

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті

ӘӨЖ: 28-5(=512.122)

Қолжазба құқығында

ШӘКИЗАДА СЫРЫМ БАУЫРЖАНҰЛЫ

**Қазақ халқының дәстүрлі діни танымындағы матуриди сенім мектебінің
орны мен маңызы (XIX-XX ғғ. жазба деректер негізінде)**

6D021500 – Исламтану

Философия докторы (Ph.D.) дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:
Ph.D, доцент Әкімханов А.Б.

Шетелдік ғылыми кеңесші:
Ph.D, доцент Рида Дақиқи
(әл-Азһар университеті, ЕАР)

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2025

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ	3
1 ИСЛАМ ТЕОЛОГИЯСЫ МЕН ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ДІНИ ТАНЫМЫНДАҒЫ ЖАРАТУШЫ АЛЛА ҰҒЫМЫНЫҢ ОНТОЛОГИЯСЫ: КОМПАРАТИВИСТИКАЛЫҚ ТАЛДАУ.....	12
1.1 Матуриди мектебіндегі монотеизм/таухид концепциясы.....	12
1.2 Жаратушы Алланың түпкі болмысы: имплицитті мәтіндер және антропоморфистік діни сана.....	36
1.3 Абай, Шәкәрім, Ыбырай және Мәшһүр Жүсіп шығармаларындағы Алланың атрибуттары/сипаттары.....	56
2 МАТУРИДИ МЕКТЕБІНДЕГІ МЕТАФИЗИКАЛЫҚ ЖӘНЕ ЭСХАТОЛОГИЯЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРДІҢ ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ДІНИ ТАНЫМЫНДА ИНТЕРПРЕТАЦИЯЛАНУЫ.....	86
2.1 Матуриди сенім мектебі мен дәстүрлі діни танымдағы эсхатология (самғият).....	86
2.2 «Тауассул», «истиғаса» ұғымдарының онтологиясы.....	116
2.2.1 «Тауассул», «истиғаса» сөздерінің этимологиясы.....	116
2.2.2 «Тауассул», «истиғаса» ұғымдарының түпкі мәні мен ақиқаты.....	116
2.2.3 Діни мәтіндердегі және қазақ дүниетанымындағы «рух» ұғымының түсіндірмесі.....	127
2.3 Тәбәрік ұғымының исламдағы және қазақ халқының дәстүрлі діни танымындағы көрінісі.....	155
3 ҚАЗАҚ ХАЛҚЫ НАНЫМ-СЕНІМІНІҢ МАТУРИДИ СЕНІМ МЕКТЕБІНДЕГІ ИМАН МӘСЕЛЕЛЕРІМЕН САБАҚТАСТЫҒЫ.....	159
3.1 Иман сөзінің түпкі мәні мен ақиқаты/хақиқат әл-иман.....	159
3.2 Ханафи-матуриди доктринасындағы иман шарттары.....	177
3.3 Қазақ халқының діни танымындағы иман ұғымының классификациясы.....	208
ҚОРЫТЫНДЫ.....	214
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ.....	217
ҚОСЫМША А – XIX-XX ғасырлардағы қазақ ақын ойшылдарының түпнұсқа еңбектерінің суреттері.....	231

КІРІСПЕ

Зерттеу жұмысына жалпы сипаттама. Диссертациялық жұмыста қазақ халқының дәстүрлі діни танымы мен матуриди сенім мектебінің сабақтастығы баяндалды. Зерттеу жұмысында қазақ халқының діни танымындағы матуриди сенім мектебінің орны мен маңызы XIX-XX ғасырлардағы жазба деректер негізінде жасалды.

Тақырыптың өзектілігі. Ұлттық әрі рухани құндылықтарды басшылыққа ала отыра өмір сүрген адам баласы қоғамда тұлғалық деңгейге көтеріліп, оның құқықтық әрі этикалық қарым-қатынас алаңында абыройын асқақтатып, мерейін үстем етеді. Мәдени мәртебесінің қаншалықты жоғары екендігі ұлтының рухани байлығының тереңдігімен бағаланады. Дінсіз, наным-сенімсіз өмір сүрген қоғамның жоқ екендігін ескерсек, әлемде әрбір халықтың ұлттық құндылықтары тәңірлік діндермен ұштасып жатады. 14 ғасырдан астам тарихы бар ислам дінінің сан түрлі мәдениетпен біте қайнасып, үндесуі, барша адамзаттың игілігіне бағытталғанын айқындайды.

Исламның күні бүгінге дейін қазақ жеріндегі эволюциясы бірнеше кезеңдерден тұрғандығын тарихи деректер растайды. Алғашқы кезеңі VIII ғасырдан бастау алып, Қарахандар уақытында, яғни X-XII ғасырларда келесі деңгейге өтіп, шарықтау кезеңі басталғаны мәлім. Бұдан кейінгі XIII-XV ғасырларды қамтыған Алтын Орда дәуірінің қалыптасу кезеңінен гүлденіп, соңында құлдыраған сәтіне дейін хандардың исламды қабылдауы мен мемлекеттік дін ретінде жариялауы оның қоғамдағы статусына және халықтың наным-сеніміне, діни ұстанымына да оң ықпал етті деуге негіз бар. XIX-XX ғасырлар мыңдаған жылдар бойы жалғасқан эволюциялық түрленудің абсолютті деңгейде болмаса да, діни мазмұндағы жазбалардың көбейіп, тұрақтылық пен бірқалыпқа келе бастаған сәті. Әрбір дәуірдің саяси-әлеуметтік, экономикалық, рухани жағдайаттарына байланысты исламның мән-мазмұны қазақ халқының діни танымының қалыптасуына әртүрлі үлгіде әсер етіп отырды. Қазақ халқының дәстүрлі діни танымының, дүниетанымының ұстындары алғашқы кезеңдерде ауыз әдебиеті арқылы таралып, келесі буын өкілдеріне жыраулық жанрда өтті. Тақырыбымызға арқау болған XIX-XX ғасырлардағы жазба деректердің басым көпшілігі, тіпті түгелдей кітаби ақындардың араб, парсы тілдердегі дереккөздерден сусындап, қазақтың дүниетанымына сай шығармаларды төл тілде тарқатып, арнайы діни бағытқа басымдық беріп, еңбектерді жазуы ерекше атап өтетін жайт. Мұның негізгі себептері ретінде қазақ даласында ғылым-білімнің дамуына, ұлттық кодтың жандануына ықпал етуге қауқарлы ойшыл тұлғалардың медреселерде тәлім алып, исламдық білім беру жүйесінің орнығуын айтсақ болады. Сол уақыттағы Орал, Түркістан, Сырдария, Ақмешіт, Жетісу, Торғай, Семей өңірлерінде сан салалы білімдерді оқытқан медреселер исламнан бастау алатын қазақ халқының дәстүрлі діни танымын дұрыс қалыптасуына оң әсерін тигізді. Мұның көрінісін Абай Құнанбайұлының, Шәкәрім Құдайбердіұлының, Ыбырай Алтынсариннің, Мәшһүр Жүсіптің, Ғұмар Қараштың және өзге де тұлғалардың туындыларынан байқаймыз. Бұл кезеңде өмір сүрген ойшыл шайырлардың шығармаларынан,

өлеңдерінен Құдай, пайғамбар атаулары тілге тиек етілмей жазылған жолдарды табу қиын. Олардың дұрыс діни түсінікті дәріптеп, иман мен исламға шақырғаны анық болғанымен де, теологиялық тұрғыдан, нақтырақ айтқанда матуриди мектебінің доктринасы негізінде Жаратушы Алла ұғымының онтологиясын, пайғамбарлық пен эсхатология және көп құрылымды иман мәселесінің мәні қаншалықты деңгейде талданғаны беймәлім, яғни матуридилік іліммен үндесу деңгейін анықтау зерттеуді қажет етеді. Мұның нәтижесі өз кезегінде жат, өзге елдің идеологиялары мен экстремизм, терроризм сипатындағы сан қилы қозғалыстардың құрбанына айналмаудың алдын алып, дұрыс дәстүрлі исламның платформасын қалыптастырады. Елдің еңсесі мен мемлекеттің мерейіне, сондай-ақ қазақ діни танымының қауіпсіздігін қамтамасыз ету тамыры терең тарихи тұлғаларымыздың туындыларына теологиялық тұрғыдан талдау жасап, ұлттық-рухани құндылықтарымызды қайта жандандырып, қадірлеуден басталады.

Еліміздің президенті Қасым-Жомарт Тоқаев бір сөзінде: «Халқымыздың дүниетанымына сай дәстүрлі исламды дәріптеу аса маңызды. Оның ғылыми-теориялық негізін дамыту қажет» [1] деп сан ғасырлар бойы келе жатқан исламның қазақ халқының діни танымына сай дәстүрлі үлгісін ұсынудың маңыздылығына тоқталған. Философия ғылымдарының докторы, ғалым Досай Кенжетаев діни танымның ұлттық болмысымыздың өзегі, діни сананың эпистемологиялық қоры екенін, сондықтан қазақ мұсылмандығының мәні мен болмысының танылуы мен ғылыми тұрғыдан түсіндірілуі аса маңызды екенін атап өтеді [2, б. 6]. Сол үшін де халқымыздың діни танымына сәйкес келетін дәстүрлі исламның бейнесін осы зерттеуімізде ХІХ-ХХ ғасырлардағы жазба деректер бойынша екі үлкен сүнниттік сенім мектебінің бірі матуридилік іліммен қаншалықты үндесетінін анықтау өзекті болып отыр.

Тақырыптың зерттелу деңгейі. Ғылыми зерттеу жұмысы барысында матуридилік ілім мен қазақ халқының дәстүрлі діни танымын нақты жазба деректер негізінде салыстыра отыра, оның сабақтастығын кең ауқымда, терең зерттелмегеніне көз жеткіздік. Алайда Әбу Мансур әл-Матуриди мен осы мектептің танылып, қанат жаюына үлес қосқан өкілдерінің туындылары және теологиялық көзқарастары өз алдына шетелде зерттеулер жүргізіліп, кітап күйінде басылып шығып жатқанын айта кеткен жөн. Мысал ретінде төменде бірнешеуін атап өтейік:

- أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية لعلی عبد الفتاح المغربي. القاهرة: مكتبة وهبة. ۲۰۰۹ م. ۴۵۶ ص.
- التعريف بالمدرسة الماتريدية (تاريخاً ومنهجاً وعقيدة) لعواد محمود عواد سالم. القاهرة: دار الإمام الرازي. ۲۰۱۵ م. ۱۲۴ ص.
- الوسيط في عقائد الإمام الماتريدي. دراسة نقدية في المسائل الكلامية لمحمد خليل النويهي. عمان: دار النور المبين. ۲۰۱۸ م. ۳۳۶ ص.
- جهود المدرسة الماتريدية في الرد على أهل الديانات الأخرى حتى نهاية القرن السابع الهجري لأحمد حمدي أحمد علي. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث. ۲۰۱۷ م. ۳۶۴ ص.
- Orhan Şener Koloğlu. İmam Matüridi ve Matüridiyye Mezhebi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 2018. s. 100.
- Hülya Alper. Matüridi. İzmir: DİB yayınları. 2019. s. 147.

- Şaban Ali Düzgün. Matüridi: Kayıp Aydınlanmanın İzinde. Ankara: OTTO. 2020. s. 414.
- Sönmez Kutlu. İmam Maturidi ve Maturidilik. Ankara: OTTO. 2016. s. 527.
- Selim Özarslan. Pezdevinin Kelami Görüşleri. Ankara: DİB yayınları. 2013. s. 108.
- Rudolph Ulrich. Al-Maturidi and the development of Sunni theology in Samarqand. Leiden: Brill publishers, 2015. – 362 p.

Аталған шетелдік зерттеулер тек әл-Матуриди және осы сенім мектебімен ғана шектелгендігі түсінікті жағдай. Бұл бағытта қалам тербеген отандық ғалымдарға келер болсақ, матуридилік ілім жайлы алғаш рет исламтану саласында Әкімханов Асқардың 2016 жылғы «Әбу Мансур әл-Матуридидің иман мәселелеріне қатысты ұстанымы («Китәб әт-тә’уиләт» атты еңбегі негізінде)» докторлық диссертациясын ерекше атап өтуіміз қажет. Сондай-ақ Қалмахан Ержан Сейтұлының «Матуриди ақидасы» [3], «Матуриди ақидасы – Әбу Ханифа ілімінің жалғасы» [4], «Асылдың сынығы Имам Матуриди» [5] еңбектері және Самет Оқанұлының «Матуриди сеніміндегі таңдаулы тақырыптар» [6] кітабы осы бағытта жазылған танымдық туындылар саналады. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы да имамдар форумында ислам дінінің сүннилік бағытын, атап айтқанда діни-құқықтық үкімдерде Әбу Ханифа мәзһабын, сенім мәселелерінде әл-Матуридидің жолын ұстанатындығын бекіткен [7]. Сондай-ақ осы жолды басшылыққа ала отыра ислам құндылықтарын ұлттық құндылықтармен, әдет-ғұрыптармен ұштастырып, 2013 жылы көпшілік халыққа арналған «Дін мен дәстүр» кітаптар сериясын шығаруды қолға алды [8]. Екінші кітабы 2017 жылы жарық көрсе [9], үшінші кітабы 2024 жылы «Ислам және дәстүр құндылығы» жылы аясында оқырманға жол тартты [10]. Алайда аталған еңбектердің мазмұны әдет-ғұрыптар, қарым-қатынастар, отбасы мәселелері, бала тәрбиесі, тыйымдар мен ырымдар сынды тақырыптарды қамтыған. Бұдан бөлек Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы төрағасы Наурызбай Тағанұлы мүфтидің жетекшілігімен 2024 жылы жарық көрген «Бабалар ізімен: Қазақ даласындағы мұсылмандық мектеп» [11] кітабы да осы бағытта соңғы шыққан еңбектердің бірі. 2018 жылы Қазақстан Республикасы Қоғамдық даму министрлігінің қолдауымен «Қазақстандық исламтану мектебін дамытуға қатысты зерттеу жұмыстарын жүргізу» тақырыбы бойынша бірнеше томдық монографиялар жарық көрген еді. Соның ішінде ғалым Досай Кенжетәевтың «Қазақ мұсылмандығы және оның қалыптасу алғышарттары» деген ауқымды еңбегін ерекше атап өткен жөн [2]. Сондай-ақ дәл осы 2018 жылы сол уақыттағы Қазақстан Республикасының Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің қаржыландыруымен үш жылға созылған, профессор Алау Әділбаев жетекшілік еткен «Қазақ қоғамында діни сананы қалыптастыруда матуридилік сенім жүйесінің рөлі мен Ислам-іші плюралистік дискурс шығару перспективалары» жобасы аясында басылып шыққан «Матуриди сенім жүйесі және қазақы діни таным үйлесімі» [12] ұжымдық монографиясы құнды саналады. Жоғарыда атап өткен Самет Оқанұлының «Бабалар ұстанған ақида (Матуриди ақидасының өзекті мәселелері)» [13] еңбегі де осы бағытта атап өтетін кітаптардың бірі. Бұдан

бөлек XIX-XX ғасырлардағы ойшыл ақындардың философиялық, этикалық-эстетикалық, әлеуметтік-саяси, діни көзқарастары жайлы зерттеулер жүргізіп жүрген Барлыбаева Гаухар, Қаратышқанова Қымбат, Шағырбай Алмасбек, Темур Аманқұл секілді зерттеуші ғалымдарды атап өтуге болады. Сондай-ақ түпнұсқа қолжазбалардың ғылыми айналымға енуі жолында ерен еңбек етіп жүрген профессор Төрәлі Қыдырдың қазақы мұсылмандық мектептің дамуына қосып жатқан үлесі орасан.

Зерттеу жұмысы барысында аталған төл тілімізде жарық көрген ғылыми, танымдық үлгідегі еңбектерде матуридилік ілім талданғанымен де, теологиялық, эсхатологиялық, метафизикалық, пайғамбарлық және иман тақырыптарын түгелдей қамтымағандығын байқауға болады. Сондай-ақ қазақ халқының дәстүрлі діни танымын негіздеуде XIX-XX ғасырлардағы түпнұсқа қолжазба деректері қолданылмағаны әлі де зерттеуді қажет ететінін аңғартады. Тіпті Абай Құнанбайұлының, Мәшһүр Жүсіптің, Ыбырай Алтынсариннің, Шәкәрім Құдайбердіұлының шығармаларының түпнұсқасына сүйеніп, кирилл әріптерімен өңдеп шығарған ғылыми басылымдарда қателіктер орын алғанын байқадық. Зерттеуімізде осы олқылықтармен жұмыс жасап, 22 түпнұсқа жазба деректерін келтіріп, кем кетігін түзетуге тырыстық.

Зерттеу жұмысының нысаны мен пәні. Зерттеу нысаны – қазақ халқының дәстүрлі діни танымындағы матуриди сенім мектебінің орны мен маңызы. Зерттеу пәні – XIX-XX ғғ. жазба деректердегі қазақ халқының дәстүрлі діни танымының Жаратушы онтологиясы, метафизикалық, эсхатологиялық және иман мәселелерінде матуриди сенім мектебімен сабақтастығы.

Зерттеу жұмысының мақсаты мен міндеттері. Зерттеу жұмысының мақсаты – XIX-XX ғасырлардағы ойшыл қазақ ақындарының шығармаларын түпнұсқа қолжазбаларға сүйене отыра, Әбу Мансур әл-Матуриди және матуриди сенім мектебіндегі барлық теологиялық, эсхатологиялық, метафизикалық, иман мәселелеріне қатысты тақырыптармен салыстырып, қазақ халқының дәстүрлі діни танымы мен ханафи-матуриди доктринасы арақатынасын анықтап, сабақтастығын саралау. Осы мақсатты жүзеге асыру үшін төмендегідей міндеттер қойылды:

- Таухид концепциясын матуридилік әдіснама негізінде дәйектеп, Ыбырай Алтынсарин, Шәкәрім Құдайбердіұлы түпнұсқа еңбектеріндегі методологиясын айқындау;

- Таухид концепциясын классификациялаудың қате екендігін діни мәтіндер арқылы талдап көрсету;

- Абай, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп, Ыбырайдың діни дүниетанымындағы тәңірлік атрибуттардың жіктелуін, олардың негізгі қызметі мен философиялық мәнін баяндау;

- Эсхатологиялық тақырыптардың дәстүрлі діни таным мен матуриди мектебіндегі сабақтастығын анықтау;

- Ақыл, жан, рух және тән ұғымдарының түпкі мәнін теологиялық қырынан әрі қазақ әдебиетіндегі қолданысы жағынан бағамдау;

- Әруақ пен оның қолдауы, медет тілеу, сыйыну ұғымдарының таухид концепциясымен арақатынасындағы басты өлшемдерді анықтап, адам мен Жаратушы арасындағы ерекшеліктерді көрсету;

- Абай, Шәкәрім, Ыбырай, Мәшһүр түпнұсқа қолжазбаларындағы иман шарттарының ханафи-матуриди доктринасымен қаншалықты үндесетіндігін анықтау;

- Көп құрылымды иманның мәні мен ақиқаты және одан туындаған талас-тартыстардың шешімін Әбу Мансур әл-Матуриди мен матуридилік ілімді дамытқан ғалымдардың тұжырымдары арқылы және қазақ ойшылдарының еңбектері арқылы беру;

- XIX-XX ғасырларда өмір сүрген көрнекті, ойшыл тұлғалардың жиырма екі түпнұсқа туындыларын басшылыққа алып, исламтанушылық қырын анықтап көрсету.

- Түпнұсқа еңбектер мен кейінгі шыққан академиялық басылымдардың сәйкестігін анықтап, қаншалықты үйлесетінін айқындау.

Зерттеудің ғылыми әдістер мен тәсілдері. Зерттеу жұмысы барысында тарихи-салыстырмалы, герменевтикалық, компаративистикалық, семантикалық-этимологиялық әдістер мен теологиялық, текстологиялық, деректанулық, жіктеу, түйіндеу, саралау сипаттау сынды талдаулар қолданылды.

Зерттеу жұмысының жаңалығы.

- Таухид – монотеистік діндердің басты ұстыны. Діни-құқықтық нормалар мен діни-этикалық талаптардың нәтижесі осы таухид концепциясының тұрақтылығынан көрінеді. Исламда білу, тану, сезіну, сену және мойындау секілді діни танымның деңгейлері арқылы Құдайдың жалғыздығын қабылдау басты талап. Таухид ұғымы біздің елімізге егемендік алғаннан бері емес, оның тарихы тереңде екендігі, оның бір көрінісі ретінде XIX-XX ғасырлардағы жазба деректер бола алатындығы айқындалып және ханафи-матуриди доктринасындағы таухид концепциясын дәйектеу әдіснамасы Ыбырай, Шәкәрім, Ғұмар Қараш секілді тұлғалардың түпнұсқа еңбектері бойынша салыстырылып, матуридилік іліммен методологиялық арақатынасы анықталды;

- Құран кітабындағы имплицитті сипаттағы муташабиһ мәтіндер түсінуде және түсіндіруде қиындық тудыратын күрделі мәселелердің бірі. Себебі тікелей Жаратушы Аллаға қатыстылығы мұның өзектілігін арттыра түсіреді. Әлемде және елімізде сәләфи-уаһабилік бағыттағы тұлғалар мен топтар діни мәтіндерді қате интерпретациялағандықтан антропоморфистік идеяға тап болып, Құдайдың трансценденттілігін дұрыс түсінбей жүргендер көп. Зерттеу жұмысымызда осы анық емес, бірнеше мағынаны қамту ықтималдығы бар муташабиһ мәтіндерді дұрыс түсіну методологиясы мен осы үлгідегі діни мәтіндерге герменевтикалық талдау жасаған Әбу Мансур мен матуридилік ілім қайнаркөздеріндегі тұжырымдар және Мәшһүр, Ыбырай, Шәкәрім секілді ойшыл тұлғалардың ұстанымы көрсетілді;

- Ислам теологиясында тәңірлік атрибуттар Құдайды танудың басты құралы ретінде қарастырылады. Тәңірлік атрибуттар саны нақты болғанымен, классикалық діни еңбектерде ғалымдар тарапынан жіктелуінде біркелкілік,

жүйелілік байқалмайды. Тіпті матуриди сенім мектебі өкілдерінің түсіндірмелері жинақтауды, қорытындылауды қажет етеді. Зерттеу жұмысымызда ханафи-матуриди дереккөздеріндегі және Абай, Шәкәрім, Ыбырай, Мәшһүр Жүсіп еңбектеріндегі тәңірлік атрибуттардың классификациясы нақтыланып, басты функциялары рационалды өлшеммен бағаланып, логикалық жүйемен келтірілгені анықталды;

- Эсхатологиялық тақырыптар матуриди сенім мектебі мен дәстүрлі діни таным негізінде бірізділікке қойылып, жүйелі түрде ұсынылды. Діни мәтіндердегі кейбір эсхатологиялық мәселелердің ХІХ-ХХ жазба деректердегі қайнаркөздермен үндестігі анықталды. Сондай-ақ зерттеу жұмысымызда ислам тарихында ғасырлар бойы талас-тартысқа айналған әрі елімізде де дау тудырған тауассул, истиғаса ұғымдарының мәні метафизикалық қырынан қарастырылды. Жаратушыдан дұға тілеу барысында ортадағы адамды дәнекер ету, марқұмның есімін тілге тиек ету, сыйыну мен табыну, қолдау мен медет тілеу сынды ұғымдар қазақ халқының лексикалық, этимологиялық, дүниетанымдық ерекшеліктеріне сәйкес рух, жан, ақыл әлеуеті арқылы анықталып, әруақтың қолдауы, медет тілеу сынды тіркестердің түпкі мәні айқындалды және матуридилік ілім негізінде таухид концепциясы басты өлшем ретінде қаралып, себеп-салдарлық күш пен абсолютті деңгейдегі күш-күдірет ара жігі ажыратылды;

- Дәстүрлі діни танымдағы иман шарттарының саны Абай, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп, Ыбырайдың түпнұсқа еңбектері негізінде анықталды. Атап айтқанда ақырет күні мен өлгеннен соң қайта тірілу екеуі екі бөлек иман етуді қажет ететін шарттар екендігі айқындалды. Діни мәтіндердегі және ханафи-матуридилік қайнаркөздерде өлгеннен соң қайта тірілу шартын жеке дара қарастыру себебі анықталды;

- Адамның иманын анықтайтын «қалай иман ету керек?» мәселесі мен имандылығын айқындайтын сенім мен ізгі істер арақатынасында антропоцентристік діни сананың рөлі Әбу Мансур діни танымында және Абай Құнанбайұлы, Ғұмар Қараш, Шәкәрім Құдайбердіұлы шығармалары негізінде салыстырмалы талдау арқылы көрсетіліп, рационалистік, антропоцентристік сананың рөлі айқындалды;

- ХІХ-ХХ ғасырларда қалам тербеген ойшыл тұлғалардың 22 түпнұсқа еңбектері негізінде теологиялық, эсхатологиялық, метафизикалық және иманға, пайғамбарлыққа қатысты мәселелерге талдау жүргізіліп, исламтанушылық тұрғыдан олардың шығармаларына баға берілді;

- Бүгінге дейін соңғы жылдары қазақ ақындарының шығармаларын, өлең жолдарын өңдеп, бірнеше томдық академиялық еңбек ретінде шығарған басылымдардағы қателіктер көрсетіліп, текстологиялық, этимологиялық талдау жасалынды.

Қорғауға ұсынылатын негізгі тұжырымдар:

- Қазақ әдебиетінің майталман өкілдеріне тиесілі еңбектер кирилл әріптеріне ауыстырылып, зерттеу нысанына айналып, өңделіп жарыққа шығып жатқаны қуантады. Дегенмен біздің зерттеуімізде түпнұсқа мен кейінгі басылымдардағы сәйкестікті анықтау барысында өзгешеліктер бар екені белгілі

болды. Текстологиялық талдаулар кезінде кітаптың ішіндегі мәтіндерден бөлек, ақындарға тиесілі кітаптардың атауында да қателіктер бар екендігі, қолымызға тиген қолжазба нұсқалармен сай келмейтіндігін көріп, дұрыс шешімін ұсындық. Мысал ретінде Шәкәрімнің, Ыбырайдың, Мұғаз Батырғалиұлына тиесілі кітаптардың атауына қатысты кейінгі зерттеушілер тарапынан шығарылған басылымдарда олқылықтар анықталды;

- Діни схоластикалық мәселелерді терең талдағандардың бірі әрі бірегейі хакім Абайдың қазіргі таңда 38-қара сөз ретінде беріліп жүрген «Китаб тасдиқ» (қолжазбадағы атауы) тарауында иман жайында сөз бастап, құлшылық мәселелерімен аяқтайды. Абай Құнанбайұлының өзі кәләм іліміндегі полемикалық алаңды аса құптамаса да, осы жазбасында Құдайдың атрибуттары жайында терең талқылап, «Ләғайру уә лә һуә», яғни «сипаттар Жаратушының Өзі де емес, Одан бөлек те емес» деген тәңірлік атрибуттар жайында талас-тартысқа айналған өте күрделі мәселені ханафи-матуриди доктринасы аясында пікір білдіргені – мамандар үшін таңқаларлық дүние. Мұны Мәшһүр Жүсіп те тілге тиек еткенін ескерсек және осыған ұқсас түсіну үшін терең діни білімді қажет ететін мәселелерге қазақы дүниетаныммен үндестіре жеткізуі тақырыбымызға арқау болған ғасырлардағы тұлғалардың тек ақын, жазушы, этнограф қана еместігін, керісінше исламтану ілімдерін, нақтырақ айтқанда теологиялық-схоластикалық тақырыптарға еркін бойлай алғандығын аңғартады;

- Біздің зерттеу жұмысымыз президент Қасым Жомарт Тоқаевтың тілге тиек еткен дәстүрлі исламның ғылыми-теориялық негізін дамыту идеясын айқындай түсетін өзекті ғылыми жұмыс саналады. Осыған орай қазақ халқының қаншама ғасырлар бойы қалыптасқан дүниетанымы матуридилік іліммен үндесетіні тұжырымдалды;

- Теологиялық тақырыптардың қайсысын алсақ та қазақтың дәстүрлі діни танымында фатализмдік түсінікті теріске шығарып, антропоцентризмдік сананы басшылыққа алып, түбіндегі шешуші рөл Құдай болғанымен де, иман, тағдыр, эсхатология, тәңірлік атрибуттардың практикалық мәніне қатысты адамның жауапкершілігі мен қарекетіне ерекше басымдылық беретінін тұжырымдадық;

- Қазақ даласындағы мұсылмандық мектептің көрнекті өкілдеріне тән ғылыми-полемикалық әдістер мен дәйектеу методологиясы және дінге буквалистік санамен емес, рационалды қарау идеясы еліміздегі түрлі топтар мен беймәлім тұлғалардың және экстремизм, терроризмнің идеологиясымен уланғандарға төтеп бере алатын басты құрал екені тұжырымдалды.

Зерттеу жұмысының теориялық-тәжірибелік мәні. Зерттеу жұмысы нәтижесінен алынған теориялық тұжырымдар мен қорытындылар Қазақстандағы төл исламтану мектебінің қазақ халқының дәстүрлі діни танымы бойынша қалыптасуына негіз бола алады.

Әлемде ең үлкен сенім мектебі ретінде саналатын матуридилік ілімнің қазақы мұсылмандық мектеппен үндескен үлгісінің ғылыми тұрғыдан зерттеліп ұсынылуы аса маңызға ие. Халықтың дүниетанымына сай дәстүрлі ислам түсінігінің теологиялық жағынан егжей-тегжейлі зерттелуі ұлттық-рухани

кодтың, елдің діни иммунитетінің қалыптасып, жандануына оң ықпал етеді. Осы бағытта Орталық Азия халықтарының, оның мәдениеті мен дінін, құқықтық, әдет-ғұрыптық тұрғысынан зерттеуге көңіл бөлген тұлғалар дереккөз ретінде пайдалана алады.

Сонымен қатар диссертация жұмысындағы қазақ халқының діни дүниетанымымен салыстыра талдау жасалған теологиялық тұжырымдар мен ғылыми нәтижелерін дінтану, исламтану мамандықтары мен қазақ әдебиеті бойынша жоғары оқу орындарында, медресе-колледждерде, арнайы діни салада зерттеулер жүргізетін орталықтар мен институттарда басты оқу құралы немесе дереккөз ретінде пайдалануға болады.

Зерттеу жұмысының жариялануы мен сыннан өтуі (апробация).

Диссертациялық жұмыстың негізгі нәтижелері мен қорытындылары отандық және шетелдік ғылыми басылымдарда барлығы 7 ғылыми мақала түрінде жарық көрді. Оның ішінде 1 мақала Скопус (Scopus) базасында, 6 мақала – Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым және жоғары білім саласындағы сапаны қамтамасыз ету комитеті бекіткен тізімге енетін журналдарда жарияланды.

I. Scopus базасындағы мақала:

Intercession in the Maturidi School and its place in Kazakh Religious Literature. Pharos Journal of Theology ISSN 2414-3324 online Volume 106 Issue 1 – (2025). p. 1-9.

II. Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым және жоғары білім саласындағы сапаны қамтамасыз ету комитеті ұсынған ғылыми-танымдық журналдарда жарияланған мақалалар тізімі:

1. «Тәбәрік ұғымының ислам теологиясы мен қазақ халқының діни танымындағы көрінісі: компаративистикалық талдау» // ҚазҰУ Хабаршысы, философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы. – Алматы: «Қазақ университеті», 2018. № 4 (66). – 51-58 бб.

2. «Әбу Ханифа және Матуриди мектебіндегі «шапағат» мәселесінің интерпретациясы» // Философия, саясаттану және дінтану институты, Философиялық және қоғамдық-гуманитарлық «Адам әлемі» журналы, Дінтанулық және исламтанулық зерттеулер сериясы. – Алматы: «Қазақ университеті», 2018. № 4 (78). – 152-163 бб.

3. «Абай Құнанбайұлы мен Шәкәрім Құдайбердіұлының шығармаларындағы матуриди сенім мектебінің маңыздылығы» // ҚазҰУ Хабаршысы, Шығыстану сериясы. Алматы: «Қазақ университеті», 2019. № 2 (89). – 184-191 бб.

4. «Имам Матуридидің ғылыми әдісі және ерекшеліктері» // Семей қаласының Шәкәрім атындағы мемлекеттік университетінің хабаршысы. 2020. № 3 (91). – 369-373 бб.

5. «Тәуилат әһ әс-сунна» тәпсірі және оның қайнаркөздері» // Семей қаласының Шәкәрім атындағы мемлекеттік университетінің хабаршысы. 2020. № 4 (92). – 364-368 бб.

6. Divine attributes in the maturidi teachings and traditional religion belief of the Kazakh nation: comparative analysis // ҚазҰУ Хабаршысы, Дінтану сериясы. 2024. № 4 (40). – 58-68 бб.

Диссертациялық жұмыстың құрылымы. Диссертациялық жұмыстың құрылымы зерттеу жұмысының мақсаты мен міндеттеріне сай кіріспеден, негізгі үш тараудан (бірінші тарау 3 тараушадан, екінші тарау 3 тараушадан, үшінші тарау 3 тараушадан, барлығы) 9 тараушадан, қорытындыдан, пайдаланылған әдебиеттер тізімінен және қосымшалардан тұрады. Жалпы көлемі – 241 бет. Пайдаланылған әдебиеттер саны – 280.

1 ИСЛАМ ТЕОЛОГИЯСЫ МЕН ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ДІНИ ТАНЫМЫНДАҒЫ ЖАРАТУШЫ АЛЛА ҰҒЫМЫНЫҢ ОНТОЛОГИЯСЫ: КОМПАРАТИВИСТИКАЛЫҚ ТАЛДАУ

1.1 Матуриди мектебіндегі монотеизм/таухид концепциясы

Ислам теологиясындағы аса маңызға ие тараулардың бірі – таухид бөлімі, яғни құдайдың жалғыздығын дәлелдейтін тарау. Бірақ бұл тақырыпқа кіріспес алдын Алланың бар екендігін айғақтайтын дәйектерге назар аударуымыз қажет. Себебі Әбу Мансур әл-Матуриди (333/944) еңбегінде осы жағдайды басты назарға алып, түсіндірген [14, б. 25, 34]. Тіпті араб зерттеушісі, доктор Ахмад Али ғұлама Әбу Мансур әл-Матуридиден алдын өмір сүрген ғұламалардың, нақтырақ айтқанда барлық діни мәтіндерді ақыл таразасымен өлшейтін мұғтазилалардың өзі мұндай тұжырымды тілге тиек етпегендігін алға тартады. Алланың бар екендігін айқындайтын бірден-бір дәлел ол – әлемде жамандық атаулының көрініс табуы деген. Бұл теорияны өзге ғалымдар айтпаған. Бұл – тек Әбу Мансурға тиесілі пікір [15, б. 63].

Ғұламаның көзқарасындағы таухид/монотеизм концепциясын түсіну үшін мына екі тұжырымды және ондағы дәйектерді түсіну маңызды:

- Алланың бар екендігін дәлелдейтін тұжырымдар;
- Алланың жалғыз екендігін растайтын тұжырымдар.

1. Алланың бар екендігін дәлелдейтін тұжырымдар

Әбу Мансур әл-Матуридидің өзі әрі осы сенім мектебін ұстанған ғұламалар әлемнің жаратылғандығын, сондай-ақ бұл әлемнің жаратушысы – Алла екендігін айтқан. Мұндай көзқарасымен әлемді қадим/قديم деген дуалистердің пікірлерін теріске шығарған. Осы тақырып бойынша өзінің ұстанымын қуаттау мақсатында Құран мәтіндеріне сүйенеді. Һуд сүресінде: «Ол күллі аспан әлемі мен жерді алты күнде жаратты», – деп айтылса [16, б. 222], Исра сүресінің 12-аятында: «Біз түн мен күндізді (күдіретіміздің, іліміміздің, билігіміз бен нығметіміздің шексіздігін көрсететін) қос белгі, қос дәлел қылдық (әрі екеуі үшін бір-бір белгіден жараттық). Содан Раббыларыңның өздеріне берер нығметтерін (ризық-несібелерінді) іздеп табуларың, әрі жылдардың саны мен уақыттың есебін біліп жүрулерің үшін түннің белгісі айдың жарығын өшіріп, орнына күндіздің белгісі күнді шуақ шашқан жарық еттік» [16, б. 283], – деп баяндалады. Бұл мәтіндер атеистердің, күпірлік еткен кәпірлердің және жұлдыздар мен табиғатты тәңір санағандардың тұжырымдарын жоққа шығарады [17, б. 238]. Алланың бар екендігін айғақтайтын дәлелдер төмендегідей:

- *Физикалық денелердің/جسم бастауы бар, яғни жаратылған;*

Ғұлама Матуриди физикалық денелердің жаратылғандығын алға тарту арқылы Алланың бар екендігін дәлелдеуге тырысқан. Егер аталмыш дене өздігінен жинақталып, құралмаса және өз бетінше бөлшектеніп бөлікке бөліне алмаса, сондай-ақ әл-ауқаты, күш-қуаты мықты бола тұра жарамсыз, жоғалып кеткен тұстарын қайта түзетуге шамасы жетпесе, демек ол физикалық денеге үстемдік ететін әрі басқарып, игеріп отырған күштің бары анық. Нәтижеде мұның барлығы асқан даналық иесі және бәрін білуші Алла екендігін

дәйектейді [18, б. 33]. Күнделікті тұрмыс-тіршілікте көріп жүргеніміздей (ешнәрсеге мұқтаж болмай-ақ) өздігінен жиналып, қайта бөлшектеніп кететін зат табылмағандықтан, бұл өзге бір (құдіретті) күштің әсерімен жүзеге асатындығы анықталады [14, б. 34].

Ұлттың руханиятына қызмет етіп, «Бір Алланың атымен, Кел балалар оқылық» деген басты ұранымен қазақ халқын ғылым-білімге Құдайды тану арқылы шақырған Ыбырай Алтынсарин ислам шариғатын араб яки парсы тілінде емес, жалпы көпшіліктің тілінде, түсінікті жеткізуді мақсат еткен. Барлық кітаптар араб тілінде жазулы болғандықтан оны ашып оқуға, түсінуге өзге ұлттың шама-шарқы жете бермейтінін, алайда екінші жағынан әрбір мұсылман исламның, мұсылмандықтың шарттарын білуі парыз екенін түйсініп, төл тілімізде еңбекті жазып шығуға кіріседі. Себебі өзге түрік, татар және өзге де халықтар өздерінің тілінде ұғынықты етіп жазып, оқуға мүмкіндік жасағанын айтады. Шарайту әл-ислам, яғни «Мұсылманшылықтың тұтқасы» деген атаумен берілген бұл еңбектегі аят-хадистер, жалпы мазмұны Петербургтегі Атаулла мен Баязид есімді молдалардың «Ислам» деген кітабынан және бұдан басқа әртүрлі кітаптардан жинақтап жазылған. Ыбырай алдымен адам қалай, немен мұсылман атанатындығын маңызды деп есептейді. Мұсылмандық құр мұсылманша киініп, олардың арасында жүрумен ғана шектелмейтінін, иманды болу қажеттілігін, оны түсініп және шын көңілмен дұрыс деп қабылдаған жағдайда ғана мұсылмандыққа қадам басатынын еске салады. Бұдан кейін, яғни иманды болған соң дін ғылымына мән беру керек екендігін айтады. Дін ғылымы дегеніміз екі жолдан, біреуі – осылай жүр деп бұйырған жолы, екіншісі – бұлай жүрме деп тыйым салғаны. Осы екі жолдың мәнісін үйренуді дін ғылымы деп пайымдайды. Енді сол иман мен дін ғылымына барын беріп, соған сәйкес әрекет етуді амал/іс деседі. Бұл іс-әрекет дінмен яки көңілменен болатынын айтып, көңілмен дегені иманы, ал дінмен дегені дәрет алу, намаз оқу секілді сыртқы көріністері. Ыбырай Алтынсарин осылардың барлығын қорытындылай келе кітабын негізгі төрт бапқа бөліп қарастырады. Алғашқысы – иман хақында, екіншісі – амал заһир, яғни сыртқы көзге көрінетін істер, үшіншісі – жақсы-жаман мінездер жайлы және төртіншісі – намазда оқылатын сүрелердің қазақша мағынасы. Осы реттілікті сақтап, үйрету һәм үйрену маңыздылығын да атап өтеді. Себебі иман мәнісін білмей, намазға, оразаға аттап кету күнә іске итермелейтінін, тіпті күпірлікке түсу қаупі де жоқ еместігін ескертеді [19, б. 5-7]. Алдымен иманға жалаң сеніммен қарамай, оның мәнін түсінуді басты орынға қойып, Алла Тағалаға сену мәселесін қозғайды, яғни иман шарттары тақырыбын талқылай бастайды. Егер бір адам «Құдайдың жаратушы екенін қайдан/неден білдің?» деген сұрақ қойса, екі дәйекпен білгендігін, яғни нақли және ақли дәлелді басшылыққа алғанын атап өтеді. Нақли дегені діни мәтіндерді меңзейді. Нақтырақ айтқанда «Ол бәрін бір Өзі жаратты» [16, б. 359] деген Фурқан сүресінің 2-аятындағы мәтінді дәйек қылып келтіреді. Бір ғана аятпен шектелген Ыбырай логикалық өлшемді басты құрал қылып алғанын байқауға болады. Ақыл таразысымен таразылаған Алтынсарин ең алдымен әрбір заттың пайда болуына әсер ететін, оның жарыққа шығуына ықпал ететін, бар қылатын нәрсе керек екенін нақтылайды.

Сәйкесінше оны жаратқан заттың өзгеге мұқтаждық танытпауы басты шарт. Олай болмаған жағдайда құдіретті Жаратушы статусына сын келеді. Мысалы өмірдегі заңдылықтармен бағамдасақ, адам өмірге келу үшін ата-ана қажет. Ал бұл ата-ананың пайда болуы тікелей өзінің ата-анасынан туылу қажет екенін көрсетеді [19, б. 9-10]. Сондықтан мұндай халдегі, яғни бала әрі әке-шеше сипатындағы пенде Жаратушы қасиетіне ие бола алмайды. Түптеп келгенде Ыбырай Алтынсарин әрбір жаратылыстың бастауы бар, оны жоқтықтан жарыққа шығаратын затқа қажеттілік бар екенін растағысы келеді. Ыбырай мұнымен тоқтамай адам топырақтан пайда болды десе, ал ол топырақты кім жаратты деп тергей бастайтындар да табылатынын айтады. Енді топырақ жерден алынды десек, жерді кім жаратты деген сауал туындайды. Осылай шексіздікпен жалғаса беретін болса, аяқсыз тоқтамайды. Демек жер, су, от, көк, мұның барлығын ешкімге әрі еш нәрсеге тәуелді, мұқтаж емес заттың ғана жаратуға құдіреті жететіні айдан анық байқалады. Алтынсарин осы бір тұжырымның дұрыстығына еш шүбә келтірмей, кесімді қорытынды шығарған [19, б. 10]. Бұл шешім расымен де ханафи-матуриди мектебіндегі әрбір физикалық заттың бастауы бар деген негізгі ұстаныммен күмәнсіз үндеседі.

Әлемнің (әрдайым) өзгеріп отыруы Алланың бар екендігін дәлелдейді;

Әбу Мансур әл-Матуриди Алланың бар екендігін әлемнің өзгеріске ұшырауымен байланыстырады. Шын мәнінде әлем/дүние бір күйден екінші күйге өзгеріп отырады. Жаны бар зат өледі, бөлшекке бөлініп кеткен заттар қайта жинақталады, кішкентай үлкейеді, жамандық жақсылыққа айналады. Осылайша өзгеру процесі көрініс табады. Барлығы өз бетімен жүзеге асып жатыр дей алмаймыз. Олай болғанда киімнің түстері ешбір бояусыз өздігінен ауысуы және кеменің де өз бетінше жүре беруі керек еді. Ал мәселе олай емес. Демек аталмыш әрекеттердің барлығын басқарып отырған, бәрін білуші заттың бар екендігінде еш күмән жоқ [18, б. 18-19].

Зер салып қарасақ, әл-Матуриди аталмыш мәселелерді дәлелдеу барысында логика мен кемшіліксіз, ақаусыз сау сезім мүшелеріне сүйенді. Алайда барлығын ақыл таразысымен өлшемеген. Керісінше көптеген теологиялық мәселелердің шешімінде діни мәтіндерге басымдылық берген. Мысал ретінде «Китаб таухид» еңбегінде иман мен исламға қатысты мәселелерді баяндаған сәтте Құран мәтіндерін тізбектегенін байқауға болады [20, б. 471-472]. Сондай-ақ ақыретте Құдайдың көріну ықтималдылығын растауда діни мәтіндер негізінде түсіндіргені сөзімізге айғақ [20, б. 141-142].

Ислам теологиясында матуриди сенім мектебінен бөлек ұстанымы мен бағыты және көзқарастары дұрыс принциптерге негізделген ашғари сенім мектебі бар. Осы мектептің өкілі, имамы – ғұлама Ашғари (324/936) аталған мәселені түсіндіре келе былай дейді: «Жаратылыстың жаратушысы бар екенін мына жағдай баяндайды. Ешбір басқарушысыз, қызметкерсіз әрі бәрін бақылап, дайындап отыратын адамның қатысуынсыз мақтаның өздігінен иіріліп, дайын тоқылған киімге айналуы мүмкін емес. Осылайша өз бетінше мақта әп-сәтте дайын киімге айналады деу – нағыз ақымақтық, надандық» [21, б. 19]. Осы тұста екі сенім мектеп өкілінің мәселені талдау әрі дәлелдеу барысындағы әдіснамасы бір жерге тоғысатындығын анық байқауға болады.

Әлемнің әрдайым өзгеріске ұшырап отыратындығын діни мәтіндер мен логикалық дәйектер әрі сау сезім мүшелері мен күнделікті көзімізбен көріп отырған заттар айғақтайды. Құран мәтінінде «Шүбәсіз, күллі аспан әлемі мен жердің жаратылуында, түн мен күннің алма-кезек ауысып, ұзарып-қысқаруында ақыл иелері үшін (Алланың шексіз құдіреті мен шексіз билігін көрсететін) ғибратқа толы талай айқын белгілер (дәлелдер) бар» [16, б. 75] деп айтылады. Бұл діни мәтіннің негізгі мән-мағынасы: әлем бір күйден екінші күйге өзгеріп отырады. Ал өзгеру процесі өздігінен орын алмайды. Оны басқа жағдайға ауыстыратын күш бар. Яғни әлем аталмыш құдіретті күшке зәру, мұқтаж [22, б. 93-94]. Осы логикалық қисынға негізделген тұжырым жайлы XIX ғасырдың көрнекті өкілі Ғұмар Қараштың (1875-1921) «Ойға келген пікірлерім» атты Орынбор қаласында 1910 жылы жарық көрген еңбегінің алғы сөзінде тілге тиек етіледі. Пәлсапалық ой толғамдары қамтылған кітаптың кіріспесінде бір Тәңірден өзгенің бәрі өзгеріп тұратындығы және адам да осы әлемнің бөлшегі болғандықтан, оның да сана-сезімі, түйсіктері бір қалыпта қалмайтындығы сөз етіледі. Сондай-ақ адамның дүниетанымындағы дүниелер де соған сай бірде дұрыс, бірде қате болып жатады. Бұл қалыпты жағдай. Алайда соның қайсысы ақиқат яки жалған екенін ажырату адамзатқа міндет екенін еске салып, осы бағытта ойларын жүйелі түрде баяндауды Ғұмар Қараш өзіне парыз санап, моралдық әрі әлеуметтік маңызды мәселелерді ортаға салады [23, б. 2].

- Әлемдегі құбылыстарға зер салып, пікір жүгірту;

Айналаға қарап, дүниенің қай бұрышына барсаңыз да хакімдердің өзі түпкі мәнін айқындап, түсіндіріп беруге қауқарсыз, хикметке толы таңқаларлық ғажайыптарды көресіз. Бұл – адам ақылының шектеулі әрі толыққанды еместігінің белгісі. Осы тұста барлық затты жоқтан бар еткен Жаратушының бар екені анықталады [14, б. 35]. Әбу Мансур әл-Матуриди Жаратушының бар екендігін жаратылысқа қарау арқылы дәлелдейді. Мұның түпкі негізі Ибраһим сүресінің: «Күллі аспан әлемі мен жерді жоқтан жаратқан Аллаға шәк келтіресіңдер ме?» деген аяты [16, б. 256]. Матуриди сенім мектебінің өкілі Әбу Муғин Насафи де осыған ұқсас дәлелді баяндайды [24, б. 128].

Шәкәрім Құдайбердіұлы алғысөзінде Құдай Тағаланың күллі адам баласын бойсұнып, құлшылық етсін деп жаратқанын еске салып, бұл құлшылықтың мәнін, жолын біреулер кітаптан үйренсе, енді біреулер молдалардан естігенін айтады. Дегенмен қалың жұртшылықтың араб, парсы, тіпті ноғай тілін де түсіне алмайтынын ескеріп, иман, шарифат талаптарын қазақ тілінде жазуды ұйғарады. Басты мақсат көпшілікке пайдасы тисін деген ниетпен әрі Алланың мейірімінен үміт ету екенін жеткізеді. Сөйтіп ең алғашқы тарауын да осы иман мәселесіне, кейін оның шарттарына ретімен тоқталады [25]. Шәкәрім Құдайбердіұлы «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде алдымен иманның мағынасына тоқталғаннан кейін, артынша Алла Тағаланың бар екенін ақылмен ойлап білуге шақырады. Құранда бұған қатысты аяттар көп екенін айтып, мысал ретінде Юнус сүресінің 101-аятындағы: «(Уа, Мұхаммед!) Оларға: «Күллі аспан әлемінде және жерде не нәрселер бар екеніне һәм не болып, не қойып жатқанына зер салып қараңдар», – деп айт. Алайда мұншама белгілер,

дәлелдер һәм ескертулер иман келтірмеуге бел буған қауымға не пайда береді дейсің?!» [16, б. 220] деген мәтінді келтіреді. Жоғарыда Әбу Мансур мен матуриди мектебінің өкілдері басшылыққа алған зер салу, ойлану тұжырымын құптап, Құдайдың құдіретінде өлшеу жоқ екенін, айналадағы жаратылыстар бір иесінің бар екенін білдіретінін еске салады. Өзінің түсіндірмесімен ғана шектелмей, Жағфар Садықтың: «Алла Тағаланың бар екеніне бал жиятын арадан артық не дәлел керек: кішкентай жәндіктің артында бал, аузында уы бар. Ол екеуі таусылмайды да, бір-біріне қосылмайды» дегенін және шейх Сағдидың «Ағаштың жасыл жапырағына ақыл көзіменен қарасаңыз, әрбір жапырағы Алла Тағаланы білдіруге бір кітап сықылды емес пе?» деп айтқан сөздерін жеткізеді. Сонымен қатар Құдайдың бар екендігін растауға «мені кім жаратты?» деген сұрақ көмектесетінін алға тартады. Бұл сауалдың жауабында екі ғана, яғни өзі секілді бір адам жаратуы немесе әкем жаратты деген нұсқа бар екенін айтады. Егер жаратуына әкесі себеп десек, оның әкесінің жаратылуына кім себеп деген сұрақ туындайды. Ақыр аяғында Адам пайғамбарға кім себеп? [25, б. 6]. Осылай өзінен жоғары қарай реттілік логикасымен жалғастыра берсек, соңы шексіздікке апарады. Ал мұндай теория (тәсәлсул) ханафи-матуриди мектебінде – қате [26, б. 119]. Осы бір теорияның қателігін түсінген Шәкәрім былай пайымдайды: «Ақырында барша себептерді бірінен бірі себеп қылып жаратқан бір құдіретті күшті Жаратушы Ие керек болады. Сол ие – Алла Тағала». Мұнымен шектелмей, Құдайдың бар екенін түсінуге ықпал ететін себеп қайдан шықты, не үшін жаралды, түбінде не боламын деген сауалдар туралы ойлану қажеттілігін ескертеді. Яғни өзіне сұрақ қою арқылы ой жүгіртіп, дұрыс нәтижеге қол жеткізе алатыны айтылады. Сонда ғана бір құдіретті күшті Алла бар екені нақтыланады. Сондай-ақ «не үшін жаратты?» деген сұрақ туындаса, Шәкәрім Жаратқан иесін біліп, құлшылық қылу үшін жаратқандығын баяндайды. Демек бұйсұнған, әуелгі миссиясына сай құлшылығын атқарған кісіге таусылмас рахат, ал мойынсұнбаған адамға таусылмас азап берілетіні мәлім. Себебі ақыр аяғында нәтижесі көрінбесе, дүниенің жаратылуы ойын сықылды болып, мәнсіздікке әкеледі [25, б. 7-8]. Шәкәрім дәйек ретінде Әнбия сүресінің 16-аятындағы: «Біз көк пен жерді және екеуінің арасындағыларды ермек үшін жаратпадық» [16, б. 323] деген мәтінді келтіріп, өз сөзін қуаттайды. Осылайша Шәкәрім жоғарыдағы дәлелдерге мән беріп, ұғып ойлаған адамның көңілі жайланып, Алла Тағаланың бар екеніне шексіз сенетінін айтып қорытындылайды.

- Әлемдегі жамандық ұғымының болуы.

Дүниеде жамандық атаулының көрініс табуы Алланың бар екендігін дәлелдейді. Мұндай пікірді әл-Матуридиден басқа бірде-бір кәләм ғалымдары мен пәлсапашылар айтпаған-ды.

Әлем Жаратушыға мұқтажсыз өз бетінше пайда болса, онда жамандық атаулы мүлдем көрініс таппау керек еді. Себебі біреуге бағынышты емес, тәуелсіз зат өз-өзіне жамандықты қаламайды. Тек қана ізгілікті, көркемдікті қалайды. Демек нәтижеде әлемдегі жамандық ұғымының (зұлымдықтың, әділетсіздіктің) көрініс табуы, Жаратушының бар екендігін айғақтайды [18, б. 34]. әл-Матуриди мұндай көзқарасымен әлемді жаратқан нұр мен қараңғылық

екі тәңір деген дуалистердің пікірін жоққа шығаруда. Бұл топтағылардың пікірі бойынша, нұрдан (жарықтан) жақсылық, ізгілік тарайды. Қараңғылықтан жамандық пайда болады. Екеуі қосылып, әлемнің негізі туындайды. Дуалистер аса Дана, Хакім Алладан жамандық ұғымының пайда болуы мүмкін емес деген пікірді алға тартқан. Имам Матуриди бұл пікірді құптамайды. Себебі Алла задында – Хакім/аса Дана. Сондықтан Оның бойынан ұнамсыз, жамандық атаулы пайда болмайды. Мұның көрініс табуында бір хикмет бар. Жамандық атаулыны мүлдем жоққа шығарып, тек жақсылықты ғана тілге тиек етіп, оны даналықпен ұштастыра алмаймыз. Өйткені даналық, хикмет дегеніміз – әрбір заттың өзіне тиесілі орнына қойылуы. Дуалистер «қалайша аса Дана, Хакім Жаратушыдан ақымаққа тән істің көрініс табуы мүмкін?» деп айтуы ықтимал. әл-Матуридидің көзқарасында, Алланы задында Хакім деп қабылдағандықтан, аталмыш ақылға қонымсыз істің туындауы да екі талай. Негізінде мұндай пікір – әлем нұр мен қараңғылықтан пайда болды деген дуалистерге тән пікір. Алла мұндай кемшіліктерден ада. Жаратушының даналықпен орнатқан кейбір жүйелеріне адамның ой-санасы жете бермейді. Түйсініп, білген күннің өзінде сипаттап бере де алмайды [18, б. 37]. Матуриди сенім мектебінің көрнекті өкілі Әбу Муғин Насафи (508/1114) де «Алла тарапынан жамандықтың туындауы мүмкін емес» деген мәжусилерге (отқа табынушыларға) қарата мынадай пікір айтады: «Әлемде жамандық атаулының болуында Алланың хикметі бар екенін жоққа шығардыңдар. Себебі адамзатқа тән барлық хикметтерді білуге қауқарсызсыңдар, қалайша Жаратушының даналық істерін біле аласыңдар?» [27, б. 96-97]. Адамның санасы барлығын қамтып, түсіне алмағандықтан бұны Алланың кемшілігі дей алмаймыз. Себебі ақыл – шектеулі, Жаратушының сызған шеңберінде ғана әрекет ете алады [27, б. 116]. Алайда толыққанды танып-білуі абсурд деп те айту ақылға қонымсыз. Кейбір тұстарын ойланып, пікір жүгірту арқылы әрбір істің астарында қандай хикмет бар екенін анықтауға саналы адамдар үшін мүмкіндік бар. әл-Матуриди бұл хикметтерді тереңірек түсіндірген (Толығырақ: Зерттеуші, доктор Али Абдулла әл-Фаттах әл-мағрибидің «Имам әһл әс-сунна уә әл-жамаға әбу Мансур әл-Матуриди уә әроуһу әл-кәләмия» еңбегін қараңыз. б. 142-144).

Мінеки, Алланың бар екенін растайтын төрт дәлелді келтірген күннің өзінде имам Матуриди бұл мәселе бойынша бір ғана дәйек ұсынды деген жаңсақ пікірлер де бар. Ол дәйек – жоғарыда атап өткеніміздей физикалық денелердің жаратылғандығы жайында. Тіпті бұл айғақты кейбір зерттеушілер сыни тұрғыдан қарап, қабыл етпеген-ді. Доктор Ахмад ибн Ғиуадулла әл-Харби имам Матуридидің және осы сенім мектебінің өкілдері Алланы танып-білуге қатысты ұсынған бұл дәйегін қате, негізсіз екенін алға тартады. Мұның дұрыс екенін пайымдау жолында құр өздерін шаршатқандығын әрі адамдарға ой-санасы қабылдай алмайтын жүктемені міндеттеп қойғандығын айтады. Тіпті Алла да, Оның елшісі Мұхаммед те бұны шариғи заң ретінде бекітпеді. Мұндай істен аулақ жүру керектігін және өздері де адасып, өзгелерді тура жолдан тайдырғанын тілге тиек етеді [28, б. 208]. Алайда біз жоғарыда бұның қате екендігін баяндадық.

Шәкәрім Құдайбердіұлының Жаратушы жайында терең толғаныстары жоғарыдағы «Мұсылмандық кітабы» еңбегімен шектелмейді. Отыз жылдай ізденіп жазған «Үш анық» – XIX-XX ғасырдағы Қазақстандағы философиялық ойдың шыңын көрсеткен құнды еңбек. Ақселеу Сейдімбековтың редакторлығымен жарық көрген туындыда автор батыс, шығыс философтарының материалистік және идеалистік еңбектерін кең көлемде, тыңғылықты зерттей келіп, өз ой қорытындысы ретінде ар ғылымы туралы өзіндік ой толғанысын ұсынады. Репрессияға ұшырауына байланысты жарты ғасырдан астам уақыт оқырман назарынан тыс қалып, 1991 жылы жарық көрген кітапта өлімнен соң тіршілік, құдайдың бар яки жоқ екендігі басты зерттеу нысанына айналған. Мекемтас Мырзахметов кітаптың кіріспесінде Шәкәрім өлеңдеріндегі ойшылдық, философиялық пікір танымдар көбінесе осы «Үш анық» деп аталып келген ел арасында таралған қолжазба-көшірмелерінде жатқандығын айтады. Мұнда баяндалған ой-толғамдар Хакім Абайдың мораль философиясымен тікелей байланысты екені сөз етіледі. Бұл трактатын 1898 жылдан бастап кірісіп, отыз жылдай ізденіп, жиған тергенін өз ой елегінен өткізіп, соңғы қорытындыны 1928 жылы аяқтаған. 1991 жылы қалың оқырманға ұсынылған Үш анығында сөз болатын басты мәселе ар ілімінің негізі адамдағы ынсап, әділет, мейірім, осы үшеуі қосылып ұждан деген ұғым шығатыны жазылған. Осы бір ұжданы болмаған кісіні ешбір заң да, өнер де, ғылым да тазарта алмайтынын нақтылаған [29, б. 3-5]. Шәкәрім «дене өлсе де, жан жоғалмайды, өлгеннен соң да өмір бар және барлық нәрсе өздігінен жаралып жатыр, жаратқан иесі жоқ» деген екі түрлі пікір бар екенін айтып бастайды. Мұны әрбір ақылы сау адам осы жолда ізденіп, ақиқат болса, арғы өмірге қамданып, ал жоқ болса тек дүниемен ғана шектелетінін айтады. Бұл бағытта дұрыс нәтижеге қол жеткізу үшін әр түрлі діндер, ғылымдар жайында хабардар болуы ләзім. Шәкәрімнің қойған бір маңызды шарты өзінің әуел бастағы ұстанымына, дініне, әдетіне біржола байланбай, екі тараптың да жазған кітаптарына, айтқан сөздеріне объективтілікпен, науқассыз сау ақылмен баға беруі қажет екенін еске салады. Шәкәрімнің бұл пайымдары Әбу Мансур әл-Матуридидің дінді дәйекпен білудің міндеттілігі жайында айтқан концепциясымен үйлеседі. Себебі сан мыңдаған сенімдер мен алуан түрлі топтар арасында нағыз ақиқат дінді ақыл мен самғ/діни мәтін арқылы анықтау – Әбу Мансурдың қойған басты талабы [20, б. 65-67]. Сондықтан осы шарттар негізінде жақсы адам айтқанына иланып, ата-бабасының сөзіне сеніп, жолдасына арқа сүйеп, біржақты баға беру Шәкәрімнің де, ислам теологиясы тұрғысынан құпталмайды. Сондай-ақ матуриди мектебінде белгілі бір зат жайлы таным, білім қалыптасу үшін де сау бес сезім мүшесі, сенімді хабар және ақыл үшеуі негізгі шарт саналады [30, б. 33]. Шәкәрімнің жоғарыда кемшіліксіз, объективті түрде сау ақылмен шешім шығарылуын шарт ретінде қарастыруы осы ханафи-матуриди мектебінің қайнар көздерінен бастау алуда.

«Үш анық» еңбегінің басты нысанына айналған «жан жоқ па әлде бар ма?» деген сауалды алдағы эсхатология тарауында тереңінен талдаймыз. Ал мұндағы басты сауал – жоғарғы тәңірі құдай бар ма? Шәкәрім бұл сұрауға баяғыдан талай жауаптар беріліп, талас-тартысқа толы пікірлер айтылғанын

жасырмайды. Біз бұл тақырып аясында қандай дәйек келтіріп, ой білдірсек те сол ескі замандағы ойшылдардың әніне басатынымызды еске салады. Себебі бізден алдыңғы буын өкілдерінің ойламаған ойы, айтпаған сөзі жоқ. Тек басқаша үлгіде, өзгеше киіммен, жаңа реңк беріп қана отырады. Мысал ретінде Шәкәрім XVII, XVIII, XIX ғасырлардағы еуропалықтар көне грек Эпикурдың, Демокриттердің ойларын жандандырып, жаңғыртып отырғандығын және XVI ғасырдағы Коперниктің грек-йон Пифагорының пікірін жетілдіріп отырғандығын алға тартады. Шәкәрімнің тілімен айтсақ:

«Әнші, күйші кетседағы,

Ән менен күй баяғы.

Олар өзі өтседағы

Қалды бөркі, таяғы» деп жеткізеді [29, б. 25].

Сондықтан біздің тұңғыш, алғаш рет деп жариялағанымыз сол баяғы заманнан келе жатқан, бірақ басқа кейіпте көрініс тапқан ойдың бір үлгісі ғана. Шәкәрім әрбір бар нәрсенің түпкі себебі, жаратылысты жаратқан Жаратушыға сеніп, оның білімі мен құдіретінде шектеулілік ұғымы жоқ екенін растаған. Себебі ойшыл ақынның пайымдауынша, ғылымның призмасымен еш нәрсе өздігінен пайда бола да алмайды әрі қозғалуға да мүмкіндігі жоқ. Ол нәрсеге hareket қылуға себеп керек. Ол себепке де әсер ететін тағы бір себеп керек десе, ең ақырғысы себепсіз бір зат болу қажет екенін айтады. Сол ешбіреуінің ықпалынсыз, себепсіз зат атом немесе нұр дегендер де бар. Алайда Шәкәрім оппоненттің бұл пікірін қабыл етпейді. Өйткені атом яки нұр әрдайым қозғалыс, әрекет үстінде әрі өлшеулі. Ал өз кезегінде шектеулі, өлшеулі нәрсе өздігінен пайда бола алмайды. Матуриди мектебінің өкілі Әбу Баракат Нәсәфи өзгеріске ұшыраған заттар Құдіретті, күллі нәрсені қалауымен жүзеге асыратын Құдайдың бар екенін айғақтайтынын айтады әрі Оның бар болуы задында міндетті категориясына кіретінін, өзгеге тәуелді еместігін нақтылаған [31, б. 140]. Егер қозғалыстар тарту, итеру секілді заңдылықтармен жүзеге асты десек, онда ол заңды орнататын тағы да себеп қажет болады. Сонымен қатар Шәкәрім атомда ерлі-қатындылық сипат бар екенін де растайды. Мұндай қуатты денелер бір-біріне мұқтаж. Демек өзін пайда қылды деу қисынсыз. Оның түп себебі бар. Мінеки, осы себеп Жаратушы Алла деп сенеміз. Оның ілімі мен құдіреті шексіз. Шексіздігінің бір белгісі әрбір нәрсенің мақсатпен жаратылуында. Қарапайым құлақ, мұрын, ауыз сияқты дене-мүшелердің өзі белгілі бір мақсатқа сай жаратылған. Оның бәрі мақсұтсыз пайда болмағанын көрсететін белгілер. Егер күш-құдірет, жарату сипаттарын соқыр табиғатқа сілтесек, онда жаратылыстағы үйлесімділік, білім, ерік ұғымдарын көру мүмкін емеске айналады. Толымды әрі толымсыз дүниенің де түпкі себебі бар екені ғұламаларды былай қойғанда жабайы адамға мәлім деп Шәкәрім мәселені түсінбегендерге анығын айтқан. Әрбір нәрсе ісіне қарап бағаланады. Мәселен есі дұрыс адамды ақылынан, қауқарлыны күшінен, ұста адамды шеберлігінен тануға мүмкіндік бар. Дәл сол секілді «абсолютті шексіздік ұғымы тән Жаратушыны жаратылыстар арқылы тани аламыз» деген Шәкәрімнің пайымы жоғарыдағы құбылыстарға зер салу, ой жүгірту идеясын алға тартқан матуридилік ілімімен үндеседі. Шәкәрім мұны өлең жолдарымен:

«Бізге дүние түпкі сырын,
Көрсетіп те айтты ғой,
Елемеді оны біздің

Тіпті өзімшіл мисыз ғой» деп түсіндіреді. Қарсы тараптан ешбір күдік қалмас үшін, көңіліндегі күмәнді сейілтіп, оқырманның сенімін нығайту мақсатында қарапайым мысал да келтіреді: Егер ерекше білім әрі өнермен машина жасап шығарсам, енді машинаның шығарған өнімін мен істедім бе әлде машина істеп шығарды ма? Бір жағынан қараса барлығын машина өзі жасап шығаруда, ал екінші жағынан оған қуат шеберлік берген мен едім. Енді осы екеуімізге беріп тұрған жаралыстың негізі табиғат емес па? Ал оған қасиет беріп, күш дарытқан түп жаратушы ғой. Осы тұста аталған нәрселердің иесі кім болады? Әрине, әуелгі жаратушы. Шәкәрім Құдайбердіұлы қай дінде болмасын молдалар жаратылыс жолының сырын білмегендіктен, бұның мәнін түсіндіре алмағанын айтып қорытындылайды [29, б. 26-27].

2. Алла жалғыз екендігін растайтын тұжырымдар.

Таухид концепциясы тәңірлік діндердің болмысынан ажырамас бөлшегі саналатын, өзгерісті қабыл етпейтін негізгі ұстын. Уахи алған күллі таңдаулы пайғамбарлардың халыққа ұсынатын алғашқы ұсынысы – Құдайды бар әрі бір екеніне сену. Ислам теологиясында, оның ішінде матуридилік ілім жүйесінде политеизмдік, дуалистік ұстанымдарды терістеп, монотеистік көзқарасты ерекше қуаттап және бір екендігін растау – ақида мәселелеріне терең кірместен алдын ең маңызды талап етілетін дүние. Себебі бұдан кейін қозғалатын діни-схолоатискалық тақырыптардың түбі осы таухидке оралып отырады.

Әбу Мансур әл-Матуриди және матуриди сенім мектебінің өкілдері таухид концепциясына тоқталған. Ислам теологиясының барлық негіздері монотеизмге негізделсе де, әлеуметтік, саяси жағдайаттарға сәйкес қоғамға ұсыну, жеткізу әдіснамасы өзгеріп отырды. Құдайдың жалғыз екендігін растау тақырыбы күллі кәләм ғалымдарының баса назарға алып айтатын мәселесі. Дегенмен Әбу Мансур әл-Матуриди өзгелерге қарағанда таухид концепциясына ерекше мән береді. Оның себебін профессор Ульрих Рудольф және Хулия Альпер сол уақытта ислам әлемінде дуалистердің көзқарастары Самарқан аймағында кеңінен етек алғандығымен түсіндіреді [42, б. 269; 43, б. 64].

Таухид концепциясының мән-мазмұны төмендегі төрт негізгі дәлелдің аясында айқындалады. Яғни Жаратушы Алланың жалғыз екендігін дәйектейтін дәлелдерді төмендегідей бөлген:

1. Діни мәтіндер;
2. Логика;
3. Жаратылыстарға қарау арқылы;
4. Зиянды әрі пайдалы атомдардың болуы.

- Діни мәтіндер;

Әбу Мансур әл-Матуриди Фатиха сүресіндегі «Әлемнің Раббысы» деген мәтінге байланысты мынадай түсіндірме береді: «Алла Тағала бұл аятта Өзінің барлық әлемнің бастан-аяқ игерушісі, басқарушысы екендігін баяндады. Сондай-ақ ешқайсысы мұндай патшалықты жоққа шығармады. Демек Одан

өзге үстемдік етуші әрі жаратушы жоқ. Аса Дана әрі Жаратушы барлық жаратылысты жоқтан бар етіп жарата тұра Өзінің Құдай екенін растап, айтпай өтуі мүмкін емес. Құрандағы «Оған тең келер басқа құдай да жоқ. Олай болғанда, әр құдай өз жаратқанын өзі билейтін еді» деген Муминун сүресінің 91-аяты да осы мағынаны қамтиды» [16, б. 348]. Әлемдегі жүйенің көркем бейнеде үйлесімділікпен басқарылуы, бір-біріне қарама-қайшы заттардың жинақталуы, қажеттіліктерін өтеу үшін бір-бірімен байланысуы әрі кейбіреуінің пайдалы тұстарымен бөлісуі мен екінші бір жағынан бір-бірінен алыстауы бұл әлемнің жалғыз басқарушысы бар екендігін айғақтайды. Мұндай тәртіптілік пен жүйе өздігінен болуы мүмкін емес [44, б. 14-15].

Әбу Мансур әл-Матуриди таухид концепциясын түсіндіру барысында Алла Тағалаға рубубия мен улуһия деп аталатын тәңірлік ұғымның тән екендігін баса назарға алады. (Екі сөздің мән-мағынасына байланысты жалпы түсінік қалыптасу үшін былай түсініктеме берсек болады. Рубубия – барлық жаратылыстың жалғыз Жаратушысы әрі әлемді Өзінің шексіз құдіретімен, ілімімен басқарушы. Улуһия – таухид концепциясы бойынша құлшылықтар мен бойсұнушылықтың тек Аллаға арналуы). Осы екі тәңірлік ұғымның аясында мына мәселелерді баяндайды:

1. әл-Матуриди политеизмдік ұстанымды ұстанған дуалистер мен христиандардың сенімін жоққа шығарады;

Өзге бір затты тәңірлік дәрежеге көтеретіндей әһл әт-таухид/монотеистердің Алладан өзге жаратушыны танып-білгендігіне байланысты ешбір хабар тілге тиек етілмеген. Мына әлемдегі кез келген істің көрініс табуына әсер етуі Жаратушы Аллаға рубубиялық тәңірлік ұғымның тән екендігін айқындайды. Алладан өзге бір жерден адам ақылының дәрменсіздігін көрсететін арнайы елшілердің келгендігін де көрмедік. Демек бұл құрғақ қиял, бос әурешілік екенін аңғаруға болады [20, б. 86].

2. Таухид концепциясын дәлелдеу барысында Аллаға «Жаратушы» атрибутының тән екендігін және әлемді Жаратушы жалғыз Алла екендігін алға тартады;

Алла тарапынан жіберілген елшілердің/пайғамбарлардың таңғажайып иләһи мұғжизалармен келуі жалғыз құдайдың ісі екендігін еріксіз қабылдауға итермелейді. Себебі Одан өзге тәңірлер болса, аталмыш мұғжизалардың (пайғамбардың елші екендігін анықтайтын істердің) көрініс табуы екіталай еді, тіпті мүмкін емес. Алланың шексіз мүлкіне, патшалығына ортақтасатын өзге тәңір бар деп қабылдасақ, (аталмыш тәңір) елшілердің келуіне де тосқауыл қоятын еді. Ал мұндай жағдайда рубубия әрі улуһия иләһи ұғымының еш маңызы қалмайды. (Тарихи деректерге қарасақ) мұндай жайттарды кездестірмейміз. Яғни өркөкіректік танытып, шектен шығып, қарсылық танытқан топтардың көптігіне қарамастан елшілердің бірінен соң бірі адамзатқа жіберіліп отырғандығын көреміз. Нәтижеде бұның барлығы жаратылысты жаратқан Жаратушының жалғыз екендігін айқындайды әрі ақиқатты біле тұра мойындамағандарға үстемдік жүргізгендігі байқалады [20, б. 86].

3. Рубубия және улуһия тәңірлік ұғымдары тек – Аллаға тән;

Егер Алладан өзге тәңір бар деп қарастырсақ, онда ол өзінің күш-құдіретін және патшалығын әрі билігін білдіртіп, көрсету үшін даналыққа негізделген істерін паш етіп, жар салар еді. Ал мұндай іс-әрекеттер көрініс тапқандығын көрмегендіктен рубубия және улуһияның тек Аллаға тиесілі екендігі анықталады. Бұл сөзімізді мына Құран мәтіндері айғақтайды: «Алла ешкімді де бала тұтқан емес. Оған тең келер басқа құдай да жоқ. Олай болғанда, әр құдай өз жаратқанын өзі билеп һәм бір-біріне үстемдік етуге тырысатын еді» [16, б. 348]. «Әлде олар Алланың жаратқанындай жарата алатын Аллаға тең келетін бірқатар серіктерді тапқандықтан, жарату ісі олардың басын қатырып, нағыз Жаратушының кім екенін біле алмай дал болып жүр ме? Оларға: «Алла – барлық нәрсенің жаратушысы. Ол жалғыз әрі бәрінен үстем», – деп айт» [16, б. 251]. әл-Матуриди жоғарыдағы мәтіндерді былайша түсіндіреді: «Егер Алланың баласы бар деп есептесек, демек ол да тәңір болар еді. Себебі бала әкесінің табиғатынан бастау алады. Жалпыға ортақ біз білетін заңдылық бойынша бала ата-анасының болмысына қайшы келмейді. Яғни әке-шешесіне тартады». Мінеки бұл тұста Исаны тәңірлік дәрежеге көтерген христиандардың таухид концепциясы қате екендігі белгілі болады. Исаға құдай дәрежесін телудің қате екендігін Шәкәрім Құдайбердіұлы (1858-1931) Құранның мына мәтінімен ишарат етеді. «Анық Ғайса пайғамбарды Алла тағаланың жаратқаны Адам пайғамбарды топырақтан жаратып тұрып Адам бол деп еді, Адам болды. Сол сияқты Ғайса пайғамбарды Мариям ананың қарнында бала бол деп еді, бала болды. Және бір сөзі Алла тағала пайғамбарға өзге адамның қолынан келмейтін істерді істеуге мұғжиза берген һәм әулиелерге керемет берген. Бұлардың себебі пенделеріне тура жолды көрсетуге пайғамбарлардың пайғамбар екеніне дәлел болсын деп әулиелердің кінәден тазалығының қадірін көрсетпек үшін бұлар да пендесіне рахметі» [45, б. 10]. Шәкәрімнің келтірген Құран мәтіні Әли Имран сүресінің 59-аяты [16, б. 57]. Біздің қолымыздағы 1993 жылы М.Мырзахметов, М.Қазбековтың редакторлығымен жарық көрген нұсқасында сүре атауы жазылғанымен нақты қай аятта екені көрсетілмеген. Ақынның жоғарыдағы талдауынан Жаратушының алдында пайғамбарлардың статусы тең екендігін аңғарамыз. Алланың тарапынан берілген кейбір артықшылықтар оның тәңірлік күш-құдіретке ие екендігін көрсетпейді. Керісінше елшілік функциясын айғақтайтын дәйектердің бірі ретінде қарастырылады. Дуалистер мен христиандардың сеніміндегідей Алладан өзге жаратушы бар болса, әр құдай өзінің жаратқан жақсылығы мен жамандығын өзі билеп, жер бетіндегі патшалар секілді бір-бірімен үстемдік жүргізуге көшеді. Мұндай жағдайда біз абсолютті, ақиқат Жаратушы деп қабылдайтын тәңірдің болмысында рубубия және улуһия ұғымдары жоғалады. Бұл ұғымдардың астарында кемелділік, шексіз құдіреттілік секілді мағыналар қамтылғандықтан, Жаратушыны онсыз елестету діни мәтіндер бойынша да әрі ақыл таразысына салсақ та мүмкін емес. Демек Алла – жалғыз, Оның еш серігі де, баласы да жоқ. Мына әлемдегі және жаратылыстағы заңдылықтардың бір үлгіде, бір жүйемен басқарылуы екі немесе одан да көп тәңірден туындауы абсурд екендігін көрсетеді. Ал политеизмдік жүйемен өлшейтін болсақ, Шәкәрім дүниенің жүйесі бұзылып, астан-кестен шығатын аятты дәйек ретінде баяндайды [46, б.

17]. Сондай-ақ «Алла Тағаланың баласы жоқ және бір Алладан басқа Алла жоқ. Егер басқа бір Алла болса, әрқайсысы өзінің жаратқан нәрсесіменен кетер еді де бірін бірі жеңер еді» [16, б. 348] деген Құран мәтінін басшылыққа алады. 1993 жылы шыққан Мұсылмандық шартында екі аятты қате көрсеткенін байқауға болады. Біріншісін Жүніс, яғни Юнус сүресі деп көрсетсе, екіншісін әлғымран деп, яғни Әли Имран деп нұсқайды. Дегенмен дұрыс нұсқа бойынша біріншісі Өнбия сүресінің 22-аяты болса, екіншісі Муминун сүресінің 91-аяты. Біз мұны зерттеу барысында Шәкәрім Құдайбердіұлының түпнұсқа еңбегіне сүйеніп, осындай қорытындыға келіп отырмыз. Оның атауына келсек, қолжазба нұсқада Мұсылмандық шарты емес, «Мұсылмандық кітабы» деп жазылған. 1911 жылы жарық көрген еңбек теологиялық, діни-құқықтық, этикалық мәселелерді қамтыған. 137 беттен тұрады. Ыбырай Алтынсариннің мақсат-мұраты да дәл осы Шәкәрімнің ниетімен, ойымен үндеседі. Тақырыбымызға арқау болған Құдайдың жалғыздығын Ыбырай Алтынсариннен Жаратушының бір екендігін қалай дәлелдейсің дегенде, екі қайнаркөзді негізге алатындығын, яғни нақыл/діни мәтін мен ақылды басшылыққа алатынын айтып, Шәкәрімнің тілге тиек еткен Өнбия сүресінің 22-аятымен дәйектегенін көре аламыз [19, б. 10].

Алайда мұндай тұжырымды Алланың улуһиясын жоққа шығарып, пұттарға табынған кезіндегі араб мүшріктері мен сол уақыттағы Меккенің кәпірлеріне қарсы дәлел ретінде қолдана алмаймыз. Бұл негіздеме Аллаға бойсұнып, именсе де, мұқтаждық туындаған сәтте Оның патшылығына ортақтасатын тағы бір тәңір бар деп сенетін әрі жақсылық пен жамандық атаулының әрқайсысының өз жаратушылары бар екендігін алға тартқан адамдарға қарата айтылған. Мәселен, дуалистер, отқа табынушылар/мәжустер және құдайды теріске шығарушы атеистер [47, б. 58]. Аталған дәйектемелерге қарамастан әл-Матуриди және матуриди сенім мектебінің ғалымдары таухид концепциясына жеңіл-желпі қарап, селқостық танытты деген негізсіз уәждер де бар. Нақтырақ айтқанда зерттеуші Ахмад ибн Иуадулла әл-Харби теологиялық мәселеде матуриди сенім мектебінің нақты діни мәтіндерге емес, тек логикаға негізделгенін алға тартады [28, б. 214-215]. Алайда көріп отырғанымыздай бұл пікір қисынсыз.

– *Логика;*

Ислам теологиясының ғалымдары Алланың жалғыз екендігін дәлелдеу үшін негізгі өлшемдердің бірі ретінде ақылды қолданған. Мұндай өлшемді матуриди, ашғари сенім мектебіндегі іргелі еңбектерден анық көруге болады. Нақтырақ айтсақ, таухид концепциясын логикалық негіздемеге сәйкес түсіндіру барысында тәмәнұғ/تَمَانُغ тұжырымын пайдаланады. Тәмәнұғ – екі күдіреті күшті заттың бір-біріне қарсы әрекет етіп, екінші тарапқа өзінің үстемдігін жүргізу мақсатында барлық іс-әрекеттеріне тосқауыл қоюға тырысуы. Бұл тұжырым Құранның «Егер де жер мен көкте Алладан басқа да құдайлар болғанда, шүбәсіз, ондағы тепе-теңдік пен жүйе бұзылып, астаң-кестеңі шығар еді» [16, б. 323] деген мәтінінен туындайды.

Егер мына әлемнің екі жаратушысы бар деп есептесек, онда ирада/ارادة – қалау, ықтияр функциясы тұрғысынан келіспеушіліктер көрініс табады. Себебі

әрбір тәңір өзінің ғана еркі жүзеге асып, өзгенің ерік-қалауын орындатпауға тырысады. Біреуі әлемнің жаратылғанын және оның мәңгі болуын қаласа, екіншісі мүлдем жоқ болуын, жаратылмауын қалайды. Нәтижеде антагонизм, яғни қарама-қайшылық, дау-дамай туындайды. Демек әлемнің жаратушысы жалғыз екендігін көрсетеді [20, б. 86]. Бұл мәселені одан ары кеңінен түсіндірген – матуриди сенім мектебінің өкілі Әбу Муғин Насафи. Егер біз әлемді бір (күдіретті) зат жаратты деп қабылдасак, оның жаратушысы – жалғыз. Екі құдайдың ісінен туындады десек, араларында тәмәнуғ/қарама-қайшылық пайда болады. Түбінде екеуінің бірін тәңірлік атрибуттарын жоққа шығаруға тура келеді. Мұндай дуалистік жүйемен өлшемге алсақ, біреуі адамды тірілткісі келсе, екіншісі, жанын алып, өлтіргісі келеді. Осылайша бір-бірінен ажырамас бөлікке айналған барлық әрекеттер мен сипаттарда (қозғалу/тыныштық, жиналу/бөліну, ақ/қара) қарама-қайшылық туындайды. Нақтырақ айтсақ, екі тәңірдің болуы жоғарыдағы қалау функциясының бұзылуына байланысты мынадай қорытындыға әкеледі:

- Екеуінің де еркі орындалады. Бірақ екеуі екі түрлі затты таңдағандықтан, қарама-қайшылық көрініс табады. Себебі бір адамның бойында әрі тірі, әрі өлі деген құбылыс көрінбейді. Бұл – абсурд;

- Екеуінің де еркі жүзеге аспайды. Демек әлсіздік, қауқарсыздық бар. Ал бұл тәңірге тән емес;

- Екі тәңірдің біреуінің ғана қалау-еркі орындалды десек, екіншісінің әлсіз екенін айғақтайды;

Мінеки, осылайша Жаратушының жалғыз екендігі еш күмәнсіз анықталады [48, б. 23]. Абсолюттілік және кемелділік тән болған Жаратушының болмысында ерік, қалау атрибутының табылуы заңды. Себебі онсыз патшалықтың, басқарудың, барлық затқа иелік етудің еш мәнісі қалмайды. Аталмыш атрибуттың функциясына қатысты мұғтазилалардың көшбасшысы саналатын Қади Абду әл-Жаббар (415/1025) [49, б. 229] және матуриди мен ашғари сенім мектептерінің маңдайалды өкілдері Сағд әд-Дин Тафтазани (792/1390) [30, б. 61-62], Жамалуддин Ахмад әл-Ғазнауи (593/1197) [50, б. 65] және Әбу әл-Баракат ән-Насафи (710/1310) [31, б. 141-142] сынды ғалымдар да жоғарыдағыдай түсініктеме берген.

Ыбырай Алтынсарин де логикалық өлшемдерге ерік беріп, жер мен көкте екі құдай болуын қабыл етпеген. Себебі қалау тұрғысынан екеуінде айырмашылық болуы әбден мүмкін. Бірі жаратылуын қаласа, екіншісі керісінше жаратылмауын қалайды. Қалауы орындалмай қалған Құдайдың тәңірлік сипатына нұқсан келіп, жаратушы статусына сын келеді. Шексіз күдіреттілігіне мін тағылады. Егер екі құдай да бір істің орындалуын қаласа, арада татулықтың болуы басты талап. Өзге біреумен татуласу, жәрдемге мұқтаждық таныту абсолютті күдірет, қалау сипаттарына ие құдайға тән емес. Құдайдың атрибуттарында әу бастан әлсіздік ұғымы жоқ [19, б. 10-11]. Шәкәрім дәл осы матуридилік іліммен үйлесетін Ыбырайдың пәлсапасына ұқсас екі құдай болжамын ұсынып көреді. Бұл ықтималдылықтың ешбірі мінсіз, кемшіліксіз саналатын Құдай мәртебесіне сай келмейтіні мәлім болып, ақырында жалғыз екені расталады [25, б. 8-10]. Бұл мәселедегі матуриди

концепциясы мен Шәкәрімнің алға тартқан тұжырымы бір жерде тоғысады. Шәкәрім Жаратушының «қалау» атрибутының функциясын ортаға салып, негізгі мәнін түсіндіре білген. Хакім Абайдың тілімен айтсақ, «біз Алла тағала «бір» дейміз, «бар» дейміз, ол «бір» демеклік те ақылымызға ұғымның бір тиянағы үшін айтылған сөз. Болмаса ол «бір» демеклік те Алла тағалаға лайықты келмейді. Оның үшін мүмкінаттың ішінде не нәрсенің ужуді бар болса, ол бірліктен құтылмайды. Әрбір хадиске айтылатұғын бір қадимге тағриф болмайды. Ол «бір» деген сөз ғаламның ішінде, ғалам Алла тағаланың ішінде» деп терең пәлсапалық әрі теологиялық тұрғыдан толғайды. Абай Құнанбайұлы бұл тұста жаратылған ақыл Жаратушы Құдайды тануға қауқарлы еместігін білдіреді. Оның негізгі себебі өлшеулі, шектеулі болуында. Демек кез келген соңы бар, шектеулі затпен Оны кәміл ұғыну, білу мүмкіндігі де қиынға соғады. Мұның ішіне жүрек пен рух та кіреді. Сондай-ақ Абай Құнанбайұлы әрбір хадис қадим Жаратушыға әрдайым абсолютті түрде Оның болмысын айқындап бере алмайтынын баса айтқан. Абайдың сөздерін жинақтап, оны басып шығарған көпшілік зерттеу еңбектерінде жоғарыдағы «хадисті» пайғамбардың сөзі деп түсініктеме берген. Нақтырақ айтсақ, 2016 жылы жарық көрген екі томдық шығармалар жинағы осы сөзімізге дәлел [51, б. 127]. Алайда текстологиялық тұрғыдан аталған сөйлемнің мазмұнына қарасақ, «хадис/حادث» деп бұл жерде ислам теологиясында кейіннен пайда болған затқа қолданылатын атау екенін нақты айта аламыз [52, б. 181; 53, б. 4]. Зерттеу барысында Хакім Абайдың өлеңдерін, насихат сөздерін жинақтап, күні бүгінге дейін жетуіне зор үлес қосқан әдеби хатшысы Мүрсейіт, баласы Тұрағұл мен інісі Кәкітайдың қолжазба нұсқаларымен жұмыс жасауға мүмкіндік алып, ақынның қозғаған теологиялық тақырыптарын түпнұсқада қарай алдық. Кәкітай Ысқақұлы мен Тұрағұл Абайұлының жинақтаған өлеңдері 1909 жылы Санкт-Петербургте «Қазақ ақыны Ибраһим Құнанбайұғлының өлеңдері» атауымен жарық көреді [54, б. 1]. Сондай-ақ Хакім Абайдың әдеби хатшысы Мүрсейіттің 1905 жылғы әрі 1910 жылғы қолжазба нұсқалары Алматы қаласындағы Ұлттық ғылыми кітапханасында сақтаулы. Осы аталған екі нұсқада реттілік бойынша бірінші насихат яки ғақлия ретінде берілген сөзде көп құдайлық түсінігінің қате екенін би екеу болса, дау төртеу болады. Оның мәнісі – тақ болмаса, жұп билер таласып, дау көбейте береді [52, б. 132; 53, б. 22] деп тәңірлік ұғымда ғана емес, жалпы адамзат түсінігінде де билікте бірнеше патша қабыл етілмейтіні айтылған. Күні бүгінге дейін жарыққа шығып жүрген Абайдың бұл насихаты үшінші қара сөз ретінде беріліп жүр. Хакім Абайдың қолжазба нұсқаларына назар салсақ, бірінші сөз, екінші сөз, үшінші сөз деп шектелгенін, нақты қара сөз деп атамағандығын байқауға болады. «Қара сөз» деген атауды кейінгі зерттеушілер қойған, нақтырақ айтқанда бұл атауды алғаш қазақ әдебиетінде Мұхтар Әуезов қолданып, танытқан. Абайдың өзі бұл сөздерін насихат [52, б. 195-196] және кітаб ғақлия [53, б. 19] деп бастағанын түпнұсқадан көреміз.

– *Жаратылыстарға қарау арқылы;*

Кезекті Алланың жалғыз екендігін айғақтайтын дәлелдердің бірі – айналадағы жаратылыстарға ой жүгірту. Себебі екі немесе одан да көп тәңірдің болуы бірізділіктің, жүйеліліктің бұзылуына әкеледі. Мәселен қыс пен жаз

мезгілдерінің орны ауысады, егістіктегі егіндердің пісу уақыты мен күн мен ай және жұлдыздардың бағыты мен орналасуы да өзгереді, жаратылыстың ішіп-жемі мен жалпы тіршілігі басқаша күй кешеді. Егер мына істердің бәрі бір заңдылықпен, бір реттілікпен басқарылғандығын көрсек, демек екі тәңірдің тарапынан туындауы мүмкін емес. Тек жалғыз Жаратушының ісі екендігі айқындалады [20, б. 87]. Сондай-ақ күнделікті күнкөріс пен тіршілікте жаратылыстардың барлығын бір-біріне бағынышты етіп, қарым-қатынас арқылы жүзеге асатындай қылып жасауы – бір Жаратушының тарапынан берілетін пәрменнің нәтижесі [55, б. 269]. Мәшһүр Жүсіп те 21 жасында жазған өлеңінде:

«Аспанның дәл ортасы – Темірқазық,

Көкті биік жаратқан, жерді – жазық.

Еркін барда ерікпей ғибадат қыл,

Ғазірейіл өз пейілінен кетті жазып» [56, б. 12], – деп жаратылыстың иесін ұмытпай, оған құлшылық етуге шақырады. Сондай-ақ жоқтау жырларында да Құдай есімі аталып, жаратылыстар тілге тиек етіледі. Мұндай тәсілдер өз кезегінде қайғыға салынған марқұмның жақындарына адамнан да алып, ғаламат әлемді жоқтан бар еткен Жаратушының шексіз құдіретін ұқтыруы да әбден мүмкін. Осылайша жоқтау айтып жырлаған адам марқұмның туыстарына түбінде баршасы Құдайға қайтатындығын жеткізгісі келеді. Мысалы марқұм қазы Мұхаммед ибн Сағындықты өлең жолдарымен жоқтаған Ибн шейх қазы Мұхаммед:

«Әғузу биллә деп сөз бастадым,

Бисмиллә хош көремін жалғасқанын.

Көп хамд әуел Аллаға би хаддасана,

Жаратқан бір Өзі дүр жер аспанын.

Құрметті қазыға бір мәрсия,

Шығардым жұбатуға жыласқанын» [57, б. 2] деп Құдай есімімен бастап, халықты жұбатуды мақсат еткен.

Хакім Абай болса, Жаратушының барша жаратылысқа берген таңғажайып мүмкіндіктерін, оның ішінде адам баласына сый қылып ұсынған ақыл-сана Құдайдың ерекше рақым мен махаббатынан туындағанын еске салады. Абай Құнанбайұлының тілімен айтсақ, «Ақыл көзімен қара: күн қыздырып, теңізден бұлт шығарады екен, ол бұлттардан жаңбыр жауып, жер жүзінде неше түрлі дәндерді өсіріп, жемістерді өндіріп, көзге көрік, көңілге рахат гүл-бәйшешектерді, ағаш-жапырақтарды, қант қамыстарын өндіріп, неше түрлі набататтарды өстіріп, хайуандарды сақтатып, бұлақтар ағызып, өзен болып, өзендер ағып дария болып, хайуандарға, құсқа, малға сусын, балықтарға орын болып жатыр екен. Жер мақтасын, кендірін, жемісін, кенін, гүлдер күлін, құстан жүнін, етін, жұмыртқасын; хайуандар етін, сүтін, күшін, көркін, терісін; сулар балығын, балықтар иқрасын, хатта ара балын, балауызын; құрт жібегін – һәммасы адам баласының пайдасына жасалып, ешбірінде бұл менікі дерлік нәрсе жоө, бәрі – адам баласының таусылмас азығы» [58, б. 107]. Осы жаратылыстарға көкірек көзімен, саналы түрде ой жүгірту арқылы адамның жалғыз Жаратушыға қарыздар екенін ұқтырады.

– Зиянды әрі пайдалы атомдардың/جواهر/ болуы;

Әлемде зиянды және пайдалы атомдардың жаратылуы таухид концепциясын қуаттай түседі. Асылында кез келген атомның табиғаты біркелкі, бірқалыпты бір ғана сипатта болмайды. Яғни тек зиянын тигізетін немесе пайдасы ғана бар яки бірыңғай жаман не болмаса жақсы дей алмаймыз. Атомның түпкі болмысы, табиғаты барлық жағынан алып қарасақ та абсолютті пайдалы яки абсолютті зиян болуы мүмкін емес. Ал мұндай теория – барлығын басқарушы, реттеуші жалғыз Жаратушы екенін дәлелдейді [20, б. 88].

әл-Матуриди Жаратушының бар әрі жалғыз екендігін дәлелдеу барысында діни мәтіндер мен ақыл таразысының өлшемін қолданған. Кей тұста логикалық қисынды жауаптарымен аналогиялық әдісті тиімді пайдаланудың нәтижесінде оппоненттің тұжырымына тұшымды жауап бере білген. Сондай-ақ ислам құқығы мен теологиясында негізгі қайнар көз саналатын Құран мәтінін басты назарға алғанын көреміз.

Қазақ халқының дәстүрлі діни танымында Құдайдың бар әрі бір екендігіне сену, оны өлең жолдарына, шығармаларына қосу үрдісі кеңінен танымал. Оның басты себебі ретінде мұсылмандық мектепті терең игеру мақсатында жергілікті имамдардан немесе Бұхара, Ташкент, Уфа, Орынбор медреселерінен алған тәлімдерін атап өтуімізге болады. XIX-XX ғасырда қалам тербеген қазақ ақын ойшылдарының еңбектерінде Құдай есімі қосылмаған өлең жолдары кемде-кем. Мәселен қазақ әдебиетінде «Зар заман» поэмасымен танылып, XIX ғасырда осы шығарманың негізінде «Зар заман» тобының негізін қалаған Шортанбай Қанайұлы (1818-1881) отаршылдық саясаты, әлеуметтік теңсіздік, әділетсіздік әрі діни тақырыптарды талқылап, шынайылығымен, пәлсапалық тереңдігімен, жыраулық дәстүрді сақтап, оны ары қарай жаңа үлгіде жалғастырушы ақын ретінде ерекшеленген. Ақынның 1890 және 1894 жылдары Қазан университеті баспаханасында басылып шыққан «Бала зары» кітабында:

«Тірлікте есіңе ал,

Өлгенде жанға пайданы.

Ұйқыдан кешіп көп жатпа,

Бір жаратқан Алланы» [32, б. 4] деп Жаратушы Құдай бір Алланы тілге тиек етеді. Мәдени мұра бағдарламасы бойынша елімізге әкелінген бұл құнды қолжазбалардың екі нұсқасы да Алматы қаласындағы Ұлттық кітапхананың сирек кітаптар қорында сақтаулы.

Қазақтың көрнекті ойшыл ақыны, Қатонқарағай ауданында дүниеге келген Ақыт Үлімжіұлының (1866-1940) өлеңдері дін, иман, адамгершілік, әділеттілік, елге сүйіспеншілік тақырыптарымен танымал. Әйгілі «Жиһаншаһ» дастанындағы әлемнің жаратылуы, өмірдің мәні жайлы терең толғаулар арасында:

«Жаратқан сыйынады бір Аллаға

Бір Құдай салғаннан соң атқа мінді

Көнбеске Алла ісіне бар ма шара

Жүреді енді мініп атқа патша» деп Жаратушының есімін ұмытпай, айтып отырады [33, б. 9]. Бұл сирек кітап та Қазан баспаханасында 1897 жылы

басылған. Қазіргі таңда Қазақстан Республикасының Ұлттық кітапханасында сақтаулы.

Тағы бір қалың жұртшылыққа беймәлім болса да, Хакім Абайдың замандасы ақын Мұғаз Батырғалиұлының «Әбйәт қазақия», яғни қазақша өлең шумақтары атпен берілген қолжазба нұсқаны тауып, оның мазмұнымен таныстық. 16 беттен тұратын еңбектің бастапқы бөлігінде «бәйіт/өлең» атауымен тарауларға бөлініп, кейінгі бөлімдері «Өткендерден ғибрат алмақ хақында», «Арақ ішушілері хақында», «Бағд/кейбір байлар хақында», «Қаулуһу тағала лу тубтилу садақатикум бил-мәнни уәл-әзә», «Қаулуһу тағала инналла лә иудиғу әжра әл-мухсинин», «Бағд/кейбір хакімлер хақында», «Бидғатшылар хақында», «Бағд/кейбір молдалар хақында», «Намаз оқу хақында», «Сопылар хақында» деп аталған. Алайда бір таңқалдыратын дүние әйгілі жазушы, ақын, драматург Сәбит Мұқановтың (1900-1973) 16 томдық таңдамалы шығармалар жинағында біз айтып отырған қолжазба еңбекті әбйәт/ابیات деп емес, «әдебиет қазақия» өлеңдер жинағы деп атап, дінді насихаттауда Аллаяр сопыдан айыру өте қиын екенін еске салады [34, б. 150]. Сондай-ақ зерттеуші Мұхит Төлеген де 2012 жылы «Ясауи әлемі» журналына жариялаған мақаласында да «Әдебиет қазақия» деп атап, 1908 жылы шыққан кітап 19 беттен тұратындығын айтқан [35, б. 214]. Расымен де Мұғаз Батырғалиұлының қозғалып отырған еңбегі 1908 жылы Қазанда Кәрімовтер баспаханасында жарық көрген. Бірақ қолымызға тиген екі көшірме нұсқада да «әдебиет қазақия» емес, «әбйәт қазақия/ابیات قازاقیه», қазақша өлең шумақтары деп берілген. Араб тілінде әбйәт, бәйіт/بيت сөзі өлең, өлең шумағы мағынасында қолданылады. Сондай-ақ екі нұсқа да 19 беттен тұрмайды, 16 бетпен аяқталады. Бір нұсқаның мұқабасында әбйәт сөзінің арасында «д» әрпі автордың өзінен емес, кейіннен қосылғанын, қолмен жазылғанын байқауға болады. Алайда кітаптың ішінде «әбйәт» деп жазылған [36, б. 1-2]. Өлең жолдарына назар салсақ, алғашқы сөзін:

«Бір Аллаға сыйынып

Қалам алдық жазарға

Алланы білген адамдар

Алласыз сөзден ұзар ма?» [36, б. 2] деп жалғыз Жаратушының атын атап, қалған тарауларында да «Тәуекел айтып Аллаға», «Бір Алланың жолында», «Сол Жаратқан Аллаға», «Алланың қандай хақы бар?», «Алладан жәрдем болар деп» [36, б. 2-3] деген мағынада бір Құдайды тілге тиек етпей жазған өлеңі мүлдем жоқ деуге де болады.

Өрнектелген өлең жолдарында Құдай есімін ұмытпаған қазақ халқының алғашқы ағартушы педагогы, ғалым Ыбырай Алтынсарин мен Кашшафуддин Шаһмарданның еңбектерін де атап өту зерттеуіміздің құндылығын одан арттыра түседі. 1864 жылы Торғайда мектеп ашып, мұғалімдер даярлап, қыздарға арналған мектептерді ашуға бастама болған Ыбырай Алтынсариннің 1879 жылы жарық көрген «Қырғыз хрестоматиясын» атап өтпесе болмас. Осы ауқымды туындының алғашқы беттерінде-ақ:

«Бір Құдайға сыйынып

Кел балалар оқылық» [37, б. 13] деп басталуы Ыбырайдың дүниетанымында Құдайға илану, мойындау, мәртебесі жоғары екенін әрі қалам

алып білімге бет бұрған жастарға алғашқы қадамның Жаратушы арқылы жасалу қажеттілігін түсіндіреді. Сондай-ақ сол кезеңде өмір сүрген Кәшшәфуддин Шаһмарданның 1898 жылы жарық көрген 8 беттен тұратын «Кел балалар оқылық» кітабында:

«Бір Алладан тіленіп,

Гулум, фунун сұранып» деп басталатын ұран сөзі де Құдайсыз басталған кез келген істің ақыры жақсылыққа апармайтынын аңғартады [38, б. 2].

Бұдан бөлек айтыскер ретінде танылған, елдің мұң-мұқтажын жырлап, әлеуметтік мәселелермен қатар дін мен дәстүрдің үйлесіміне үндеген Нұржан Наушабайұлы (1858-1919) ақынның ұлттық, рухани құндылықтарды сақтап, өлең жолдарымен жеткізуі қазақ әдебиетіндегі ерекше орнын көрсетеді. Оның әйгілі 1903 жылы Қазанда басылып шыққан «Манзұмат қазақия» еңбегі пәлсапалық, ағартушылық, діни мазмұнмен сипатталған. Осы кітабының қырық парыз баяны тарауында: «Әуелі инан Жаратқан тәңірі бір» [39, б. 3] деп баяндаған. Наушабайұлының замандасы, тіпті бір жылы дүниеге келген, этнограф, фольклорды жинақтаған, қазақтың тыныс-тіршілігін, салт-дәстүрін, діни сарындағы хикаялар мен мәтіндерді қағаз бетіне түсірген Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының (1858-1931) шығармаларын Құдайсыз елестету қиын. Түркістан, Бұхара, Ташкент медреселерінде тәлім алып, дін ғылымдарымен қатар шығыс әдебиетін жетік ұғына білген тұлғаның еңбектерінде Алла, пайғамбар, дін тақырыптары өзектілігін жоймаған. Ақынның 1907 жылы жарық көрген «Тірлікте көп жасағандықтан көрген бір тамашамыз» өлең жинағында:

«Бұ сөзім алты Алашқа таныс болсын,

АзMAT ермін десе намыс болсын.

Бір Құдай болысқанға дұшпан оңай

Көптігі қопадағы қамыс болсын» [40, б. 10-11] деп жүрегінде, өмірінде Жаратушысы бар адамға ешбір нәрсе кедергі бола алмайтынын нақтылаған. Сонымен қатар дәл осы жылы басылып шыққан «Қазақтың осы күнгі әңгімесі: Сары-Арқа кімдікі екендігі» деген 24 беттен тұратын туындысында:

«Құдайдың шын нансандар бірлігіне,

Ерлердің күш қосындар ерлігіне.

Сарт демей, ноғай демей, қазақ демей,

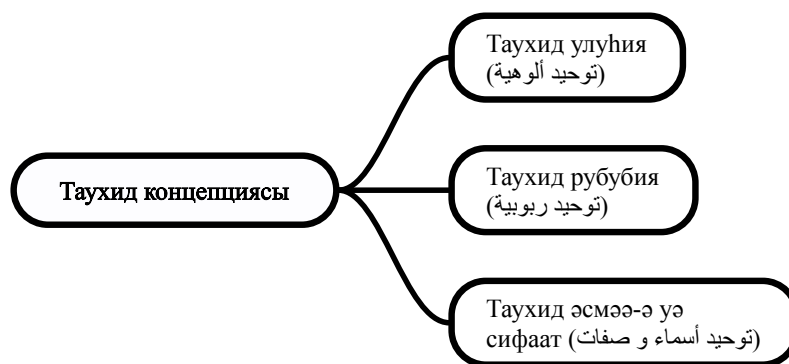
Тілеу қыл дін мұсылман бірлігіне» [41, б. 18] деп барлық істің түп негізі Құдайдың жалғыз екенін мойындап, соған сенуде жатқанын назарға алады.

Құдайдың жалғыздығын растап, оны өзгелерге насихат ретінде айтып және соған сәйкес өмір сүру жоғарыда біз атап өткен тұлғалардың басты мақсатына айналған. Осы негізгі миссияның түп тамыры сонау медреседе алған тәлімдерінен бастау алып, соның аясында дамып өркендеді. Нақтырақ айтқанда матуриди ілімі негізінде аталған тұлғалардың діни танымы кеңейіп, осы мектеп концепциясына сәйкес ой-толғаулар тарқатылған. Жаратушының бар екенін дәйектеуге тырысқан матуриди мектебі ғалымдарының келесі қадамы – жалғыз екенін анықтау. Жоқ емес, бар екенін түйсіну адам баласының өмірлік мәнді табуға, ұғынуға, шексіздікке илануға жетелесе, екеу яки үшеу емес, бір екенін сезіну арқылы жүйелілік пен мінсіздікке көз жеткізеді. Сондай-ақ «лә иләһә иллалла/Алладан басқа тәңір жоқ» концепциясын қабылдау – исламның

дүниелік әрі ақыреттік нормаларына сай өмір сүруді ұстын еткен адамға қойылатын негізгі шарт. Онсыз орындалған кез келген шарифат талаптары мен этикалық ережелері діннің метафизикалық әлемде уәде еткен сый-сыяпаттары, шексіз рахат пен ғажап өмірі бұйырмайды. Себебі бізге барлық діннің міндеттері мен әмірлері, сенуді яки сенбеуді талап етіп отырған жалғыз Жаратушыны жалғанға шығару өз кезегінде кейінгі атқарылатын істердің мәнін жоғалтады. Сондықтан ислам пәлсапасында ислам әрі ихсан деңгейінен әуелі иман мәртебесі жоғары тұрады. Иманның ішінде де ең алдымен Құдайға сенім, яғни бар әрі бір екенін мойындау – ешбір жағдайат пен орынға қарамай сенуді қажет ететін мәселе.

Ғұлама әл-Матуриди Жаратушының жалғыз екендігін түсіндірген сәтте рубубия және улуһия деп аталатын тәңірлік ұғымдарды тілге тиек еткен. Лексикоцентристік жұмсалым негізінде түсінсек, реципиент аталмыш сөздердің ғалымның тарапынан қолданылуына қарап таухид концепциясының бірнеше тармаққа бөлінетіндігін алға тартуы мүмкін. Себебі ислам тарихында «таухидті» бірнеше бөлікке бөліп, толыққанды мұсылман атану үшін кәлима таухидті – «لا إله إلا الله محمد رسول الله» (Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед оның елшісі) ғана айтуды жеткіліксіз санаған жекелеген ғалымдар болған. Нақтырақ айтқанда, XIII-XIV ғасырларда өмір сүрген ибн Таймияның (728/1328) кезеңінен бастау алады. Осылайша бұл пікірді одан ары жетілдіріп, мәселені кеңінен түсіндіруге тырысып баққан XVIII-XX ғасырдың Мұхаммед ибн Абдулуаһһаб (1206/1792), ибн Баз (1420/1999), Салих ибн Фаузан (1935) және сынды жекелеген тұлғалар еді. Аталмыш ғұламалар таухидтің үш түрі бар екенін растайды.

Сурет 1 – Таухид концепциясының үшке бөлінуі



Таухид улуһия/ألوهية – құлшылық етуге әрі бойсұнуға лайықты тек – Алла ғана деп сену.

Таухид рубубия/ربوبية – барлық жаратылысты Жаратушы, ризық-несібені беруші әрі пайда мен зиянның бәрі жалғыз Алладан деп илану [59, б. 11].

Аталған тұлғалардың таухидті бірнеше тармаққа бөлуі жалғыз Жаратушыға сенетін монотеизмдік ұстанымдағы адамды күпірлікпен

айыптауға итермеледі. Нәтижеде ислам тарихында мұсылман қауымын жік-жікке бөлу тенденциясы көрініс тапты. Мұндай қарама-қайшылықтың туындауына әсер еткен негізгі фактор – ислам теологиясындағы кейбір сөздердің семантикасы мен негізгі интенциясын қате түсінуінде. Нақтырақ айтқанда, иләәһ-тәңір/اله, ибаада-құлшылық/عبادة, ширк-Аллаға серік қосу/شرك және таухид/توحيد сөздерінің түпкі мағынасын түсіндіру барысында мынадай қателіктер орын алды:

1. Иләәһ-тәңір/اله – бұл ұғым әл-хуб/жақсы көру (الحب), әл-хауф/қорқу (الخوف), әр-рәжәә/үміт ету (الرجاء), әл-хашиа/имену (الخشية), ат-тааға/бойсұну (الطاعة), әл-истиғана/жәрдем тілеу (الاستعانة) және әл-истиғаса/медет сұрау (الاستغاثة) мағыналарын қамтиды. Дегенмен бұл мағыналарды қамтығанымен де бір істі басқарып, үстемдік етуге әрі пайда мен зиян беруге қауқарсыз [60, б. 5];

2. Әл-Ибада-құлшылық/العبادة – кез келген бір заттың болмысында рубубия сипаты табылмаса да сол үшін арнайы жасалынған іс. Мәселен жақсы көру, бойсұну, имену, құрмет көрсету, ұлықтау, үміт ету, тәуекелге бел буу секілді іс-әрекеттерді Алладан өзге бір жаратылыстың тарапына қолданған адам мүшрік атанады (Мүшрік – монотеиздік сенімге қарама-қайшы. Яғни Алладан өзге де тәңірлер бар екендігіне иланатын адам). Сондай-ақ ол заттың бойында Жаратушы секілді күш-құдірет бар әрі бәрін басқарушы деген сенімі болмаса да, Аллаға серік қосқандардың қатарынан саналады [61, б. 74];

3. Ширк-серік қосу/الشرك – шынайы имену, жақсы көру секілді сезімдерді/істерді Алладан өзге бір затқа қолданған адамдар. Мүшріктердің көпшілігі Алланың рубубия тарапын мойындайды, бірақ улуһиясын жоққа шығарады. Яғни Алла Тағала – жаратушы, барлық нәрсеге иелік етуші, ризық-несібені беруші деп сенеді, алайда улуһияда, жәрдем тілеу, медет сұрау, құлшылықты бір ғана Аллаға арнау секілді істерде мүшрік атанады. Келесі қате интерпретацияланған сөздің бірі – таухид;

4. Таухид/التوحيد. Аталмыш ғұламалардың көзқарасы бойынша, таухидтың екі түрі бар:

- Рубубия: барлық нәрсені басқару, игеру, өзгелерге үстемдік ету, жарату және ризықты беруші тек бір Алла деп сену. Бұл категорияға мүшріктер және пұттарды өзіне тәңір санаған адамдардың тобы кіреді. Яғни аталмыш сипаттар Жаратушыға тән деп мойындаған.

- Улуһия: құлшылықтарды жалғыз бір Алла үшін деп атқару. Мінеки мүшріктер таухидтың осы түрін тиісінше орындай алмады. Сондықтан олар рубубияны мойындап, толыққанды қабылдаса да, Жаратушының улуһиялық қырына қарсы шықты;

5. Ислам әлемінде ширк белең алды. Аталмыш сенімнен алшақтап, өзіне тәңір санаған адамдар көбеюде. Мәселен пұттарды, әулиелерді, жындарды, тал, тастарды құдай дәрежесіне көтеріп жіберді. Осылайша қажеттіліктерін, мұң-мұқтаждарын өтеу үшін, ауруына шипа сұрау мақсатында пайдасыз заттардан жәрдем тіледі. Мұхаммед пайғамбар бұл істің дұрыс еместігін айтып, түсіндірді әрі жалғыз Аллаға құлшылық етуді бұйырды. Пайғамбардың бұл ісіне таңырқап «Сонда ол мұншама құдайды жалғыз Құдай етіп қойды ма? Бұл расында да, өте таңғаларлық нәрсе» [16, б. 453] деп қабыл етпеді. Алайда пайғамбар өзінің

Алла тарапынан жіберілген елшілік миссиясын орындау мақсатында тура жолға салу үшін тер төкті.

Осылайша бірнеше уақыт өткеннен соң ахуал өзгеріп, адамдар қайта надандықтың күрмеуіне түсіп, (дүниеден өткен) пайғамбарлар мен әулиелерді ұлықтап, шектен шықты. Тіпті олардан жәрдем тілейтін дәрежеге жетті. (Ең болмаса) араб түбегінде күпірлік еткен кәпірлердің түсінгеніндей Лә иләһ иллаллаһ/لا اله الا الله – «Алладан басқа тәңір жоқ» сөзінің түпкі мағынасын түсіне алмады. Осылайша күнімізге дейін надандықтың, сауатсыздықтың себебінен әрі (Мұхаммед) пайғамбар дәуірінен ұзақ болғанымыз үшін адамдардың арасында ширктің бұл түрі тоқтамай тұр [62, б. 21]. Абдулла ибн Баз «таухид улуһияға» аса қатты мән беру керектігін әрі көпшілік мұсылмандардың бұл жайында қателескендігін алға тартады. (Кейбір адамдар) Жалғыз Аллаға арналатын құлшылықты өзге біреуге арнағандығын айтады [62, б. 7]. Бұл пікірді қуаттап, ислам үмбетінің һижри жыл санауы бойынша алғашқы үш ғасырдан (I-III) кейінгі барлық адамдар осы үлкен күнәға, яғни ширкке бой алдырғанын баяндайды [63, б. 20, 30]. Тіпті 20 ғасырда өмір сүрген Мұхаммед ибн Абду әл-Уаһһаб қазіргі таңдағы мұсылмандардың ширк істері әуелгі кездегі Мұхаммед пайғамбар дәуіріндегі ширктен асып түсетіндігін айтқан. Ол өз еңбегінде: «Біздің заманымыздағы мүшріктердің істері өте қатерлі. Пайғамбар кезеңіндегі адамдар тек киімі бүтін, тамағы тоқ уақытта ғана Аллаға серік қосып, күнәға бататын, алайда қиын-қыстау сәтте, қиналған жағдайларда қайтадан шынайылық танытып, тәубе ететін. Ал қазіргі кездегі адамдар қайғыда да, қуанышта да Аллаға серік қосып, асылық танытуда» [64, б. 33-34], – дейді.

Ибн Таймияның және оның көзқарасын жандандырып, жетілдірген Мұхаммед ибн Абду әл-Уаһһабтың аталмыш тұжырымы ислам қағидасына қайшы келеді. Сондай-ақ таухид концепциясының мұндай тармақтарға бөлінетіндігіне байланысты Ибн Таймиядан алдын өмір сүрген ешбір ғалым айтпаған [60, б. 126]. Тәңір/иләһ сөзі бір істі басқарып, үстемдік етуге әрі пайда мен зиян беруге қауқарсыз, бұл рубубияға тән ұғым деп айтуы да – негізсіз пікір. Себебі Құран мәтіндеріне және оны интерпретациялаған тәпсіршілердің түсініктемелеріне үңілсек, рубубия және улуһия тәңірлік ұғымдарының мән-мағынасы басқаша екендігін көреміз. Мәселен Әнбия сүресінің 22-аятында: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ

«Егер де жер мен көкте Алладан басқа да құдайлар болғанда, шүбәсіз, ондағы тепе-теңдік пен жүйе бұзылып, астаң-кестеңі шығар еді» [16, б. 323], – деп айтылған мәтін бірнеше тәңірдің болуы жүйесіздік пен тепе-теңсіздіктің туындауына әсер ететінін баяндауда. Демек мәтіндегі «الْهة/тәңірлер, құдайлар» сөзінің түпкі мағынасы – «المستقل بالتدبير والملك والتصرف/жаратылысты басқару, иелік ету тұрғысынан ешкімге мұқтаж емес, барлық затқа үстемдік жүргізе алатын дербес күш-қуат иесі». Себебі мұндағы иләһ/тәңір, құдай сөзін тек құлшылық етуге лайықты зат ұғымында түсінсек, жер бетінде расымен-ақ әркімнің өзі табынып жүрген тәңірлері, құдайлары бар деген сөз. Құрандағы «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» деген мәтінге байланысты герменевтиктер мынадай түсіндірме береді:

- Тәңірлердің арасында келіспеушіліктер туындағандықтан жер мен көктегі барлық жаратылыс құрдымға кетіп, жойылып кетер еді [65, б. 713];

- Өзінің қалауын жүзеге асырғысы келгендіктен бір тәңірдің екінші тәңірге қарсылығы пайда болады. Нәтижеде аспан мен жерде тұрақсыздық, бүлік белең алады. Себебі белгілі бір іс екі немесе одан да көп заттың қатысуымен жарыққа шықса, жүйесіздік көрініс табады;

- Әлемде Алладан өзге тәңірлер болса, ол жердің барлық тұрғындары құрдымға ұшырайтын еді. Екі құдай болса, басқарылу жүйесі бұзылады. Себебі екеуі екі нәрсені қалайды. Әркімнің өз еркі, ықтияры бар. Демек екеуінің бірі әлсіз деген мағына шығады [66, б. 131]. Себебі екеуінің де қалауы бір сәтте жүзеге асуы мүмкін емес.

Әбу Мансур әл-Матуриди бұл Құран мәтініне байланысты: «Екі тәңір болса, жер мен көктің түпкі асылын таппай қаламыз. Себебі биліктегі қалыпты заңдылық бойынша, біреуі құрап, жасап, тұрғызса, екіншісі оны бұзып, жоюды қалап тұрады. Осылайша тұрақтылық болмайды», – деп тәпсірлейді [55, б. 269]. Тәпсір ғылымындағы Табари (310/923), Қуртуби (671/1273), Байдауи (685/1286), Бағауи (1122/1710) секілді маңдайалды тәпсіршілер және әл-Матуриди Құран мәтініндегі әлиһә/тәңірлер сөзінің негізгі мән-мағынасы өзгелерге үстемдік етіп, билігін жүргізіп, ешкімге мұқтаж болмай патшалығымен басқарушы деп баяндаған. Ибн Таймия және оның ізбасарларының көзқарасында бұл рубубияға тән сипаттар еді. Алайда жоғарыдағы түсініктемелер бойынша улуһияға лайықты ұғымдар екенін аңғарамыз. Құрандағы Муминун сүресінің 91-аяты мен Исра сүресінің 42-аяты да алдыңғы мәтіндерді одан әрі қуаттай түседі. Олар:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ

«Алла ешкімді де бала тұтқан емес. Оған тең келер басқа құдай да жоқ. Олай болғанда, әр құдай өз жаратқанын өзі билеп һәм бір-біріне үстемдік етуге тырысатын еді» [16, б. 348].

قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتِغَوْا إِلَيَّ الْعَرْشَ سَبِيلًا

«(Уа, Мұхаммед!) Егер ол мүшріктердің айтқанындай Алладан басқа да құдайлар бар болғанда, олардың барлығы қалайда Аршқа иелік етудің (яғни, Алладан асып түсіп, күллі болмысқа билік жүргізудің) жолын іздер еді» [16, б. 286], – деп айт. Аталмыш екі мәтінді ғұламалар былай түсіндіреді:

- Оған тең келер құдай бар десек, онда әрбір тәңір өзінің жаратқандарын алып, өз бетінше кетер еді. Бір-біріне үстемдік етуге тырысады. Нәтижеде күш-күдіреті күшті, қуатты құдай әлсізге басшылық етеді. Себебі ол өзіне әлжуаздың үстемдік еткенін қаламайды. Ал ештеңеге шамасы жетпейтін қауқарсыз заттың құдай болуы мүмкін емес [67, б. 58].

- Бірнеше тәңір бар деп қабылдасақ, әлемде тепе-теңдік бұзылып, жүйесіздік туындайды. Ал күнделікті өмірімізге көз жүгіртсек, әлемнің, жалпы жаратылыстың бір арнада жүріп жатқандығын және тәртіп пен реттілікке негізделгенін аңғарамыз. Барлығы бір-бірімен асқан кемелділікпен байланысқан. Жаратылыстан бір кемшілікті таба алмайсың. Егер құдайлар болса, бір-біріне үстемдік етуге тырысады [68, б. 427].

- Алламен бірге тағы тәңірлер бар болғанда, Арштың иесін құлатып, өзі иелік етуге тырысатын еді [65, б. 635]. Дүниенің патшалары секілді тәңірлер барлық күш-құдіретін жұмсап, Аршты игеруге тырмысатын еді [69, б. 476].

әл-Матуриди жоғарыдағы Құран мәтіндерін былайша түсіндіреді: «Егер бірнеше тәңір болса, әрқайсысы өзінің жаратқанын (жақсылығы мен жамандығын) өзі иемденіп, өзі билік жүргізетін еді. Мұндай жағдайда Жаратушының улуһиялық сипаты жоғалады [47, б. 58]. Олардың (мүшріктердің) айтқанындай бірнеше тәңір болса, онда Алла барлық жаратылысты жаратқанындай олар да өздерінің улуһиялық және рубубиялық сипаттарын көрсетуі керек еді [17, б. 281]».

Ислам құқығы мен теологиясындағы негізгі қайнар көз саналатын Құран мәтіні мен оны интерпретациялаған тәпсіршілердің түсіндірмелері рубубия мен улуһия тәңірлік ұғымдарында ешбір айырмашылық жоқ екенін айғақтайды. Сондай-ақ рубубия Ибн Таймия, Мұхаммед ибн Абду әл-Уаһһаб айтқан секілді тек пайда мен зиянды, ризық-несібені беруші әрі жаратушы деген мағынаны білдірмейтіндігі және улуһия тек құлшылық етуге лайықты тәңір ұғымында ғана қолданылмайтындығы анықталады. Бұл мәселедегі екі көзқарастың арақатынасын төмендегі кестеден көруге болады:

Кесте 1 – Таухид ұғымының классификациясы мен одан шығатын тұжырымдарға қатысты ғалымдардың қорытынды көзқарастары

Әбу Мансур әл-Матуриди және бір топ герменевтиктердің ұстанымы	Ибн Таймия, Мұхаммед ибн Абду әл-Уаһһаб және Ибн Фаузан секілді тұлғалардың ұстанымы
Таухид бірнеше тармаққа бөлінбейді.	Таухид үш бөлікке бөлінеді.
Лингвистикалық тұрғыдан рубубия және улуһия ұғымдарының айырмашылығы болғанымен, ислам терминологиясында бір мағынада қолданыла береді.	Рубубия және улуһияның өзіне ғана тән мағынасы бар.
Рубубия/ربوبية сөзін тек барлық жаратылысты жаратушы, ризық-несібені беруші, пайда мен зиянды жеткізуші деп түсіну қате.	Рубубия тек барлық жаратылысты жаратушы, ризық-несібені беруші, пайда мен зиянды жеткізуші деген мағынаны білдіреді.
Улуһия/الوہیة сөзін тек құлшылық етуге лайықты Алла ғана деп түсіндіру қате.	Улуһия/الوہیة сөзін құлшылық етуге лайықты тек Алла ғана деп түсінеміз.

Алланың улуһиялық сипаттарын мойындап, соған именген адам рубубиялық қырын да қабылдаған болып саналады.	Жаратушы Алланың улуһиялық және рубубиялық сипаттарын жеке-жеке мойындау шарт.
Пайғамбар кезеңіндегі мүшріктер Алла Тағаланың рубубиялық та, улуһиялық та қырларын мойындамаған. Олар сол уақыттағы пұттарды тәңір санап, соған табынған.	Пайғамбар дәуіріндегі политеизмдік сенімдегі мүшріктер Алланың рубубиясын толықтай мойындады. Тек улуһиялық қырына қарсы шығып, теріске шығарып, Құдайдан өзгеге басқаға құлшылық етті.

Діни мәтіндердің барлығын қамтыған жағдайда ғана аталмыш иләһи ұғымдардың мән-мағынасын дұрыс түсінуге мүмкіндік туындайды. Мысалы төмендегі Құран мәтіндері осыны айғақтайды:

1. Сондай-ақ ол сендерге: «Періштелер мен пайғамбарларды тәңір/أربابا тұтындар», – деп те бұйырмайды. Сендер Аллаға толық мойынсұнып, мұсылман болғаннан кейін пайғамбарларың сендерге кәпір болындар деп бұйыра ма (бұл ақылға сыймайды)?! [16, б. 60]. Аяттан олардың періштелер мен пайғамбарларды тәңірлік дәрежеге көтергендігін аңғаруға болады. Демек аят мүшріктер рубубияда жалғыз бір тәңірге сенді деген тұжырымды жоққа шығарады. Себебі Құран мәтінінде «أربابا/эрбәәбән, яғни рубубия» сөзі қолданыс тапқан.

2. Алланың рубубиясын теріске шығарғандарға «Ендеше, біліп қой! Менің Раббым/ربي – Алла», [16, б. 298] – аяты дәлел саналады.

3. Алла Тағала мүшріктердің сөзін былайша баяндайды: «Уаллаһи, Алланың атымен ант етейік! Біз расында да, анық адасып келген екенбіз. Өйткені біз сендерді әлемдердің Раббысымен бірдей (тең) көретінбіз» [16, б. 371]. Мүшріктер Алланың рубубиясын мойындады, қабыл етті деу ақылға қонымсыз. Бұл мәтінде олар пұттарын жеке дара тәңір ретінде санағандығын байқаймыз.

4. Ағраф сүресінің 172-аятында «Мен сендердің Раббыларың емеспін бе?/أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ?» делінген. Яғни рубубияның түбірі Рабб/رب сөзі қолданылған. Егер бұл сөз жеткіліксіз болса, иләәһ/اله ұғымын да қолданар еді. Демек екеуі бір мағынаны білдіретіндігін көрсетеді. Сондай-ақ хадис мәтініндегі періштелердің қабірдегі кісіден «Раббың кім?/من ربك» деп сұрауы да осыны айғақтайды [70, б. 1179]. Себебі оппоненттің көзқарасына сүйенсек, періштелердің тарапынан «Тәңірің кім?/من الهك» деген сауал да қойылуы керек еді.

5. Сонымен қатар Әнғам сүресінің 108-аятындағы «Олардың Алладан басқа тәңір тұтып жалынып-жалбарынатын құдайларына тіл тигізбендер. Өйтпесе, олар да надандықпен һәм өшпенділікпен Аллаға тіл тигізіп, шектен шығады» [16, б. 141], – деп айтылған мәтін мүшріктердің таухид концепциясын мүлдем қабыл етпегендігін көрсетеді.

Қорыта айтқанда, бұл мәселеден мынадай нәтижелер туындайды:

- Ибн Таймийадан алдын өмір сүрген ешбір ғалым таухид теориясын бірнеше тармаққа бөлмеген;

- Мұхаммед пайғамбардың исламды қабылдап, хақ дін ретінде мойындаған, мұсылман атануды қалаған адамға «біздің сенім бойынша екі таухид бар, екеуің де қабыл етпейінше толыққанды мұсылман болмайсың» деп айтқан сөздерін кездестірмейміз.

- Таухидті бірнеше тармаққа бөлудің еш негізі жоқ. Шын мәнінде теңдесі жоқ жалғыз, құдіретті күшті тәңір/الله еш күмәнсіз рабб/رب саналады. Екеуін бөліп жара алмаймыз.

Таухид концепциясының бірнеше тармаққа бөлінетіндігін алға тартқан тұлғалардың көзқарастары осыдан жеті ғасыр бұрын мұсылман жұртшылығын қалай жік-жікке бөлсе, қазіргі таңда да адамдарды күпірлікпен айыптауға итермелеуде әрі радикализмдік сананың жаңғыруына әсерін тигізуде. Себебі діни рәсімдердің дұрыс атқарылуында, құқықтық мәселелердің орындалуында таухид концепциясының маңызы зор.

Бұл тараудағы таухид концепциясымен бірге баяндалған рубубия және улуһия тәңірлік ұғымдары алдағы бөлімдегі тауассул, истиғаса мәселелерін дұрыс түсінуге жол ашады.

1.2 Жаратушы Алланың түпкі болмысы: имплицитті мәтіндер және антропоморфистік діни сана

Ислам теологиясында әлемнің Жаратушысы бар һәм Оның жалғыз екендігі бұлтарпас айғақтармен дәлелденгеннен кейін, Оның түпкі болмысы жайында сөз қозғалған. Осы бағытта матуриди сенім мектебінде алдымен арад/акциденция, жауһар/атом әрі жисм/физикалық дене ұғымдарының мәнін анықтап алуды басты шарт еткен. Кәләм іліміндегі бұл тақырыптар Жаратушы Алла ұғымының онтологиясын терең түсінуге әрі тәңірлік атрибуттардың түпкі мәні мен функцияларына қатысты дұрыс ұғым қалыптасу үшін аса қажет. Осы үш түрлі деңгейдегі болмыстың алғашқысы акциденция саналады.

Акциденция/арад

Тіл мамандары лингвистикалық тұрғыдан бұл сөз тұрақсыз құбылыстарға/ләә дәуәәмә ләһу қарата айтылатындығын алға тартқан. Кәләм ғалымдарының түсінігінде бір жерде тұрақтап қалуы мүмкін емес затқа қолданылады. Ислам теологиясындағы мұндай анықтама лингвистердің көзқарасы негізінде берілген. Нәсәфи акциденцияның бойынан бір елі ажырамайтын, өзіне ғана тән сипаттың бар екендігін әрі онсыз бар болуы мүмкін емес ерекшелікті айтып өтеді. Ол сипат – акциденцияның өздігінен, ешбір затқа тәуелді болмай көрініс таба алмайтындығында. Акциденция тек басқа затқа сүйену арқылы бар бола алады [71, б. 261-262]. Акциденцияға тән сипаттар бар. Олар: заттың түсі, дәмі, иісі, дауысы, өлшемі және қалау-еркі т.б. Жалпы алғанда сипаттың 30-дан астам түрі бар. Негізінде акциденциялық сипатты алға тартып, бір затты құдайлық дәрежеге шығару әрекеттерін байқамадық [72, б. 87]. Алайда кәләм ілімінде акциденция бола тұра «нұр мен

қараңғылықты тәңірлік деңгейге көтерген дуалистер мен жер, от, су және ауаны барлық нәрсенің негізі санаған натуралистердің әрекетін қалай бағалаймыз?» деген сауалдар да туындады. Асылында дуалистер нұр мен қараңғылықтың екеуі де тірі, естуші әрі көруші екендігін алға тартып, тәңірлік атрибуттарды теліген. Ал мұндай атрибуттарды бекіткендіктен акциденцияның қатарына кіре алмайды. Себебі парасатты әрі әрбір мәселенің түбіне терең бойлап, байыбына бара білген ғалымдар акциденцияны естуші, көруші деп сипаттаудың қате екендігін тұжырымдайды. Натуралистер өздерінің төрт негізі (топырақ, от, су және ауа) акциденция екенін біле тұра айтса, кәләм ғылымында мұндай көзқарастың ортаға талқыға салынып қозғалуы қате әрі қабыл етілмейді. Өйткені акциденция өздігінен тұра алмайды, әрдайым өзгеге мұқтаж. (Ал өзгеге мұқтаж зат) шексіз үйлесімділік пен көркем бейнеде жаратылған әлемді қалайша жаратады? Мұндай әлем тек кемелдік пен игілікпен сипатталған, Өз үстемдігін жүргізуші құдіретті Жаратушының ісінен ғана туындайды. Натуралистер өздерінің төрт негізін тәңір ретінде санаса да, құдайдың акциденция болатындығын айтпаған [72, б. 87-88]. Дегенмен жалпы мына әлемнің заңдылығына сәйкес акциденцияның көрініс табуы үшін міндетті әрі қажетті дүние ол – атом/жауһар. Күллі нәрсенің негізі су, от, ауа, топырақтан бастау алғандығын алға тартқан өткен заманның білгірлерінің сөзін келтірген Шәкәрім Құдайбердіұлы да мұның мәнісін талдап, батыс ғалымдарының көзқарастарын тілге тиек етеді. Бұл төртеуінің түбі бірнеше негізден құралып, соңында сексеннен астам бөлшектен пайда болғандығы айтылады. Осылайша тереңдеген сайын көзге көрінбейтіндей кішкене бөліктерге тарамдалып, қалай бөлшектесе де ұсақталмайтын халге жететін түрі бар дейді [29, б. 8].

Атом/жауһар

Шәкәрім Құдайбердіұлы сол бөлшектенбейтін түпкі негізді европалықтар атом дейтінін айтады. Сондай-ақ бір істің пайда болуына біреу әсер етіп, біліп жаратпағандығы, керісінше осы атомнан туындаған денелер бір-біріне бірігіп, бірнеше түрге айналып, дамып жаралып жатқандығы баяндалады. Бұл атомды ең алғаш тапқан Пифагор екені, кейбіреулер Пифагордың Финикиядан үйренгендігін алға тартады. Кім ойлап тапса да, мақсаты осы елдің білімділері атомды дәйек қылуға тырысып бақты. Шәкәрімнің жазуы бойынша, Аббасилер дәуірінде мұсылмандардың патшалығы кеңейіп, өзге халықтарды қол астына алған уақытта жоғарыдағы ион-гректердің еңбектері араб тіліне аударылып, «әлемнің бастауы бар ма әлде жоқ па?» деген дауға түрткі болған осы атом екендігін айтады [29, б. 8-9].

Акциденцияның жай-күйі, құбылысы өз бетінше, тәуелсіз бола алмайтындығы, әрдайым белгілі бір затқа мұқтаж екендігі айтылып, оның Алла Тағалаға сипат бола алмайтындығы баяндалды. Енді кейіннен пайда болған, өздігінен тұрақтай алатын, болмысы басқа дененің бар болуына тәуелсіз нәрсе жайлы сөз қозғаймыз. Физикалық денеден/жисмнен бұрын жауһарды (атом) қарастырымыз. Өйткені атом – әр нәрсенің өзегі мен негізі. Ал дене болса, сол атомнан құралған жиынтық. Демек, атом – негіз, ал дене – одан түзілген тарам. Сондықтан ислам теологиясындағы жүйе бойынша денеден бұрын атомның айтылуы орынды.

Әлемдегі болмыс екіге бөлінеді. Біріншісі, өздігінен бар болуы әрі бір орында қалуы мүмкін емес нәрсе ол – акциденция/арад. Екіншісі, керісінше бар болуы өзгеге тәуелді емес зат ол – субстанция/ағян. Субстанция өз кезегінде бөлшектерден құралмаған атом және бірнеше бөліктерден тұратын физикалық дене болып екіге бөлінеді [71, б. 264]. Діни мәтіндерден Жаратушының атом еместігін байқасақ та, христиандар Алла Тағаланың жауһар екендігін алға тартады. Бұл пікірді каррамиялардың көшбасшысы ибн Каррам да құптайды. Христиандар Алла Тағаланы жауһар деп атап, олар осы сөзбен «құралу» деген мағынаны көздеп, «Алла Тағала бөлшектерден тұратын дене» дегенді меңзейді. Арадағы қарама-қайшылық мағыналық тұрғыда емес, тек сөздің өзінде болып, жауһар деп атаумен өздігінен жүзеге асатын, басқа денеге мұқтаж болмайтын нәрсе меңзеледі. Христиандар мен олардың ұстанымын құптап, артынан ергендер Алла Тағала бар, ал бар нәрсе акциденция немесе жауһар болуы керек дейді. Егер Алла Тағаланы акциденция ретінде қабылдасақ, онда атом болғаны, ал акциденция емес дей тұрып, жауһар екендігін растамасақ, онда Алла Тағаланы бар деген тұжырым да шықпайды. Өйткені болмысы бар нәрсе осы екеуінің бірімен сипатталуы қажет екендігін алға тартады. Матуридилік доктрина бойынша, акциденция – ол бір күй. Атом – дененің негізгі бөлшегі. Дене – сол бөлшектерден түзілген біртұтас зат, құрылым. Алла Тағаланы атом десек, Ол жайында бір дененің бөлшегі бола алатындай физикалық дененің негізі, өзегі деп айту мүмкін емес әрі лайықсыз нәрсе. Сондықтан Алла Тағала атом болмайды және Оның бар болуы атом болуын міндет етпейді. Сондай-ақ күй, хал (акциденция) – бар нәрсе. Бірақ оның бар болуы атом болғандығына қатысты емес. Сонымен қатар акциденция болғандығы үшін солай аталып тұрған жоқ. Оны біздің акциденция деп атауымыз оның бір күйде тұрақтап қалмай, екінші күйге ауысатындығына байланысты. Олай болса, әрдайымдылық пен тұрақтылық акциденция үшін мүмкін жағдай емес. Алла Тағаланың әрдайым бар болуы міндетті. Себебі Алла Тағаланың заты акциденциядан құралған емес. Өйткені акциденция – құбылыс, кездейсоқтық, одан ешнәрсе құралмайды [26, б. 155-160].

Субстанцияның өзгеге тәуелсіз екендігі айтылды. Біріншісі, бөлшектерге бөлінбейтін атом болса, екіншісі бірнеше бөлшектерден құралған физикалық дене/жисм бар екендігі баяндалды.

Физикалық дене/жисм

Атом тақырыбынан кейін физикалық дене/жисм тақырыбының келуі – белгілі жайт. Себебі өмірдегі заңдылық бойынша да осы тәртіппен жүйеленген. Бір заттың құрылуы, жинақталуы тек екі заттың қосылуы нәтижесінде көрініс табады. Екі деген санның бір деген саннан кейін келуі секілді екі нәрсе жалғыз дара заттан кейін пайда болады. Сондықтан Алланың дене, ағза еместігін айғақтайтын ең әуелгі нәрсе ол – дененің атомдардан құралуында. Яғни, Оның атом еместігі айқын дәлелденсе, еш шүбәсіз дене деген ұғымның бұрыс екендігі айқындалады. Өйткені Алла Тағала ағзадан, денеден құралса, әрекет ету, бір жерде қозғалмай тыныштық сақтау, жиналу, бөліну, таралу секілді акциденциялардан ада болмас еді. Жаратылысқа тән сипаттарды бойына қамтыған зат жаратылғандардың санатына кіреді [72, б. 97].

Жауарибия, жауаликия және һишамия секілді топтар Алланың дене екендігін алға тартқан. Каррамиялар «жисм» сөзін Аллаға қатысты қолдану барысында таркиб/құралу, жиналу секілді мағынаны меңземей, керісінше Алланың затымен бірге болған, одан бөлек емес бір атрибут мағынасын мақсат етеді. Һишамияның негізін салушы, Жаратушы мен жаратылысты бір-біріне ұқсатқан шиғаның өкілі Һишам ибн әл-Хакам бір сөзінде «Алла Тағала – жисм/физикалық дене, яғни бірнеше заттан құралады әрі бөлінеді десе, басқа бір сөзінде ешбір бөлікке бөлінбейді» деген пікірді айтқан. «Жисм Алланың затымен бірге, одан бөлек емес дене» деген пікір де айтылған. Одан бір мәселеге қатысты екі түрлі көзқарас келіп жеткен. Тіпті Жаһиз әл-Кинани «эр-Радд алә әл-мушаббиһа» атты еңбегінде Һишам әл-Хакамның бір жыл ішінде Алла Тағала туралы бес түрлі көзқарас айтқандығын тілге тиек етеді.

Алла Тағаланың тірі, естуші, көруші әрі барлық нәрсені білуші деген сипаттарына сүйеніп, Оның физикалық дене/жисм екендігін алға тартқан топтар да бар. Олар «физикалық дене болмаған заттың аталмыш атрибуттармен сипатталуы мүмкін емес» деген тұжырымды алға тартады. Бұл – абсурд. Сәйкесінше ғайып әлемінде де абсурд саналады. Негізінде бұл өмірде жисм болмаса да, аталмыш сипаттармен сипатталған заттарды көрдік. Егер дене жаны бар, тірі десек, онда ол ешбір бөлікке бөлінбейтіндей құралған. Ол – жауһарлар деп аталады. Ол жисм болмаса да, оның әрбір бөлігі тіршілік етуге бейім зат ретінде саналады. Матуриди сенім мектебінің белді өкілі Нәсәфи «Тәмһид» еңбегінде Жаратушыға физикалық дене/жисм сөзін қолданып, бірақ тәракуб/құралу, жиналу секілді мағынаны меңземейміз деген пікірдің қате екендігін айтады. Себебі жисм сөзінің тілдік мағынасы құралу, жинақталу екендігі мәлім [48, б. 28]. Матуридилік доктринадағы Жаратушыға қатысты қолданылған шәйун/شيء сөзін негізге алып, жисм/физикалық дене деп те айтуға болатындығын алға тартқан топтар да болды. Шын мәнінде «шәйун» және «жисм» сөздерін бір мағынада қолданып, атауы және мағынасы тұрғысынан бір деп қарастыра алмаймыз. Оның екі түрлі себебін айтуға болады. Біріншісі, Құран мәтінінде нақты Аллаға қатысты «шәйун» сөзі қолданылған. Әнғам сүресінің 19-аятында былай делінген: ««(Уа, Мұхаммед!) Оларға: «Кімнің куәлігі/أي شيء анағұрлым күшті һәм әлдеқайда өтімді?!» – деп сұра, әрі: «Алланың Өзі» деп кесіп айт» [16, б. 130], – деген. Егер *шә'йун* сөзін қолдану рұқсат етілмесе, демек аяттағы «Алланың өзі деп айт» деген мәтіннің еш мән-мағынасы, пайдасы қалмас еді. Басқаша айтқанда, жай жалаң сөз болып қалады. Аятта «Алланың Өзі» деп келгеннен кейін Алланың шә'йун/شيء екендігі және мағынасы да айқын екендігі анықталады. Жоғарыда екі түрлі себеп бар деп айтып өткен едік. Бұл – екінші себебі [72, б. 106]. Ал матуриди сенім мектебінің ғалымы Нәсәфи тіпті жисм сөзін Аллаға қолдануды надандықтың шегі, үлкен қателік екеніне баса назар аударып айтады [48, б. 29]. Матуридилік доктринаны желеу етіп, оппонент Алланы жисм деп, бірақ өзге жисмдер секілді емес/ләә кәл-әжсәм деген тұжырымды алға тартады. Ал мұндай тұжырымда қарама-қайшылық туындайды. Нәтижеде Алла – жисм/انه جسم, бірақ жисм емес/وليس و جسم деген мағына пайда болады [48, б. 29]. Қазақ даласынан шыққан матуриди сенім мектебінің өкілі Хусамуддин Сығнақи оппоненттің осы бір тұжырымын

кеңінен талқылап былай дейді: «Басқа жисмдер секілді емес/ لا كالأجسام деп айтқан сөзден екі нәрсені түсінуге болады. Біріншіден, құрастырылу, құрылу/تركب ұғымын жоққа шығаруды қалады. Екіншіден, жаратылысқа тән сипаттарды теріске шығарғысы келді. Енді бірінші пікірлеріңе сәйкес «басқа жисмдер секілді емес, бірақ ешбір заттан құрылмайды, жиналмайды» деп айтсаңдар, сөздеріңде қарама-қайшылық пайда болады. Себебі жисмнің өзі бірнеше заттан құралған. Сендердің сөздерің мына мысалға ұқсайды. Алла – жисм, бірақ өзге жисмдер сияқты емес. Алла – бірнеше заттан құралған зат, бірақ құралмаған деген секілді. Бұл жерде айқын кереғарлық бар. Егер екінші пікірлеріңді алға тартсақ, ол да – қате. Өйткені құрастырылған, жинақталған заттың бойында міндетті түрде жаратылысқа тән сипаттар табылады. Біз шә'йун сөзін қолдану арқылы физикалық денені білдіретін мағынаны теріске шығарамыз. Яғни шә'йун/зат, алайда өзге заттар секілді емес/لا كالأشياء. Аллаға шә'йун сөзін қолдандық. Алла Тағала – шә'йун деп айтып, алайда өзге заттар секілді емес/لا كالأشياء деу арқылы физикалық денені білдіретін кез келген затты жоққа шығардық» [26, б. 171-172].

Матуриди сенім мектебінің IX ғасыр өкілі Кәмәл ибн Һумам Алла Тағаланы «жисм» деп атап, алайда ләә кәл-әжсәм/өзге жисмдер секілді емес деп айтудың қателігі тек атауында ғана екенін назарға салады. Бірақ діни мәтіндерде мұндай атаудың (жисм) айтылмағандығын тілге тиек етеді. Сондай-ақ Жаратушы Аллаға қатысты қолданылған кез келген сөзден кейін адамның ойында кемшілікті білдіретін ой/күмән қалмауы тиіс. Ал «жисм/физикалық дене» сөзінің астарында өзге біреуге мұқтаждық ұғымы бар. Сондықтан мұндай сөзбен Жаратушыны сипаттаған адам күнәһар саналады. Тіпті кейбір ғұламалар мұндай ойды күпірлікке шығарған. Кәмәл ибн Һумам күпірлікке шығарғандардың тұжырымы дұрысырақ екенін мәлімдеген [73, б. 13]. Нәсәфи «жисм» сөзін Аллаға қолдануды рұқсат еткендер сөздердің түпкі мәні мен ақиқатынан және оның мағынасынан бейхабар екенін жеткізеді [48, б. 29]. Құран және хадис мәтіндерінде «жисм» сөзі Аллаға қатысты қолданылмаған. Мінеки, осыған қарамастан Алланы жисм деу – надандық. Ал оның мағынасына тоқталсақ, қай жерде тілге тиек етілсе де ол құрылу, жиналу ұғымдарын білдіреді. Кімде-кім «жисм» деп атап, бірақ құрастырылу, құрылу мағыналарын меңземесе, демек «жисмнің» мән-мағынасынан бейхабар болғаны. Себебі оның мағынасы – тек құрылу, жиналуды білдіреді. Кімде-кім Аллаға «жисм» сөзін қолданса немесе бірнеше заттан құралған денені мақсат етпей, Алланың затымен бірге, одан ажырамайтын «жисмді» меңзесе, демек ол кісі жисмнің әрі оның мағынасын мүлдем білмегені [72, б. 141].

Құдай Тағаланың бар және бір екендігін жырлаған, өлең жолдарына тізбектеп қосқан ақын жазушылар көп болғанымен де, одан ары терең схоластикалық мазмұндағы ой-толғауларға ерік берген тұлғалар сирек кездеседі. Солардың қатарынан Ыбырай Алтынсарин, Шәкәрім Құдайбердіұлы және Мәшһүр Жүсіп Көпейұлын атасақ болады. Ыбырай Алтынсариннің жоғарыдағы бөлімде келтірген «Мұсылманшылықтың тұтқасы» осы бір күрделі тақырыптардың күрмеуін шешкен құнды еңбек саналады. Аталмыш еңбегінде Алла Тағаланың сипаттары жайында сөз бастап, Оның дене, сурет иесі

еместігін, асыл жауһар іспетті зат емес екенін нақтылап, біз баяндаған ханафиматуриди мектебінің өкілдерінің көзқарастарымен үндес пікірді жеткізеді [19, б. 15]. Осы бір концепцияны қуаттаған Мәшһүр Жүсіп Құдайдың сипаттарын талдаған өлең жолын:

«Ол Алла жисім жауһар – ғарад емес,

Боларға басқа-басқа бөлектенбес» [56, б. 103] деп бастап, Жаратушы жайында негізгі ұстаным әрі сенім қалай болу керек екенін көрсетіп береді. Құдайдың акциденция, атом және физикалық дене еместігі айқындалса, демек Оның ешбір жаратылысқа ұқсамайтындығын аңғаруға болады.

Антропоморфистік сана/тәшбиһ

Ислам теологиясында Жаратушыға тән атрибуттардың бірнеше түрі бар екендігін жоғарғы бөлімде баяндап өттік. Соның арасында тек діни мәтіндер арқылы расталып, ешбір логикалық талдау мен талқылауға түспейтін тәңірлік сипаттар бар. Бұлар «ас-сифа әл-хабария/الصفة الخبرية» немесе «сифа муташабиһа/متشابهة» деп аталады. Құран және хадис мәтіндерінде Жаратушының зәти сипаттарына қатысты «уәжһ», «иәд», «айн» және «іс-әрекетіне/сифаат әл-фиғл» байланысты Аршқа «истиуә» етуі, «итиәән», «мәжиһ», «нузул» секілді сөздер келген [74, б. 286, 296, 298, 377, 413, 421, 422]. Хижри жыл санағы бойынша әуелгі 300 жылдықтағы ғалымдар (сәләф ас-салихин) аталмыш атрибуттарды түсіндіру барысында Құдайдың трансцендентті зат екенін ескере отыра аллегориялық талдауларға жол ашпаған. Атрибуттарды толықтай терістемеген және әрбір сипаттың Жаратушыға тән екендігін алға тартып, антропоморфистік бағытқа да мүмкіндік бермей, тәңірлік атрибуттарға қатысты мәтіндерді баз қалпында қабылдай білген. Шын мәнінде тәңірлік атрибуттар Алланың болмысы секілді екенін ескеріп, затын/болмысын бар екендігін мойындап, растағаны сияқты, сипаттарының да «қандай, қалай» деген сауалдармен емес, Жаратушының болмысында бар екендігін қабылдау қажеттілігі айтылады [75, т. 5, б. 20].

Хижри жыл санағы бойынша алғашқы 300 жылдықтан кейінгі кезеңде тәңірлік атрибуттарға қатысты пікір алуандылығы туындап, жеке тұлғалар мен топтар арасында антропоморфистік/тәшбиһ және тәжсим/дене бекіту тенденциясы пайда болды. Шиғалықтар біріншіден, Жаратушыны жаратылыспен ұқсатып (тәшбиһ әл-халиқ бил-махлуқ), нәтижеде тәңірдің адам секілді бейнесі бар екендігін тұжырымдады. Екіншіден, жаратылысты Жаратушымен байланыстырғысы келіп (тәшбиһ әл-махлуқ бил-халиқ), тіпті ақыр аяғында адамның тәңірлік дәрежеге көтерілетіндігін немесе адамзаттың бойында Аллаға тән кейбір сипаттар бар деген теорияны айтты. Сондай-ақ шиғалықтардың көсемдері Ышам ибн әл-Хакам, Ышам ибн Салим әл-Жауалиқи және осы тұлғалардың соңынан ерушілер Алланың физикалық дене/жисм екендігін айтып, соңы, шегі, ұзындығы мен ені және адамдарға тән бес сезім мүшесі де құдайға тән екендігін алға тартты. Каррамия тобының негізін салушы Мұхаммед ибн Каррам да жоғарыдағы пікірлерді құптаған. Ғалым Шахристани еңбегінде аталған топтардың көпшілігі құдайды физикалық дене деп айтқандығын тілге тиек етеді [76, б. 200-202]. Әбу Мансур әл-Матуридидің рухани ұстазы Әбу Ханифа өз сөзінде Жаратушы Алланың

жаратылысқа тән атрибуттармен сипатталмайтындығын нақты баяндаған (ләә иуусафу би сифаат әл-махлукиин). Осы тұста ғалымның тәңірлік атрибуттарға жалпылама аллегориялық мағына (тәуил әл-ижмали) берумен шектелу керек екендігін түсінуге болады. Ғұлама діни мәтінде айтылған атрибутқа терең аллегориялық мағына (тәуил әт-тафсили) берудің дұрыс еместігін мақсат етті. Әбу Ханифа бір сөзінде Алланың «иәді» ешбір кескін-кейіпсіз өз алдына сипат екендігін жеткізеді [77, б. 202]. Шәкәрім Құдайбердіұлы да Алла Тағаланың сипаттарын білу тарауында тәңірлік атрибуттарды айта келе, ұқсасы жоқ, ешнәрсеге ұқсамайтындығын нақтылаған [25, б. 10]. Ыбырай Алтынсарин де осы бір тұжырымды растап, Құдай Тағаланың теңдесі әрі ұқсастығы жоқ екенін баяндаған [19, б. 15].

Асылында сөздер эксплицитті және имплицитті мағынаны білдіреді. Ислам ғалымдарына діни мәтіндерді түсіндіру барысында осы имплицитті сипаттағы сөздер қиындық туғызған. Сондай-ақ пікір алуандылығының туындауына да сөздің түпкі интенциясын анықтаудағы талпыныстары себеп болған.

Кесте 2 – Имплицитті сипаттағы сөздердің түрлері

№	Имплицитті сипаттағы сөздер
1	Мушкил – مشکل (анық емес)
2	Муташабиһ – متشابه (көмескі)
3	Мужмәл – مجمل (жалпы)
4	Хафи – خفي (жасырын)

Ханафи-матуриди доктринасы муташабиһ мәтіндерді дұрыс түсінуге байланысты методология ұсынады. Осы әдіснамаға сәйкес Құран және хадис мәтіндеріндегі тәңірлік атрибуттардың мәні анықталады.

1. Ең алдымен муташабиһ мәтіндер діннің негізі ретінде қарастырылмайды. Яғни дәлел ретінде қайнар көз саналмайды. Муташабиһ мәтіннің сыртқы, тура ұғымына сүйене алмаймыз. Міндетті түрде мән-мағынасы айқын эксплицитті сипаттағы мухкам мәтіндерге ғана басымдылық беріледі. Соның негізінде ғана муташабиһ мәтіннің мәні ашылады. Бұл жайында Құранда:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ

«Ол саған осынау Кітапты түсірді. Ондағы аяттардың бір бөлігі мағынасы анық әрі нақты болған мухкам аяттар, міне, солар Кітаптың негізін құрайды» [16, б. 50] делінген. Әбу Мансур әл-Матуриди бұл мәтінге интерпретация жасау барысында бірнеше мағынасы бар екенін айтып өтеді. Олар:

- Мухкам ол – таухид концепциясы, Аллаға сенім. Ал одан өзгесі – муташабиһ мәтіндер;

- Мухкам мәтіндерді оқыған кез келген адам мағынасын қиындықсыз түсіне алады. Ал муташабиһ аяттарға ой жүгіртіп, терең зерттеу қажет;

- Мухкам мәтіннен нені мақсат етіп отырғаны айқын көрінсе, муташабиһ аятта әп-сәтте оның мазмұны түсінікті бола бермейді;

- Мухкам мәтіндерді ұлтына, тіліне қарамастан кез келген мұсылман анық біле алады. Алайда муташабиһ мәтін адамдардың тіл ерекшелігіне байланысты мәні толық ашылмайды әрі аяттың сыртқы, формалық мағынасы мен түпкі мәнінің сәйкес келмеуі де ықтимал.

Мухкам мәтіндердің Құранның анасы, асылы екендігі баяндалған [78, б. 243-244].

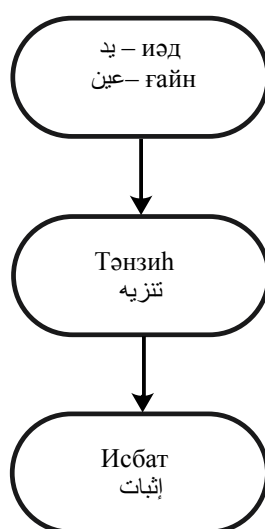
2. Муташабиһ мәтіндерді трансцендентті, яғни мына әлемнен тыс әрі барлық кемшілік атаулыдан пәк/тәнзиһ формасында ғана түсіну қажет. Яғни иәд/қол, уәжһ/жүз, мәкән/мекен секілді жаратылысқа тән сипаттарды Жаратушымен байланыстыру қате саналады. Себебі аталмыш дүниелер бір деңгейден келесі деңгейге көтерілуді қажет етеді, яғни кемелденуді талап етеді. Ал Алла задында кемел.

3. Бір атрибутты Жаратушыға бекіту, телу/اثبات үшін алдымен тәнзиһ, яғни трансцендентті жолды ұстану қажет. Өйткені ол муташабиһ мәтінді түсінуде – асыл. Діни мәтіндерге көз жүгіртсек, осы реттілікті байқауға болады. Құран мәтінінде:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

«Оның бірде-бір ұқсасы жоқ. Ол – Сәмиғ (бәрін естуші), Басир (бәрін көруші)» [16, б. 484] делінген. Ең алдымен аятта болымсыз формада Құдайды бүкіл кемшіліктен пәктеп, тәнзиһ жолын ұсынған. Аяттың жалғасында бәрін естуші, көруші екендігі нақтыланған. Сол секілді кәлимә таухидте де осы реттіліктің бар екенін байқаймыз. Ләә иләәһә иллаллаһ/لا اله الا الله яғни, «тәңір жоқ» екендігі болымсыз формада қолданылса, екінші бөлігінде «Алладан басқа» деп исбат/бекіту, растау тәсілі қолданылған.

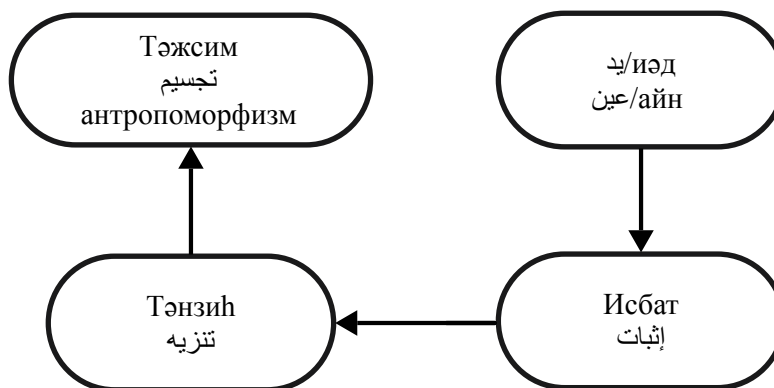
Сурет 2 – Муташабиһ мәтіндерді дұрыс түсіну жолы



Муташабиһ мәтіндерді осы реттілікпен түсіну – Жаратушының кемелдік сипаттарына тән. Тәнзиһ және исбат орындарын ауыстырған жағдайда

антропоморфистік және құдайға физикалық дене бекіту ұғымдары пайда болады.

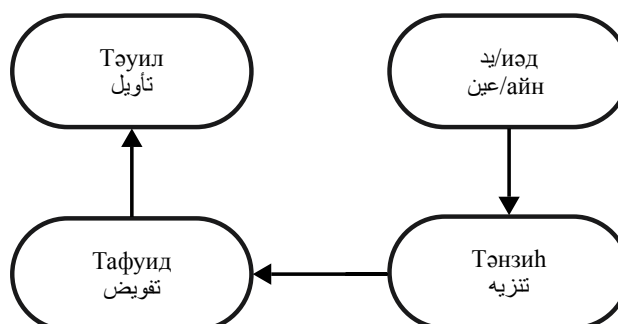
Сурет 3 – Муташабиһ мәтіндерді антропоморфистік сана негізінде түсіну жолы



Жаратылысқа тән иәд/қол, айн/көз секілді муташабиһ мәтіндерді алдымен Жаратушыға исбат/бекіту нәтижеде физикалық дене ұғымын туындатады. Ал бұдан кейін тәнзиһ тұжырымын растау жоғарыда баяндап өткен جسم/ка-ла-жисам/жисм дене, бірақ өзге денелер секілді емес деген қателікке апарды.

4. Муташабиһ мәтіндерді түсінудегі ең соңғы жол ол – тафуид және тәуил/аллегория (жорамал). Бірақ бұл негізгі шешім ретінде қарастырылмайды. Дербес пікір айта алатын ғұламалардың қосымша әдісі ретінде қолданылады. Ең алдымен жоғарыдағы тәнзиһ бірінші орында тұрады. Себебі осы арқылы Жаратушыны кемелдіктің аясында түсіне аламыз. Екінші кезеңде тафуид, яғни осы Аллаға тән кемелдік сипатты анықтау жүзеге асады. Ал нақты нені меңзегенін Аллаға тапсырып, «бір Құдайдың өзі ғана біледі» деу – тафуид ұстанымы. Егер ғалым муташабиһ мәтіннің мағынасын анықтап, يد/қол сөзін «күдірет және عين/көз сөзін «бақылауымызда, назарымызда» деп түсіндірсе, бұл тәуил/аллегория саналады. Үшінші этапта тәуил әдісін, яғни аллегориялық мағынаны қолданған ғалым қателікке ұрынбайды. Себебі осы әдіснаманы басшылыққа алған адам ең бірінші тәнзиһ жолымен Алланы барлық кемшілік атаулыдан пәктеді [79, б. 97-98]. Демек муташабиһ мәтінге қатысты толыққанды түсініктемені төмендегі суреттен көруге болады.

Сурет 4 – Муташабиһ мәтіндерді түсіну әдіснамасы



Мұғтазилалардың ұстанымы бойынша, Жаратушы жалғыз, Оның ешбір ұқсасы жоқ. Сондай-ақ құдайды физикалық дене, бейне, атом немесе акциденция ретінде сипаттамайды. Әбу әл-Хасан Ашғаридың айтуы бойынша, мұғтазилалар уәжһке байланысты бір шешімге келе алмай, «айн», «иәд» сипаттарын бірауызды теріске шығарған. Алайда «иәд» сөзін «нығметі», «айн» сөзін «ілімімен білуші» ретінде түсіндіргендері де бар [80, б. 117]. Ашғаридың өзі Жаратушы Аллаға қатысты физикалық дене ұғымын жоққа шығарып, ханафи-матуриди доктринасындағы тәнзиһ жолын ұстанған. Құран мәтініндегі: «كل شيء هالك إلا وجهه» [16, б. 396] деген аяттағы «уәжһ» сөзін ешбір кескін кейіпсіз, шектеусіз түсінетіндігін жеткізеді [81, б. 97]. Философ Ибн Рушд Алланың затына және атрибуттарына қатысты айтылған Құран мәтіндерінің физикалық дене ұғымын түпкілікті теріске шығармағандығын айтады. Мұндай тәңірлік атрибуттарға байланысты мәтіндерді діннің негізгі ұстанымдарына сәйкес түсіну керек екендігін алға тартады. «Шура» сүресіндегі «Оның ешбір ұқсасы жоқ» [16, б. 484] деген аяттың негізге алынатындығын айтады [82, б. 139]. Сопылық ұстаным бойынша, Алланың естуші, көруші және жүзі, қолы эксплицитті мағынада тура ұғымында бар екендігін мәлімдеген. Құдайға тән сипат екенін айта отыра, дене мүшелерден, ағзалардан құралмайтындығын тілге тиек етеді. Алайда мәжии/келу, нузул/түсу секілді әрекеттерге қатысты екі ұшты пікір бар. Кейбіреуі ешбір талдаусыз сену қажет екендігін айтса, өзгелері түрлі мағыналармен жорамалдаған [83, б. 36-37].

Әбу Мансур әл-Матуриди Алла мен жаратылыс арасында ұқсастық бар екендігін алға тартқан топтардың көзқарасын сынға алады. Себебі мұндай түсінік монотеизмдік сенімге селкеу түсіретіндігін, яғни ислам теологиясындағы ең басты қағида таухид концепциясына қайшы екендігін тілге тиек етеді. Сөзбе-сөз айтар болсақ, Матуриди «Таухид» еңбегінде былай дейді: «Егер Алланың жалғыз/дара және тәңір екендігі айқындалса, демек Оған ұқсайтын әрі қарсы келетін ешкім жоқ екендігі белгілі болады. Жаратушының қарсыласы бар деу тәңірлік статусына нұқсан келтірсе, жаратылыспен ұқсату нәтижеде Оның жалғыз болу мәртебесіне дақ түсіреді. Асылында түрлі формалар, бейнелер және қарама-қайшылық ұғымдары – жаратылысқа тән дүниелер. (Кез келген уақытта) жоқ болып кету ықтималдылығы бар екендігін білдіретін сипат. Алла – жалғыз. Оның ұқсасы жоқ. Ол – мәңгі әрі ешбір қарсыласы жоқ, тең келер зат жоқ. Құран мәтініндегі «Оның ешбір ұқсасы жоқ» [16, б. 484] деген аяттың негізгі түсіндірмесі – осы. Әрбір ұқсасы бар зат сан, мөлшерді қамтиды. Демек нәтижеде екі зат туындайды» [20, б. 89]. Әбу Мансур әл-Матуриди муташабиһ мәтіндерге байланысты негізгі тұжырымдарын «Таухид» еңбегінде баяндап отырса, Тәуилат кітабында Құран мәтіндерін түсіндіру барысында антропоморфистік сананы теріске шығарып отырған.

Әбу Мансур әл-Матуриди және муташабиһ мәтіндер

Құран мәтіндерінде эксплицитті және имплицитті сипаттағы сөздердің бар екендігі айқын. Әли Имран сүресінің 7-аятындағы: «Ондағы (Құрандағы) аяттардың бір бөлігі мағынасы анық әрі нақты болған мұхаммад аяттар, міне, солар Кітаптың негізін құрайды. Ал енді бір бөлігі болса, бір аяттың өзі

бірнеше мән-мағынаға саятын мағынасы астарлы муташабиһ аяттар» [16, б. 50] деген мәтін айғақтайды. әл-Матуриди Құран мәтіндерінің негізгі бөлігін осы эксплицитті сипаттағы мухкам аяттар қамтығандығын баян етеді. Жоғарыдағы муташабиһ мәтіндерді түсіну әдіснамасының негізгі зерттеу нысаны осы аталмыш аят еді. Себебі Матуриди тафуид және тәуил ұғымдарының түпкі негізі аталған аяттың оқылу формасына байланысты екеніне ишарат етеді. Толық мәтін төмендегідей:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا

«Муташабиһ мәтіндердің шын тәпсірін, ақиқаты мен мән-мағынасын бір Алладан басқа ешкім білмейді және ілімде тереңдегендер: «Біз оған толық иман келтірдік. Мухкам, муташабиһ аяттардың барлығы да Раббымыздың дәрегейінен келді» [16, б. 50], – деп айтады. Егер *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* «Алладан өзге ешкім білмейді» деп сөйлем аяқталса, муташабиһ мәтіндердің түпкі мәнін құдайдан басқа ешкім білмейтіндігін нақтылап, тафуид теориясын қуаттайды. Егер жалғасатын болса *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* «Алла мен ілімде тереңдегендер ғана біледі» деген мәтін туындап, аллегориялық түсіндірмелерге жол ашып, ғалымдар тарапынан тәуил тұжырымының айтылуына мүмкіндік береді [78, б. 247]. Хакім Абайдың інісі Кәкітай мен баласы Тұрағұл Құнанбайұлдарының жинақтап, 1909 жылы Санкт-Петербургте шыққан өлеңдер жинағында:

Құран рас, Алланың сөзі дүр ол,

Тәуилін білерлік ғылымың шақ, – деп [54, б. 50] Құран Алланың сөзі екенін растап, оның ішіндегі мәтіндерге терең бойлап, мағынасын білуге ұмтылудың қажет екендігін жеткізгісі келген еді. Бұл Хакім Абайдың 1902 жыл жазған өлеңдерінің бірі еді. Әбу Мансурдың пайымдауынша, тәпсір – пайғамбар көзін көрген сахабаларға ғана тән болса, тәуил – дінді терең түсіне білген ғалымдардың еншісіндегі дүние. Себебі сол уақыттағы жайттан хабардар болған сахабалар барлығын көзімен көріп, Құрандағы аяттардың не нәрсеге қатысты екенін жақсы білгендіктен, нені мақсат еткенін шүбәсіз айту тәпсірлеуге жатады. Ал тәуилге келсек, ол – кесімді шешім шығаруға қауқарсыз, бірнеше мағынаны қамту ықтималдылығы бар түсіндірме [44, б. 3-4]. Нақты тұжырым шығару тұрғысынан тәпсірдің деңгейі тәуилден әлдеқайда жоғары саналады. Сол үшін де Матуридидің ауқымды Құран түсіндірмесі еңбегі «Тәуилат әл-Құран» деп аталуы бекер емес. Ол еңбегінде көзқарастарын сенімді деректер мен логикалық өлшемдерді басшылыққа ала отыра келтіреді. Бірақ түптеп келгенде «Аллаһу ағлам», яғни «дұрысын бір Алла біледі» деген сөзбен қорытындылап отырады. Жоғарыда Хакім Абай да бұл екі терминнің аражігін ажыратып, тәпсір емес, тәуил сөзін қолданғаны осы бір айырмашылықты білгенінің бір көрінісі деуге негіз бар.

Муташабиһ мәтіндердің Құран парақтары мен хадистерде орын алуының өзіндік сыры да жоқ емес. Белгілі бір мағынасы мен мәні бар деп қабылдасақ, демек ғалым адамның өзгелерге қарағанда артықшылығын көрсету үшін берілгендігін айтуға болады. Егер қандай мағына білдіретіндігі айқын емес мәтін ретінде қабылдасақ, онда Алланың адамзатқа сынақ үшін берген сөздері деп түсінуіміз қажет. Яғни қандай мақсатта қолданатындығын білу үшін түпкі

ақиқатын айқын баяндамай қалдыруы да ықтимал. Құран мәтіндеріне үңілсек, бір қарағанда Алланың болмысына қатысты антропоморфистік сенімді ұялататындай немесе физикалық дене ұғымдарын білдіретіндей аяттар бар екені жасырын емес. Бірақ мұндай түсінік ханафи-матуриди доктринасында тәуил методологиясымен айқындалады. Әбу Мансур әл-Матуриди Құран мәтіндеріне герменевтикалық талдау жасап, аяттарды интерпретациялау барысында тәнзиһ және тафуид теорияларын негізге ала отыра, аллегориялық ұстанымға басымдық бергенін анық байқауға болады. Төменде Тәуилат еңбегі негізінде Матуридидің муташабиһ мәтіндерді талдау кезінде антропоморфистік және жисмдік ұғымдарды теріске шығарғанын көреміз.

1. Иәд. Араб тіліндегі бұл қол деген сөз адам ағзасын білдіреді. Мәида сүресінің 64-аятында былай делінген: «Яхудилер: (өз бастарына тілеп алған таршылық пен жоқшылықты Алладан көріп) «Алланың қолы тар», – деп айтты. Осы сөздері үшін олардың өз қолдары тарылып қалсын һәм оларды қарғыс атсын! Жоқ, әсте олай емес, Алланың қолы ашық. Ол қалағанынша жұмсайды» [16, б. 118]. Бұл мәтінде қолы тар/иәдуллаһи мағлула деген сөздің мәні – Алла сараң. Ал Жаратушы Алланың қолы ашық/иәдәәһу мабсутатәәни деп жауап беруі асқан жомарт екенін меңзеп отыр. Жаратылысқа тән қол ұғымын, яғни ағза, дене-мүше мағынасын білдірмейді. Фуссилат сүресіндегі 42-аятындағы «من بين يديه/мин бәйнә иәдәйһи» [16, б. 481], Хаж сүресінің 10-аятындағы «ذلك بما قدمت يداك/зәәликә бимәә қаддамат иәдәәкә» [16, б. 333] және Шура сүресінің 30-аятындағы «أيدىكم/фәбимәә кәсәбәт әидиикум» [16, б. 486] мәтіндеріндегі иәд сөзінен қолдың өзі түсінілмейтіндігі белгілі [84, б. 267].

2. Уәжһ. Араб тіліндегі бұл сөз жүз, бет, келбет деген мағыналарды білдіреді. Рағьд сүресінің 22-аятындағы: «Олар Раббыларының уәжһіне бөленуді/وجه ربهم/көксеп, сабырлық танытып...» [б. 252] деген мәтінде уәжһ сөзі Алланың разылығы, ризашылығы мағынасында ұғынылады. Сондай-ақ құдайдың алдындағы ұлы мәртебе, дәреже сөзіне де «уәжһиһ» сөзі қолданылады. Бұған Әли Имран сүресінің 45-аяты айғақ болады [85, б. 419].

3. Айн. Тілдік тұрғыдан адамның мүшесі – көз деген мағынаны білдіреді. Һуд сүресінің 37-аятындағы «Уаснағи әл-фулкә би ағиунинәә» [16, б. 225] деп айн сөзінің көпше түрде «ғуйун» көздер деп келуі де дене мүшені білдірмейді. Мұндағы негізгі мағына – біздің тікелей бақылауымыз және уахи арқылы жөн сілтеуімізбен, қамқорлығымызбен деген ұғым туындайды. Матуриди жоғарыда атап өткен қол секілді мұнда жаратылысқа тән көз ұғымы меңзелмегендігіне баса назар аударады [85, б. 170]. Аталмыш түсініктемелерден Матуридидің тәнзиһ аясында аллегориялық түсіндірмеге жол ашқандығын байқау қиын емес. Құран мәтіндерінде муташабиһ аяттар бір ғана жерде кездеспейді. Ғалым трансцендентті құдайға тіркесіп келген мұндай сөздерді бірнеше мәрте түпкі мәнін айқындауға тырысады [47, б. 25; 86, б. 112; 87, б. 108, 281-282, 88, б. 20-21, 57]. Сондай-ақ Оның ешбір ұқсасы жоқ екендігіне қатысты түсіндірмелері де бірнеше мәрте талқыланады [86, б. 112; 89, б. 172-173].

Мәшһүр Жүсіп те тәңірлік сипаттар жөнінде сөз бастап:

Ауыз, мұрын, аяқ, бас, көз, қолы жоқ

Еш нәрсе ұқсамайды, ол еш нәрсеге,

Кітаптың айтқанынан ойлама көп, – деп Құран аяттарындағы муташабиһ мәтіндерінен жаратылысқа тән ағзалық, дене-мүше ұғымдарын ұғынудың қате екендігіне ишарат етеді [56, б. 17].

Матуриди сенім мектебінің өкілі Нәсәфи де антропоморфистік түсінікті жоққа шығарып, оны мысал ретінде илм/ілім атрибутымен түсіндіреді. Жаратушының затындағы илм/сипаты, яғни Оның бәрін білуші деген кемелдік сипаты мен жаратылыстың бойындағы илм атрибутының айырмашылығы бар екенін алға тартады. Араб тіліндегі «мумәсәлә» сөзі салыстыратын екі бірдей заттың арасында орын алатындығын басты назарға алады. Алланың білу сипаты уақытша емес, мәңгілікке жалғасатын, затынан бір елі ажырамайтын атрибут. Барлық деректерді, мағлұматтарды қамтитын ерекшелігі бар әрі қажетті ақпараттарды жинақтау арқылы үйренген ілім емес. Ал жаратылысқа тән илм сипаты ол – акциденция. Ал акциденция – жоғарыда айтып өткеніміздей тұрақсыз құбылыс [71, б. 206]. Нәсәфидің тілге тиек еткен «мумәсәлә» сөзі ұқсастық, үйлестік, сәйкестік мағыналарын білдіреді. Бұл сөз – жалпы есім болғандықтан төрт түрге бөлінеді. Олар: Мушәәбәһә/مشابهة, мудааһәәт/مضاهاة, мушәәкәлә/مشاکلة, мусәәуәә/مساواة.

Мушәәбәһә – түр, пішін, сапалық тұрғыдан ұқсастық туындаған сәтте қолданылады. Алайда екі заттың осы қасиеттердің бір түрінде ғана сәйкес келуі жеткілікті. Мысалы, салыстырылатын екі заттың түс жағынан ғана ұқсас болуы осыған жатады. Осындай жағдайда мушәәбәһә сөзі қолданылады. Мудааһәәт – екі заттың бір нәрсеге байланысы бар кезде қолданылады. Мәселен ныспылық тұрғысынан Халид Зәйд пен Амрдың әкесі болса, демек Зәйд те, Амр да Халидтің балалары деп айтылғанда осы сөз қолданылады. Мушәәкәлә сөзі – екі заттың түпкі құрылымы бір нәрседен болған жағдайда қолданылады. Мысалы, екі түрлі киім болса да, оның матасы бір болған жағдайда айтылады. Мусәәуәә – екі заттың көлемдік тұрғыдан бірдей болған жағдайда қолданылады.

Мумәәсәлә сөзі жалпы есім болғандықтан және аталмыш ұғымдарды өзіне қамтығандықтан кез келгенімен сәйкес келуі мүмкін. Мысалы араб тілінде адамды хайауаан/тірі жан деп сипаттайды. Сол секілді өзге жыртқыш аңдарға, құстарға да осы сөз қолданылады. Бір затты екінші затпен салыстырғанда мисл сөзі қолданылса, демек аталған төрт түрлі мағынаның барлығын қамтуы да яки біреуін ғана меңзеуі де әбден ықтимал. Мисл сөзін айтқан кезде көлемдік, мөлшерлік мағынасы бар «мусәәуәә» сөзін меңзесе, демек қалған үш мағынасы сәйкес келмейтінін, қайшы екендігін білдіреді. Алайда лингвистер мұндай қайшылыққа қарамастан қолданыста болуының ешбір оғаштығы жоқ екендігін айтады. Сол үшін де тіл мамандары «тәшбиһ лә ғумуумә ләһуу» деген, яғни бір нәрсені екінші затпен салыстыру, ұқсас екендігін білдіретін сөзді қолдану жалпылықты білдіре алмайды [71, б. 308-309]. Мәшһүр Жүсіп Алланың сегіз сипатын баяндаған сәтте ең алдымен:

Алланы еш нәрсеге ұқсатуға

Еш нәрсе оған ұқсап, жөні келмес, [56, б. 103] – деп жалпылама ұқсастық ұғымын жоққа шығарса, 21 жасында жазған өлеңінде:

«Лә тәшбиқ, уә, нәзира» - сенсің Рахмат,

Білмедім білдірмедің, сенсің – Хамид» [56, б. 16], – деп ешбір ұқсасы (лә тәшбиһ) мен теңдесі жоқ (лә нәзира) екенін одан ары қуаттайды. Алайда 2023 жылы шыққан Мәшһүр Жүсіп өлеңдерінің бұл басылымында араб тіліндегі ұқсату, ұқсау мағынасындағы тәшбиһ/تشبيه сөзін «тәшбиқ» деп берілуінің тілдік әрі семантикалық тұрғыдан қателік екенін байқауға болады.

Хакім Абай араб тіліндегі ташбиһ сөзінің мән мағынасын қазақ тіліндегі ұқсау және бірдей болу ұғымдары арқылы аражігін ажыратады. Аллаға және Оның есімдері мен сипаттарына сенгеннен кейін, олардың мәні мен мазмұнына терең үніліп, нені мақсат еткенін кәмілдікпен үйрену қажет екендігін баса назарға алады. Адамның Жаратушы алдында шынымен мұсылим/мұсылман атану мен толығымен бойсұнудың негізгі шартын атап өтеді. Абай Құнанбайұлы ішкі пиғылдарымыз бен іс-әрекеттерімізді мүмкіндігіміз жеткенше Аллаға ұқсату керек екенін «шарт қыл» деп бұйрық райда бұйырады. Сөзінің жалғасында: «Алла Тағалаға ұқсай алам ба деп, надандықпен ол сөзден жиіркенбе, ұқсамақ – дәл бірдейлік дағуасыменен емес, соның соңында болмақ» [52, б. 180] дейді. Бір қарағанда Абай сөзінен антропоморфистік идеяны байқағандай боламыз. Шын мәнінде антропоморфистік те әрі имманентті құбылыс та меңзелмейді. Себебі Абай шығармаларына толыққанды, жан-жақты зер салсақ, адамды тәңір дәрежесіне шығаратындай яки тәңірді адамға ұқсататындай мәтіндерді кезіктірмейміз. Ислам адамзаттан кемелдік пен идеалды адам образының өмір бойы сақталып, әу бастағы жаратылыстағы Жаратушыдан берілген кәмілдікке қарай ұмтылуды негізгі нысанаға қояды. Хакім Абай тілімен толықтық, Мәшһүр Жүсіп түсінігімен түгелдік және Шәкәрімнің ұғымындағы әулиелікке үндейді. Абайдың:

Махаббатпен жаратқан адамзатты,

Сен де сүй ол Алланың жаннан тәтті.

Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,

Және хақ жолы осы деп әділетті, [54, б. 49] – деген өлең шумақтары да Жаратушының адам баласын мейіріммен әрі кемелдікпен жаратқандығын ұғынуға болады. Құран мәтініндегі: «Шүбәсіз Біз адам баласын ең көркем, ең керемет бейнеде жараттық» [16, б. 597] деген аятта Жаратушы Алланың пендеге рақымшылығы, сүйіспеншілігі, Абай айтқан махаббатпен жарату сенімі бар екенін көреміз. Физикалық тұрғыдан ғана емес, рухани, эмоционалдық, ойлау жүйесі жағынан да ең кәміл әрі көркем бейнеде болуы – Алланың махаббатпен жаратқандығына айғақ. Кейбір абайтанушылар тарапынан аталмыш сөздерге негізделіп, сүйіп жаратқандықтан «Өзіне ұқсас қылып жаратқан» деген антропоморфистік санаға жол беріліп қойған. Нақтырақ айтқанда Омар Жәлелұлы Харекет кітабында былай дейді: «Ислам ілімінде Алла Тағала адамды Өзіне ұқсас қылып жаратты деген қағида бар. Осы идея қазақ әдебиетіндегі дінге қатысты қалам тербеген барлық ақын-жазушылардың шығармашылығын көктей өтіп отырады. Тіпті Абайдың «Болмасаң да, ұқсап бақ!» деп келетін бұйрық рай түріндегі қағидасы да осы негізге сүйенеді» [90, б. 171]. Жаратушыны жаратылысқа яки жаратылысты Жаратушыға ұқсату идеясы тарихта мушаббиһа және каррамия секілді топтардан пайда болған. Әуелгі буын өкілдері, атап айтқанда Әбу Ханифа, Ахмад ибн Ханбал, Дәуіт ибн

Али әл-Асфһани және өзге де басым көпшілік ғұламалардың тобы, оның ішінде Әбу Мансур әл-Матуриди [20, б. 89-92] де діни мәтіндердегі муташабиһ сөздерді буквалистік үлгіде интерпретациялауды құптамаған. Тіпті қатты сақтанғаны соншалықты «Халақту би-иәдәи/خلقت بيدي» [16, б. 457] деген аятты оқығанда қолын қозғалтып немесе «Қалб әл-мумин бәйнә исбағайни мин асабиғ ар-Рахман/قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» [70, б. 1097] деген хадисті жеткізгенде саусағына ишарат етсе, қолы мен саусағын жұлып, кесіп алу қажеттілігін айтып ескерткен. Себебі аллегориялық талдау бірауыздан келісілмеген жорамалды пайым болғандықтан, Құдайдың сипатына кесімді шешім ретінде ұсыну құпталмайды. Ақырында Жаратушы мақсат етпеген өзге бір мағынаны телу жағдайы орын алуы мүмкін. Бұл өз кезегінде қателікке апарады [76, б. 122-126]. «Халақаллаһу әдәмә аләә суратиһи/خلق الله آدم على صورته» [70, б. 1169] деген хадис мәтінін «Алла Тағала адамды Өз бейнесінде жаратты» деп түсініктеме беру араб тілі грамматикасына қайшы. Себебі синтаксистік талдау жасасақ, суратиһи/صورته сөзіндегі «һә/ә» есімдігі өзінен алдыңғы ең жақын сөзге қарай бағытталады [91, б. 248], яғни «адам/آدم» сөзімен байланысты. Демек Өз бейнесінде емес, Құдай Тағала адамды әу бастағы жаннаттағы әрі жердегі 60 құлаш (шамамен 37 метр) өлшемде жаратқандығын баяндаған [92, б. 400]. Сондықтан мұндай тұжырымды ислам іліміндегі бір қағида ретінде көрсету орынсыз әрі Абайдың өзге өлеңдері мен насихаттарындағы діни ой-толғаулары ханафи-матуридилік ілімімен үндесетінін ескерсек, ұлы тұлға Хакім Абайдың Китаб Тасдиқта айтқысы келген ойы мушаббиһа, каррамия сынды топтардың көзқарастарына қайшы. Мұндағы ұқсау ұғымы мен «болмасаң да ұқсап бақ, бір ғалымды көрсеңіз» деген өлең шумағының мәні адам болмысының әрі іс-әрекеттерінің әрдайым кемелдікке қарай бағытталуының, тиісті деңгейде атқарылуын меңзейді. Трансцендентті Жаратушыға тән тәңірлік атрибуттарды адам күнделікті өмірде іс жүзінде жүзеге асыра алуы хакім Абайдың айтып өткен ұқсау ұғымын қамтиды. Хадис мәтінінде: «Алла Тағаланың тоқсан тоғыз көркем есімі бар. Кімде-кім санап, жаттап алса/احصاها жаннатқа кіреді» [93, б. 742] деп айтылған. Мұндағы ихсаа/احصاء сөзі тек тілде ғана айтылып, құр жаттап алуымызды білдірмесе керек. Шын мәнінде практикалық тұрғыдан өмірімізде көрініс табуын, көкейімізге түйіп алу қажет екендігін ұғындырады. Яғни Жаратушының самғ/есту және басар/көру атрибуттарының адам өміріне толыққанды әсерін бұйырған бұйрықтары мен тыйған тыйымдарын тиісті деңгейде атқара алуымен байланыстыра аламыз. Қудра/құдірет және ирада/қалау секілді тәңірлік атрибуттардың мәні адамның метафизикалық әлемге сенуі мен тағдыр, жазмыш ұғымдарын шын көңілмен қабылдай алуымен үйлесетіндігін байқаймыз. Хакім Абайдың келесі сөздері ұқсап бағу ұғымының мәнін одан ары аша түспек. «Ұқсамақ – дәл бірдейлік дағуасыменен емес, соның соңында болмақ» дей келе, Абай Құнанбайұлы былай дейді: «Оның үшін Алла тағаланың сипаттары: Хаят, Ғылым, Құдірет, Басар, Сәмғ, Ирада, Кәлам, Тәкуин. Бұл сегізінен алла тағаладағыдай кәмәлат-ғазамат бірлән болмаса да, пендесіне де әрбірінен өз халінше бар қылып жаратыпты. Жә, біз өзіміздің бойымыздағы сегіз зәррә аттас сипатымызды ол Алла тағаланың сегіз ұлығ

сипатынан бас бұрғызып, өзге жолға салмақпенен біздің атымыз мұсылм болма ма? Болмаса керек» [53, б. 4]. Бұл сөз арқылы адамның нағыз кемелдікке жетудің жолын көрсетіп отыр. Жоғарыда келтірілген Жаратушының тоқсан тоғыз есімінің кез келгенін адам баласы күнделікті тұрмыста өз бойынан көрініс табуы үшін hareket етуі қажет. Абай айтып отырған ұқсастық және әрбірінен өз халінше бар қылып жаратқан деген ұғымның мәні сол кезде ашылады. Хакім Абай «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» өлең жолдарында:

Алла мінсіз әуелден, пайғамбар хақ,

Мүмин болсаң, үйреніп, сен де ұқсап бақ [54, б. 50], – дейді. Адамның мінді екенін біле тұра мінсіз Жаратушыға ұқсауды теріске шығармайды.

Матуридилік ілім бойынша, Жаратушының атом, акциденция және физикалық дене еместігі айқындалғаннан кейін антропоморфизм тарауының бір бөлігі ретінде құдайдың орынға, мекенге тәуелді яки тәуелсіздігін анықтау ислам ғұламаларының басты нысанасына айналған.

Жаратушы Алла және Арш мәселесі

Жаратушы Алланың трансцендентті екеніне қарамастан ислам ғалымдары арасында Құран және хадистердегі муташабиһ мәтіндердің түсініктемесіне байланысты пікірталас туындаған. Әбу Мансур әл-Матуриди еңбегінде бұл тақырып «бәиән әл-арш» (Аршқа қатысты тарау) деп аталса [20, б. 131], өзге матуриди сенім мектебі ғұламаларының еңбектерінде «ләисә фи жиһа» [48, б. 36], «ибтал әл-қаул фи әл-мәкән» [31, б. 158], «әл-қаулу фи истихалати кауниһи тағала мутамаккинән әу зә жиһатин» [94, б. 275], «ләисә лиллаһи тағала жиһа» [95, б. 40] деген Алла Тағаланың белгілі бір мекенде еместігін айқындайтын атаулармен берілген. Алайда Аршқа қатысты айтылған Құран мәтіндері барлығының басты нысанасына айналған. Бір топ тұлғалардың ұстанымы бойынша, Арш періштелердің қоршап, көтеріп тұрған үлкен тақ болып саналады. Мұндай тұжырымды төмендегі Құран мәтіндеріне сүйеніп, негізге алған:

- «Сол күні күллі жаратылыстың үстінде Раббыңның Аршын сегіз (періште) көтеріп алып жүреді» [16, б. 567];

- «(Сол күні) періштелердің Аршты қаумалап, Раббыларына (Сен – мінсізсің. Бар мадақ пен шексіз шүкіршілік бір Өзіңе ғана тән, – деп), мадақ жаудырғанын көресің» [16, б. 467];

- «Аршты арқалаған және оны айнала қоршаған (періштелер) Раббыларына мадақ жаудырады»; [16, б. 467].

Әбу Мансур әл-Матуриди кейбіреулердің аталған мәтіндерді басшылыққа алып, «Рахман Аршқа «истиуа» етті» аятына сүйеніп, періштелердің жан-жақтан көтеріп тұрған тағына отырды деген тұжырымға барғандығын айтады. Адамдардың дұға тілегенде қолдарын жоғары аспанға қарай көтеруін де алға тартып, Оның белгілі орында орныққандығын тұжырымдайды [20, б. 131].

Екінші бір топтың ұстанымы бойынша, Жаратушы Алла – барлық жерде. Қай орын айтылса да, ол жерде құдайдың болатындығын айтады. Ұстанымдарын негіздеу мақсатында төмендегі Құран мәтіндерін дәлел ретінде қабылдайды:

- «Үш кісі жасырын бас қосып сөйлессе, сөзсіз, олардың төртіншісі Алла болмақ. Сондай-ақ бес кісі жасырын бас қосып, құпия сөйлессе, сөзсіз, олардың алтыншысы Алла болмақ. Тіпті одан да аз яки көп адам қай жерде болмасын жасырын бас қосып құпия сөйлессе, Алла міндетті түрде олармен бірге болмақ» [16, б. 543].

- «Біз оған өз күре тамырынан да жақынбыз» [16, б. 519].

- «Ол көкте де жалғыз Құдай, жерде де жалғыз Құдай» [16, б. 495].

Аталмыш мәтіндерге сүйеніп, Жаратушының тек қана белгілі бір орында болуын шектеулілік ретінде қарастырады. Ал әрбір шектеулі (тәуелді) нәрсе өзінен үлкен затқа қарағанда кемшілікті. Нәтижеде мұндай нұқсандық тәңірлік статусқа қайшы келеді. Шектеулі заттың мекенге мұқтаждығы да болады. Орныққан орны кіші болуы да мүмкін емес. Өйткені мұндай нәрсе адамның танымында да кемшілікті білдіреді. Себебі өзіне сай келмейтін орынды иеленуі ақылға қонымсыз. Осылайша бірінші топтың ұстанымын теріске шығарып, Алланың барлық жерде екенін айғақтауға тырысады. Үшінші топ ешбір орын мен мекенді Жаратушыға телімей, белгілі бір кеңістікті тәңірге тән деп есептемеген. Тілдің метафоралық мағынасына сүйеніп, Аршты қорғаушы, жаратушы ұғымында түсінгендер де бар [20, б. 131]. Бұл жайында Әбу Мансур әл-Матуридидің рухани ұстазы Әбу Ханифа былай дейді: «Шын мәнінде Алла Тағаланың Аршқа еш мұқтаждық танытпай әрі орнықпай «истиуа» еткендігіне иман келтіреміз. Алла – Аршты да және өзге жаратылыстарды да сақтаушы, қорғаушы. Алайда оларға мұқтаж емес. Егер мұқтаж дейтін болсақ, басқа жаратылыстар секілді әлемді жаратуға және басқарып, иелік етуге күш-құдіреті жетпес еді. Егер отыруға және бір жерге орнығып, тұрақтауға мұқтаж десек «онда Арш жаратылмай тұрып Алла қайда болды?» деген сұрақ туындайды. Алла Тағала – мұндай нәрселерден мүлдем ада, сондай-ақ өте асқақ әрі ұлы» [96, б. 65]. Хакім Абай да 1895 жылы жазған өлеңінде матуридилік ілімді одан ары қуаттап:

Мекен берген, халық қылған ол ләмәкан

Түп иесін көксемей бола ма екен?

Және оған қайтпақсың, оны ойламай,

Өзге мақсат ақылға тола ма екен? – деп Құдайды барлық жерде яки белгілі бір орында деушілерге тұшымды жауап бере білген [54, б. 47]. Жаратылысқа мекен (орын) берген, халық қылған ол ләмәкан, яғни жоқтан бар етіп жаратып, Өзі ләмәкан (ешбір орны, мекені жоқ) зат. Ол – Алла Тағаланың заты, ешбір сипатқа мұқтаж емес, біздің ақылымыз мұқтаж екендігін жеткізіп, Әбу Ханифаның айтып өткен мұқтаждық ұғымын біздің ақылымызбен байланыстырады [53, б. 4]. Китаб тасдиқта иман, ислам, ихсан, құдай жолы жайлы сөзді тәмамдап, енді осыны айғақтайтын көріністер дәрет, намаз туралы сөз қозғай бастайды. Ғибадаттың ең ұлысы намаз, ал оған керегі таһарат/тазалық екенін еске салып, тазаланудың түбі Аллаға дұға айтамын деген ниетпен әзірлену екенін баяндайды. Ары қарай Абай намазды құлақ қағып бастағанда «мәкән исбәт» етпей, қолыңды жөнсіз әдепсіздікке салынып созбай, күнәға белшесінен батып, енді осы дүниенің түпсіз терең тұңғиығынан құтылатындай ишарат жасайтынын тілге тиек етеді. Яғни намаздағы құлақ қағу

кимылы Құдайдың белгілі бір тарапта екендігін көрсетпейтінін, ол бар болғаны жүректегі ықыластың әрекетпен сыртқа көрінуі ғана екенін түсіндіреді [52, б. 194]. Содан соң қиямда, түрегеп тұруы құлдың қожайынының алдында тұрғаны секілді пенденің Жаратушы Алланың алдында өзінің әлсіздігін түсініп, Құдайдың құдіретіне бас июі деп қабылдауы тиіс. 1910 жылғы қолжазба нұсқада «құл қожа алдына тұрмақ – фуқара/пақырлар патша алдына тұрғаннан артық» [53, б. 17] деген сөйлемдегі пақырлар сөзін 2016 жылы жарық көрген Абай шығармаларының екі томдық толық жинағында «бұқара» [51, б. 145] деп қате берілген.

Әбу Мансур әл-Матуриди бір сөзде тіркесіп келген сөздердің ерекшелігіне тоқталады. Жаратушы Аллаға бір сөзде тіркесіп келген жаратылыстардың барлығы Оның мәртебесін, ұлылығын, дәрежесі асқақ жоғары екендігін ұғындырады. Оған бірнеше Құран мәтіндері айғақ болады:

- «Күллі аспан әлемі мен жердегі бар билік бір Аллаға тиесілі» [16, б. 17];
- «Күллі аспан әлемі мен жердің Раббысы» [16, б. 251];
- «Ол – барлық нәрсенің жаратушысы» [16, б. 141];
- «Әлемдердің Раббысы» [16, б. 1];
- «Ол құлдарын Өзіне толық бағындырушы» [16, б. 129].

Кейбір жекелеген жаратылыстардың Жаратушы Алламен бірге бір сөзде баяндалуы ол заттың аса маңызды, құрметке ие екендігін көрсетеді.

- «Расында Алла тақуалармен бірге (мағалләзинә-ттақау) [16, б. 281];
- Шүбәсіз мешіттер бір Алла үшін (мәсәәжидә лилләһи) [16, б. 573];

Сол секілді Алланың інгені (нәқатулла) [16, б. 595], бәйтулла (Алланың үйі) [16, б. 335] деген Құран мәтіндеріндегі жекелеген жаратылыстардың өзгелерден ерекшелігі бар екенін білдіреді. Жаратушы Алла мекен, орын жаратылмастан бұрын да бар еді. Оны жаратқаннан кейін де сол әуелдегі қалпында еш өзгерусіз, бір халден екінші халге ауыспай қала береді [20, б. 132]. Алланы Аршпен байланыстырып, орынға орныққандығын айту мына үш түрлі нәтиженің біреуіне әкеледі. Олар:

- Алла мен Арш екеуі көлемі тұрғысынан тең деп есептеу;
- Алла Арштан кіші болуы мүмкін;
- Алла Арштан үлкен болуы ықтимал.

Үшеуінің қайсысын алып қарастырса да, жаратылысқа тән шектеулілік, мұқтаждықтар туындайды. Жаратушы Алла болса мұндай кемшіліктерден ада саналады. (Құран мәтінін сыртқы формасымен тура түсінген күннің өзінде) жоғарыда отырған, биікте орналасқан зат құрмет пен мәртебеге лайық екенін көрсетпейді. Жаратушыға қатысты айтылған «истиуә етті» сөзі материалдық (заттық) тұрғыдан «Арштың үстіне шығып, жоғарыда отыр» деген ұғым қате саналады.

Құран мәтініндегі «истиуә/меңгеру, билігін жүргізу» сөзінің Аршпен бір сөзден тіркесіп келуі (аләә әл-арш истәуәә) екі мағынаны білдіреді. Біріншіден, жаратқан жаратылысының ұлық екендігін көрсету. Себебі аталмыш мәтіннен кейін Оның патшалығын және жаратылыстарына үстемдік етіп, бақылаушы екендігі жайында баяндалған. Екіншіден, жалқылап арнайы түрде Арштың ең үлкен әрі бағалы жаратылыс болғандығын айту. Өйткені ұлы нәрселер тек ұлы

заттармен байланысты болады. Мәселен «пәленше адамның патшалығы толыққанды аяқталып, өзге бір жерді иелік етті» дегені секілді. Бұл ең жоғарғы билікке иелік еткендігін айту арқылы одан төменгі деңгейдегі істерге үстемдік ете алатындығын білдіріп отыр [20, б. 134]. Құран мәтініндегі: «Міне, бүгін діндеріңді кемеліне жеткіздім және сендер үшін дін ретінде Исламды таңдадым» [16, б. 107] деген аятта кәпірлердің діндерінен күдерін үзгендігі мен мұсылмандардың Меккені қайта алғандығы (фатх) жайында сөз болып жатыр. Сондай-ақ елші пайғамбарлардың перғауынға [16, б. 163, 217, 313] және умму әл-кура (Меккеге) [16, б. 139, 483] жіберілуі де солай. Яғни тек сол пайғамбарлардың жіберілу оқиғасы ғана емес, жалпылама сол істің аса маңызға ие екендігін көрсету мақсатында айтылады. Арш та осы мақсатта баяндалған [б. 134]. Аллаға асылық танытып, қарсы шыққан қауымдарға қатысты айтылып өткен мәтіндер де өзге елдердің дәл сондай іске барған жағдайда қандай нәтиже күтіп тұратындығын білдіру мақсатында беріледі [16, б. 143, 283].

Тіпті Құранда Арш сөзін баяндап өтуі Жаратушы Алланы мекен, орын секілді жаратылысқа тән атрибуттармен сипаттауды теріске шығару үшін айтылуы да ықтимал. Өйткені Арш барлық жаратылыстың ішіндегі ең үлкені әрі ұлығы саналады. Адам ақылының одан жоғары жаратылысты елестетуге, қабылдауға қауқары да жетпейді. Сол үшін де ең ұлысын, үлкен Аршты келтіру арқылы мекен мен орынға мұқтаж еместігіне ишарат етті [20, б. 135]. Мәшһүр Жүсіп те нұрдың, тән мен ақылдың жаратылғанын айта келе, Аршы-күрсінің жаратылысы жайында да сөз қозғайды. Ол ұлы Құдайдың құдіретімен пайда болғандығы, оны көтерген періштелер жайлы тілге тиек етеді [56, б. 21-22, 32-33]. Жалпы Мәшһүр Жүсіп трансцендентті зат екенін ұғынып, Құдайға тән негізгі сегіз сипатты баяндап болған соң:

«Бар Құдай көкте де емес, жерде де емес.

Мекенін бір Алланың ешкім білмес» [56, б. 106] деп абсолютті түрде мекен ұғымын теріске шығарып қорытындылаған.

Әбу Мансур әл-Матуриди және имплицитті сипаттағы Құран мәтіндері

Құрандағы: {مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ}

«Үш кісі жасырын бас қосып құпия сөйлессе, сөзсіз, олардың төртіншісі Алла болмақ» [16, б. 543] деген мәтінде «нәжуә» сөзі мекенге, орынға қатысы жоқ. Нәжуә сөзінің мағынасы – жасырын әңгіме. Бұл аятта Алла Тағала қандай да құпия істерді анық, айқын білсе де, мекен, орын ұғымдарының Өзіне тән еместігін баяндауда.

{وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ}

«Біз оған өз күре тамырынан да жақынбыз» [16, б. 519]. Әл-Матуриди бұл аятты Алланың құдіретімен, шексіз билігімен деп түсіну қажет екендігін айтады.

{وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ}

«Ол көкте де жалғыз Құдай, жерде де жалғыз Құдай» [16, б. 495]. Алла барлық жердің Құдайы екендігін бекітіп, растап отыр. Себебі жер де, көк те құлшылыққа арналған орындар.

{لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ}

Барлық нәрсенің иесі екендігін Бақара сүресінің 107-аятындағы: «Күллі аспан әлемі мен жердегі бар билік бір Аллаға тиесілі» [16, б. 17] мәтінімен дәлелдейді. Аталмыш мәтіндерде жеке-жеке айтып өтсе, өзге аяттарда «Ол құлдарын Өзіне толық бағындырушы» [16, б. 129], «Ол – барлық нәрсені білетін шексіз ілім иесі» [16, б. 140] және «Оның құдіреті барлық нәрсеге толық жетеді» деу арқылы жалпылама түрде Жаратушы Алланың затына қатысты екендігін баяндаған. Құдайдың қандай деңгейде жоғары, асқақ екендігін, Одан басқа тәңір жоқ екендігін де білдіреді [20, б. 135].

Әбу Мансур әл-Матуриди истиуә/استواء сөзінің үш түрлі мағынасын баяндаған. Біріншісі – меңгеру, басқару/استیلاء. Мысалы пәленше адам белгілі бір облысқа (аймаққа) басшылық етті/истәуәә фуләнун аләә қуура. Мәселен

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

«Қылыш көтермей, қан төкпей,

Жүргізді билігін Бишр Иракта, – деген өлең шумағында да истиуә сөзі меңгеру, билік ету мағыналарын білдіреді [96, б. 67]. Екіншісі – көтерілу, жоғарылау/العلو والارتفاع. Муминун сүресінің 28-аятында: «Қасындағылармен бірге кемеге мінгенінде/استويت» деп айтылған [16, б. 344]. Үшіншісі – кемеліне жету, толықсу/التمام. Құран мәтінінде: «Сөйтіп, ол ер жетіп, кемеліне келгенде...» делінген [16, б. 387]. Истиуә сөзін истиләә/меңгеру мағынасында түсіну Алла Тағаланың барлық жаратылыстың Жаратушысы екендігін білдіреді. Басқа мәтіндерді де осы ұғымда түсіну қажет. Мәселен Құрандағы: «Ол – ұлы Арштың Раббысы» [16, б. 207] деген мәтін шексіз биліктің иесі екендігін білдірсе, екінші жағынан өзге де Арштардың бар екендігін көрсетеді [20, б. 136]. Кемеліне жету, ұлық болу секілді мағыналары бар екендігі де тілге тиек етілді. Оған Құрандағы: «Сендер жер бетін екі күнде жаратқан Алланы жоққа шығарасыздар ма? Барлық жаратылыс атаулының ризығын төрт күнде өтелетіндей етіп жазды. Екі күнде жеті қат көк етіп қалыптастарды» [16, б. 478], «Шын мәнінде сендердің Раббыларың аспандар мен жерді алты күнде жаратып, Аршты меңгерді» [16, б. 157] деген аяттар Жаратушының әрбір істі кемеліне жеткізіп, көркем түрде жаратқандығын ұғындырады. Аспандар мен жердің жаратылуымен міндеттілік, жауапкершілік те жүктелді. Демек кәмілдікпен толыққанды жаратып болғандығын айғақтайды. Сондай-ақ негізгі мақсат етілген нәрсе ол – адамзат деп айтқан пікір де бар. Себебі «Жердегі бүкіл нәрсені сендер үшін жаратты» [16, б. 5], «Түн мен күндізді сендерге бағындырды» [16, б. 259] және «Аспан әлемі мен жердегі барлық нәрсені сендерге бағынышты етті» [16, б. 499] деген мәтіндер адам баласы үшін берілгендігін дәлелдейді. Пайғамбар көзін көрген сахаба Ибн Аббас адамның жетінші күні жаратылғандығын айтады [97, б. 314-317]. Өзге жаратылыстардың барлығы адамзатқа бағынышты, оның пайдасы үшін жаратылған.

Әбу Мансур әл-Матуриди келу, кету, отыру секілді физикалық денеге қатысты сипаттардың Жаратушыға тән еместігін баса назарға алып айтады. Сондай-ақ адамның дұға тілеген сәтте аспанға қарата қолын жайып көтеруі де құдайдың көкте екендігін білдірмейтіндігін, керісінше тәңірлік уахидың бастау алған жер екендігін және дүниенің берекеті (ризығы) келетіндігін баян етеді. Қорытындылай келе, Матуриди антропоморфистік теорияны жоққа шығаратын

басты аят Құрандағы: «Оның бірде-бір ұқсасы жоқ» [16, б. 484] мәтін екендігін айтып өтеді. Бұл аятта жаратылысқа мүлдем ұқсамайтындығы айтылғандықтан, «Рахман Аршқа истиуа етті» аятын дәл сол қалпында қалдырып, иман ету қажеттілігі басты орында тұрады. Егер аллегориялық мағынасын берген жағдайда нақты мына мағынаны білдіреді деп кесімді шешім шығармай, Алланың түпкі мақсат еткен мағынасына сеніп, илану – Матуриди ұсынған басты тұжырым [20, б. 138].

1.3 Абай, Шәкәрім, Ыбырай және Мәшһүр Жүсіп шығармаларындағы Алланың атрибуттары/сипаттары

Сипат/сифа (صفة) сөзінің мағынасы

Араб тілі лингвистикасындағы уасф/وصف, нағт/نعت және сифа/صفة сөздері тілдік тұрғыда бір мағынаны білдіреді, яғни сын есімнің рөлін атқарады. Нақтырақ айтқанда, қазақ тілінде заттың сапасын, сипатын, қасиетін, көлемін, салмағын, түсін, дәмін білдіретін лексика-грамматикалық сөз табы ретінде қарастырылады. Алайда ислам теологиясында «уасф», «нағт» және «сифа» сөздерінің мән-мағынасы бір деп айта алмаймыз. Уасф сөзі заттың түрін, ерекшелігін, дәл сол сәттегі хал-ахуал және сипатын анықтап беретін «сипаттаушы» ұғымында қолданылады. Ал сифа – заттың ажырамас бөлігіне айналған әрі өзіне ғана тән сипатпен ерекшелеп тұратын атрибут [98, б. 401]. Бұның мысалы – Құран мәтініндегі Мұса пайғамбар мен қауымы арасындағы диалог. Мұса қауымына Алла Тағаланың сиыр союға бұйырғандығын жеткізсе, олар нақты қандай (сиыр) екенін білдіруін сұрайды. Оның кәрі де, (бұқа көрмеген) тым жас та емес сиыр екендігі, түсіне қатысты көрген жандардың көңілін шалқытатын түгі жалтыраған сары сиыр деп сипатталады [16, б. 10, 11]. Негізгі дұрыс көзқарас бойынша уасф пен сифа сөздері мағыналас болғанымен, құрылымдық жағынан айырмашылығы бар. Мәселен «زيد عالم – Зәйд ол – ғалым» деген сөйлемде ғалым сөзі Зәйдті сипаттап (уасф) тұр. Ал ғылым-білім оның бойындағы атрибут/сифа саналады. Сондай-ақ қазақ тілі лингвистикасында бір мағына білдіргенімен араб тілінде басқа ұғымды білдіретін «нағт» сөзі қолданыс тапқан. Нағт – заттың кемелділік дәрежеге жетуі [99, б. 267]. Егер осы анықтамаға сүйенсек, бұл сөздің Жаратушы тарапына жұмсалуды қате саналады. Себебі абсолютті құдай белгілі кезеңдерден өткеннен кейін кемелділікке жетпейді [98, б. 405]. Ол – задында кемел. Сөздердің түпкі лингвистикалық әрі терминологиялық мағыналарын анықтау Құдайға қатысты қолданылуы қаншалықты орынды яки орынсыз екенін білу үшін керек әрі теологиялық тұрғыдан ол сөздің қолданылуы қаншалықты қисынды екенін нақтылау үшін маңызды.

Сипат/сифа ұғымына байланысты ғұламалар арасындағы полемика

«Сифа» терминінің анықтамасына қатысты кәләм ғалымы, лингвист Журжани (471/1078) әрбір сөздің түпкі интенциясын анықтауға арналған дефинициялық еңбегінде былай дейді: «Сифа – заттың түр-тұлғасын, бейнесін анықтап береді. Мысалы, ұзын, қысқа, ақылды т.с.с.» [100, б. 133]. Алайда

сипат ол құр метафоралық ұғымдағы атау ғана ма әлде расымен-ақ оның зат секілді өзіндік алар орны бар ма? Бұған қатысты ғалымдар арасында пікір алуандылығы туындады. Ашғари сенім мектебінің өкілі Әбу Бәкір Бақилланидің (402/1013) көзқарасы бойынша, сипат заттың болмысында табылған атрибут немесе бір әрекетті ұдайы орындау арқылы бойындағы қасиеттің кемелдік дәрежеге жетуі [101, б. 213]. Демек Бақилланидің анықтамасына сүйенсек, сипат ұғымының белгілі бір мағынасы әрі өзіне тән ерекшелегі бар дей аламыз. Мұғтазилалардың пікірі бойынша, «сифа» сипаттаушының берген сипаты/وصف الواصف ғана. Мәселен бір адамның бойында ілім деген сипат жоқ. Алайда жұрттың оны ғалым деп сипаттауы онда білімнің бар екенін білдірмейді. Яғни белгілі бір тұлғаны, затты сипаттаушы жанның сөзі ақиқатқа сай келуі де яки келмеуі де ықтимал. Мінеки бұл – уасф әл-уаасиф/وصف الواصف деп аталады.

Мұғтазилалардың көсемі саналған Кағбидің (273 h.) тұжырымы имам Матуридидің ұстанымымен сай келмейді. Себебі сифа ұғымын «уасф әл-уаасиф» таразысымен қабылдасақ, жаратылыс (әлем) субстанциядан және оған тән сипаттардан құралады деген тұжырым негізсіз саналады. Себебі мына әлем біреудің тарапынан сипатталмаса да, болмысында ажырамас сипаттар бар. Мұғтазилалық Кағби Алла Тағалаға тән сипаттардың мағыналық мәні жоқ, құр сөзден құралғандығын алға тартады. Әбу Мансур әл-Матуриди бұл пікірдің қате екендігін айтқан. Себебі әріптерден құралған сөздің өзі басы мен аяғы бар, яғни жаратылысқа тән сипат алады. Алла Тағала мұндай кемшіліктен пәк. Құрандағы «عما يصفون» – Алла мүшріктердің теліп жүрген сипаттарынан ада» деген мәтін мұғтазилалардың пікірін жоққа шығарады. Өйткені оппоненттің айтқанындай атрибуттарды «уасф әл-уаасиф» ретінде түсінсек, онда Алла Тағаланың Өзін сипаттаған кейбір адамдарды даттап, кейде мақтауында ешбір мән мағына қалмас еді [102, б. 154].

әл-Матуриди мұғтазилалардың «нафиу әд-дид – نفي الضد» теориясын да жоққа шығарады. Бұл Жаратушыны ләисә би жәәһил/надан емес, ләә ағмәә/соқыр емес, лә асам/мылқау емес деп сипаттау тәсілі. Сипаттаудың мұндай тәсілі абсолютті құдайға тән емес. Өйткені Алла Тағала діни мәтіндерде Өзін болымсыз формада емес, болымды формада Естуші, Көруші, Білуші атрибуттарымен баяндаған [18, б. 130]. әл-Матуридидің көзқарасы бойынша, сипаттар – іс-әрекеттерге берілген атау. Әрекеттің көркем бейнеде, кіршіксіз үлгіде көрініс табуы ілім әрі құдірет атрибуттарының айқын белгісі. Ешбір функциясы жоқ құр сипатты білдірмейді. Себебі акциденциялар (ағрад) түрлі атрибуттармен сипатталады. Алайда өзгелерге әсер ете алатындай өзіне тән іс-әрекет функциясы жоқ [102, б. 154]. Демек Әбу Мансур әл-Матуриди тәңірлік атрибуттардың мән-мағынасы, атқаратын функциясы бар екенін алға тартқан. Оппоненттің айтқанындай ол мағыналық тұрғыдағы метафоралық ұғым емес.

Тәңірлік атрибутқа қатысты туындаған көзқарастардың генезисі және түрлері

Тәңірлік атрибуттарға қатысты мәселелер табиғиндер дәуірінде (I-II/VI-VII ғғ.) көрініс тапты. Тарихшы Макризидің (845/1442) көзқарасы бойынша, сахабалардың (II/VII ғасырдың бірінші жартысы дейінгі уақыт) Құран және

хадис мәтіндерінде баяндалған пікірталасқа түскендігі айтылмайды. Бұл тұста мейлі Алланың болмысын/صفة ذات – сифа зат яки күш-күдіретін айқындап беретін/ – صفة فعل – сифа фиғл сипаттардың арасында ешқандай айырмашылығы жоқ. Олар бірауыздан атрибуттардың барлығы эзәли/бастауы жоқ екендігін алға тартқан. Нақтырақ айтқанда, Аллаға илм/білу, қудра/күдірет, хаят/тірі болу, ирада/қалау, самғ/есту, басар/көру, кәләм/сөйлеу секілді тәңірлік сипаттар тән екендігін кіршіксіз сеніп қабылдаған. Ешқайсысы атрибуттарды теріске шығармай, мәтіндерді баз қалпында түсінген. Таухид концепциясын және Мұхаммедтің пайғамбарлығын дәлелдеу үшін Құран мәтінінен өзге дереккөзге жүгінбеген, басқа дәйектерді негіз ретінде қарастырмаған. Сондай-ақ сахабалардың ұстанымынан теологиялық әдіснамалар мен пәлсапалық мәселелерді кездестірмейміз [103, б. 434-435].

Доктор Мұхаммед Ибраһим әл-Фуюми (1938-2016) тәңірлік атрибут мәселесінің ислам кеңістігінде талқыға салынып, жан-жақты көтерілуінің бірнеше себебі бар екенін алға тартады. Олар:

1. Мұхаммедтің пайғамбарлық статусын және таухид концепциясын жоққа шығару нәтижесінде исламға таңылған жаңсақ пікірлер көрініс тапты;

2. Тарихы I–VII ғғ. бірінші жартысынан бастау алатын шектен шыққан шиға ағымы пайда болды. Шын мәнінде шиғаның сенім жүйесі метепсихоз, яғни реинкарнация мен пантеизмнен құралған. Иудейлер мен христиандардың ұстанымынан туындаған. Иудейлер Жаратушыны жаратылыспен ұқсатса, христиандар керісінше пендеге тән қасиеттерді, түр-тұлғаны абсолютті құдаймен теңестірген. Нәтижеде теологиялық көзқарасында шектен шыққан шиға тобы өздерінің қадір тұтатын, көшбасшы санайтын имамдарына тәңірлік сипаттарды телиді. Тарихшы, философ ғалым Шахристани (1086-1153) антропоморфизм/ташбиһ тұжырымы кейбір шиға ағымын ұстанатын топтарға тән екендігін айтады [76, б. 167];

3. Кейбір Құран мәтіндері буквализмдік үлгіде интерпретацияланса Жаратушының физикалық дене екендігін айғақтайды. Ал мұндай мәтіндердің интенциясын түсіну үшін үстіртін түсініктеме беру оның толыққанды мәнін аша алмады;

4. Құқықтық әрі теологиялық концепциясы қате болғанына қарамастан исламның атын жамылуға тырысқан түрлі ағымдар тарих сахнасына шықты. Осындай топтардың бірі – әл-манауия/әл-мәния [104, б. 298]. Бұл ағым христиандық пен ежелгі дін, заратуштрашылдықты үйлестіруге тырысқан III ғасырдағы парсы философы Манидің (қ.б.ж. 276 м.) есіміне байланысты шыққан. Жақсылық пен жамандықтың жаратушысы нұр мен қараңғылық екендігін алға тартқан бұл ағымның христиандыққа жақындығы бар. Христиандардың тәңірге қатысты сенімі бойынша, әке мен баланың арасында адамзатқа тән туылу, әкесінің қанынан деген ұғым жоқ. Керісінше физикалық дененің бірігуі/иттихад әрі махаббаты/махабба секілді сезімдер мен қасиеттердің нәтижесі деп түсіндіреді [105, б. 104]. Әл-манауия да даналық сөздің дана адамнан және көркем сөздің шешен, ділмар адамнан шыққаны секілді періштелер, тәңірлер мен әулиелердің нұрдан жаратылғандығын айтады. Дуалистік, антропоморфистік және пантеизмдік сенімнің кеңінен етек

жаюына үлес қосқан философ Манидің артынан ерушілері еді. Сондай-ақ бұл топ ислам әлемінде тәңірлік атрибут мәселелеріне қатысты күдіктерді туындатты [76, б. 269-272]. (Толығырақ қарау үшін: Ибн Надим, әл-Фихрист, 39-40-беттер. Ибн Хазм, әл-Фасл, 1-том, 37-42-беттер. Шахристани, әл-Миләл уә ән-Нихал, 1-том, 244-248-беттер).

Құран және хадис мәтіндерінде тәңірлік атрибуттар мен оның негізгі функциясы баяндалғанымен, бірнеше түрге бөлініп классификацияланбаған әрі пайғамбарлық кезеңде сипаттардың жіктелуіне қатысты деректер келмеген. Негізінде кәләм ғұламалары Аллаға тән сипаттарды теліп, соны растауға басымдылық берген. Алайда Фахруддин Рази (606/1210) кәләм ғалымдарының Алланың атрибуттарын үшке бөлгендігін баяндайды. Олар:

1. Сифаат зәәтия;
2. Сифаат мағнауия;
3. Сифаат фиғлия.

Сифаат зәәтия – Алланың болмысын айқындап беретін сипаттар. Мысалы, маужууд/Жаратушы бар, қадим/Жаратушы ежелден бар және уахид/Алла жалғыз, ғани/ешнәрсеге мұқтаж емес т.с.с. Сифаат мағнауия – Белгілі бір мағынаны білдіретін әрі Жаратушыдан бір елі ажырамайтын атрибуттар. Мәселен, Алим/бәрін білуші, Қаадир/күдіретті, Хайун/тірі т.с.с. Сифаат фиғлия – Алланың құдра/күдірет деген сипатынан туындайтын атрибуттар. Мысалы, тарзик/ризықтандыру, тахлик/жарату т.с.с.

Матуридидің негізгі оппоненті ретінде мұғтазилалардың көсемі Кағби көп тілге тиек етіледі. Мұны «Китаб таухид» еңбегінен аңғаруға болады. Қандай да бір теологиялық мәселе көтерілсе, міндетті түрде Кағби есімі аталып өтеді [20, б. 113, 322, 383, 397, 407, 438]. әл-Матуриди тәңірлік атрибутқа байланысты Кағбидың тұжырымын баяндап, оның қате екендігіне арнайы тарауша арнайды. Мұғтазилалардың сенімі бойынша, жер бетінің имамы, басшысы деген лақаппен танылған Кағби «сифаат зәәт» және «сифаат фиғл» тақырыптарын былайша тарқатады: «Адамға және өмірдегі халге байланысты өзгеріп отыратын істер сифаат фиғл қатарына кіреді. Мысалы, пәленше адамды Алла Тағала ризықтандырды/يرزق فلاناً. Бір сәтте Алла оны рақымына бөлесе, басқа уақытта оны мейіріміне алмайды/لا يرحم – يرحم. Сол секілді «кәләм/сөйлеу» сипаты. Ал құдра/күдірет, илм/білу және хаят/тірі болу секілді атрибуттар «сифаат зәәт» қатарына жатады. Себебі бұл сипаттар хал-ахуал мен адамның жағдайына байланысты өзгеріске ұшырамайды». Кағби сөзін әрі қарай жалғап, бұл мәселені басқа қырынан түсіндіреді: «Құдра атрибутымен жүзеге асқан кез келген сипат «сифаат фиғл» саналады. Мысалы, рахма/рақым, мейірім және кәләм/сөйлеу секілді. Ал оның қатысуынсыз болған барлық сипат «сифаат зәәт» саналады. Мысалы, Алла Тағаланың білуге шамасы жете ме әлде жоқ па?/أيقدر أن يعلم أو لا деп сұралмайды. Себебі илм/білу сипаты өзгеріске ұшырамайтын әрі болымсыздық форманы (надандық) қабыл етпейді» [20, б. 113]. әл-Матуриди Алла Тағаланың болмысында сипаттар/صفة жоқ деп айтуды және Ол тек жаратылыстың теліген сипаттары/وصف الوصف мен атаулары/تسمية المسمى ғана деген теорияны қабыл етпейді. Себебі екеуі де Жаратушының болмысында бар. Яғни Алла Тағала илм, құдра атрибуттарымен сипатталған әрі Алим, Халиқ,

Қадир атауларымен де аталады. Сондықтан екеуінің аражігін ажырату қисынсыз. Сифаат фиғл мен сифаат зәт ұғымдарының түпкі мән-мағынасы бір жерге тоғысады [20, б. 114]. Жоғарыдағы Кағбидің «сифаат фиғл» деп атап өткен атрибуттарының тек болымсыз формада қолданылуын жоққа шығарады. Мысалы, пәленше адамның дұғасын естиді, ал екінші адамның дұғасына мән берілмейді. Бір адамның сенімінде Алла белгілі бір істі білуі мүмкін, кейбіреуін Алла білмей қалды деп қабылдауы ықтимал. Осы тұста самғ/есту, илм/білу атрибуттары сифаат зәт қатарына кірмейтіндігін білдірмейді. Рахма/мейірім, тәклим/сөйлеу секілді сипаттарды да болымсыз формада қолдануға не кедергі?! Жаратушының бейхабар екендігін көрсетпей ме? деп оппонент қарсы пікір айтуы мүмкін. Кейбір тұлғалардың сипаттарды теріске шығаруы Жаратушының атрибуттарында кемшілік бар екендігін айғақтамайды. Яғни болымсыз формада айтылуы оның жоқ екендігін көрсетпейді. Себебі Құран мәтінінде: «Алла олармен тілдеспейді/ولا يكلمهم الله» делінген [16, б. 26].

Тәңірлік атрибуттарға қатысты ашғари сенім мектебінің ұстанымы – Алла Тағала хайун би-хаятин/хая сипатымен тірі, қаадир би-кудра/кудра сипатымен күдіретті, аалим би-илм/илм сипатымен бәрін білуші, муриид/қалаушы (ерікті), (құлаққа мұқтаждық танытпай) естуші, (көзге мұқтаж болмай-ақ) көруші, әріптер мен дыбыссыз да сөйлеуші. Бірауыздан аталмыш жеті сипат эзәли/ежелден Жаратушының болмысында бар, яғни қадимдік, мәңгілік статус [106, б. 90]. Ал хаалик/жаратушы, раазик/ризықтандырушы, аадил/әділетті сияқты фиғли сипаттар/іс-әрекет атрибуттары эзәли/шексіздік қасиетіне ие емес. Ризықты алушы зат пайда болмас алдын ризықтандырушы деген сипат жоқ еді, сол секілді жаратылыс пайда болмай тұрып жаратушы сипатының функциясы да іске қосылмаған [101, б. 215].

Жоғарыдағы мұғтазилалар мен ашғари сенім мектебінің тұжырымдарын сараласақ, екі тараптың да тәңірлік атрибуттарды зәти және фиғли деп екіге бөлетіндігін көреміз. Сондай-ақ фиғли сипаттардың кейіннен пайда болғандығына да келіскендігі байқалады. Алайда мұғтазилалар зәти сипаттардың илм, хая, кудра екендігін айтып, үшеуімен шектелсе, ашғарилер бұған ирада, кәләм, самғ, басар сипаттарын қосып, жетеумен қорытындылаған.

Әбу Мансур әл-Матуриди сипаттардың екіге бөлінетіндігін анық айтпаса да, оларды түсіндіру кезінде ғалымның зәти мен фиғлиді екі бөлек бөліп қарастырғандығын көруге болады. Сондай-ақ фиғли сипаттардың кейіннен пайда болғанын да құптамайды. Себебі заман мен уақытқа тәуелді зат өзге біреуге мұқтаж екендігін білдіреді. Жаратылысқа тән сипаттарды Алланың болмысына телу өзгеру құбылысына жол ашады. Алла Тағаланы әуелде хаалик/Жаратушы, рахман/Мейірімді, мутакаллим/сөйлеуші болғандығын мойындамай, аталмыш сипаттарға кейіннен иелік етті деу бастапқы болмысынан өзгергендігін көрсетеді. Алайда мұндай тұжырым абсолютті күшке тән емес [18, б. 75]. Сонымен қатар ғұлама жаратылған зат пен сол затты жаратуға әсер еткен сипаттың аражігін ажыратады. әл-Матуридидің ұстанымында, жеке дара атрибут – қадим/ежелден бар, мәңгілік статус берілген. Ал одан туындайтын объект мәңгі емес, жаратылған дүние [102, б. 177, 178].

Алланың кейбір сипаттары жаратылғандығын айту арқылы ашғари мектебінің өкілдері қиындыққа тап болды. Осылайша жекелеген тұлғалар әл-Матуридидің тұжырымына сай келетін пікірді айтып, соның тұжырымын құптағандай сынай танытты. Бақиллани халқ/жарату, ризқ/ризық беру, адл/әділдік, ихсан/жақсылық жасау, тафдил/абзал санау секілді фиғли атрибуттардың ежелден бар екендігін алға тартып, белгілі бір жаратылыс пайда болмаса да, Алла Тағаланың – Мен Жаратушымын, Ризық берушімін деген сөздеріне сүйенген. Өйткені Жаратушының сөзінде уақыт пен заман қамтылмаған, кәләм сипаты жаратылмағандығын мойындаған. Сондай-ақ жоғарыда аражігін бөлгеніміздей «уасф» әрі «сифа» сөздерінің мән-мағынасына ерекше ден қояды. Нақтырақ айтқанда Бақиллани Жаратушының Өзі фиғли атрибуттармен сипаттауы/وصف – қадим, ал сипаттың/صفة өзі – хадис/кейіннен пайда болғандығын баса айтады [101, б. 263]. Ислам философы Әбу Хамид Ғаззали (505/1111) Аристотельдің ішкі әлеует (әл-қууа) мен іс жүзіндегі нақтылық/әрекет (әл-фиғл) теориясымен түсіндіруге тырысқан. Мысалы, қынаптағы қылыштың өткірлік сипаты бар. Ол қылыш ешнәрсені кеспесе де, кесуге мүмкіндігі бар екендігі белгілі. Бұл – ішкі әлеуетінің бар болуы/саарама би әл-қууа. Бір затты кескен кезде оның нақты мүмкіндігінің сыртқа көрінуі, шын мәнінде іс жүзінде істелінгендігін көрсетеді. Бұл – объективті шынайылық. Сол секілді жарату атрибуты/халқ бір істі жаратқан кезде Алланың болмысында жаңадан сипат пайда болған жоқ. Керісінше ол атрибут ежелден Жаратушыда бар. Ғаззалидың тұжырымы бойынша, жоғарыдағы матуриди мен ашғари сенім мектептерінің екеуі де қателеспеген деп қорытындылайды [107, б. 8].

Сопылық мектептің ұстанымын жеткізген әйгілі сопы ғалым Әбу Бәкір Кәләбәзи (380-990) де матуридилік бағыттан ауытқымаған. Бұл мектептің басым көпшілік өкілдері де Алла Тағаланың жарату/халқ, жаратылысқа жоқтан бар етіп пішін, бейне беру секілді атрибуттардың кейіннен пайда болмағандығын айтқан. Себебі мұндай тұжырымға ашылған жол абсолютті күштің болмысында кемшілік бар екендігін ұғындырады. Сондай-ақ сипаттарды да бірнеше бөлікке бөліп қарастырмаған [108, б. 37-38].

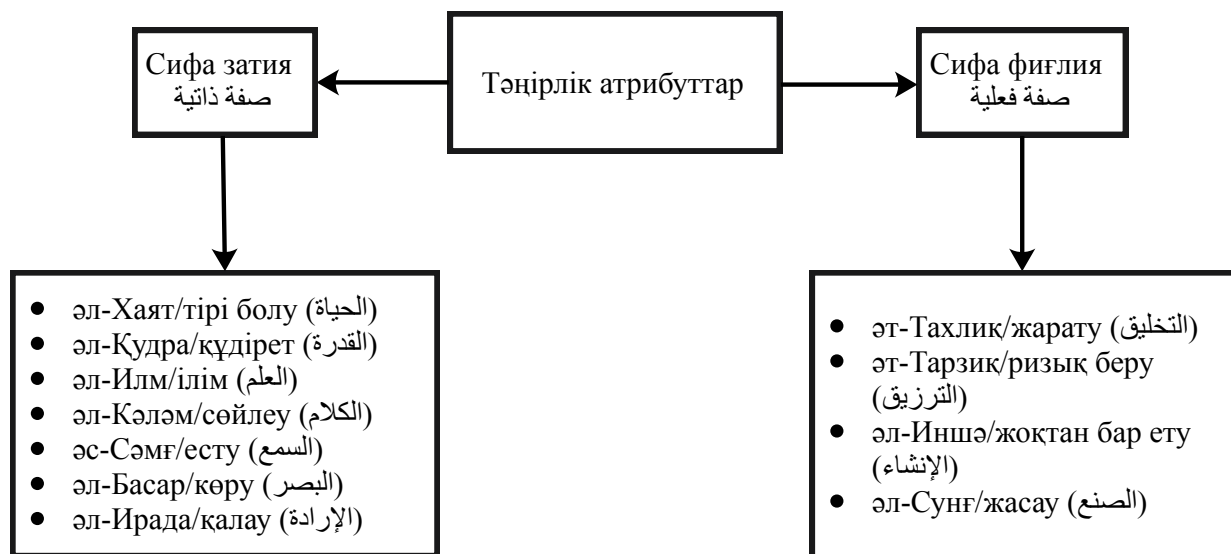
Осы орайда зәти және фиғли атрибуттардың қадим/ежелден Алланың болмысында бар екендігін алғаш болып тілге тиек еткен Әбу Мансур Матуриди ме? деген сауал туындайды. Матуридиден алдын өмір сүрген, заманында теологиялық мәселелерді талқыға салған Абдулла ибн Куллаб (240/855) есімді кәләм ғалымы жалпылама Жаратушының затында ілім/илм, құдірет/қудра, есту/самғ, жақсы көруші/мухиббун, разы болушы/радиян секілді сипаттар бар екендігін тізбектеп шығады. Бұл атрибуттардың барлығы зәти деп баяндайды. Шахристани болса ибн Куллабтың тәңірлік атрибуттарды жікке бөлмей, барлық саны 15 деп нақтылағандығын жеткізеді [109, б. 175-176]. Демек Ибн Куллабтың ұстанымы бойынша, зәти және фиғли сипаттар екі бөлек қарастырылмайды әрі фиғли атрибуттардың қадим екендігін мойындайды. Бірақ доктринаны негіздеу үшін арнайы дәйектер келтірмей, оппоненттің көзқарасын терістеуге де күш салмаған. Сондықтан атрибуттарға қатысты Әбу Мансур әл-Матуридидің тұжырымдамасы ибн Куллабтың концепциясы

негізінде қалыптасты дей алмаймыз. Әбу Мансур әл-Матуриди және Әбу Хасан әл-Ашғари мен замандас кәләм және хадис ғалымы Әбу Жағфар Тахауи (321/933) тәңірлік атрибуттар жайында тілге тиек еткен. Барлық иләһи сипаттар Жаратушының болмысында ежелден бар екендігін, жаратылысты жаратқаннан кейін де жаңадан бір атрибуттардың қосылмағандығын тайға таңба басқандай баяндап өтеді [110, б. 56, 60, 61]. Араб тілі мен мәдениеті және тарихын зерттеген британдық профессор Уотт Монтгомери (1909-2006) фиғли сипаттар Құдайдың болмысында ежелден бар екендігін әл-Матуридиден бұрын айтқан Тахауи екендігін алға тартқан [111, б. 8]. Алайда әл-Матуриди мен Тахауи ғұлама Әбу Ханифаның жолын ұстанса да, екеуінің методологиясында айырмашылықтар бар. Тахауи теологиялық діни мәтіндерді, яғни тәңірлік атрибуттарға қатысты мәтіндерді логикалық өлшемге салмай, полемикалық алаңға айналдырмаған. Қарсы тараптың әдіснамасы мен көзқарасын теріске шығарып, сыни ойға жол бермеген. Дегенмен Жаратушының сипаттары болмысында бұрыннан бар екендігін атаған. Тахауидың мұндай қыры ислам ілімдеріндегі хадис саласында анық байқалады. Ал әл-Матуридиге келсек, сұрақ-жауап форматында, зәти және фиғли сипаттардың аражігін ажыратып парқына бара білсе, Тахауиден мұндай нақты тұжырымды байқай алмаймыз. Онымен қоса, екі ғұламаның замандас екенін ескерсек, тәңірлік атрибуттардың қадим екендігін алғаш Тахауи айтты деу қателік. XX ғасырдың басында өмір сүрген пәкістандық философ, профессор Мұхаммед Шариф ғұлама Тахауидың фиғли сипаттарды әзәли/ежелден бар екендігін қабылдағандығын айтқан [112, б. 245-250].

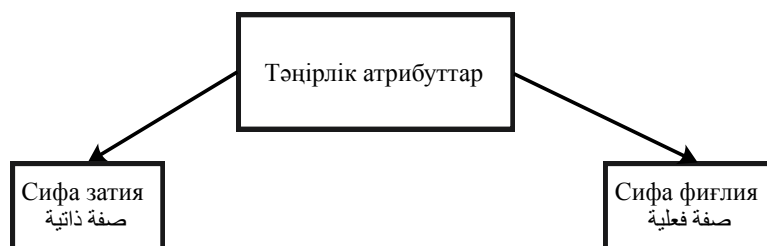
Кәмәл ибн Һумам (861/1457) фиғли сипаттардың қадим екендігін ең алғаш айтқан Әбу Мансур әл-Матуриди екендігін тілге тиек етеді. Ал Әбу Ханифа мен сол ғасырдағы ғұламалардың сөздерінен бұл атрибуттарға қатысты нақты (қадим екендігіне) сөз таппаймыз. Тахауи Жаратушыға тән бір істі жарату/халқ, тірілту/ихия, өлтіру/имәтә секілді атрибуттардың құдра/құдірет сипатынан бастау алатындығын айтқан. әл-Матуриди бойынша аталмыш атрибуттар тәкуин/жоқтан бар ету, болдырту сипатына тиесілі екендігін еңбектерінен аңғарамыз. Өйткені Әбу Мансурдың ұстанымында тәкуин жеке дара мәңгілік формаға лайықты сипат саналады. Сондықтан Тахауи мен Матуридидің атрибуттарды растаудағы тәсілдері өзгеше [73, б. 29, 30]. Бұл мәселе алдағы бөлімдерде кеңінен талқыланады.

II-VIII ғасырдың бірінші жартысында Әбу Ханифа [113, б. 33] мен III-IX ғасырдың екінші ширегінде ғұмыр кешкен Матуриди [20, б. 113] еңбектерінен сипаттардың екіге бөлінетіндігін аңғаруға болады. Әбу Мансур әл-Матуриди кесімді түрде екіге бөлінетіндігін айтпаса да, мұғтазилалардың көзқарастарына жауап беру барысында екеуін екі бөлек қарастырғандығын байқаймыз. Тәңірлік атрибуттардың түрлерін төменнен көре аласыз.

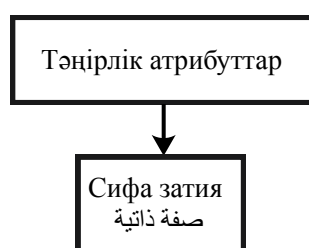
Сурет 5 – Әбу Ханифаның тәңірлік атрибутты бөлуі



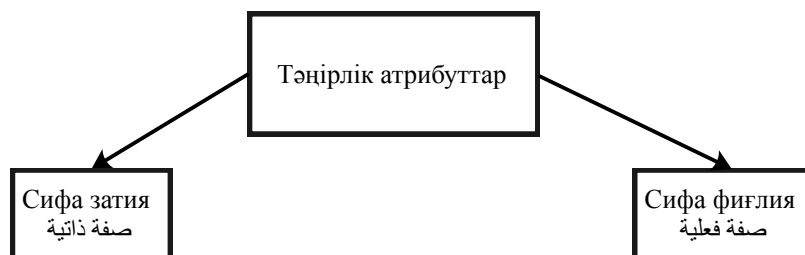
Сурет 6 – Әбу Мансур әл-Матуридидің «Китаб таухид» еңбегіндегі тәңірлік атрибуттар



Сурет 7 – Нуриддин Сабунидың көзқарасында тәңірлік атрибуттар



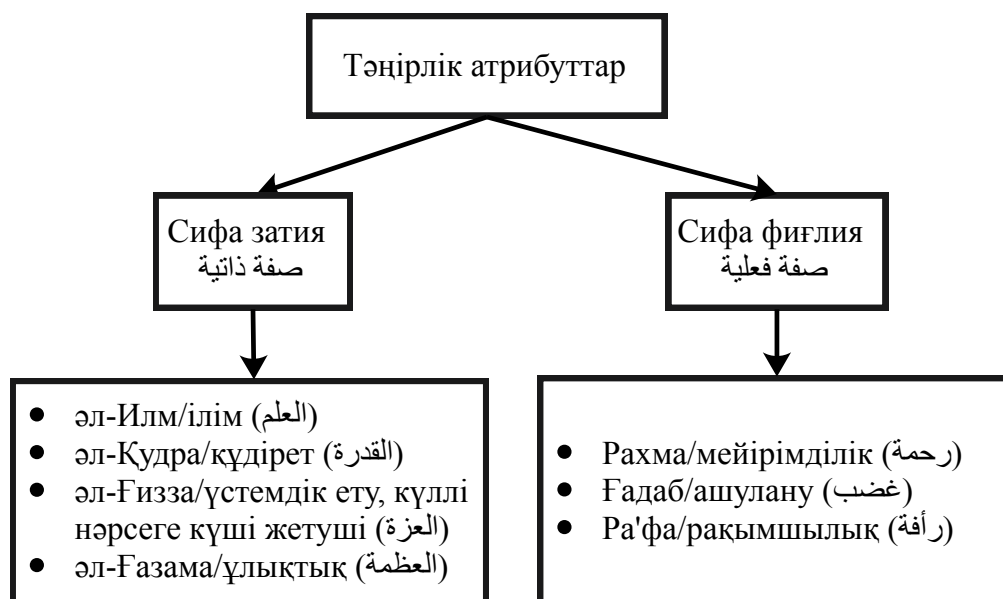
Сурет 8 – Әкмәлуддин әл-Бәбиртидің түсіндірмесіндегі тәңірлік атрибуттар



Алайда жоғарыда тілге тиек еткеніміздей әл-Матуридидің тәңірлік атрибуттарды дәл мұндай үлгіде нақты бөлгендігін баса айта алмаймыз. Бұл

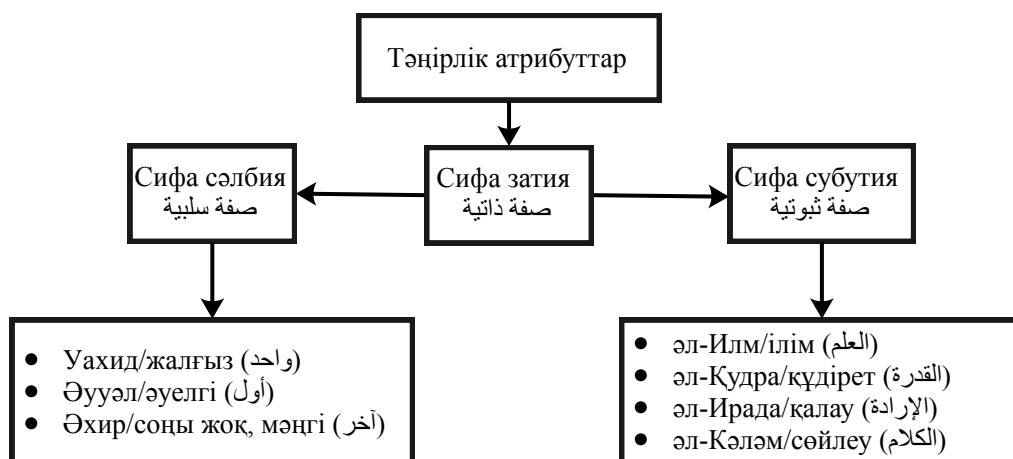
тақырыпқа қатысты оппоненттің тұжырымын терістеу мақсатында қозғағандығын ескеруіміз қажет. Өйткені задында атрибуттың қайсы түрі болса да, түбі бір жерге тоғысып, жалғыз Жаратушыға тиесілі екендігін де атап өткен [20, б. 114]. әл-Матуридидің ұстанымында еңбек жазған VI ғасырдың өкілі Нуриддин Сабуні де тәңірлік атрибуттардың барлығы Жаратушыда ежелден бар екендігін әрі зәтия екендігін нақты айтып өтеді [94, б. 313]. Әбу Ханифа өсиетін және Әбу Жағфар Тахауидың мәтінін түсіндірген әйгілі Әкмәлуддин әл-Бәбирти сипаттарды затия және фиғлия деп екіге бөлгенін байқауға болады [114, б. 94, 154]. XI–XVII ғасырларда өмір сүрген ханафи-матуриди мектебінің өкілдері тәңірлік атрибуттарды бөлуі жағынан алдыңғы буыннан бір тараптан ерекшеленсе, екінші тараптан сол дәстүрлі бағытты ұстанған. Мәселен Мулла Али Қари (1014/1606) Әбу Ханифа трактатын ғалымның тұжырымына сәйкес интерпретациялап, кеңінен түсіндірме де береді. Қарама-қарсы, болымсыз формада сипатталмайтын кез келген атрибут «зәти» категориясына жатады. Мысалы, қудра/құдірет, илм/ілім, изза/үстемдік т.с.с. Ал болымды әрі болымсыз үлгіде де қолданыла беретін барлық сипаттар «фиғли» санатына кіреді. Олардың қатарына рахма/мейірімділік, ғадаб/ашулану, рафа/рақымшылық секілді атрибуттар жатады [113, б. 42].

Сурет 9 – Мулла Али Қари ұстанымы бойынша тәңірлік атрибуттар



Мулла Али Қаридың замандасы матуридилік мектептің белді өкілі Кәмәлуддин Бәйәдидың (1098/1687) тәңірлік атрибуттарды бөлудегі ерекшелігі айрықша көрінеді. Жаратушының болмысына тән/зәти сипаттарды екіге бөледі. Олар: сәлбия/болымсыз және субутия/болымды формадағы атрибуттар. Сәлбияның қатарына уаахид/дара, жалғыз, әууәл/бастауы жоқ әуелгі, әәхир/соңы жоқ, мәңгі секілді атрибуттарды жатқызса, илм/ілім, қудра/құдірет, ирада/ерік, қалау, кәләм/сөйлеу сияқты сипаттар субутияға тиесілі екендігін атап өтеді [77, б. 113].

Сурет 10 – Кәмәлуддин Бәйәдидың көзқарасы бойынша тәңірлік атрибуттар



XIX-XX ғасырларда қалам тербеген Абай (1845-1904), Шәкәрім (1858-1931), Ыбырай (1841-1889) және Мәшһүр Жүсіп (1858-1931) шығармаларында да тәңірлік атрибуттар тақырыбы назардан тыс қалмаған. Абай Құнанбайұлының Китаб тасдиқы теологиялық мәселелерді қамтыған. Оның ішінде Жаратушыға тән сипаттар философиялық тұрғыдан талданып, адам мен Алла арасындағы байланысты әрбір атрибуттың функциясын баяндау арқылы түсіндірмек болған. Хәкім Абайдың тілімен айтсақ, «Сіз Әмәнту биллаһи кәмаһуә би әсмайһи уасифатиһи дедіңіз. Ол есім Аллалар һәмма ол Алла тағаланың фиғыл ғазимләрінің аттары, олардың мағынасын біл һәм сегіз сифат затиялары не деген сөз, кәміл үйрен. Өзіңді оның құлы біліп, өзіңе муслим ат қойып, тәслим болғаныңа раст боласың да. Өз пиғылдарыңды соған өз халіңше ұксатуды шарт қыл. Алла тағалаға ұқсай алам ба деп, надандықпен ол сөзден жиіркенбе, ұқсамақ – дәл бірдейлік дағуасыменен емес, соның соңында болмақ. Оның үшін Алла тағаланың сипаттары: «Хаят, Ғылым, Құдірет, Басар, Сәмғ, Ирада, Кәлам, Тәкуин. Ғалам алла тағаланың ішінде, құдай табарака уатағала кітаптарда сегіз субутия сипаттары бірлән, уә тоқсан тоғыз Әсма-и хұсналар бірлән білдірген. Бұлардың һәммасы алла тағаланың зәтия субутия уә фиғлия сипаттары дүр» [52, б. 180-181]. Кейін басылып шыққан жинақтарға назар салсақ, 2016 жылы жарық көрген Абай шығармаларының екі томдық толық жинағында сәмғ сипаты, Сәмиғ деп қате берілген. Сондай-ақ тәкуин сипаты «Тәкин» деп дұрыс көрсетілмеген [51, б. 126]. 2020 жылы М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының ғылыми кеңесі ұсынған Абай шығармаларының академиялық үш томдық жинағында тәкин сөзі «тәкуин» деп дұрысталып, алайда «сәмиғ» сөзі сол күйінде қалған [51, б. 103]. Бұл тұста екі сөздің қандай айырмашылығы бар деген сұрақ туындауы мүмкін. Лингвистикалық тұрғыдан екеуінің түбірі бір болғанымен де, грамматикалық әрі семантикалық жағынан екеуі екі бөлек. Сәмғ – есту мағынасында, яғни тұйық етістік болса, Сәмиғ – Естуші мағынасындағы қатыстық есімше немесе субстантивтенген есімше рөлінде қолданылады. Абай Құнанбайұлының өзге сипаттарды тұйық етістік үлгісінде жазуы да қолжазбада сәмиғ емес, сәмғ екенін аңғару қиын емес [52, б. 181]. Хәкім Абай сипаттарды жікке бөліп,

зәтия, субутия әрі фиғлия деп аражігін ажыратпаса да, жоғарыда атап өткен сегіз сипатты субути ретінде қарастырғанын Китаб Тасдиқ мазмұнынан аңғаруға болады [53, б. 4]. Осылайша түптеп келгенде ханафи-матуриди мектебінің сипаттар классификациясында баяндалған сегіз түрін тілге тиек етуі бекер емес. Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» туындысындағы «Алла Тағаланың сипаттарын білу» тараушасы тақырыбымыздың мәнін одан ары аша түседі. Осы еңбектің мәтінінде былай делінеді: «Кітапта бұл алты сипатын зәтия сипаты дейді. Олар мынау: бар, өздігінен бар, жоқ болмайды, жалғыз, ешнәрсеге ұқсамайды. Бұлардан басқа кітапта субути деген сегіз сипаты бар. Олар мынау: тірі, білімді, құдіретті, талап қылушы, яғни бір нәрсенің болғанын ұнатушы, болғызушы, яғни бар қылса да, жоқ қылса да, сөйлеуші, есітуші, көруші, бірақ бұл сипаттары адамға ұқсамайды. Және кітапта сәлбие сипаттары деген болады. Олар: ұйықтамайды, өзгермейді деген сықылдылар» [25, б. 10] 1993 жылы М.Мырзахметов, М. Қазбековтың дайындауымен және 2024 жылы Самға баспасынан жарық көрген басылымында «бұрыннан бар» деген сөзді кездестіреміз. Алайда Абай Құнанбайұлының шәкірті Есентай Бердиннен 1933 жылы алған Шәкәрімнің 1911 жылы түпнұсқасында мұндай сөз жазылмаған [25, б. 10]. Сондай-ақ еңбектің атауы екі жылы шыққан нұсқада да «Мұсылмандық шарты» деп берілуі [115, б. 1-2; 45, б. 1-2] қолжазба нұсқада көрсетілген «Мұсылмандық кітабы» [25, б. 1-2] деген атауға сай келмейді. Жалпы екі атау да еңбектің мазмұнына, оның құрылымына еш әсер етпесе де, текстологиялық жағынан ерекше мән беруді қажет етеді. «Шарты» деп өзгертілуі редакторлық, баспа мен аударманың немесе оқырманның ықпалынан деп түсіндік.

Арнайы діни мәселелерді талқылаған Ыбырай Алтынсариннің «Мұсылманшылықтың тұтқасы» кітабында да сипаттар тарауы тысқары қалмаған. Тәңірлік атрибуттарға қатысты тақырыпты былайша тілге тиек етеді: «Алла тағаланың сифат субутия деген жеті сипаты әуел – хаят яғни тірі-ді, біздің ақылымыз жетпейтін тірлікпен, алим болушы-ды, құдірет күш иесі-ді, жоқтан бар етуге һәм бардан жоқ етуге күші жетуші, самғ естуші-ді, бізге рәуішті құлақпен емес, басар көруші-ді, біз рәуішті көзбен емес, ирадәт тілеуші, яғни әуелде өзі тағдыр еткен нәрсесін тілеген уақытында дүниеге шығарушы, тәкуин жоқтан бар етуші-ді, кәләм сөйлеуші-ді, біздің ақылымыз жетпейтін сипатпен, бірақ бұл сөйлеу бізге рәуішті тілмен, әріппен, дауыспен емес» [19, б. 15]. Қазақ ойшылдарының шығармаларындағы Жаратушының сипаттарына қатысты баяндалған мәтіндерден матуридилік доктринаны анық байқауға болады. Атрибуттардың атауында бірізділік байқалғанымен, оның бөлінуі тұрғысынан үйлесімділік көрінбейді. Хәкім Абайдың келтіргені зәти, фиғли және субути сипаттар екендігін көреміз және жазылған сөздің мазмұнынан субутиге сегіз сипат тән екенін аңғарамыз. Шәкәрім зәти, субути әрі сәлби деп бөліп, атын атап, түсін түстеп баяндаса, Ыбырай субути сипаттардың жетеуі бар екенін айтса да, жеке-жеке тоқталғанда сегізін атап, матуридилік ілімге сәйкес құдірет пен тәкуин сипаттарын бөлек баяндаған. Мәшһүр Жүсіп те тәңірлік атрибуттар туралы сөз қозғап:

«Сипаты сегіз болған бірі Кәләм

Сөйлейді, құдіретімен Алла Тағалам», – деп сипаттардың саны сегіз екендігін алға тартады [56, б. 105]. Матуриди және матуриди сенім мектебі мен XIX-XX ғасырдағы дін жайында қалам тербеген тұлғалардың тәңірлік атрибуттарға қатысты классификациясын төмендегі кестеден көруге болады.

Кесте 3 – Әбу Мансур әл-Матуриди және матуриди сенім мектебі мен Абай, Шәкәрім, Мәшһүр, Ыбырайдың тәңірлік атрибуттарды бөлуі

Тәңірлік атрибуттар/صفات الله				
Әбу Мансур әл-Матуриди және матуриди сенім мектебі (1-топ) ұстанымы бойынша ↓ Сифа фиғлия және Сифа зәтия	Матуриди сенім мектебі (2-топ) ↓ Сифа зәтия ↙ ↘ сәлбия субутия	Хәкім Абай еңбегінде ↓ Зәти 8 Субути Фиғли	Шәкәрім еңбегінде ↓ Зәти Субути Сәлби	Ыбырай мен Мәшһүр шығармаларында ↓ Жалпылама 7-8 субути сипат

Алдыңғы тарауларда Жаратушының бар әрі жалғыз екендігі баяндалды. Демек бұл барлық жаратылыстың Оған мұқтаж әрі Оның алдында қауқарсыз екендігін айғақтайды. Сәйкесінше Алла Тағаланың әрбір ісі кемелділікпен, үйлесімділікпен жаратқандығын аңғаруға болады. Бұл өз кезегінде құдра/құдірет атрибутының Жаратушыға тән екендігін айқындайды [73, б. 19].

Құдра/құдірет атрибуты

Әһлі әс-сунна мектебінің ғұламалары Алла Тағаланың жаратылыстарға ықпал етуге күш-құдіреті жететіндігіне және күллі істер Оның құдіретімен жүзеге асатындығына бірауыздан келіскен. Алайда бұған философтар, дуалистер және мұғтазилалар қарсы шыққан. Құдра сипаты – әзәли (Әзәли – ежелден бар, бастауы жоқ). Атрибуттың негізгі функциясы – жаратылыстың пайда болуына ықпал етіп, оған әсер ету/تأثير [73, б. 34]. Мұның негізгі айғағы – әлемнің аса жүйелілікпен жаратылуы және адам сенгісіз түрлі таңғажайып жаратылыстардың жер бетінде тіршілік етуі әрбір істің жалғыз Жаратушының құдіретімен көрініс тапқандығын дәйектейді. Адамның ой-санасы, ақылы мұны терістей алмайды. Абай Құнанбайұлының тілімен айтсақ, «құдіретінде епсіздік

және нашарлық жоқ. Саниғын сұңғатына қарап білесіз. Бұл көзге көрілген, көңілге сезілген ғаламды қандай хикметпенен жарастырып, қандай құдіретпенен орналастырған, ешбір адам баласының ақылы жетпейді» [52, б. 182]. «Біз естінің ақылын күштінің қуатын, ұстаның шеберлігін ісінен танимыз. Менің ойымша, бүгін барлықтың бәрі бізді осындай болмақ жолды салған түп жаратушының білім, құдірет шеберлігінде. Өлшеу жоқ деп бізге секунд сайын айғалап тұр:

«Бізге дүние түпкі сырын,
Көрсетіп те айтты ғой,
Елемеді оны біздің

Тіпті өзімшіл ойсыз ми»», – деп Шәкәрім Құдайбердіұлы өзінің «Үш анық» еңбегінде жаратушының құдіреті жайында терең ой-толғаулар айтады [29, б. 27]. Мәшһүр Жүсіп өлең жолдарында:

«Құдірет – бір сипаты күші жетер,
Нәрсенің қылам деген, бәрін етер.
Сипаты, заты бірлән, қайиум ерүр,

Нәрсе жоқ оның күші келмей кетер», – деп бұл атрибуттың мәнісін одан ары аша түседі [56, б. 104]. Шортанбай Қанайұлы да 1890 жылы шыққан «Бала зары» еңбегінде:

«Он сегіз мың ғаламды
Құдіретімен жаратқан

Құдайдың қалай шебері» [32, б. 4], – деп Фатиха сүресіндегі мәтіннің мәнін аша білген. «Бар мадақ, шүкіршілік атаулы әлемдердің Раббысы – бір Аллаға арналады» [16, б. 1] деп басталатын Құран парақтарында жалғыз емес, бірнеше, тіпті мыңдаған ғаламның бар екені, оның ішінде қазақ ақындары тілге тиек еткен 18 мың ғалам деген деректерді де тәпсір еңбектерінде баяндалған [116, б. 110]. Осы Құран мәтінін растаған Ғұмар Қараш та:

«Он сегіз мың ғаламға

Тәртіп берген Құдайым» [117, б. 38], – деп мыңдаған ғаламның шексіз құдіретімен Алланың жаратқандығын еске салады. Ғұмар Қараш осы өлең жолдарында адам баласы тәкаппарлық қылмай, кішіпейілдік танытып, Жаратушы жалғыз иеге бас июді әрі әлемнің сан қырлы сырларына терең үңілуді мақсат ету керек екенін жеткізіп былай дейді:

«Әй, адамзат, адамзат
Бұл ғаламның ішінде
Тозаңдай халің жоқ болса.
Зәредейін бір құртқа
Қарсыласып, қарысып,
Тұрар жайын жоқ болса,
Барша ғалам сен үшін
Түзелмес керек-ті.
Жаратушы бұларды
Құдіретінің шегі жоқ
Ғылымның түбі жоқ
Жалғыз ие болған соң

Жалғыз ғана бір өзі
Сырына жетіп ғаламның
Мақсатын білсе керек-ті» [117, б. 74-75].

Бұл өлең жолдары Ғұмардың 1914 жылы Орынборда Ахмет Байтұрсынұлы бастырған «Аға тұлпар» еңбегінен алынан үзінділер. 76 беттен тұратын бұл қолжазба нұсқада рухани даму, ұлттық сана, әлеуметтік әділет пен ағартушылыққа басымдылық берілген. Атауының өзі көшбасшы аға буын зиялы қауымды білдіретін бұл туынды қоғамдық үндеулерімен әрі тілі мен стилі жағынан өзгелерден ерекшеленеді.

Ақыт қажы да:

«Бисмилла сөз бастайын иә рахман
Дүниеде қанша махлұқ жаратылған

Бір Алла құдіретіңе зар жылаймын» [33, б. 2-3] деп саны шексіз жаратылыстардың жаратылғандығы және мінсіз күш-құдірет иесіне жалбарынғандығы – осы бір сипаттың Жаратушыға ғана тән екенін айғақтайтын белгі.

Хакім Абай «Китаб Тасдиқта» Құдай тағаланың бұл ғаламды ақыл жетпейтін мүлтіксіз келісіммен жаратқандығын баяндайды. Алайда бұл құдірет атрибутының функциясы тек жаратылуы мүмкін істерге/мумкинәт ғана тиесілі. Хакім Абай бұл жайында: «Біз Алла тағала «бір» дейміз, «бар» дейміз, ол «бір» демеклік те – ақылымызға ұғымның бір тиянағы үшін айтылған сөз. Болмаса ол «бір» демеклік те алла тағалаға лайықты келмейді. Оның үшін мүмкинәттың ішінде не нәрсенің ужуді бар болса, ол бірліктен құтылмайды. Әрбір хадиске (кейіннен пайда болған зат) айтылатұғын бір қадимге тағриф болмайды. Ол «бір» деген сөз ғаламның ішінде, ғалам алла тағаланың ішінде...» деп баяндайды [53, б. 4]. «Бар» және «бір» деген сөздер біздің түсінуіміз үшін ғана. Жаратылуы мүмкін/мүмкинәт саналған кез келген жаратылыс Жаратушы құдіретінің аясынан тыс емес. Біздің әрбір сөзіміз (Алланы бір деп айту) және іс-әрекеттеріміз біз өмір сүріп отырған ғаламда көрініс тауып отыр. Ал ғалам – Алланың ішінде. Яғни әлемді жаратушы – Алла. Біздің ой, сана, сөз, әрекет күллісі әлемнің ішінде болғандықтан, оның барлығы құдірет сипатымен жүзеге асып жатыр.

Тәкуин/жоқтан бар ету атрибуты

Осы әлемдегі жаратылыстарды ризықтандыру, жоқтан бар ету, өлтіру, тірілту, жарату секілді функцияларды өзіне қамтитын жеке дара мәңгілік статуска ие тәкуин сипаты құдірет сипатын толықтырады. Сондықтан мұны да біз өз алдына мәңгілік атрибут ретінде қарастырамыз.

Тәкуин/жоқтан бар ету, «тахлик», «халқ», «ижәд», «ихдас» және «ихтирағ» ұғымдары бір мағынаны білдіреді. Негізгі функциясы – бейболмыстан болмысқа айналдыру, басқаша айтсақ, жоқ нәрсені бар етіп жарату/ *اخراج المعدوم من العدم الى الوجود*. Тәкуин атрибутының онтологиясына байланысты пікір алуандылығы туындап, ашғарилер бұл сипаттың мәңгі еместігін алға тартты. Мәңгі екенін айту әлем де мәңгі деген теорияға итермелейтінін айтты. Себебі мұғтазилалар, нәжжариялар тәкуин/жарату сипаты мен мукәууәннің/жаратылғанның бір нәрсе екенін тұжырымдады. Ашғарилықтар

тәңірлік атрибуттарды зәти және фиғли деп екіге бөліп, илм/ілім, қудра/құдірет, ирада/қалау секілді зәти сипаттардың Жаратушыда ежелден бар екендігін айтса, тәкуин/жоқтан бар етіп жарату, тасуир/жаратылысқа пішін, бейне беру, ихия/тірілту, имәтә/өлтіру сияқты фиғли сипаттардың кейіннен пайда болғандығын алға тартты. Матуридилік доктрина бойынша, тәкуин илм/ілім басқа сипаттар секілді өз алдына тәңірлік атрибут саналады. Сондай-ақ жаратылыс пайда болғаннан кейін көрініс тапқан сипат емес. Ежелден Жаратушы Аллаға тән. Тәкуин (жарату сипаты) мен мукәууән (жаратылған заттың) – екеуі екі бөлек нәрсе [95, б. 76]. Сондықтан екеуін бір санап, әлем де мәңгі деген тұжырымға апарады деу негізсіз. Мәселен қудра сипаты – әзәли, яғни Жаратушыда ежелден бар атрибут. Оның құдіретінен пайда болатын/мақдур зат ол – кейіннен пайда болған. Тәкуин де сол секілді [71, б. 494]. Тәкуиннің өз алдына атрибут екендігін Абай, Шәкәрім және Ыбырай Алтынсариннің шығармаларынан да көруге болады. Хакім Абай «Китаб тасдиқта» Алланың сегіз сипатын кәміл түрде үйреніп, өзіміздің іс-әрекеттерімізді мүмкіндігінше ұқсатуды шарт етеді. Одан аулақ болып, жиіркенудің қате екендігін ұғындырып, әрбір тәңірлік сипаттың соңында болуды үгіттейді. Осылайша Хаят, Ғылым, Құдірет, Басар, Сәмғ, Ирада, Кәлам, Тәкуин сипаттарын тізбектеп шығады [52, б. 181]. Абай Құнанбайұлының матуриди сенім мектебі ғұламаларының атап өткен тәңірлік атрибуттармен қатар тәкуин сипатын тілге тиек етуі оның жеке дара әзәли екендігін нақтылайды. Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде тәкуин сипатына тән негізгі қызметті «болғызушы, яғни бар қылса да, жоқ қылса да» деп атап өтуі мен Ыбырай Алтынсариннің «тәкуин жоқтан бар етуші-ді» деп өзге атрибуттармен қатар айтуы жеке дара сипат әрі ежелден бар екенін аңғартады. Әбу Муғин Нәсәфи аталмыш сипаттың Нахл сүресінің 40-аятындағы: «Біз бір нәрсенің болуын қалағанымызда, оған бар болғаны «Бол!» дейміз, сонда ол сәтте бола қалады» [16, б. 271] деген мәтіні арқылы расталғандығын айтады. Мұндағы тәкуин атрибутының негізгі функциясын «кун, бол/كن» сөзі арқылы білдірді. Ал «мукәууән, жаратылған/مكون» затты «فیکон/бола қалады» деген сөйлем арқылы жеткізді. Сондай-ақ жаратылысты «шәйун, нәрсе/شيء» деп ерекшеледі. Демек ашғарилердің көзқарасы бойынша да Алланың «кун, бол/كن» деп айтуы мен «мукәууән, жаратылған/مكون» екеуінің екі бөлек екенін аңғаруға болады. Себебі Алланың сөзі/кәләмулла матуридилік және ашғарилік доктрина бойынша әзәли/мәңгі, ежелден Жаратушыда бар сипат саналады. Ал мукәууинәт/жаратылған заттар атомдар мен акциденциялардан тұрғандықтан басы мен соңы бар. Нәтижеде мәңгі шектеусіз зат пен соңы бар шектеулі заттың арасында айырмашылық сөзсіз табылады. Матуриди сенім мектебінің ғұламалары Құран мәтініндегі «кун, бол/كن» сөзінің мағынасы – бір істің тез арада пайда болатындығын меңзейтіндігін тұжырымдайды. Ашғарилықтар мұғтазилаларға Алланың кәләмі/кәләмулла әзәли екендігіне дәлел ретінде әрдайым жоғарыдағы аятты келтіреді. Өйткені «кун, бол/كن» деген Жаратушының сөзі кейіннен пайда болған, жаратылған десек, онда ол өзге бір затқа мұқтаж болып, сәйкесінше басқа бір затқа мұқтаждық туындап, осылайша тізбектеліп кете беретін шексіздікке тап болады. Демек ашғарилықтар Алланың

«кун, бол/كن» сөзінің әзәли екендігін мойындаса, тәкуин сипатының да мәңгі екенін растайды деген тұжырым туындайды [71, б. 505-506]. Мәшһүр Жүсіп те тәкуин атрибуты жайында «Кәф пен Нон» өлеңінің бір жолында:

Ойлашы: болған не бар – кәф пен нонсыз,

Жалғанға кім бар айтшы келген мұнсыз?!

Сөзімде қате (хата) болса, сөкпе, ағалар,

«Ай кірсіз, - демеді ме, - Құдай мінсіз!» десе, екінші бір жолдарында былай баяндайды:

Болмасын есіл сөзім бояқ пен бөз

Сен – бір сурет: болғанмен: тіл, құлақ, көз.

Кәфті нонға қосалық – күн», - дейді ғой, -

Екеуі қосылумен болсын көп сөз.

«Күн (кін), - дейді Құдай өзі: - бол!» - деп айтты,

«Біріңмен бірің тойып, тол!» - деп айтты.

«Бас қос та, екеу-екеу әңгіме құр,

Суал, - деп, - қашан бізге – сол! – деп айтты» [118, б. 18-19]

Ғұлама Матуриди Нахл сүресінің 40-аятындағы: «Біз бір нәрсенің болуын қалағанымызда, оған бар болғаны «Бол!» дейміз, сонда ол әп-сәтте бола қалады» [16, б. 271] деген мәтіннен бір істің жеңіл әрі тез арада орындалатындығын ұғындырады деген тұжырымды айтады. Мұндағы «кун, бол/كن» сөзі тәкуин атрибутын білдірсе, «فيكون/бола қалады» сөйлемінің мукәууән/жаратылған нәрсені білдіретіндігін тілге тиек етеді. Сондықтан екеуін бір ұғым ретінде қарастыру қате екендігін алға тартады [17, б. 111-122].

Тәкуин жеке дара мәңгілік атрибутқа ие болса да бірнеше сипаттарды өзіне қамтиды. Мәселен бір жаратылыс жаратылса, оны жаратқанға Халиқ/жаратушы деп танимыз. Сол секілді ризық берушіге Разик/ризықтандырушы, Мухии/тірілтуші, Мумит/өлтіруші деген секілді. Мұның барлығын тәкуин атрибуты қамтиды. Кәмәл ибн Һумам мұндай пікірдің, яғни өз алдына әзәли сипат екендігіне қатысты тұжырымның Әбу Мансур әл-Матуриди кезеңінен бастау алғандығын айтып, Әбу Ханифадан мұндай көзқарастар жетпегендігін тілге тиек етеді [73, б. 29].

Матуридилік ілімнің мұрасын кең ауқымда түсіндіріп, оны келесі ұрпаққа жеткізе білген ғалым Хусамуддин Сығнақидың ұстазы Хафизуддин әл-Бұхари жаратушы үшін төрт нәрсе болу керек екенін айтады. Олар: ілім, құдірет, қалау, жарату сипаттары. Ілім – танудың шегі, құдірет – жазмыштың шегі, мұрат – қалаудың шегі, жарату – жарыққа шығарудың шегі [72, б. 198]. Құран мәтініндегі «кәф» пен «нун» әріптерінің бірігуінен туындаған Құдайдың «кун» пәрмені матуридилік ілімдегі мәңгілік қасиетке ие тәкуин сипатын жарыққа шығарып отыр. Ал бұл шексіз тәкуин сипаты таңғажайып әлем мен ондағы күллі кереметтердің көрінуіне әсер еткен атрибут. Мәшһүр Жүсіп өлең жолдарында тәкуиннің қадымдық ерекшелігін ескеру мақсатында атрибуттың мәнін діни мәтіндер арқылы аша түсуі ханафи-матуриди мектебінің өкілі екенін көрсетеді. Тәкуинге тән төрт сипаттың бірі ретінде Құдайды илм/ілім атрибутынсыз елестету қиын. Яғни шексіз құдірет мен тәкуин атрибуттары

арқылы көрініс тапқан күллі жаратылыс жайлы хабардар болу, білу Жаратушы Алладан табылуы керек басты сипат.

Илм/ілім атрибуты

Құдірет пен тәкуин сипаттарының Жаратушыға тән екендігі анықталса, демек Оның әрбір (біздің санамыз түбіне жете алмайтын) бөлшектерді/би кулли жуз-и білетіндігі айқындалады. әл-Матуриди илм/ілім сипатының Жаратушыда бар екендігін жаратылыстың асқан даналықпен әрі керемет үйлесімділікпен жаратылуына негіздеп растайды. Себебі мұндай жүйе, тәртіптің болуы, бірізділіктің сақталуы бейхабар надан яки әлсіз заттан туындауы мүмкін еместігін алға тартады [20, б. 108-109]. Абай «Китаб тасдиқта» бұл жайында: «Ғылымында ғафлэт» жоқ деп қысқа қайырады [53, б. 5]. Илм/ілім атрибутының функциясы – әрбір істің (жаратылыстың) негізгі болмысын ашып, айқындап береді (инкишәф/انکشاف). Мұның мәнін одан ары аша білген Мәшһүр Жүсіп:

Ғылым тұр – бір сипаты, білмен анық

Құдайға ешбір нәрсе емес танық.

Тықырын құмырсқаның тасқа басқан,

Біледі құдіретімен соны танып, – деп баяндайды [56, б. 104].

Ілім атрибутының қудра сипаты секілді бір жаратылыстың пайда болуына әсер ете алатын функциясы жоқ. Бұл оның негізгі қызметіне кірмейді. Ислам теологиясындағы осы бір өте терең мәселені жетік білген хакім Абай «ол (яғни илм сипаты) еш нәрсеге харекет бермейді» [52, б. 182] деп тайға таңба басқандай айқын баяндаған. Ілім сипатының функциясын қысқа-нұсқа қайырған Абайдың сөзі алдағы тағдырға қатысты тарауда мәні тарқатылады.

Әбу Мансур әл-Матуридидің ұстанымы бойынша, Алла Тағала әлі көрініс таппаған жоқ нәрселерді де/мағдум біледі. Себебі Жаратушы барлық нәрсені жаратқан. Әрбір заттың қалай пайда болғандығын әрі болашақта орын алатын деректерден де хабардар. Матуридидің көзқарасында ең маңыздысы – илм/ілім деп аталатын тәңірлік атрибуттың бар екенін растау. Алдыңғы бөлімдерде тілге тиек еткеніміздей «би зәәтиһи алим/Затымен білуші ме әлде аалим би әл-илм/ілімімен білуші ме?» деген секілді терең талдаулар пікірталас алаңына айналды. Алайда матуриди сенім мектебінің өкілдері аталмыш тақырыпқа тоқталып, нақты осыған қатысты діни мәтіндерді кеңінен талқылап түсіндірген [102, б. 118].

Хусамуддин ас-Сығнақи ілім сипатына қатысты мынадай ой айтады: «Алла Тағалада ілім сипатының болуы, Оның бұрын надандықпен сипатталғандығын білдірмейді. Мәселен қардың ақ, қарғаның қара түсі, ол екеуінің бұрын басқа сипатта болғандығын білдірмейді. Оның ілімі бар, демек өзге бір ілімге мұқтаж деген ой туындауы мүмкін. Бұлай пайымдау Оның заты, болмысы бар, демек Ол басқа бір затқа мұқтаж деген нәтижеге апарады. Ал бұл – ғұламалардың бірауызды келісімі бойынша қате тұжырым. Қажеттілік, мұқтаждық ұғымы тек екі бір-біріне қарама-қарсы, әртүрлі заттардың арасында туындайды. Біздің жағдайда Алланың заты мен Оның ілім сипатын бөлек қарастыра алмаймыз» [72, б. 138-139]. Ілім сипатын және бұдан өзге де атрибуттарды тәңірлік өлшеммен бағаласақ, оның адамдар секілді кәсіп ету

нәтижесінде, тәжірибе арқылы пайда болғаны мақұлданбайды. Себебі біз айтып отырған Жаратушының Өзіне мәңгілік әрі шексіздік ұғымдары тән болғандықтан, Оған теліп отырған сипаттардың уақытша және шектеулі болуы ислам теологиясында құпталмайды. Осы шексіздік, мәңгілік ұғымдары тән болғанына қарамастан бір заттың көрініс табуына, жарыққа шығуына әсер ету қызметі илм/білу сипатына тән еместігі матуридилік ілімде ерекше аталып өтеді. Дәл осы тұжырымды Абай да Китаб тасдикта атап өтуі, біріншіден, хакімнің терең діни-схоластикалық, теологиялық тақырыптар жайында терең білімі болғандығын аңғартса, екіншіден, кәләм мәселелерін ханафи-матуриди доктринасы негізінде түсіндіргенін көрсетеді. Себебі әр атрибуттың функциясы сенім мектептеріне қарай әрқилы түсіндірілгендіктен, матуридилік ілімнің өзіне тән ерекшеліктері бар.

Құдіретті, жаратылыстарды жоқтан бар етуші, шексіз ілімге ие Жаратушының іс-әрекеттері мәжбүрлі түрде жүзеге асуы мақұлданбағандықтан хакім Абай «ғылым бар болса, қаламақ та бар» деп илм атрибуты Құдайдың қалауымен тікелей байланысты екенін айтады [52, б. 182].

Ирада/қалау атрибуты

Алланың қалау/ирада сипаты – жаратылыстардың әрқайсысын өз уақыттары мен өзіндік, ешкімге ұқсамайтын жеке дара сипаттарына сай жаратылуына ықпал/әсер ететін атрибут. Егер Алланың қалау атрибуты болмаса, онда барлық жаратылыстар бір уақытта әрі бір бейнеде көрініс табар еді, әсіресе бір-біріне аса қатты ұқсайтын заттардың айырмашылығы да қалмас еді. Белгілі бір уақыттың, сапаның әрі санның келесі бір уақыттан, сападан және көлемдік тұрғыдан саннан жалпы алғанда артықшылығы жоқ. Сондай ерекше жүйемен әрі бірізділікпен жаратылған жаратылыстар Алланың хикметін айқын көрсетеді. Ал бұл барлық нәрсені жоқтан бар еткен Жаратушының (абсолютті) қалау деген сипатқа ие екендігін дәлелдей түседі. Бұл – ислам теологиясындағы ғалымдардың анықтамасы. Нақтырақ айтқанда матуриди сенім мектебінің ирада/қалау тәңірлік атрибутына қатысты түсіндірмесі. Бұл сипаттың негізгі функциясы – тахсис (تخصيص)/әрбір жаратылысты өзіне тән ерекшеліктермен белгілеу [119, б. 89]. Мұның көрінісін хакім Абай шығармасында, нақтырақ айтқанда Китаб тасдикта ирада/қалау атрибутының негізгі қызметін былай баяндайды: «Хайуандарды асырайтұғын жансыздарды еті ауырмайтын қылып, жан иесі хайуандарды ақыл иесі адам баласы асырайтын қылып, һәм олардан махшарда сұрау бермейтұғын қылып, бұлардың һәммасынан пайда аларлық ақыл иесі қылып жаратқан. Адам баласынан махшарда сұрау алатұғын қылып жаратқандығында һәм ғадаләт һәм махаббат бар. Адам баласын құрт, құс, өзге хайуандар секілді тамақты өз басымен алғызбай, ыңғайлы екі қолды басқа қызмет еттіріп, аузына қолы ас бергенде, не ішіп, не жегенін білмей қалмасын деп, иісін алып ләззаттанғандай қылып, ауыз үстіне мұрынды қойып, оның үстінен тазалығын байқарлық екі көз беріп, ол қабақтарды ашып-жауып тұрғанда қажалмасын деп кірпік жасап, маңдай тері тура көзге ақпасын деп, қаға беруге қас беріп, оның жүзіне көрік қылып, бірінің қолынан келместей істі көптесіп бітірмекке, біреуі ойын біреуіне ұқтырарлық тіліне сөз беріп жаратпақтығы махаббат емес пе?» [53, б. 6-7]. Ақыт қажының

тілімен айтсақ, «Бұл дағы бір Алланың ирадасы» [33, б. 27]. Әбу Мансур әл-Матуриди әлемдегі жаратылыстардың түпкі болмысының, табиғатының әр түрлі бейнеде болуы Жаратушы Алланың ықтиярмен/қалауымен жаратқандығын білдіретіндігін айтқан. Мұның ар жағында даналықтың жатқандығын әрі таухид концепциясын қуаттайтын тұжырымның бар екендігін көреміз [20, б. 123]. Матуриди сенім мектебінің белді өкілі Әбу Муғин Нәсәфи де қалау/ирада атрибуты болмаса жаратылыстардың барлығы бір уақытта әрі бір бейнеде болатындығын алға тартқан [48, б. 59]. Ислам әлеміне танымал ғалым Хусамуддин Сығнақи де бұл тәңірлік атрибуттың Жаратушы Аллаға тән екендігін баяндайды. Сондай-ақ хакім Абай айтып өткен әлемдегі жаратылыстардың таңғажайып үйлесімділікпен әрі әрқайсысы өзіне тән ерекшеліктермен жаратылғандығын Құран мәтіндерімен жеткізеді. Ғұламаның «Тәсдид» еңбегінде жаратылыстардың ерекшеліктері формалық/бейнелік, сапалық әрі мөлшерлік тұрғыдан бір-біріне ұқсамайтындығын тілге тиек етеді. Дәлел ретінде осы категорияларға сәйкес Құран мәтіндерін айтып өтеді [72, б. 217-218]. Формалық/бейнелік тұрғыдан Нұр сүресінің 45-аятындағы: «Олардың кейбіреуі бауырымен жорғалап жүреді, кейбіреуі екі аяғынан тік тұрып жүреді, енді біреулері төрт аяқтап жүреді» [16, б. 356], – деген мәтінді келтіреді. Сапалық жағынан Фатыр сүресінің 27-аятындағы: «Алланың көктен жауын жаудырғанын, сөйтіп оның (түссіз, дәмсіз әрі иіссіз) суымен түрлі-түсті (иісі мен дәмі де әр алуан) өнімдер өндіріп, жемістер өсіргенімізді көрмеймісің?! Тауларда да (ондағы топырақтың түр-түсіне қарай) ақ, қызыл және басқа да түрлі-түсті һәм қара жолдар мен (жол-жол) жолақтар бар» [16, б. 437] деген мәтіннің айғақ болатындығын атап өтеді. Ал мөлшерлік тұрғысынан «Ол – жеті қат көкті және жерді де сол сияқты (қат-қабат) етіп жаратқан Алла» деген Құран мәтінін баяндау арқылы ирада атрибутының негізгі функциясын баяндаған [16, б. 215]. Құран аяттарындағы «Алла қалағанын істейді», «Алла қалауына қарай үкім шығарады» [16, б. 259, 106] деген секілді мәтіндер бұл атрибуттың абсолютті Жаратушыға тән екендігін қуаттай түседі.

Сондай-ақ матуриди мектебінде қалау мен құмарлық ара жігі ажыратылып, екеуі екі бөлек нәрсе екендігі тұжырымдалған. Құмарлық қалаудың бір түрі екендігі және ләззат алу мақсатында, түпкі ойы пайда алу екендігі айтылады [72, б. 216]. Хакім Абай да құмарлықтың мәні жайлы:

Ғашықтық, құмарлықпен – ол екі жол,

Құмарлық бір нәпсі үшін болады сол, – деп баяндаған [120, б. 95].

Мұның негізгі мәнін терең түсіндіруге тырысқан Ғарифолла Есім былай дейді: «Құмарлық – адамзаттың қорғаныс қуаты. Себебі ол адам болмысының қажеттілігінен айқындалмақ. Мұндай қуат табиғи, оның негізі биологиялық заңдылықтармен анықталған. Адамның құмарлығы (қуаты) болмағанда, ол жер бетінен әлдеқашан құрып кеткен болар еді. Құмарлық адамдарға да, жануарларға да ортақ сезім болғанымен, екеуінің сапалық көріністері өзгеше» деп ерекшелігін нақтылай түседі [121, б. 185].

Демек Жаратушыға тән шексіз қалау сипаты жаратылыстардың бойындағы құмарлық яки қалау ұғымдарынан мүлдем бөлек. Нәтижеде түпкі мәні мен ақиқаты жағынан ерекшеленген ұғымдардың функциялары мен әлеуеті де

бірдей болмайтыны анық. Егер әлемдегі күллі нәрсе Алланың ерік қалауы арқылы жүзеге асса, одан туындаған істер даналықтың аясында жүзеге асуы тиіс. Әйтпесе әлемдегі жүйелілік пен тұрақтылық бұзылады. Бұл өз кезегінде әрбір істің Құдай даналығына сай орындалуын талап етеді.

Хикма/хикмет атрибуты

Кәләм ғалымдарының, оның ішінде Ашғаридың көзқарасы бойынша, хикма/хикмет ол – істеушінің ниет тілегіне сәйкес істің көрініс табуы. Ал мақсат еткеніне сай орындалмай қалған іс ақымақтық саналады. Мұғтазилалардың ұстанымы бойынша, істеушіге немесе одан өзгелерге пайдасы бар кез келген іске даналық делінсе, ал ешбір пайдасы жоқ іске хикмет сөзі қолданылмайды. Әбу Мансур әл-Матуриди және матуриди сенім мектебінде мақтауға тұрарлық, соңы игілікпен аяқталған кез келген іс хикмет саналады [71, б. 586].

Асылында Алланың қалауы мен хикметі деген екі атрибут бір-бірімен тікелей байланысты. Егер Алланың хикметі деген сөзден Алланың ілімі түсінілсе, біз алдыңғы бөлімде тақуин атрибутының негізгі сипаттарының бірі ирада/қалау әрі илм/ілім екендігін айтып өткенбіз. Ал егер Алланың хикметі деген сәтте Алланың іс-әрекеті/фиғл ұғынылса, демек хикмет пен іс-әрекеттің мән-мағынасы бірдей. Тақуин мен ирада сипаттарының бір-бірімен сәйкес келетін атрибут екендігін тілге тиек еткен едік. «Бақара» сүресінің 32-аятындағы: (Сонда періштелер өздерінің шарасыздығын мойындап): «Сен мінсізсің, ұлысың! Біз Өзің үйреткеннен басқаны білмейміз. Шүбәсіз, Алим (Сен барлық нәрсені толық білетін шексіз ілім иесісің), Хаким (әр ісің мен әрбір үкіміңде талай хикмет болған асқан даналық иесісің)», – деді» [16, б. 6], – деп айтылған мәтінде қайталау орын алған жоқ па? Мұны қалай түсінеміз? Егер хикмет ілім мағынасында қолданылса, ол кезде ілімнің ауқымы тар мағынада емес, кең, ауқымды мағынада түсініледі. Я болмаса іліммен бірге іс жүзіндегі іс-әрекет/амал қосылады. Осылайша аналогиялық жүйеге сәйкес дәреженің көтерілуі төменнен жоғарыға қарай бағытталуымен орындалады. Мәселен ғалым, зерттеуші әрі өзі кең пейілді, жаны жайсаң кісі деп сипатталғаны секілді. Демек аятта айтылған Алим, Хаким сипаттары бір мағынада қолданылмағандықтан, ешқандай қайталау орын алған жоқ [72, б. 221].

Құран мәтіндерінде илм/علم сипаты хикма/حكمة сипатынан бұрын аталған. Мәселен «Әнфәл» сүресінің 71-аятында: «Олар бұдан бұрын да Аллаға опасыздық жасаған еді. Сол үшін Алла саған күш-қуат пен мүмкіндік беріп, олардың қолына түсірді. Алла – Алим (бәрін білетін шексіз ілім иесі), Хаким (әр ісі мен әрбір үкімінде талай хикмет болған асқан даналық иесі)» [16, б. 186], – делінсе, Құранның басқа бір жерінде: «Шүбәсіз, Раббың – Алим (шексіз ілім иесі), Хаким (әр ісі мен әр үкімінде көптеген хикметтер болған асқан даналық иесі)» [16, б. 236], – деп айтылған. Ал «Зәрият» сүресінің 30-аятында керісінше хикма/حكمة сипаты ‘илм/علم сипатынан бұрын келген. «Сонда (періштелер): «Иә, солай! Раббың солай айтты. Шүбәсіз, Ол – Хаким (әр ісі мен үкімі көптеген хикметтерге толы асқан даналық иесі), Алим (бәрін лайықты түрде білетін шексіз ілім иесі)», – деді» [16, б. 521].

Хусамуддин ас-Сығнақи мұның себебін былай түсіндіреді: «Бір сипаттың алдын не кейін келуі сөйлемнің контекстіне байланысты өзгеріп отырады. Мысалы, «Бақара» сүресіндегі жалпылама негізгі ой ілім турасында қозғалып жатыр. Сондықтан ілім сипатын бірінші айтып өту дұрысырақ саналды. Сол секілді «Әнфәл» сүресінде де Алланың ілімі турасында әңгіме өрбіді. Сонымен қатар «Юсуф» сүресінде Алла Тағаланың Юсуф пайғамбарға түстердің жоруын үйрету жайында сөз қозғалған. «Юсуф» сүресінің 6-аятында ‘илм/علم және хикма/حكمة сипаттарын айтпас бұрын Алла Тағала: «Ал енді көрген түсіңе келсек, Раббың (пайғамбарлыққа) сені таңдайды, саған түстерді, құбылыстар мен уақиғаларды жоруды үйретеді» [16, б. 236], – деген. Ал енді хикма/حكمة сипатының илм/علم сипатынан бұрын келу себебі, әрбір ісі мен үкімінің хикметке толы екендігін көрсету еді» [26, б. 312].

Хикмет мақтау-мадаққа әрі кемелділікке тән сипат. Сондай-ақ әрбір істің өз орнында, тиесілі жерінде орналасуы даналыққа сай жасалынуы хикметтің мәні мен мазмұнын аша түседі [71, б. 586]. Хикметтің бұл қырына терең үңілуге тырысқан хакім Абай былай дейді: «Миллион хикмет бірлән жасалған машина, фабрик адам баласының рахаты, пайдасы үшін жасалса, бұл жасаушы махаббат бірлән адам баласын сүйгендігі емес пе? Кім сені сүйсе, оны сүймектік қарыз емес пе? Адам баласы қанағатсыздықпенен бұл хайуандардың тұқымын құртып, алдыңғылар артқыларға жәбір қылмасын деп, малды адам баласының өзінің қызғанышына қорғалатып, өзге хайуандарды бірін ұшқы қанатына, бірін күшті қуатына, бірін жүйрік аяғына сүйентіп, бірін биік жартасқа, бірін терең тұңғиыққа, қалың орманға қорғалатып, һәм әрбірін өсіп-өнбекке құмар қылып, жас күнінде, кішкене уақытында шафғат, сәхәріменен бастарын байлап, қамқор қылып қоймақтығы – адам баласына өсіп-өніп, теңдік алсын емес, бәлки, адам баласының үзілмес нәсіліне таусылмас азық болсын дегендік» [53, б. 7]. Абайдың бұл терең діни-философиялық толғамдары хикмет ұғымының мәнін аша алғанын әрі негізгі функциясын жаратылыстар арасындағы байланыстарын баяндау арқылы түсіндіргенін көре аламыз.

Жер бетіндегі бірізділік пен әлемдегі жаратылыстың жүйелілігі әрі әрбір тірі жанның тәртіппен тіршілік етуі – Жаратушының ерекше даналықпен жаратқандығының көрінісі. Құран мәтініне сәйкес мына әлемде үкім жүргізетін, патшалық ететін халифа (адам) [16, б. 6] Алла орнатқан заңдылықтан тысқары қалған емес. Абсолютті күш иесі Хаким Алланың хикметі адамзатқа да тиесілі. Ислам теологиясында, нақтырақ айтқанда матуриди сенім мектебінде Алла Тағаланың адамға шамасы келмейтін жүкті міндеттемейтіндігі айтылады. Өйткені бұл Хаким Жаратушыға лайық емес. Ашғарилық ілім бойынша, Алла адамға қауқары жетпейтін істерді де жүктеуі мүмкін екен [94, б. 612]. Сағд әд-дин әт-Тәфтәзәни (722/792-1322/1390) жалпы алғанда матуриди және ашғари сенім мектептерінің ұстанымдары бойынша пендеге шамасы келмейтін жүктің берілмейтініне келіскендігін айтады. Асылында екі мектеп арасындағы келіспеушілік Алланың тарапынан шама келмейтін істің беріліп яки берілмеу ықтималдылығына байланысты туындаған [122, б. 299]. Ал бұл келіспеушіліктің негізі тәклиф (міндеттеме, жүктеме)/تكليف ұғымының түпкі интенциясына байланысты еді. Матуридилік доктрина

бойынша, тәклиф – Жаратушының адамға қарата айтқан сөзі ғана емес, міндеттелген істі іс жүзінде орындау. Сол үшін де адамның парыз етілген істі істеуге әл-ауқаты, шама-шарқы жетуі қажет. Әбу Мансур әл-Матуридидің «Таухид» еңбегіндегі тұжырымы да осыны қуаттайды [20, б. 352]. Матуридидің көзқарасын құптаған ханафи-матуриди ұстанымындағы ғалым Байади пендеге шама-шарқынан тыс нәрсені жүктеу Алланың хикметі мен кеңшілік мейіріміне сай келмейтіндігін айтады. Себебі ол екі қарама-қайшылықтың (отыру мен тұру, сөйлеу мен үндемеу секілді) бір сәтте көрініс табуы секілді [77, б. 261]. Өмірде әлсіз, қауқарсыз әрі шамасы жетпейтін адамға бір істің орындалуын талап етіп, міндеттеу ақымақтық саналады. Мәселен көзі көрмейтін адамға қарауды міндеттеу – қате. Мұндай істерді Хаким/аса Дана Жаратушы Аллаға телу ислам теологиясында дұрыс емес. Тәклифтің түпкі хикметі оны орындауда әрі оның адам үшін сынақ ретінде берілуінде. Бір істі тәрк етуге мәжбүрлі болған адамның бойында ешқашан бұйырылған әрекетті жүзеге асыруға мүмкіндігі болмайды. Нәтижеде жер бетіндегі сынақ ұғымының мәні жойылады. Себебі тәклифтің негізгі мәні істеген ісі үшін сауап, ал жасай алмағаны үшін жаза берілуінде. Ал мұндай жағдай тек шама-шарқы жететін адамның қолынан келеді [94, б. 615]. Оппонент Бақара сүресінің 286-аятындағы: «Уа, Раббымыз! Бізге шамамыз жетпейтін міндеттерді арта көрме!» [16, б. 49] деген мәтінге сүйеніп Жаратушы Алланың пендеге күш-қуаты, әл-ауқаты жетпейтін істерді жүктей алатындығын алға тартады. Шын мәнінде адамға шамасы жетпейтін мұндай ауыр істерді артып қоюы ықтимал. Мақсаты күш-қуаты жетпегенін біле тұра оған жаза ретінде берілуі мүмкін. Пенде оны көтере алмай дүниеден өтіп кетуі де ғажап емес. Сондықтан Құран мәтініндегі дұғаның айтылуында ешбір қателік жоқ. Алайда Жаратушының пендеге қолынан келмейтін, көтере алмайтын жүкті міндеттеуі, парыз етуі мүмкін емес. Өйткені бұл айтып өткеніміздей даналыққа сәйкес келмейді, керісінше нағыз ақымақтық саналады. Сол үшін де لا تكلفني ما لا طاقة لي/тәклиф міндеттеме жүктеп, шамам жетпейтін нәрсені парыз қылма деп айтылмайды. Сондай-ақ لا تطلمني/маған зұлымдық ете көрме деп те айту қате. Өйткені Құран мәтінінде «Шүбәсіз, Алла ешкімге мысқалдай да қиянат жасамайды» [16, б. 85] делінген. Матуридилік ілім негізінде жазылған Хакім Абайдың насихат сөздерінде былай баяндалады: «Құдай тағала ешбір нәрсені хикметсіз жаратпады, ешбір нәрсеге хикметсіз тәклиф қылмады» [53, б. 15]. Алайда Алла Тағала бұйырған яки тыйым салған істерінен даналық пен адамзат үшін беймәлім болған астарын іздеу талап етілмейтінін де ескеру керек. Құдай алдындағы құлшылығын, әрбір әрекетін тек хикметі болғандықтан орындау Жаратушы жарлығының мәнін жоғалтуға апарады. Себебі адам баласы шарифат талаптарын хикметіне үңілмей-ақ та атқарып, жүзеге асыруы ләзім.

Кәләм/сөйлеу

Мінсіз үйлесімділікпен әрі мүлтіксіз жүйемен даналық негізінде жаратылған күллі жаратылыс Жаратушының адамзатқа паш еткен іс жүзіндегі көрінісі болса, осы таңғажайып дүние жайлы сырға толы сөзімен уахи арқылы жеткізуі Оның затында «кәләм» сипатының бар екенін айғақтайды.

Мәшһүр Жүсіп:

«Сипаты сегіз болған: бірі – кәләм,

Сөйлейді құдіретімен Алла Тағалам» [56, б. 105], – деп құдіретпен байланыстыруы бұл сөйлеу сипатының көрінісі жаратылған жаратылыстың бойынан әрі қасиетті Құран парақтарынан байқалатындығын аңғартса керек. Басқаша айтқанда ай мен күн, аспан мен жер, тау мен тас, барша ғалам осы бір Құдайдың сөйлеу сипатына ишарат етіп, «Мені құдіретімен жаратқан Жаратушы бар» деп күллі адамзатқа тіл қатып тұрғандай. Алайда бұл да өзге атрибуттар секілді жаратылысқа тән сипаттардан ада екенін нақтылап:

«Сөйлеуі біздей тілмен, жақпен емес.

Тіл жаққа мұқтаж емес секілді адам» [56, б. 105], – деп өлең жолына қосқан. Хакім Абай да қалау әрі ілім сипаттары бар Жаратушыға кәләм атрибуты да тән екенін айта келе, оның қаріпсіз/әріпсіз және дауыссыз екенін растап, антропоморфистік түсінікті теріске шығарған [53, б. 5]. Сондай-ақ сипаттарының барлығы да қадім әрі әзәли әрі әбәди екенін де айқындаған [52, б. 182]. 2016 жылы жарық көрген Абай шығармаларының екі томдық толық жинағында Алланың мәңгі екенін білдіретін әбәди сипаты, әдәби деп қате жазып, оған мәдени, әдепті, рухани деп қате түсініктеме берілгенін атап өткен жөн [51, б. 128]. Сондай-ақ 2020 жылғы 3 томдық басылымында әбәди деп дұрысталғанымен, «ابادي», «ازالي» деп арабша жазылуында қате бар екенін аңғаруға болады [58, б. 105]. Асылында түпнұсқадағы дұрыс нұсқасы «әбәди/ابدي, әзәли/ازلي» деп берілгені 1905, 1910 жылғы қолжазбаларында анық жазылған. Хусамуддин Сығнақи екі сөздің айырмашылығын былай түсіндіреді: «Әзәл сөзі бір нәрсенің басталуын қашан екенін айту қиындық туғызғанда қолданылса, әбәд сөзі керісінше бір нәрсенің соңын белгілі уақытпен шектеу мүмкін емес жағдайда қолданылады [26, б. 245]. Демек басталуы мен ақыры шектеусіз болса, жаратылыстың өлшемдеріне сай келмейтін трансцендентті Құдайдың атрибуттары да сәйкесінше Ыбырайдың айтқанындай сөйлеуі біз секілді тілмен, әріппен яки дауыспен болмайды [19, б. 15]. Шәкәрім де осы тұжырымды қуаттап, дене немесе қол, аяқ қару секілді дене-ағза ұғымдарын мақұлдамаған [25, б. 10-11]. Абай, Шәкәрім, Ыбырай мен Мәшһүрдің шығармаларында растаған бұл ойлары түптеп келгенде ханафи-матуридилік ілімнен бастау алғанын байқауға болады. Мылқаулық, үнсіздік, әріптер мен дауыстар секілді адамзатқа тән қасиеттерді телімеген матуридилік доктрина Жаратушы Алланы күллі кемшілік атаулыдан пәктеу ұстанымынан туындаған [71, б. 435]. «Мутакаллим/сөйлеуші» деген атауға бірауыздан келіссе де, оның ар жағында қандай мағынаны қамтығандығына байланысты келіспеушіліктер туындаған [96, б. 70]. Бұл тақырыпқа арқау болған басты мәтін: «Кәлләмаллаһу Муса тәклимә» [16, б. 104]. Әбу Мансур әл-Матуридидің көзқарасы бойынша, дыбыссыз/дауыссыз нәрсені есту мүмкін болмағандықтан Алланың сөзі естілмейді. Біз мына әлемде дыбыс ретінде сыртқа шыққан нәрсені ғана ести аламыз. Ол дыбыс пайда болған кезде естиміз, ал ол дыбыс жоқ болса, ести алмаймыз. әл-Матуриди «Тауилат» атты еңбегінде: «Мұса пайғамбар Алланың сөзі екенін білдіретін бір дауысты естіді. Ол Алламен арада ешбір әріп пен дыбыс қолданбай-ақ сөйлескендігі үшін емес, белгілі бір кітап яки періштесіз тілдескендіктен «Алламен тікелей сөйлескен пайғамбар – Калимулла/الكليم الله»

атанды» деп мұның себебін түсіндірген [84, б. 110-111]. Мұны Мәшһүр Жүсіп өлең жолында:

«Сөзінде әріп пенен дауыс жоқ-ты,

«Жалған», – деп, Хақтың сөзін айтпа тіпті.

«Уә кәлләмә Аллаһу Мусә» – деп,

Мұсаға Тұр тауында сөйлесіпті» [56, б. 105], – деп қорытындылаған. Жалпы алғанда ханафи-матуриди мектебінің ғалымдары кәләм/сөйлеу сипатына мәңгілік статус беріп, оның әріптер мен дыбыстардан құралмағандығын растаған. Бір жағынан Мұса пайғамбармен Құдайдың сөйлесуі кәләм сипатының бар екенін айғақтайтын басты дәлел болса, екінші жағынан мұндай мүмкіндік нәсіп етілген елші Мұса пайғамбардың мәртебесін де көрсетеді. Себебі Жаратушы Алламен байланысқан кез келген жаратылыстың дәрежесі жоғары, қадірлі болады. Осы жағдайдан хабар берген Мәшһүрдің өлеңі біріншіден кәләм сипатының Құран мәтінімен расталғанын айғақтаса, екіншіден антропоморфистік сананы терістеп әріп пен дауыстан ада екенін баяндады.

Басар/көру және сәмғ/есту атрибуттары

Ешбір ақыл-сана мен жүрексіз білуші сипатына ие Жаратушының көздің қарашығынсыз, құлақсыз көріп әрі естуі – кәмілдікті білдіретін мінсіздік белгісі. Ибраһим пайғамбардың әкесіне дәйектеу үшін мысал ретінде «Естімейтін, көрмейтін пұттарға нәліктен табынасың?» [16, б. 308] деп сұрауы жалпы жаратылыстың бойынан да, Құдайдан да табылуы тиіс басты сипаттарының бірі екені байқалады. Ханафи-матуриди мектебінің өкілі Кәмәл ибн Һумам «сәмғ» та, «басар» да түптеп келгенде «илм» атрибутына қайтатынын айтып, көру мен естудің негізі ілімсіз болмайтынын нақтылаған [73, б. 22-23]. «Құдайдың көрмегі мен естімегі біз сықылды көзбен яки құлақпен емес, ғылымның бір сипаты» деп Хакім Абай дене-мүше, ағзаны жоққа шығарып, Кәмәл ибн Һумамның, нақтырақ айтқанда матуридилік доктринаның есту мен көруді іліммен байланыстыруын қуаттайды [53, б. 5]. Хакім Абайдың 2016 жылғы [51, б. 128] және 2020 жылғы [58, б. 104] басылымдарында Китаб тасдиқ бөлімінде «сәмиғ» деп естуші мағынасында жазған. Алайда 1905 жылғы қолжазба нұсқасындағы «сәмғ/есту» деп келтірілген. Бұл екі сипат жайында Мәшһүр Жүсіп:

«Басар-дүр бір сипаты – көрмегі хақ,

Көрмегі көзбен емес, сен бұған бақ,

Өзінің көрмеклігі құдіретімен,

Көмескі, жазымы жоқ – көрмегі нақ.

Сәмиғ – дүр – бір сипаты – есітеді,

Әрқашан естуменен іс етеді.

Құпия сөз естілместей сыбырлаған,

Ол құдірет құлағынан тез жетеді» [56, б. 104], – деп екеуіне тән қызметтерін атай келе, құрылымындағы тәшбиһ, тажсим ұғымдарын да теріске шығарған. Ыбырай Алтынсарин де Мәшһүрдің сөзін растап естуші, алайда құлақпен емес, көруші, бірақ біз сияқты көзбен еместігін тілге тиек еткен [19, б. 15]. Матуридилік ілімде Жаратушының кез келген сипатына шексіздік пен

мәңгілік тән. Себебі Құдайдың Өзі кемшіліксіз әрі абсолютті кәміл деңгейде болғандықтан Оған қатысты күллі нәрсе де дәл солай болуы тиіс деген ұстаным ислам теологиясында басты орында. Ал белгілі бір кеңістік шеңберінде өлшенетін зат кейіннен пайда болғандығын, яғни біреудің ықпалымен жарыққа шыққандығын білдіреді. Демек бұл затқа тән сипаттар да уақыт пен мекенге тәуелді. Сондықтан Алла Тағаланың көруі мен естуінде де құлақ, көз секілді адам болмысына тән құралдардың болуы ислам сенім жүйесінде мақұлданбайды. Мұндай тұжырымды Ыбырай мен Мәшһүр және хакім Абайдың шығармаларынан кездестіруіміз антропоморфистік санаға ерік бермей, матуридилік ілімнің дереккөздерінен сусындағанын айғақтайды. Шексіз құдірет иесі атанған және мүлтіксіз жүйемен жүріп жатқан барша жаратылыстың істерінен хабардар әрі естіп, көріп тұрған Жаратушы еріксіз тірі болуды қажет етеді.

Хаятун/тірі болу атрибуты

Ислам сенім жүйесіндегі басты қайнаркөз [16, б. 365] Құранда Оның өлмейтіндігін, керісінше тірі екендігін растаған мәтіндер хаят/тірі болу атрибутына негізгі айғақ ретінде жарамды саналады. Сондай-ақ кәләм ғалымдары әрбір атрибутты бір-бірімен тығыз байланыста түсіндіріп, арадағы логикалық жүйені сақтауды мақсат етеді. Құдайдың құдіреттілігін, еститіндігін, көретіндігін, білетіндігін айта келе, соңынан хаят сипатын растаумен қорытындылайды. Себебі күллі кемелділік сипаттары бар мәңгілік Жаратушының өлі болуын логикалық өлшем қабыл етпейтінін айтып, еріксіз қабылдауды қажет ететінін мәлімдеген.

Хакім Абай қасиетті кітапта сегіз субутия және Алланың тоқсан тоғыз есімі бар екенін баяндайды. Сөзінің жалғасында: «Оның төртеуін білдіремін. Оның екеуі – ғылым, құдірет. Сегіз сипаттан қалған алтауы – бұларға шарх, яғни түсіндірме. Ол алтауының бірі – хаят, яғни тірлік» деп негізгі тәңірлік атрибут саналатын хаятты атап өтеді [52, б. 181]. Құдіретті әрі бәрін Білуші заттың тірі болуы айқын нәрсе. Өлі заттың барлық нәрсеге күш-құдіреті жетуі немесе мағлұматтарды танып-білуі – абсурд. Сондықтан бұл сипатты теріске шығарғандарға қудра және илм атрибуттары дәйек ретінде ұсынылады [73, б. 20]. Құран мәтіндерінде бұл сипаттың Жаратушыға тән екендігі баяндалған [16, б. 42, 50, 365]. Мәшһүр Жүсіп сипаттарды тізбектеп баяндаған өлең жолында:

Тірілік бір сипаты – құдіретінің,

Өзінің не тілесе, құдіретімен.

Сіздердей тіріктігі жанмен емес,

Бөлек түр тіріктігі өз затының, – деп Жаратушының тірі екендігі айтылып, тәңірлік атрибут ретінде қарастырылады [56, б. 104].

Құран және хадис мәтіндерінде жоғарыда атап өткен тәңірлік атрибуттар анық айтылса да, ислам теологиясында оған қатысты бірнеше пікірлер туындады. Фаталистік сенімнің көшбасшына айналған Жаһм ибн Сафуан (128/746) Алла Тағаланы ешбір атрибутпен сипаттамайтындығын баяндаған. Нақтырақ айтқанда, өзге заттар да сипатталатын «жууд/қолы ашық, жомарт», «хайиун/тірі», «алим/білуші», «мурид/қалаушы» секілді атрибуттарды Жаратушыға телуді қате санаған. Бірақ «қадир/құдіретті», «мужид/жоқтан бар

кылушы», «халик/жаратушы», «мумит/өлтіруші» сияқты Аллаға ғана тән сипаттардың қолданыс табуына қарсылық танытпаған [123, б. 211]. Мұғтазилалар тәңірлік атрибуттардың қадим екендігін жоққа шығарған (Қадим – абсолютті бастауы жоқ екенін білдіретін атау). Себебі Алланың өзі – қадим. Ал атрибуттарды қадим деу арқылы Жаратушымен бірге бірнеше қадим/тағаддуду әл-қудәмә заттар пайда болатындығын айтқан [124, б. 195-196]. Шиға ағымы атрибуттарды теріске шығарса, батиния тобының көзқарасы бойынша, Алла Тағаланы бар яки жоқ деп те, барлығын білуші яки надан деп те, құдіретті немесе әлсіз деп те айтылмайды. Себебі Жаратушы Алланы сипаттауға келмейді, Ол – шексіз, белгілі бір мекенге орнықтамаған. Мінеки осы тұжырым арқылы құдайды пәктейміз, мадақтаймыз деп ойлаған [76, б. 210].

Тәңірлік атрибуттарды растаған ашғари сенім мектебі туралы Шахристани былай дейді: «(Ашғарилердің ұстанымы бойынша) Алла Тағала илм сипаты арқылы біледі, қудра сипатымен барлығына күш-құдіреті жетеді, хаят атрибутымен тірі, самғ, басар, кәләм сипаттары арқылы естиді, көреді, сөйлейді. Сондай-ақ ирада атрибутымен барлық нәрсені қалаушы екенін білуге болады. Бұл сипаттар Алланың затынан бөлек, қосымша қадим деген атауға ие» [76, б. 114]. Каррамиялар Алла Тағаланың жаратылыс пайда болмай тұрып жаратушы, мына әлемде ризық-несібе жоқ кезде де ризықтандырушы екенін алға тартады. Тіпті құдайға атрибуттарды бекітіп, асыра сілтегендігі соншалықты тажсимге, яғни антропоморфизмге ұрынған [123, б. 20]. Исламдағы сопылық мектептің маңдайалды өкілі Әбу Бәкір Кәләбәзи сопылық/мистицизмдік бағыттың тәңірлік атрибуттарға қатысты ұстанымын былай баяндайды: «Шын мәнінде Алла Тағалаға «илм», «қудра» секілді сипаттар тән. Бірақ Жаратушы аталмыш атрибуттарға мұқтаж деген ұғым туындамайды. Сондай-ақ бәрін білуші деп сипаттаған сәтте, құдайдың надан еместігін нақтылау үшін қолданылмайды» [108, б. 35-36].

Әбу Мансур әл-Матуриди тәңірлік атрибуттарды мүлдем терістеп, антропоморфистік пікірді алға тартқан топтардың көзқарасын құптамайды. Сипаттардың бар екендігін Құран мәтіндері мен сәмәуи кітаптар, яғни Жаратушы тарапынан берілген кітаптар айғақтайды. Аллаға сипаттарды телу жаратушы мен жаратылыстың арасында ташбиһ, бір-біріне ұқсау секілді қате тұжырымды туындатады деу негізсіз. Жаратушы мен әлемдегі жаратылысқа берілген атау мен сипаттың арасында ұқсастық жоқ. Себебі әлемдегі кез келген жаратылыстың бастауы мен соңы бар болса, Алла Тағала мұндай кемшіліктен ада [18, б. 44, 107]. Әбу Мансур әл-Матуриди Жаратушыға тән атрибуттарға қатысты «қалай?» деген сауалдың қойылмайтындығын негізгі өлшем ретінде қарастырады. Өйткені «қалай?», «қандай формада?», «құрылымы қандай?» деген сұрақтардан Алла Тағаладан дәл сол секілді Өзіне тең келетін тағы бір сипатты талап ету туындайды. Ал абсолютті құдай өзіндік болмысында да әрі атрибуттарында да ешкімге ұқсамайды [18, б. 24]. әл-Матуридидің көзқарасы бойынша, Алла Тағаланың сипаттары мен жаратылыстың тек атау тұрғысынан сәйкес келуі бір-біріне ұқсайтындығын білдірмейді. Себебі құр айтылған сөздің өзі ұқсастықты талап етпейді, ұқсастық екі заттың әрі іс-әрекеттің арасында болады. Сол үшін де философтар атрибуттардың болымды формада

қолданылуында жаратылыспен сәйкестік болатындығын айтып, болымсыз үлгіде сипаттау қажет екендігін алға тартқан. Мәселен философтардың көзқарасы бойынша, Алла Тағала – бар/маужуд деп айтылмайды, керісінше Алла Тағала – жоқ емес/ләисә би мағдум сөзі қолданылады. Сол секілді хайун/тірі, қадир/құдіретті деп сипаттаудың орнына өлі емес, надан емес, әлсіз емес секілді болымсыз формамен түсіндіріледі [71, б. 304].

Әбу Мансур әл-Матуриди Жаратушыға телінетін атау/есім мен адамның тарапынан берілетін сипаттың аражігін ажыратады. Кейбір ағымдар құдайдың болмысын анықтайтын атау/есім мен сипаттарды жоққа шығарып, жаратылыспен ұқсастық туындайтындығын алға тартқан. Бұл – жаңсақ пікір. Алла Тағаланың болмысын аша түсетін атаулар/есімдер бар. Мысалы Рахман. Ал сипаттар: бәрін білуші, құдіретті. Бұл сипаттар пенденің тарапынан айтылады. Осы арқылы біздің санамызға ұғынықты, түсінікті болу мақсатында осы сөздер қолданылады. Алла Тағала – алим ләә кә әл-улама, яғни Алла – бәрін білуші, бірақ дүниедегі ғалымдар секілді емес деп ұқсастықты жоққа шығару үшін болымсыз формасын да қолданамыз. Демек әл-Матуридидің пікірі бойынша, тәңірлік атрибуттарды абсолютті деп қабылдамау тағтилге, яғни жоққа шығаруға апарса, ал екінші жағынан сипаттарды тек исбат ету/бекіте беру ташбиһке итермелейді. Сондықтан екеуінің арасындағы орта жолды ұстану маңызды екенін ескеру керек.

Негізінде мұсылман жаратушыға тән сипаттарды жоққа шығармайды. Тәңірлік атрибуттарды теріске шығару – күпірлік. Мұсылманның сенімі бойынша, Алла Тағала білмейді, құдіретті емес деп айтылмайды. Сол секілді сипаттарды қадим деу арқылы Алла Тағаламен тең түсетін бірнеше құдай бар екендігін ешкім тілге тиек еткен емес. Әйгілі тәпсірші Фахруддин Рази (604/1210) сипатты растап және теріске шығарған екі топтың ортақ пікірге келе алмау себебін негізгі концепцияларының әртүрлі болуымен түсіндіреді: «(Мұғтазилалардың ұстанымында) Жалғыздық/даралық – кемелділік, ал көптік – кемшілік. Осы тұжырым бойынша бірнеше атрибуттардың қадим сипатқа ие болуы бірнеше көптікті білдіреді. Нәтижеде мұндай пікірдің таухид концепциясына қайшы екендігін алға тартты. (Матуриди және Ашғари мектебі бойынша) Абсолютті құдай бар деп қабылдасақ, демек ол қадир/барлық затқа күш-құдіреті жетеді, алим/бәрін білуші деп түсініледі. Осылайша жаратушыға кемелділік бекітіліп, сипаттар телінеді. Задында екі тарап та құдайды кемшіліктен пәктеп, бүкіл тәңірлік кемел затты растағысы келді. Мұғтазилалар таухид концепциясын ақтап алғысы келсе, матуриди және ашғари сенім мектебі құдайдың улуһия тарапын бекітуді қалады» [125, б. 33].

Сипаттар Алланың өзі де әрі өзінен бөлек те емес (Сифат лә һуә уә лә ғайруһу)

Ислам теологиясында мұсылман ғалымдары арасында тәңірлік атрибуттар мен Құдайдың болмысы арасындағы арақатынасына қатысты пікір алуандылығы туындады. Батиния мен философтар Алла Тағаланың хайун/тірі, алим/бәрін білуші, қадир/құдіретті екендігін жоққа шығарды. Себебі жаратылыс та сипатталуға қауқарлы атрибуттармен Алланы сипаттай алмайтындығын алға тартты. Мұғтазилалар Жаратушының Самииғ/естуші,

Басиир/көруші, Мутакаллим/сөйлеуші, Қадир/құдіретті және Муриид/қалаушы екендігін қабылдаса да, жеке дара илм/ілім, қудра/құдірет, /басар/көру секілді сипаттарды теріске шығарды [126, б. 78]. Сипаттар – мәңгілік статусқа ие. Мұғтазилалардың ұстанымы бойынша, егер сипаттарды өз алдына Алладан бөлек деп қарастырсақ, демек бірнеше бастауы жоқ қадим заттар/тағаддуд әл-кудама туындайды [30, б. 79]. Ал бұл өз кезегінде таухид концепциясын жоққа шығарып, политеизмдік сенімге итермелейді. Мұғтазилилік Әбу Һузайл әл-Аллаф Алла Тағаланың Алим/бәрін білуші екенін мойындап, илм/ілім сипатын бекіткен, алайда Заты мен ілімін екеуін тең, бір нәрсе деп қарастыратындығын айтқан. Бұл тұжырым – қате. Себебі Алланың заты мен ілім сипатын бір деп қабылдасақ, пенде екеуіне де құлшылық етеді деген нәтиже шығады. Ал негізгі көсемдері Кағби кімде-кім Алланың іліміне бас ұрып, табынамыз десе, күпірлікке түсетіндігін нақты айтқан. Егер жаратушының заты мен ілім сипатын бір деп қабылдасақ, демек құдірет сипаты да заты болып саналады. Нәтижеде сипаттардың өзіндік функциялары қалмай, бәрі бір мағынада қолданылып кетеді. Ал бұл – абсурд [94, б. 302-303].

Ашғари және матуриди сенім мектебінің өкілдері тәңірлік атрибуттардың Жаратушыға тән екендігін айтады. Философ, ғұлама Ғаззали бұл мәселеге қатысты мынадай пікір білдіреді: «Егер Алла Тағала деп айтылса, демек Заты мен Оған тән сипаттар меңзеледі. Ол тек болмысын анықтап беретін атау емес. Мәселен құқық деген сөз бен құқықтанушы атауын екі бөлек қарастыра алмаймыз. Сол секілді Зәйдтің қолы Зәйдтен өзге бір мүше емес. Сол адамға тән мүшенің бірі. Нақтырақ айтқанда يد ي/Зәйдтің қолы деген сөз тіркесін қарастырайық. Бұл жағдайда қол деген мүше – Зәйдтен бөлек нәрсе емес. Сондай-ақ қол деген сөз айтылғанда Зәйдтің толыққанды болмысын ашып бере алмайды. Яғни бірге деп те айта алмаймыз» [127, б. 275-276].

Әбу Мансур әл-Матуридидің ұстанымы бойынша, егер сипаттарды қабылдамай, теріске шығарсақ, Алланың затын мойындап, растауымыздың еш мәні қалмайды. Себебі екеуі бір-бірімен тығыз байланысты [18, б. 129-130]. Шын мәнінде «Китаб таухид» еңбегінде Алла Тағаланың затымен құдіретті/би затиһи қадир, затымен жомарт/би затиһи жаууад, затымен бәрін білуші/би затиһи алим екендігі тілге тиек етілген. әл-Матуридиге телінген «Шарх әл-фиqh әл-акбар» кітабында да Алла Тағала затымен бәрін білуші/алим би затиһи деп сипаттаудың қате еместігі айтылады. Сол секілді барлық зәти сипаттар осылай баяндалса, фиғли сипаттар мұндай формада қолданылмайды. Мәселен халикун би әл-халқ/жарату сипатымен жаратты деп айтылмайды. Өйткені кейбір таным түйсігі таяз адамдардың ойында жаратылысқа ұқсау күмәні ұялуы ықтимал. Самарқанд ғалымдары бұл мәселені кең ауқымда түсіндіреді. Алла Тағала бәрін білуші, Оның білу сипаты бар/Алим – уә ләһу илм, Сөйлеуші, Оған сөйлеу сипаты тән/мутакаллим, уә ләһу кәләм, Құдіретті, Оның құдірет сипаты бар/қадир, уә ләһу қудра. «Би әл-қудра/құдіретімен», «би әл-кәләм/сөйлеуімен», «би әл-илм/ілімімен» деп сипаттауды жөн санамаған. Өйткені мұндағы «мен, бен, пен» мағынасын білдіретін көмектестік септігіндегі «би» септеулік шылауы Жаратушының белгілі бір құралға мұқтаждығын көрсететіндей ой қалдырады. Мысалы, біз қаатаға би әс-сиккиин/пышақпен кесті, даараба би әс-

сәйф/қылышпен ұрды сөйлемінде «би» префиксінің қолданыс тапқандығын көріп отырмыз [128, б. 30]. Бұл жағдайда әл-Матуриди сипаттарды жоққа шығармаған. Себебі барлық еңбектерінде тәңірлік атрибуттардың жаратушыға тән екендігін дәйектермен растаған әрі оппоненттің күдік салған сауалдарына жауап беріп отырған. Затымен бәрін біледі, күдіреті жетеді деу арқылы мұғайиара/өзге жаратылыстар секілді емес деген тұжырымның алдын алу мақсатында айтқан. Өйткені Алланың заты бәрін білуші деген қасиетке ие болмауы мүмкін емес [71, б. 433]. Белгілі профессор, ғалым Сөнмез Кутлу жоғарыдағы «Шарх әл-фикһ әл-акбар» еңбегінің әл-Матуридиге тиесілі екені күмән тудыратынын айтады. Бұл түсіндірме еңбек Әбу Мансур әл-Матуридидің емес, Әбу Лайс ас-Самарқандидің кітабы екендігін мәлімдеген [129, б. 454].

әл-Матуридидің және матуриди сенім мектебі ғұламаларының көзқарасы бойынша, сипаттар Алланың өзі де әрі өзінен бөлек те емес. Бұл жайында Хусамуддин Сығнақи (704/1314) Нәсәфидің еңбегін түсіндіру барысында былай дейді: «Мәселен «1» деген сан «10» деген саннан бөлек емес және жеке дара «1» деген санға «10» деп айта алмаймыз. Сондай-ақ «10» деп айтқан кезде біздің көз алдымызға «1» деген сан келмейді. Демек екі нәрсенің бір-бірінен бөлек болуы дегеніміз – біреуі жоқ кезде екіншісі бола беретін екі түрлі нәрсе бар екендігін білдіреді. Сипат – оның бір бөлігі емес. Себебі ол оның дәл өзі де әрі одан бөлек те емес. Керісінше оның бір бөлшегі. Ал жалпылама тұтас зат әлгі бөлшектен және өзге нәрселерден құралған. Оның заты құралу, жиналу деген ұғымды қабылдамағандықтан, Алланың бір бөлігі немесе өзінше жеке дара не болмаса дәл сол Алланың затымен бірге деп те айта алмаймыз. Алладан өзге жаратылыстарға қатысты белгілі бір зат сипаттарымен бірге не болмаса одан бөлек деп қарастырсақ еш оғаштығы жоқ. Алайда Алланың заты мен оның сипаттарына қатысты олай қолдана алмаймыз» [130, б. 176,178]. Хакім Абай Китаб тасдиқта осы бір нәзік әрі өте терең мәселені тілге тиек етеді. Жаратушыға тән сипаттарды баяндап болғаннан кейін: «Сегіз сипат қылып және ол сипаттар «Лағайру уәлә һуә» болып, бұлай айтуда, бұлардан бір өз алдына жамағат яки жамиғат шығып кетеді», – деп бұл мәселені талқылау барысында пайда болған топтардың бар екендігіне баса назар аудартады. Сондай-ақ сөзінің жалғасында: «Егерде сипаттарды әрбірін басқа-басқа дегенде, көп нәрседен жиылып, иттифақпенен құдай болған болады» деп мұғтазилалардың «тағаддуду әл-қудамә» теориясын теріске шығарады. Жоғарыда айтып өткеніміздей мұғтазилалар Алланың сипаттары жеке дара қадим/ежелден бар екендігін жоққа шығарған. Себебі оның таухид концепциясына дақ түсіретіндігін алға тартқан еді. Абай Құнанбайұлы «бұлай деу батыл», яғни ешбір негізі жоқ, қате екендігін баяндаған [52, б. 183]. «Жамағат яки жамиғат» деген сөз Мүрсейіттің 1905 жылғы нұсқасында кездессе [52, б. 183], 1910 жылғы нұсқасында жазылмаған [53, б. 5]. Мәшһүр Жүсіп өзінің өлең жолдарында «Алла тағаланың көп сипаты барлығы» өлеңінде: «Сипаты зат та, ғайри да емес» [56, б. 17] деп ислам теологиясындағы өте терең әрі талас-тартысқа түскен ауқымды тақырыпты нағыз матуридилік ілімнің негізінде тілге тиек етеді.

1-тарау бойынша қорытынды тұжырымдар.

Зерттеу жұмысымыздың алғашқы тарауы ислам сенім жүйесіндегі иләһият, яғни теологиялық тақырыпқа, Жаратушы Алла ұғымына қатысты болды. Қазақ халқының дәстүрлі діни танымының жазба деректердегі таухид концепциясы, әлем, адам арақатынасындағы Құдай болмысы мен Оған тиесілі тәңірлік атрибуттар мәселелерінде төмендегідей тұжырымдар анықталды:

- Кәләм ілімінде Құдайдың бар әрі бір екендігін растау ең алғашқы талап етілетін шарт екендігі және мұның айқын көрінісі қазақ даласындағы мұсылмандық мектептің көрнекті өкілдері саналатын Ыбырай Алтынсарин, Абай Құнанбайұлы, Шәкәрім Құдайбердіұлы, Мәшһүр Жүсіп сынды тұлғалардың еңбектерінен байқалды;

- Таухид концепциясын дәйектеуде XIX-XX ғасырлардағы ақындардың туындылары ханафи-матуриди әдіснамасы негізінде жазылғаны айқындалды;

- Таухид ұғымын бірнеше түрге бөліп қарастырудың қате екендігі діни мәтіндерге түсіндірме жазған Әбу Мансур әл-Матуридидің танымы бойынша және бір топ ғалымдардың тұжырымдамалары арқылы көрсетілді;

- Жаратушы болмысы жайында антропоморфистік діни сананы басшылыққа алудың дұрыс еместігі Мәшһүр, Ыбырай, Шәкәрімнің түпнұсқасы еңбектері арқылы анықталып, Құдайға қатысты трансцендентті идеяны қолдағандығы белгілі болды;

- ИмPLICITті сипаттағы муташабиһ мәтіндерді дұрыс түсіну методологиясы матуридилік ілім негізінде анықталып, Мәшһүр Жүсіптің өлең жолдары тафуид, тәнзиһ теорияларын қуаттайтындығы айқындалды;

- Тәңірлік атрибуттардың сан алуан түрге бөлініп, жіктелуінде тіпті ханафи-матуриди мектебі қайнаркөздерінде де бірізділік жоқ екендігі көрсетіліп, бұл классификацияның Мәшһүр, Ыбырай, Абай, Шәкәрім еңбектеріндегі түсіндірмелермен салыстырылды.

2 МАТУРИДИ МЕКТЕБІНДЕГІ МЕТАФИЗИКАЛЫҚ ЖӘНЕ ЭСХАТОЛОГИЯЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРДІҢ ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ДІНИ ТАНЫМЫНДА ИНТЕРПРЕТАЦИЯЛАНУЫ

2.1 Матуриди сенім мектебі мен дәстүрлі діни танымдағы эсхатология (самғият)

Әбу Мансур әл-Матуриди исламдағы эсхатология, яғни ақырет және оған қатысты метафизикалық мәселелерді сынақ, әділдік, хикмет ұғымдарымен байланыстырады. «Не үшін жаратылысты жаратты?», «Бұйрық пен тыйымның хикметі неде?» деген сауалдарды ортаға салады. Жаннатпен сүйіншілеп жігерлендіру, тозақпен ескертіп үрейлендіру болмаса парызды орындағанға пайда әрі күнәні жасаған адамға зиян келмей, Құдай әмірлерінің ешбір мәнісі қалмас еді. Сондықтан даналық таразысымен өлшесек, жақсылық жасағанға сый-сыяпаттың уәде етіліп, жамандық істеген кісіге азаптың бар екені айтылуы ләзім. Осылайша ізгі мен пасық адамның ақырғы нәтижесі екі түрлі болатындығы анықталады әрі аражігі ажыратылады [20, б. 167]. Ақыретте орын алатын жайттар діни мәтіндерде нақты баяндалғаны белгілі. Алайда әл-Матуриди ең алдымен ақылмен ойлануға шақырып, антропоцентристік сананы басшылыққа алады. Ыбырай Алтынсарин де осы тұжырымды алға тартып, ақыретте ешбір сұрауы болмаса, жаман мен жақсы Құдай алдында тең деген ойға апаратынын жеткізеді [19, б. 13-14]. Шәкәрім Құдайбердіұлы да Алла Тағаланың осынша ғаламды жаратып, соңында ешбір тексерусіз, мақсатсыз қалдыруы ақылға қонымсыз екенін айтып, әділдік, хикмет принципін алға тартады [25, б. 17].

Ислам теологиясындағы эсхатология бірнеше тараулардан тұратын кең ауқымды тақырып. Оның ең алғашқы баспалдағы адамның өмірден өтуі болса, соңғы аялдамасы жаннат пен тозақ, Жаратушы Алланы көру мәселесімен аяқталады. Ханафи-матуриди мектебі еңбектерінде ең алдымен тағдырмен тікелей байланысты адамның ажалы жайында сөз қозғалған.

Ажал

Әбу Мансур әл-Матуриди «Таухид» еңбегінде «мәсәлә әл-әжәл», яғни ажал мәселесіне тоқталған. Адамның дүниеден өтуін өзге біреудің өлтіруімен байланыстырып, қаншалықты Құдайдың тағдырымен қайтыс болғаны талқыланады. Сол үшін де матуриди сенім мектебінде бұл мәселе «әл-мақтул мәйитун би әжәлиһи, мәйит ажалымен өмірден өтті» деген тараумен берілген. Құдай Тағаланың шексіз іліміне сай адамдардың ажалын бір сәтке кешікпейтіндей, дәл уақытында, өзгеріссіз белгілеуі ханафи-матуриди мектебінде негізгі ұстаным ретінде аталып өтеді [30, б. 123; 131, б. 143; 94, б. 675]. Ал бұл мәселеде басты оппоненті мұғтазилалар болса, егер біреу келесі бір адамды өлтірсе, өлген адам ажалымен қайтыс болмағандығын, оның бұдан бөлек басқа ажалы бар екенін алға тартады [132, б. 105]. Нақтырақ айтқанда әл-Кағби өлтіру мен өлімді екі бөлек ажыратып, өлімнің – Алла Тағала ісінен болатындығын, ал өлтіру – адамның ісі деген ойды айтады. Осы көзқарас оларда басшылыққа алынған еді. Алайда мұғтазилиттік сенімдегі Әбу Һузайл өлтірілген кісі өз ажалымен өлгендігін, оның жалғыз ғана ажалы болғандығын,

оны ешкім өлтірмесе де, дәл сол уақытта ажалымен өмірден өтетінін айтып, бір жағынан матуридилік іліммен ұштасатын пікір білдіреді [133, б. 944-945]. Әбу Мансур әл-Матуриди және матуриди сенім мектебінің өкілдері өлтіру ауру секілді өлімге апаратын себептердің бірі екенін алға тартады [95, б. 171]. Шәкәрім Құдайбердіұлы бұл жайында Алла Тағала жұмақты сауап іс қылған пендесіне дайындағаны секілді, ажалды да себепке байлаған, я ол өзінен болады немесе өзге біреу арқылы ажалы жетеді. Алайда бәрі Құдайдың жарлығымен жүзеге асады. Сондай-ақ қандай себеппен өлетінін де ежелден біледі [25, б. 33]. Бұл мәселеде негізгі айтылатын уәж мынада: хадистегі туысқандық қарым-қатынасты нығайту адам ғұмырын ұзартады [134, б. 34] деген мәтін пенденің екі ажалы бар екенін айғақтайды. Әу баста белгіленген бір ажалы болып, кейін туыстарымен мәмілесін дұрыстап, оның тағы бір ажалы пайда болады. Егер «туысқанмен қарым-қатынасты жақсарту адам өмірін ұзартса, қалайша бір ғана ажалы болады?» деген сұрақ туындауы мүмкін. Асылында адамның екі ажалы бар деп есептеу Құрандағы: «Әрбір үмбет үшін белгіленген кесімді мерзім бар (яғни әр үмбеттің өз ажалы бар). Сол мерзім толып, ажалы жеткенде олар оны бір сәтке кейінге шегере де алмайды һәм бір сәтке де тездете алмайды» [16, б. 154] деген мәтінге қайшы келеді. Сондай-ақ жоғарыдағы хадис мәтінін матуриди мектебінің ғалымдары Құдайдың ілім атрибуты негізінде интерпретациялайды. Мәселен туыстық қарым-қатынасын жақсартпаса, Алла Тағала оның ғұмыры елу жыл екенін білген. Сондай-ақ туған-туыстарымен мәмілесін дұрыстап, жақсы жаққа қарай өзгертіп, жетпіс жыл өмір сүретінін де білген еді. Ортада қосылған жиырма жыл туысқандық қарым-қатынас негізінде болған әрі бұл нәрседен Құдай ілім атрибутымен әу бастан хабардар. Құдай Тағала жоқ нәрсені де әрі ол жарыққа шыққан кезді де, қалай болатынын да біледі [126, б. 367]. Ал Хакім Абай ілім атрибутының еш нәрсеге hareket бермейтінін кесімді түрде айтқан [52, б. 182]. Яғни ілім сипаты араласқан дүниелер мәжбүрлікті білдірмейді. Шәкәрім атамыздың тілімен айтсақ, «кейбір адамдардың ғұмырын қысқа қылуы мүмкін. Жұртқа зардабы тие бермесін, күнәға бата бермесін деген секілді себептермен Алла ажалын ертерек етуі ықтимал. Оның нақты себебін біз анықтай алмаймыз» [25, б. 34]. Хакім Абай айтпақшы, «Алла Тағала – өлшеусіз, ал біздің ақыл – өлшеулі, шегі бар. Шектеулімен шексіз Құдайды білу мүмкін емес» [51, б. 127]. Шәкәрім атамыз мұның мәнін Кәһф сүресінің 80-81-аяттарындағы Қыдырдың баланы өлтіруімен түсіндіреді. Оның негізгі себебі, бала ер жеткенде ата-анасын азғырып, күпірлікке апаруынан қорқады. Сондықтан осындай қадамға барғанын жеткізеді. Осылайша ажал біреуге ерте, ал біреуге кеш. Расында да оған ешкім кедергі келтіріп, бөгет бола алмайды [16, б. 34]. Құрандағы оқиға желісіне назар салсақ, шындығында Қыдырдың кемеге ақау түсіріп, оған зиян келтіруі, баланы өлтіруі секілді іс-әрекеттер ақылға қонымсыз дүниелер. Мұндай қадамға Қыдыр өзінің тәжірибесі мен іліміне сүйеніп емес, Құдайдың шексіз рақымының арқасында барғанын, істердің ешбірін өз бетінше жасамағандығын еске салады [16, б. 302]. Жоғарыда айтқанымыздай әрбір істің түпкі мәнін анықтау – адамның әлеуетіндегі нәрсе емес. Шәкәрім ажал уақыты жеткенде бір сәтке шегере де, тездете де алмайтыны жайлы жазылған аятты

тілге тиек еткен соң, бұл аятты түсіндіретін «лә йанфағу әл-хазару», яғни сақтанғаннан пайда жоқ деген хадис мәтінін баяндайды. Алайда кімнен, қалай жеткені туралы сөз қозғамайды. Хадис жинақтарына назар салып, шын мәнінде оның пайғамбарға телінген сөз екеніне көз жеткіздік. Шәкәрім атамyzдың тілге тиек еткен «лә йанфағу әл-хазару» деген хадисі сахаба Әбу Һурайрадан «Мажмағ әз-зәуәид» еңбегінде келген [135, б. 209]. Алайда тізбек тұрғысынан оның жету жолына байланысты сын тағылған. Дегенмен қанша сақтансаң да, тағдырдан қашып құтыла алмайсың мағынасындағы «лә йүғни хазар ми қадар» сөзі Хакимның Мустадрак хадис жинағында сенімді тізбекпен баяндалған [136, б. 669-670]. Демек басшылыққа алып, кітабында атап өткен хадисінің негізі бар екеніне ешбір талас жоқ әрі ойшыл ақын бұл мәселені терең түсіне білгендігін көрсетеді. Осы тұжырыммен шектелмей, тақырыптың мәнін одан ары аша түсетін садақа беру, аурудың жағдайын сұрау, туыскандарды зиярат ету адам өмірінің ұзаруына себеп екенін айтқан хадисті атап өтіп, бұл хадистің жоғарыдағы ажалдың кешігіп те, ерте де келмейтінін баяндаған Ағраф сүресінің 34-аятына қайшы боп көрінгенімен, асылында бұл пайғамбардың сөзі Құдайдың сөзін басқаша қырынан түсінуге көмектесетін шешімі бар екенін еске салады. Нақтырақ айтқанда өмірдің басты заңдылығы себептерге негізделгенін, әрбір істі түбінде істеуші бір Құдай екенін жеткізгісі келеді. Аяттағы сөз расымен де Құдайдың белгілеген ажалына ешкім бөгет болып, қарсы тұруға шамасы жетпейтінін нақтылаған. Ал пайғамбар сөзіндегі мақсат етілген мағына Жаратушының бұйырғандарын орындап, сауапты іске қол жеткізіп, ұзақ өмірге себебін жаса дегенді білдіреді. Бұл әуел баста белгілеген ажалды тоқтатпайды. Шәкәрім Құдайбердіұлы ажалды тәуекел, тағдыр ұғымдарымен байланыстырып, Құрандағы: «Өз бастарыңды қауіп-қатерге тікпеңдер» [16, б. 30] деген және «көлігін байламай тәуекел еттім» деген адамға пайғамбардың: «Қайид тәуәккәл», байлап қой да, сосын тәуекел ет деген сөздерін дәйек ретінде ұсынады. Хадис жинақтарынан «қайид тәуәккәл» деген емес, «иғқилһә уә тәуәккәл» [137, б. 902] деген мәтінді кездестірдік. Дегенмен екеуі де бір мағынаны білдіретінін ескерсек, Шәкәрімнің тілге тиек еткені осы хадистен бастау алғандығын аңғару қиын емес. Тәуекел тақырыбын ашып, күллі зиянды заттардан сақтану Құдайдың бұйрығы екенін және ажалдан да сақтану бізге міндет деген тұжырымды айтады. Біріншіден, сақтанып, екіншіден, адал істерді орындап, содан кейін ғана тәуекел ету ажалға деген сенімнің дұрыстығын көрсетеді. Ал Құдайға тәуекел еттік деп жата берсе, күнәһар атанып, аштан өлетіндігін Шәкәрім атамyz сөздің мәнін түсінбегендерге қарата айтады. Сондай-ақ сөз соңында шейх Сағдидың: «Ажалсыз өлмеймін деп, айдаһардың аузына кірме» деген сөзін келтіріп, ажал, тағдыр, тәуекел ұғымдарын ханафи-матуридилік доктрина негізінде жүйелі әрі ауқымды түрде қорытындылап түсіндіреді [25, б. 35-36]. Хакім Абай өлең жолдарында ұлы Әбдірахманның 27 жасында қайтыс болғанын тілге тиек етіп, өзіне айтқан жұбату сөздерінде:

«Ажал тура келген соң,
Шыдатпайды берікті
Өмір берген құдайым

Ажалын да беріпті» – деп өмір мен өлім қатар жүретіндігін, тағдырға тәбдил, яғни ауысу, өзгеру жоқ екенін баяндаған [120, б. 166-167]. Сондай-ақ әкесі қажы Құнанбайдың қасиетті Меккеде үй салып, көпшілікке ұсынғанын, Құдай жолына малын аямай, сарп еткенін айта келе:

«Ажал уақыты жеткен соң

Соңын да гүлі қурапты» – деп ажалдың жасқа қарамайтындығын, тек сабыр қылудан басқа шара жоқ екенін ескертеді [120, б. 167]. Шортанбай Қанайұлы да 1890 жылы жарық көрген «Бала зары» туындысында:

«Ей мумин құлшылық қылсаң не етеді?

Ажал болдырмай қуып жетеді» [32, б. 6] деп өлім сәті келмес алдын Құдайға құл болып, құлшылық қылуға асығудың қажеттілігін айтады. 2013 жылы Шортанбайдың толғауларын, айтыстарын, өлеңдерін жинақтап басып шығарған басылымда жоғарыдағы қатарда жазылған мумин, яғни мұсылман мағынасындағы сөзді «Ей, мұһмин» деп түпнұсқадан ауытқығанын байқауға болады [138, б. 69]. Көп жағдайда өлең жолдарында ажал ұғымы болымсыз үлгіде көрініс тапқанын аңғару қиын емес. Оның адам өмірін қиятын, осы дүниенің қызылды-жасыл, ойын-күлкісінен, жақындарынан айыратын қасиетін ескерсек, негативті бейнені елестетіні рас. Нұржан Наушабайұлы осы ақиқат жайында сөз қозғап: «Ажалға еш ылаж жоқ болсаң-дағы» [139, б. 22] деп қандай жағдайда да ажалы келіп тұрған кісіге ешбір айла, сылтау қабылданбайтынын еске салады. Дегенмен Наушабайұлы кез келген нәрсенің екінші жағы бар екенін ескеріп, ажал ұғымының мәнін аша түсетін болымды тұсы да бар екенін жеткізуге тырысып:

«Ер жігіт жалтақтамас жоқ болса да,

Сескенбес жанып тұрған шоқ болса да,

Ажалсыз жан шықпас деп қарсы шабар,

Жасалған зеңбіректе оқ болса да» [39, б. 5] деп барлық себептерді жасап, қалай болғанда да ажалсыз өлмейтініне сеніп, тәуекел етуге күш сыйлайтын құрал ретінде түсінген. Ажал уақыты келмес алдын күллі себеп-салдарлық ережесін ұстанып, әрекет ету де бір қарағанда ұнамсыз, жағымсыз сезім сыйлайтын ажал ұғымына белгілі бір деңгейде басқаша онды реңк береді. Осы идеяның мазмұнын баяндаған Наушабайұлы келесі өлең жолдарында:

«Мысал бар: шыбын өлмес ажал жетпей,

Пенде асығып тыпырлар уақыт күтпей.

Шарықта тізгін қолда тұрған шақта

Арзандап бағаң, бастан бақыт кетпей» [139, б. 27] деп түсіндірген.

Ажал – қазақ халқының дәстүрлі діни танымындағы рухани мәнге ие. Ешбір тірі жан айналып өте алмайтын өмірдің ақырғы аялдамасы. Дүниелік таразымен өлшесек, қайғы-мұңмен сабақтасатын өлім, ажал келесі жаңа ақыреттік өмірге апаратын жалғыз көпір. Ал ақырет өткелдерінің ең алғашқысы – қабір азабы.

Қабір азабы

Ислам сенім жүйесінде қабір әлемі азап сөзімен тіркесіп, қабір азабы атауымен танылған. Метафизикалық әрі эсхатологиялық бұл тақырыпты тек азаптау түсінігінде қабылдау қате екенін ескеру керек. Бір жағынан күнәһар,

кәпір кісі азапталса, екінші жағынан ізгі жан Құдайдың сый-сыяпатын алып, мейіріміне бөленетіндігін де ұмытпаған жөн. Мұндай атаумен мәшһүр болу себебі оның күрделілігі мен ауыртпалығында деуге негіз бар. Мәшһүр Жүсіп те: «Қабірдің бәрі – қайғы, бәрі – мехнат/сынақ» [56, б. 156] деп оның сұрақ-жауабының ауыртпашылығын атап өткен. Халифа Осман ибн Аффан қабірдің жанында тұрса, сақалы суланғанша еңкілдеп жылап отыратынын көріп, жанындағылар: «Жаннат пен тозақ айтылғанда бұлай жыламайтын едің. Енді қабірде жылағаның қалай болды?», – деп таңданып сұрайды. Сонда ол кісі: «Мен Алла елшісі Мұхаммед пайғамбардың: «Шын мәнінде қабір – ақыреттің алғашқы тұрақтайтын орны. Кім бұның (есеп-қисабынан) аман-есен өтсе, онда бұдан кейінгілері жеңілірек. Ал бұл жерден құтыла алмаған кісі бұдан соң мүлдем (жағдай) қиындай береді», – деп айтқанын естігендігін жеткізеді». Сондай-ақ осы сөзінің жалғасында: «Өмірде қанша нәрсені көрдім, қабір оның бәрінен де асып түсетін, үрей тудыратын қорқынышты», – деп оның негізгі бейнесін баяндаған еді [140, б. 745]. Бұдан бөлек Құрандағы: «Перғауын әулеті жаман азаптың құрсауында қалды. Олар ертелі-кеш тозақ отына қақталады» [16, б. 472], «Күнәлары себепті жаппай суға батты һәм алапат отқа тасталды» [16, б. 571] деген мәтіндер осы қабірдегі азап жайлы баяндаған. Қабірдегі сый-сыяпатқа қарағанда азабы жайлы айтылған деректердің көп болуы «қабір азабы» деп танылуына әсер еткен [141, б. 289-290]. Діни мәтіндерде қабірдің осындай болымсыз үлгіде сипатталуы оның әуел бастағы табиғаты сынау, азап ұғымдарымен байланысты екенін байқауға болады.

Ислам теологиясындағы қабір азабы мен ондағы сый-сыяпаттар физикалық өлшемге салынбайтын, метафизикалық әлем саналғандықтан оның бар яки жоқ екенін анықтауға ақыл қауқарсыз. Сондықтан ханафи-матуриди ілімінің қайнаркөздері логикалық дәлелдерден емес, діни мәтіндерден бастау алады. Әбу Ханифа өсиетінде қабір азабының еш күмәнсіз орын алатындығын, Мүнкәр мен Накирдің сұрағы да болатындығын ақиқат ретінде қабылдап, ақырет әлеміне сенуді талап ететін басты шарт екенін көрсеткен, сондай-ақ хадис мәтіндері арқылы анықталатындығын баса айтқан [96, б. 104]. Жалпы эсхатология (самғият) бөліміндегі мәселелердің барлығы нақты діни мәтіндер арқылы расталады. Сонымен қатар логикалық дәйектер бойынша орын алуы мүмкін саналатын әрі ақыл таразысымен өлшегенде де қайшы келмейтін істердің барлығын қабылдау қажет екенін нақтылаған [31, б. 428]. Біз үшін ғайып, беймәлім әлем жайлы жалаң жорамалға, орынсыз ой мен қисынсыз қиялға ерік беріп түсіндіру ханафи-матуриди доктринасы бойынша мақұлданбайды. Қарсы тарап, нақтырақ айтқанда жаһмия мен кейбір мұғтазилалар Құрандағы жаннат тұрғындары жайлы: «Олар алғашқы өлімді былай қойғанда онда өлімнің дәмін есте татпайтын болады» [16, б. 498] деген мәтінді басшылыққа алып, жоққа шығарған. Егер қабірде тағы бір өмір мен өлім болса, онда екі мәрте өлу қажеттілігі туындайды. Ал аяттың мазмұнына назар салсақ, бір ғана өлімнің дәмін тататындығын баяндаған. Сонымен қатар Фатыр сүресінің 22-аятындағы: «Сен қабірлерде жатқандарға (ешнәрсе) естірте алмайсың» [16, б. 437] деген мәтінге сүйеніп, есту қабілеттерін теріске шығарады. Яғни тірі болса, естіруге болатынын алға тартады [119, б. 130].

Тіршілік ету, тірі болу мүмкіндіктері жоқ жаратылысты сұрақ-жауаптың астына алу да мүмкін еместігін айтады [48, б. 133]. Құран және хадис мәтіндері теологияда, діни құқықтық үкімдер шығаруда, жалпы ислам ілімдерінің басты қайнаркөзі саналғандықтан оны түсіну әдіснамасы аса маңызға ие. Әбу Мансур әл-Матуриди Құранға абсолютті, біртұтас мәнге ие кітап ретінде қараған [142, б. 53]. 6 мыңнан астам аят пен мыңдаған хадис бар екенін ескерсек, оның бәрі бірін-бірі түсіндіруші рөліндегі қасиетті мәтіндер. Жеке дара бір ғана діни мәтінді басшылыққа алып, соның негізінде интерпретациялау Құран мазмұнын терең түсінуге кедергі келтіреді. Осындай бұрыс әдіс-тәсілдердің кесірі қате пайымға апарып, түрлі топтар тарих сахнасына шықты. Біздің қозғап отырған тақырыбымызда да қарсы тараптың алға тартқан уәждері осы принциптен туындаған. Расында да жоғарыда тілге тиек етілген жаннаттықтар алғашқы өлімнен басқа, жаннат ішінде ешқандай өлім болмайтындығын баяндаған. Оның шын мәнінде солай екендігінде матуриди мектебінде ешбір талас жоқ. Себебі жаннатқа мәңгілік қасиет тән екенін қабылдағаннан кейін, онда кіретіндерге де ешқандай фәнилік, өлім, жойылу секілді сипаттар телінбейтіндігін растаймыз. Сондықтан алға тартқан мәтіні қабір азабын теріске шығаруға жарамсыз екенін баса айту керек. Керісінше «Мүмін» сүресінің 11-аятында кәпірлер жайында «Уа, Раббымыз! Сен бізді екі рет өлтіріп, екі рет тірілттің» [16, б. 468] делінген мәтінді матуриди сенім мектебінің ғалымдары басшылыққа алып, қабір әлемінде тағы бір өмір мен өлім бар деген тұжырымды қолдайды [119, б. 129]. Өзге Құран мәтінінде екі мәрте, яғни дүниеде әрі қабірде азаптайтындығын баяндаған [16, б. 203]. Сондай-ақ Мұхаммед пайғамбар сөздерінде адамның зәрден сақтанбағаны үшін, өсек айтқаны себепті қабірде азапқа душар болатындығы айтылған [70, б. 174-175]. Екеуін ерекше атап өту себебін Хафизуддин әл-Бұхари былай түсіндіреді: «Кіші дәреттен мүлдем сақтанбау мен қабір азабының арасындағы ортақ нәрсе – қабір әлемі ақырет өткелдерінің ең алғашқысы. Намазға келсек, пенденің ең бірінші есепке тартылып сұралатын ісі. Хадис мәтіндерінде қияметтегі ең бірінші есебін алып, сұрақтың астына алатын іс ол намаз екендігі айтылған. Ал намаздың дұрыстығы үшін дәреттің шарттарына, әдептеріне көңіл бөлу басты талап саналады [137, б. 345]. Өсек айту – барлық жамандықтың бастауы. Алайда бұл – адамдардың ақысына байланысты дүние, ал алғашқысы, яғни кіші дәреттен дұрыс тазаланып, ластықтан сақтанып жүру Алланың алдындағы өтелуі тиіс істердің қатарына кіреді» [141, б. 292]. Ал екінші уәжге келсек, қабірдегілерге естірте алмау, олардың бұл дүниеден хабарсыз, айтылған сөздерді мүлдем қабылдай алмайтындығын білдірмейді [79, б. 131]. Өмірден өткен адамның қаншалықты деңгейде тіршілік ету қабілетіне ие екендігі матуриди мектебінде талас тудырған ауқымды әрі күрделі тақырып. Жалпы тірі екеніне бірауыздан келіссе де, Құдайдың сый-сыяпаты мен жазасы денесіне беріле ме әлде рухына ма, я болмаса екеуіне де бірге беріле ме деген сұрақ мазалаған. Мұны Мәшһүр Жүсіп:

«Жігіттер, баршамызға өлмеклік хақ,

Осы екен білген жанға қимылдар шақ.

«Қабір ғазап – жанға ма, тәнге ме?» – деп,

Хақында тағы имамлар қылған жауап» [56, б. 146] деп бұл да өз деңгейінде ғұламалар арасында полемикаға айналған тақырыпша екенін жеткізген.

Әбу Мансур әл-Матуридидің тұжырымы бойынша, азапталып әрі сыйсыяпаты берілу үшін адамда хаят/тірі деген сипаты болуы қажет екендігін нақты айтқан. Алайда рухтың денеге қайтадан кіруі яки кірмеуі жайында кесімді шешім білдірмей, оның мәнісін бір Құдайға тапсырған. Қалай болғанда да қайтыс болса да, оның барзақ әлемінде тірі, тіршілік ету мүмкіндігі бар екендігінде және қабірдің азабын тартатындай, нығметіне бөленетіндей және сұрақ-жауапты түсінетіндей деңгейде ақыл-сана, түйсік беріледі деген тоқтамға келген [133, б. 1034-1035]. Мұсылмандықтың басты шарттарына тоқталған Шәкәрім Құдайбердіұлы да иман мәселелерінде қабірдегі сұрақ-жауапқа тоқталып, өмірден озған соң Мүнкәр мен Нәкір періштелері сұрақтың астына алатындығын баяндаған. Басты сауалдары Құдай, дін әрі пайғамбар жайлы болмақ. Ал оның жауабын қазірден бастап ұғынып, түсіну қажеттілігін айтады. Өйткені жоғарыда айтқанымыздай ақыреттің алғашқы есігі екенін әрі осыларға дұрыс жауап берген жағдайда ғана Жаратушы жарылқайтындығын еске салады. Сондай-ақ қалай жауап беру керек екенін де тайға таңба басқандай көрсетеді. Менің Құдайыма келсек, Ол – күллі әлемді жаратқан, ешбір серігі жоқ жалғыз Алла. Пайғамбарым ақыр заман пайғамбары Мұхаммед саллаллаһу алейһи уә сәлләм. Дінім – Ислам, кітабым – Құран, құбылам – бейтулла, имандағы жолым әһлі сүннет уәл-жамаға, яғни пайғамбар жолындағы қауым, ғибадатта имам Ағзамның мазһабы, оның шын аты – Нұғман. Мұхаммед пайғамбардың үмбетімін, Ибраһим алейһис-сәләмның милләтіненмін. Себебі ислам дінінің түбі сонау Ибраһим пайғамбардан бастау алған [25, б. 28-29]. Шәкәрім атамыздың сенім әрі діни-құқықтық тұрғыдан да ханафи-матуриди мектебінің өкілі екенін байқау қиын емес, тіпті оны өзі анық айтып отыр. Жоғарыдағы сұрақ-жауаптың үлгісін матуриди мектебінің өкілдері дәйек ретінде алға тартқан хадисін басшылыққа алғанын байқаймыз. Кейбір мәтіндерде екі періштенің Құдай, пайғамбар, діні жайлы сұраса [143, б. 1004-1005], өзге деректерде пайғамбар туралы сұрайтындығы баяндалады [93, б. 449-450, 458-459]. Бұл жайлы Мәшһүр Жүсіптің 1920 жылы жазылған өлең жолдарында:

«Айбатлы Мүнкәр-Нәкір келсе жетіп,
Бейшара, дәрмені жоқ пенде не етер?!
Періште Мүнкәр-Нәкір бек айбатлы,
Сұрайды сонда сенен «Мән раббук» – деп [144, б. 166].
«Мән Раббук?» - деген шақта Мүнкәр-Нәкір,

Тіліме жәрдем бергіл, Раббым Алла!» [144, б. 167] деп бірнеше жерде қайталап періштелердің қабірдегі кісіні сұрақтың астына алатындығы баяндалады. 2013 жылы Павлодарда 20 томдық болып жарық көрген Мәшһүрдің осы өлең жолдарын түпнұсқадағы «Мүнкәр-Нәкір», «Мән Раббук» деген сөздерді «Мүңкір-Нәңкүр, Мәңкүр-Нәңкүр», «Ман Рәббик» деп қателесіп жазғанын байқауға болады [145, б. 114-115]. Сондай-ақ 2023 жылы таңдамалы шығармалар жинағында да «Мүңкір-Нәңкүр» деп періштелердің атауларында жаңылысқаны байқалады [56, б. 14-15]. Тағы бір өлең жолында:

«Әрқашан ол пендені қойса көрге,

Періште сауал үшін кірген бірге.

Пендеден: «Лә әдри» - деп жауап келген,

Періште: «Мән рәббук» - деп, келген жерде» деп Құдайын сұрағанда, «лә әдри/білмеймін» деп жауап беру:

«Пендені сол уақытта қабір қысар,

Қабірге бір-бірімен араласар.

Мұнан соң қабір іші отқа толған,

Халдары ол пенденің болып нашар» [56, б. 144-145] деген нәтижеге әкелетінін ескертеді.

Сонымен қатар екі түрлі адамның халі, яғни мұсылман мен кәпірдің (екіжүздінің) жағдайы қалай болатындығы, сұрақтарға дұрыс/бұрыс жауап бергенде қандай мәміле жасалатындығы сөз етіледі. Мұндай сұрақ-жауап үлгісінде көрініс тапқан қабірдегі әлемде жоғарыда тілге тиек еткеніміздей ақыл-сана да болуы қисынды. Мүнкәр Нәкірдің сұрақ қоятындығын айтқанда сахаба Омар: «Қабірде менің қазіргі мынау ақыл-санам дәл осы қалпында бола ма?», – деген кезде, Мұхаммед пайғамбар оның сөзін растайды. Сонда Омар: «Олай болса, мен ол екеуіне жеткіліктімін, менің оған шамам жетеді», – деп жауап береді [141, б. 293]. Біз ақыл-сана, рух, жан мен тән ұғымдарына алдағы тараушымызда тереңінен талқылап, оның қасиеттері мен қабілеттеріне, ақыл мен рухтың неліктен мәңгілік статусқа ие екендігін анықтаймыз. Нәтижеде медет тілеу, әруақ, біреудің құрметі үшін Құдайдан дұға тілеу мәселелерінің мән-жайына тоқталамыз.

Әлімсақ

Шәкәрім Құдайбердіұлы қабірдегі сұрақ-жауапты эсхатологиядағы әл-мисақ/әлімсақ ұғымымен байланыстырады. Бұл әу баста жаратылған кездегі адамның Құдайдың сұрағына берген жауап уәдесіне қатысты қолданылған. Құран тілімен айтсақ, Ағраф сүресінің 172-аятында былай баяндалады: «Раббың Адамның бүкіл үрім-бұтағының беліндегі ұрпақтарын шығарып алып, оларды өз-өздеріне куә етіп: «Мен сендердің Раббыларың емеспін бе?» – дегенде, барлығы бірауыздан: «Әлбетте, біз бұған куәлік етеміз!» – деп жауап берді. Біз мұны қиямет күні: «Расында, біз бұдан бейхабар едік», – деп сылтау айтпауларың үшін істедік» [16, б. 173]. Мінеки, осы мәтіндегі Құдай мен адам арасындағы диалог «әл-мисақ» делінген. Мәшһүр Жүсіп әлімсақ жайлы:

«Сол жерде тамам рух жыладылар,

Сол топта сіздер де бар, бізлер де бар.

«Әләсту би-раббикум» емес нәжіс,

Тәңіріңіз Мен – сізлердің, ай, пенделер!

Шығыпты халлақ құлдардан үн:

Сен біздің йа, Раббы, Тәңіріміз – сен» [56, б. 48] деп Жаратушының сұрағы мен барша адамзатың жауабын тілге тиек еткен.

Шәкәрім қазақтарға бұл уәдені дұрыс түсініп, ұғыну керек екенін ескертеді. Себебі мұны көбі ұмытып кеткендігін, тіпті білмейтіндігін тілге тиек етеді [25, б. 29]. Біріншіден, ханафи-матуриди мектебінің барлық өкілдері мұны тілге тиек етіп, терең талқыламаған. Екіншіден, әлімсақ мәселесі көтерілгенде ең алдымен бұл Құран мәтінінде баяндалғандай көріністе «орын алды ма әлде

жоқ па?» деген сұрақ талас тудырған. Үшіншіден, болған жағдайда сұрақ «денеге қарата айтылды ма әлде рухқа бағытталды ма?» деген ой мазалаған. Әбу Мансур әл-Матуриди жоғарыдағы аятты түсіндіру барысында бірнеше пікірлер бар екенін жоққа шығармайды. Адам пайғамбарды жаратып, оның белінен қияметке дейінгі ұрпақтарын шығарып, оларға «Раббыларың емеспін бе?» деп сұраған. Сонда күллі адамзат «Әлбетте» деп жауап қатқан. Алайда бұдан кейін қандай жағдай орын алғанына байланысты ғалымдар арасында бірауызды келісім жоқ. әл-Матуриди бірнеше көзқарастардың ішінен төменде негізгілеріне тоқталады. Олар:

- Адамға қалам жазылатындай деңгейде, яғни ақыл-сана беріп, тірілтіп оларға жоғарыдағы сұрақты қойған. Бұл – Хасан әл-Басридың сөзі;

- Денеге емес, рухтарға қарата айтқан;

- Ешбір сұрақ қойылмаған. «Мынау – жаннаттықтар, ал мынау – тозақтықтар» деп екі топқа бөлген;

- Барлығына алдағы өмірлерінің қалай болатындығын көрсетті [146, б. 101-102].

Әбу Мансурдың тәпсір еңбегіне назар салсақ, аяттарды интерпретациялау барысында алдымен бірнеше пікірлердің бар екенін көрсетеді және ол көзқарастар оның негізгі ұстанымы екенін білдірмейді. Мәселенің мән-жайына үңілген соң, өзінің ұстанымын білдіреді. Мына аятты түсіндіру кезінде Әбу Мансур жалпы әл-мисақ ұғымын қабылдағанымен де, Құдай мен адам арасындағы диалог үлгісін, шынайы, тура мағынасын басшылыққа алмағанын көреміз. Себебі ғалымның пайымдауынша, физикалық тұрғыдан әл-мисақтың орындалуы қисынсыз, аяттың мақсат еткен мазмұнына сай келмейді. Бұл жерде адам баласына саф болмыс пен ақыл-сана беріп, сол арқылы Жаратушыны тануға мүмкіндік бергендігін айтады [146, б. 102-107]. Матуриди сенім мектебінің белді өкілі әл-Бәздәуи де көпшілік әһлі әс-сунна уәл-жамаға ғалымдарының көзқарасында жоғарыда айтып өткендей Адамның белінен үрім-бұтағын шығарып, олардың уәдесін алғандығын айтады. Ал әһлі әс-сунна өкілдерінің кейбір ғұламалары әл-мисақтың болмағандығын әрі бұл көзқарасты шейх Әбу Мансур да ұстанатындығын тілге тиек етеді [95, б. 218]. Әрине, мұнда әл-Матуриди абсолютті түрде әл-мисақ ұғымын теріске шығармағаны белгілі, себебі ол оқиға нақты кесімді мәтін арқылы расталған. Әбу әл-Юср әл-Бәздәуидің замандасы Әбу Шәкур әс-Сәлими есімді матуриділік мектептің көрнекті өкілі әл-мисақ денеге және рухқа, яғни екеуіне қатар бағытталғандығын әрі мұны хикметпен, логикалық қисынмен өлшеуге келмейтінін баса айтады. Оларда өлім, көбею секілді нәрселер орын алған жоқ, тек белінен ұрпақтары алынып, уәде сөзі айтылып, барлығы кері қайтарылған [147, б. 220]. Сондай-ақ «әл-мисақта Құдайға берілген уәдені қаншалықты иман деп қарастырамыз» деген сауал туындаған. Егер иманы бар десек, демек адамдардың барлығы мұсылман деген қорытынды шығады. Мұндай көзқарасты алға тартқандар мүшріктердің дүниеге келген сәби балалары да мұсылман деген тоқтамға келді. Алайда матуриди мектебінің өкілі Әбу Шәкур мұның негізсіз екенін жеткізіп, кейбір ғалымдардың әл-мисақтағы уәдеде иман ету жүктелмегендігін, Құдайдың жаратылысқа қарата айтқан сөзі міндеттілікті

білдірмегенін жеткізеді. Бұл жай ғана түсіндіріп, хабар беру деңгейіндегі жағдай әрі ол уақыт сынақ алаңы ретінде қарастырылмайды. Әлімсақта неке, балалы болып көбею, өлім, мұрагерлік, намаз, ораза, зекет, қажылық сынды құлшылыққа, адамдар арасындағы қарым-қатынастық үкімдер болмағандықтан Құдайдың адамға қарата сөйлеуі міндеттілікті туындатпайды. Демек әл-мисақтағы барша адам баласының мойындап, «Бәләә/әрине» деп иланғанына ешбір сый-сыяпат берілуі қажет емес әрі ол жердегі иманның мына дүниеде ешбір салмағы болмайды. Әбу Шәкур әс-Сәлими әл-мисақтағы Жаратушы Алланың пенделеріне қарата сөйлеген сөзін міндеттілікті білдіретін мағына ретінде түсіндіреді. Алайда ол міндеттіліктің түсіндірмесі – ол біздің құдайымыз, ал біз оның құлымыз деген мағынада ғана. Осындай мағынада қабылдау сәйкесінше ешбір сый-сыяпатты сұрауды қажет етпейді. Себебі әһлі әс-сунна уәл-жамаға тұжырымы бойынша, мұсылмандар жұмаққа Құдайдың кеңшілігімен, мейірімімен кіреді. Сонымен қатар Алла Тағала әл-мисақтағы иманға берілетін сауап пен оның сый-сыяпаты туралы ештеңе деген [147, б. 221-222].

Ханафи-матуриди мектебінде талданған әлімсақтағы уәде яки Әбу Мансурдың пайымымен айтсақ, Жаратушыны тануға мүмкіндігі бар ешбір рухани дерт пен күнә араласпаған саф болмыс әрі сау ақыл-сана ұғымы дүниеге есігін ашқан сәбидің табиғаты жайлы сөз қозғауға түрткі болады. Нақтырақ айтқанда, сәби бала балиғат жасына жетпей өмірден озған жағдайда, оның барар жері «жұмақ па әлде тозақ па?» деген мәселе туындаған. Басым көпшілік ғұламалардың тұжырымында, мұсылманның балалары егер өздері күпірлік етпесе, дүниеде мұсылмандық құқықтар негізінде мәміле жасалады әрі ақыреттік өлшем бойынша жаннаттық екені баяндалған [95, б. 239]. Талас мүшріктердің/кәпірлердің балалары жайлы туындады. Ата-анасы күпірлік жолда болғандықтан, баласы дүниелік өлшем бойынша әке-шешесінің ұстанымына қарай бағаланады. Егер тастанды бала дінсіздік пен күпірлік үстемдік еткен мекенде табылса, онда кәпір санатына кіреді. Алайда тауып алған адамның сенімі де ескеріледі. Дүниеге келген баланың күпірлігі мен мұсылмандығының талқылануы оның айыпты, кінәлі болғандығы үшін емес, діни-құқықтық үкімдердің дұрыс тағайындалуына қатысты, яғни қамқорлық, мұрагерлік, отбасылы болу және өзге де осыған ұқсас тақырыптардағы мәселелердің нақтылығы үшін терең талқыға түскен. Ал ақыреттік жағдайына келсек, ешбір азапқа душар болмайтындығын кесімді айтып, жұмақта қызметші санатында болатынын жеткізген. Өйткені балиғат жасына толмаған кез келген балаға діни үкімдер жүктелмейді әрі есеп-қисап, азап ұғымдары белгіленбеген [147, б. 64-66]. Шәкәрім Құдайбердіұлы әлімсақ аятын келтіріп, адамның Жаратушыны мойындап, оған сенуін иман фитри, яғни кірленбеген, саф көңіл, таза иман екенін айтып түсіндіреді. Сондай-ақ осының нәтижесінде ешбір күнәға былғанбаған, кәпірлердің балалары бейішке кіретінін нақтылаған. Сондай-ақ Хадид сүресінің 8-аятындағы Құдайдың адамдардан алған уәдесін еске түсіріп, бір топ уәдесінде тұрып мұсылман боп қалса, ендібіреулері шайтанға еріп кәпір атанғанын баяндаған. Ал үшінші бір топ нәпсіге ерсе де,

иманына берік болып, күнәсі үшін Құдайдан кешірім тілеп жүргенін айтып, үш түрлі категориядағы адамды сипаттаған [25, б. 30].

Қайта тірілу (бағс)

Белгілеген ажалына сәйкес өмірден озған адам қабір әлемінен кейін қайта тіріледі. Жаратылыстың тек адаммен ғана шектелмейтінін ескерсек, мына ғаламдағы күллі тіршілік иесі жаңа әлемге қадам басады. Жалпы алғанда Құбылаға бет бұрған барша мұсылман қауымы әрі иләһи кітап берілген барлық дін өкілдері бірауыздан қайта тірілудің ақиқат екеніне көз жеткізіп, оны мойындаған [95, б. 160]. Ханафи-матуриди мектебі өкілдері бұл тақырыпта екі түрлі сұрақ туындағанын айтады. Біріншісі, шын мәнінде қайта тірілетін күн бар ма? Екіншісі, қайта тірілетін күн бар болса, онда ол қалай жүзеге асады? Барлық пікірталастар осы екі сұрақтың аясында өрбіп, қайта тірілу тақырыбының негізгі өзегіне айналған. Мұхаммед пайғамбардан бұрын жіберілген пайғамбарлардың артынан ерген халықтың сөздеріне сенсек, Мұса пайғамбар дененің қайта тірілетіндігіне қатысты ләм-мим деген. Бұл жайында Таурат кітабында да ешнәрсе айтылмаған. Алайда қайта тірілу мәселесі одан кейін келген Хизқил және Шуғайб секілді пайғамбарлардың кітаптарында баяндалған. Сол себепті де иудейлер мұны мойындайды. Ал Інжіл кітабында ізгі жандардың періштеге айналып кететіндігі айтылады. Осылайша оларға мәңгі өмір мен ұлы бақыт нәсіп болады. Аталмыш мәліметтерге назар аударсақ, дененің емес, рухтың қайта тірілетіндігін анық байқаймыз [96, б. 118-119]. Қайта тірілетін күнге қатысты күмәнді сауалдардың дені Мұхаммед пайғамбар дәуірінен бастау алғандығын Құран мәтіндерінен байқауға болады. Шәкәрім Құдайбердіұлы өлгеннен соң қайта тірілу, қияметте қайта тірілу бөлімінде бұған аяттар дәлел болатындығын әрі Құрандағы сөздер, бастан-аяқ осыған дәйек екенін айтады [115, б. 15]. Шіріп, жоғалған сүйектерді кім тірілтіп, оған жан бітіретінін сұрағанда, Иәсин сүресінің 79-аяты мен Муминун сүресінің 16-аятындағы «Әу баста ол сүйектерді кім жаратса, қайтадан тірілтетін де сол Алла» [16, б. 445], «Қиямет күні еш шүбәсіз қайтадан бәрінді тірілтеді» [16, б. 342] деген Жаратушының жауабын тілге тиек етеді. Құран мәтіндерінің мазмұнына назар салсақ, логикалық қисынды дәйектер негізінде баяндағанын байқау қиын емес. Мәселен «Жаратылыс атаулыны жоқтан жарататын, содан кейін қайтадан жарататын да бір Өзі. Ол үшін қайта жарату оп-оңай» [16, б. 407] деген аят осы сөзіміздің айғағы бола алады. Әбу Мансур әл-Матуридидің түсіндіруі бойынша, әуел баста бір халден екінші халге өзгертіп, тамшыдан ұйыған қанға, одан кейін етке, содан соң белгілі бір бейнеге және ақыр аяғында толыққанды адам қалпына келу процесі арқылы жүзеге асса, ал қайта тірілту дәл мұндай көріністе орын алмайды [86, б. 179]. Өзге мәтіндердегі қияметтің «қас қағым сәтте» [16, б. 275], «бір ғана бұйрықпен әп-сәтте» [16, б. 531], «бір-ақ рет жер жарған ащы айқай» [16, б. 443] деп қалай болатындығына байланысты анық жазған. Сондай-ақ күмән келтірген халыққа алғаш жаратылған кездегі халін еске салып, түпкі негіздері қандай болғанын, қандай кезеңдерден өткенін нақтылаған [16, б. 332]. Жоғарыда баяндағанымыздай әл-Матуридидің түсіндіру тәсілі Құран мәтіндерін бір жерге жинақтаумен ерекшеленген. Толыққанды бір иләһи кітап ретінде қабылдаған

жағдайда ғана, мазмұнын ұғыну әлдеқайда жеңілдей түседі. Матуридилік ілімнің мұрагері, Әбу Мансурдың ізбасары әл-Бәздәуи болса пәлсапашылар мен күпірлік еткен қауымға аталған діни мәтіндерді дәйек қылып көрсетуді құптамайды. Оның пайымдауынша, «ең алдымен пайғамбардың елшілік миссиясын әдеттен тыс істері арқылы, яғни мұғжизалармен мойындату керек. Содан кейін ғана Құрандағы қайта тірілуді айтамыз» [95, б. 160]. Себебі иләһи елшінің айтқандарына құлақ асып, тыңдаған адам оның барлық бұйрық-тыйымдарына да бей-жай қарамайды, яғни қияметтегі қайта тірілуді қабылдауы да оңайға соғады. Шәкәрім тілімен айтсақ, пайғамбарға сенсек – Құранға сенесің. Өйткені иманның дұрыс болу шарты – елшіге сену [45, б. 14]. Сонымен қатар Әбу Мансур осы әлемдегі жаратылысқа назар салу арқылы да қайта тірілудің бар екеніне көз жеткізуге болатындығын айтады. Ғалымның тұжырымында күллі аспан әлемі мен жердің жаратылуында, түн мен күннің алма-кезек ауысып, ұзарып-қысқаруында «әл-бағс», яғни қайта тірілу мәні жатыр. Өйткені күндіз болғанда түннің ешбір белгілері қалмай жойылады, дәл сол секілді түн уақытында күндізгі жарық жоғалып, ешқандай әсері қалмайды. Әлемнің пайда болған сәтінен бастап осылайша күн сайын, үзілмей жалғасын тауып отырған жүйені жаратуға күш-құдіреті жетсе, демек жаратылыс мүлдем жоқ болып кетсе де, екінші рет қайта жарата алатындығы шүбәсіз [44, б. 513]. Сондай-ақ Құран бізге түсінікті болу мақсатында әлемдегі жаратылыстардың қалай өсіп-өніп, тіршілік ету процесі жүріп жатқандығын жеткізу үшін топыраққа түскен тұқым мен дәнді жаратуы да әрі оны өлтіріп, тірілтуі де «әл-бағс» деген ұғым бар екенін айғақтайды [148, б. 151]. Даналық таразысымен өлшесек, қайта тірілудің болмауы қисынсыз. Себебі Шәкәрім айтқандай тірілтіп, тексермесе, онда дүние ойын секілді болады [25, б. 24]. Ыбырай Алтынсарин нақли, яғни Құран аяттарын айтқан соң, ақли, яғни логикалық дәлел ретінде жоғарыдағы Әбу Мансурдың интерпретациясы негізінде Құдайдың әуел баста жаратуға құдіреті жетсе, демек қайта сүйектерін жинап, тірілтуге де күш-құдіреті жетуі керек екенін баяндаған [19, б. 14]. Матуриди мектебінің өкілі Әбу әл-Юср әл-Бәздәуи де ақыл тұрғысынан дәйектеуге тырысады. Ғалымның пайымдауынша, Алла Тағала – Хакім әрі Әділ. Ал мына әлемде Хакім және Әділ Құдай разы болмайтын зұлымдық, арсыз істер орын алып жатыр. Дүниеде жапа шеккен, зұлымдықпен жасалған істер әділдікпен бағаланып жатқан жоқ. Алайда әрқайсысы тиісті деңгейде жазасын яки сауабын алатын күн туып, барлығы әділеттілік әрі хикметпен өлшенуі тиіс. Ал бұл тек ақырет алаңында ғана болады [95, б. 160]. Әбу Мансур өмірдегі негізгі заңдылықтарға бағынбай, себепсіз, яғни әкесіз дүниеге келген Иса пайғамбарды мысал ретінде айтып, себеп-салдарлар ережесіне қайшы, жоқтан бар ете алатын құдіреті шексіз екенін қайта тірілумен байланыстырады. Себебі екеуінің арасында ешбір айырмашылық жоқ [55, б. 128].

Жиналу (хашир)

Барша жаратылыс қайта тірілген соң, Құдайдың алдына есеп беретін орынға қарай барып, бір жерге жиналуын хашир деп атайды [149, б. 209] немесе қазақ халқында «махшар» деп қолданады [150, б. 108]. Жоғарыда біз атап өткен яғни қайта тірілу мағынасындағы «әл-бағс» ұғымы ханафи-матуриди

мектебінде «нәшр» деп те аталады [149, б. 209]. Шәкәрім Құдайбердіұлы адамды тірілткеннен кейін, махшар майданына, яғни тексеретін орынға жинайтынын растаған [25, б. 24]. Хакім Абай жан мен тәннің мәртебесіне тоқталып, адамның уақытша емес, мәңгілік үшін жаратылғанын айта келе, рухтың денеден ажырауын көпшілігі өлді деп ат қоятынын айтады. Сондай-ақ өлеңнің жалғасында пенденің жүрегінде дүниеге әрі ақыретке деген ықылас бірдей боп орныға алмайтынын, мына өмір мен арғы өмірге деген екі түрлі махаббаттың иманы толық болмайтынын нақтылап:

«Дүниеге ынтық, махшарға амалсыздың

Иманын түгел деуге аузым бармас» [120, б. 161] деген. Бұл өлең жолында қолданған махшар сөзі Жаратушының алдында есеп беретін орын, яғни ақырет алаңын меңзеп отырғаны белгілі. Мәшһүр Жүсіп те он түрлі адамның қалай тірілетіндігін баяндаған кезде:

«Пайғамбар айтты: Махшар күні болса,

Тіріліп үмбеттерім көрден тұрса.

Он екі түрлі болып келер! – дейді,

Құдайым қазы болып, сауал сұрса» [56, б. 235] деп ақыреттегі жиналатын орынды махшар деп пайғамбардан жеткен хабарды жеткізген. Шал ақын да:

«Лә илаһа иллалла – иманыңыз,

Иманыңнан бұйырсын жиғаныңыз.

Алғаныңнан ұл перзент туа қалса,

Қиямет, махшарға дейін барғаныңыз» [151, б. 35-36] деп ислам теологиясындағы махшар ұғымын өлең жолдарында тілге тиек еткен. Абдурахман ишанды жоқтап жазған шәкірттері өлең жолдарында:

«Иә, Рабби бұл дұғамды қабыл айла,

Көрші ет махшар күні салихаға.

Құдайдан жәрдем тіледім сипатынан,

Сақта деп тілде болған апатынан.

Сөйлейін бір мәрсия әй жарандар,

Кетті ишан Абдурахман опатынан» [152, б. 2] деп қиын-қыстау махшар алаңында ізгілермен көрші болу мәртебесін сұраған.

Есеп-қисап

«Бәрі өліп жан біткеннің, тірілген соң,

Болады сұрақ-сауал қиямет күн» деп Мәшһүр Жүсіп есеп-қисап басталатынын өлең жолында баяндаған [56, б. 227]. Мәшһүр елу төртінші бабында он түрлі топтың Алла алдына есеп беру үшін қалай баратындығын егжей-тегжейлі суреттейді. Нәбә сүресінің 18-аятындағы: «Лек-лек болып келесіңдер» [16, б. 582] деген аяттың аясында пайғамбардан жеткен сөзді сахаба Муғаз ибн Жабал арқылы баяндайды. Шын мәнінде бұл хадис мәтінінде айтылған адамдардың тобы екеніне көз жеткізе аламыз. Осы арада пайғамбардың сөздерін Мәшһүр Жүсіп қазақ тілінде қалай сөйлеткеніне мән берейік.

Кесте 4 – Мәшһүр Жүсіп өлеңіндегі және хадис мәтініндегі сөздердің арақатынасы

Мәшһүр Жүсіп өлеңінде	Хадис мәтінінде
Келеді бір тайпасы маймыл болып	بَعْضُهُمْ عَلَى صُورَةِ الْقِرْدَةِ
Онан соң келеді-міс ылғи доңыз	وَبَعْضُهُمْ عَلَى صُورَةِ الْخَنَازِيرِ
Келеді бір тайпа-басы аяқ боп, Жұрт құлар төбесінен төңкерілген	وَبَعْضُهُمْ مُنْكَسُونَ أَرْجُلُهُمْ فَوْقَ وُجُوهِهِمْ يُسْحَبُونَ عَلَيْهَا
Келеді бір түрлінің көзі алақтап Барарын білмей қайда арсалақтап	وَبَعْضُهُمْ عُُمِّيٌّ
Көзі жоқ көбелектей отқа ұрынып, Ніл мақау, толып келер саңырау, мылқау	وَبَعْضُهُمْ صُمٌّ بُكْمٌ
Аузынан ірің ағып, соры қайнап. Салбырап тілі жетіп кеудесіне, Тілдерін азуымен қыршып шайнап	بَعْضُهُمْ يَمْضَغُونَ أَلْسِنَتَهُمْ فَهِيَ مُدْلَاةٌ عَلَى صُدُورِهِمْ يَسِيلُ الْقَيْحُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ يَتَقَدَّرُ لَهُمْ أَهْلُ الْجَمْعِ
Сықылды кірпік шешен бір топ болып, Кесілген қол-аяғы домалаңдап	بَعْضُهُمْ مُقَطَّعَةٌ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ
Буынып кеңірдектен дарға асылып	بَعْضُهُمْ مُصَلَّبُونَ عَلَى جُذُوعٍ مِنْ نَارٍ
Сонда иісі боқтан жаман сасық болып	بَعْضُهُمْ أَشَدُّ نَتْنًا مِنَ الْجَيْفِ
Кигені бір түрлінің – ылғи темір Қап-қара өне бойы жанған көмір	بَعْضُهُمْ يَلْبَسُونَ جَبَابًا سَابِغَةً مِنْ قَطْرَانٍ لِازِقَةٍ بِجُلُودِهِمْ

Бұл деректің тізбегіне қатысты ғалымдар сын айтып, нақты пайғамбардан жеткеніне қатысты күмән келтірген. Дегенмен Осман империясы кезеңінде ғұмыр кешкен ханафи мектебінің белді өкілі Әбу Суғуд әйгілі «Иршад әл-ақл әс-салим» еңбегінде жоғарыдағы аяттың түсіндірмесінде аталған он адамның жағдайын тілге тиек етеді [153, б. 455]. Бұдан бөлек өзге де тәпсір ғұламалары мұны кітаптарында баяндаған [154, б. 107]. Сондай-ақ Мәшһүр барша жаратылысты беске бөлетіндігін елу бесінші бабында қозғайды. Атап айтқанда, тозаққа жөнелетіндер, яғни шайтандар, мүлдем күнә мен сауап берілмейтін, жоқ болып кететін жануарлар, хисапқа тартылатын барша адам және асылында есеп-қисап жүрмейтін періште мен пайғамбарлар [56, б. 266-267]. Бұл баптың атауында беске бөлгенін айтқанымен, өлең жолдарында нақты төрт топты тілге тиек еткенін байқаймыз. Есеп-қисаптың бар екенін одан ары жалғастырып, адам төрт нәрседен сұралмай аяғы бір қадам қозғалмайтынын айтады. Аталған төрт нәрсені Мәшһүр Жүсіп былай жырлайды:

Сұралар төрт нәрседен барша адам,
Аяғын аттатпастан жалғыз қадам,
Әуелі сұрайды екен: Ғұмырыңнан,
Не бірлән өткіздің, – деп, – айт, – деп, – маған?!
Екінші айтар екен: Бердім көп мал,
Қай орынға сарп еттің, ей, бейхабар?!
Халалға жұмсадың ба, йа, харамға,
Бір күрісін, қалдырмай, орнына сал.

Үшінші бердім саған ұзын ғұмыр,
Не ғамалмен өткіздің пенде мағрұр?!
Бар қылған жақсылығың сенің қайда?!
«Тағат қыл! – деп, – бұйырған, – баршаңа біл!».

Төртінші, мен қылғанмын денінді сау:
«Күндіз руза болсын, – деп, – түнде ояу».

Күш-қуатыңды қай жерге сарып қылдың,

Айтқам жоқ па бәріңе: «Нәпсің, – деп, – жау» [56, б. 266]. Мәшһүрдің бірінші ғұмыр деп айтуы тікелей жастық шаққа қатысты деуге негіз бар. Себебі өлеңде атаған төрт түрлі Құдайдың сыйы пайғамбар сөзінен бастау алып және ол мәтінде адамның жастық шағы мен толық ғұмыры екеуі екі бөлек сұралатыны айтылады [137, б. 877].

Шәкәрім де Мұсылмандық кітабында: «Тірілтіп, тексермейтін болса, дүние бір ойын сықылды болады» деп біздің бекерден бекер жаратылмағанымызды еске салады [25, б. 24]. Матуриди ілімінде «әл-хисап» атауымен танылған бұл эсхатологиялық тақырып «Оның есебі өте оңай болады» [16, б. 589], «Алла – жауапқа өте жылдам тартушы» [16, б. 76] деген діни мәтіндер арқылы расталған [147, б. 244]. Сондай-ақ ақыл таразысымен өлшеген жағдайда да, бұл мәселенің орын алатындығына ешбір қайшылық, кедергілер жоқ екенін нақтылаған. Сондықтан ақырет алаңында логикалық тұрғыдан орын алуы мүмкін нәрсеге сену талап етіледі [131, б. 185].

Амал дәптерлерінің берілуі

Есеп-қисаптың қаншалықты әділ өткендігін анықтайтын басты дәйек-құралы – амал дәптерлер. Құран тілімен айтсақ, әр адамның кітабы айқара ашылып, өзіне оқуға мүмкіндік берілетін уақыт [16, б. 283]. Сондай-ақ амал дәптерінің оң және сол немесе артынан берілуі адамның ақырғы нәтижесі тозақ яки жұмақ болатынын белгілейді. Амал дәптері оң жағынан берілсе, қуанып, шаттанып барша жұртқа оқуға шақырады. Сол жағынан немесе артынан ұсынылған жағдайда «маған берілмей-ақ қойғанда» деп өкінеді [16, б. 567]. Мәшһүр Жүсіп өлеңінде бұл жайлы:

«Дәптерін өздері оқыр, оңнан келсе,

Оқырға халі келмес солдан келсе» [56, б. 252] деп оң және сол жақтан берілген дәптердің айырмашылығын тілге тиек етеді. Шәкәрім де қылған істеріміз дәптерге жазылып берілмегі рас екенін нақтылаған [25, б. 16]. Бұл дәптерлер қалай, қайдан пайда болды деген сұрақ туындаса, оны дүниеде адамның жанында сөздері мен істерін жазып алатын періштелер болатыны анық баяндалған [16, б. 495]. Әу баста айтып өткеніміздей ақырет әділдік принциптеріне негізделген. Сәйкесінше ондағы күллі орын алатын жағдайлар да осы негізден ауытқымайды.

Мизан

Адамның жақсы-жаман жасаған істерін өлшейтін мизан (таразы) ақыреттің тағы бір әділдігін көрсететін белгі. Басқаша айтсақ, қолына берілген кітабының қаншалықты шындыққа жанасатынын тағы бір мәрте айғақтайтын құрал. Мәшһүр Жүсіптің өлеңімен жеткізсек «Бағзы бір дүние қуған пенделердің, амалын таразыға салар келіп» [56, б. 201] деп кісінің істері өлшеніп, шешім

шығаруда әділдік орнайтынын айтқан. Ханафи-матуриди мектебінде пенденің сауап пен күнә істерін өлшемге салатын баршаға ортақ таразының бар екені қабылданғанымен де, оның қандай бейнеде екеніне қатысты бірауызды келісім жоқ. Ғалымдардың бұл мәселеге қатысты «Сол күні дүниеде істелген істердің барлығының таразыға тартылары хақ. Сонда кімнің таразыдағы сауапты істері ауыр басса, міне, солар – азаптан құтылып, мақсат-мұратына жеткендер. Ал кімнің таразысы жеңіл тартса, міне, солар – аяттарымызды жоққа шығарып, зұлымдық жасаудан қайтпай, ақыры өз-өздерін зиянға ұшыратқандар» [16, б. 151] деген Ағраф сүресінің 8-9-аяттарын айғақ ретінде келтіреді. Әбу Мансур әл-Матуриди бұл мәтінді интерпретация жасау барысында бірқатар түсіндірмелер ұсынады. Атап айтсақ, мизан сөзін екі жағында табағы бар, жақсылық пен жамандық өлшенетін таразы ретінде бағалаған. Яғни кімнің таразысы ауыр басса жаннаттық, ал жеңіл болған жағдайда тозақтық деп пайымдаған [148, б. 293]. Ауыр яки жеңіл болуын жақсы мен жаман істері деп болжағандар да жоқ емес. Әбу Мансур мұндай түсініктемелерді тілге тиек еткенімен де, алайда ешбір көзқарасты құптап, негізге алғанын көрмейміз. Жоғарыдағы екі табағы бар таразы деген алғашқы пайымды әрі ауыр әрі жеңіл болуы жақсы мен жаман меңзеледі деген ойды қабыл етпейді. Әбу Мансур таразының екі жағында табағы бар құрал деп тәпсірлеу адамның бір сәтте сый-сыяпатқа бөленіп әрі азапталуы мүмкін деген нәтижеге апаратынын айтады. Себебі бір кісінің істері басым түсіп, ауыр түссе, демек екінші тарапы жеңіл болды деген сөз. Сондай-ақ керісінше бір жағы жеңіл болса, онда екінші жағы ауыр болды дегенді білдіреді. Ал бұл өз кезегінде бір адам бір сәтте азапқа да, қуанышқа бөленетіндігін көрсетеді. Сонымен қатар ауыр яки жеңіл болуын жақсылық пен жамандық деп топшылау қате екенін де назарға салады. Өйткені аят мұсылман мен кәпірге қатысты, ал мұсылманның иманынан басым түсетін жамандық, кәпірдің күпірлігінен асып түсетін жақсылық жоқ деп себебін түсіндіреді [148, б. 293]. Әбу Мансур әл-Матуридидің өзінің түсіндірмелеріне келсек, бірінші, Әнбия сүресінің 47-аятындағы: «Қиямет күні сол күнге тән дәл тартатын әділдік таразыларын құрамыз» [16, б. 326] деген мәтінге сүйеніп, таразыдағы мақсат әділдік екенін алға тартады. Егер мизан сөзінен әділдік ұғымынан басқа нәрсе меңзелсе, онда оны айтар еді. Себебі онда шешім шығаратын қазы Құдай екенін еске салған Мәшһүр:

«Құдайым қазы болып өзі тұрар,

Өлшейтін таразыны сонда құрар» [56, б. 241] деп әділдікпен бағалайтын Жаратушы бар екенін айтады.

Екінші, Құран мәтініндегі мизан сөзінен жоғарыдағы атап өткен амал дәптерлерінің/кітаптардың берілуін меңзеуі әбден мүмкін. Себебі адамға амал дәптерлерінің ұсынылуы оның барар жері жаннат яки тозақ екенін анықтап береді, ал мизаннан мақсат етілген нәрсе осы, яғни оның ақырғы орнын көрсетіп беру. Үшінші, ол күні таразыға тартылатыны хақ деген мәтіннен әрбір жақсы-жаман істің қарымы беріледі деп түсіндірме жасай аламыз. Төртінші, уәзн, маузун түбіріндегі бұл сөз өлшеулі мағынасында да қолданылады, яғни дүниеде жасаған ізгі істеріне еш нәрсе қосылмайды. Бесінші, аяттағы ауыр басса, жеңіл болса дегені жалпылама тәмсіл үлгісінде баяндалған [148, б. 295].

Тура ұғымында ауыр, жеңіл деп түсінбей, мүмін-мұсылмандардың істері құнды, бағалы, ал кәпірлердің істері жалғанға құрылған, құндылығы жоқ деген түсіндіруге негіз бар [16, б. 258-259]. Әбу Мансур әл-Матуриди бірнеше түсіндірмелерді келтіргенімен де, нақты бір көзқарасқа тоқталмай, «уэзн, маузун» сөздерінен не мақсат етілгенін бір Құдайға тапсырғанды жөн санаған [148, б. 294]. Матуриди сенім мектебінің ғұламалары да кесімді шешім айтпай, оның қандай кескін-кейіпте екеніне ләм-мим демей, Құранда баяндалғандай қабылдап, сенуді негізгі міндет ретінде қараған [31, б. 444]. Сондай-ақ бұдан бөлек матуриди ілімінің қайнаркөздерінде «адамның істері қалайша таразыға тартылады?» деген сұрақ туындаған. Себебі іс-әрекеттердің акциденция екенін ескерсек, ол физикалық дене ретінде өлшеуге келмейтін нәрсе. Бұл мәселеде пайғамбардың сөзін, яғни «Амал дәптерлері таразыға тартылады. Құрметті саналған періштелер амалдарды дәптерлерге/қағаздарға жазады. Ал бұл қағаздар – белгілі бір орынды алатын денелер» [119, б. 127] деген хадис мәтінін басшылыққа алған. Сондай-ақ Құдайдың алдына барған адамның төмендегі мына оқиғасы осы сұрағымызға жауап береді: «Шын мәнінде қиямет күні Алла Тағала үмбетімнің арасынан барлық жаратылыстың көзінше бір кісіні таңдап алады. Оның алдында тоқсан тоғыз бұрама қағаз/амал дәптер ашылады. Оның әрбірінің ұзындығы адамның көзі жеткен жерге дейін. Содан кейін Алла пендеге: «Осының ішінде қабылдамайтын, мойындамайтын тұстарың бар ма? Барлық нәрсені сақтаушы әрі жазып отырушы періштелер саған зұлымдық жасады ма?», – деп сұрақ қойған сәтте пенде: «Уа, Раббым, жоқ», – деп жауап береді. Сонда Алла: «Сенің бізге айтар бір уәжің немесе істеген бір жақсылықтарың бар ма?», – деп сұрайды. Пенде: «Уа, Раббым, ешқандай айтар сылтауым, себебім де жоқ», – дейді. Алла Тағала: «Әсте, олай емес. Бізде сенің жасаған бір жақсылығың бар», – дейді. Бүгін ешқандай әділетсіздік орын алмайды. Кейін «Лә иләһә иллаллаһ уә әннә Мухаммадан расулуллаһ» деп жазылған қағаз жазба әкелініп, Алла Тағаланың «мынаны таразыға қой, өлше!» деген бұйрығы беріледі. Сонда пенде: «Мына сөз жазылған қағаз бен менің мына амал дәптерімді қайбір салыстыруға келеді?», – дейді. Алла: «Сен зұлымдыққа ұшырамайсың», – деп айтады. Пенденің барлық істері жазылған амал дәптері таразының бір басына, ал әлгі кәлима жазылған қағаз таразының екінші басына қойылады. Нәтижеде кәлима жазылған жақ ауыр басып кетеді. Осылайша Алла Тағала: «Алланың есімінің жанында ешнәрсе ауыр баса алмайды» дейді» [137, б. 935]. Кейбір ғұламалардың пайымдауынша, Алла Тағала ізгі істер үшін жарық, нұрлы денелерді жаратады, ал жаман істер үшін тас-түнек, қараңғы бір денені жаратады. Сосын осы жаратылған денелер таразыға тартылады. Алайда мұнда басты ұстаным – нақты діни мәтіндер арқылы расталған соң, оған иланып, бірақ қалай жүзеге асатынын бір Құдайға тапсыру. Адамның істеген істерін қандай өлшеммен болса да, анықтауға күш-күдіреті жететініне сенім білдіру маңызды екенін ескерткен [79, б. 136].

Сырат

Адамның нағыз шынайы бет-бейнесі анықталып, иман мен күпірліктің аражігі ажыратылатын ақырет өткелдерінің бірі – сырат. Шаш талынан да жұқа, қылыштан да өткір сипатындағы көпірден өту [70, б. 140] жаратылыс үшін ең

маңызды кезең. Себебі осыдан кейін оның соңғы тұрақтайтын орны да белгілі болады. Шортанбай Қанайұлы мұндай ауыр сынақтан сүрінбей өтудің жолын екі ауызбен:

«Сираттың желі соққанда,

Ораза-намаз пананды» [32, б. 3-4] деп Құдайдың бұйырған құлшылығын қаза қылмай, орындап жүрген адамға тағаты пайда беретінін еске салады.

Мәшһүр Жүсіп бұл жағдайды былай жырлайды:

«Құрылар сират көпір үш мың жылдық,

Болмайды жуандығы жалғыз қылдық.

Астында қап-қараңғы жеті тозақ,

Сол кезде ақыл таппай болар мұңдық

Айдайды періштелер күрзі сайлап,

Қорқады пенде байғұс көзі жайнап.

Қылдан-жіңішке, қылыштан өткір болар,

Үстіне жеті тозақ қойған байлап.

Болғанда тозақ төмен, жұмақ – өрде,

Батады пенде байғұс қара терге.

Жалғанды жалпағынан бассаң-дағы,

Болады бір таршылық осы жерде» [56, б. 254-255].

Есеп алаңында адамның деңгейі бірдей болмайтынын ескерсек, сырат-көпірден өту жылдамдықтары да діни мәтіндерде жарқылдаған найзағай, жел, құс, жылқы секілді әртүрлі екені баяндалған [70, б. 138-139]. Мұны Мәшһүр өлең жолдарында былай баяндайды:

«Өтеді пайғамбарлар атқан оқтай,

Қауіп жоқ, қатері жоқ ешбір қорықпай.

Өтеді әулиелер желдей ұшып,

Келетін алдарында бөгеу жоқтай.

Өтеді кейбір адам аттай шауып,

Кейбірі аяңдайды қылып шауып

Көпір мен күнәлі боп өткен жандар,

Бір қадам басқан жерде кетеді ауып.

Кейбірі тұяғынан ілінеді,

Мақтанып аман шықса, тіріледі.

Мақтанның бұл жалғанда бәрі бекер

Сол күнде кім жақсысы білінеді» [56, б. 255].

Сырат-көпір ұғымы «(Уа, адамдар!) Сендерден жаһаннамның басына бармай қалатын ешкім болмайды. Бұл – Раббыңның кесімді үкімі» [16, б. 310] деген Құран мәтінімен тікелей байланысты. Себебі исламда «сыраттан өткендердің барлығы дерлік тозақтан аман қала ма әлде күллі адам баласы тозаққа түсіп, кейін аман қала ма?» деген сауал туындады. Алдымен мәтіннің кімдерге қатысты екенін анықтауға тырысып, Әбу Мансур әл-Матуриди екі көзқарас бар екенін келтіреді. Бірінші пікір бойынша, бұл аяттың тек күпірлік еткен адамдарға қарата айтылғанын жеткізіп, осы топтағылар ғана кіретіндігін нақтылаған. Екінші көзқарасқа сүйенсек, аяттың жалпылама көпірлер мен мүміндерді қамтитындығын жеткізген. Алайда екінші пікірді алға тартқан топ

мәтіндегі «уәэрид» сөзінің мағынасына келісімге келе алмаған. Кейбіреуі кірмей, тек келуі деп түсінсе, ендібіреуі кіру мағынасын білдіретіндігін айтады. Алайда екі санаттағы адам кірген жағдайда мүміндерге тозақ оты ешбір әсер етпей, сап-салқын боп тұрса, кәпірлерге керісінше лаулап жанып, күйдіреді. Сондай-ақ тақырыбымызға арқау болған сырат-көпірден өту мағынасы меңзелуі ықтимал екенін де жоққа шығармаған. Яғни мүмін-мұсылмандардың қадамдары нық болса, кәпірлердің аяғы тайып, тозаққа түседі. Әбу Мансур әл-Матуриди мүмін-мұсылманның тозаққа кіріп-кірмеу ықтималдығын теріске шығармай, екі тараптың да көзқарастарын тілге тиек етеді. Құдайдың шексіз күдіретімен бағалап, «жәиз», яғни екі жағдай да мүмкін деген таразымен өлшем, түпкі мәнін «бір Алла білуші» деген ұстанымды басшылыққа алады [55, б. 156-157]. Әбу әл-Юср әл-Бәздәуи және Әбу Шәкур әс-Сәлими сынды матуриди мектебінің өкілдері сырат тақырыбын талқылағанда оның ақиқат екенін қабылдап, рафидия, мұғтазила секілді топтар теріске шығаратынын атап өтеді. Сондай-ақ мәтіндегі «уәэрид» сөзінің жақындау, жанасу секілді мағыналары меңзелмегенін, керісінше тозаққа күллі адам баласы кіретіндігін (духуул) сенімді әрі нақты атап өтеді. Себебі аяттың жалғасына назар салсақ, «Аллаға асылық қылудан қорыққан тақуа жандарды құтқарып, есесіне залымдарды жаһаннамда тізе бүккен күйі қалдырамыз» [16, б. 310] деген мәтін барлығының кіретіндігін білдіреді [95, б. 164]. Алайда бұл санатқа елші-пайғамбарлар кірмейтінін ескертеді. Сұрақ-жауап, есеп-қисап, амал дәптерлерінің берілуі, мизан, сырат секілді дүниелермен әу баста Құдай Өзі қорғаған күнәсіз, пәк жандарды сынауы қисынсыз екені айтылады [147, б. 247].

Хауыз-кәусәр

Жаратушы Алланың Мұхаммед пайғамбарға ақырет алаңында дайындаған сый-сыяпаттарының бірі осы – хауыз-кәусәр. Өзге эсхатологиялық мәселелер секілді бұл да діни мәтіндер арқылы расталып, алайда оның негізгі мәніне байланысты қайшылықты пікірлер туындаған. Құрандағы: «Шынында Біз саған Кәусәрді нәсіп еттік» [16, б. 602] деген аят – тақырыбымызға тікелей түрткі болған басты мәтін. Әбу Мансур әл-Матуридидің пайымдауынша «кәусәр» сөзінің түсіндірмесіне қатысты үш түрлі пікір бар екенін айтады. Бір топ бұл сөздің астарында (таусылмайтын) мол жақсылық меңзелді десе, екінші топ жаннаттағы өзен деп тәпсірлеген. Ал үшінші топ Алланың елшісіне берген, алайда біз үшін беймәлім бір сыйы деген. Әбу Мансурдың тұжырымы бойынша, егер кәусәр жайында жеткен деректердің сенімділігі нақтыланса, демек біз осыларды басшылыққа аламыз. Алайда нақты хадис мәтіндері келмесе, мұндай жағдайда алғашқы көзқарас әлдеқайда дұрысырақ, біздің ұстанымға жақынырақ. Себебі жеке дара өзеннің берілуінде аса бір құрмет пен сый байқалмайды [155, б. 345-346]. Құдай пайғамбардың үмбетіне бұл өзеннен де асып түсетін көл-көсір сыйлар, яғни көз көрмеген, құлақ естімеген, адамның ойына кіріп-шықпаған дүниелер дайындаған [93, б. 847]. Матуриди мектебінің дереккөздерінде «хауыз-кәусәр», «кәусәр» деген атаулармен келген. Алайда оның нақты жаннаттағы өзен екені кесімді түрде беріліп, пайғамбарға берілген сый әрі одан мүміндердің арасынан Алла қалаған адам ғана іше алатыны айтылады [95, б. 166]. Хадис мәтінінде де Кәусәр сүресі уахи ретінде түсірілген

кезде, пайғамбар да кәусәрдың Құдай маған уәде еткен өзені және онда мол игілік бар екендігін, қиямет күні үмбетінің одан ішетіндігін баяндаған [70, б. 204-205]. Мәшһүр Жүсіп бұл жайында:

«Жұмақта бір хауыз бар – кәусар атлы,
Сүттен – ақ, тәттілігі – балдан тәтті.
Сүттен – ақ, салқындығы – қардан суық,
Майдарак көбіккігі рахатлы.
Атырабы, айналасы зәбәржаттан,
Тастары ол хауызда шын жақұттан,
Айнала алтын кесе орнатулы,
Ғұмырында шөлдемейді сонан татқан
Басында жұлдыздан көп күміс қасық,
Жарады мұрыныңды иісі жұпар сасып.
Секілді бал мен шекер ләззаты бар,

Иншалла, болғай бізге сонан нәсіп» [56, б. 227] деп берілген ерекше сыйдың қандай бейнеде екенін егжей-тегжейлі хадис мәтініндегідей баяндауы [93, б. 1541] ақынның эсхатологиялық мәселені терең түсінгені байқалады.

Шапағат

Өзге адам үшін араша түсу, біреудің жағдайына болысып, сұрау, өтіну мағынасындағы шапағат ұғымы – ақырет алаңында Мұхаммед пайғамбар үшін берілетін ең үлкен сый болса, күнәға белшесінен батқан адамдарға баға жетпес мүмкіндік әрі Құдайдың кеңшілігі [156, б. 453]. Ислам теологиясының эсхатология бөліміндегі шапағат мәселесі ханафи-матуриди мектебі ғалымдары тарапынан жан-жақты талқыланып, оның шарттары мен қаншалықты, қандай деңгейде жүзеге асатындығы егжей-тегжейлі қарастырылған. Діни әдебиеттердегі басты дереккөздерде Әбу Мансур әл-Матуриди және матуридилік ілімнің басты оппоненттері мұғтазилалар екенін байқау қиын емес. Жалпы теріске шығарғанымен мұғтазилілік мектептің ішінде де кесімді шешім табылмайды. Бұл топтың алға тартқан уәждеріне назар салсақ, шапағат тек күнәсі жоқ ізгі жандар үшін яки қателікке бой алдырса да, оны түсініп, тәубе еткендерге ғана берілетінін нақтылаған [157, б. 234-235]. Құран мәтіндерін жоққа шығармай, шапағат ұғымын елшілер мен періштелердің бойсұнған мұсылмандар үшін Алла Тағаладан Өзінің кеңшілігіне сәйкес сауаптарын еселеп, арттыруын сұрау деп түсінеді. Демек осы екі тұрғыдан, яғни шапағат ұғымына қатысты және кімге арналған деген сұрақ ислам теологиясында басты мәселе болған [141, б. 330]. Сондай-ақ шапағатты мойындамауының бір себебі үлкен күнә істеген адамға кешірім берілу ықтималдығын теріске шығаруында. Себебі исламның тыйым салған ауыр күнәларының шекарасын бұзған кісіге кешірім берілмейтіні әрі тозақта мәңгі қалатындығы – харижилік, мұғтазилілік бағыттың басты ұстанымы. Ғафу етіліп, күнәсін жуып шаятын мүмкіндікті абсолютті түрде теріске шығарғандықтан, шапағатпен де араша түсіп, кешірім берілу мүмкіндігін де қабылдамаған [47, б. 144]. Түптеп келгенде мұндай тұжырымның туындау себебі иман концепциясынан бастау алады деуге де болады. Өйткені «иманның мәні мен ақиқаты, оның құрылымы неден тұрады?» деген сұрақ эсхатологиялық мәселелердің шешіміне әсер ететін негізгі өзегі

саналады. Иман ол – сенім/тасдиқ, иқрар/тілмен растау, амал/әрекет және мұғтазилилердің күнә істерден аулақ болу [79, б. 82] деген қосымша шарты расында адам үшін ауыр әрі оң нәтижеге апармайды. Қателікке ұрынбайтын, күнә жасамайтын адам жоқ екенін ескерсек [140, б. 742], мұндай өлшеммен күллі адам баласы тозақта мәңгі қалады деген тоқтамға келуге мәжбүр боламыз. Сонымен қатар шапағат ұғымын теріске шығаруға итермелеген себептердің бірі – Құран мәтіндері. Атап айтқанда «Біреудің күнәсін біреу арқалап, біреудің қарызын біреу төлей алмайтын алапат күннен қорқындар» [16, б. 7], «Ол күні залымдар үшін бірде-бір жанашыр дос та, сөзі өтетін шапағатшы да табылмайды» [16, б. 469], «Сауда-саттық, достық қолдау және біреудің біреуге болысып, ара түсуі деген нәрсе атымен болмайтын алапат күн (қиямет қайым) келмей тұрып...» [16, б. 42] деген аяттар бір адамға болысуға, жәрдемдесуге ешкімнің қауқары жетпейтінін, шамасынан тыс дүние екенін айғақтайды.

Ханафи-матуриди мектебі өзге теологиялық тақырыптарға кешенді түрде баға берсе, бұл мәселеге де дәл сондай принциптер бойынша жан-жақты зерделеуге тырысады. Нақтырақ айтқанда Құран және хадис мәтіндерін ақыл таразысымен шарифат шеңберінен шықпай өлшейді. Логикалық қисындардың шарифат заңдылықтары аясында қолданылуы – матуридилік ілімнің айрықша ұстыны [119, б. 62]. Оның мәртебесін иләһи жазбалардан жоғары қою Құдай мақсат еткен негізгі мағыналарынан ауытқуға, қате түсіндірмелерге жол ашады. Мұғтазилалардың шапағатты күнәсі жоқ яки күнәсі болса да, тәубе еткендерге ғана деп пайымдауы осы сөзімізге айғақ. Асылында ешбір қате-кемшілігі жоқ кісіге араша түсу, оның кешірімін Жаратушыдан сұрау ақылға қонымсыз әрі тек тәубе еткендерге ғана деп түсіну де «Шапағатым – үмбетімнің ішінде үлкен күнә жасағандар үшін» [143, б. 1001] деген тәубе шартынсыз айтылған жалпылама хадис мәтініне қайшы келеді. Сондай-ақ мұндай қате тұжырымға баруына түрткі болған екінші себеп – Құран мәтіндеріне біржақты қарау әрі бір мәтінді ғана басшылыққа алып жалпы шапағат ұғымына баға беру. Мұндай тәсілмен интерпретациялау тек мұғтазилаға ғана тән емес, көптеген діни ағымдар мен топтардың басты кемшілігі. Ханафи-матуриди мектебі теологиялық мәселелерде, діни-құқықтық үкімдер шығаруда, аяттар мен хадистерді түсіндіруде жан-жақты, ауқымды талдауға, саралауға мән береді. Мәселен оппоненттің жоғарыда дәйек ретінде алға тартқан Құран мәтіндері жалпыға ортақ, күллі адамдардың санатын қамтымайды. Себебі Мүддәссир сүресінің 48-аятындағы: «Ендігі жерде оларға шапағатшылардың шапағаты түк те пайда бермейді» [16, б. 577] деген мәтін шапағат ұғымы бар екенін баяндап, алайда кәпірлердің бұдан еш үлесі болмайтынын білдіріп отыр. Сондай-ақ хадис мәтініндегі үлкен күнә жасағандарға берілетін шапағат та мәшһүр деңгейде қабылданып, қателікке ұрынса да, жүрегінде иманы бар жандарға Мұхаммед пайғамбар Құдайдың рұқсатымен араша түсіп, жәрдем бере алатын мүмкіндігі бар екенін көрсетеді. Сондықтан діни мәтіндердің бір-біріне қарама-қайшы келу ықтималдығы жоқ екенін ескерсек, аяттар мен хадистердегі сөздер екі түрлі санаттағы адамдар үшін айтылғанын байқаймыз. Қиямет алаңында қолдау, біреуге болысу, жәрдемдесу жоқ екенін нақтылаған мәтіндер кәпірлерге қарата айтылса, ал шапағаттың бар екенін растаған сөздер қанша күнә жасаса

да мұсылман қатарындағы адамдарға бағытталғанын кесімді айта аламыз [119, б. 146-147].

Мәшһүр Жүсіп қиямет ахуалы жайлы:
«Қолыма «бисмиллә» деп алдым қалам,
Жаратқан барша жанды Хақ Тағалам.
Сұрасаң, мұны жазған Мәшһүр Жүсіп,

Бере гөр мен кәріпке өзің жәрдем» [56, б. 225] деп елу үшінші бабын бастайды. Ақын кейінгі буынға өсиет ретінде өмірдің өткінші екенін, қамшының сабындай ғұмырда құлшылық қылу қажеттілігін және ақырет алаңында орын алатын ауыр жағдайларды баян етеді. Төбесіне төнген күн адамның терін ағызып, миын қайнатып, ес қалмас сол күндерде кәрі-жаста, шаш қалмас ағармаған ешбір баста. Бір күні елу мың жылға тең келетін қияметте әр пайғамбар өз халімен әлек болып, жанын қоярға жер таба алмайды. Күллі жаратылыс, он сегіз мың ғалам халқы жиналып, өзін аман алып қалатын, құтқаратын жанды іздеп, қатты қиналады. Себебі пенденің істеген қылмысы жетерлік. Қарапайым қатардағы мұсылманнан бастап, әулие пайғамбарларға дейін араша түсетін шапағатшы іздейді. Бұл жайында Мәшһүр:

«Әнбия, мурсал, нәби, Хаққа жылар,
Тұра алмас тағат тұтып, шыдап олар!
Ибраһим, Мұса, Ғайса, Шиш, Ыдырыс, Нұх –

Қорғайды өз бастарын қорқып бұлар» [56, б. 230] деп пайғамбарлардың есімдерін тілге тиек етеді. Сондай-ақ өзге де пайғамбарлар өлеңнің жалғасында:

«Шығармас қорыққаннан ешкім үнін,
Салған соң Құдай басқа қиын күнін.
Һаруннан өз ағасы Мұса безіп,
Ұмытар Ибраһим да Смағұлын.
Қарамас ешкім сонда жолдасына,
Ұмтылар әркім рәсуа болмасына.
Анасы – Мәриямды Ғайса ұмытып,

Күн туар әр пайғамбар өз басына» [56, б. 230] деп аталып, жағдайлары қиын болатыныны сөз етіледі. Осы тұста Мәшһүр басқа елші-пайғамбарлардан ешбір үміт жоқ екенін нақтылап, ғаламға оң сегіз мың сәруар болған Мұхаммедке іздеу салады. Ақын ақырғы елші Мұхаммед пайғамбардың «үмбетім, үмбетім» деп өкпесі ұшып, тозаққа жібермей, қалқан болатындығын жырлайды. Тозақпен дауласып, тіпті үмбетінің орнына өзі түсе салатындай деңгейде жан пида қылатынын өлең жолдарымен жеткізеді. Сол үшін де Мәшһүр оқырманға, қазақ халқына пайғамбарды сүйуге, оған салауат жолдауды, көңілімізді кеңейтіп, жүрегімізді жібітіп, Мұхаммедке шын ықыласымызбен мейірленуімізді сұрайды. Мәшһүр тілге тиек еткеннің күллісі Құдайдан ниһаятпен (кесімді, соңғы) келген сөз екенін ескертіп, түбінде осы шынайылығымыз шапағатына бөленуге мүмкіндік береді деген оймен:

«Қазақтың құлағына есіттіріп,

Жатырмын шапағатқа телміртіп көз» [56, б. 234] деп түпкі мақсат осы ғарасат майданында азаптан аман қалу екенін жеткізгісі келеді. Асылында Мәшһүр хадис мәтінінде баяндалған [93, б. 1718] ақырет ахуалын өлең

жолдары арқылы қазақ халқына ұғынықты әрі дүниетанымға сәйкес тілде жеткізе білген. Соңынан ерген үмбеті үшін қиналып, жүрегінде иманы бар күллі адамға қол ұшын созатынын Мәшһүр:

«Біздерге шапағатшы Мұхаммед-ті,

Көреді үмбет үшін мехнатты.

«Лә иләһә илла Алла» – деген пенде

Алланың рахматынан үміт етті» [56, б. 224] деп шапағат ету мүмкіндігі берілетінін жеткізеді.

Ислам ғалымдары діни мәтіндерді басшылыққа ала отыра шапағаттың бес түрі бар деп қорытындылаған. Олар:

1. Ақырет алаңында есеп-қисап кезінде берілетін шапағат;

2. Мұсылмандардың кейбіреуіне нәсіп болған шапағат негізінде ешбір есепсіз жаннатқа кіруі;

3. Жұмақта мәртебелері арту үшін жасалатын шапағат;

4. Жүрегінде иманы бар күллі мұсылманның тозақтан аман алып қалу үшін болатын шапағат;

5. Тозақтағылардың халін жақсартып, азабын жеңілдету мақсатында жасалатын шапағат [158, б. 3-4].

Алайда жоғарыдағы шапағаттың бес түрі мен жалпы бұл ұғым тек пайғамбармен шектеліп, соған ғана тән дүние еместігін ескеру керек. Құдай Тағала бұл өмірде өзге біреу үшін араша түсуге, жәрдемдесуге мүмкіндік бергені секілді ғарасат алаңында да жақындарына, бауырларына пайғамбардан өзге санаттағы кісілер де қол ұшын созуға мүмкіндік алатынын және олардан шапағат сұрау да орынды екенін Ақыт Үлімжіұлы «Тілек жыры» өлеңінде:

«Хазіреті Қадияша бастығы аналарым,

Аналардан разы болсын Хақ Тағала.

Шапағатшы бола гөр аналарым,

Махшарда баршамызға болып пана» [159, б. 219] деп баяндаған. Алайда шапағаттың қайсы түрі болмасын адам баласын иман етуден, әрекет жасаудан алыстатып, ізгі істерге немқұрайлы қарайтындай деңгейге жеткізбеуі тиіс. Ислам теологиясында барлық үмітті ақыреттегі шапағатқа қалдырып, күнәға белшесінен батып жүре беруді, шариғат талаптарына селқостық танытуды құптамайды [158, б. 7]. Хакім Абай да иманның негізгі екі түріне тоқталып, бұдан басқа иман жоқ екенін айта келе, иманға қарсы келген жағдайда Жаратушы Алла кеңшілігімен, мейірімімен кешіріп жібереді екен яки пайғамбардың шапағатына бөленіп кетемін деген оймен өмір сүруді айыптайды. «Құдайдың кешпес күнәсі жоқ» деген сөзге үміт артқан адамның жүзі құрсын деп Абай Құнанбайұлы әрбір ісімізге жауапкершілікпен қарауға, салақтықпен емес, ұқыптылықпен мән беруге шақырады [52, б. 137].

Жаннат пен тозақ

Мұсылман адамның дүниеге келген сәттен бастап өмірінің соңына дейінгі Құдай үшін жасаған қадамдары, талпыныстары, бұйрықты орындау барысындағы қиындықтары мен қате-кемшіліктері, сенімі мен әрекетіне берілетін бағасы осы ақырғы аялдама жаннат яки тозақпен өлшенеді. Ислам призмасымен сараласақ, тұлғаның жетістігі немесе сәтсіздігі ақыретте соңғы

баратын орнымен бағаланады. Ислам ғалымдары тарапынан теологиялық тұрғыдан екі сұрақ талқыға түскен. Біріншісі, жаннат пен тозақ қазір бар ма? Екіншісі, ол екеуі мәңгі қала ма? Алғашқы сауал ханафи-матуриди мектебінде Құран мәтініндегі кәпірлер мен тақуаларға әзірленгенін баяндаған аяттар арқылы расталады [16, б. 67]. Себебі дайындалу, әзірлену қазіргі сәтте бар әрі жаратылған нәрселерге қатысты қолданылады [95, б. 170]. Мұғтазила, жаһмия секілді топтар жаннат пен тозақтың қиямет күні жаратылатындығын алға тартады. Олардың пайымдауынша, ішіне тұрғындары кірмей тұрып, сауап пен жаза ұғымын жаратуы қисынсыз, даналыққа сай келмейді. Сондай-ақ қазір бар десек, көктер мен жер фәни болғанда, ол екеуі де міндетті түрде жойылып кетер еді. Бірақ діни мәтінге назар салсақ, Сүр үрленіп, Алла Өзі сақтап қалуды қалаған тіршілік иелерінен басқа күллі аспан әлемі мен жердегі бар жаратылыстар жан тапсыратындығы айтылған [16, б. 466]. Осы тұста Құдай қалаған нәрсе ол – жаннат пен тозақ. Ол екеуінің қазір болуы адамның бойсұнуына, сауапты игі істер жасауға әрі күнәдан аулақ болуға оң ықпалын береді [147, б. 256]. Сол үшін де діни мәтінде Жаратушының мейіріміне, кешіріміне қарай ұмтылуға шақырып, ары қарай жаннаттың сипаты баяндалған [16, б. 67]. Сондай-ақ әзірленгені, дайындалғаны жайлы хабар берген мәтіндерді қабылдамасақ, Құдайдың сөзіне жалғандық араласу ықтималдығы бар деген тұжырымға келеміз. Бұдан бөлек «Сидратул-мунтаһаның дәл тұсында. Оның тұсында шейіттер мен тақуалар паналайтын Жәннәтул-Мәуа болды» [16, б. 526] деген Құран сөзі жаннаттың көктердің үстінде екенін білдіреді. Демек «көктер мен жер күл-талқан боп, жойылғанда жаннат та бірге жоқ болып кетеді» деген пікір орынсыз [147, б. 256]. Сонымен қатар шайтанның қас жау екенін еске салып: «Абайла, екеуіңді бірдей жаннаттан шығарып жібермесін» [16, б. 320] деген Құран мәтіні – жұмақтың бар екенін айғақтайтын тағы бір дәлел. Себебі шығу белгілі бір мекеннен болатыны мәлім. Мұны дүниенің бір бақшасы деп жорамалдау қателікке апарады. Аяттың жалғасына назар салсақ, «Жұмақта сен аш-жалаңаш қалмайсың. Сондай-ақ онда мүлдем шөлдемейсің һәм күннің аптабына да душар болмайсың» [16, б. 320] деген сипаттарын көреміз. Қалай әсірелесек те мұндай бейнедегі бау-бақша дүниеде болуы мүмкін емес. Адам ата мен Хауа анамыздың әу бастағы орны осы біз айтып отырған ақыретте мүмін-мұсылмандар жайғасатын жаннат екені күмәнсіз [98, б. 789].

Жаннат пен тозақтың қазір бар екендігі анықталса, екеуіне мәңгілік статус бере аламыз ба? Бұл эсхатологиядағы кезекті күрделі сауал қаншалықты діни мәтін мен логикалық өлшемге сай келеді? Асылында мәңгілік қасиет бір Құдайға тән екендігін алға тартқан оппонент, сауабы беріліп, жазасын тартқан соң жұмақ пен тозақ та пәнилік болатынын айтады. Әуел баста еш нәрсе болмаған кезде Жаратушы Өзі ғана болса, дәл солай күллі жаратылыс жойылған жағдайда да соңында Өзі қалады [147, б. 257]. Расында мәңгілік статус Құдайға ғана тән екені белгілі. Дегенмен қиямет қайым басталуымен барлық жаратылыстың ақыры жетіп, жойылған сәтте Алла Өзі қалаған нәрселерді жоқ қылып жібермей, алып қалатыны туралы Құран мәтіні жеткізеді [16, б. 466]. Сондай-ақ діни мәтіндегі (күпірлік еткен) тозақтық адамның

тозақта мәңгі қалатындығы [16, б. 7], жаннаттық адамның жаннатта мәңгі қалуы ол екеуінің уақытша еместігін көрсетеді [16, б. 12]. Осы екі сұрақтан «жаннат пен тозаққа кім кіреді?» деген үшінші сұрақ туындайды. Біз мұны бір ғана өлшеммен анықтауға мүмкіндігіміз бар. Ол – иман мен күпірлік. Ханафи-матуриди концепциясы бойынша, ислам негіздері мен иман шарттарын қабылдаған адамның ақырғы орны – жаннат, ал аталған дүниелерді мойындамай, (тәубе етпей) қарсы шыққан кісінің барар жері – тозақ. Сондықтан Құдай құзырында күпірлікке кешірім беріліп, мүміннің/мұсылманның тозақта, кәпірдің жаннатта мәңгі қалуы логикалық өлшеммен қате саналады. Себебі Жаратушының тарапынан мұндай үкім шығуы – зұлымдық, яғни кәпірге құрмет көрсетіліп, мұсылманға қиянат жасалып отыр [119, б. 148]. Матуриди мектебінде барлық шешімдер мен қағидалар даналық таразысымен өлшенуіне ерекше мән беріледі. Құран мәтіндерінде де иман етіп, ізгі іс істегендер мен жер бетінде бұзғыншылық жасаған күнәһарлар тең еместігі анық көрсетіліп, екеуінің ара жігін ажыратқан [16, б. 455]. Әбу Мансур әл-Матуриди хикмет пен ақылды өлшемге алып, күпірлік пен өзге күнә істердің айырмашылығына, кешірім беріліп-берілмеуін былай түсіндіреді: «Күпірлік – ол сенуді талап ететін ұстаным. Ал ұстанымдар мәңгілікке жалғасады. Сәйкесінше оған берілетін жаза да уақытша болмайды. Күпірліктен өзге күнәлар үздіксіз өмір бойы жасалмайды. Тек нәпсіқұмарлығы артып, шаһауаты қозған сәтте ғана орындалады. Демек белгілі бір сәттерде істелген күнәға шексіз жаза беру қисынсыз. Күпірлік – задында бойынан харамдық сипаты ажырамайтын болымсыз бейнедегі ұғым. Сондықтан кешірім берілуі де абсолютті деңгейде мүмкін емес. Өзге күнәлар белгілі бір жағдайаттармен адал/арам үкімі өзгеріске ұшырауы әбден мүмкін. Сәйкесінше жазаның да беріліп-берілмеу ықтималдығы бар. Кәпір кесімді түрде сый-сыяпатты сыйлаған Жаратушыны мойындамаса, ал қателікке бой алдырып, күнә жасаған адам кешірім, мейірімнің иесі Құдай екенін біліп тұрады. Сондықтан ақыл мен хикмет таразысымен өлшесек, мұндай сенімдегі адамға кешірім берілуі қисынды» [20, б. 459]. Адамның ақырғы нәтижесі иманның мәні мен ақиқатын қалай қабылдағанына тікелей байланысты. Иманның құрылымына, нақты сенімге қатысты мәселелерді алдағы үшінші тарауымызда кеңінен талқыладық. Демек ақыреттегі жағдайын, соңғы сәтін жүректегі иманы немесе күпірлігі анықтайды, сондай-ақ осы ұстанымға сәйкес жасаған әрекеттері оның жұмақтағы дәрежесін яки тозақтағы орнын көрсетеді. Мәшһүр Жүсіп мұны нақтылап төртінші әрі бесінші бабында:

«Жұмақ – сегіз болғанда, тамұқ – жетеу» деп сегіз жұмақ пен жеті тозақ деңгейлері болатынын өлең жолдарымен жеткізген. Алдымен жұмақтың түрлеріне тоқталып былай дейді:

«Жаннаттың бірі – Ғадіін нығметі көп,
Айтады: «Дарус-сәләм, Дар әл-қарар, Фирдаус», – деп,
Жаннат Алмауи қылды, жаннат – Нағим.

Осылай Дар әл-қарар жаралған күн» [56, б. 23]. Алтынмен апталған, күміспен күптелген, жақұт пен таза жауһардан құралғанын айтып, төрт түрлі бұлақ ағатынын:

«Төрт бұлақ ақты: бірі, – бар – Салсабил,
Кафур, Тәсним, Біреуін біл – Зәнжәбил
Сүт пен бал, шекер шәрбат сулары бар,

«Әйнән фиһә тусәммә» [16, б. 579] – аят дәлел» [56, б. 23] деп түсіндіреді. Сондай-ақ жұмақта берілетін сый-сыяпаттарды тілге тиек етеді. Атап айтқанда Мәшһүр Жүсіп оның қандай бейнеде екенін былай сипаттайды:

«Тиеді бір кісіге жетпіс шаһар,
Әр шаһарда жетпіс мың сарайлар бар.
Бөлмесі әр сарайдың – жетпіс мың үй,
Әр үйде жетпіс мың тақ асыл баһар.
Әр тақтың үстінде жетпіс төсек,
Көрпе, жастық қанша бар, – қылма есеп.
Алтын, атлас торғыннан жайып қойған,
Күнәһар боп кетеміз пәлен десек
Әр төсекте отырған бір хор қызы,
Ғауһар тәжді, күн көзді, айдай жүзді» [56, б. 24].

Матуриди сенім мектебінің өкілі Әбу Шәкур әс-Сәлими де Мәшһүр Жүсіп баяндағандай мүмін/мұсылмандар үшін сансыз сый-сыяпаттар берілуі қалыпты жағдай екенін айтады. Бір адамға осы дүниенің көлеміндей, тіпті екі есе немесе біз өмір сүріп отырған дүниенің жетеуін сыйлауы қисынсыз емес. Мұғтазила ақылмен таразылап, мұндай көлемдегі Құдайдың сыйын пенде қалайша игеріп, оның игілігін пайдалана алады деген сұрақ мазалады. Мәселен өлең жолдарында айтылған жетпіс мың шаһар, сарайлар мен үйлер, жетпіс төсек секілді шексіз сыйлардың барлығын қолдана алмаса, онда бұл босқа зая кетірген саналады. Оппоненттің пайымдауынша, сый-сыяпаттардың тиісті орнына қолданылмауы, текке кетуі – Құдайға тән іс емес. Асылында Құдайдың жаннатта дайындаған сый-сыяпаттарын құр босқа пайдасы жоқ жоғалып кететін дүние ретінде қарай алмаймыз. Себебі жаннаттың шексіздігін қабылдағандықтан ондағы нәрселер де таусылмайтын соңы жоқ деп қабылданады. Сүлеймен пайғамбар, Зұлқарнайын секілді осы әлемді иелік еткендер өзінің мүлкінің барлығын пайдалана алды деп айта алмаймыз [147, б. 260]. Дегенмен қалаған уақытында, қажеттілік туындаса оны қолдануына мүмкіндіктері бар. Сондай-ақ ішіп-жеу, жаннаттың қызығын көру міндетті түрде орындауды талап ететін, орындамаса жазаға тартылатындай істер емес, керісінше адамның жаны мен тән рақаты үшін берілетін сыйлар. «Олар үстіне үлбіреген жасыл жібек пен қалың қамқадан киім киіп, сәнді күміс білезіктер тағынады. Раббылары оларға тап-таза шарап ішкізіп, ерекше сый көрсетеді» [16, б. 579], «Алтын табақтар мен (бал татыған алуан түрлі сусындарға толы) қадақтар тасыған жұмақ қызметшілері оларды айналсоқтап, сый-құрмет көрсетеді. Онда көңіл соғатын һәм көздің жауын алатын нәрселердің бәрі бар. Сендер онда мәңгі-бақи қаласындар» [16, б. 494], «Жемістері сияқты көлеңкелері де мәңгілік» [16, б. 254] деген Құран мәтіндері сан түрлі сыйлар беріліп, ерекше құрмет көрсетілетінін әрі мұның бәрі мұқтаждық туындағандықтан емес, ләззатқа бөленіп, шат-шадыман күйде болу мақсатында ұсынылғанын айғақтайды. Сондай-ақ жоғарыда Мәшһүр Жүсіптің жырлаған

өлең жолдарындағы таңғажайып сыйлардың жетпіс санымен байланыстырып баяндалуында діни негіз бар. Бұлай деуімізге негізгі себеп Тәубе сүресінің 72-аятындағы: «Адн жаннатынан керемет үйлер беруді уәде етті» [16, б. 198] деген мәтінді тәпсірлеу барысында ислам ғалымдары жетпіс үй, жетпіс кереует, жетпіс төсек, әр төсекте бір қор қызы, жетпіс дастарқан, жетпіс түрлі тағам деген түсініктеме береді [97, б. 438]. Алайда екеуін салыстыра келе мына нәрсеге назар аударуымыз қажет. Біріншіден, Мәшһүрдің өлеңінде жетпіс мың деп айтылса, ислам ғалымдарының тілге тиек еткен хадис мәтінінде тек жетпіс саны айтылады. Екіншіден, хадистің жету жолына қатысты ғұламалар сын тағып, оның нақты пайғамбар сөзі екендігіне, сенімділігіне шүбә келтірген. Тіпті ойдан шығарылған хабар екендігін алға тартқан ғалымдар да жоқ емес [97, б. 438-439]. Қазақ ақын-жазушылардың жыр жолдары, шығармаларындағы діни мазмұндар негізі Құран, хадис мәтіндерінен бастау алғандығы белгілі. Мәшһүр Жүсіптің, Хакім Абайдың, Шәкәрім Құдайбердіұлының, Ыбырай Алтынсаринның еңбектерінде, көзқарастарында иман шарттарына, исламның парыздарына қатысты, яғни діннің басты концепцияларында қайшылық табылмағанымен, хадистің тізбек әрі мәтін тұрғысынан сенімділігі жағынан терең зерттеп, баға берілмей қалуы қалыпты жағдай. Себебі аталған тұлғалардың әу бастағы мақсаты әрбір діни мәтінге ғылыми тұрғыдан талдаулар ұсыну емес, керісінше Құран мен хадистен туындаған мағыналы мазмұнды көпшілік халыққа ұғынықты тілде жеткізіп, исламның руханиятымен табыстыру.

Мәшһүр ары қарай имансыз адамның жұмаққа кіре алмағаны секілді бұдан бөлек тағы сегіз кісі де кіре алмайтынын нақтылаған. Ол жайында Мәшһүр Жүсіп:

«Әуелі бір Құдайға серік қосқан,
Екінші – ұрлық қылып жолды тосқан.
Үшінші – кісі өлтірген нақақ жерде
Төртінші – зинашы-дүр, дінге дұшпан.
Бесінше – ел ішінде өсек айтқан,
Алтыншы – күншілдік қып, діннен қайтқан.
Жетінші – залымлар-дүр, рахымы жоқ,
Ғайбат айтып, әрқашан күнәсі артқан.
Сегізінші, әрдайым арақ ішкен,
Әрқашан жаманшылық күні кешкен.
Осылар-дүр жұмаққа кіре алмайтын,

Тәубе қылмай, дүниеден, болса көшкен» [56, б. 25] деп күнә іске барып, алайда тәубесіз өткендердің жағдайы мүшкіл екенін ескерткен. Демек жұмаққа кіре алмаса, Мәшһүр олар жайлы:

«Егер де тайып кетсең жазатайым,
Түсерсің жеті тозақ, жайған торға» деп барар жері тозақ екенін айқындап:
«Жаратты ол тозақты қылып жеті,
Жаһаннам, Жахим, Сақар, Саир төрті.
Һауия, Ләзза менен Хутама – тамұқ,

Құйылар жазалының өзіне оты» деп жеті тозақтың атауын атап өтеді [56, б. 25]. Тозақтың жаһаннам [16, б. 582], жажим [16, б. 567], сақар [16, б. 576], сағир [16, б. 562], һауия [16, б. 600], лаза [16, б. 569] және хутама [16, б. 601] атаулары Құран мәтіндерінен алынғаны белгілі. Мәшһүр Жүсіп тозақтың азабы қаншалықты ауыр екенін еске салып, сусыны да, тағамы да күйдіріп, жандыратын оттан екенін айтып, адамның ойына кіріп шықпаған жантүршігерлік ауыртпалығынан «Құдай – бір, пайғамбар – хақ, Құран – шын» деген сенім және шариғаттың бұйырғанын ғалымдардың түсіндіруімен жүрсе, аман қалатынын нақты баяндаған [56, б. 26-27]. Осы бағыттан ауытқымай, табандылық танытып жұмақ төрінен орын алған адамға берілетін ең ұлы сый – Құдайды көру мүмкіншілігі.

Алланы көру

Адамның әу баста жаннат тұрғыны атанып, сол жерде өмір сүргенін және жұмақтың мәңгілік статусқа ие екенін ескерсек, адам болмысына шексіздік ұғымы тән. Дүние алаңында түрлі кедергілер мен ауыртпалықтардан Құдайға сеніммен әрі сол сенімін іс жүзінде көрсету арқылы өткен кісінің ақыр аяғында табан тірейтін жері сол жұмақ болады. Басқаша айтсақ, сынақтардан сүрінбеген, өзінің нағыз адам екенін дәлелдеген жаратылыстың туған өлкесіне қайтуы. Мұндай мекенде бұрын-соңды дүние сапарында жасай алмаған істері, бұйырмаған нәсібі осы құт орында беріледі. Сол сыйлардың ішіндегі ең төресі, мұсылманның бақытқа жетелейтін сәті ол – Құдай Тағаламен қауышуы. Қалағаны орындалатын, ешбір шектеуі жоқ, мәңгілік қасиетке ие жұмақ алаңында Өзі жаратқан жаратылыстарына көрінуі абсурд жағдай емес. Әбу Мансур әл-Матуриди бұл мәселеде нақты діни мәтіндерді басшылыққа ала отыра шешім шығаруды жөн санаған [71, б. 611]. Әбу әл-Хасан әл-Ашғари болса, керісінше логикалық дәйектерді негізге алып дәйектеуге тырысады, нақтырақ айтқанда Құдайдың бар екенін алға тарту арқылы түсіндіреді. Себебі бар нәрсенің көріну ықтималдығын жоққа шығара алмайтынын айтады. Матуриди сенім мектебінің өкілі Әбу Муғин Нәсәфи де осы ұстанымды қолдайды [48, б. 66]. Ал ашғарилік мектептің белді өкілі, әйгілі тәпсірші Фахруддин Рази болса шейх Әбу Мансур әл-Матуриди ас-Самарқандидың Құран және хадис мәтіндерін басшылыққа алуын дұрыс санап, құптаған [160, б. 613]. Қалай болғанда да логикалық қисындар діни мәтіндер аясында таразыланатыны мәлім. Сондықтан екі өлшем де мәселені негіздеуге қауқарлы. Оппоненттің ұстанымын айқындайтын негізгі мәтін Өнғам сүресінің 103-аятындағы: «Көздер Оны қамти алмайды. Ол барлық көздерді қамтып көре алады» деген сөз [16, б. 141]. Олардың пайымдауынша, Құдай Өзін ешкім қамти алмайтынын, яғни көре алмайтынын айтып мадақтады. Сондай-ақ әрбір көзге көрінетін заттың физикалық денеге ие болуы керек деген принциптері осындай тұжырымға апарды. Мұғтазила, најжария және харижия секілді топтардың көзқарасында көру мүмкіншілігі орын алуы үшін көрген адам мен көрінетін зат қарама-қарсы тұруы, араларында қашықтықтың болуы секілді шарттар табылуы тиіс [48, б. 64]. «Руютулла», яғни Алланы көру мәселесі деген тарауша арнаған Әбу Мансур сөзінің басында нақты әрі кесімді түрде ешбір идрак/қамтусыз, тәфсир/физикалық өлшемсіз, кескін-кейіпсіз Құдайды көруді

ақиқат ретінде қабылдайды. Ғалымның түсіндіруі бойынша, Құран мәтінінде айтылғандай көздер Оны көре алмайтын болса, онда қамти алмайтынын атап өтуінде ешбір мән жоқ [20, б. 141]. Асылында қамту ұғымы белгілі бір тарапы бар, шектеулі заттарға қатысты қолданылатын ескерсек, Жаратушыға мұндай сипаттарды телу жаратылыстың болмысына ұқсатуға әкеледі [20, б. 145]. Ал мұндай нәтиже алғашқы тарауымызда баяндағанымыздай қателікке апарады. Керісінше жоғарыдағы қамти алатынын теріске шығарған мәтін көре алатынын нақтылап отырғандықтан қарсы тараптың емес, ханафи-матуриди мектебінің ұстанымын қуаттайды [48, б. 66]. Демек Әбу Мансурдың пайымдауынша, аталған аятты Алланы көруге қатысты дәйек ретінде алға тарту жарамсыз саналады. Матуриди мектебінің өкілі әл-Бәбирти көздердің көпшілігі Оны көруге шамасы жетпейтінін айтып, кейбір адамдар көруге мүмкіндігі болатынын растаған [96, б. 125-126]. Мұғтазилалардың көзқарасында, Құдайдың Мұса пайғамбарға: «Сен Мені көре алмайсың» [16, б. 167] деп айтқан сөзіндегі лән/لَنْ «ешқашан» мағынасында абсолютті түрде жоққа шығарғандығын білдіреді. Мұсаның көре алмайтынын теріске шығаруы өзгелердің қауқары жетпейтінін көрсетеді. Асылында тілдік тұрғыдан лән/لَنْ сөзі әрдайым жоққа шығару ұғымында емес, бір істің орындалмайтындығын күшейтпелі үлгіде, нақтылау үшін қолданылатын кезі де болады. «Алайда олар өз қолымен істеген күнәлары тұрғанда өздеріне әсте өлім тілемейді» [16, б. 15] деген Құран мәтінінде күнәға белшесінен батқан залымдар жайлы сөз қозғалған. Лән/لَنْ сөзімен жалқыланып келсе де, істі толыққанды теріске шығарып тұрған жоқ. Себебі ақырет алаңында олар өздеріне өлім тілейтіні мәлім [119, б. 143]. Ханафи-матуриди мектебі төмендегі дәйектер Құдайдың көрінетіндігін айғақтайтынын нақтылаған:

1. Қарсы тараптың жоғарыда тілге тиек еткен лән/لَنْ префиксі аяттың толық мазмұнын ашпайды. Себебі Мұсаның Алладан көрінуін сұрауы бұл мүмкін дүние екенін көрсетеді. Егер екінші нұсқамен мүмкін емес десек, демек пайғамбардың әрекеті ақымақтық әрі надандық болар еді. Жаратушының таңдауымен жіберілген, қате-кемшіліктерден ада тұлғаларға мұндай сипаттар телінбейді.

2. Құран мәтінінің жалғасында: «Мына тауға қара, егер ол орнында бәз-баяғы қалпында міз бақпай тұра алса, Мені көре аласың» [16, б. 167] деп айтылуы расында көріну ықтималдығын таудың еш өзгермей, қозғалмай тұруымен байланыстырғанын байқаймыз. Логикалық өлшемдермен таразыласақ, таудың ешбір әрекетсіз қалыпта қалуы мүмкін емес дей алмаймыз. Сондықтан бір заттың орындалуы мүмкін іспен байланыстырып айтылуы оның жүзеге асуы да (Алланың көру) мүмкін ықтималдығының аясына кіреді [96, б. 123].

3. Бұл мәселедегі ең басты діни мәтіндердің бірі – «Кейбір жүздер ол күні қуаныштан бал-бұл жайнайды. Раббыларынан көз алмайды» [16, б. 578]. Араб тіліндегі назара/نظر сөзі көру/رؤية мағынасында қолданылады. Қарсы тараптың тәпсірлегеніндей наазира/ناظرة сөзін мунтазира/منتظرة деп, яғни Құдайдың сауабын, сый-сыяпатын күтеді деп түсіндіру лингвистикалық тұрғыдан да, теологиялық жағынан да қате. Өйткені жұмаққа жайғасып, Жаратушының

сауабына қол жеткізіп, өзіне нәсіп болған күллі игілікті алған адамның қайта күту халіне оралуы орынсыз [147, б. 266].

4. Құран мәтінінде: «Сол күні олар Раббыларын көру шарапатынан мақұрым қалады» [16, б. 588] деп кәпірлерге көру мүмкіншілігі берілмейтінін баяндаған. Демек күпірлік еткен адамдарға қарата айтылған бұл ескерту сөзі мұсылмандардың мұндай мәртебеден құр қалмайтынының бір белгісі саналады. Олай болмаған жағдайда белгілі бір топты ерекшелеп айтуында ешбір мән қалмас еді [119, б. 142].

Құдайдың көріну мүмкіншілігін теріске шығарудың себебі шексіз Жаратушыға шектеулі тарап, орын телімеуді мақсат еткендіктен туындауда. Ал өмірдегідей жүздесу, алды-арты тарапта болатынын растағандардың көзқарасы көрінбейтін нәрсе жоқ, әрбір бар зат көрінуі тиіс деген тұжырымнан бастау алады. Ханафи-матуриди мектебі абсолютті түрде жоққа да шығармай әрі антропоморфисттік санаға да ерік бермей орта жолды басшылыққа алғанын байқаймыз. Осы бір тепе-теңдікті сақтап, аса қатты шектен де шықпай, мүлдем селқостық танытпай Құдайды көру мүмкіншілігін растаған қазақ ақындары да жоқ емес. Шортанбай Қанайұлы «Бала зары» өлеңінде:

«Хақ дидарын көрерсің

Ақырет ғамін қылғаның» [32, б. 3] деп бар уайым-қайғы (ғам) ақырет болса, онда ақырында Хақ жалғыз Алланы көре алатынын жеткізген. 2013 жылы жарық көрген Шортанбайдың өлең жинақтарында араб тіліндегі мұң, қайғы мағынасындағы «ғам/غم» сөзін ақырет қамын деп қателесіп жазғаны байқалады. Асылында 1890 жылғы [32, б. 3] және 1894 жылғы [161, б. 3] түпнұсқаларда «ақырет ғам(ін)» деп берілген. Мәшһүр Жүсіп жұмақтың шексіз сый-сыяпаттарын баяндай келе:

«Көргенде Хақ дидарын барша мұмин,

Көңілінің қайғысы кеткен сол күн.

Дидарын көргеннен соң болар тамам.

Сол күннен-қайғы, қамсыз соңғы күні

Жұмақта мекен етіп тұрар адам» [56, б. 220-221] деп Шортанбайдың айтқан уайым-қайғысы Құдайды көргеннен кейін сөйлетіндігін айтқан. Ақыт қажы да қателікке бой алдырсам, шалыс бассам түбінде Алланы көре алмай қалам деп үрейленіп:

«Ұжмаққа тағы кіре алмай,

Сізге қаным шашыраса,

Бір Алланың дидарын,

Қалармын үміт қыла алмай» [159, б. 220-221] деп мұсылман үшін ерекше әрі ұлы сыяпаттардың бірі әрі бірегейі екенін жеткізгісі келеді. Өлеңнің мазмұнына қарасақ, қалармын үммет емес, қалармын үміт қыла алмай болса керек.

Жалпы эсхатологиялық мәселелерде белгілі бір жайттың орын алатынына сенсек те, оның қалай болатындығына кесімді шешім шығара алмаймыз. Тек атау тұрғысынан осы әлемдегі заттармен сәйкес келсе де, оның болмысы, мәні дәл осы дүниенің заңдылықтарына сай келмейді. Сондықтан ислам

теологиясында оның қалай, қандай бейнеде болатынынан бұрын, бар әрі ақиқат екенін қабылдау басты орында.

2.2 «Тауассул», «истиғаса» ұғымдарының онтологиясы

2.2.1 «Тауассул», «истиғаса» сөздерінің этимологиясы

«Тауассул» (توسل) сөзі араб тіліндегі «у-с-л» (وسل) түбірінен шығады. Лингвист Ибн Манзур (630-711/1311-1232) «уасила» сөзінің патшаның алдындағы деңгей, дәреже және жақындау секілді мағыналары бар екендігін алға тартады. Бұл сөздің көпше түрі: «әл-Усул» (الوسل), «әл-Уасаил» (الوسائل). «әт-Таусил» (التوسيل) мен «әт-Тауассул» (التوسل) сөзі бір мағынада қолданылады, араларында ешқандай айырмашылық жоқ. Мәселен, бір кісі Жаратушысына уәсила жасады деп айтылса, демек Хақ Тағалаға өзінің құлшылықтарымен (ізгі істерімен) жақындады деген мағынаны білдіреді [162, 724-б.]. Сондай-ақ әл-Уасил десе, Аллаға ұмтылушы (Алланы қалаушы) деп те айтылады [163, 1841-б.].

«Истиғаса» (استغاثه) сөзі араб тіліндегі «ғ-у-с» (غوث) түбірінен туындайды. Араб тілі формология ережелеріне сәйкес ғаус/غوث, ғияс/غياث, ғуас/غواث үлгісінде келген бұл сөздер көмек, жәрдем, құтқару мағынасына саяды. Мұхаммед пайғамбар сөзіндегі «Аллаһумма ағиснә/اللهم اغثنا», яғни «Уа, Аллаһым! Жәрдем бере көр!» [93, б. 389-390] деп айтылған мәтіннің «ағиснә» түбірі аталған сөзден шығады. Истифғал формасындағы «истиғаса» сөзі шақыру, көмек, жәрдем сұраған кісіге қатысты қолданылады [164, б. 174].

2.2.2 «Тауассул», «истиғаса» ұғымдарының түпкі мәні мен ақиқаты

Адам баласы табиғатында әлсіз саналғандықтан, қиындыққа тап болғанда бір-бірінен көмек сұрауға мұқтаж әлеуметтік жаратылыстың қатарына кіреді. Оның айқын көрінісін күнделікті өмірде материалдық, рухани әрі психологиялық қырынан байқауға болады. Адамзат өзінің мұң-мұқтажын өтейтін әрі сансыз сауалына жауап беретін ерекше күш иесін де қажет етеді. Сол үшін де ислам теологиясы мен сопылық ілімде және XIX-XX ғасырлардағы Абай, Шәкәрім, Мәшһүр еңбектерінде Адам мен Алла арақатынасына айрықша көңіл бөлінген. Асылында жаратылысты Жаратушымен байланыстыратын дүние ол – дұға, тілек ұғымдары. Мұның негізгі функциясы – адамды Құдайға бір қадам жақындату және шарасыздықтың шешімін табудың жолы саналады. Осы мақсатты жүзеге асырудың бір жолы ретінде истиғаса, тауассул тақырыптары басты назарға алынған. Бұл мәселе исламдық танымда талас-тартыстың өзегіне айналған. Себебі истиғаса мен тауассул арқылы дұға жасау барысында арада бір тұлғаның Құдайдың алдындағы мәртебесі, дәрежесі арқылы тілек тілеу ұғымы жатыр. Яғни адам мен Алла арасындағы байланыста көпір болатын дәнекерлік сипат бар. Сол үшін де дұғаның мұндай түрінде таухид (Жаратушыны жалғыз деп білу) пен ширк (Аллаға серік қосу) ұғымдары

сарапқа салынғандықтан, ислам ғалымдары арасында келіспеушіліктер орын алған.

Ортада адамды яки затты дәнекер ретінде пайдаланып, Жаратушыға жалбарыну үрдісі Нұх пайғамбардың дәуірінен бастау алғандығын Құран мәтіндері айғақтайды [16, б. 571]. Сол кезеңдегі иман келтірмей, күпірлік еткен Нұхтың қауымы Уәд, Суағ, Яғус, Яғуқ және Нәср деп аталатын пұттардан баз кешпей, керісінше құдай ретінде табыну қажет екенін насихаттайды. Әбу Мансур әл-Матуриди олардың пұттарға қызмет етіп, бас ұру себебін Жаратушы Аллаға құл болуды өздеріне лайық көрмегендігінен деп түсіндіреді. Патшаға жақындай түсудің алғышарты ретінде алдымен одан төменгі дәрежедегі адамдарға бойсұнып, солардың әмірін орындауды өздеріне міндет санаған [165, б. 143].

Інжілдік таным бойынша апостол Павел шәкірті Тимофейге жазған хатында: «Құдай мен адамдар арасында елші (дәнекерші) бар. Шын мәнінде бұл барлық нәрсе үшін өзін пидә ететін – Иса (Масих)», – деген [166, б. 5-6]. Иса пайғамбардың кейбір символдар мен суреттерде қозының бейнесінде болуы, оның адамзатты азат етуде өзін құрбан еткенінің бір көрінісі ретінде қабылданған [167, б. 29, 36]. Христиандардың сенімдеріне сүйенсек, барлық адамдардың, әсіресе күнәға белшесінен батқандарға екі ортада себепкер болып, татуластырушы қызметін атқаратын ол – Иса. Арада дәнекер атанып, елші болуға оның қауқары жетеді. Сол үшін де ол мәңгі өмір сүреді. Христиандар қасиетті рухты да ортадағы делдал ретінде көреді. Күнәні кешіріп жіберу әрекеті де аталмыш арадағы дәнекерліктің бір түрі [168, б. 31-33]. Католицизмдік наным-сенім бойынша, индульгенция ұғымы кеңінен таралған. Латын тілінен аударғанда (*indulgentia*) бойтұмар, яғни Рим папасы атынан шіркеу үшін еткен еңбегіне яки күнәларының кешірілгені жайында берілетін қағаз. Арнайы грамота арқылы өткенгі, қазіргі және болашақтағы қате-кемшіліктерді, күнәларды кешіріп отырған [169, б. 87].

Исламнан алдыңғы кезеңдердегі пайғамбарлардың сөз қолданысында, жалпы күнделікті тұрмыста тауассул сөзінің практикалық мәнін байқамаймыз [170, б. 5, 6]. Тауассул, истиғаса ұғымдары Алла елшілерінен тыс патшалар, ғалымдар мен пұттарға тән дүние ретінде қалыптасқан. Сол қоғамда тәңірдің рөлін яки Жаратушыға жеткізетін дәнекер қызметін атқарған [171, б. 126]. Тарихшы Ибн Ишақтың (қ.б.ж. h. 151/м. 769) жеткізуі бойынша ислам дін ретінде келместен бірнеше жыл бұрын Мәдина қаласына бір кісі келген. Елде қуаңшылық пайда болғанда халық әлгі адамға өтінішпен барып, истисқа (жаңбыр) дұғасын тілеуді сұрайтын [172, б. 64]. Меккеге алғашқы пұттар Шам қаласынан келген. Деректерге сүйенсек, сол кезеңдегі Шам халқы аталған пұттардан жауын тілеп, өздерін дұшпандардан сақтауын тілейтін болғанv. Шын мәнінде пұттардың қайдан пайда болғандығы немесе қайдан әкелінгендігінен бұрын оның Мекке мен Мәдина жерінде тәңір, шапағатшы немесе ортадағы дәнекер ретінде қабылдағаны маңызды болып отыр. Құран мәтінінде олар жайында: «(Олар) Алланы шетке ысырып, зиян да, пайда да келтіре алмайтын затқа табынады әрі бұлар «біздің шапағатшымыз» дейді» деп баяндаған [16, б. 210]. Басқа мәтінде де олардың Аллаға тек жақын болу ниетімен пұттарға

табынатындығы айтылған [16, б. 458]. Аталмыш мәтіндер мен деректерге қарасақ, уасила, тауассул сөздерін байқамасақ та, соның мән-мазмұны іс жүзінде ислам дін келмей тұрып көрініс тауып отырғанын байқаймыз. Тәпсірші Табари (310/923) мен ғұлама Суюти (911/1505) де уасила сөзінің қолданысы исламнан бұрын бар екендігін шайырлардың өлеңдерін тілге тиек ету арқылы дәлелдейді [173, б. 282].

Сондықтан тауассул, истиғаса ұғымдарының теориялық әрі (дұрыс яки бұрыс болғанына қарамастан) практикалық жағы исламның келуімен пайда болмаған. Жоғарыдағы келтірілген деректерден Құраннан бұрын да қоғамда оның бірнеше үлгілері бар екенін байқауға болады. Құран мәтіндерінде бұрынғы өткен қауымдардағы және Хижаз өлкесінде кеңінен тараған қателіктерді айқын баяндай отыра, ақиқатында тауассулдың қандай түрі дұрыс екенін баяндаған. Тауассул немесе истиғаса сөздерінің өзі қолданыс таппаса да, мән-мазмұны қамтылған діни мәтіндер кездеседі.

Тауассул мен истиғаса тақырыптары ислам тарих сахнасына VII-VIII/XIII-XIV шығып, қызу талқыға түсе бастады. Мұхаммед пайғамбар кезеңінен һижри жыл санағымен есепке алар болсақ, шамамен 7-8 ғасырдай бұл мәселеде ғұламалар арасында талас-тартыстар орын алған жоқ әрі осы жайында жазылған елеулі еңбектерді де байқамаймыз. Мұны екі себеппен түсіндіруге болады. Біріншісі, Құран мен хадис мәтіндерінде қайсысының дұрыс яки бұрыс екендігі айқын баяндалғаннан кейін және іс жүзінде сол дәуірдегі тұлғалардың өмірінде көрініс тапқандықтан арнайы кітап жазып, оны түсіндіруге мұқтаждық туындамады. Екіншісі, аталған сөздердің мән-мазмұнына, оның қолданылу аясына байланысты келіспеушіліктер орын алмады. VII-XIII ғасырда өмір сүрген Ибн Таймия (661-728/1263-1328) сол кезеңге дейін көтерілмеген тауассул, истиғаса мәселелерін басқаша қырынан түсіндіруге тырысты. Ғалымның «Мажмуғ фатауа» және «Қағидатун жалила фит-тауэссул уәл-уәсилә» еңбектері дұға тілеу барысында адам мен Алла арасындағы барлық нәрсе дәнекер бола алмайтындығын дәлелдейтін құжат саналды. Замандасы Тақиюддин Субки (683-756/1285-1355) Ибн Таймияның бұл тұжырымдамасы пайғамбар дәуірінен бастап келе жатқан сенім жүйесіне қайшы екенін айтып, «шапағат», «қабірлерді зиярат ету», «тауассул», «табаррук», «истиғаса» тақырыптарына толыққанды тоқталған «Шифа әс-сиқам» атты туындысын жазған. Ғалым Субки ибн Таймияның аталған тақырыптар жайында алға тартқан пікірлері, принциптері пайғамбарлар мен оның көзін көрген сахабалардың ұстанған ұстанымына мүлдем сай келмейтіндігін жеткізеді [174, б. 357].

Демек ислам ғалымдары «адамның дұғасында кім себепкер/уасила бола алады?» деген сұрақтың шешімінде бір ауызды келісімге келе алмаған. Алайда барлығына ортақ, құпталған тауассулдың үш түрі бар [175, б. 84, 92]. Олар:

- Алла Тағаланың көркем есімдерін себепкер етіп дұға тілеу;
- Істеген ізгі істерін дәнекер ретінде қолданып уасила жасау;
- Салиқалы кісіден өзі үшін дұға етуін өтіну.

Тауассулдың бұл түрлерінің негізгі қайнар көзі Құран және хадис мәтіндері.

1. Алла Тағаланың көркем есімдерімен тауассул жасау.

Құрандағы «Ең көркем есімдер Аллаға тән. Ендеше, Оған сол есімдерімен үн қатып, дұға етіндер!» [16, б. 174] деген мәтінді негізге ала отыра «Рахман, Рахим (Аса қамқор, ерекше мейірімді), Ғафур (Аса кешірімді)» секілді сипаттармен Жаратушыға жалбарынудың дұрыс екендігін айта аламыз. Әбу Мансур әл-Матуриди аталған мәтіннің екі түсіндірмесін баяндайды. Біріншісі, Жаратушының бірнеше есімі болуы оның болмысының көп бөлікке бөлінетіндігін білдірмейді. Бір зат әртүрлі атаумен аталуы қалыпты жағдай. Мысалы харака/іс-әрекет акциденция деп те және (әлемнің ішіне кіргендіктен) жаратылыс ретінде де атала береді. Екіншісі, бұл аят түспес алдын пұтқа табынушылар Алланың Құдай статусына тән емес «шошқалардың жаратушысы, лас, жағымсыз нәрселерді жоқтан бар етуші және маймылдың тәңірі» секілді сипаттарды қолданған. Сол үшін де «Иә, Һәди/тура жолға бастаушы, Иә, Кәрим/Аса жомарт, Иә, Разик/Ризықтандырушы, Иә, Рахман/Аса қамқор» секілді кәмілдік атрибуттарды өз орнымен қолдану қажет екенін ұғындыруды мақсат етті. Сондай-ақ бұл Құран мәтінінің түсу себебіне қатысты басқа бір деректі келтіреді: «Бірде «Уа, Алла! Уа, Рахман! Уа, Рахим» деп намазда дұға тілеп отырған адамды бір мүшрік көріп: «Мұхаммед пен оның жанындағылар бір тәңірге ғана құлшылық етуші еді. Қалайша екі құдайға дұға тілеп отыр» деп таңқалады. Осылайша жоғарыдағы аят түсірілген» [146, б. 122]. Жаратушының есімдерімен жалбарынудың түрі Құран мәтіндерінде айқын баяндалған. Құранда «Алла» сөзінен кейін қорғау, қамқорына алу, қожайыны, иесі мағынасындағы [176, б. 399] ең көп қолданылған есім ол – Раб (رب) [177, б. 285-299] Құрандағы 60 дұғаның 51-сі аталмыш сөзде қолданылған [178, б. 111-115]. Құран мәтіндерінде әуелі «Рабби/Уа, Раббым немесе Раббана/Уа, Раббымыз» деп қажеттіліктерін сұрағаннан кейін «Сен Естушісің, Көрушісің, Мейірімдісің» деген көркем есімдерін айтып, дәнекер ету үлгісі жеткілікті [16, б. 19-20, 41, 52, 54-55, 90, 329]. Хадис мәтіндерінде пайғамбардың қайғы-қасіретке душар болғанда, қиындыққа кезіккенде: «Лә иләһә илләллаһу-азимул-халим, лә иләһә илләллаһу Раббул-аршил-азим, лә иләһә илләллаһу Раббус-самауати уә Раббул-арди, уә Раббул-аршил-кәрим (Аса Ұлы әрі Жұмсақ Алладан басқа ешбір тәңір жоқ, ұлы Аршының Раббысы Алладан басқа ешбір тәңір жоқ, көктер мен жердің Раббы, құрметті Аршының Раббысы Алладан басқа ешбір тәңір жоқ)» [93, б. 1502], – деп айтқандығы баяндалады. Сондай-ақ бір адамның қасынан өтіп бара жатып, оның: «Аллаһумма инни әсәлукә би исмикә би әнни әшһәду әннәкә әнтә Аллаһ әлләзи лә иләһә иллә әнтә әл-аһад ас-самад әлләзи ләм иәлид уә ләм иуләд уә ләм иакун ләһу куфууән аһад (Иә, Аллаһым Сенің есіміңмен сұраймын, Сенен басқа тәңір жоқ екеніне куәлік етемін. Сен – ешкімге және еш нәрсеге мұқтаж емессің, Алла Тағала тұмаған да, туылмаған да, Оған тең келер ешкім жоқ!))», – деп дұға тілеп жатқанын көріп: «Ол дұға тілеген уақытта қабыл етілетін Алла Тағаланың есімімен мінәжат етті» [179, б. 683], – деп Жаратушының есімін себепкер еткен адамның ісін құптаған.

2. Ізгі істермен уасила жасау;

Істелген ізгі іс Жаратушының разылығы үшін (ықыласпен) және исламның негізгі қағидаларына сәйкес жасалуы шарт. Сонда ғана салиқалы, жақсы категориясына кіреді. «Уа, Аллаһым! Саған иман етіп, жақсы көріп әрі пайғамбардың соңынан ергенім үшін мені кешіріміңе ала көр!» деп дұға тілеу уасиланың бір түрі болып саналады [175, б. 85]. Жақсылық жасау ұғымы бірнеше мағыналарды қамтығандықтан Құран және хадис мәтіндерінде негізгі үш түрі бар екенін байқауға болады. Олар:

а) Иманмен тауассул ету;

Құран мәтіндеріндегі пайғамбарлар және мұсылмандар тарапынан айтылған дұғалардан Аллаға иманды дәнекер етіп, қажеттіліктерін, арман-тілектерін сұрау үлгісін көп кездестіреміз. Төмендегі аяттар соны айғақтайды:

- «Тақуа жандар: «Уа, Раббымыз! Біз иман келтірдік, күнәларымызды кешіре көр һәм бізді тозақ азабынан сақтағайсың!» – деп жалбарынады [16, б. 52].

- «Біз (Раббымызға иман келтіруге үндейтін шақыруды) естідік және (үндеуге құлақ асып) қалтқысыз мойынсұндық. Уа, Раббымыз! Біз Сенің кең кешіріміңді тілейміз және түбінде Өзіңе қайтамыз» [16, б. 49].

- «Уа, Раббымыз, Түсірген кітабыңа иман келтірдік және елшінің соңынан ердік. Бізді осыған куә болушылардың қатарына жазғайсың!» [16, б. 57].

Тіпті ортадағы адамды дәнекер етіп, Құдайдың құзырындағы мәртебесі, дәрежесі үшін тауассул жасауды құптамаған Ибн Таймия да Аллаға иман ету мен пайғамбардың соңынан еруді уасила ретінде пайдаланып, Жаратушыға жақындаудың жолы ретінде қарастырады. Сондықтан да иман ету мен иләһи елшінің артынан еруді пайғамбардың көзі тірісінде де, қайтыс болғаннан соң да ешбір адамның мойнынан түспейтін тауассулдың түрі деп тұжырым жасаған [180, б. 17]. Себебі исламдағы ең алғашқы қадам осы иман етуден бастау алатындығын ескерсек, аталған тауассул түрін ешбір шектеусіз, абсолютті қабылдау себебін түсіну қиын емес.

ә) Ізгі іспен уасила ету;

Бақара сүресінің 45-аятындағы: «(Аллаға құлшылық етуде, күнә атаулыдан сақтануда һәм бастарыңа ауыртпалық түскенде) сабырлылық танытып, намаз оқып, медет тілеңдер!», [16, б. 7] – деген мәтін ортада ізгі іс саналатын намазды дәнекер ретінде пайдаланып тауассул етудің жолын көрсеткен. Мұндай жақсы істердің нәтижесі дүниеде де және ақыретте де өз жемісін беретіндігі айтылған. Хадис мәтінінде намаздың шипа екендігі тілге тиек етілсе [140, б. 601], Құран мәтінінде Жаратушының жарлықтарын екі етпей орындап жүру адамды кез келген тығырықтан шығатын жол мен ойламаған жерден ризықты нәсіп ететіндігі баяндалады. [16, б. 558]. Ибн Таймияның көзқарасын құптаған Насируддин Албани (1914-1999) де істеген жақсы іс арқылы дұға етуді ислам принциптеріне сай келетін тауассул түрі ретінде қарастырады [181, б. 32]. Ислам ғалымдары негізгі дәйек ретінде үш адамның жолға шығып, үңгірдің ішінде қамалып қалған оқиғасын келтіреді. Хадистің мазмұнында үш жігіт өзінің бұрын жасаған ізгі істерін еске алып, соны дәнекер етіп, қиындықтан құтқарауын тілейді [70, б. 1126]. Ислам ғұламалары осы оқиғаға сүйеніп, қиындыққа тап болғанда, құрғақшылық

кезінде ізгі істерді дәнекер етіп, тауассул қылудың құптарлық іс екенін алға тартқан [182, б. 56].

б) Қателікті мойындау арқылы тауассул ету.

Тауассулдың бұл түрін Құран мәтініндегі Адам ата мен Хауа ананың оқиғасынан кейінгі Жаратушыға жалбарына тілеген дұғаларынан аңғаруға болады. Ібілістің арбауына түсіп, тыйым салынған ағаштың жемісін жеп қояды. Қателікке бой алдырған екеуі: «Уа, Раббымыз! Біз өз-өзімізге қиянат жасадық. Егер бізді кешпесең әрі есіркеп рақымыңа бөлемесең, зиянға ұшырағандардың қатарында боламыз», – деп жалбарынады [16, б. 153]. Қиянат жасағанын іштей түйсініп, Адам ата мен Хауа ана Құдайдың кешірімі мен рақымына үміт артып жатыр. Алла Тағаланың Құранда баяндаған келесі оқиғасы Мұса пайғамбар жайында еді. Өз қауымы мен жау жақтан екі адам бір-бірімен жанжалдасып, төбелесіп жатқанын көрген Мұсадан қауымы қарсыласына қарсы көмек сұрайды. Осы кезде пайғамбар әлгі адамды ұрып, өлтіріп қояды. Соңынан бұл шайтанның ісі екенін және адамға нағыз дұшпан, тура жолдан адастырушы екенін айтып өкінеді. Сол мезетте-ақ Мұса: «Уа, Раббым! Мен шынында да, өз өзіме зұлымдық жасадым! Мені кешіре көр!» – деп Аллаға жалбарынады. Нәтижеде Жаратушы да пайғамбарды жарылқап, кешіреді [16, б. 387].

3. Салиқалы кісіден өзі үшін дұға етуін өтіну.

Адамның шарасыздық пен қауқарсыздық жағдайына түскен уақытта Алламен байланысын реттеп отыратын дұғаның құлшылық деңгейіндегі статусы бар [143, б. 354]. Тіпті адам баласы дұға-тілектің себебімен ғана Жаратушының жанында үлкен қадір-қасиетке ие [16, б. 366]. Жаратушының жарлықтарына бейжай қарамай, бұйырған бұйрықтарын тиісінше атқарып, тыйым салған істерінен аулақ жүрген адамның өзгелерден бір адым артық әрі жоғары екені белгілі. Алайда Құдаймен қарым-қатынас үлгісі әрбір тұлғада әр түрлі болғандықтан талап етілген шынайы ықылас пен ислам принциптеріне негізделген ізгі істер барлығының бойынан табыла бермейтіні ақиқат. Демек бір адамның Құдайға жақындығын себепкер етіп, одан дұға тілеуін сұрау таухид концепциясына қайшы келмейді. Мұның айқын көрінісін Мұхаммед пайғамбарға дейінгі кезеңдердегі Алланың жіберген елшісі мен қауымы арасындағы диалогтан байқауға болады. Мәселен Мұса пайғамбардың қауымы әрдайым «ادع لنا ربك/Біз үшін Раббыңа дұға ет» деп өтініші мен талабын білдіретін еді. Кейбір уақытта Мұса пайғамбардың қауымы үшін су іздеп, Жаратушыға жалбарынғандығы баяндалады [16, б. 9-10]. Мұндай жағдай Яқуб пайғамбар мен олардың ұлдары арасында орын алғандығы Құран мәтіндерінде жазылған. Құран желісімен айтсақ, Яқуб ұлы Юсуфтың қасқырға жем болғанына сенбей, оның тірі екеніне үміт етіп, сағыныштан сарғайып, тіпті көзі көр болып қалады. Үміт отының сенбей, қайта лаулап жануына сырттан келген хабаршының сүйіншісі түрткі болады. Ол хабаршының қолында баласы Юсуфтың жейдесі бар еді. Оны әкесі Яқубқа беріп, жейдемен жүзін сипағанда көзі шайдай ашылады. Қасындағы қиянат жасап, алдап арбаған балаларына қарап: «Алланың берген ілімінің арқасында сендер білмеген нәрсені білемін деп айтпадым ба?» деп Юсуфтың тірі екендігін мойындатады. Бұл жағдайға куә болған ұлдары: «Біз үлкен қателік жасаппыз. Әкей! Күнә-қателіктеріміз үшін

бізге Алладан кешірім тілегейсің/استغفر لنا ذنوبنا» деп өтінеді. Әкесі Якуб та бұл өтінішін қабыл етіп: «Сендер үшін кешірім тілеймін/سوف استغفر لكم ربي» деп жауап қатады [16, б. 247].

Мұхаммед пайғамбар уақытында да дұға тілеуін өтіну үрдісі көрініс тапқан. Бірде жұма күні Мұхаммед пайғамбар құтпа оқып тұрғанда мешітке бір кісі кіріп келіп, пайғамбарға қарата: «Уа, Алланың елшісі! Тұрмыс-тіршілігіміз нашарлап, құрғақшылықтан көзіміз ашылмады. Көлік қылып пайдаланып отырған түйелеріміз де әлсіреп, жандары қыл үстінде тұр. Алладан біз үшін нөсерлеп жаңбыр жаудыруын сұрашы», – деген өтінішін білдіреді. Мұны естіген пайғамбар: «Уа, Аллаһым! Жаңбырыңды жаудыра көр. Жәрдемінді бер», – деп дұға тілейді. Бір мәтінде «اسقنا» деп келсе, екінші мәтінде «أغثنا» деп айтылады. Екеуі де «көмек, жәрдемінді бере көр» деген мағынаны білдіреді. Бұл оқиғаға куә болып отырған сахаба Әнәс былай баяндайды: «Пайғамбардың дұғасынан бұрын аспанда бұлт түгілі, оның ізі де жоқ екенін айтады. Мәдинаның жанындағы Салғ тауы мен біздің арамызда ешнәрсе жоқ еді. Ашық аспан болатын. Пайғамбардың дұғасынан кейін әлгі таудың арт жағынан қою, қалың бұлт көріне бастады. Сәлден соң нөсерлетіп жаңбыр жауды». Әнәс сөзін жалғастыра келе: «Алланың атымен ант етейін! Біз күннің сәулесін алты күн бойы көрмедік», – дейді. Содан келесі жұмада пайғамбар құтпа оқып тұрған сәтте, тағы бір кісі келіп: «Уа, Алланың елшісі! (Мына жаңбырдың көптігінен) барлығы құрдымға кетті. Құдайдан мына жаңбырдың тоқтатуын сұрашы», – деп жалбарынады. Бұл өтінішті естіген Алла елшісі: «Уа, Аллаһым! Зиянға ұшырататын емес, біздің игілігімізге жаудыра гөр. Айналамыздағы кішкене таулар мен төмпешіктерге, алқап, аңғарлар мен ағаш (жеміс-жидек) егілетін жерлерге жауыныңды жібер», – деп дұға тілейді. Пайғамбардың дұғасынан кейін жауын тоқтап, күннің шуағын көре бастағандығы баяндалады [93, б. 389-390].

Қазақтың дәстүрлі танымындағы тасаттық ұғымы осы араб тіліндегі «истисқа» сөзінен туындап, түпкі мән-мазмұны исламның негіздерімен біте қайнасады. Ахмет Байтұрсынұлы (1873-1937) әртүрлі кезеңдегі халықтардың табиғаттағы құбылыстарды қабылдау деңгейлерін салыстыра келе, күн тұтылғанда қазақтың түсінігінде тасаттық бергізіп, қой сойғызу үрдісі бар екенін тілге тиек етеді [183, б. 264]. Қиын жағдайға ұшырағанда, құрғақшылық болғанда Құдайдан жаңбыр тілеп, құрбандық шалу, қан шығару салты тасаттық деп аталған. XV ғасырдағы Қобыландының жырларында тасаттық құрбандық мағынасында, кейбір романдарда садақа ұғымында қолданылған [184, б. 20]. Қазақ халқының діни танымында тасаттықтың үлгісі көп жағдайда құрбан шалу арқылы көрініс тапқан. Хадис мәтініндегі оқиға желісіне үңілсек, тасаттық салтының пайғамбар арқылы жүзеге асқанын байқауға болады. Ислам тарихындағы аталған оқиғада негізгі дәнекер ол пайғамбар болса, қазақтың салт-санасында, тұрмыс-тіршілігінде ізгі істі себепкер ету үрдісі қалыптасқан. Яғни біреуінде тауассулға себеп болып отырған – адам, екіншісінде – игі іс. Пайғамбар дәуіріндегі орын алған жайт бір жағынан тасаттықтың бейнесін көрсетсе, екінші жағынан бата сұраудың бір қырын ашып берген. Бата сұрау ізгі ниет пен шынайы, адал тілек тілеуін қалау әрі өтінуден туындайды. Бата

сұрау және тілеу дәстүрінің қазақ қоғамына таңсық дүние еместігін Қобыланды жырлары мен Кенен Әзірбаев (1884-1976) өлеңдерінен [185] және Бейімбет Майлин (1894-1938) шығармаларынан табуға болады [186, б. 96]. Қазақ халқының дүниетанымына, салт-санасына сіңіп, ажырамас бөлшегіне айналған мұндай танымның бұлағы пайғамбар дәуірінен бастау алып, ислам принциптері негізінде қолданыс тапқанын аңғару қиын емес. Жаратушыға тілеген тілегінің қабыл етіліп, тез арада жауап берілуіне ортадағы ізгі адамдарды дәнекер ету ісін пайғамбар да іс жүзінде көрсеткен. Сахаба Омар умра құлшылығын өтеуге жолға шығар кезде Мұхаммед пайғамбар: «Бауырым, мені өз дұғанда ұмытпа (мен үшін дұға ет)», – деп [143, б. 356] мәртебесі бір саты жоғары болғанына қарамастан тауассулдың бұл түрі ешбір теологиялық немесе діни-құқықтық негіздерге қайшы келмейтіндігін практикалық тұрғыдан көрсеткен. Сондай-ақ тауассулде тұлғаның қоғамдағы лауазымы, қызметі мен мәртебесіне емес, Құдайдың алдындағы статусы негізгі өлшем ретінде алынады. Мұның айқын көрінісін төмендегі хадис мәтіні де баяндайды: «Бірде Алла елшісі сахабаларымен (жолдастарымен) отырған кезде: «Сендерге Иеменнен бір ру келеді. Солардың ішінде Уайс ибн Амр (мухадрам – пайғамбар дәуірінде өмір сүріп, алайда оны көре алмаған кісі) деген кісі бар. Оның денесінде тері ауруы бар. Сол ауруынан дирхамның көлеміндей жерден басқасына Алла шипа беріп, ауруынан айықтырған. Егер ол Алладан бір нәрсе сұраса, оған сұрағаны міндетті түрде беріледі», – дейді де, «оның анасы бар, сол анасына игі қарым-қатынаста еді, көркем мәміле жасайтын», – деп, сөзін жалғастырады. «Ей Омар, егер шамаң келсе, оны көрген кезінде, сен одан Алладан күнәларыңды кешіруін сұрап ал (өтін)», – дейді. Осы оқиға олардың есінде (жақсы сақталып) қалады. Кейіннен Омар халифа болған кезінде Иеменнен бір тайпа келеді. Сонда Омар олардан: «Араларыңда Уайс ибн Амр деген кісі бар ма?», – деп сұрайды. Сонда адамдар таң қалысып: «Бар», – деп жауап береді. Омар онымен кездесіп: «Уайс ибн Амр деген сен бе?», – деп сұрағанда, ол: «Иә», – дейді. Омар: «Сен мұрад деген рудансың ба? Денеңде тері ауруы болған екен. Алла саған шипа дарытып, ауруыңнан айықтырыпты. Тек кішкене бір бөлігі ғана сол күйінде қалыпты», – дейді. Ол: «Иә, солай», – деп жауап береді. Омар: «Сенің анаң бар екен, бұл жағдайды маған Алланың елшісі айтып еді, сол үшін сенен сұрап тұрмын», – дейді. Сосын Омар: «Сен Алла Тағаладан мен үшін кешірім сұрашы», – дейді. Ол: «Мен сізге сұраймын ба?», – деп таң қалады. Омар одан қайта-қайта өтініп, күнәлары үшін Алладан кешірім сұратқызады [70, б. 1059]». Омардың сахабалық статусына қарамастан жоғары дәрежелі тұлғаның өзінен бір саты төмен деңгейдегі адамнан бата сұрауы айып еместігін байқауға болады.

Тауассул мен истиғаса арқылы тілек тілеу барысында үш тараптың бар екені белгілі болды. Біріншісі, барлық істің жаратушысы, құдіретті – Жаратушы Алла. Екіншісі, Аллаға жақындау мақсатында яки жақсылыққа жолы ашылып, жамандықтан арылуды қалаған адам. Үшіншісі, дұғасының қабыл етілуіне уасила (дәнекер) болатын ізгі істер немесе салиқалы тұлғалар [187, б. 65]. Дұға тілектің мұндай үлгісі өз нәтижесін беруі үшін төмендегі шарттар орындалуы тиіс. Олар:

1. Тілек тілеген кезде уасиланың шын мәнінде дұғаға әсері бар екенін сезініп, түйсінуі қажет. «Дұғам қабыл болып қалар ма?» деген күдікпен тілеген тілектің нәтижесі оң болмайды;

2. Ортада бір істі себепкер етіп дұға тілейтін болса, ол ислам принциптеріне қайшы келмейтін, Жаратушының жарлығына сай болатын иман, зікір, тәубе, дұға, садақа, намаз, Алла үшін сүю яки пақырлар мен міскіндерге жанашырлық сезімі секілді ізгі ниет пен істер болуы ләзім;

3. Дұға тілеу кезінде ортада дәнекер ретінде пайдаланатын ізгі істің пайғамбардың үйреткені бойынша, нұсқаулығы негізінде Жаратушы Аллаға жақындау мақсатында, ізгі ниетте орындалған болуы керек;

4. Уасила ететін арадағы адамның Құдайдың құзырында қадір-қасиеті жоғары, салиқалы кісілерден болуы қажет. Аллаға асылық танытатын дін дұшпандарын, ашықтан-ашық арсыздық жасап, күнә істерге бейжай қарайтын ғапылдықтағы кісілерді себепкер етіп тауассул жасау қате саналады. Ислам принциптеріне сай келмейтін, Құдай тыйым салынған істерді уасила ретінде қолдану нәтижесіз болады. Аталған шарттарға негізделген тауассул мен истиғаса құпталады [187, б. 65]. Ізгі адамның дұғасы арқылы уасила ету ислам ғалымдары тарапынан бірауыздан құпталғанымен төмендегі екі хадис мәтініне байланысты пікір алуандығы туындаған. Олар:

1. Осман ибн Хунайфтың жеткізуі бойынша, көзі көр кісі пайғамбарға келіп, ауруынан айығып, көзінің көріп кетуі үшін Алладан дұға тілеуін өтініп сұрайды. (Бұл өтінішін тыңдаған) Алла елшісі: «Қаласаң, дұға тілейін немесе сабыр ет. Егер сабыр етсең, (болашақта) жақсылыққа (зор сауапқа) кенелуге мүмкіндігің бар», – дейді. Дұға тілеуді қалаған әлгі кісіге пайғамбар жақсылап дәрет алып (тазаланып), мына дұғаны айтуды бұйырады: «Уа, Аллаһым! Мен рақым пайғамбарың Мұхаммед арқылы сұрап, Өзіңе бет бұрдым. Осы мұң-мұқтажымды, қажеттілігімді өтеуің үшін пайғамбарыңды дәнекер ете отырып, жүзімді Раббыма бұрдым. Уа, Алла Тағалам! Маған (пайғамбарыңды) шапағатшы ете гөр (إِنِّي أَسْأَلُكَ، وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ، إِنِّي تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي) (اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ، وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ، إِنِّي تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي)» [137, б. 1189];

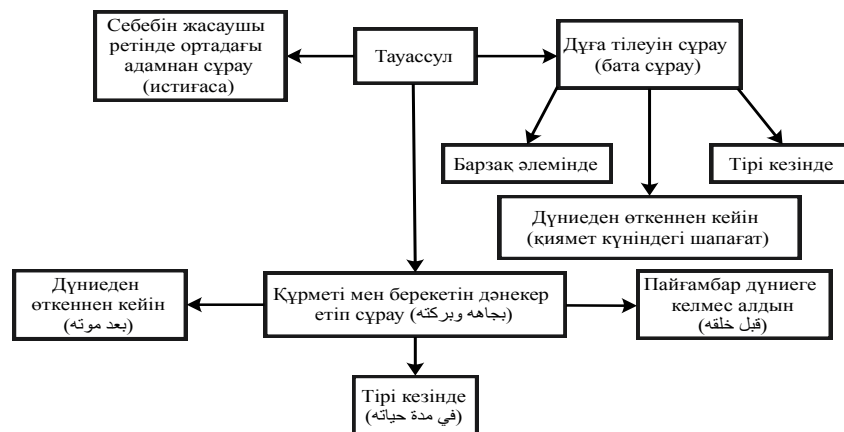
2. Омар ибн Хаттаб (мұсылмандар) құрғақшылыққа тап болғанда Аббас ибн Абдулмутталибтың жаңбыр сұрауын өтініп: «О, Алла! Өзіңнен пайғамбарымыз арқылы (тауассул қылып) жаңбыр сұрағанымызда, жаңбыр жаудыратын едің, енді Өзіңнен пайғамбарымыздың көкесі арқылы (тауассул қылып, себепкер етіп) жаңбыр сұрап отырмыз, бізге жаңбыр жаудыра гөр», – дейтін. Сонда оларға жаңбыр жауатын (اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَسْقِينَا، وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ (بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا) [93, б. 388].

XIV ғасырда өмір сүрген Ибн Таймия жоғарыда атап өткеніміздей бұл тақырып төңірегінде ғасырлар бойы теориялық әрі практикалық тұрғыдан қалыптасқан сенім жүйесіне таухид концепциясын желеу етіп қарсы шықты. Пайғамбар дүниеден өткеннен кейін құрғақшылық, ризықтың тарылуы, қорқыныш пен үрей, жаудың жағадан алуы секілді түрлі сынақтар болғанына қарамастан ешбір адам Алла елшісінің немесе өзге пайғамбарлардың қабірлеріне барып мұң-мұқтажын айтпағандығын алға тартады [180, б. 30]. Осылайша Ибн Таймия уасила жасайтын кезде ортадағы дәнекер болатын

адамның өмірде болуы мен өмірден өтуін екі бөлек қарастырды [180, б. 28-29]. Ол – қабірлерді зиярат еткен кезде ол жерде жатқан адамға Алланың амандығын, сәлемін жолдап, дұға тілеуді мақсат етпей, керісінше солар арқылы Құдайдың алдындағы (ерекше тақуалығы мен имандылығын себепкер етіп) құрметі, мәртебесі үшін уасила етуді мүшрікке (Аллаға серік қосқан) тән іс ретінде қабылдаған. Мұндай адам өзіне де және қабірдегі адамға да зұлымдық жасағандай болатындығын айтқан [180, б. 51]. Ибн Таймияның пайымдауынша, тауассул сөзі қолданыста үш түрлі мағынаны білдіреді. Біріншісі, Құдайға бойсұнушылығын дәнекер етіп уасила жасау. Тіпті, тауассулдың мұндай түрі парыз деңгейінде. Себебі иман құрылымы осы негізден тұрады. Екіншісі, жоғарыдағы хадис мәтіндеріндегі оқиғаларда баяндалғандай дұғасы, шапағаты арқылы тауассул ету. Уасиланың мұндай түрі пайғамбардың көзі тірісінде дүниеде және қиямет күнінде орын алады. Үшіншісі, тікелей адамның өзін дәнекер етіп, мұң-мұқтажын сұрау. Осы үшіншісі құпталмайды. Себебі мұндай тауассулды пайғамбардың көзін көрген сахабалар құрғақшылық болған кезде де және басқа да қиындыққа тап болған жағдайларда да я тірі кезінде, я дүниеден өткеннен кейін де қабіріне барып сұрамаған. Дұға тілек тілеудің мұндай үлгілері де таңсық саналады. Себебі аталған тауассулдың үшінші түрі сенімсіз деректермен жеткендігін алға тартады [180, б. 55]. Ибн Таймияның танымында тауассул жалпылама қабылданғанымен, барлық түрін мақұлдап, оң баға бермегенін байқаймыз. Ғалымның пікірі бойынша, егер «أَسْأَلُكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ/Мұхаммед пайғамбарыңмен сұраймын» деген сөзден «إِنِّي أَسْأَلُكَ بِإِيمَانِي بِهِ/Пайғамбарға деген иманымды, махаббатымды себепкер етіп сұраймын» деген мағына мақсат етілсе, мұндай тауассулдың құпталатындығын, тіпті дүниеден өтіп кетсе де, мұндай дұғаның ислам негіздеріне еш қайшылығы жоқ екенін баса назарға алып айтады. Сәйкесінше бұл мәселеде талас-тартысқа ешбір себеп жоқ екенін астын сызып атап өтеді [180, б. 68]. Демек Ибн Таймияның мақұлдамаған уасиланың түрі ол – адамның Құдай алдындағы құрметін, қадір-қасиетін/جاه, حرمة (тақуалығын, ізгілігін) себепкер етіп сұрау. XX ғасырдың өкілі Насируддин Албани жоғарыда барлық ғалымдар тарапынан мойындалған тауассулдың үш түрінен өзге тауассулде пікір қарама-қайшылығы бар екендігін айта келе, олардың негізсіз әрі қате екендігін баяндаған. Алайда ғұлама Ахмад ибн Ханбал (164-241/780-855) пайғамбармен ғана тауассул жасауға рұқсат бергенін және Али ибн Мұхаммед Шауканидың (1173-1255/1759-1839) барлық пайғамбарлар мен ізгі адамдарды уасила ретінде қолдануды құптағандығын тілге тиек етеді [181, б. 42]. Шын мәнінде Шаукани жоғарыдағы көзі көр болып пайғамбарға келген хадис мәтінінен пайғамбардың құрметін дәнекер етіп тауассул жасауға болады деген тұжырымды алға тартқан. Сондай-ақ барлық нәрсені жүзеге асырып, оның орындалып яки орындалмауы бір Аллаға ғана тиесілі нәрсе екенін, қалаған нәрсені болдыртып, қаламаған нәрсесі болмайтынын айтып, негізгі өлшемді еске салады [188, б. 180]. Насируддин Албани өзінің рухани ұстазы саналатын Ибн Таймияның көзқарасын құптап, одан ары жандандырған тұлғалардың бірі саналады. Жоғарыдағы хадис мәтініндегі сахаба Омардың «Уа, Аллаһым! Өзіңнен пайғамбарымыз арқылы (тауассул қылып) жаңбыр сұрайтын едік (اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ)

«إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا» деген сөйлемді пайғамбардан дұға тілеуін өтініп сұрайтын едік (كُنَّا) деп түсіндіреді. Демек көкесі Аббастан да дұға тілеген еді. Сондықтан Албани бұл оқиғадан құрметі үшін/جاه/ сұрауды діни мәтіндерде мүлдем айтылмаған, жаңадан ойлап табылған дүние ретінде қарастырады [181, б. 41]. Егер шынтуайтында пайғамбардың құрметі үшін тауассул ету құпталған іс болса, халифа Омар сахаба Аббаспен емес, тікелей пайғамбар қабіріне барып уасила жасайтын еді деген уәжді алға тартады [189, б. 12]. Ханафи діни-құқықтық мектептің белді өкілі Заһид әл-Каусари (1296-1371/1879-1952) замандасы Албанидың бұл пікірімен келіспей, сахаба Омардың Аббаспен тауассул етіп, жаңбыр тілеуін өтінуін былай түсіндіреді: «Һижри он жетінші жылы қатты құрғақшылық болған. Кағб Исрайыл ұрпақтарында дәл осындай жағдай орын алған кезде пайғамбарлардың жақын туыстарын себепкер етіп, тауассул жасайтындығын айтады. Сонда Омар: «Аббас – Алла елшісінің немере ағасы, әкесінің бауыры және Бану Һашимның құрметті мырзасы» деп Аббаспен тауассул етуге ниеттеніп, мән-жайын жеткізеді» [190, б. 5]. Сонымен қатар «пайғамбардың немере бауырымен тауассул етеміз» (وَأِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا) деген мәтіндегі «дұғасымен уасила жасаймыз» (بدعاء عم نبينا) деген хадисте мүлдем жоқ дұға сөзін қосып айтқаны ешбір дәлелге негізделмеген жалаң жорамал екендігін айтады. Тіпті пайғамбардың дүниеден өтуі Аббаспен тауассул жасауға итермеледі деу Омардың ойына кіріп шықпаған сандырақ сөзді телу болып саналады. Керісінше орын алған жайт бір саты жоғары, абзал адам болғанына қарамастан, одан дәрежесі төмен деңгейдегі адаммен тауассул етудің рұқсат екендігін көрсетеді. Пайғамбардың немере бауырымен/عَمِّ نَبِيِّنَا/ сөзі Алла елшісі мен Аббастың бір-біріне туыс, жақын адамдар екенін білдіргендіктен, бұл бір жағынан пайғамбардың өзімен тауассул еткенмен парапар. Сондай-ақ мәтіндегі тауассул жасайтын едік/كُنَّا/ сөзі пайғамбар заманымен ғана емес, одан кейінгі кезеңдерді де қамтиды [190, б. 13]. Тақияуддин Субки де тауассул және истиғаса тақырыптарына тоқталғанда Ибн Таймияның көзқарасын теріске шығарып, ғасырлар бойы қалыптасқан сенім жүйесіне таңсық бір тұжырымды енгізгендігін жеткізеді. Субки ешбір шектеусіз, абсолютті түрде тауассул мен истиғасаның барлық түрі рұқсат екенін айтып, негізгі үш түріне тоқталады. Пайғамбармен жасалатын тауассулдың түрлерін төмендегі суреттен көруге болады.

Сурет 11 – Тауассулдың түрлері



Насируддин Албани мен оның рухани ұстазы саналатын Ибн Таймия тауассулдың аталған түрлерінен тек тірі кезінде пайғамбардан дұға сұрау мен қияметтегі шапағат ету үлгісін ғана қабылдайтындығын жоғарыда баяндап өткен көзқарастарынан байқаймыз. Жалпы алғанда ортада дәнекер ретінде негізге алынатын адамның көз алдында болуын талап етеді. Шын мәнінде тірі кезінде ғана тауассул рұқсат етіледі немесе өмірден озған адамды себепкер етіп дұға тілеуге болмайды деген көзқарастардың талас-тартысы мәселенің шешімін бермейтіні анық. Себебі бұл салдарларымен күресу болғандықтан, біз тақырыптың түпкі себебін анықтаудың жолын қарастыру маңызды. Басқаша айтқанда, бұл жердегі негізгі фактор ол – адам және оның қадір-қасиеті мен орны, жаны мен тәні. Сондықтан адамның бұл өмірде болуы немесе қайтыс болуы тауассул мен истиғасаға қаншалықты әсер ететінін анықтау және арадағы байланысты бақылау үшін ислам теологиясындағы адам рухы, жан мен тән арақатынасының мәніне тоқталған жөн саналады.

2.2.3 Діни мәтіндердегі және қазақ дүниетанымындағы «рух» ұғымының түсіндірмесі

Рух тақырыбын ислам сенім жүйесінде өз алдына бөлек мәселе ретінде қарастырған ханафи-матуриди ғалымдарын көп кездестірмейміз. Матуриди сенім мектебінде алғаш Әбу әл-Юср Бәздәуи (421-493/1030-1100) кәләм мәселесі ретінде рух жайында сөз қозғап, оның тірі болу/хаят сипатымен байланысын баяндаған. Бәздәуи ислам ғалымдары арасында рухтың түпкі мәні мен ақиқаты жайында талқылауға қатысты екі түрлі пікір бар екенін жеткізеді. Алғашқы топтың ғалымдары Исра сүресінің 85-аятындағы: «Олар сенен Рух жайлы сұрайды. Оларға: «Рух – Раббымның ғана білетін ісі», – деп айт» [16, б. 290] деген мәтінді негізге ала отырып, Жаратушы Алланың пайғамбарға бұл тақырып жайында сөз қозғауға тыйым салғандығымен дәйектейді. Пайғамбарға рұқсат етілмесе, демек өзге адамдарға да аталған мәселені қозғау жөн емес [95, б. 231]. Әбу Мансур әл-Матуриди рух жайында талқылаудың үкіміне байланысты мынадай көзқарастарды баяндайды: «Әбу Ханифаның (80-150/699-767) шәкірті Әбу Юсуфтан (113-182/738-798) аталған аятқа сүйеніп, кәләм/ақида ілімі жайлы тереңірек талқылау тыйым салынғандығы жеткен. Алла сұраққа жауап бермей, мұның түпкі мәнін бір Өзі ғана білетіндігін айтқан. Діни-құқықтық мәселелерге келсек, ондай жағдайда кеңінен түсіндіріп, сұраққа тұшымды жауап беріліп отырған. Мысал ретінде шарап пен құмар ойындары туралы [16, б. 34], соғыстан түскен олжа турасында [16, б. 177], жетімдер жайлы [16, б. 35], етеккір жөнінде [16, б. 35], әйелдер хақында [16, б. 98] пайғамбардан нақты үкімдерін сұраған сәтте Алла оған егжей-тегжейлі жауап қатқан. Әбу Юсуфтың ойынша, «Рух – Раббымның ғана білетін ісі» деген мәтіннің өзі кәләм ғылымы туралы түбін қазып, тереңінен талқылау құпталмайтын іс екендігін көрсетеді. Мұғтазилә Жағфар ибн Харб Құрандағы «Алла жолында күресу немесе сөз таластыру керек болғанда әрдайым сөз бен іс-әрекеттің ең жақсысын таңда» [16, б. 281] және «Олар (үңгір иелері) жайлы

ашық айтылған ақиқаттардан өзге мәселелерде ешкіммен сөз таластырма» [16, б. 296] деген мәтіндерді тілге тиек етіп, кәләм ілімі жайында терең талдауға қатысты тыйымның жоқ екенін еске салады. Әбу Юсуфтың тыйым салу себебін адамның таным көкжиегін кеңейтпей, керісінше мәселенің түпкі мәніне үңіліп, ақиқатын іздеуге күш салған сайын адасуға апаратын мәселелерге қатысты айтылғандығымен түсіндіреді. Ал ақыл таразысымен өлшеуге келетін қисынды әрі ой-өрісі жететін мәселелерді тыйым салынған категорияға кіргізе алмаймыз» [17, б. 349]. Әбу әл-Юср әл-Бәздәуи екінші топтың, яғни құбылаға бет бұрған басым көпшілік мұсылмандардың көзқарастарын тілге тиек етеді. Олардың түсіндіруі бойынша, «рух тақырыбын талқыға салып, ол жайында әңгіме өрбітудің еш айыбы жоқ. Пайғамбардың үмми болуы (оқу-жазу білмеуі) оның елші екендігін айғақтаса, сол секілді рух турасында сөз қозғамай, ләм-мим демеуі оның пайғамбарлығына дәлел саналады. (Аталған Құран мәтіні пайғамбарға ғана тән дүние екенін ескерсек) өзге адамдардың оқу-жазуды үйренуіне тыйым салынбағаны секілді, рух мәселесінің мән-жайын білу Жаратушы тыйым салған істердің қатарына кірмейді. Тіпті пайғамбар көзін көрген Абдулла ибн Аббас секілді беделді тұлғалар және оның шәкірттері рух жайында сөз қозғаған» [95, б. 231]. Ендігі кезекте ғалымдар «Рух деген не? Оның түпкі мәні қандай?» деген сауалдардың жауабын табуға тырысып, шешімін ұсынуға талпынған.

Рухтың түпкі мәні мен ақиқаты

Мұғтазилалардың бір тобы рухты акциденция деп сипаттаса, аталған топтың көсемі Әбу Һузайл физикалық дене, яки акциденция, яки тіршілік ететін кез келген тірі жан болуы ықтимал десе, пәлсапашылар рухты адам бойындағы қан деп топшылаған. Матуриди сенім мектебінің V ғасыр өкілі Бәздәуи «Усул әд-дин» еңбегінде әһлі әс-сунна уәл-жамаға санатына кіретін ханафи-матуриди ғалымдарының рухты метафизикалық болмыс деп сипаттағанын жеткізеді. Матуридидің замандасы Ашғари де осылай анықтама берген. Аталған пікірлердің дұрыстығын Құрандағы «Біз оған Рухымыздан үрледік» [16, б. 330, 561], «Ішіне Өз Рухымнан үрлегенімде (яғни рухты жаратып, оған жан бітіргенімде)» [16, б. 263] деген мәтіндер айғақтайды. Үрлеу процесі акциденцияда емес, болмыста ғана орын алады [95, б. 231]. V ғасырда өмір сүрген матуриди мектебінің өкілі Саффар әл-Бұхари (534/1139) де рухтың жарығы (нұры) бар көрінбейтін болмыс екендігін әрі әрбір тірі жанның ішінде болатындығын баян етеді [98, б. 301]. Тірі жанда тіршілік ету, өмір сүру секілді қасиеттер ең басты ерекшеліктер болып саналады. Алайда тірі болуы үшін рухтың болуы қажет емес. Сол үшін де Жаратушы Алланы тірі/хайун деп есептесек те, Оның рухы бар деп айта алмаймыз. Әһлі әс-сунна уәл-жамаға адамзат пен періштелердің және жындардың тірі әрі оларға тіршілік ету (өмір сүру) тән екендігін, бойында рухтың бар болатындығын баяндаған. Жәндіктер, жануарлар мен құстардың да тіршілік ете алатын сипаты болғанымен, олардың бойында рухтың бар екендігіне байланысты нақты келісілген тұжырым айтылмаған. Әбу Ханифаның шәкірті Мұхаммед Хасан Шайбанидың (132-189/750-805) көзқарасы бойынша, ислам ғалымдары бірауыздан олардың рухы болатындығына келіскен әрі бұл тұжырымды ешқайсысы жоққа шығармаған.

Екінші топ ғалымдар Мұхаммед пайғамбардың «Шын мәнінде Алла Тағала періштелер мен адамзатқа және жындар үшін рухтарды жаратып, өзге жаратылыстар үшін рух берілмеді (олар үшін рухты жаратпады)» деген сөзіне сүйеніп, тек аталған үш топпен ғана шектеген. Бәздәуи екі тұжырымның да дұрыс болу ықтималдығы тең болғандықтан, бұл мәселедегі полемиканың аса келіп-кетер пайдасы жоқ екенін еске салып, тақырыпты қорытындылайды [95, б. 232].

Рух пен нәпсі және жан мен тән арақатынасы

Тақырыбымызға арқау болған рух сөзі араб тілінде нәфс/نفس сөзімен синоним ретінде айтыла береді. Араб тіліндегі «нәфс» сөзі қазақ халқының діни танымында асау нәпсі, қу нәпсі, нәпсіге азды, нәпсіге бойын билетті, нәпсіге ерді, нәпсіге ерік бермеді, нәпсінің құлы, нәпсісін жеңді, нәпсісін тыйды секілді болымсыз үлгіде қолданыс тапқан [150, б. 513]. Хакім Абай концепциясы антропоцентристік ұстанымға негізделгендіктен шығармаларынан нәпсі, жан мен тән ұғымдарының қолданысын көп кездестіруге болады. Адамға адал еңбек етіп, тер төгу қажет екенін айта келе: «Қулық, сұмдық, ұрлықпен мал жиылмас, Сұм нәпсің үйір болса, тез тыйылмас» десе [120, б. 159], өмір жайлы өлеңінде: «Ет жүрексіз ерніңнің айтпа сөзін, Тіл үйренген нәпсінің қу мінезін» [51, б. 21] деп жағымсыз формада сипаттаған. Сондай-ақ зұлымдықтың, жамандықтың символы ретінде нәпсіге ермеу [120, б. 55], нәпсіні жеңу [51, б. 66] мағынасында қолданыс тапқан. Абайдың ойлау жүйесімен, тұжырымдарымен толыққанды үндесетін Шәкәрімнің шығармаларында да адам болудың ең алғашқы шарты ретінде нәпсіні жеңу керек екендігі [191] және нәпсіні жалған ретінде сипаттаған [192, б. 50]. XIX ғ. өкілі, ақын Әсет Найманбайұлының (1867-1922) өлеңдерінде нәпсінің жетектеуі, нәпсі – зындан тіркестерімен келтірілген [193, б. 76]. Сондай-ақ қазақ әдебиетінде: «Мұның бәрін қандай шыдап, қарысып, Асау нәпсі, абыроймен алысып, Күндіз күлкі, түнде ұйқы бір көрмей, Мың бейнетпен тапқанымды кім білед?» деп ерен еңбек ету жолында асау ретінде сипаттаған нәпсінің де кедергі келтіргендігі баяндалған» [150, б. 513]. Қазақтың көрнекті ағартушысы, қоғам қайраткері Міржақып Дулатұлының (1885-1935) Оян қазағында нәпсіні тыю [194, б. 44], қоғам қайраткері, ағартушы-педагог Ахмет Байтұрсынұлы (1872-1937) Құдайдың бізге ауыртпашылық, қиындықты жіберуінің себебін арсыз істен ұялмай, нәпсімізді тыя алмай, күнәміз көп болуымен түсіндіреді [195, б. 460]. XIX-XX ғасырлардағы ақын-жазушылардың еңбектерінен нәпсі сөзінің жағымсыз мағынада қолданыс тапқандығын аңғаруға болады. Шынтуайтында діни мәтіндерде және араб тілі әдебиеті мен лингвистикасында аталған сөздің бірнеше мағынасы бар. Нақтырақ айтар болсақ, олар:

1. Рух мағынасында. Әйгілі лексикограф әрі лингвист Ибн Манзур خرجت نفسه/ рухы/жаны шықты сөйлеміндегі «нәфс» сөзі рух/жан мағынасын білдіріп тұрғанын айтады [196, б. 233].

2. Қан мағынасында. سالت نفسه сөйлемінде «нәфс» сөзі қан мағынасын береді. Бұл жағдайда жаны, рухы ақты деп емес, қаны ақты деп айтылады. Хадис мәтінінде ما لا نفس له سائلة لا ينجس الماء إذا مات فيه де қаны ақпайтын

жәндіктердің суға түскен жағдайда оны ластамайтындығына байланысты қан мағынасында нәфс сөзі қолданылған [197, б. 426].

3. Нәфс сөзі «дене» мағынасында да қолданыс тапқан [196, б. 235].

4. أصابت فلانا نفس Біреуге көз тиген кезде де осы нәфс сөзі айтылады [196, б. 236].

«Нәфс» сөзі Құран мәтіндерінде бірнеше мағынада қолданылады. Мәселен адамның өзіне/болмысына қатысты айтылған сәтте, осы нәфс сөзі пайдаланылған. Оны мына аяттар айғақтайды: «Бір-бірлеріңе сәлем беріңдер/ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» [16, б. 358], «Бір-бірлеріңді өлтірмеңдер/ فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ» [16, б. 83], «Күндердің күнінде әркім тек өзінің қара басын ғана аман алып қалу үшін жанталасады/يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا» [16, б. 280], «Әркім – өз тапқанының (өз ісінің) тұтқыны/كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» [16, б. 576]. Кейде «нәфс» сөзінен рухтың/жанның өзі ғана меңзеледі. Мысалы, «Уа, жаны жай тауып, көңілі орныққан жан/يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» [16, б. 594], «Шығарыңдар жандарыңды/أَخْرِجُوا وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى» [16, б. 139], «Нәпсісін/жанын әуейіліктен тыйған болса/إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» [16, б. 584], «Нәпсі әрдайым жамандықты бұйырады/» [16, б. 242]. Рух пен нәпсі тек сипаттарымен ғана ажыратылады, ал болмыстық тұрғыдан екеуінің айырмашылығы жоқ [198, б. 489, 491]. Нәпсінің сипаттары бар екенін ескерсек, оның адам болмысына қатысты қолданылатын сөз екенін байқауға болады.

Рух метафизикалық феномен болғандықтан оның түпкі мәні мен ақиқатына, шынайы табиғатына байланысты кесімді сөз айту қиын. Міржақып Дулатұлы шығармасында:

«Аяқасты болып қазақ қалды ғой,
Құр әншейін рухы қалып жан кетіп.
Шаһбазлар басшы болған милләтке,

Аяғына қан түсті ғой мән кетіп» [199, б. 40] деп әлеуеті жоғары жан болмаса, рухтың тек тірі болу мүмкіншілігін беретіндігі айтылса, енді бірде «марқұм Абайдың рухына дұға қыламыз» [200, б. 104] деп дүниеден өткен адамның жанына синоним ретінде пайдаланылған. Мағжан Жұмабаевтың «бір баланы мадақтау өзге балалардың рухын түсіреді, ынтасын төмендетеді» деген сөздерінен рух ішкі қуат, батылдық пен жігер мағынасында берілгенін байқасақ, өлең жолдарында:

Өтер жылдар – ұлғаярсың, өсерсің,
Өмір – көпір, қалай да оны кешерсің.
Өтер жылдар – ақын ағаң жоқ болар,

Рухым риза, мені есіңе түсірсең, – деп [201, б. 131] адам жанына байланысты мағынада қолданғанын көреміз. Рух ұғымы рухани әлемдердің болатындығына иланатын анимизмдік сенімге де қатысы бар [202, б. 167]. Алғашқы ру тайпалар тотемизм, фетишизм және анимизм (рух) нанымдарын ұстанған және аталған көне нанымдар діни сананың алғашқы сатысы ретінде қалыптасқан [203, б. 493]. Бұдан бөлек пәлсапада дәлелдеуге келмейтін ақиқатты абсолюттік рух және гуманизм мағынасында адами рух тіркестері қолданылады. Қазақ әдеби тілінің сөздігінде мынадай мағыналары қамтылған: ел рухы (рухани өзек), отаншылдық рух (патриоттық сезім), рух қылды (жан

бітірді), рух тазалығы (жан тазалығы), рухы азат (еркіндікке қол жеткізу), рухы жақын (идеялас, пікірлес) рухы жоғары (ерік-жігері күшті), рухын азалады (дүниеден өткен адамды жоқтау), рухына қармақ салды (адамның жан дүниесін азаптады), болымсыз үлгіде рухына нәлет келтірді (ата-бабасын қарғысқа қалдырды), рухын бойына сіңірді (қасиетін үлгі етіп қабылдау), рухын көтерді (жігерлендірді), рухын қолдады (демеу болды), рухы төзбеді (жаны жай таппады), ұлттық рух (елжандылық сезімнің күштілігі), халықтық рух (этносқа тән өршілдік) [203, б. 493-494]. Дәл сол секілді жан сөзі де ғазиз жан, жанға сая, жан жолдас, жан тебірентті секілді жүздеген тіркестермен бірігіп, болымды, болымсыз үлгілерде қолданыс тапқан [204, б. 709-725]. Қазақ халқының танымындағы рух ұғымы нәпсі сөзіне қарағанда жігерлікті, демеулікті, асқақтықты білдіретін болымды, жағымды үлгіде қолданыс тапқан. Түпкі табиғаты материалдық бастамаларға тәуелсіз, ой мен сана-сезімнің шыңы әрі ең идеалды түрі ретінде қабылданатын философиялық ұғым ретінде баяндалған. Хакім Абай адам көзінің айналадағы сезіп алып, қабылдайтын құрал десе, сөз болса адамның ішкі рух құралы ретінде сипаттаған. Жүсіпбек Аймауытов рухтың барлық нәрсені саралап, зерделеп, жаңа дүниелерді өмірге әкелетін қабілеті бар екенін айтса, Шәкәрім Құдайбердіұлы мағынасына терең бойламай, рух сөзін жан деп қабылдағандардың пікірі жаңсақ екенін айта келе, рух ол ешбір міні жоқ, таза (сау) ақыл деп баяндайды. Ал адам болсын яки жан-жануар, аң болсын рухсыздарды құр нәпсі деп атап, рухқа ерекше статус береді [192, б. 116]. Шәкәрімнің өлеңдерінде ақыл – арақ, ой – мастық, хақиқат – жар (Алла) ретінде сипатталған. Сол үшін де 70 жасында жазылған «Иманым» өлеңіндегі:

Ажал маған арақ берсең,
Кейімей мас болып өлсем,
Қияметте түрегелсем,

Айықпай қуанып жүрсем, – деген [192, б. 19] сөздердің сыртқы көрінісі негізге алынбай, арақ дегені ақыл, мас болып өлсем дегені сана-сезімім ояу халде деп ұғынылады. Бір ғана өлеңді негізге алу, тұлғаның толыққанды болмысы туралы теріс түсінік қалыптастырады. Шәкәрім көз бен құлаққа сенім білдірмейтіндігін айтып, терең ой мен ақылға сүйенетіндігін жеткізеді [192, б. 38]. Бас көзбен қарау ол нәпсінің көзі. Сондықтан анық, айқын ақыл көзін іске қосу қажеттілігін ескертеді [192, б. 50]. Хакім Абайдың шығармасында да адамның негізгі қасиеттерінің бірі ретінде нұрлы ақыл принципі тілге тиек етіледі [51, б. 3]. Насихат сөздерінде нұрлы ақылдың ерекшелігі мен функциясы айтылып, жылы жүрек пен ыстық қайраттан артықшылығы да баяндалады [51, б. 103-104]. Тіпті «ақыл мен жан – мен өзім, тән – менікі. «Мені» мен менікінің мағынасы екі» [53, б. 33-35] деп ақыл мен сананы адам бойындағы жаннан, яғни рухтан бөлек ұғым ретінде таныстырса, тағы бір өлең шумағында:

Малда да бар жан мен тән,
Ақыл, сезім болмаса,
Тіршіліктің несі сән,

Тереңге бет қоймаса, – деп [51, б. 23] жан мен тән барлық жаратылысқа тән екенін айта келе, адамды өзгелерден ерекшелендіретін, айрықша статус

беріп тұрған ақылдың орны бөлек болатынын баяндаған. Екеуін екі бөлек ажыратып қана қоймай, әрқайсысының өзіне тән табиғаты, мінезі бар екендігі де айтылады. Алғашқы мінез ол адам тәніне байланысты. Оның мақсаты «ішсем, жесем, ұйықтасам» деген қадамдармен шектеледі. Хакім Абай мұның да маңыздылығын мансұқтамайды, керісінше аталған тән құмарлықтары болмаса, адам жанымен/рухымен байланысқа түсе алмайтынын, оған тұрақтауға шамасы жетпейтінін әрі өсіп-өнуге, жетілуге күш-қуат таба алмайтынын ескертеді. Екіншісі, білсем екен, үйренсем екен деген жанның/рухтың мінезі. Ол әрдайым ізденіс үстінде «Бұл не?», «Мынау не?», «Неге бұл былай болды?» деген секілді сұрақтардың жауабын алуға тырысатын жанның болмысы [52, б. 165-166]. Адам жанына/рухына қатысты Абай айтқан мұндай ізденімпаздықты, алға қарай даму процесін Шәкәрім Құдайбердіұлы бірде:

«Жан құмары – істемек, біліп алмақ,
Бөгет бола береді дене, салмақ»,
Жан талпынар талайды көрмек үшін,
Әр сырын дүниенің білмек үшін.
Дене байғұс салмақ боп баса берер,

Жаралған ғой түбінде өлмек үшін», – деп Абай айтпақ болған жан мен тән арпалысын ағынан ақтарылып жаза отыра, дененің/тәннің қарсылығы болған күннің өзінде ол уақытша екендігін де тілге тиек етеді [192, б. 51-52]. Хакім Абайдың «ақыл мен жан – мен өзім» деген өлең жолындағы сананы (ақылды) жанның бір көрінісі, сипаты деп топшылауға да болады. Себебі жан сөзі жалпылама айтылғанымен, Шәкәрім оның бірнеше түрге түсіп, әр түрлі қасиеттері/сипаттары бар болатынын баяндайды. Мысалы, сезімді жан (инстинкт), аңғарлық жан (сознание), ойлайтын жан (мысль), ақылды жан (ум). Шәкәрімнің пайымдауынша, дене/тән әртүрлі формаға түскен кезде сәйкесінше жан да түрленіп, өсіп жетіледі. Абайдың тілге тиек еткен жанға тән мінездерін Шәкәрім оның бойындағы қасиеттерімен жалқылап, тереңінен талқылаған [29, б. 29]. Шәкәрім кәміл, толық ақылдың адамнан ғана пайда болатынына сенгенімен, табиғаттан шебер бола алмайтынын айтып қорытындыласа, Абай Құнанбайұлы адам бойында аталған жан құмарының балалық шақта ғана белсенді болатынына қатты күйініп, үлкейе келе көкіректен сәуле өшіп, көңілден сенім кетіп тән құмарына тәуелді боп қалатынын ашына айтады [52, б. 135-137]. Әбу Мансур әл-Матуриди Құран мәтінін тәпсірлеген кезде нәфс/жан және рух сөздерінің аражігін ажыратып, екеуін екі бөлек қарастырады. Адам тәніне «әнфус дәррәкә», яғни Шәкәрімнің айтқанындай, сезетін, аңғаратын, ойлай алатын, саналы нәфс/жан мен тіршілік етуге, тірі болуға мүмкіндік беретін рух бар екенін жеткізеді. Сондай-ақ адамның рухына өлім сәті жеткен сәтте, онымен бірге нәфс/жанның да бұл дүниедегі аталған қасиеттері өз қызметін тоқтатындығын айта отыра, рухтың болмысы бір саты жоғары тұратындығын басты назарға алады [87, б. 342-343].

Рух кез келген тірі жанға тән ұғым болғанымен, Құран мәтіндерінде өзге де мағыналарда қолданылғанын байқауға болады:

1. Уахи; Шура сүресінің 52-аятындағы «Осылайша саған да Өзіміздің әмірімізден уахи еттік/أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» [16, б. 489] және Ғафир сүресінің 15-аятындағы «Өз пәрменімен уахи түсіреді/يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ» [16, б. 468] деген мәтіндерде рух сөзінен уахи мағынасы түсініледі. Жүректерге жан бітіріп, оны (қалың ұйқыдан) оятып, тірілтетін күші болғандықтан аталған аятта уахи сөзі рух мағынасымен берілді. Уахидың негізі – Құран. Әбу Мансур әл-Матуридидің түсіндірмесі бойынша, Құран кітабы рух сөзінің баламасы ретінде айтылды. Рух адам денесінің тіршілік етуіне мүмкіндік бергені секілді Құран (рух) жүректерге жан бітіріп, оны ғапылдық халінен оятады [84, б. 119].

2. Жәрдем, күш-қуат, қолдау; Мужадила сүресінің 22-аятында шынайы мүміндер жайында: «Оларды Өз тарапынан бір рухпен қолдады/وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» [16, б. 545] деп қолдау білдіру арқылы жеңіске жетелейтіндігін рух сөзімен баяндайды.

3. Жебірейл; «Оны «Рухул-Әмин» жеткізуде/نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» [16, б. 375], «Бұл Құранды Рухул-Қудус түсірді/نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسُ» [16, б. 278]. Аталған аяттардағы рух сөзінен Жебірейл періште мақсат етіледі.

4. Яһудейлердің Мұхаммед пайғамбардан сұраған рухы [16, б. 290]. Шын мәнінде олар Нәбә сүресінің 38-аятындағы «Сол күні Рух және періштелер қаз-қатар сап түзейді/يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» [16, б. 583] және Қадір сүресінің 4-аятындағы «Ол түні періштелер мен Рух Раббыларының рұқсатымен түседі/تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ» [16, б. 598] деген аяттардағы рух жайында сұраған еді.

5. Мәриям ұлы Мәсіх (Иса); Ниса сүресінің 171-аятындағы «Мәриямұлы Иса Мәсіх тек Алланың елшісі әрі Мәриямға тастаған сөзі ғана, сондай-ақ ол Алладан келген рух/وَإِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ» [16, б. 105] рух ол – Иса пайғамбар.

Ал жалпы адамның рухы Құранда тек нәфс/نفس сөзімен берілген. Оның негізгі үш категориясы Құран мәтіндерінде жаны жай тауып, көңілі орныққан жан/النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ [16, б. 594], өзін-өзі жазғырушы/النَّفْسُ اللَّوَّامَةُ [16, б. 577] және жамандықты бұйыратын/النَّفْسُ السَّوْءُ [16, б. 242] нәпсі сөзі рухтың баламасы ретінде айтылған. Хадис мәтіндерінде адамның жаны жайында сөз қозғалғанда рух әрі нәпсі екі сөз де қолданылған [198, б. 369-371].

Құран аяттарында Адам атаның жаратылысы жайында/وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي және Имранқызы Мәриям туралы сөз қозғалғанда/وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا Жаратушы Алланың оларға Өз рухын (яғни Өзі жаратқан рухты) үрлегендігі баяндалады [16, б. 263, 561]. Осы мәтіндерді негізге ала отыра, оның тікелей Жаратушымен байланыстылығын арқау етіп, рухтың жаратылмағандығын алға тарту да орынсыз. Себебі бұл жағдайда діни мәтіндерде Жаратушының есімімен тіркесіп келген сөздер екіге бөліп қарастырған жөн. Біріншісі, құдайға тән илм/білу, қудра/құдірет, кәләм/сөйлеу, сәмғ/есту, басар/көру секілді өз бетінше (субстанция яки атом сияқты) тәуелсіз бола алмайтын тәңірлік атрибуттар бар. Аталған сипаттар Алладан ажырамас атрибуттардың қатарына кіргендіктен, оларды жаратылған деп айта алмаймыз. Яғни кейіннен пайда болған дүние ретінде емес, Алла ежелден бар болса, сипаттары да бірге деген мағына шығады. Екіншісі, белгілі бір уақытта, кейіннен жаратылған үй/بَيْت, інген/نَاقَة, құл/عَبْد, елші/رَسُول, рух/روح секілді діни мәтіндердегі сөздердің Жаратушыға

телініп, бір тіркесте келуі. Бірігіп, бір тіркесте келуі олардың Алланың алдында қадірлі, құрметті екенін көрсетеді. Жалпы жаратылыс Жаратушының жарату сипаты арқылы көрініс тапса, ал ерекше, қадір-қасиеті бар заттар құдайдың ықтиярымен, таңдауымен жүзеге асады. Рух осы таңдаулы категорияға кіретін жаратылыстардың бірі саналады [198, б. 371]. Әбу Мансур әл-Матуриди аталған аяттардан тікелей рухтың үрленуі түсінілмейтіндігін баяндаған. Асылында Жаратушы мен жаратылысқа тән істердің ара жігін ажыратпай, екеуін бір-бірімен салыстыра бастаған уақытта мәтіннің мазмұнына, түпкі мәніне байланысты қателіктер туындайды. Сондықтан мұндай жағдайда «Оның бірде-бір ұқсасы жоқ» [16, б. 484] аятын басшылыққа алу қажет екенін еске салады. Алланың Рухымнан немесе Рухымыздан үрледік деп айтуы жалпы жаратылыстың тіршілік етіп, өмір сүруіндегі негізгі қайнар бұлақ саналатын рухты бойларында жаратқандығын білдіреді [17, б. 28]. Сондай-ақ үрлеу процесімен салыстырылуы рух адамның болмысында жаратылған уақытта бүкіл денеге тарайды. Бұл бейне-бір ауа/жел секілді, оны үрлесе барлық жерге жайылып кетеді. Я болмаса үрлеу арқылы ол адам денесіне әп-сәтте, тез кіретіндігімен ерекшеленеді [205, б. 280]. Жебірейіл періштенің үрлегендігін алға тартқан кейбір ғалымдардың түсініктемесінің Әбу Мансур әл-Матуриди қате екендігін ескертіп, мәтіндегі Рухымыздан үрледік сөзінің түпкі мәні жарату, жоқтан бар ету мағынасы меңзелетіндігін айқындайды [55, б. 319]. Құран мәтінінде Мәриямұлы Иса Құдайдың жіберген сөзі деп бағаланған әрі Алладан келген рух ретінде баяндалады [16, б. 105]. Мәтіндегі Құдайдың сөзі арқылы өмірге келгендігін білдіретін аят Иса пайғамбардың өзге жаратылыстар секілді Алланың «Бол» деген бұйрығымен жаратылғандығын көрсетпейді. Себебі мұндай жағдайда басқалардан ешбір артықшылығы, өзіне тән ерекшелігі қалмас еді. Мәриямға тастаған сөзі деген мәтіннің өзі – Иса Мәсіхке берілген ерекше статус. Бұл Адам атаның топырақтан, Хауа ананың Адам атаның қабырғасынан, жалпы адамзатты тамшы судан жаратқандығын айтып және түпкі табиғаты сол жерден бастау алатындығын баяндағаны секілді. Алайда Алла жаратқан жаратылыстарда бір халден екінші халге өзгеру, яғни эволюциялық процес бар болса, Иса пайғамбардың жаратылуында мұндай кезеңмен даму үлгісі байқалмайды. Әбу Мансур әл-Матуридидің пайымдауынша, осы бір ерекшелік өзгелерден оқ бойы озық тұратын белгі екенін көрсетеді. Сонымен қатар өлілерді тірілтетін иләһи дара қасиеттің болуы – оның Алладан келген рух екендігінің айқын көрінісі [84, б. 119].

Рухтың табиғатына Алла секілді жаратылмаған статусын беруге аталған Құран мәтіндері негіз болды. Жалпы қандай мағынада қолданыс тапса да, оның өзгелерден ерекшелеп тұратын айрықша сипаттары болған күннің өзінде, жаратылыс санатынан шығып кете алмайтынын діни мәтіндер айғақтайды. Мәселен төмендегі дәйектер рухтың кейіннен пайда болған жаратылыс екенін көрсетеді:

1. «Алла барлық нәрсенің Жаратушысы» [16, б. 465]. Бұл жалқылауға келмейтін жалпы айтылған мәтін болғандықтан рух та барлық нәрсе категориясына кіреді. Себебі рух болмысы Алланың өзі де яки Оның сипаттары да емес. Екеуінен тыс кез келген нәрсе жаратылыс санатына жатады.

2. «Мен үшін ол оп-оңай. Шынын айтқанда, сені де кезінде жоқтан жараттым ғой» [16, б. 305]. Бұл әйелі бедеу, өзінің жасы келген қарт екенін айтып балалы болудан үміт үзген Зәкәрия пайғамбардың сөзіне Жаратушы Алланың берген жауабы. Адамның тек тәні/денесі ой жүгіртуге, айтылған сөзді түсінуге қауқарсыз болғандықтан, аталған мәтін (жоқтан жараттым сөзі) Зәкәрияның тәнімен қоса жанына/рухына бағытталған.

3. «Өздеріңді де, бүкіл істеріңді де жаратқан бір Алла» [16, б. 449].

4. «Біз сендерді жоқтан жараттық. Содан кейін сендерге кескін-келбет бердік. Кейін періштелерге: «Адамға сәжде етіңдер!» деп бұйырдық» [16, б. 151]. Адамның әу бастағы жаратылу процесін қысқа-нұсқа баяндаған аталған мәтін адам баласының жаны мен тәнін қамтиды.

5. Діни мәтіндерде Жаратушы Алланың барлық жаратылысқа иелік ететіндігі, патша, қожайын статусына сай бүкіл нәрсе Оның мүлкі ретінде қабылданатындығы жазылған. Адамзаттың жаны/рухы мен тәні/денесі де Құдайдың рубубия/патшалық дәрежесіне дақ түсіре алмайтын жаратылыстың қатарына кіреді.

6. Фатиха сүресіндегі аяттар да рухтың жаратылғандығын айғақтайды:

- «Бар мадақ, шүкіршілік атаулы күллі әлемнің Раббысы/патшасы, иесі – бір Аллаға арналады [16, б. 1]. Ислам теологиясында Алладан өзгенің бәріне әлем атауы берілген [126, б. 199]. Рухтар әлемнің қатарына кіреді.

- «Бір Өзіңе ғана құлшылық етіп, бір Өзіңнен ғана медет тілейміз» [16, б. 1]. Рух құлшылық жасайтын, жәрдем тілейтін болғандықтан жаратылмаған статусты бере алмаймыз [198, б. 354-355].

- Рух тура жолды табу үшін әрдайым Жаратушыға мұқтаж әрі болмысы ізгілікке де, адасушылыққа да ауысу ықтималдылығы бар жаратылыс.

7. Діни мәтіндерде адам баласының Жаратушыға (мұқтаж) құл екендігі айтылады. Адамның бас иіп, табыну процесінің түп-тамыры рухтан бастау алады. Денені діни атрибуттарды атқаруға итермелейтін, әрекеттің түпкі мәйегі оның рухында жатады [198, б. 356].

8. «Замана ағымында сондай ұзақ дәуір өтті, ол дәуірде адамның аты аталмайтын еді» [16, б. 578]. Яғни жаратылыс тарихында адамның аты тұрмақ заты жоқ кезеңдер болған еді.

9. Хадис мәтінінде Алла (ежелден) бар кезде ешбір жаратылыстың болмағандығы айтылған/لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ [93, б. 836].

10. Физикалық денеге мұқтаж емес періштелер де кейіннен жаратылған рухтардың санатына жатады. Уақыт тұрғысынан алғанда адамзат жаратылмас алдын пайда болған. Жаратушы адамның жанын періште арқылы беретін тұжырымға сүйенсек, өзінің (періштенің) болмысы уақыт пен заманға тәуелді бола тұра, адамның рухына ежелден бар бола алатын қадим статусын беруі қисынсыз саналады. Алла Тағала періштені дүниеге келетін адамға жіберіп, үрлеу арқылы оған жан бітіреді. Рухтың өзегі періштенің рухынан бастау алса, адам денесінің мәйегі жатырдағы судан пайда болады. Біреуінің табиғаты ерекше мәртебені, жоғары болу ұғымын білдірсе, екіншісінің болмысы жерге тән төмендікті білдіреді. Шәкәрім Құдайбердіұлы бұл жайында:

«Жанымыз күннен келген нұрдан,

Тәніміз топырақ пенен судан,

Күн – атам, анық жер – анам», – деп адам рухына асқақтық тән екендігін, денесінің түп негізі жерден пайда болғандығын өлең жолдарымен жеткізеді [192, б. 108]. Адам болмысын былғамай, жанын кірлететін дерттерден таза ұстаса, оның рухы періштелердей құрметті, мәртебесі жоғары бола бастайды. Ал жаны арсыздықпен араласса, рухы жердегі топырақтың сипатындай төмендей береді. Адам жан мен тәннен құралса, періште бейне бір сол жанның/рухтың, топырақ тәннің әкесі іспеттес, яғни түпкі өзегі періште мен топырақтан тарайды [198, б. 357-358].

11. «Рухтар ол (бейне бір) – үлкен сансыз әскер (топ-топ) секілді. Бір-бірін танығандар, достасып, бірігеді. Ал жанжалдасқандар, келіспей, екі жаққа кетеді» [93, б. 863]. Топ ретінде сипатталған рухтың жаратылғандығында еш шүбә жоқ.

12. Құран және хадис мәтіндерінде адам рухына байланысты ажалы жеткенде алу, жібермей алып қалу, ұстап қалу секілді сипаттар баяндалған [16, б. 463; 93, б. 310]. Өзге жаратылыстар сияқты өзгеріске ұшырайтын жанның түпкі табиғаты кейіннен пайда болғанын аңғару қиынға соқпайды.

Рух Алланың жаратуымен кейіннен пайда болғандығына қарамастан, оның болмысына (жоқ болып кетпейтіндей) мәңгілік статус тән. Ислам теологиясындағы жаннат пен тозақтың (Құдайдың жарлығымен) жоғалып кетпей, мәңгі сақталатындығын ескерсек [31, б. 451], бұл екі жаратылыстың (жаннат пен тозақтың) тікелей рухпен/жанмен байланысы бар екенін көруге болады. Себебі күпірлік етіп дүниеден өткен адам жанының тозақта, ал қателікке бой алдырса да, мүмін кісінің жаны жаннатта мәңгі қалатындығы – ханафи-матуриди доктринасындағы айдан анық мәселелердің бірі [119, б. 70, 139]. Адамның дүниеден өтуін, өлімнің дәмін татуын жанның/рухтың тәннен/денеден бөлініп шығуы деп түсінеміз. Себебі рухтың табиғаты мәңгі-бақи қалу үшін жаратылған [198, б. 116-117]. Жоғарыда тілге тиек еткеніміздей Хакім Абай жан мен тәннің арақатынасын, екеуінің бір-бірімен байланысына тоқтай келе:

«Ақыл мен жан – мен өзім, тән – менікі,

«Мені» мен «менікінің» мағынасы – екі.

«Мен» өлмекке тағдыр жоқ әуел бастан,

«Менікі» өлсе өлсін, оған беки» [51, б. 12], – деп баяндайды. Ғарифолла Есім Хакім Абайдың өмір мен өлім тақырыбына толыққанды жауап беруге ұмтылмағанын, тек «мен» және «менікі» деген ұғымдарды ажыратуға талпынғандығын жеткізеді. Абайтанушы ғалым жан сөзінің жалпы тірі адамға қатысты айтылатындығын және өлеңде «мені» деп отырғаны рух деп топшылайды [121, б. 171-172]. Тәннің пәнилік, оның болмысы уақытша екенін, ал жанға өлуге тағдыр жазылмаған, керісінше мәңгілік мәртебесі берілгенін Абай басқа бір өлеңінде:

«Өлсе өлер табиғат, адам өлмес,

Ол бірақ қайтып келіп, ойнап күлмес.

«Мені» мен «менікінің» айрылғанын

«Өлді» деп ат қойыпты өңкей білмес», – деп қорытындылаған [120, б. 161]. Табиғаты өлсе де, адамның өзі өлмейтіндігін жеткізген. «Мен» деп отырғаны тек адамдарға қатысты қолданылады. Сондай-ақ ол – сананың көрінісі. Адамның жантәсілім болуын, кейбіреулер «өлді» деген атау бергенін айтып, оның қате екенін де жеткізеді. Себебі өлу жоқ болып кететіндігін білдіреді. Шәкәрім тәннің өмірдің қызылды-жасыл бояуына мақтанатынын айта келе, «өлмес жанға өзгермес орын керек» деп рухтың арманы асқақ екенін жеткізеді [192, б. 51]. Ақын «Үш анық» еңбегінде тіршілік туралы айтылатын екі түрлі пікір бар екенін айтады. Бірі, дене/тән өлсе де, адам жаны жоғалмайды. Сондықтан бұл дүниенің ғана қамын ойламай, арғы дүниенің де хал-ахуалын ойлап қою қажеттілігі бар дейді. Екінші топ болса, барлығы өздігінен болып жатқандығын, мәңгілік жан ұғымы жоқ екендігіне сендіреді. Алдына таңдау келген адамның соқыр сенімге сүйенбей, сау ақыл мен нақты дәйектерге негізделе отырып, саналы түрде қабылдауы қажет екендігін ескертеді [29, б. 7]. Шәкәрім Үш анығын жазудағы түп мақсатының бірі жанның жоғалып, яки жоғалмайтынын анықтап, ақиқатын айқындау еді. Магнетизм, спиритизм, телепатия, фахризм, лунатизм және түс секілді мәселелерді батыстық тұлғалар көзқарасы негізінде және өмірде орын алған жайттар желісімен жеткізіп, жанның уақытша еместігін, оның жоғалып кетпейтіндігін дәйектеуге тырысады [29, б. 25]. Ынсап, әділет және мейірім үшеуін қосқанда ұждан (совесть) болатынын айтып, ал бұл ұждан – жанның тілегі екендігін баса айтады. Жан болса, жоғалмайтын, бұзылмайтын, керісінше асқақтап өрлей беретін нәрсе. Жоғарылау үшін, дерттерден арылып кемелдену үшін оған таза тән/дене, ар-ұждан, ізгі істер, саналы ой қажет. Бұл ұжданға тән дүние әрі осы өмірге емес, соңғы өмірге керек қылады. Шәкәрім жанның тәннен бөлініп шығатынын ғана баяндамай, денеден ажыраған рухтың басқа бір жанға кіреді деген реинкарнация тұжырымын да мансұқтайды [29, б. 31]. Эсхатологияны теріске шығаратын, жанды жоққа шығаратын адамға да Шәкәрім танданасын жасыра алмайды. Айдан анық, күннен жарық дәлелдердің табылып тұрғанына қарамастан қасарысып қабылдамау қисынсыз екенін де ашынып айтады. Тіпті екі түрлі сенімдегі адамның өмірден озған кездегі халіне тоқталып, жанның, мәңгілік өмірдің бар екеніне иланған кісіде қуаныш, ал мүлдем мойындамаған адамда қайғы болатындығын тілге тиек етіп, адамның түпкі болмысын, ішкі рухани әлемін ұждан ғана тазарта алатынын әрі ақиқатқа бастар жол тек мұсылмандық, ислам жолы екендігін саналы түрде өзі үшін де және оқырман үшін де жеткізіп, қорытындылайды [29, б. 33-34].

Енді жоғарыда айтылған талдауларды қорытындыласақ, мынадай тұжырымдар жасауға болады:

- Ислам сенім жүйесі бойынша және қазақ халқының дүниетанымында рух уақытша жаратылыс емес, керісінше адамның өмірден өтуімен тек жанның тәннен ажырап, оның мәңгілік мекенге аттануы ғана;

- Діни мәтіндердегі және жалпы араб тіліндегі нәфс/نفس сөзі қазақ тілі қолданысында, дүниетанымында нәпсі емес, жан мағынасында қолданыс тапқан;

- Қазақ әдебиетінде, шығармаларда нәпсі көп жағдайда жағымсыз, болымсыз үлгіде қолданыс тапса, ал рух көбінесе болымды, жағымды формада қолданылған;

- Рух – жаратылыстың тірі болуы үшін басты шарт. Ал жан мен нәпсі түрлі категориялары бар құбылыс.

Жоғарыда Ибн Таймия және оның пікірін қуаттаған Насируддин Албани сынды тұлғалар тауассул, истиғаса мәселесінде ортадағы дәнекер адамның (тірі болсын яки өмірден өтіп кетсе де) құрметі үшін Алладан дұға тілеуге тыйым салғандығын тілге тиек еттік. Мұндай тұжырым рухқа берілген мәңгілік статусты теріске шығарады. Сондай-ақ өлі-тірі деп ажырататындай адамның Жаратушы Алла алдындағы мәртебесі дүниеден өтіп кеткеннен кейін жоғалып кетпейтінін де ескерген жөн. Сондықтан керісінше тірі кезінде уасила жасауға рұқсат беріп, өмірден озғаннан кейін тыйым салған адам таухид концепциясына қайшы келіп отырғанын байқауға болады. Ал Ибн Таймия барзақ әлемінде сұрақ-жауап сәтінде адам рухының денеге қайта оралатындығын айтқан [198, б. 151]. Оның тауассул тақырыбында дүниеден өткен кісінің мәртебесін мүлдем мансұқтауы мен адам жанының қабір әлемінде де тіршілік етуге қабілеті бар деген тұжырымы бір қарағанда бір-біріне қарама-қайшылық туындатады.

Жоғарыда Ибн Таймияның замандасы Тақиюддин Субкидың тауассул, истиғаса түрлеріне тоқталғанын және кең ауқымда бөліп қарастырғанын сурет арқылы фрагменттік форматта келтірдік. Ендігі кезекте әрқайсысын жеке баяндап өтейік.

1. Құрметі мен берекетін дәнекер ету;

Мұң-мұқтажы, қажеттілігі бар адамның ортадағы адам арқылы, оның Жаратушы Алланың алдындағы құрметі мен мәртебесін (берекетін) дәнекер етіп сұрауы. Ғалым Тақиюддин Субки тауассулдың мұндай түрі нақты, сенімді діни мәтіндермен расталғанын айта отыра, белгілі бір уақытпен шектеуге келмейтінін жеткізеді. Осылайша пайғамбардың өзін мысалға алып, үш түрлі кезеңмен айғақтайды.

а) Пайғамбар дүниеге келмес алдын тауассул жасау;

Пайғамбар дүние есігін ашпас бұрын, оның есімімен, Құдайдың құзырындағы құрметін себепкер етіп жалбарынып дұға тілеу үрдісі кеңінен танымал. Оның ішінде әйгілі хадис саласының білгірі Хаким Найсабуридың (қ.б.ж. 405/1012) жеткізген хадис мәтіні көпшілік ислам ғұламаларына мәлім. Нақты мәтін бойынша Адам пайғамбар мен Алла арасында диалог форматында жүзеге асқан. Адам пайғамбар қателікке бой алдырған сәтте, Мұхаммедтің құрметі мен мәртебесін дәнекер ете отыра «Өзіңнің кешірімінді сұраймын/әсәлука би-хаққи Мухаммадин» сөзін қолданған. Сонда Жаратушы Алла: «Уа, Адам! Мен Мұхаммедті әлі жаратпадым. Сен оны қайдан білдің?», – деп сұрайды. Сонда Адам пайғамбар: «Сен мені құдіретіңмен жаратып, Рухыңды маған үрлеген сәтте, мен басымды көтерген едім. Сол кезде Арштың жанында «ләә иләһә иллаллаһ, Мұхаммед Расулулла» (Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед оның елшісі) деп жазылғанын көрдім. Бұл жазуды көргеннен соң Өзіңнің Есіміңнің жанына ең сүйікті, жақын жаратылысты жазатыныңды ұғындым», – деп себебін түсіндіреді. Алла Тағала: «Уа, Адам! Сен дұрыс

айттың. Шын мәнінде ол менің ең қадірлі, сүйікті жаратқан жаратылысым. Егер оның хақысы, құрметі, мәртебесі арқылы сұрасаң, Мен сені кешірдім. Мұхаммед болмаса (жаратылмаса), сені жаратпас едім», – деп соңғы елшінің абыройы асқақ, мерейі үстем екендігін нақтылайды [206, б. 517]. Ақыт қажының:

«Бір Алла ғазизлаған үшбу түрін.

Лаулака лама халақтұл афылак – деген Алла,

Пенде білмес Алланың асыл сырын [159, б. 134] – деген өлең жолдарындағы «Лаулака лама халақтұл афылак/Сен болмасаң, мына ғаламшарларды жаратпас едім» қатары осы хадистен бастау алғанын байқауға болады.

Тауассул, истиғаса тақырыптары бір қырынан ислам теологиясына қатысы болғандықтан негізгі қайнар көз ретінде саналатын әрі талас-тартыстардың туындауына әсер ететін ол – діни мәтіндер. Нақтырақ айтқанда, хадис мәтіндерінің сенімді жолмен жетуі ислам ғұламалары тарапынан белгілі бір мәселеге үкім беріп, шешім қабылдауына ықпал ететін ең басты фактор десек қателеспейміз. Мәселен аталған дерек «Мустадрак» еңбегінде автор тарапынан сенімді ретінде бағаланған. Тіпті Әбу Бәкір Байһақи (қ.б.ж. 458/1066) [207, 488, 489], Табарани (қ.б.ж. 360/918) сынды ғалымдар да аталған хадис мәтінін тілге тиек етеді. Табаранидың нұсқасы бойынша, «Мұхаммед сенің ұрпақтарыңның ең соңғы пайғамбары» [208, б. 313-314] деген сөз қосылған. Хакимнің еңбегіне сүйенсек, тағы да бір сенімді жолмен жеткен мәтінді кезіктіреміз. Ол мәтінде Алланың Иса пайғамбарға уахи ретінде Мұхаммедке иман етіп, үмбетіңнен үлгерген адамдар болса, олардың да соңғы пайғамбарды қабылдап, илану қажет екенін ескертеді. Себебі ол болмаса, Адам пайғамбарды және жаннат пен тозақты жаратпайтындығы айтылады [209, б. 671]. Ал Ибн Таймия Мұхаммедті адамзаттың асылы, жаратылыстың абзалы әрі құрметтісі екенін мойындаса да, ол болмаса әлем жаратылмайды, Аршы мен Күрсі, аспан мен жер, күн мен ай ешбіреуін жаратпас еді деген сөздердің хадис мәтіні еместігін атап өтеді [210, б. 96]. Бұл тұста Хакимнің хадиске берген бағасы басшылыққа алынады. Асылында тек Адам пайғамбардың ғана емес, Нұх, Ибраһим пайғамбарлардың да Алла елшісі Мұхаммедпен тауассул жасағандығына байланысты деректер аз емес. (Толығырақ: Әбу Абдулла әл-Музали әл-Мәрәкаши, «Мисбах аз-залам фи әл-мустағис бихайри әл-әнәм алейһи ас-салату уәс-сәләм фи әл-иақаза уә әл-мәнәм») Такиюддин Субки ортадағы адамды дәнекер етіп дұға тілеген сәтте «тауассул (себепкер ету)», «истиғаса (жәрдем тілеу)», «тәшәффұғ (шапағатын сұрау)», «тәжәууһ (дәрежесін дәнекер ету)» сөздерінің қайсысын қолданса да, еш оғаштығы жоқ екенін алға тартады. Себебі қалай болғанда да түптің түбінде пайғамбар арқылы уасила жасап отырғандықтан барлығы бір мағынаны білдіретіндігін еске салады. Мұндағы негізгі шарт – ол адамның Алла алдында қадір-қасиеті мен мәртебесінің жоғары болуында. Ал пайғамбардың Құдай құзырында ерекше құрметті екендігінде шүбә жоқ. Тіпті ортада белгілі бір адамды дәнекер ретінде тілге тиек етіп, соның дәрежесіне үміт артып, мұң-мұқтажын сұраған кезде ол адамның дәл сол сәтте болуы талап етілмейді. Өйткені оның жақын адамы болғандықтан, соның атынан келіп тұрғандықтан

құрметтеп, қажеттілігін өтейді. Тақиюддин Субки пайғамбар дүниеге келмес алдын тауассул жасау үлгісі ешбір таухид концепциясына қайшы келмейтіндігін, керісінше дұғаның қабыл болуына ықпал ететіндігін айтып қорытындылайды [174, б. 364-365].

ә) Тірі кезінде тауассул ету;

Көзі көрмей қалып, пайғамбарға келген адамның оқиғасын жоғарыда баяндап өткен едік [137, б. 1189]. Аталған хадис мәтіні осы бөлімдегі ең негізгі дәйек саналады. Осыған ұқсас оқиға пайғамбар өмірден озғаннан кейін де орын алған.

б) Дүниеден өткеннен кейін тауассул ету;

Пайғамбардың өзі болғандықтан, тікелей шапағат еткендіктен де, алдына келген зағип кісіге шипа дарығандығы жайында уәж айтылған. Мәтінге қарасақ, «мұң-мұқтажымды, қажеттілігімді өтеуің үшін пайғамбарыңды дәнекер ете отырып, жүзімді Раббыма бұрдым/ إِيَّيْ تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي» деген сөзді кездестіреміз. Тақиюддин Субки «тауассул ету үшін ортадағы адам тірі, көз алдында болуы тиіс» деген шарттың орынсыз екендігін айта отыра, мынадай тұжырымды келтіреді. Демек дәл сол сәтке куә болып, дұғаны естіген кісілер пайғамбар тарапынан ешқандай шарттың қойылмағандығына көзі жеткен. Біріншіден, Алла елшісінен тек мен арқылы тауассул жасалуы керек деген шартты көрмедік. Пайғамбардың үмбеті үшін ерекше мейірімі мен ықыласы, барлық мұсылмандарға кешірім тілеп, шапағатына бөлеуі дүниеден өткеннен кейін де жүзеге аса береді. Екіншіден, оқиғаны жеткізіп отырған Осман ибн Хунайф және өзге де адамдар пайғамбар дүниеден өткеннен кейін де тауассулдың бұл түрін іс жүзінде қолданған. Мұның айқын көрінісін мына оқиға желісінен көруге болады: «Бірде бір кісі халифа Осман ибн Афғанға бір қажетін сұрап келген еді. Осман оған көңіл аудармайды әрі оның мұң-мұқтажына да мән бермейді. Сөйтіп, әлгі адам Осман ибн Хунайфты кездестіріп, оған болған жайтты айтып шағымданады. Сол кезде оған Осман ибн Хунайф: «Дәрет алатын жерге барып, дәрет алып, кейін мешітке барып, екі ракағат намаз оқы. Содан соң: «Аллахым, расында мен Сенен қажетімді сұраймын және Сенен кешірім тілеп пайғамбарың Мұхаммедпен жалбарынамын. Уа, Мұхаммед, менің қажетімді өтеп беруің үшін сенімен Раббыма жалбарынамын» дегеннен кейін қажеттілігіңді айт» дейді. Әлгі адам мешітке барып өзіне айтылғанды орындайды. Кейін Осман ибн Афғанның есігіне келеді. Оны қызметшісі қарсы алып, қолынан жетелеп, Осман ибн Афғанға кіргізіп, кілемге отырғызады. Одан: «Қандай мәселеңіз бар?», – деп сұрайды. Ол мәселесін, қажетін айтады. Осман айтқан өтінішін орындайды. Әрі оған: «Осы уақытқа дейін қажетіңді ескермедім, енді қандай да бір тілегің болса, бізге келіп тұр» дейді. Кейін әлгі адам халифаның алдынан шығып кетеді де, жолда Осман ибн Хунайфты кездестіріп, оған: «Алла сізге разы болсын! Сіз мен үшін онымен сөйлескенге дейін ол менің мәселеме мән бермейтін әрі назар да аудармайтын» дейді. Сонда Осман ибн Хунайф: «Алланың атымен ант етемін, мен онымен сіз үшін сөйлеспедім. Бірақ, Алла елшісіне көзі көр адамның келгенін көрдім...», – деп пайғамбармен болған оқиғаны баяндайды [211, б. 306]. Тақиюддин Субки пайғамбардың құрметі мен мәртебесі арқылы

сұрауға байланысты үш түрлі кезең арқылы жүзеге асатындығын діни мәтіндер арқылы дәлелдеуге тырысқан. Ендігі кезекте тауассулдың келесі түріне тоқталады.

2. Дұға тілеуін өтіну (бата сұрау);

Мұның өзін үшке бөліп қарастырса болады. Олар:

а) Тірі кезінде;

Тауассулдың бұл түрін ислам ғалымдары бірауыздан мақұлдаған. Қазақ дүниетанымындағы бата сұрау үрдісі жоғарыда тілге тиек еткен салиқалы кісіден дұға тілеуін өтіну, сұрау жағдайымен үндеседі. Профессор Серік Негимов қазақ халқының бата-тілек сөздері ұлттың дүние-танымымен, діни-философиялық, этикалық көзқарасымен, тұрмыс-тіршілік, әлеуметтік-психологиялық ерекшеліктерімен, көне наным-сенімдермен тамырлас құбылыс екенін айтады. Бата-тілектің сан алуан түрлері бар екендігін, атап айтқанда маусымдық ғұрыпқа байланысты, тұрмыс-кәсіпке қатысты, отбасы ғұрыптарына орай бата сөздер түрленіп, жіктеле беретіндігін жазған [212, б. 4]. Қазақ әдебиетінде бата ұғымы ақ (оң) бата, ас қайыру батасы, бата алды, бата бергізді, бата сұрады, бата бұзды, батаға кірмеді, бата оқу, жол батасы, рамазан батасы, теріс бата қақты, батаяққа шақыру, батагөй секілді тіркестермен бірге қолданысына қарай айтылады [186, б. 95-97]. Пайғамбар заманында құрғақшылыққа қатысты орын алған оқиға тауассулдың осы түріне кіреді [93, б. 389-390]. Сондай-ақ күнәға бату арқылы өздеріне қиянат жасаған адамдардың пайғамбарға келіп, Алладан кешірім тілеуін сұрауы Құран мәтініндегі ең басты дәйек саналады [16, б. 88]. Сахаба Омардың пайғамбар көкесі Аббасты дәнекерлік етуі де өзге ізгі жандармен Жаратушыға жалбарынудың еш оғаштығы жоқ екендігін көрсетеді [174, б. 376].

ә) Дүниеден өткеннен кейін (қиямет күніндегі шапағат);

Шапағат ету ортадағы адамның дәнекерлігі арқылы жүзеге асып, тауассулдың функциясын атқарады. Мұсылмандар үшін қиын сәтте демеу болып, арқа сүйейтін адамына айналатынына халифа Әбу Жағфар Мансур мен ғұлама Мәликтің арасындағы оқиға дәйекті деректің бірі саналады. «Бірде ғалым Мәликтен Аббасилердің екінші халифасы Әбу Жағфар әл-Мансур әл-Аббаси: «Уа, Әбу Абдулла, Алла елшісіне қарап дұға тілейін бе әлде қыблаға қарап дұға тілейін бе?», – деп сұрайды. Сонда Мәлик халифаға: «Жүзіңізді пайғамбарымыздан неге (басқа жаққа) бұрасыз? Ол қиямет күні сіздің және арғы атаңыз Адам пайғамбардың Аллаға уасила жасайтын сүйеніші емес пе? Пайғамбарға бет бұрыңыз әрі оның шапағатын тілеңіз. Сонда Алла оның шапағатын қабыл етеді» [213, б. 213], – дейді. Бұл сөзімен Құбылаға қарап, дұға тілеуді теріске шығарып тұрмағаны белгілі. Мұнда ғұлама Малик халифаның дұға тілеудің қалай жасалатындығын, орны мен жөн-жоралғысын білгендіктен және Мұхаммед пайғамбардың мәртебесі әрдайым жоғары екендігін ұғындыру мақсатында айтқандығын байқауға болады. Сондай-ақ Құран мәтіні бойынша [12, б. 88] бұл уасиланың үлгісін көру қиын емес.

б) Барзақ әлемінде;

Барзақ – ақырет пен дүниенің арасындағы өтпелі кезең ретінде сипат алған бөлек қабір әлемі. Екі (әлемге) жаққа да жартылай байланысы бар

болғандықтан бір-біріне әсерін жоққа шығара алмаймыз. Осы бір арадағы байланыстың белгісі қиын-қыстау кезеңдерде көрінісін береді. Мәселен халифа Омардың кезінде пайғамбар қабірінің басында тұрып, жауын тілеу оқиғасынан тауассул көрінісін көруге болады. Сол уақытта мемлекет қазынасына жауапты Мәлик әд-Дардан жеткен дерек бойынша, Омардың заманында қуаңшылық жұты орын алады. Сонда бір ер кісі дүниеден өткен пайғамбардың қабіріне келіп: «Уа, Алла елшісі, үмбетіңіз үшін жауын сұраңызшы, расында олар қырылуға шақ қалды», – дейді. Сол кезде Алла елшісі оның түсіне кіріп: «Омарға барып «Үмбетіме жауын жауатындығын хабарла және Омарға парасаттылық қылсын» деген сәлемін жеткізеді. Өлгі адам Омарға келіп, түсінде көрген жағдайды айтып береді. Сонда халифа Омар: «Уа, Раббым, шамам келген нәрседе аянбадым» [214, б. 356-357], – деп көз жасына ерік береді. Бұл деректі бірнеше ғалымдар сенімді екендігін айтады. Атап айтқанда, Ибн Таймия шәкірті Ибн Касир [215, б. 105] және шафиғи мектебінің өкілі Ибн Хажар [216, б. 637-638] сынды ғалымдар аталған оқиғаның шын мәнінде орын алғанын нақтылайды. Ендігі кезекте тауассулдың ең соңғы түріне тоқталайық.

3. Себебін жасаушы ретінде ортадағы адамнан сұрау;

Истиғаса/медет тілеу

Жоғарыда атап өткендер өз алдына бөлек талас-тартыстың өзегіне айналса, тауассулдың бұл түрі мәселені одан әрі шиеленістірген күрделі тақырыптардың қатарына кіреді. Себебі осы жерге дейін талқыланған мәселе арадағы адамның құрметін, мәртебесін, игі істерін дәнекер ету арқылы Құдайдан тілеу жағдайы орын алса, мұнда ортадағы кісіден сұрау, медет тілеу жағдайлары көрініс тапқан. Мәселен Рабиға ибн Кағб әл-Әсләми есімді кісі пайғамбардан: «Жаннатта сізбен бірге болғым келеді», – деп сұрайды. Сонда оған Алла елшісі (құр сұрап, жалаң үміттің пайдасыз екеніне ишарат етіп) көбірек сәжде жасап, нәпсіні тізгіндеу қажет екенін ескертеді [70, б. 232]. Сондай-ақ Осман ибн әби әл-Ас жаттау қабілетінің нашарлап, Құран аяттарын есте сақтай алмай жүргенін айтып пайғамбар алдына келеді. Сонда Алла елшісі Хинзаб есімді шайтанның бар екенін айтып, Османға жанына жақындауын сұрайды. Сөйтіп қолын көкірек тұсына қойып, «Иә, (малғұн) шайтан Османның көкірегінен шық» деп бұйрық бергеннен кейін, сахаба Осман осыдан кейін не естісе де, жаттап алатындығын жеткізеді [207, б. 308]. Жаратушының жарлығымен, қалауымен жүзеге асатындығына қарамастан, пайғамбардың шайтанға бұйрық беру жағдаяты орын алып отыр. Алайда сол дәуірде пайғамбардың алдына келген мұсылман сахаба немесе исламның негізгі таухид концепциясын басшылыққа алған кез келген кісі ешқашан Құдайға ғана тиесілі болған халқ/жарату, истиклал/ешнәрсеге мұқтаж болмау секілді сипаттарды жаратылысқа телімейді. Сондықтан бұл жағдайда «ғаус, истиғаса/медет тілеу» мәселесін екіге бөліп қарастырған жөн. Біріншісі, Құрандағы «Раббыларыңа жалбарынып, медет тілеумен болған едіңдер/رَبِّكُمْ تَسْتَغِيثُونَ» [16, б. 178] деген мәтін тікелей Жаратушымен байланыс орнату арқылы жүзеге асады. Екіншісі, ортадағы адам арқылы, яғни пайғамбардан сұрау арқылы истиғаса/медет тілеу үлгісі көрінеді. Тақиюддин Субки екеуінің ара жігін ажыратып көрсетеді. Медет тілеу/истиғаса ұғымы Аллаға қатысты халқ/жарату, иижәд/жоқтан бар ету секілді бір

Жаратушыға ғана тән сипаттармен ерекшеленеді. Ал ортадағы пайғамбардың дәнекерлігі арқылы жүзеге асқан медет тілеу көрінісі тәсәббуб, кәсб/себебін, әрекетін жасау шеңберінен ары аса алмайды [174, б. 385]. Мұндай ұстанымды құптамаған қарсы тарап Табаранидың жинағында келген сахаба Әбу Бәкірдің мұнафықтарға қарсы пайғамбардан медет сұрап, жәрдем тілейік деген ұсынысына Алла елшісінің: «Негізінде менен медет тіленбейді, жәрдем бір Алладан ғана» деген жауабын басшылыққа алады. Біріншіден, бұл деректі жеткізген адамдардың ішінде ибн Лаһиға есімді кісінің болуы үлкен күмән тудыртады. Себебі ол жайында ғалымдардың берген мінездемесі өте нашар. Екіншіден, Мұхаммед пайғамбар Алланың әмірімен ғана сол кезеңдегі мұнафықтарға мұсылмандарға тән үкімдерді негізге алды. Әбу Бәкірдің бұлай пайғамбарға үміт артып, жәрдем сұрауының артында олардың көзін жою мақсаты бар болса керек. Сондықтан да мұндай істе тікелей уахи арқылы бір жарлық келуін талап ететіндігін білдіру үшін жәрдемнің Алладан болатындығын жеткізді. Діни мәтіндерге көз жүгіртсек, кейде іс-әрекетті жасаушы адам екенін білдірсе, кей уақытта бір Жаратушының жарлығымен жүзеге асатындығын көрсетеді. Мәселен хадис мәтінінде «Ешбіреуіңнің ізгі (сауапты) ісі жаннатқа кіргізе алмайды» [93, б. 1390] десе, Құран мәтінінде: «Істеген игі істерің үшін жұмаққа кіріңдер» [16, б. 270] делінген. Мұхаммед пайғамбардың сахаба Әлиге: «Сенің себебіңмен Алла бір адамды тура жолға салса...» деп айтуымен Жаратушының Сәжде сүресінің 24-аятындағы: «Тура жолға бастайтын көсемдер (жолбасшылар) шығарған едік» [16, б. 419] деген мәтіндер сыртқы көрінісінде бейне бір қайшылық бар секілді. Мысалы Құранның бір аятында: «Шүбәсіз, сен (үмбетінді) тура жолға бастаудасың» [16, б. 489] делінсе, басқа аятта: «Сен көңіліңе жаққан әр адамды тура жолға сала алмайсың» [16, б. 392] деп баяндалады. Құдайдың әмірінсіз, қалауынсыз ешнәрсе орын алмайтындығын көрсететін мәтіндер шын мәнінде іс-әрекеттің түпкі жасаушысы, зиян да әрі пайда беретін бір Өзі ғана екенін білдіреді. Ал адамға телініп келген кейбір мәтіндер метафоралық мәнде қолданыс тапқанын аңғаруға болады. Мұндай мағынадағы мәтіндерді Құранның бірнеше жерінен кездестіре аламыз. «Алланың рұқсатымен тумысынан көрсоқыр болған адам мен алапесті құлан таза айықтырамын және өлілерді тірілтемін» [16, б. 56] деген Иса пайғамбардың сөзі таухид концепциясын теріске шығарып тұрмағаны белгілі. Себебі аталған істердің түпкі орындаушысы бір Жаратушы екені анық әрі мұның бір Алланың қалауынан кейін ғана болатындығын пайғамбар да білетін. Жаратушы Алла Құранда: «Мен бар болғаны саған пәк перзент сыйлау үшін келген едім» [16, б. 306] деп перзент сыйлауды Жебірейіл періштенің атынан айтқан. Қиямет күнінің сипаты жайында былай делінеді: «Жас балалардың өзін шашына ақ түсіріп қартайтып жіберетін алапат күн» [16, б. 574]. Құран аятының жүректегі иманға әсеріне байланысты: «Аяттар оқылғанда, иманы беки түсетін» [16, б. 177] делінсе, Зұлқарнайнның негізгі күш-қуат бір Алладан екенін біле тұра «Сендер маған жұмыс күшімен жәрдем беріңдер» [16, б. 303] деуі және періштелерге қатысты: «Жауын жаудыру, жел тұрғызу сынды табиғи құбылыстар мен өзге де елеулі істерді жүргізуші

періштелерге серт» [16, б. 583] деп істің орындаушысы жаратылыс та бола алатындығын көрсеткен [217, б. 84-85].

Діни мәтіндерге назар салсақ, кейбір адамдарға, періштелерге, жалпы жаратылыс атаулыға берілген қабілеттер мен мүмкіндіктер тілге тиек етілгенде олардың тірі болуы немесе өмірден өтуі деп екіге бөліп жармайды. Жоғарыда Абай мен Шәкәрімнің шығармаларынан да өлім деген ұғым тек рухтың/жанның тәннен ажырауы екенін түсінген едік. Ислам ғалымдары да өлім ең соңғы аялдама еместігін, тек рух пен дене бір-бірінен ажырап, бір халден екінші халге, бұл (фәни/өткінші) дүниеден келесі өмірге қадам басуы екендігін айтады [218, б. 8]. Құран мәтіндеріне үңілсек, Жаратушы Алла жолында жанын беріп, шаһид болған адамдарды өлді деп айтудың қате екендігі, дүниеден өтіп кетсе де олардың тірі әрі ризық-несібеге бөленіп жатқандығы жазылған [16, б. 24, 72]. Ислам дүниетанымында ризық ұғымы тек ішіп-жеммен шектелмейтіндігі мәлім. Қарым-қабілет, қасиет, ізгілік, жақсылық істеуге әлеуеті болу, жалпы Жаратушы тарапынан берілген шексіз мүмкіндіктерді дұрыс әрі игі жолда жарата алу ризық ұғымын қамтиды. Рухқа мәңгілік сипат тән болғандықтан, оның дүниеде істеген ісінің, барзақ әлемінде де істеуге әлеуеті, мүмкіншілігі бар екенін біле аламыз. Мәселен пайғамбарлардың тірі екендігі әрі қабірлерінде намаз оқитындығы [219, б. 147], нақтырақ айтқанда әйгілі Ибра кешінде Мұса пайғамбардың құлшылық етіп жатқандығын сенімді деректер растайды [70, б. 994]. Аскеттік өмірді басты ұстаным еткен Сәбит әл-Бунәни есімді ғалымның да өз дұғасында әрдайым қабірде (барзақ әлемінде) намаз оқуды сұрайтындығы және бұл тілегінің шын мәнінде дүниеден өткеннен кейін жүзеге асқандығы ислам әдебиеттеріндегі мәліметтер айғақтайды [220, б. 232; 221, б. 240]. Жаратушы Алла барзақ әлеміндегі кейбір адамдар үшін сауабы (сыйы) берілмесе де, игі істерді істеуге мүмкіндік береді. Періштелер қалай Құдайдың шарапатына бөленсе, сол секілді олар да сый-сыяпатына кенеледі [222, б. 129]. Мұндай мәртебеге қол жеткізуі де оның әлеуетінің ерекшелігін көрсетеді. Сол үшін де денеге байланған рухқа қарағанда барзақ әлеміне өткен, тәннен ажыраған рухтың өзіне тән артықшылығы да бар. Мәселен өлім сәті келіп, адам жаны тәннен бөлініп шыққан кезде бізге беймәлім ғайып әлемінің перделері ашылып, ақыреттің сырға толы құбылыстары, тылсым дүниелері көріне бастайды. Дүниеде денемен бір арнада болған рух үшін аталмыш нәрселер белгілі бір дәйекті қажет еттіретін және содан кейін ғана сенім ұялататын жағдайлар еді. Алайда өмірдің заңдылықтарын артта қалдырып, рух таңғажайып барлық дүниені айна-қатесіз тамашалап, көз жеткізгеннен кейін, ғайып әлемі ол үшін еріксіз, еш дәйексіз-ақ қабылданатын ақиқатқа айналады. Осылайша ғайып әлемі мен осы дүниенің арасындағы кедергі кетіп, рухтың денеден ажырауы оған кемелдіктің бір кілтін сыйлайды. Алайда бұл өмірдегі жан мен тәннің біріккен халінің де өз алдына ерекшелігі бар. Мысалы ой жүгірту, терең пайымдау арқылы жаңа бір тұжырымға, ғылым-білімге, рухани таным көкжиегін кеңейтуге мүмкіндігі бар, яғни әрекет ету, талаптану процестері әлі де жалғасын таба береді. Ал өкінішке орай, жаны тәннен ажыраған адам үшін мұндай мүмкіндіктің есігі жабылады. Фахруддин Разидың айтуы бойынша, жан мен тәннің байланысы өте тығыз, арада бір-бірінен

ажырамас бөлшекке айналған кіршіксіз сезім мен ынтызарлық бар. Хакім Абай да жас бала дүниеге келгенде екі түрлі мінезбен туатындығын айта келе, тәннің құмары – ішсем, жесем, ұйықтасам, жан құмары – білсем, көрсем, үйренсем екен деп нақтылайды. Сондай-ақ тән құмарлықтары болмаса, тән жанға қонақ үй бола алмайтындығын тілге тиек етіп, жан мен тән бір-біріне тәуелді екенін де жасырмайды [51, б. 95-96]. Шәкәрімнің тілімен айтсақ,

Жан мен дене – қосылған ерлі-қатын,
Екеуінен туады көңіліміз.
Табиғат бірде былай, бірде олай,
Кетері мәлім емес әлдеқалай.
Әкесі жан, шешесі дене болып,
Көңіліміз сол себептен екіталай [192, б. 51].

Ақынның ерлі-зайыпты, әкесі мен шешесі ретінде бейнелеген жан мен тән бейнесі бір-біріне ынтық, әрдайым байланыста болатындығын көре аламыз. Разидың тұжырымына сүйенсек, дүниеден өткен адамның жаны/рухы денесіне/тәніне деген ғашықтық, құмарлық, ынтықтық сол өмірдегі қалпынша сақталады. Өмірде адамның бойында кейбір мәселелердің мән жайын біле алатын, анықтай алатын әлеуеті бар. Мұндай әлеуеті дүниеден өткеннен кейін де жоғалып кетпейді. Қабірді зиярат еткен адамның тұла бойына күш бітіп, рухы, жаны кемелденіп, қатты әсерленеді. Бір сәт қана сол орында тұрғанның өзінде ерекше қуат сыйлайды. Бұл – зиярат етуші адамның халі. Қабірдегі адам рухы мен сол жерленген жерінің бір-бірімен аса тығыз байланысы бар екені белгілі. Сол үшін қазақ халқында «топырағы торқа болсын» деп айтылады. Яғни, жатқан жері жайлы, жақсы болсын деген мағынада қолданылады [184, б. 294]. Осылайша осы кезге дейін Жаратушы Алла жолына апаруға итермелеген таным-түйсігі, барлық рухани дерттерден сақтауға көмектескен игіліктері мен көркем мінездері бар зиярат етушінің рухы қабірдегі кісінің рухымен шағылысады, түйіседі. Ал ғайып әлемінің перделері ашылып, барлық ақиқатты ешбір кедергісіз көрген қабірдегі адам рухы зиярат етіп келген адамның рухымен бір арнаға тоғысады. Нәтижеде екі тарап та мол олжаға кенеледі. Разидың түсіндіруі бойынша, адамның қабірге баруындағы негізгі себеп осы екенін жеткізеді. Тіпті бұдан да бөлек біз білмейтін сырлары болуы әбден мүмкін [190, б. 9]. Исламның негізгі принциптеріне сүйенсек, адамның жаны тәнінен ажырап, бұл өмірден барзақ әлеміне өткен рухтың тірілердің хал-ахуалы жайында білуге мүмкіншілігі бар. Түйсік, ақыл-парасат, сана-сезім секілді қабілеттер сақталып, өз функциясын жүзеге асыруға қабір әлемі кедергі келтірмейді. Әсіресе осы өмірде бір-бірімен тығыз қарым-қатынаста, танитын екі адам болса, арада байланыс орнайтындығына еш күмән жоқ. Сол үшін де адам қабірлерді зиярат ету арқылы және ол жерде жатқан марқұмнан медет тілеу нәтижесінде түрлі қауіп-қатерлердің алдын алып, сансыз игіліктерге қол жеткізеді. Өмірден озған күннің өзінде де рухтың денемен байланысы толыққанды үзіліп қалмайды және жерленген жері де рух үшін мәні бар орынға айналады. Зиярат етуші қабір тарапына бет бұрса, екі жан арасында рухани байланыс пайда болады [223, б. 338]. Ислам теологиясындағы мұндай тұжырымның түпкі қайнар көзі діни мәтіндерден бастау алғандығы белгілі.

Мәселен сәлемін жолдап (амандасқан) адамға, (дүниеден өтіп кетсе де) Мұхаммед пайғамбар жауап беретіндігі сенімді дереккөздерде жазылған [143, б. 464]. Сондай-ақ Бәдір шайқасында қаза тапқан дін дұшпандарына қарата пайғамбар: «Алла және елшісі уәде еткен ақиқатқа көз жеткіздіңдер ме? Мен Алла уәде еткен ақиқатты көрдім», – деп сөз сөйлеген сәтте, сахаба Омар: «Рухтары/жандары жоқ құр денелеріне (мәйітке) қарата айтып жатырсыз ба?», – деп таңқалып сұрайды. Сонда пайғамбар: «Менің айтқандарымды олардан артық естіп тұрған жоқсыңдар, яғни олар сендерге қарағанда бәрін жақсы естіп тұр. Тек жауап бере алмайды», – деп [93, б. 458, 1004; 70, б. 1179-1180] ести алатындығын нақтылап, алайда мүшріктер мұсылмандарға берілген мүмкіндіктен (жауап бере алу) мақұрым қалғанын ескертіп, айтылған нәрселерге жауап беруге дәрменсіз екендігін айтып өтеді. Аталған мәтін пайғамбарға ғана тән дүние ретінде қарастырылмайды және шайқастан кейін орын алған жайт тек мүшріктердің еститіндігін білдірмейді. Жер қойнауына табыстауға келген адамдардың аяқ дыбысын мәйіттің еститіндігі де [93, б. 450] және мазарларға зиярат еткенде пайғамбардың «эссәләму ғәлейкум дәрі қаумин муминин» деп сәлем беруі [70, б. 163], олардың тірі әрі естіп, түсіне алатындығын айғақтайды [198, б. 54]. Тіпті хадис мәтінінде былай делінеді: «Бір мұсылман осы өмірде танитын (бірақ қайтыс болған) бауырының қабірінің жанынан өтіп бара жатып, сәлем берсе (эссәләму ғәлейкум десе), Алла Тағала оған сәлеміне жауап беру үшін қабірдегі адамның рухын қайта денесіне қайтарады» [198, б. 53]. Зиярат етуші/зәәир деп аталуының өзі сезіп, еститіндігін білдіреді. Мұндай діни таным – исламда ғана емес, жалпы Жаратушы тарапынан келген барлық тәңірлік/иләһи діндерде бар дүние [198, б. 60]. Әсіресе қабірдегілер жұма күні зиярат еткен адамның нақты кім екенін біле алады. Тіпті одан алдын (бейсенбі) және кейінгі (сенбі) күні келген кісіні де тани алатындығын деректер растайды [224, б. 170]. Әбу Бәкір Байһақидың (384/458-994-1066) жеткізген мәліметіне сүйенсек, бір кісі сенбі күнінің таңы атпай тұрып, қабірді зиярат етсе, марқұм кімнің келгенінен хабардар болады. Мұның себебін жұма күнінің шарапаты екендігін жеткізеді [225, б. 476; 222, б. 264]. Түп негізі ислам дінінен бастау алған қазақ халқының дәстүрлі діни танымында бейсенбілік, Сыр қазақтарында «бейшенбілік» [9, б. 155] деген дұға, Құран сауабын бағыштау ғұрпы кеңінен қалыптасқан. Дүниеден өткен марқұмның қырқына дейін әр аптаның бейсенбі күні Құран бағыштайды. Мұндай жоралғы оңтүстік өңірде аса маңызға ие. Бейсенбі күні түстен кейін жұманың уақыты жақындайды деген сеніммен орындалады. Сондай-ақ бұл күндері марқұмның рухтары туған-туыстарынан, жақындарынан Құран, дұға дәметеді деген түсінік те бар. Тіпті бұл күндері кір жуылмайды. Кір жуылған жағдайда, дәмете келген әруақтар кір суын ішіп бос кетеді деген пайым бар [226]. Мұндай түсінік ислам қағидаларына қайшы келетіндей таңсық дүние еместігін діни әдебиеттердегі деректер растайды. Құран, дұға дәмету жағдайлары адамның түсінде екі рухтың, яғни марқұм мен өмірдегі кісінің рухы жүздесуі арқылы орын алады. Құран мәтініне назар салсақ, Зүмәр сүресінің 42-аятында: «Алла тірі жандардың жанын дәмтұзы таусылып, ажалы жеткенде алады. Ал ажалы жетпегендердің жанын ұйықтаған кездерінде алады,

сөйтіп, Ол өлімге бұйырған пенделерінің жандарын жібермей алып қалады да, қалғандарын белгілі уақытқа дейін өмір сүрсін деп қоя береді», – делінген [16, б. 463]. Осы аятқа талдау жасаған ислам ғалымдарының түсіндірмесі бойынша, тірі адамдардың рухы мен дүниеден өткен марқұмның рухы кездесіп, танысып, біліседі. Соңында рухтары өзінің денесіне қайтқысы келген сәтте, мәйіттің рухын жібермей ұстап қалып, түсінде қалықтап жүрген рухты денесіне қайтарады [227, б. 162]. Матуридидің замандасы, тәпсір саласында айрықша орны бар ғұлама Табари де аталған мәтінге сүйеніп, рухтардың бір-бірімен жүздесетіндігін алға тартқан [228, б. 11]. Тіпті мұны ислам ғалымдары діни мәтіндерден бөлек, адамның сана-сезімі, түйсігі де еріксіз қабыл ететіндігін, өмірімізде орын алып жатқан жайттар ең қуатты айғақ бола алатындығын еске салады. Хадис мәтініне негізделе отыра, ғалымдар түстің Алладан, шайтаннан және өзінің ішкі жан дүниесінен хабар беретін үш түрі бар екенін айтады. Жаратушы тарапынан көрінген дүниелер мұсылман үшін сүйінші, ақиқат болса, шайтаннан келетін көріністер жалған екенін, оны жарияға жар салмай, жасыру қажеттілігі баяндалады. Түстің үшінші түрі адамның түпкі ой санасында жасырынған дүниелері. Мұндай түстер адамның ішкі жан дүниесіндегі рухани дерттерінен, шын мәнінде не нәрсеге уайымдайтынын ашып береді. Ибн Қайм Жаузия түстің түрлерін саралай келе, шынайылыққа, ақиқатқа жақынын былайша тізбектеп береді:

- Жаратушы Алланың адамға аян (илһам) беруі. Бұл – бейне-бір тілдесу форматында жүзеге асатын иләһи құбылыс;

- Періште бейнесінде көрінуі;

- Ұйықтап жатқан адам рухының дүниеден өткен туған-туыс, жақындарының рухтарымен кездесуі;

- Ұйқыда жатқан адам рухы Аллаға жақындап, сөйлесуі;

- Рухтың жаннатқа кіріп, ондағы сый-сыяпаттарға куә болуы [198, б. 105-106].

Хадис мәтінінде де ізгі адамның көңіл қуантарлық жақсы түсі 46 пайғамбарлық белгінің бір бөлігі екенін жеткізеді [93, б. 1618]. Атақты түс жорушы ғалым Ибн Сирин (32/110 – 653/729): «Ұйқыда жатқан кісіге марқұмның рухы не айтса да, оның сөзі – ақиқат. Себебі ол ақиқат әлемінде», – деп көрген түстің мәнсіз болмайтынын ескертеді [229, б. 481]. Ибн Қайм Жаузия рух туралы кеңінен талдау жасаған сәтте марқұмның рухы мен ұйқыда жатқан рухтың жүздесуі жайында да деректерді келтіреді.

Қазақ танымындағы әруақтың Құран, дұға дәмету түсінігі ізгілік жолындағы ғұламалардың ғұмырынан бастау алғандығын байқауға болады. Себебі деректерге сүйенсек, біршама уақыттан бері жақынын зиярат етіп, дұғасы мен Құранын бағыштап жүріп, бұл ісін аяқ асты тоқтатқан адамдарға марқұмның қапаланған, ренжіген күйде түстеріне еніп, мұндай дұға, Құран сауабын бағыштау секілді игі істерді жалғастыруын өтінген жағдайлар кездеседі. Мұндай істің шарапаты тек марқұмның өзіне ғана емес, жанында жерленген өзге де адамдарға тиетіндігі айтылады [198, б. 56-58]. Ислам әдебиеттерінен бастау алған аталған ұстаным қазақ халқында бейсенбі күні әруақтарға бағыштау, марқұмдардың Құран дәметуі секілді үрдіспен күнімізге

дейін жалғасын тауып отыр [230, б. 557; 186, б. 214]. Сондай-ақ «өлі разы болмай, тірі байымайды» деген тіркес те осы ислам рухымен үндесіп жатқандығы жасырын емес. Бұл тіркес бір жағынан марқұмдардың дәмету ұғымымен байланысты болса, екінші жағынан «Қарекет қылыңдар! Істерінді Алла да, елшісі де, мүміндер де көреді» [16, б. 203] деген Құран мәтінімен үйлеседі. Аяттың мазмұны жалпылама іс-әрекеттің барлығы Жаратушы Алладан бастап, мұсылмандарға дейін көрсетілетіндігін баяндап отыр. Мұнда мұсылманның тірі болуы немесе өмірден өтуі шарттары қойылмаған. Аталған аяттың мәнін «Шын мәнінде сендердің іс-әрекеттерің (амалдарың) дүниеден өткен жақындарына, жолдастарына ұсынылады (көрсетіледі). Егер істерің жақсы (сауапты) іс болса, марқұмның рухы шаттанып, қуанады. Ал егер жаман (күнә) іс болса, олар: «Уа, Аллаһым! Бізге қалай тура жолды көрсетіп, бағыт-бағдар бергеніндей, оларды да ақиқат (тура) жолына салмайынша жандарын ала көрме» деп дұға тілейді» [231, б. 260; 232, б. 114] деген хадис мәтіні кеңінен түсіндіріп береді. Өзге де ислам әдебиеттері аталған деректі келтіреді [233, 340 б; 234, б. 384; 235, б. 9]. Адам баласының күнә, арсыз істі істеген жағдайда дүниеден өткен марқұм жақындарын ұятқа қалдыратындығы да [229, б. 472] қазақтың «өлі разы болмай, тірі байымайды» принципінен алшақ еместігін байқауға болады.

Рух тақырыбы тылсым дүние ретінде қарастырылғандықтан аталған діни мәтіндер мен оған жасалған түсіндірмелерден бөлек, бұл жайында ғалымдардың көрген түстері қосымша дерек ретінде келтіріледі [198, б. 61-62]. Жекелеген бір ғалымның түсін басшылыққа алып, аталған рухани әлемдегі метафизикалық мәселелердің мәні ашылмайтындығы белгілі. Жалпы Әбу Мансур Матуриди және матуриди сенім мектебінде бір істі жүректің жақсы деп табуы, көңілім ауып, жан дүниеме жақын болып тұр деген секілді ойы, илһам, тақлид сынды ұғымдар құпталмайды. Діндердің қайсысы ақиқат яки жалған екендігін анықтауда негіз бола алмайды [71, б. 150-151]. Алайда марқұм мен өмірдегі адамның рухтарының түс арқылы бір-бірін көруі, жүздесуі, кейбір ақпараттармен бөлісу жағдайлары саны шексіз ғалымдардың ғұмырынан көрініс тауып отырғандықтан, жоғарыдағы нақты діни мәтіндерге қосымша дәйек ретінде қолданылады. Исламның мазмұнына үңілсек, түсті толыққанды теріске шығарып, мансұқтамайтындығын байқаймыз. Мәселен бір топ сахаба түсінде Рамазан айындағы қадір түнінің соңғы оң күндікте жасырылғанын көргенін жеткізген сәтте пайғамбар: «Көрген түстеріңнің (мазмұны) барлығы бір жерден шыққанын байқап тұрмын» [93, б. 416] деп мақұлдап, жоққа шығармаған. Егер мұсылмандардың (мүміндердің) көрген түстері бірдей боп шықса, демек бұл (шынайы өмірде) бір деректің ақиқат екендігіне келісіп, белгілі бір пікірге, көзқарасқа жаппай уағдаласып, құптағандығын білдіреді [198, б. 63]. Сондай-ақ пайғамбар көзін көрген ғалым Абдулла ибн Масғұдтың «Мұсылмандар (ғалымдар) бірауыздан бір істі жақсы/ұнамды деп тапса, онда Алланың алдында да жақсы категориясына кіреді. Ал бір істі теріс/дұрыс емес екендігіне барлығы келісім білдірсе, демек ол Жаратушы Алланың жанында да мақұлданбайды» [236, б. 84], – деген сөзі де аталған тұжырымды қуаттайды.

Әруақ ұғымы және медет тілеу

Қазақ тіліндегі қолданыста айтылып жүрген «әруақ» сөзі араб тіліндегі рух сөзінің көпше түріндегі үлгісі, яғни «рух/روح – әруаах/ارواح» [164, б. 462]. Төл тілімізде рух және әруақ деп жекеше яки көпше болып бөлінбесе де, екі сөздің қолданылу аясында айырмашылық бар. Мәселен рух сөзі жалпы адам жанына қатысты және белгілі бір сипаттың (отаншылдық рух, ел рухы) түрі ретінде қолданылса [203, б. 493-494], әруақ сөзі көп жағдайда өмірден озғандарға қарата айтылады [237, б. 480].

Адамның өмірден өтуі түбегейлі жоқ боп кеткендігін білдірмей, керісінше рухтың мәңгілік сипатына сәйкес одан ары Жаратушының игілігіне бөленіп, жақсылықта ғұмыр кешуі осы дүниедегі адамдармен байланысы үзілмейтіндігін көрсетеді. Шын мәнінде мұнда сөз болып отырған Жаратушыдағы шексіз күдірет пен жаратылыстың бойына телініп жатқан жәрдем беру түсінігі ханафиматуриди мектебінің тағдырға иман тақырыбындағы Құдайдың ихтирағ, халк/жарату мен пендеге тиесілі иктисаб/әрекет етіп, себебін жасау тұжырымымен үндеседі. Әбу Мансур әл-Матуриди жаратылысқа телінген іс-әрекеттерді кәсб (себеп-салдарлық) тұрғысынан, Құдай тарапынан туындайтын істі халқ, иншә (жарату) ретінде қарастырып, әрекеттің пайда болуына ықпал ететін екі фактор бар екенін атап өтеді [20, б. 309]. Сондай-ақ матуридилік ілімде әулиелердің әдеттен тыс, таңғажайып кереметтерді көрсете алу мүмкіншілігі де жаратылыс деңгейінде адамның әлеуетін, қарым-қабілетін көрсететін басты дәлел. Әбу Муғин Нәсәфи әулиелердің кереметі расымен де ғалымдар тарапынан мақұлданғандығын, тарихта сан алуан таңқалдыратын оқиғалардың орын алғандығын және бұл елшінің мұғжизасын қуаттайтын дәйек екендігін алға тартады. Осы мәселені қозғай келе, «пенденің іс-әрекетін кім жаратады?» деген сұрақтың жауабын табуға тырысады. Жабрия, қадария секілді оппоненттердің көзқарастарын келтіріп, асылында әрбір істі пайда қылушы, жоқтан бар етуші Алла Тағала екенін растап, адамның муктасиб (қарекетін жасаушы), фағил (істеуші) рөлінде болатындығын нақтылайды. Әбу Муғин Нәсәфи мәселелер арасындағы логикалық тізбекті сақтап, әулиелердің кереметі мен адамның іс-әрекеттері тақырыптарынан кейін пенденің бір істі орындаудағы шама-шарқы, күш-қуатын (иститаға) талдауға көшеді. Матуридилік ғұлама белгілі бір іс орындалмас алдын адамның бойындағы құралдар мен себептердің бар әрі ақаусыз болуы шама-шарқының, күш-қуатының жүзеге асуы үшін қажет дүние ретінде қарастырады [133, б. 775-782]. Демек адамға тиесілі қарекет ұғымын абсолютті түрде теріске шығара алмаймыз. Бұдан бөлек тағдыр тақырыбындағы адамның ерік-қалауын мансұқтау бұл әлемнің себеп-салдарлық, әділдік принциптеріне қайшы келсе, дәл сол секілді мұнда ортадағы адамның рухы/жаны мәңгілік статуска ие екендігі назарға алынып, оның бойында пенделік деңгейде ықпал ету мүмкіншілігінің бар екендігі айтылып отыр. Сондықтан мәселенің негізгі шешімі ретінде жәрдем берушінің сұраған адамға әсері қандай деңгейде екенін анықтау маңызды. Медет тілеу, жәрдем сұраудың үлгілері тікелей Құдайға және пенде тарапына бағытталған көріністері бар. Аллаға қарата айтылған жалбарынудың бейнесі қазақ ақындарының шығармаларында, өлең

жолдарында жиі кездестіреміз. Мәшһүр Жүсіптің 1907 жылғы жарық көрген «Тірлікте көп жасағандықтан көрген бір тамашамыз» туындысында:

«Білімге жабысайық көңіл қойып,
Ерлердің жұмысына жүрмін тойып.
Болмаса бір Құдайдан медет қуат,

Залымдар көзімізді алар ойып» [40, б. 3] деп Жаратушы Алланың күш-қуатынсыз дәрменсіз екенін еске салады. Ақыт Үлімжіұлы да: «Мәдәткер қылым Құдайым», «Мінәжәт қылды Аллаға, неше мәдәт зар қылып», «Жаранлар әр қажатты Хақтан сұра», «Өзіңнен қуат сұрайын», «Алладан мәдәт айладым», «Мәдәт бер тіл мен жаққа Хақ Тағалам», «Құдайдан мәдәт», «Тілге мәдәт бере гөр, тіл жаратқан жәләлім» деп бірнеше жерде медет пен жәрдемді Құдайдан сұраған [159, б. 148, 156, 163, 207, 271, 282, 325, 370]. 1897 жылы Қазанда жарық көрген «Қисса Жиһаншах» туындысында да: «Жәрдем берсең ей Алла, Өзіңнен медет сұраймын», «Шаһзада қайғымен жылайды енді, бере гөр өзің медет құдай дейді» деп көмекті бір Жаратушыдан сұрағандығы айқын көрінеді [33, б. 10, 18]. Құдайға қарата айтылған медет, сыйыну, жәрдем сұрау, күш-қуат сұрау көріністері таухид концепциясын одан ары қуаттай түседі әрі жалбарынудың барлық мәні бір Аллаға бағытталуы қажет екенін ұғындырады. Ендігі кезекте талас-тартыс тудырған алаң – өмірден өткен ортадағы адамның рухынан медет тілеу бейнесі. Бұл тікелей Құдайдан жәрдем сұрау үлгісіне жүзде-жүз ұқсамайды. Мұндағы медет тілеу көрінісі ортадағы марқұмның себепкерлік функциясымен байланысты. Сондықтан жоғарыда атап өткеніміздей дұға тілеген сәтте үш тарап (Алла, ортадағы адам және сұраушы кісі) бар екенін ескерсек, қолын жайып біреуді дәнекер етіп, тілек тілеушінің сенімі басты рөл атқарады. Түпкі мұқтаждықты өтейтін, сұрағанды беретін, мәселені шешетін бір Құдай деген сеніммен, арадағы адамның мәртебесін дәнекер ету оның сеніміне селкеу түсірмейді. Енді жалпылама бұл медет тілеу деген тіркес қолданылғанымен, сөздің айтылу формасы, сол мағынаны қамтитын басқаша баламалары түрленіп келген. Ең алғашқысынан осы ортадағы әулиенің, ізгі адамның рухынан медет тілеу көрінісін байқауға болады. Хакім Абай өзі кітаптарын оқып, сусындаған шығыс ақындарының есімдерін:

«Фзули, Шәмси, Сәйхали,
Науаи, Сағди, Фирдауси,
Хожа Хафиз – бу Һәммәси

Мәдәт бер я шағири фәрияд» [120, б. 36] деп тілге тиек етуінен теңдессіз ретінде қабылдаған шайырлардан медет сұрау үлгісі айқын көрінеді. Бұл сөздерімен Жаратушы Құдайды теріске шығарып, мұң-мұқтажын ақындардан тілеп отырмағаны белгілі. Көңіл-күйге арқау, сүйеу боларлық күш, рухани шабыт, ерік-жігер мақсатында қолданыс тапқанын Абай шығармаларының мазмұнына назар салған адам түсіне алады. Ақыт қажы да бірнеше жерде пірлерден медет сұрауды қалыпты жағдай ретінде қарап, өлең жолдарында еркін қолдануы, оның бұл мәселеге оң көзқараста екенін аңғартады. Төмендегі мысалдар мұның айқын белгісі:

«Жанға сая бұл қисса,

Пірлерден мәдет болған соң,
 Жазбай бізге нетіпті
 Пірлер мәдет берген соң,
 Қиссаны жаздым тәмәм қып
 Олардан ары Әнбия.
 Мәдәткәр болғай осылар
 Жаһаннан ғазиз ерің өтіп еді,
 Ғазиздің рухы бізге мәдәт қылың
 Мадаткар бол расулым
 Солардың қасиеті үшін Хақ Тағалам.
 Мадаткар бұл рухы ардақты ана,
 Үмметіне шапағат, мәдет қылу,
 Пайғамбардың әрдайым санасында
 Рахмет тисін Алладан,

Пірлерің болып мәдәткәр [159, б. 90, 102, 138, 186, 198, 221, 447]. Исламдағы «истифана», «истифаса» ұғымдарының қазақ халқының қолданысындағы тағы бір үлгісі – «әруақ қолдасын!», «Иә, әруақ!». «Абай жолы» роман-эпопеясында Абайды жолға шығарып салуға шыққанда, әжесінің маңдайынан иіскеп тұрып: «Әруақ қолдасын, жолың болсын, Абайжаным» [238, б. 103] деген қоштасу сәтіндегі қолдау демеу, желеп-жебеу мағынасында екені көрінеді. Мағжан Жұмабаевтың «Батыр Баян» поэмасында: «...Деді де суырып ап жау найзасын; «Алаштың әруағы, – деп, – қайдасың?!» [239, б. 323] деген үзінділері және Ілияс Жансүргіровтың «Құлагер» поэмасындағы «Қонақтап отыра алмай қойдай шулап, Екі жақ «А, құдайлап», аруақтасты», «Әруақтап Баян жақтың күлуіне» «Балуаны жыққан арғын шуылдап жүр, «Аруақ қолдады» деп, көңілі тасып» [240, б. 56, 58, 59] деген сөздер әруақ батырлардың рухын, қайсарлығын ояту мақсатында, рухани қолдау тілеу ұғымында қолданыс тапқанын байқаймыз. Әруақ сөзінің өмірден өткен адамға бағытталғанын ескерсек, бұл сөздің орнына кез келген әулиенің, ізгі адамның есімін атау да тауассул, истифаса ұғымдарының негізгі мазмұнына еш қайшы келмейді. Мұның ислам шеңбері негізінде екені Мұхаммед пайғамбардың дүние салған соң, өзін Құдайдың елшісі санаған жалған пайғамбарлармен соғысқан сахабалар «Иә, Мұхаммед/یا محمد» сөзін басты ұран еткенін тарих кітаптары растайды [241, б. 469]. Мұндай ұранның айтылу себебін үш түрлі жолмен түсіндіруге болады. Біріншіден, шын мәнінде кімнің пайғамбар екенін мәлімдеп, оның есімі ұлықталып, мәртебесін көтеру мақсатында осындай қадамға баруы қисынды. Екіншіден, адамның бойында соғыс алаңында қайсарлық пен жігерлікті оятып, рухани күш-қуат сыйлайтын құдіреті бар сөз мағынасында қолданылуы мүмкін. Үшіншіден, елші-пайғамбарлар, Алла жолында өмірден өткен ізгі жандардың, жалпы адам баласының рухы өлмейтінін ескерсек, мұнда исламдағы истифасаның мәні ашыла түсіп, айтушы адам мен қайтқан кісінің рухы арасында көзге көрінбейтін, беймәлім байланыстар орнайтынын көрсетеді. Міндетті түрде соғыс алаңында ғана емес, қиын-қыстау кезеңдерде, қиындыққа тап болғанда да, мініс көлігін айдалада жоғалтып алған жағдайда: «Уа, Алланың құлдары, маған жәрдем беріңдер!»

[242, б. 177] деп айтсын деген хадис мәтіні де таухид концепциясына қайшы келмейді. Сондай-ақ әлдекім бір затын жоғалтып алса яки көмекке мұқтаж болса және оның жүрген жерінде жанашыр ешкім табылмаса: «Уа, Алланың құлдары, маған көмектесіндер, жәрдем беріндер» деп айтсын, Құдайдың біз көрмейтін құлдары болады [243, б. 117-118] деген діни мәтіндер де мұны растайды. Бұдан бөлек ағаштағы жапырақтарды да жазып отыратын періштелер де бар екендігі, ешбір тірі жан жоқ мекенде дәрменсіз қалған жағдайда: «Уа, Алланың құлдары! Маған қол ұшын созыңдар» [244, б. 224] деп айту қажеттілігі баяндалады. Аталған мәтіндердің жету жолына байланысты, яғни сенімділігіне қатысты ғалымдардың бірауызды келісімі жоқ. Дегенмен іс жүзінде тәжірибеден өткендігін растап, мақұлдағандар жоқ емес. Өмірдің себеп-салдарлық заңдылығымен өлшесек және Құдайдан өзге жаратылыстың біреуге ықпал етуі тек тәсәббуб, кәсб формасында, яғни өз деңгейінде әрекет етіп, қол ұшын созып, себебін жасау үлгісінде болғандықтан таухид концепциясына еш кедергі келтіре алмайды. Жоғарыдағы діни мәтіндер пайғамбарлардың, періштелердің және кез келген ізгі жанға берілетін қарым-қабілет пен ерекше қасиет осы истиғаса алаңында көрініс таба беретінін айғақтайды. Жалбарынып сұраушы адам да, ортадағы дәнекер кісі де күллі мәселенің шешімін беретін бір Жаратушы Алла екендігін білуі басты талап. Бұл шартсыз тауассул, истиғаса, қолдау, медет тілеу тақырыптарына кіру адамды көп құдайлық сенімге итермелеп, түрлі жоралғылар мен әдеттердің құрбанына айналып, беймәлім дүниелерге табынып әрі сыйынуға әкеледі. Сондықтан сыйыну мен табыну ұғымдары әруаққа емес, бір Құдайға ғана арналуы ләзім. Сол үшін де қазақ ақындарының шығармаларында «Жаратқан сыйынады бір Аллаға» [33, б. 9], «Бір Аллаға сыйынып» [36, б. 2], «Бір Алладан тіленіп» [38, 2], «Бір Құдайға сыйынып» [37, б. 13] деген ұранмен басталған. Аталған ұғымдардың мәні тікелей құлшылық ету мен бас иіп мойынсұнумен байланысты болғандықтан, мұның әруақпен тіркесіп келуі адамның сеніміне селкеу түсіретінін ескеру маңызды. Тағы ескеретін жайт, ортадағы пір мен әулиенің дәнекерлігінсіз, қатысуынсыз адамның дұғасы Құдайдың құзырында қабыл болмайды деген тұжырым да жоқ. Әруақ пен медет тілеуді жалаң желеу етіп, негізі жоқ жөн-жосықсыз жоралғыларды орындауды талап еткен кейбір адасушы сопылардың әрекеті де құпталмайды. Бейне бір мінәжат пен тағаттар және тілектер солар арқылы орындалса ғана мақұлданатындай кейіп таныту таухидке сызат түсіретіні, ислам теологиясында аса қатерлі екені ерекше астын сызып атап өтерлік жағдай. Осы мәселенің күрделілігін әрі өзектілігін айтып жеткізуге тырысқан Ғұмар Қараш 1911 жылы Уфада жарық көрген Өрнек туындысында халық арасында кеңінен жайылған қате сенімдер мен зиянды әдеттердің көп екендігін тілге тиек етіп, мұның шешімі ретінде қазақтың ұл-қыздары білім-ғылымға бет бұрғанда ғана жойылатынын айтады. «Жоққа илану» тарауында надан адамдардың әйтеуір бар-жоқ қасиеттерге иланғыш келетіні, мұндай әдеттерді ғылымсыз халықтардан кездестіруге болатынын жеткізеді. Ғұмар Қараш сол кезеңнен әрі 50 жыл ілгері мұсылмандардың ауруға душар болған жағдайда, тиісті ем-дом жасамай, бақсылар мен сауатсыз молда мен ишанға түкіртіп, әурелегенін еске түсіріп сынайды. Өзі аурудан қиналған

кісіге айдаладағы ағашқа апарып, сонда түнетіп, жаны жоқ заттан медет көмек сұратқанын, мұны ағашқа табыну екенін және нағыз отқа табынатын мажусиликтен еш айырмасы жоқтығын айтады. Осы іске сын-мін тағып баяндай келе, табынудың анықтамасына тоқталып, ойшыл ақын табыну ұғымы өзгелерде болмаған әдетті нақты бір заттың бойына теліп, соған рухани күш беріп, тағзым қылып, медет тілеу екенін нақтылаған. Тағзымның Құдайдан басқаға арналмайтынын да тілге тиек етеді. Мұндай қадамдарға бару себебі надандық екені шүбәсіз. Әрбір істің себебі бар болғандықтан, аурудың еміне медицинада ем шаралары жасалатынын айтып түсіндіреді. Шөлдеген адамды қабірлерді аралатып, ағашқа табындырып зиярат жасату қаншалықты ақымақтық саналса, дәл сол секілді ыңкылдап, жөтеліп суықтап қалған кісіні де жөнсіз жоралғылар жасатып шаршату да ұят іс екенін жеткізеді [245, б. 11-13]. Сондай-ақ Ғұмар Қараштың осы туындысында «Қияли хасталықтар (дерттер)» тарауында ауру-сырқаулар тек тәнге ғана емес, жанға да, ақылға да тән екендігін сөз етеді. Тәннің дерттері қалай көп болса, дәл сол секілді жан мен ақылдың сырқаттары жетерлік екендігін айтады. Мұндай дертке шалдыққан адамға сырттай қарағанда ешбір ауруы жоқ, сау сияқты сөйлеп, тіпті сөйлегенде жұртты жаңылтады. Алайда сөзінде уайым, айтқан ойлары қорқыныш пен үрей тудыратыны адамдардың қиялға ерік беруіне әсер етеді. Мұның басты себебі әрдайым қайғы-мұңға батып жүру мен ақылдың сау болуына кері әсерін беретін ұйқы мен тамақты азайту екенін жеткізеді. Бұған қоса жоқ дүниеге илану, надандық қосылса, тіпті ауруы асқына береді. Осының бәрі бір кісінің бойынан табылып, қараңғы жерде жеке қалып, көңілі мен назары бір нәрсеге ауып, сол жолда көз жасы төгіліп отырса, ақыл да ауытқи бастайтынын сөзсіз. Жоғарыда айтып өткендей қиял әлемге өтіп, дені сау адам көрмейтін беймәлім көріністерді көріне бастайды. Ғұмар Қараш қабірге барып 40 күн түнеп, сопыларды әруақтармен сөйлескенін жоққа шығармайды. Қиялмен көрген дүниелермен сөйлесіп, тілдесетінін айтады. Алайда тиісті мөлшерде ас ішіп, ұйықтап, ақыл сананың тазалығына көңіл бөлсе, мұндай нәрселер орын алмайтынын, мұны надандыққа еріп, өздері сенім ретінде қабылдап, жұртқа көрген білгенін жеткізіп, таңқалдыруға тырысатынын баяндайды. Өздері адасып қана қоймай, халықты да адастырып, өнер, білім-ғылымнан алыстай беретінін айтады [245, б. 17-19]. Осылайша Ғұмар Қараш антропоцентристік сананы басшылыққа алуды, Әбу Мансурдың пайымдағынандай илһам, қиял ұғымдарын теріске шығарып, ханафи-матуриди мектебіндегідей нақты дәйекке, ақылға сүйенуді құптап, халықты жалаң жорамалдармен арбамай, ғылым-білімге шақырудың өзектілігін жеткізгісі келеді. 1914 жылы Орынборда жарық көрген «Аға тұлпар» өлеңдер жинағында да:

«Бастан иіп бағынған.
Шайхым медет бергіл деп
Өзі сынды адамға
Мүрид болып танылған
Таспа қара, таңқы мұрт
Надан сопы бұ құрысын.

Адастырған бұларды

Алдаушы ишан о құрысын

Не құрыса, со құрсын» [117, б. 65] деп бар жауапкершілікті өзі секілді адамға артып, дінді терең түсінбеген қара халықты пайдаланған сауатсыз сопыларды сынға алады.

Шәкәрім Құдайбердіұлы да Мұсылмандық кітабында «Күпір болатын істерден сақтанбақ» тарауында тақырыбымызға арқау болған мәселе жайында сөз қозғайды. Нақтырақ айтсақ, бал аштыру, сиқыр қылдырудан аулақ жүру керек екендігін, күпірлікке апаратынын айтып ескертеді де, адамға осы нәрселерден бейне бір білім яки қасиет жұғатындай етіп көрсететінін айтып сынайды. Тастың үңгірін, жалғыз ағашты киелі санап, мал апарып, алым байлау құпталмайтын қате іс екенін айтып, осындайдан кейін бір келеңсіз жағдай орын алса, аталған істен деп ойламау қажет дейді. Алладан өзге заттар пайда да яки зиян да бере алмайтынын, мұндай нәрселерге әуес болғаннан гөрі, сырқаттанса дәрігерге емделу сауапты іс болатынын тілге тиек етіп, Ғұмар Қараштың ұсынған шешімін құптағандығын көруге болады [25, б. 32]. Ауруларды емдету керек екендігін, әрбір дерттің дауасы барын растаған хадисті де тілге тиек етіп [140, б. 596-597], пайғамбардың көзіне сүрме жаққанын, қан алдырғанын, іші қатқанға бал ішіп ішінді өткіз дегенін баяндайды. Алайда мұның бәрі бақсы-балгерлікке кірмейтінін еске салады [25, б. 33]. Шәкәрім жалған, жалаң наным-сенімдердің құрбанына айналғандарды сынап, таза ақылға негізделген шын діннің жолын ұстануға шақырады. Осыған қатысты «Иманым» өлеңдер жинағында:

«Адаспайсың ақылды, арлығы ерсең,

Жолай көрме жылмайы сопы көрсең.

Тапқыр, адал, ақ ниет адамдардың

Алданбайсың артынан ере берсең» [192, б. 124] деп әрдайым әрбір адам жауапкершілікті өз мойнына алуды, саналы қадам жасауды ұсынады. Философия ғылымдарының докторы, профессор Бақытжан Сатершинов осы тұрғыдан алғанда Шәкәрім Құдайбердіұлының дін жайлы ұстанымдары мен көзқарастары қазіргі қазақ қоғамындағы діни ахуал үшін өзекті екенін алға тартады. Себебі әлемдік геоясаттағы діни фактордың күшеюі, еліміздің дінге қатысты жаһандық үрдістерге ашық болуы экстремизм және терроризм мәселелерін ушықтырып, негізсіз сенімдердің етек алуына апаратынын жеткізеді [246].

Зерттеу барысында қазақ даласындағы ишандарға арналып жазылған мәрсияларды, яғни өмірден өткен адамның жақсы қасиеттерін, адамгершілігін өлең-жырмен еске алу үрдістерін байқадық. Мұны қазақ халқының тұрмыс-тіршілігінде орын алған «жоқтау» деп атауға болады. Солардың ішінде Абдурахман ишанды жоқтап жырлаған өлең жолдары Қазан қаласында 1908 жылы жарияланған. Осы еңбекте аман-есен, деннің саулығы баға жетпес байлық екендігі, тәні сау кісінің қолынан түрлі істер келетіндігі, ал ауруы бар сырқат адам керісінше көп істен мақұрым қалатындығы баяндалады. Осы ауырған кездері білетін адамдардың сөздеріне құлақ аспай, надандыққа салынып, көпіру, үшкіру, түкіру секілді ескіше әдетке баруды сынайды.

Мұндай мүшкіл жағдайларда дәрігерлерге қаралуды құптап, жалаң наным-сенімдерге илануды мақұлдамайды [152, б. 29].

Жалпы истиғаса, истиғана, тауассул мен оның қазақ халқының діни танымында балама ретінде қолданыс тапқан әруақтың қолдауы, медет тілеу, бата сұрау, сыйыну, тасаттық жасау үлгілерінде ислам сенім жүйесі призмасымен өлшесек, екі нәрсеге көңіл бөлу керек. Біріншісі, Жаратушыға телініп келген жәрдем сұрау, медет тілеу, сыйыну мен табыну ұғымдарында Алла – жоқтан бар етіп жаратып, күллі іске абсолютті деңгейде әсер ете алатын күш-күдіреті иесі ретінде қабылданады. Алайда тірі яки өмірден өткен адамның құрметін дәнекер ету арқылы және оның қолдауы мен медетін күтуден Құдайдың орнатқан себеп-салдарлық заңдылықтарына сай тәсәббуб, кәсб/себебін жасау мағынасы меңзеледі. Екіншісі, дұға тілеуші кісінің сенімі аса маңызға ие. Егер «әруақ қолдайды, жәрдем береді» деген желеумен Алладан ғана келетін түпкі пайда мен зиянды өзі секілді жаратылыстардан үміт етіп жүрсе, сеніміне селкеу түседі. Демек мұнда адамның сөзі мен әрекеті қаншалықты деңгейде таухид концепциясына сай келетінін де анықтау жағдайатқа қарай өзгеріске ұшырай береді. Себебі діни әдебиеттердегі ұлы тұлға әулиелерден жеткен деректер мен олардың өміріндегі орын алған тауассул, истиғаса көріністерін шарифаттың атрибуттарын енді орындап, иман, ислам шарттарын алғаш танысып жатқан қатардағы мұсылманның тәжірибесінен талап ету орынсыз. Түптеп келгенде мұны дұға барысында орындау адамнан талап етіліп, жасамағаны үшін күнә арқалайтындай іс еместігін де ескеру қажет. Қорытындыласақ, таухид концепциясы исламның, тіпті кез келген иләһи діннің басты ұстыны болғандықтан, оның өзектілігі жойылмайды. Дегенмен таухид концепциясының маңыздылығына басымдылық беру кейбір жаратылыстардың Құдайдың құзырындағы қадір-қасиеті мен мәртебесін, өзгелерге бере алатын қарым-қабілетін мансұқтай алмайды.

2.3 Тәбәрік ұғымының исламдағы және қазақ халқының дәстүрлі діни танымындағы көрінісі

Тәбәріктің тікелей теологиялық тақырыпта талқыға түсуінің бірден-бір себебі оның қолданысында иман мен күпірлік ұғымдарының таразыға тартылуында. Жоғарыдағы тараушаның жалғасы ретінде тәбәріктің тауассул мен истиғасамен байланысы бар. Себебі мұнда да Құдайға жалбарынып дұға тілеуде көрініс табатын тілек тілеудің бір үлгісі жатыр. Шарифат заңдарында арабша табаррук атауымен құт-береке тілеу, күту мағынасындағы бұл ұғым қазақ тілінде тәбәрік сөзі ретінде қолданыс тапқан. Лингвист ғалымдардың берген анықтамаларында тәңірлік игіліктің белгілі бір нәрсеге даруы [247, б. 90] және арту, көбею [248, б. 386-387] секілді мағыналары бар екендігі баяндалған. Мұндағы талас-тартыстың туындауына түрткі болған фактор – өмірден өткен адамның заттарын, оған тиесілі киім-кешектерін пайдалану арқылы Жаратушыға сыйыну. Таухид концепциясына сызат түсіріп, политеизмдік сенімге итермелейді деген жалаң желеумен тәбәрікті түгелдей

теріске шығару мұсылман жұртшылығын ішінара жікке бөлінуге әкелді. Мұнда сарапқа салынған күллі шарттар мен орындауды әрі сенуді талап ететін істердің тауассул мен истиғаса мәселелерінен еш айырмашылығы жоқ. Алайда жоғарыдағы тараушада басты дәнекер – адам мен оның Құдай алдындағы қадір-қасиеті мен құрметі болса, бұл жерде өмірден өткен тұлғаның артында қалған заттарын, киімдерін және өзге де оған тиесілі нәрселердің берекетін үміт етіп, мұң-мұқтаждықты өтейтін, мәселені шешетін Жаратушыға бас ию. Ортадағы кез келген заттың қызметі тек дәнекерлік, себепкер мағынасында екенін, әрбір іске құт-береке дарытатын бір Құдай екеніне сену басты шарт саналады [249, б. 52].

Берекет абстрактылы ұғым болғандықтан оның бейнесі діни мәтіндерде әртүрлі үлгіде көрініс тапқан. Мәселен ізгі адамдардың бойындағы құт-берекеттің киім арқылы даруы жайында Юсуф сүресінің 93, 96-аяттарында: «Ал енді мына жейдемді алып барыңдар да әкемнің жүзіне жабыңдар, сонда оның көзі ашылады...» дегеннен кейін «Хабаршы сүйінші сұрай келіп, жейдені Якубтың жүзіне жапқанда, көзі бірден ашылды. (Оның ұлдары да келіп жетті) сонда Якуб ұлдарына: «Мен сендерге Алланың маған үйреткен ілімінің арқасында сендер білмегенді білемін деп айтпадым ба?»» [16, б. 246-247] деп пайғамбардың себебімен киіміне берілген берекеттің оң нәтижесі болғандығын баяндаған. Оқиға желісіне назар салсақ, әкесі Якуб баласы Юсуфтан қол үзіп қалғандықтан уайым қайғыдан көз жанарынан мақұрым қалады. Пайғамбарлардың тілегі қабыл болатынын ескерсек, тікелей Жаратушыға жалбарынып дұға жасаудың орнына сағыныштан құса болған әкесіне жейдесін жіберу арқылы оның шипа табуы дәнекерлікті жоққа шығармайтынын айғақтайды [250, б. 497]. Сондай-ақ Духан сүресінің 3-аятындағы құт-береке ұғымы белгілі бір уақыттарда [16, б. 496, 598] болатындығын растаса, қасиетті кітаптың құтты да мүбарак болуы берекелі сөз [16, б. 326] де бар екенін білдіреді. Адамдардың бір-біріне сәлем жолдауы да құт-береке мен игілікке толы болуы әбден мүмкін екендігін де діни мәтіндер растайды [16, б. 358].

Қазақ халқының діни дүниетанымында салт-дәстүр мен әдет-ғұрып ретінде танылған бұл үрдіс әр өңірде түрлі бейнеде көрініс тапқан. Жетісу қазақтары жайлы былай баяндалады: «Қарастырылып отырған өңірдің жасы келген адамды жерлеу ғұрпында дәстүрлі шашу рәсімі кездеседі. Яғни, марқұмды ауладан шығарған кезде оған тиындар шашатын болған. Тиындармен қатар шашудың құрамына бауырсақтар, кәмпиттер сирек те болса жиналған қауымға мата кесінділерін шашатын болған. Жиналғандар, ол адамның шарапаты тиеді деген наныммен, «шашуды» тезірек жинап алуға тырысады. Жерлеуден тиген маталар (жыртыс) немесе ақшалар қазақтарда тәбәрік деп аталады» [251, б. 192]. Жерлеуге қатысты: «Бұл сәтте бүкіл қатысушыларға жыртыс (бет орамал, мата) таратылады. Бұл тәбәрік деп аталады. Кейде зират басында қабір қазушы адамдарға жұмысы үшін жейде немесе ақшалай (марқұмның отбасының жағдайына қарай) беріледі» [251, б. 193]. Оңтүстік Қазақстан қазақтарының жерлеуге байланысты әдет-ғұрыптары мен ырымдарында: Үлкен (қарт) кісі дүниеден өтсе, ауыл адамдары тегіс шақырылады. Шарифат айтып сол үйде отыру керек, оның мәні үй иелерін жақын туыстарына жалғыз тастап кетпеу

керек. Облыстың батыс бөлігінде «кеңестен» кейін жыртыс таратылады. Келген адамдардың барлығына матадан жыртыс береді. Қазіргі кезде оны «тәбәрік» дейді. 80-90 жасқа келіп қайтқан адамдардың жасын берсін деп тәбәрікті ырыммен алады», – делінген. Егерде жас бала өлсе – шейіт кетті дейді. Ал кәрі кетсе – той деген ұғым қалыптасқан. Жастың асынан дәм татпайды, айнала жас адамның қаны деп, ал даярланған орамал, мата бөліктерін «тәбәрік, осы кісінің жасына жеткізсін» деп ырым етіп, алып кетеді. Сонымен бірге тәбәрік ретінде әжей қайтыс болған жағдайда, оның білезік, сырға, сақина, киімдерін бөліп алады [251, б. 220, 223]

Бір деректерде тәбәрік делінсе, басқа дереккөздерде жыртыс ретінде танылып, алайда түпкі мәнінде дүние салған кісінің затын пайдалану арқылы марқұмдай құрмет пен ізгілікке қол жеткізу ниеті жатыр. Мұндай үрдістің сонау ислам дәуірінен алғашқы кезеңдерінде, нақтырақ айтқанда етек-жеңі жібекпен қапталған қалың шапанды пайғамбардың жұбайы Айша анамыздың кигендігі, ол өмірден өткен соң пайғамбардың досы Әбу Бәкірдің қызы Әсмәға нәсіп болып, уақытысында ол шапанмен сырқаттанған кісілерді емдейтіндігі діни мәтіндерде баяндалады [70, б. 887]. Тәбәріктің астарында құрметтеу, ұлықтау ұғымы жатқандықтан мұны көп құдайлыққа апаратын сенім ретінде қарастыруы да әбден мүмкін. Алайда сыйыну әрі табыну деңгейіне өтпеген әрекет пен сенімнің ақыры тәбәріктің аясында орындалатыны анық. Себебі исламның алғашқы кезеңінде пайғамбардың дәрет алып жуынған суынан жанындағы жолдастары алып денесіне жағуы, одан қалған суды өзгелері таласып ішуге ұмтылуы [93, б. 235], тіпті түкірсе түкірігіне дейін жерге түсірмей қолдарына алуы, ол сөйлегенде үндемеуі, дауыстарын бәсеңдетіп сөйлеуі [252, б. 119] құрметтің күллісі таухид концепциясына зиян тигізбейтінін аңғартады.

Құрмет пен ізеттіліктен бастау алған тәбәріктің мәні түптеп келгенде әлемдегі себеп-салдарлық заңдылығына сәйкес жүзеге асып жатқанын айқындап, кейбір жаратылыстарға берілген қарым-қабілеттің бейнесін көрсетіп отырған ұғым. Ислам шарттарында мұндай әрекетке баруды міндеттемейтінін, әркімнің еркіне қалдырғанын ескеру маңызды. Алайда мұны дәстүрлі діни дүниетанымға сәйкес орындаған адамды немесе мүлдем мұндай қадамға бармай, тікелей Жаратушыға жалбарынуды жөн санаған кісіні айыптау орынсыз екенін түсінуіміз керек. Қандай жағдай болмасын таухид концепциясы мұсылман үшін басты көңіл бөлетін, мұсылманшылықтың ұстыны саналғандықтан шектен де шықпай, селқостық та танытпай орта жолды ұстану – қасиетті мәтіннің де, рационалды шешімнің де ұсынатын бағыты.

2-тарау бойынша қорытынды тұжырымдар.

Екінші тарауымызда матуриди мектебінде айрықша орын алатын самғият, яғни эсхатологиялық мәселелерді, сондай-ақ осы тақырыптың логикалық жалғасы ретінде метафизикалық болмыс жайында терең талқылауларды ХІХ-ХХ ғасырлардағы деректермен қуаттай отырып, бұл дәйектердің матуридилік іліммен үндестігін анықтадық. Осы орайда төмендегідей тұжырымдамалар белгілі болды:

- Матуриди сенім мектебінің классикалық әдебиеттерінде эсхатологияға қатысты тақырыптар талқыланғанымен, олардың жүйелі, логикалық тәртіппен ұсынылғаны байқалмайды. Зерттеуімізде осы қырын толықтырып, Шәкәрім, Ыбырай, Абай, Шортанбай, Мәшһүр және өзге де ойшыл ақындарымыздың шығармаларындағы өлең жолдарынан мысалдар келтірдік. Сондай-ақ діни мәтіндердегі эсхатологиялық мәселелер мен Мәшһүрдің шығармаларында баяндалған ақырет күніндегі жағдайаттар текстологиялық тұрғыдан салыстырылып, олардың үйлесімділігі анықталды;

- Ғасырлар бойы талас-тартыстың нысанына айналып келе жатқан және бір тараптан таухид концепциясын жоймаудың алдын алу мақсатында тауассул, истиғаса ұғымдарын теріске шығарса, екінші тарап Құдай алдындағы адамның әлеуетін, тұлғалық статусын растауды көздеген топ керісінше тауассул, истиғасаны құптаған. Зерттеу барысында қазақ халқының діни танымы, дүниетанымы негізінде лексикалық, этимологиялық, терминдік тұрғыдан әруақтың қолдауы, медет тілеу тіркестерін, дәнекерлік ұғымдарының мәні жазылды;

- Дәнекерлік, себеп-салдарлық заңдылықтарымен көрініс табатын тауассул, истиғаса ұғымдарының жалғасы ретінде тәбәрік туралы да қазақ дүниетанымындағы көріністерін көрсеттік;

- Дұға тілеу барысында ортадағы адамның мәртебесін дәнекерлік ретінде пайдаланған сәтте рухтың, жанның әлеуеті мен мәңгілік статусын маңызды екенін ұйғарып, осыған қатысты діни мәтіндер мен қазақ әдебиеті шығармаларынан, жазба деректерден дәлелдер ұсындық.

3 ҚАЗАҚ ХАЛҚЫ НАНЫМ-СЕНІМІНІҢ МАТУРИДИ СЕНІМ МЕКТЕБІНДЕГІ ИМАН МӘСЕЛЕЛЕРІМЕН САБАҚТАСТЫҒЫ

3.1 Иман сөзінің түпкі мәні мен ақиқаты/хақиқат әл-иман

Иман мәселесі – ислам тарихындағы өзекті тақырыптардың бірі. XX ғасырдағы жапондық ислам зерттеушісі, профессор Изутсу (1914-1993) сенім/иман мәселесінің субъективті тұлғалық рөлінен бөлек, теологиялық полемикаларға түрткі болған әлеуметтік-саяси рөлі бар екендігін алға тартады [253, б. 1]. Ханбали мазһабының өкілі Тақиюддин ибн Таймия иман және оған карама-қарсы ұғым күпірлік сөздерінің себебінен түрлі ағымдар мен діни топтардың пайда болғандығын тілге тиек етіп, басты себеп ретінде теологиялық факторды атайды [254, б. 7]. Осылайша шектен тыс абстрактылы анықтама береді. Шын мәнінде дұрыс әрі толық тарихи таным қалыптасуы үшін сол кезеңдегі ахуалға мән беру маңызды. Себебі аталмыш (иман және күпірлік) ұғымдарының артында өмір мен өлім мәселесі бар. Сол уақыттағы харижилердің ұстанымдарына назар салсақ, олар теоретик болмаған еді. Яғни белгілі бір деңгейде теориялар мен концепциялар жиынтығынан құралған тұжырымды айтпаған. Бірақ келешекте схоластикалық деңгейде талқыға салынып, талас-тартысқа айналатынына еш шүбә жоқ еді. Сондықтан сол дәуірден бастап туындаған иман мәселелерінің түпкі негізі теологиялық фактор ретінде емес, керісінше саяси астары бар екендігін байқауға болады [253, б. 2]. Сол уақытқа тарихи шолу жасасақ, I-VII ғасырдың бірінші жартысында Сыффин соғысынан кейін халифа Али ибн Абу Талиб пен Муғауияның арасындағы келісімге қарсылық танытқан харижилер үкім тек бір Алланың кітабы Құран арқылы болу керек екенін алға тартып, Алидың жағынан бөлініп шығады. Шам өлкесінің өкілі Амр ибн Ас пен Ирак тарапынан жауапты қазы Әбу Мұса Ашғаридың келісімшарттарын қабылдамай, харижилер халифа Али мен оның жақтастарын күпірлікпен айыптайды. Негізгі уәждері – үкім шығаруды (өзі секілді) тұлғаларға табыстауы. Олар «ләә хукмә илләә лилләһ/Барлық мәселелерге қазылық етіп, соңғы әрі нақты үкімді беруші ол тек бір – Алла» деген көзқарасты ұстанды [76, б. 134]. Харижилердің күпірлікпен айыптауы тек бұл негізде шектеліп қалмай, одан ары ауқымы кеңейе түсті. Аллаға асылық танытып, (үлкенді-кішілі) күнә істеген адамның иманынан айырылып, тозақта мәңгі қалатындығын және өздеріне қарсы шыққандардың барлығы кәпір екендігін алға тартты. Тіпті өздерінің ұстанымдарына сай келмеген жерді (ел, мемлекет) кәпірлердің отаны ретінде қарастырды [255, б. 48].

I-VII ғасырдың екінші жартысында Ғилан әд-Димашкидың (қ.б.ж. 105) бастауымен муржия ағымы пайда болады [76, б. 157]. Муржияның көзқарасы тақфиризмдік санамен уланған, бірбеткейлік ұстаныммен ерекшеленген харижилерге мүлдем керағар еді. Жүректегі сенім мен ниетті басты орынға қойып, діни-құқықтық істерге селқостық танытып, тіпті қажеттілігі жоқ екенін айтып кейінге қалдырып, мүлдем істемеуге болатындығын алға тартты. Кәпірдің құдай үшін құлшылықтарды атқаруы ешбір пайда бермегені секілді, иманы бар мұсылманға да күнә істер зиян келтірмейді деген аналогиялық

тұжырымға барды [76, б. 159]. Британдық профессор Уотт Монтгомери (1909-2006) муржиялықтардың мақсаты адамдардың бір-бірін жек көріп, алыстап кетуін құптамай, керісінше өзара жәрдемдесіп, бір тудың астында өмір сүруді ниет еткендігін алға тартады. Қанша үлкен күнә жасаса да, өзге мұсылмандармен бір деңгейде бірлікте ғұмыр кешуін қалады. Харижилер айтпақшы олар күпірліктің емес, дәр иман/иманның, мұсылмандықтың мекені ретінде қабылдау қажет екенін мақсат етті [111, б. 44]. Осылайша саяси сахнадан туындаған мәселелер иманның түпкі мәні мен ақиқатын анықтау тақырыбы ислам тарихында ғалымдардың басты назарындағы нысанаға айналды.

Иман мәселесіне қатысты туындаған таластар

Теологиялық мәселелердің ішінде ең көп талас-тартысқа ие болған иман тақырыбы I-VII ғасырдан бастау алғандығын тілге тиек еттік. Иман мәселесі қозғалғанда «Не нәрсеге иман ету керек?» және «Қалай иман ету қажет?» деген екі сұрақ туындайды. Ханафи-матуриди мектебінде алдымен «Қалай иман ету қажет?» деген сауал талқыланып, содан соң не нәрсеге иман ету талап етілетіні жайында сөз қозғалған. Ханафи-матуриди мектебінің ғалымдары «иман неден құралады?» деген сұрақтың жауабын табуға тырысып, сан түрлі пікірлер білдірген. Осы көзқарастарды топтастырғанда төмендегідей негізгі бес тұжырым туындайды:

1. Араб тілінде «иман» сөзі растау мағынасын білдіргендіктен иман жүректегі сенім/тасдиқ мен тілмен сол иманды растау/икрар ұғымында қолданылады. Құран мәтінінде Юсуф пайғамбардың бауырлары туралы: وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا «Шынымызды айтсақ та бізге сенбейсің» [16, б. 237] деуі, яғни «айтқан сөзімізді «дұрыс, рас» деп қабылдамайсың дегенін меңзеуде.

Мутакаллимдердің, яғни ислам теологиясы мамандарының пікіріндегі иман ұғымы – Мұхаммед пайғамбардың Алла Тағала тарапынан әкелген барлық хабарларына сену. Аллаға, періштелерге, кітаптарға, елшілерге (пайғамбарларға), ақырет күніне және басқа да осы секілді сенуге міндетті барлық нәрсеге илану. Пайғамбардың Алладан жеткізгенін (уахиды) растап, мойындаған адам «мүмін» деп аталады. Мінеки осылайша, яғни иманды жүрекпен бекітіп, илану арқылы Алла мен өзі ғана білетін мүмін (мұсылман) сипатын иеленеді. Ал жүректегі иманын тілмен бекіту, растау («Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед оның елшісі» деген кәлима сөзін айту) – тек мұсылмандық қарым-қатынас жасау (ислам дінінің үкімдерін жүргізу) үшін қойылған шарт. Тілмен айту шарт деген пікірді Әбу Ханифа бір сөзінде тілге тиек етеді. Сонымен қатар Әбу Мансур әл-Матуриди, Әбу әл-Хасан әл-Ашғари, әл-Қади Әбу Бәкір әл-Бақиллани, Әбу Исхақ әл-Исфираини секілді ғалымдар да аталмыш көзқарасты ұстанған [96, б. 24]. Әбу Ханифа жүректегі сенімге байланысты адамдарды үш түрге бөліп қарастыруға болатындығын айтады. Олар:

- Жүрегімен сеніп әрі жүректегі иманын тілімен растаған адам. Бұл санаттағы кісі Құдайдың алдында да, қоғамның алдында да мұсылман саналады;

- Тілімен мұсылманға тән сөз айтса да, жүрегімен мүлдем мойындамайтын адам. Бұл кісі екіжүздінің қатарына кіреді. Адамдардың алдында мұсылман боп көрінсе де, ақыреттегі Алланың құзырындағы жағдайы кәпірлермен тең.

- Жүрегімен иланып мойындаса да, тілімен күпірлік сөзін айтатын адам. Бұл категориядағы кісі Құдайдың алдында мұсылман атанса да, қоғам алдында иманын жария етпегендіктен мұсылман саналмайды [256, б. 13].

2. Иман ол – таным/мағрифа. Муржия пенденің мұсылман атануы үшін құр танымның жеткілікті екенін алға тартқан. Олардың өзара он екіге бөлініп кеткендігіне қарамастан және матуриди сенім мектебінің өкілі Бәздәуидің айтуынша иманға қатысты он түрлі көзқарастары болса да, негізгі ұстанымдары бойынша иман ол – тек таным/мағрифа [95, б. 148]. Негізгі өкілдері ретінде Жаһм ибн Сафуан және Хусайн ас-Салихиді атап өтуге болады.

3. Иман ол – құр тілмен айту/иқрар. Мұсылман атану үшін тек тілімен Аллаға, пайғамбарға сенетіндігін айтса, оның иманы кәміл әрі осы жеткілікті екендігін айтқан Абдурахман ар-Рақашы, Абдулла ибн Сағид әл-Қаттан деген тұлғалар және каррамия тобы болған. Алайда сенімдеріне тереңірек үңілсек, өзара ерекшеліктері бар екенін аңғарамыз. Мәселен ар-Рақашы сенімін тек тілімен ғана айтып қоймай, сонымен қатар жүрегінде құдай туралы танымы/мағрифа болуы қажет екенін ескертеді. Ал Абдулла ибн Сағид әл-Қаттан сенімді тілмен айтумен қатар, оның жанына Алланы танып білу/мағрифа мен жүректегі сенім, растау/тасдиқ шарттарын қосады. Каррамиялар мұның ешбірімен келіспей, сенімін тек тілімен жеткізсе, сол жеткілікті екенін алға тартады. Тіпті жүрегімен кесімді түрде сенбей, күпірлік етіп, бірақ Жаратушыны, иләһи кітаптар мен елшілерге және өзге де иман шарттарына сенгенін тілімен айтып, мойындаса, ол шынайы түрде иланған мұсылман саналады. Муржиялар Мұхаммед пайғамбар кезеңіндегі екіжүзділердің еш күмәнсіз мүмін/мұсылман болғандығына сенеді [133, б. 1076-1077].

4. Иманның кәміл болуы үшін жүрекпен сену мен тілмен айтуды жеткіліксіз санап, барлық күнәдан аулақ жүру деген қиын шартты қосты. Мұндай пікірді харижилер алға тартса, ал мұғтазилалар мен рафидилер (жүректегі сенім мен тілмен растаумен қатар) үлкен күнәдан сақтанып жүрсе жеткілікті деп есептеді [95, б. 148]. Яғни мұғтазилалар мен харижилердің ұстанымы бойынша, егер адам жүрекпен Алланы және оның елшісін мойындай отыра, сондай-ақ тілімен растап, бірақ қателікке бой алдырып, күнә істеп қойса, мұсылмандық санаттан шығып қалады.

5. Төртінші топтағы тұлғалардың иманға қатысты қойған талаптарынан кем түспейтін Малик, Шафиғи, Аузағи секілді тұлғалар мен заһирилер және мәдиналықтардың көзқарастары ерекше болды. Мұсылмандықты жүрекпен сеніп және тілмен растаумен қатар исламның талап еткен шарттарын/рүкіндерін, бұйрықтарын орындау қажет екенін айтты. Мұндай пікірді Ахмад ибн Ханбал, Ишақ ибн Раһуя секілді хадис ғалымдары ұстанса, кәләм ғұламаларынан Харис ибн Әсәд әл-Мухасибі, Әбу әл-Аббас әл-Қаланиси және ибн Али ас-Сақафи сынды тұлғаларды атап өтуге болады [133, б. 1075].

Әбу Мансур әл-Матуриди және матуриди сенім мектебі мен қазақ дін ағартушыларының ұстанымы

Әбу Мансур Матуриди «Таухид» еңбегінің 5-тарауында «мәсәил әл-имән уә әл-исләм», яғни иман және исламға қатысты мәселелер атауымен тақырыпты бастайды. Ең алдымен иманның түпкі мәні тілдегі сөзбен ғана айқындалмайтындығын айта отыра, діни мәтіндер және логикалық дәлелдермен иманның жүректе екенін нақты астын сызып баян етеді. Құран мәтіндерінде (жүрегімен сенбесе) құр тілмен айтудың пайда бермейтіндігін анық айтқан [16, б. 114, 196, 517, 550]. Әбу Мансур әл-Матуриди де, оның рухани ұстазы Әбу Ханифа да жүрекпен сенуді иманның негізгі шарты ретінде қарастырады. Өйткені ислам адамның еріксіз, мәжбүрлі жағдайларда тілімен күпірлік сөзін айтып қою ықтималдығы бар екенін ескерген. Сыртқы факторлардың әсерінен ислам талаптарына сай келмейтін істі істеп яки сөзді айтса да, алайда жүрегі иманға толы болса, мұндай адам мұсылмандықтан күпірлік санатына өтіп кетпейді [16, б. 279]. Мұхаммед пайғамбардың: «Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед оның елшісі екендігін куәлік еткенге дейін адамдармен соғысуға бұйырылдым» деген сөзі [93, б. 199] иманның орны тілде екенін білдірмейді [20, б. 474]. Алла Тағала пенделерге мұрагерлік, үйлену, сәлем беру және оған жауап қайтару, жан мен малды қорғау секілді жалпыға ортақ игіліктерді белгілеп берген. Сондықтан басқа адамдар оның иманын білу үшін және онымен мұсылман ретінде мәміле жасау мақсатында іштегі сенімін тілмен жеткізу (кәлиманы айту) жүректегі иманның дәлелі болмақ. Ал жүректегі сенімнің қандай екеніне, оның түбіне, (Алла мен өзінен басқа) шын мәнінде қандай халде екенін ешкім біле алмайды [96, б. 36]. Сол үшін де қоғамдағы көпшілік істерге сыртқы көрінісіне сәйкес баға беріледі. Алайда түпкі болмысы басқаша болуы әбден мүмкін [20, б. 474]. Мысалы меккелік кезеңдегі мүшріктердің салық төлегенге дейін Алланың соғысуға бұйыруы [16, б. 191], Құранды естуге мүмкіндік беруі үшін мүшріктерді қанатының астына алуы [16, б. 187], жоғарыдағы кәлима шаһаданы айту арқылы өлімнен аман қалуы секілді істер иманның түпкі мәні мен ақиқатының тілмен (құр айтумен) байланысы жоқ екенін аңғартады [20, б. 474-475].

Діни мәтіндерден бөлек ақыл таразысы бойынша да иманның құрылымы, оның түпкі негізі жүректегі сеніммен тікелей байланысты. Асылында біз айтып отырған иман ол – дін. Ал дін наным-сенімдерден құралса, ол жүректер арқылы расталып, бекітіледі. Жалпылама алғанда мұндай сенім жүйесі діни топтар мен ағымдарда да бар. Лингвистикалық тұрғыдан алғанда да иманның мағынасы – растау, жүрекпен сену/тасдиқ. Ал (құр тілмен айтуға қарағанда) жүректегі сенімге ешкімнің үстемдігі жүрмейді, мәжбүрлікке жол берілмейді. Ешбір жаратылыстың іштегі сенімге қол сұғып, оны айқындап, сырттан үкім беруге қауқары жетпейді. Тіпті бір адамның тілі болмағаны үшін Алла мен оның елшісіне иманы, сенімі жоққа шығарылмайды. Мұндай адамды имансыздың қатарына кіргізіп, күпірлік деңгейіне түсіру абсурд жағдай саналады. Себебі адам өмірде көпшілік уақытын үнсіздікпен, сөйлемей өткізеді. Тіпті кей жағдайларда сөйлеуге тыйым салынатын уақыттар болады. Мәселен намаз оқып тұрған сәтте «Алланың жіберген кітаптарына, пайғамбарларына және

кайта тірілу күніне иман еттім» деп айтуға тыйым салынады. Бір жағынан адамның исламды (құр тілімен айтып) қабылдауы құлшылығын жарамсыз ететін болып отыр. Екінші жағынан Алла намаз секілді ғибадаттардың дұрыс болуы үшін иманның қажет екенін, ешбір өзгеруді қабыл етпейтін шарт ретінде белгілеген. Мұндай қарама-қайшылықтар мәселенің каррамиялар ойлағандай еместігін көрсетеді. Алла Тағала жүректегі иманның мәртебесін асқақ етіп, әрбір игі істің, жақсылықтың қайнаркөзі қылды. Сол үшін тілге қарағанда иманның орны жүректе болуы әлдеқайда лайықтырақ саналды [20, б. 475-476].

Иманға қарата айтылған барлық хабарлар ақыл таразысы арқылы өлшенеді. Оның түпкі мәні мен ақиқаты терең ой жүгіртумен, нақты дәйектермен ойлану арқылы анықталады. Ал оның мәнін тілмен/иқрап байланыстыру қателікке апарады. Себебі онда мәжбүрлік бар. Оның айқын дәлелі ретінде Құрандағы: «Дінде зорлық (мәжбүрлік) жоқ» [16, б. 42] деп баяндалған мәтін сыртқы факторлардың әсерінен иманның мәні құралмайтындығын көрсетеді. Құранның бірнеше жеріндегі «Уа, иман келтіргендер!» деген мәтінді оқыған кез келген мұсылман бұл сөздің адресаты өзі екендігіне еш күмәнсіз сенеді. Мұны естіген, оқыған сәтте адам иман сөздерін тілімен айтып отырмайды. Жаратушының «Иман келтіргендер» деген сөзі айтылмас бұрын адресаттың бойында иманның өзегі табылып, оның бір мәні болмысында болуы қажет [20, б. 476]. Сонда ғана Құрандағы бұл сөздің дұрыстығына еш шүбә келмейді.

Иманның мәні жайлы, оның құрылымына қатысты Хакім Абай:

«Алла ішінді айтқызбай біледі ойла

Пендесіне қастықпен кінә қойма», – деп іштегі, жан дүниедегі сырдың бәрін бір Құдай білетіндігін, құр тілмен мүмін болдық деп айтудың жарамайтындығына ишарат етеді [54, б. 50]. Сондықтан Құрандағы «Адамдар арасында «біз Аллаға және ақирет күніне иман келтірдік дейтіндер бар, бірақ олар шынайы мүмін емес» [16, б. 3] деген мағынадағы мәтіндер осыны айғақтайды. Иманын құр тілімен айтып, жүрекпен сенбегендіктен олардың шынайы мұсылман еместігін баяндады [20, б. 471].

Абай Құнанбайұлының сөзімен айтсақ:

«Алла деген сөз жеңіл

Аллаға ауыз жол емес

Ынталы жүрек, шын көңіл

Өзгесі хаққа жол емес», – деп тілмен иманды болу, мұсылмандығын ауызбен ғана айту құдайдың құзырында қабыл болмайтындығын өлең жолдарында келтірген [257, б. 235]. Хакім Абайдың қазіргі таңда 38-қара сөзі деп оқып жүргеніміз асылында «Китаб тасдиқ», яғни «Сенім (растау) кітабы» деп аталады. Атауына сәйкесе мазмұны да осы біз көтеріп отырған иман мәселесін жалаң инанмақтық ретінде қарамай, ол иманнан пайда алу жайында сөз қозғайды. Құр Алланың бірлігіне, Құран Оның сөзі екендігіне, пайғамбардың Мұхаммед екеніне, елші ретінде мойындағанмен ешбір пайдасы жоқ екені айтылады. Адам өзі үшін иман келтіріп және сол иманнан пайда алуды көздесе ғана кәміл иман саналатынын Абай ерекше атап өтеді [52, б. 180]. Жүректегі шынайы сенім мен көңіл ғана мол сауапқа кенелтеді, ал

екіжүзділік адамды тозақтың ең ауыр азабына душар қылады [16, б. 101]. Шәкәрім Құдайбердіұлы да құдайдың алдындағы иман дегеніміз Алла мен оның елшісін мойындау екенін айта отыра, оның мағынасын білмей құр айтудың пайдасы жоқ екенін тілге тиек етеді. Екіжүзділікке салынып, жүрегімен сенбей айтуы да иман болып саналмайтындығын ескертеді. Адамның ізгі істері мен құлшылықтарының қабыл болуының басты шарты ол иманның дұрыс болу керек екенін назарға алады [25, б. 4-5]. Ыбырай Алтынсарин иманның екі мағынасы бар екендігін және алғашқысы тіл мағынасы тілмен растау екендігін айтады. Кәлима шаһадатты, яғни Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед Оның құлы әрі елшісі екенін айту болса, шарифаттағы мағынасы сол айтқан сөзін шынайы көңілмен қабыл ету. Алла мен пайғамбарды жалаң тілмен айтып қана қоймай, елшінің алып келген күллі бұйрық тыйымдарына шәк келтірмей мойындау талап етіледі. Көңілінде қалған бос орын оны күпірлікке әкелетінін ескертеді [19, б. 7-8].

«Иман ол – құр таным/мағрифат» деген көзқарасқа қатысты әбу Мансур әл-Матуридидің ұстанымы

Иманның түпкі мәні жүректегі сеніммен еш байланысы жоқ екенін алға тартқан жаһмиялар Аллаға, оның елшісіне қатысты сенімнің жүректегі жалаң таныммен өлшенетіндігін айтқан. Асылында иманның араб тіліндегі тілдік мағынасы тасдик/растау болса, оның қарама-қарсы мағынасы такзиб, яғни жоққа шығару саналады. Ал мағрифат/таным сөзінің антонимі – нәкира, жәһәлә/білместік, надандық, белгісіздік. Бір зат туралы хабары жоқ, надандықпен білмей қалған адам жоққа шығарушы, жалғаншы ретінде сипатталмайды. Мәселен Құран мәтінінде: *قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُّكَرُّونَ* «Лут елшілерге: «Сендер бізге бейтаныс жандарсыңдар», – деді» [16, б. 265] деп айтылған. Алайда бір нәрсе туралы таным түбінде тасдикқа/шынайы сенім мен растауға жетелейтінін, надандық пен білместік ақырында жалғанға шығару мен күпірлікке апаратынын да естен шығармаған жөн. Сондықтан екі сөздің өзіне тән мағынасы мен мазмұны бар екенін ескеру қажет. Хакім Абай жалаң таным мен күні-түні Жаратушы туралы құр ойға шомылудың пайда бермейтіндігін ескертеді. Алланың әміріне құмарлық қылып, тек ой жүгірте берудің өткінші, жемісі жоқ ағаштай дәһрі, пайдасыз екендігін тілге тиек етеді [120, б. 160]. Мәселен Құран мәтінінде Алла Тағала Ибраһим пайғамбарға: «(Өлілерді қалай тірілтетініме сенбейсің бе?)» деп сұраған [16, б. 44]. Аятта «Танып білмедің бе?» деп айтпаған. Матуриди сенім мектебінің өкілі Әбу Муғин Нәсәфи барлық пайғамбарлар мен елшілерге, иләһи кітаптар мен періштелерге иман етудің міндетті екенін тілге тиек етіп, ал бұл сенімнің тасдик/жүректегі илану арқылы жүзеге асатынын айтады. Бұл жағдайды мағрифат/таным деңгейімен өлшеу мүмкін емес. Себебі әрбірін жүзбе-жүз танып-білу орын алған жоқ [133, б. 1086]. Әбу Мансур әл-Матуриди бұл тақырыпты қорытындылай келе, тілге тиек етілген сөздердің мәнін өз алдына жеке-жеке түсіну қажет екенін баса назарға алады. Мағрифат/таным ұғымын тасдик/шынайы сенім мен растауға апаратын алғашқы қадам ретінде қарастырса, қателік еместігін ескертеді. Сәйкесінше білместік пен жоққа шығару, жалғанға шығару ұғымдарының ара жігін ажыратуымыз қажет. Осындай жағдайда мағрифат/таным иманның түпкі

мәні ретінде емес, арадағы себеп мағынасында қолданылса ешбір қайшылығы жоқ екендігін көреміз [20, б. 479].

Ізгі істер мен құлшылықтардың иманмен арақатынасы

Әбу Мансур Матуриди иман, ислам мәселелеріне қатысты тарауда иманның түпкі мәні мен ақиқаты иқрар/тілмен айту, мағрифа/жалаң таным еместігін айтумен қатар, барлық бойсұнушылықтың, құлшылықтың баламасы ретінде қолданудың қате екендігін баян етеді. Мұғтазилалар Құрандағы: «Шынайы мүміндер – Алланың аты аталғанда, жүрегі діріл қағатын, иманы беки түсетін һәм Раббыларына барынша тәуекел ететін жандар» [16, б. 177] деген мәтінге сүйеніп, тасдиқтың өзі яки тасдиқ пен иқрар екеуінің ғана мұсылмандық үшін жеткіліксіз екендігін айтып, амал/ізгі іс, құлшылықтың қажеттілігін әрі оның иманның түпкі мәні саналатындығын алға тартады. Шынтуайтында аталған мәтінде айтылған сипаттардың мұсылманның бойында табылғаны жөн екенін білуіміз қажет. Аят мұсылмандардың арасында өзара дәрежелері бар екенін ұғындырады. Біріншісі, бойында аталған сипаттары бар шынайы, ықыласты мұсылмандар. Екіншісі, шапағат пен кешірімге мұқтаж күнәға белшесінен батқандар. Ислам ғұламалары жүрегімен сеніп, растап, мойындап, алайда өзге игі істерді істей алмай, құлшылықтарды атқара алмай дүниеден өтіп кетсе, мүмін халінде өмірден озған адамдардың қатарына кіретіндігіне бірауыздан келіскен [146, б. 170-171]. Ислам теологиясында «шарайту әл-иман» және «шарайғ әл-иман» ұғымдары бар. Әһлі суннә уәл-жамаға мектебі шарайту әл-иман терминіне байланысты былай дейді: «Шарайту әл-иман – міндетті түрде сенуді қажет ететін және онсыз (құдайдың алдында өзге құлшылықтар) қабыл етілмейді. Сондай-ақ ол шарттарды жоққа шығарған адам кәпір болады». (Әһлі суннә уәл-жамаға – пайғамбардың және әділетті халифалардың, сахабалар мен табиғин, сенімді ғалымдар жолын ұстанған мұсылмандар. Олар үмбеттің ең көп бөлігін құрайды) [72, б. 561]. Ыбырай Алтынсарин «Мұсылманшылықтың тұтқасы/шарайту әл-ислам» еңбегінде иманға қатысты бірқатар мәселелерді қозғайды. Соның ішінде Құдайдың жанынан алып келген руза/ораза, намаз секілді бұйрықтарды қабыл етпей, теріске шығарған адам және аталған құлшылықтарға көңілінде күдігі бар кісілердің ислам шеңберінен шығып, кәпір атанатындығын айтып өтеді. Мұсылмандықтың алғышарты ретінде Алла мен елшісін/пайғамбарын мойындаумен қатар, оның әкелген әмірлеріне де бойсұну қажет екендігін ерекше ескереді [19, б. 7-8]. Шын мәнінде Ыбырай бұл тұста иманның жалаң сеніммен шектелмейтіндігін тілге тиек етіп, мұсылмандықтың дәлелі ретінде өзге тәңірлік тыйым-бұйрықтарға илану шарт болатындығына баса назар аударған. Өйткені Құдайға жүрегімен сеніп, оны тілімен растаған адам, Одан (Алладан) келетін барлық міндеттемелерді шын көңілмен қабылдап мойындауы қажет еді. Сол үшін де нақты діни мәтін арқылы немесе мутауатир хабармен я болмаса ислам ғалымдарының бірауызды көзқарасымен келісілген дүниені қабылдап, оған сену – міндетті. (Мутауатир хабар – өзара жалған айтуға келісіп алмаған бір топ адамның келесі топқа деректі жеткізуі) [258, б. 46]. Ал жалғыз жолмен/хабар ахад ғана жеткен дерек болса және ислам ғұламалары бірауыздан қабылдаса, иманның дұрыс болу шарты ретінде қарастырылмайды. Бірақ

жалғыз жолмен жеткен/хабар ахад ақпарат бола тұра, ислам құқық ғалымдары оның дұрыс екеніне көзі жетіп, ешбір жорамалға сүйенбей қабылдаса, демек ол иман шарттарынан саналады. Мысал ретінде қабір азабы, сират көпір, таразы/мизан, шапағат, пайғамбардың аспан әлеміне көтерілу мифраж оқиғаларын атасақ болады. Аталмыш екінші санаттағы дара жолмен жеткен хабарларды мойындамай, оған сенбегендердің ісі күпірлік болу-болмау тұрғысынан пікір алуандылығы туындады. Жоғарыда атап өткен екінші түрі – шараиғ әл-иман. Шараиғ – исламдағы ережелер, қағидалар, талап етілген бұйрықтар. Бұл иманның негізінен саналмайды. Онсыз иман өз статусын жоғалтпайды, мәртебесінен айырылмайды. Исламдағы амал би әл-әркән/парыз деңгейіндегі істерді істеуді міндеттеген рафидилер, харижилер және Шафиғидың да көзқарасы [147, б. 211]. Құран мәтіндерінен де амал мен иманның екеуі екі бөлек ұғым екенін көруге болады [16, б. 27, 100]. Кей жағдайда құлшылық істері иманның рөлін атқаратындай жағдайлар да болады. Мысалы кәпір адам көпшілікпен бірге намаз оқыса, жұма және айт намаздарына келіп, жұртпен бірге құлшылығын атқарса немесе азанын айтса я болмаса мұсылмандармен бірге қажылығын орындаса, ол кісіге (сырттай) мұсылмандық үкім беріледі. (Сыртқы көрінісінде) күпірлік істі істесе, діннен шыққан адамдардың қатарына кіріп кетеді. Алайда құлшылығын жалғыз өзі атқарып жүрсе, онда мұсылман ретінде саналмайды. Сондай-ақ мұсылман адам пұттарға табынса немесе кәпірлердің өздеріне тән діни рәсімдеріне қосылып атқарса, бұл да күпірлік іске жатады. Отқа табынушы мәжусилердің киімдерін (қалпағын, белбеулерін т.б.) киіп, соларға тән күпірлік істерін істеуге тырысса, ол адамның жүректегі ниетіне қаралмайды, яғни бұл да күпірлік саналады. Бірақ діни рәсім саналмайтын, өмір сүру салтына айналған іс-әрекеттерін істеу иманнан айырмайды. Мұндағы айтылған мысалдардың түпкі мәні мынада: бір істің дұрыс болуы үшін сол нәрсеге сенімнің маңыздылығы. Адамның сенімі қандай болса, оған қатысты туындайтын үкім де солай болады. Екіұшты, күмәнді әрекеттің де сенімі, нанымы нақты екенін көрсетпейді [147, б. 212].

Иманды тек тілмен айту жеткілікті деп есептеген каррамииялар, «құр тілмен айту жеткілікті, бірақ Алланы танып-білу/معرفة және жүрекпен бекіту – шарт» деп айтқан Абдулла ибн Сағид әл-Қаттан, сондай-ақ Алла Тағаланы танып-білу жеткілікті деген Жәһм ибн Сафуан мен мұғтазилалар иман сөзінің тілдік мағынасына үңілмей, басқаша анықтама берген. «Егер бұлай рұқсат етілсе, барлық зат есімдерде де дәл солай қолданылатын еді. Осылайша сөздің мағынасын нақты бермегендіктен, тілдің құндылығы жойылады. Сондай-ақ, әр сөздің түпкі тура мағынасын, өз қалпында бермеу нәтижесінде самғи дәлелдерді/құран және хадис мәтіндерін жоққа шығаруға әкеледі. Ал самғи дәлелдер иманның мағынасы жүрекпен бекіту, тасдик/تصدیق екендігін айғақтайды [96, б. 31-32]. Құран мәтіндеріне үңілсек, Алла Тағала иман сөзі мен өзге ғибадаттарды екі бөлек атап, әрқайсысының өзіне тән атауларымен атады [16, б. 189, 304]. Сондай-ақ бір істі бұйырмастан бұрын, «егер шынайы мүмін болсаңдар» деген шартты қосып отырды [16, б. 47, 67, 177]. Жаратушы «егер шынайы иман келтірген болсаңдар» сөзінің мәнін дұрыс ұғынбаған болса, демек мұндай шарттың қосылуы орынсыз саналар еді [133, б. 1078]. Құран

мәтіндерінде *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ* «Ғайып әлеміне сенеді және намаздарын оқиды» [16, б. 2], «шын мәнінде иман келтіргендер және ізгі іс істегендер» [16, б. 47] деп айтылған сөйлемдердің лингвистикалық тұрғыдан да ерекшеліктері бар. Ыңғайластық қатынасты білдіретін «және» жалғаулығынан кейін келген сөйлемнің («және» жалғаулығынан) алдында баяндалған сөйлеммен еш байланысы жоқ [119, б. 50]. Асылында иман – ізгі істердің, құлшылықтың дұрыс болуының негізгі шарты. Алла Тағала «Таһа» сүресінің 112-аятында: «Кімде-кім толық иман келтірген мүмін ретінде игі істер істейтін болса» [16, б. 318] деп бұл жағдайда да иман мен игі іс – екеуі екі бөлек екенін көрсеткен. Алла Тағала: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* «Уа, иман келтіргендер! Сендерге парыз етілді...» деу арқылы алдымен иман атауын айтып, кейіннен іс-әрекеттерді (құлшылықты) жүктеді. Мінеки бұл тұста амал иманнан бөлек ұғым екендігіне және иман атауы жүрекпен растау/бекіту мағынасын білдіретіндігін айқын дәлелдейді. Сол үшін де Алланың дұшпандары азапты өз көздерімен көрген сәтте, амалға/ізгі істерге емес, тасдиққа жүгінді. Мысалы бұған Перғауынның суға батып бара жатқан сәтіндегі: *قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ* «Исрайыл ұрпақтарының иман келтіргенінен басқа құдай жоқ екеніне иландым» [16, б. 219] деген және Юнус пайғамбардың қауымының: *آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ* «Біз бір Аллаға иман келтірдік һәм бұған дейін Оған серік етіп қосқандарымыздың бәрін жоққа шығарамыз» [16, б. 476] деген сөздері дәлел болады [133, б. 1079].

Жүректегі иман тасдиқ/растау, иқрар/тілмен айту және ғибадаттардың баламасы ретінде қолданылады яки әрбір ізгі іске иман ұғымы беріледі, яғни әрбір құлшылық иман саналады. Бірінші ықтималдыққа жүгінсек, яғни иман тасдиқ, иқрар және ғибадаттардың барлығын қамтитын болса, онда кейбір құлшылықтардың атқарылмай қалуымен иман да жоғалады. Ислам ғұламалары құлшылық ғибадаттар парыз етілмей тұрып, тек жүректегі иманның жеткілікті екендігіне бірауыздан келісіп, негізгі тұжырым ретінде расталған. Осы жағдайды аналогиялық тұрғыдан саралаған Әбу Ханифа «Уасия» трактатында былай дейді: «Амал/құлшылық жасау иманнан, ал иман амалдан бөлек. Себебі мүміннің уақытының көбі құлшылық жасаусыз өтеді. Сондықтан (ондай кездерде) имансыз болады дей алмаймыз. Мысалы, хайызы келген әйелді Алла Тағаланың намаз оқу міндетінен босатқаны белгілі. Енді осы жағдайға қарап: «Алла ол әйелдің иманын жоқ етті немесе иманын тәрк етсін деп әмір етті» деу дұрыс емес. Сонымен қатар хайыз келген әйелге Алла Тағала «Ораза ұстама, бірақ кейін өтейсің!» деді, алайда бұл сөзден «Иманыңды таста, сосын қазасын өтейсің!» деген ұғым туындамайды. Кедей кісіге зекет беру парыз емес, бірақ «иманды болу парыз емес» дей алмаймыз» [79, б. 74]. Егер әрбір ізгі іске, құлшылыққа (мұсылмандықтың шарты саналатын) иман атауын берсек, нәтижеде бірнеше діндер, сенім жүйелері пайда болады. Ғибадаттың бір түрінен екінші түріне өткен адамдар бір діннен екінші дінге өткен болады [133, б. 1080].

Адам бейнесінде келген Жәбірейіл періште пайғамбардан иман туралы сұрағанда, Аллаға, періштелерге, кітаптарына, елшілеріне, ақырет күніне және

тағдырға иман ету екенін баяндап берген. Сөзінің соңында «сендердің діндеріңді үйрету үшін келген Жәбірейіл періште» екендігін айтқан. Иман ұғымы тасдиқтан өзге істердің баламасы ретінде қолданылса, онда тәңірлік бұйрықпен келген Жәбірейіл періште үйрету үшін емес, керісінше сол жердегі пайғамбарды және басқа мұсылмандарды шатастыру үшін келді деген жаңсақ пікірге жетелейді. Оппонент (мұғтазилалар) Бақара сүресінің 143-аятындағы: «Алла имандарыңды жоғалтпайды, зая кетірмейді» [16, б. 22] деген мәтінге сүйеніп, кезіндегі Ақса мешітіне қарап оқыған намаздарыңды зая етпейді деген тұжырымға келген. Әбу Муғин Нәсәфи Құран мәтінінен намаз сөзін түсінген күннің өзінде, оның өзіндік себептері бар екендігін алға тартады. Аяттың астарында намаз сөзі меңзелсе де, иман ұғымы метафоралық тұрғыдан берілген. Себебі имансыз намаздың жарамсыз екендігі белгілі, яғни иман намаздың дұрыс болу шарты ретінде қарастырылады. Сондай-ақ сол сәттегі оқылған намаздардың имансыз атқарылмағандығы, мұсылмандардың жүрегінде иман ұғымы бар екендігін білдіреді. Бұған қоса иманның араб тіліндегі негізгі мағынасы – ғибада/құлшылық, ғибадат емес, тасдик/растау [133, б. 1083].

Аталған тұжырымдамалар әбу Мансур әл-Матуриди және матуриди сенім мектебінің ұстанымы бойынша, ізгі істер мен құлшылықтардың ешбір мәнісі жоқ екендігін көрсетпейді. Иманның түпкі мәні одан құралмайтындығын ғана білдіреді. Басқаша айтсақ, игі істерді орындау мұсылман атану үшін шарт саналмайды, керісінше әрбір ізгі іске жүректегі сенімнің/иманның болуы қажет [102, б. 362]. 1911 жылы Уфада жарық көрген Ғұмар Қараштың «Өрнек» туындысында осы иман мен амал/әрекеттің арақатынасы жайлы сөз болады. Еңбекті жазудағы басты мақсаты халық арасында кеңінен тараған жалған сенімдер мен зиян беретін әдеттер жайында пікірін білдіріп, оқып, ұғынып түйсінер деген ниетпен көпшілікке жеткізу еді. Қазақ ұл-қыздары білім-ғылымға бет бұрып, тереңінен оқуға көңіл бөлгенде ғана қате-кемшіліктер жойылатынын ескертеді. Ғұмар Қараш та біліп тұрып, үндемей қалуды тілсіз шайтан деп, шет қалуды жөн санамайды. Ойшыл ғалымның пайымдауынша, әрбір жасалатын істің түп негізінде иғтиқад, яғни наным-сенім, илану ұғымы жатқандығын айтады. Кез келген істі орындағанда адам бірінші ойланатындығын, екінші өзіне яки көпшілікке пайдалы екеніне сенбей, иман етпей жасай алмайтынын нұсқайды. Сондықтан да іс-әрекеті бұзық, нашар адамдардың сенімдері де солай, дәл сол секілді әрекеттері түзу, дұрыс адамдардың сәйкесінше имандары да түзу болып ақырында екі тарап біреуі жамандықты, екіншісі жақсылықты істегісі келе береді. Ғұмар Қараш әрбір істің асылы сенім болғандықтан Құран жиі иманның орнын ерекше атап өткендігін растайды. Сондай-ақ жүрегінде Құдайға, пайғамбарға сенімі бар кісінің жасаған әрбір әрекеті жемісті болатынын баяндаған. Ойшыл ақын сол күндегі көпшілік адамның жалаң ауызбен ғана иман етіп, амалына/іске селқос қарайтындарды сынады. Ізгі іске ұйытқы бола алмаған сенімнің ешбір қадір-қасиеті жоқтығын, иман тек оның әсерімен, яғни іспен өлшенетіндігін еске салып, амал иманның құрылымына кірмесе де, соның нәтижесі, шынайы иманның көрсеткіші екенін жеткізген [245, б. 3-4]. Шәкәрім Құдайбердіұлы да жалаң илануды құптамай, жүректегі шынайы сенімнің айғағы ретінде саналы

әрекет жасауға шақырған. Алайда көңілдегі иман құр инанмақтық деңгейінде қалып, заманында орын алған түрлі қылмыстар мен қиянаттарға куә болған ойшыл ақын:

«Бұл кездегі діндердің бәрі – нашар,

Ешбірі түзу емес көңіл ашар.

Өңкей алдау, жалғанды дінім дейді,

Тексерсең, ойың түгіл жаның сасар» деп бір қарағанда дін исламды сынағандай көрінуі мүмкін. Алайда Шәкәрім дінге емес, дінді ұстанушы адамдардың істеріне көңілі толмағанын аңғаруға болады. Себебі өлеңнің жалғасында:

«Дін адамды бір бауыр қылмақ еді,

Оны бөліп, дұшпандық қару жасар» деп діннің түпкі мақсаты асыл екендігін жеткізеді. Ал оны өз мүддесіне пайдалануды көздеген арам пиғылды адамдар осы қасиетті ұғымға дақ түсіретіндігін айтқан. Нәтижеде ақынның тілімен айтсақ:

«Сүйтіп бұзып, бүлдіріп есіл дінді,

Дін десе білімділер тұра қашар» [192, б. 70] деп Құдай, дін сөздерін естісе жиіркенетіндей деңгейге жететіндігін баян етеді. Шәкәрімнің бұл 64 жасында жазған өлең жолдары қоғамдағы мұсылмандықтың, амалдың (іс-әрекеттің) көрінісі жағымды үлгіде көрініс таппағандығы себепті туындағанын байқаймыз.

Ізгі іс, парыз бұйрықтар иманның көрсеткіші болса да, ханафи-матуриди доктринасында жүректегі иман/тасдиқ барлық жақсылықтың, құлшылықтың баламасы ретінде қабылданбағандықтан күнә іске бой алдырған мұсылман да күпірлікпен айыпталмайды, иманынан айырылмайды. Үлкен күнә істеген, жалпы күнә атаулыға бой алдырған адамның діннен шығатынын алға тартқан мұғтазилалар мен харижилердің көзқарасын төмендегі Құран мәтіндері теріске шығарады:

- «Уа, иман келтіргендер! Өздерің істемейтін нәрсені неге айтасындар?!» [16, б. 551];

- «Уа, иман келтіргендер! Сендерге не көрінді?» [16, б. 193];

- «Сендерге не көрінген?! Жазықсыз жапа шегіп, жалбарынған қауқарсыз, шарасыз бір қауым ер, әйел һәм бала-шаға үшін Алла жолында неге соғыспайсындар?! [16, б. 90];

- Иман келтіргендердің жүректері Алланың ұлы жолдауының (Құранның) һәм өздеріне түскен басқа да ақиқаттардың алдында тағзым етіп діріл қағатын һәм жұмсаратын уақыт келмеді ме? [16, б. 539].

Аталмыш аяттарда Жаратушы Алла адамды сөгіп, тіпті жаза тағайындалғанын ескертсе де, жүректегі иманнан айырмағандығын аңғаруға болады. Ақыл таразысына салсақ та, белгілі бір іс-әрекетке қатысты айтылған сөгіс (жақсылыққа қарай бағытталуы үшін қателігін көрсетуі) бір-бірімен достық қарым-қатынасы бар адамдардың қатарында орын алады, ал ұрыс, жанжал, тіпті өшпенділікке апаратын әрекеттер – дұшпандарға тән дүние. Сондықтан мұндай деңгейдегі адамды діннен шығарып, иманынан айыру қате саналады. Иман ұғымын барлық мойынсұнушылықтың, ізгі істер мен

күлшылықтың баламасы бола алмауының бір себебі – аталмыш аяттар парыз, міндетті істерді істемей, тәрк еткен адамдарға қарата айтылуында. Егер иман мен амал ұғымы бір деп қарастырылса, онда жалпылама емес, «кейбіреуіне ғана иман етушілер» сөзімен баяндалатын еді. Сондай-ақ Алладан шынайы түрде қорқатын тақуа жандар деген сипатпен де сынап, сөгіс айтуы да мүмкін емес. Демек аталған аяттағы иман сөзі жалқыланған мағынада, яғни тасдиқтың баламасы ретінде қолданылады [20, б. 477]. Харижилердің сенімі бойынша, кімде-кім үлкен немесе кіші күнә істесе, ол – кәпір, тозақта мәңгі қалады. Негізгі дәйек ретінде Ниса сүресінің 14-аятындағы: وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا «Кімде-кім Аллаға және пайғамбарына қарсы келіп, Оның белгілеген шекарасынан асатын болса, оны ішінде мәңгі-бақи қалатын (жан түршігерлік жалын атқан) отқа тастайды» [16, б. 79] деген аят пен Әли-Имран сүресінің 131-аятындағы: وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ «Кәпірлер үшін әзірленген тозақ отынан (иманға келіп, игілікті істер атқару арқылы) сақтаныңдар» [16, б. 66] деген мәтінді айтады. «Зунуб/күнәлар» сөздері «'исиан/(Аллаға және пайғамбарына) қарсы шығу, бағынбаушылық» ұғымының аясына кіреді. Ал екінші мәтінде баяндалған Тозақ оты кәпірлер үшін дайындалғандықтан, оның ішіне кіретіндердің барлығы – кәпір. Жоғарыдағы екі аятқа сүйене отырып, Аллаға және пайғамбарына қарсы шығып, күнәһар болған пенде – кәпір және ол тозақта мәңгі қалады деп тұжырым жасаған. Мұғтазилалардың пікірінше, егер пенде үлкен күнә істесе, ол «мүмін» деп те, «кәпір» деп те аталмайды. Бұл жағдайда ол иманынан айырылады, алайда кәпір болмайды. Осылайша екі жағдайдың «мәнзила бәина мәнзилатаин», яғни пасықтық пен күпірліктің арасында уақытша қалады. Себебі ғалымдар аталмыш адамның атауына қатысты пікір қарама-қайшылығына түскен. Суннилер: «Күнә істегені үшін – пасық, бірақ жүрегінде (Алланы және пайғамбарды растау) иманы қалғандықтан – мүмін» деген. Харижилер: «Шын мәнінде ол – пасық/күнәһар және кәпір» деген. Хасан әл-Басри: «Істеген іс-әрекеті сөзіне қайшы келгендіктен мұнафық/екіжүзді, күнәһар» деген көзқарас білдірген. Өйткені хадис мәтінінде: «Мұнафықтың үш белгісі бар: бір сөз немесе зат сеніп тапсырылса, (сырды жариялап немесе затты бүлдіріп) қиянат жасайды, уәде берсе, орындамайды және сөйлесе, жалған айтады» [93, б. 725] делінген. Барлығы пасық/күнәһар атауына бірауыздан келісіп, ол пасық бола тұра, «мүмін бе әлде кәпір ме немесе мұнафық па?» деген үкімге келісе алмаған. Ханафи-матуриди ғалымдары бірауыздан келісілгенін алып, қарама-қайшылыққа түскен көзқарасты тәрк етті [119, б. 80]. Мұғтазилалар Құрандағы: «Кімде-кім бір мүмінді қасақана өлтірсе, оның (ақиреттегі) жазасы ішінде мәңгі-бақи қалып, азап шегетін жаһаннам болмақ» [16, б. 93] деген аятқа сүйене отырып, тәубесіз дүниеден өткен адамның тозақта мәңгі қалатынын айтқан. Ал егер кіші күнәларды істеп, үлкен күнәлардан бойын аулақ ұстаса, пенде азапталмауы керек. Өйткені Алла Тағала «Ниса» сүресінің 31-аятында: «Тыйым салынған ауыр күнәлардан бойды аулақ ұстасандар, өзге күнә-қателіктеріңді жасырып, кешеміз һәм сендерді сый-құрметке толы керемет мекенге жайғастырамыз» [16, б. 83] деп баян еткен [96, б. 44]. Матуриди сенім мектебінің белді өкілдері саналатын Әбу Муғин Нәсәфи, Әбу Юср Бәздәуи

сынды ғалымдар үлкен күнәға бой алдырған адамның ислам шеңберінен шықпайтындығын, иманынан айырылмайтындығын айтқан. Негізгі дәйек ретінде «Уа, иман келтіргендер! Кісі өлтіру мәселесінде сендерге қысас-кек (яғни, қанға қан ұстанымы) парыз етілді» [16, б. 27] деген мәтінге сүйенеді. Аятта үлкен күнәнің қатарына кіретін әдейі адам өлтірушіні мүмін/мұсылман деп сипаттады. Сондай-ақ аяттың жалғасында: «Ал кімде-кімге бауыры кешірім берсе» деу арқылы имандылық тұрғысынан бауырлық сипатты жоққа шығармай, «Міне, бұл – Раббыларың тарапынан жасалған жеңілдік һәм мейірім» деп жеңілдік пен рақымдылықтан мақұрым қалдырмады. «Тахрим» сүресінің 8-аятында: «Уа, иман келтіргендер! Шынайы түрде тәубе етіп, Аллаға бет бұрыңдар. Міне, сонда бәлкім Раббыларың күнә-қателіктеріңді өшірер» [16, б. 561] делінсе, «Нұр» сүресінің 31-аятында: «Уа, мүміндер (күнәларың үшін өкініш білдіріп) бәрің тегіс Аллаға тәубе етіңдер» [16, б. 353] деп баяндаған. Матуриди сеніміндегі ғұламалар күнәсі жоқ адам үшін тәубе етуді бұйыру – әбестік екендігін айтқан [95, б. 138]. Жоғарыдағы мұғтазилалардың ұстанымы бойынша, пенде үлкен күнәларды істемей, аулақ жүрсе, оның кіші күнәлары кешіріледі. Демек аталмыш аяттарда үлкен күнә жасаушы меңзелген. Өйткені иман – жүрекпен растау/бекіту, ал күпірлік – жалғанға шығару. Кімде-кім үлкен күнә істесе де, оның жүрегіндегі сенімі/иманы жойылып кетпейді. Өз кезегінде жүректе Алланы және Оның пайғамбарын мойындау деген ұғым болғандықтан, жалғанға/жоққа шығару түсінігінің көрініс табуы мүмкін емес. Себебі екеуі (жүрекпен Аллаға илану мен жоққа шығару) – бір-біріне қарама-қайшы ұғымдар. Сондықтан пенденің бойында Алланы терістеу, мойындамау көрініс таппағандықтан, күпірлікпен айыпталмайды. Сондай-ақ жүрегінде Алланы растау/мойындау сенімі болғандықтан, имансыз немесе мұнафық деп сипаттау да дұрыс емес. Өйткені «фиск» сөзі араб тілінде «шығу» деген мағынаны білдіреді. Кімде-кім Алланың сызып берген шеңберінен бір қадам шықса, пасық яғни күнәһар атанады. «Ғисиан/қарсы шығу» ұғымы Алланың әмірін мойындамау, жалғанға шығару емес, тек бұйырған ісіне бойсұнбаушылық деген мағынаны білдігендіктен, Алланың бұйрығын тиісінше орындамай, белгілеген шекарасынан шығып кету жалғанға шығару болып саналмайды. Өйткені жүректе Алланы және Оның пайғамбарын растаған/мойындаған иман бар кісіге еш шүбәсіз мүмін/мұсылман дей баға беріледі. Қарама-қайшылығы бар пікірді алып, бірауыздан келісілген көзқарасты тәрк ету бүкіл пайғамбар көзін көрген ғалым сахабалардың сөздерін қабылдамағандығын білдіреді. Ал бұл – негізсіз әрі бұрыс тұжырым [96, б. 46].

Жоғарыда иман ұғымының барлық ізгі істің баламасы, негізгі мәні ретінде қолданылмайтындығы жайында тілге тиек етілді. Яғни белгілі бір парыз деңгейіндегі құлшылықты немесе ізгі істі істемеген адамды діннен шығарып, күпірлікпен айыптау орынсыз. Бірақ бұл өз кезегінде Алланың бұйрықтарына селқостық танытып, немқұрайлы қарауға болатындығын білдірмейді. Сол секілді матуриди доктринасындағы үлкен яки кіші күнәні жасаған адам діннен шықпайды деген тұжырым істеуге тыйым салған істерге жеңіл-желпі қарауға рұқсат екенін көрсетпейді. Хакім Абай шығармаларына зер салсақ, мұсылмандық шарты ретінде жалаң тілмен айту мен құр харекеті жоқ сенімнің

пайдасыз екендігін көруге болады. Иман деңгейін тұлғалықтан әлеуметтік статусқа көтеру идеясын ұсынады. Абай тілімен айтсақ, тек инанмақтық өзіңе де, Аллаға да пайда әкелмейді. Құдай Тағала пенденің сеніп яки сенбеуіне мұқтаж еместігін тілге тиек етіп, кәміл иманға ұмтылу үшін одан пайда алса ғана, іске жарайтындығын айтады [51, б. 125]. Қазақ халқының діни танымында иман және имандылық ұғымдары бар. Иманның мәні Алла мен пайғамбарын растап, мойындау болса, имандылық жоғарыда ханафи-матуриди ұстанымында баяндап өткен ізгі істер мен ғибадаттарды атқара алуы. Асылында имандылық ұғымының аясына кіретін жауапкершілік, әділеттілік, мейірім, адалдық секілді ізгі қасиеттердің мұсылманның бойында тиісті деңгейде көрініс таппауы біз айтқан иманның түпкі мәні мен ақиқаты саналатын тасдик/жүрекпен сену және иқрар/тілмен растау ұғымына дақ түсіріп, күпірлікке апарып, теріске шығара алмайды. Алайда имандылық иманның негізгі жемісі саналғандықтан, пенденің аталған қадірлі қасиеттерден мақұрым қалып, керісінше қатыгездік, залымдық, (кәміл иман үшін) hareketсіздікке салынуы нәтижеде иманның түпкі болмысына, яғни Алла мен пайғамбарға сеніміне кері әсерін береді. Имандылық ұғымын көшбасшы ретінде қабылдау, оған басымдылық беру антропоцентристік сананы негізге алудан туындайды. Хакім Абай шығармаларынан осындай санаға екпін беріп, адамның өзі негізгі қозғаушы күш екендігіне баса назар аударады. Мәселен «Өлсе өлер табиғат, адам өлмес» өлеңінде:

Дүниеге дос акиретке бірдей болмас,

Екеуі тап бірдей боп орныға алмас.

Дүниеге ынтық, мәхшарға амалсыздың

Иманын түгел деуге аузым бармас, – деп [259, б. 263] баяндайды. Дүние мен ақыретті тең ұстай алмай, өмірдің ләззаты мен қызығын иманның шарты саналатын ақырет ұғымынан жоғары қойған адамның иманына күдікпен қарайды. Әбу Мансур әл-Матуриди және матуриди сенім мектебі ғұламаларының көзқарасы бойынша да ізгі іске ешбір әрекеті жоқ, күнәға бейжай қарап, зияны тимейді деген оймен істеп жүретін адамды сынға алады. Муржиялар секілді адамның мойнынан амалды/іс-әрекетті алып тастамайды. Тіпті Әбу Мансур әл-Матуриди Құран мәтініндегі ибада/құлшылық, ғибадат сөзінің таухид мағынасында да келетіндігін тілге тиек етеді. Яғни аса шектен шығушылықты шектеп, немқұрайлық пен селқостықты сынап, әрдайым таразыны тепе-теңдікте ұстау қажет екендігіне көңіл бөледі. Хакім Абай «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» өлеңінде:

Махаббатпен жаратқан адамзатты,

Сен де сүй ол Алланы жаннан тәтті.

Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,

Және хақ жолы осы деп әділетті, – деп [51, б. 57] адамның бойында табылуы қажет сипаттар ретінде Жаратушыны және барлық адам баласын сүю мен осы бағыттың әділеттілік екеніне сену керектігін алға тартады. Абай Құнанбайұлы өлеңнің жалғасында аталмыш үш ұғым бір жерге тоғысқанда имани гүл болатындығы және иманның түпкі мәні осы екендігіне назар аудартып, дін мен нағыз бойсұнушылық көрініс табатындығын айтады. Ораза,

намаз, зекет, қажылықтың да Құдайдың бұйырған бұйрығы әрі оған ешбір талас жоқ екендігін тілге тиек етіп, жақсы болсаң барлығын түгел орындауға талпынуды ескертеді. Яғни орындамаса діннен шығып, иманынан айырылатындығын айтпайды. Ханафи-матуриди ілімі және қазақ халқының дәстүрлі діни танымы бойынша, үлкен күнәға бой алдырғаны үшін яки ғибадаттарды атқара алмағандықтан діннен шығып, иманынан айырылмайтын болса, демек жүректегі тасдиқпен/сеніммен Алланың уәде еткен жаннатына кіре алады [133, б. 1045]. Мұны айғақтайтын Құран мәтіндері жетерлік [16, б. 98, 150, 304, 432, 471, 590, 598]. Алла Тағала ізгі іс істеген мүміндер үшін жаннатты уәде еткені секілді жақсылық жасамаған өзге мүміндер үшін де жаннатты сый қылып беретіні баяндалған [16, б. 198].

Құрандағы: «Өз күнәң үшін һәм мүмін ерлер мен әйелдер үшін Алладан кешірім, кеңшілік тіле», – деген мәтін [16, б. 508] Алла Тағаланың пайғамбарға мүміндер үшін кешірім сұрауды бұйырғандығын айғақтайды. Бұл үлкен күнә істеген жанға кешірім берілуі әбден мүмкін деген ұстанымды қуаттай түседі. Сол секілді пайғамбарлар мен елшілер әрі періштелер мүміндер үшін кешірім тілейді. Бұған байланысты аятта: «Уа, Раббым, мені, ата-анамды, мүмін ретінде табылдырығымнан аттаған әрбір жанды һәм күллі мүмін ерлер мен мүмін әйелдерді кешіре көр!», – делінген [16, б. 571]. Бұл аятта да белгілі бір топ меңзелмей, жалпылама түрде күнәларға кешірім сұрағандығы баяндалады. Ибраһим пайғамбар да өзінің дұғасында: «Уа, Раббымыз! (Алдыңда тұрып) есеп беретін күні мені, ата-анамды және күллі мүміндерді кешіре көр!», – деген [16, б. 260]. Бұл мәтінде де нақты бір топты айтпаған. Сондай-ақ періштелердің де кешірім тілейтіндігі «Мүмін» сүресінің 7-аятында баяндалған [16, б. 467]. Жоғарыда айтып өткеніміздей мұғтазилалардың пікірі бойынша ешқайсысы кешірімге лайықты емес. Демек кешірім сұрағандардың кешірімі ешқандай пайда бермейді деген ұғым туындайды [141, б. 317]. Діни мәтіндердегі жаннатты уәде еткен сөздер тар ауқымда айтылып, яғни жалпылықтан шығып, белгілі бір адамдарға бағытталған. Сол секілді тозақпен ескертіп, жазалауды уәде еткен мәтіндерді де жалпылама түрде барлық категориядағы адамдарға қолдану қате. Себебі ол кезде діни мәтіндерде қарама-қайшылық пайда болады және келтірілген дәлелдерде келіспеушілік туындайды. Сондай-ақ мүміндердің өзі де бір-біріне (сыртынан) Алладан кешірім тілеуге бұйырылған. Сол секілді мүлдем азапқа лайықты емес адамға кешірім жасау да құпталмайды. Сондай-ақ ‘афу/кешірім сөзі пенделерінің арасында жазаға лайықты жандардың бар екендігін көрсетеді. Бірақ Алла бұл құлдарын өзінің кеңшілігімен кешіріп, рақымдылығымен ғапу етеді [141, б. 317-318].

Кез келген жалпы үкім, ‘умум/عموم жалқыланады. Сондай-ақ кез келген кең ауқымда айтылған үкім, мутлак/مطلق белгілі бір дәлелдермен шектеледі. Сондықтан да сенім мәселесінде ‘умум әрі мутлақ үкімдер кесімді дәлел ретінде жарамайды. ‘умум және мутлақ үкіміндегі екі мәтін бір-біріне қарама-қайшы келсе, Алла Тағаланың сөзін қайшылықтан сақтау мақсатында ‘умум жалқыланады, ал мутлақтың қолданылу аймағы шектеледі. Бұған сый-сыяпатты, жаннатты уәде еткен кейбір аяттар жалпылама түрде дәлел болады. Мәселен Алла Тағала «Кәһф» сүресінің 107-аятында: «Иман келтіріп, игі істер

істегендерге келсек, олардың қонақжайы Фирдәус атты жаннат бақшалары болады. Олар онда мәңгі бақи мекендейді һәм ол жерден (еш жалықпайтындықтан) басқа жаққа кетуді де қаламайды» [16, б. 304], – делінген. Осы секілді өзге де аяттар бар. Егер әлгі иман етіп әрі ізгі іс істеген мүмін басқа бір мүмінді әдейі өлтірсе, аталмыш екі аятты біріктіріп, мутлақ күйінде түсіне алмаймыз. Екі аяттың біреуімен екіншісін шектеп, сондай-ақ екі аяттың біреуі жалқылануы керек. Себебі бұл арқылы Алланың сөзі қарама-қайшылыққа түспейді. Жазаны уәде еткен аяттарды жаннатпен, сый-сыяпатпен сүйіншілеген аяттармен жалқылау абзалырақ. Өйткені бұлай істеу Алланың кешірімі, мейірімі әрі шапағаты секілді ұғымдарды жүзеге асырады. Қарсы тарап Алланың кешірімі әрі шапағаты айтылған аяттарды жоққа шығарған. Бірақ тұртұлғасы, бет-бейнесі нақты белгілі бір адамға айқын түрде жаза, азап берілетіндігі Құран мен хадисте айтылып өтсе, онда біз ол адамның пайғамбар шапағатына ілігуіне, Алланың кешіріміне кенелуіне мүмкіндігі бар деп үкім бермейміз [72, б. 500-501]. Мысалы Зүмәр сүресінің 53-аятында Алла Тағаланың барлық күнәларды кешіретіндігін айтқан [16, б. 464]. Бірақ күпірлік бұл кешірімнің аясына кірмейді. Ол Ниса сүресінің 48-аяты арқылы, яғни Алланың серік қосу/ширк кешірмейтіндігін, одан өзге күнәларға кешірім беретіндігі баяндалып, жалқыланды [16, б. 86].

«Олай болса, күпірлік пен өзге күнәлардың не айырмашылығы бар? Олардың біреуінің кешіріліп яки кешірілмеуіне не себеп болуы мүмкін?» деген сауал туындауы мүмкін. Шын мәнінде күпірлік күнәсі мен одан өзге күнәлардың айырмашылығы – Алланың кешірімі беріліп яки берілмеуінде. Аллаға қарсылық танытып, күпірлік ету – күнәнің ең шыңы. Одан асқан қылмыс/күнә жоқ. Қалыпты іске айналып, харам үкімін жоймайды. Кәпір өзінің күпірлігін дұрыс және жақсы деп тапқандықтан кешірім де берілмейді әрі жазадан да босатылмайды. Сондай-ақ ол ісі үшін кешірім не мейірім күтіп отырған жоқ, керісінше сол күпірлігінің қарымын, жазасын күтуде. Сол үшін мұндай адамға кешірімділік таныту даналыққа/хикметке сай келмейді. Ал үлкен күнәға бой алдырған жан өзінің күнәсін дұрыс және жақсы бір іс деп ойлап тұрған жоқ. Күпірліктен өзге күнәлар жақсылықтардың ең төресі саналған иманмен бірігіп, бір адамның бойында табыла алады. Егер үлкен күнә істеген адамды тозақта мәңгі қалады десек, жүрекпен сенген иманының қарымы берілмей, даналыққа сай келмейді. Күпірлікке келсек, иманмен бір жерде тұрақтамайды. Оның жақсылығы жүзеге аспайды. Өйткені жақсылық деп аталу үшін иман қажет. Күпірлік – мәңгілікке жалғасатын сенім. Кімде-кім күпірлік етсе, демек ол ісінен ешқашан қайтпайтын бір шешімге байланады. Сондықтан бұның азабы мәңгілікке созылуы міндетті. Бірақ басқа күнәлар олай емес. Күпірліктен өзге күнәлар уақытша және сол ісі үшін тәубені қажет етеді. Бұл күнәлар өз нәпсісіне бой алдырып қою арқылы жасалынады. Сондай-ақ ондай адам күнә жасаса да тәубе етуді ойлап отырады. Бұның азабы да өзінің күнәсіне сәйкес уақытша беріледі [94, б. 709-710].

Әбу Муғин Нәсәфи тозақта мәңгі қалуға қатысты баяндалған аяттар істеген ісін адал деп тапқандар үшін деген өлшем береді. Себебі қасақана адам өлтірген кісінің жағдайына қатысты Бақара сүресінің 178-аятындағы үш түрлі

дәйекпен иманы сақталатындығы айтылған еді. Олар: иман келтіргендер деп аталуы, діндегі бауырлық сипатты сақтауы, Алланың мейірімі мен жеңілдігіне бөленуі. Ниса сүресінің 93-аятындағы мүмін кісіні әдейі өлтірсе, оның жазасы мәңгі тозақ екендігі жайында айтылған мәтін мен Кәһф сүресінің 107-аятындағы иман етіп, ізгі іс істегендердің жаннатта болатындығы туралы мәтін арасында қарама-қайшылық орын алғандай көрінуі мүмкін. Бір адамның бір уақытта бір-біріне қарама-қайшы жаннатта әрі тозақта болуы қисынсыз саналады. Сол үшін де жоғарыдағы аятты мүмін/мұсылман адамды әдейі өлтіріп әрі ол ісін адал санағандығы үшін деп түсіну қисынға келеді [141, б. 322]. Әбу Мансур әл-Матуридидің діни мәтіндерді интерпретациялау әдіснамасы да осындай әдіснамаға негізделген. Ғалымның тілімен айтсақ, «абсолютті кітап/кітаб мутлақ», яғни сүре мен сүренің, бір аяттың өзге аятпен байланысын көре білу және бір қарағанда қарама-қайшылық секілді болып көрінгенімен, екі мәтіннің мазмұнын біріктіре алу әдісі [142, б. 84]. Бұл өз кезегінде дұрыс түсінік пен принцип қалыптасуына ықпал етеді. Біржақты ойлау жүйесі мен мәтінді буквалистік санамен түсіну матуриди сенім мектебінің оппоненттерін қателікке бой алдыруына жол ашты. Осылайша діни мәтіндерді толыққанды қамтып, түсіне алмау нәтижесінде олар ислам теологиясындағы ең маңызды иман мәселесінде қателікке бой алдырды. Нәсәфи үлкен күнә ұғымын түсіндіру барысында «әл-фасиқ әл-мутлақ» терминін қолданады. Яғни абсолютті, толыққанды пасық – Алланың ешбір әміріне бойсұнбай, барлық шекарасынан шыққан адам. Харижилер Ниса сүресінің 14-аятындағы кәпірлерге қарата айтылған «белгілеген шекараларынан асатын болса» [16, б. 79] деген мәтінді мүмін/мұсылмандарға қолданған. Ал жоғарыда баяндағанымыздай Құран мәтіндерінде мүмін адамның бүкіл шекарадан аттап өтпейтіндігін байқауға болады. Матуриди сенім мектебінің белді өкілі Нәсәфидің көзқарасы бойынша, мойынсұнудың ең төменгі деңгейі, алайда маңыздысы иман ұғымын қабыл еткен кісі «әл-фасиқ әл-мутлақ» категориясына кірмейді. Себебі бұл санаттағы кісі күпірлікке кіреді.

Ғалым Әкімханов Асқар қазіргі таңда иман мен амал (әрекет) арақатынасын және дін, шарият ұғымдарын Әбу Мансур әл-Матуридидің ғылыми мұралары арқылы сараланып, терең зерттелуі қажет екендігін айтады. Қазақ қоғамында туындап отырған діни талас-тартысты мәселелерді матуридилік ілім негізінде зерттеп, оны көпшілікке насихаттау арқылы түйткілді тақырыптардың шешімін ұсынуға болатындығын жеткізеді [260, б. 175]. Иманның түпкі мәні мен ақиқатына байланысты туындаған түрлі пікірлерді саралай келе қорытындылайтын болсақ, қазақ халқының діни танымы матуридилік іліммен үйлесетіндігін көреміз. Жоғарыда айтылған тұжырымдардың негізгі нәтижесін төмендегі кестеден байқасақ болады.

Кесте 5 – Иманның мәні мен ақиқатына байланысты ханафи-матуриди доктринасы мен дәстүрлі діни таным ұстанымы

Әбу Ханифа ұстанымы	Әбу Мансур әл- Матуриди және матуриди сенім мектебі	Абай, Шәкәрім, Ыбырай шығармаларында	Мұғтазилилік және харижилік ұстаным
↓	↓	Иман	↓
Тасдиқ/жүрекпен сену және иқрар/тілмен растау	Тасдиқ/жүрекпен сену	Шәкәрім бойынша, шын ықыласпен нанып айту Абай бойынша, Аллаға ауыз жол емес/жүректегі сенім Ыбырай бойынша, тілмен және шын көңілмен растау	Тасдиқ/жүрекпен сену, иқрар/тілмен растау, амал бил әркән/парыз істерді орындау және үлкен күнәдан аулақ болу
↓	↓	Үлкен күнә істеген адам	↓
Мұхаммедтің үмбетіндегі күнә істеушілер мүмін, кәпір емес	Жүрегінде тасдиқ/сенім болғандықтан кәпір болмайды. Уақытша жасалатын күнә іске мәңгілік жаза берілуі қисынсыз.	Шәкәрімнің ұстанымы бойынша, діннен шықпайды. Алайда салақ болмай, селқостық танытпау қажет. Хакім Абай ұстанымы бойынша, кәпір болмайды. Бірақ имандылық ұғымын иман деңгейіне көтерген.	Иманынан айырылып, мәңгі тозақта қалады.

3.2 Ханафи-матуриди доктринасындағы иман шарттары

Сенім мәселелері талқыланған еңбектерде адамның тікелей Жаратушымен байланысын байқау қиын емес. Тұлғаның әлеуметтік статусы да осы теологиялық тақырыптардың аясында анықталып отырды. Иман мәселелері көтерілген кезде де ең басты шешуші рөл атқаратын ол – адам. Әбу Ханифаның сенім мәселелерін талқылаған бірнеше трактаты бар екенін ескерсек, ғалымға тиесілі «Уасия» еңбегінде ең алдымен «қалай иман ету керек?» деген сұрақтың жауабын беруге тырысқан [119, б. 49]. Мұны біз алдыңғы тарауымызда егжей-тегжейлі талқыладық. Ал «әл-Фикһ әл-әкбар» туындысында керісінше «не нәрсеге иман ету қажет?» деген сауалдың жауабына тоқталған, яғни иман шарттарын түсіндіруден бастаған [261, б. 11]. Таухидтың/монотеизмдік ұстаным мен адамның сенімі дұрыс болуы үшін ең алдымен Аллаға, періштелерге, кітаптарға, елшілерге, өлімнен кейін қайта тірілуге және жақсылық пен жамандық Алладан болатындығына сену қажет екендігі айтылады. Әбу Мансур әл-Матуриди және матуриди сенім мектебі ғалымдарының еңбектеріне назар салсақ, мұсылмандық шарттарын жалпылама иман тақырыбында қысқа-нұсқа келтіргенімен, толыққанды баяндап бергенін көрмейміз. Тіпті Әбу Мансур әл-Матуридидің «Таухид» кітабында иман шарттарын жеке-жеке түсіндіруге арнайы тарауша да арналмаған. Алайда кітабының негізгі бөлімдері осы иман шарттары аясында қамтылып, негізгі өзекті мәселелерді қозғап отырған. Әбу Муғин Нәсәфи де әрбір мұсылман сенуі тиіс иман шарттарына кеңінен тоқталмайды. Тек пайғамбарлыққа қатысты тарауда Мұхаммедтің Алла тарапынан келген елші екендігін растау мақсатында барша діндерге ортақ негізгі сенім мәселелері, құлшылық-ғибадат, қарым-қатынас, жазаның түрлері мен жалпыға тән әдептер секілді құрылымдарды атап өтеді. Осының ішінде наным-сенім бойынша, барлық иләһи діндерде сенуді талап ететін негізгі бес шарт бар екенін көрсетеді. Олар: Аллаға, періштелерге, кітаптарға, елшілерге, ақырет күніне [133, б. 756-757]. Тағдырға иман ету шарты тілге тиек етілмеген. Алайда қада/жазмыш және қадар/тағдыр тақырыбы өз алдына тереңінен талқыланған [133, б. 978]. Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегі де иманның мағынасы тараушасымен басталып, әрбір мұсылман сеніп әрі қабылдауы тиіс шарттарды баяндайды [25, б. 4-25]. Дәл осындай үлгіде Ыбырай Алтынсарин де иман жайлы сөз бастап, оның шарттарын кеңінен баяндауға кіріскен [19, б. 7-14].

Аллаға иман

Матуридилік ілім бойынша, Алланың бар, жалғыз және ешбір жаратылысқа ұқсамайтын тәңірлік атрибуттар тән екендігі басты назарға алынады [133, б. 757-758]. Шәкәрім Құдайбердіұлы да иманның негізгі мағынасын баяндағаннан кейін адам мен Жаратушы арасындағы байланысқа тоқталады. Жалпылама тақырыппен Аллаға иман ету деп шектелмей, матуридилік доктрина негізінде ең алдымен құдіретті күштің бар екенін, Оның бір, жалғыз және Оған тән сипаттардың болатындығын тілге тиек етеді. Шәкәрімнің жалаң иманды құптамайтындығын «Алла Тағаланың барлығын, бірлігін ақылмен ойлап білмек» тарауынан да байқауға болады [25, б. 6-10]. Бұл

жөнінде кеңінен келесі тараудағы иман классификациясында баяндаймыз. Әбу Мансур әл-Матуриди «Таухид» еңбегінде Алланың бар екендігін әлемнің жаратылғандығымен дәлелдеуге тырысады. Мұны екі түрлі себеппен түсіндірсек болады. Біріншісі, Матуриди оппоненттерінің арасында әлемнің бастауы жоқ, мәңгі екенін алға тартып, барлық нәрсенің бастауы ретінде қарастырғандар болды. Екіншісі, әлемнің Жаратушысы Алла екендігі анықталса, одан кішкентай (төменгі) жаратылыстардың бекер жаратылмай, олардың да құдіретті күштен пайда болғандығы еріксіз айқындалады. Ал әл-Матуриди әлемнің кейіннен пайда болғандығын және оның Жаратушысы бар екендігін жаратылыстардың бір-біріне мұқтаждығымен әрі бір заттың өздігінен пайда болуы да қисынсыз екендігімен дәйектейді [20, б. 77-84].

Періштелерге иман

Елшілер мен барлық мүміндердің сеніп қабылдаған иман шарттарының бірі – періштелер [16, б. 49]. Құран мәтініндегі «Аллаға және елшіге иман етіндер» [16, б. 100] деген бұйрық үлгісінде баяндалған аят сенім жүйесіндегі маңыздылығын көрсетеді. Мәшһүр Жүсіп «Қырық парыз баяны» өлеңінде: «Періштеге иман келтір» деп иманның негізгі шарты екендігін ескереді [56, б. 101]. әл-Матуриди мектебінің 6-ғасырдағы өкілі, Әбу Муғин Нәсәфи, Бәздәуи сынды ғалымдардың замандасы Әбу Шәкур Сәлими шараиту әл-иман/иманның шарттары тарауында осы иманның түрін түсіндіруден бастайды. Періштелер – күпірліктен, күнәдан таза, барлық қате-кемшіліктен ада Алланың пәк жаратылысы [147, б. 231]. Ыбырай Алтынсарин бұл жаратылыстың сипатын одан ары түсіндіріп, еркек ұрғашы боп бөлінбейтіндігін, ұйықтамайтынын және ішіп-жемейтіндігін тілге тиек етеді [19, б. 11]. Ібілістің періштелердің қатарынан болғандығы және соған қарамастан Аллаға күпірлік еткендігі жайлы айтылады. Асылында ібіліс сипаттық тұрғыдан, яғни құлшылығы мен дәрежесі жағынан періштелердей болса да, алайда түпкі болмысы періштелерге қатысы жоқ. Оның ныспысы, негізі жайында Құрандағы: «Раббысының әміріне бағынбай шектен шыққан жындардан еді» деген мәтін айқын баяндаған [16, б. 299]. Сонымен қатар оның бойында нәпсілік/шәһуә қажеттіліктері бар екенін ескерсек, екеуі екі бөлек жаратылыс. Бұдан бөлек матуриди сенім мектебінің өкілі Әбу Шәкур Сәлими ислам теологиясында періштелерге қатысты Құран мәтінінде айтылған Һарут және Марут жайлы сөз қозғайды. Кейбіреулер екі патша екендігін айтса, енді біреулері олардың екі періште болғандығын алға тартады. Қалай болғанда да олардың бойынан күпірліктің ешбір белгісі көрініс таппағандығы айқын. Діни мәтіндерде егжей-тегжейлі баян етілмегендіктен, нақты дерек болмағаннан кейін ауқымды түрде, тереңірек талқылау да құпталмайды. Екі періште үлкен ағаттық жасап, ауыз толтырып айтатындай қателікке бой алдырмағандықтан, сәйкесінше жаза да берілмейді. Жазаның ақыретте берілетінін ескерсек, аталмыш періштелер ақыретте жауапқа тартылмайды. Ал мына дүниедегі өлшем бойынша өлшесек, жазаның бірнеше түрі болады. Мысалы, тікелей мағынасында жазасы берілуі ықтимал, сын, мін айту арқылы жүзеге асуы мүмкін немесе көзбе-көз сұрағанын беріп, сол арқылы тексеруі де әбден мүмкін. Мәселен Алла Тағала Мұсаны есінен тандыру арқылы жауабын берді. Есінен танып, сұлап түскен Мұса пайғамбар

тәубе еткендігін айтып, кешірім тілеп, оқиғаның мәнісін түсінеді [16, б. 167]. Біздің жағдайда да періштелердің оқиғасы дәл солай. Бақара сүресінің 102-аятында да Һарут пен Марут екеуі сынақ ретінде жіберілгендігін ескертіп және күпірлік етпеу қажет екендігін баса назарға алады [147, б. 232].

Әбу Шәкур Сәлими және Шәкәрім Құдайбердіұлы еңбектерінде періштелердің арасында өзара дәрежелері бар екенін тілге тиек етіп, араларында пайғамбарлық, елшілік функциясын атқаратындары да болатындығын айтқан. Мәшһүр Жүсіп «Сегіз жұмақ, төрт періште баяны» өлеңінде:

Жебірейіл, Микәйіл мен жаратты екеу,

Исрафил, Ғазірейіл мен қылып төртеу, – деп [56, б. 23] негізгі төрт періштені тілге тиек етеді. Шәкәрім Құдайбердіұлы Микайіл періштенің әр түрлі бейнеге ене алатындығы және көзге көрінбей кететіндігі жайында жазған [25, б. 11]. Мәшһүр Жүсіп Жебірейілдің қызметі туралы:

Расулге келді бір күн Жебірейіл,

Құданың бар сәлемін айтты қазір, – деп [145, б. 275] Жебірейілдің елшілік функциясы бар екенін баян етеді.

Әрқашан пендесіне жетсе ажал

«Барғыл!» – деп, Ғазірейілге қылған хабар, – деп [145, б. 204] Әзірейіл періштенің жан алатындығын айтса, төрт үлкен періштенің бірі саналатын Исрафилдың сүрін үрлеп, таралған сүйек жылып, жиналып, шіріген тән қайта құралатындығын айту арқылы Исрафил періштенің қызметін айтып өтеді [56, б. 294-295].

Құрандағы адамның ажалы келгенде, періште елшілер оның жанын алатындығы [16, б. 135], Құрандағы аяттардың уахи жеткізуші құрметті (елші) періштелердің себебімен жеткізілгендігі [16, б. 585] жайында айтылған мәтіндер олардың елшілік, пайғамбарлық дәрежесі бар екендігін айғақтайды. Сондай-ақ Жаратушының жарлығына қарсы шықпай, барлығын екі етпей орындайтындығы да нақты діни мәтінмен кесімді жеткен [16, б. 560]. Иманның шарты саналатын періштелер жөнінде ислам доктринасына сай келмейтін негізсіз көзқарастарды айтып, қадірін түсіретін пікірлерді алға тартса, ол күпірлік еткен саналады [147, б. 233]. Құран мәтінінде Жебірейіл мен Микайілды, жалпы періштелер мен елшілерді дұшпан санаған адамға Алланың дұшпаны болатындығы баяндалады [16, б. 15]. Себебі адамдардың арасынан елші таңдағандай, періштелердің ішінде елшілері болады [16, б. 341].

Ыбырай Алтынсарин да Шәкәрім мен Мәшһүр баяндаған мәселелерді Мұсылманшылықтың тұтқасы еңбегінде тілге тиек етеді де, болмысы екі бөлек нұрдан жаратылған періштелер мен ет пен сүйектен құралған (мұсылман) адамның статусына байланысты сөз қозғайды. Періштелерде жеп-ішу, ұйқы-тамақ секілді қажеттіліктер жоқ екендігін сипаттағаннан кейін төрт үлкен негізгі уахи қызметіндегі елші періштелерді айтып өтеді. Нәпсілік қажеттіліктерді басты өлшем ретінде ала отыра, періште елшілерінің адам елшілерінен бір саты төмен тұратындығын ескертеді. Адамның тұла бойы табиғатында ішу, ұйықтау және өзге де нәпсілік мұқтаждықтардың бар болғанына қарамастан, құдайдың тура жолынан ауытқымай, құлшылық етудің

өзі өз алдына үлкен жүк [19, б. 11]. Мұндай салыстырманы матуриди сенім мектебінің өкілі Бәздәуидің еңбегінен таба аламыз. «Усул әд-дин» еңбегінде 96 мәселе қамтылса, соның 71 және 72-тараушаларында осы тақырып талқыланған. Алдымен жалпылама адам мен періштенің статусына қатысты айтылса, одан кейін араларындағы елшілік функциясын атқарған пайғамбарлардың мәртебесі сөз етіледі. Ханафи-матуриди доктринасы бойынша, адам ата ұрпағынан тараған мұсылмандар періштелерден бір саты жоғары тұрады. Мұғтазилалар мен қадариялар қарама-қайшы пікір айтып, тіпті бұл тақырып төңірегінде бірнеше еңбектер жазған. Бәздәуи мұғтазилалар мен қадариялардың көсемі саналған Жағфар ибн Харбтың (қ.б.ж. h.236, м. 850) адамның дәрежесі періштелерден төмен екендігіне байланысты 20 томнан тұратын кітап жазғандығын тілге тиек етеді. Негізгі қайнар көз ретінде Құран мәтіндеріндегі шайтанның Адам мен Хауаны періштеге айналып кетпеулері үшін ағаштың жемісін жеуге тыйым салғандығы [16, б. 152], періштелер Құдайдың алдында құрметке ие жаратылыс екендігі [16, б. 324], Жаратушының бұйырған кез келген ісін екі етпей орындайтындығы [16, б. 560] мен Алланың алдында қадірлі жаратылыс ол тақуалық жолын ұстанғандар [16, б. 517] екендігін басты дәйек ретінде келтіреді [95, б. 205]. Шын мәнінде Ағраф сүресіндегі Адам мен Хауаның періштеге айналып кетпесі үшін жемісті жеуге тыйым салынғанын алға тартып, оның мәртебесі адамнан жоғары екендігін көрсету қате саналады. Мәтіннің эксплицитті сипаттағы тура, сыртқы/заһир мағынасы негізге алынбайды. Себебі мұндағы мәтіннің мәні – адамның дәрежесі періштедей болуы. Өз кезегінде Әбу Ханифадан періштелердің Құдайға бойсұнуы адамдарға қарағанда жоғары екендігін алға тартып, жалпы/ауам мұсылманның иманы мен періштелердің иманы жайында сұраған. Әбу Ханифа: «Біздің иманымыз періштелердің иманымен тең. Себебі біз (мұсылмандар) Алланың жалғыз, барлық нәрсеге патшалық ететіндігін және күдіреті мен иләһи уахиларын періштелер секілді қабылдадық, иман еттік. Сондай-ақ періштелер Жаратушының күдіреттілігін көрсететін таңғажайып дәйектерін көріп мойындаса, біз көрмей де құлай сендік», – деп адам баласы мен періштелердің Құдайға сенімі бір әрі тең екендігін баяндаған [262, б. 28-29]. Сонымен қатар матуридилік ілім бойынша, бір нәрсенің аса құрметке иеленуі, өзгелерден абзал саналуы тек Құдайға бойсұнушылығы мен ізгі ісі арқылы ғана анықталмайды. Кейбір заман мен мекенге тән қасиеттілік Жаратушы тарапынан әу баста беріледі. Рамазан айының өзге айлардан артықшылығы оразаның міндеттілігінен емес, Жаратушының сол айды таңдап, бекітуі нәтижесінде абзал саналды. Мұғтазилалардың періштелерді адам баласынан жоғары қоюы Құрандағы «Алланың алдында ең ардақтыларың – тақуаларың» [16, б. 517] деген мәтінге сүйену арқылы туындаса да, оның түпкі негізінде аслах теориясы, яғни әрбір ізгі істің жемісін, әрбір қателіктің жазасын Құдай міндетті түрде беруі тиіс деген принциптері жатыр еді [95, б. 207]. Бәздәуи матуриди доктринасында Жаратушыға қатысты аслах теориясын қолдану қате екендігін өз алдына бөлек тарауша арнап, негізсіз екендігін дәлелдеп, теріске шығарады [95, б. 130-133]. Адамзаттың Жаратушы тарапынан аса құрметке ие екендігі, жаратылыстардың арасында ең абзалы болғандығы

[16, б. 289], Құдайдың Адамды, Нұхты және Ибраһим мен Имранның әулетін арнайы таңдап алуы [16, б. 54], Исақ және Яғқұб секілді пайғамбарлардың мәртебесі Алланың құзырында ерекше әрі таңдаулы болуы [16, б. 456] адамзаттың үстемі биік, періштелердің статусынан жоғары екенін айғақтайды. Құран мәтінінде періштелерге қатысты мұндай артықшылық берілмеген. Мұсылман үшін жаннаттың уәде етілуі, патшалық, аса жоғары дәрежелердің ұсынылуы, Жаратушы Алланы көру мәртебесі, дүниедегі сый-сыяпаттар мен еркіндіктің берілуі құрметті екенін көрсетеді. Мұндай ерекшеліктер періштелерге тән емес. Тіпті жұмаққа кірген жандарға періштелердің Алланың сәлемі мен есендігін тілеп, зиярат етуі де адам баласының айрықша ардақты екенін байқатады [95, б. 206]. Бәздәуи жалпы періштелер мен мұсылмандарды салыстыра келе, олардың ішіндегі иләһи уахиді жеткізу функциясын атқарған елшілерге де тоқталады. Ыбырай айтқан адамға тән қажеттіліктердің болатынын тілге тиек етпей, адамның арасындағы елшінің періштелердің елшісінен абзал деген ұстанымның дұрыс екендігін баяндайды. Әбу Мансур әл-Матуридидің бұл жаратылыс категориясына байланысты пікірін де жеткізеді. Оның ұстанымын төмендегі реттіліктен байқай аламыз. Дәрежесі тұрғысынан жоғарыдан астыға бір саты төмендей береді.

Сурет 12 – Ханафи-матуриди мектебіндегі жаратылыстар категориясы



Әбу Мансур әл-Матуриди және матуридилік ілімге сүйенсек, адам баласының рухани бай, кемелденген халі статусының періштелерден бір саты жоғары тұруына ықпал ететіндігін көруге болады. Сондай-ақ иманның шарты ретінде Ыбырай Алтынсарин қозғаған бұл мәселенің түп-тамыры матуриди сенім жүйесімен үндесетіндігін байқау қиын емес.

Кітаптарға иман

Алланың кітаптары – періштелер арқылы білдірткен уахиі, Оның сөзі әрі жаратылмаған, яғни кейіннен пайда болмаған. Кез келген сөйлемді яки сөзді жоққа шығару күпірлікке апарады. Асылында Алланың кәләмі/сөзі тұрғысынан қасиетті кітаптардың арасында ешбір айырмашылық жоқ [147, б. 233]. Ал жазылуы, оқылуы жағынан бір сөздің, сөйлемнің өзгелерден абзал саналуы ықтимал. Белгілі бір Құран мәтініндегі сүренің басқа сүреден, аяттың өзге аяттан артықшылығы болуы да қисынды. Хакім Абайдың 1909 жылғы Санкт Петербургта жарияланған өлең жинағында негізгі кітаптың санына байланысты:

Көп кітап келді Алладан, оның төрті

Алланы танытуға сөз айырмас, – деп [54, б. 49] аты аталмаса да, үлкен төрт кітап бар екендігін айтады. Әбу Шәкур Сәлими «Тәмһид» еңбегінде бұларды Таурат, Забур, Інжіл және Фурқан [147, б. 234] деп кеңінен тоқталады. Шәкәрім мұны ары қарай кеңінен түсіндіріп, біздің пайғамбарымызға жібергені – Құран, Мұсаға – Таурат, Дауітке – Забур, ал Ғайса пайғамбарға Інжіл берілгендігін баян етеді. Бала қажы атанған, Ақмола өңірінің тумасы, қазақтың көрнекті ақыны Мұхаметсәлім Кәшімов қазақ балаларына арнап жазған, тәлім-тәрбиені қамтыған «Ақыл кітабы» туындысында да елшілерге берілген кітаптар жайлы сөз қозғалады. 1908 жылы жарық көрген бұл еңбектің «Кітаптар» тараушасында ақын былай дейді: «Алла Тағала Өзінің пайғамбарларына Жәбірейіл арқылы кітаптар жіберген. Ол кітаптарда дін, шарият, хикметтер, дұға, ғибадат формалары жазылған дүр. Ол кітаптардың кейбіреуі үлкен кітаптар, қай біреулері қағаз болып келген. Зор үлкендері Таурат, Забур, Інжіл, Құран есімді кітаптар. Бұл кітаптардан Таурат аттысы Мұса алейһиссаламға келген. Забур аттысы Дәуіт алейһиссаламға, Інжіл аттысы Иса алейһиссаламға келді дүр. Құран біздің пайғамбарымыз Мұхаммед алейһиссаламға келген» [263, б. 31-32]. Сондай-ақ 1911 жылы Орынборда басылып шыққан Мұсылмандық кітабы туындысының қолжазба нұсқасында ең үлкен төрт кітаптан бөлек Адам пайғамбарға 10 сахифа/парақ, Идрис пайғамбарға 50 сахифа, Шиш пайғамбарға 10 сахифа, Ибраһим пайғамбарға 30 сахифа берілгендігі баяндалған. Алайда мұндай жазуларды 1993 жылы М.Мырзахметов, М.Қазбеков редакторлығымен жарық көрген басылымында [45, б. 12] және 2024 жылы Самға баспасымен өңделген нұсқасында да кездестірмейміз [115, б. 12-13]. Матуридилік ілім бойынша, Құранның берілуімен алдыңғы қасиетті кітаптардағы үкімдер жойылған. Діни-құқықтық үкіміне байланысты Әбу Ханифаның пікіріне сүйенсек, Таурат, Інжіл, Забурдағы ережені теріске шығаратын Құранда, нақты пайғамбар сөзінде, жалпы ислам үмбетінің ғұламаларында яки аналогиялық әдіс негізіндегі үкім табылса, біз сол үкімді басшылыққа аламыз [147, б. 234]. Шәкәрім де Құранның алдыңғы қасиетті кітаптардың кем-кетігін толықтырып, одан кейінгі заман үшін бекітіліп расталғандығын айтады [25, б. 13]. Дегенмен түгелдей діни-құқықтық үкімдерді мансұқтамаған. Нұх пайғамбарға берілген міндеттемелер, негізгі ұстанымдардың одан кейінгі үмбет үшін де ұсынылғандығы [16, б. 484] және дінде ешқандай ауыртпалық артпай, ұлы міндетті жүктеген кезде Ибраһим пайғамбардың жолы баса назарға алынғандығын ескертеді [16, б. 341].

Ыбырай Алтынсарин де Адам пайғамбардан бастап Мұхаммед пайғамбарға дейін қаншама кітаптар берілгенін, алайда оның саны бір Құдайға ғана мәлім екендігін, бізден басты талап соларға сену қажеттілігін ескертеді. Шәкәрім атап өткен төрт үлкен кітаптың әрқайсысы өз міндетін тиісінше атқарып, уақыты толған соң, келесі кезектегі иләһи кітап беріліп отырғандығын жеткізеді. Соңында Құран түсіріліп, ақырғы пайғамбар Мұхаммед тандалып, осыны басшылыққа алу керек екенін, мұнан кейін ешбір кітап та, елші де келмейтінін айтады [19, б. 11-12]. Мұхамметсәлім Кәшімов осыған қатысты: «Құран шәриф Жәбірейіл алейһиссалам арқылы Мұхаммед алейһиссаламға Рамазан айында бастап түсіп, 23 жылда тәмамданып болыпты. Бұл Құран шәрифті бек қадірлеу керек. Әр уақытта таһаратпен (таза күйде) ұстау өте маңызды. Құрмет қыларға уә оқығанда да таһаратпенен оқымақ керек дүр» [263, б. 32] деп күллі қасиетті кітаптардың ішінде Құран жайлы қысқаша, алайда маңызды мәліметпен бөліседі. Хакім Абайдың 1902 жылы жазылған өлеңінде де: «Құран рас, Алланың сөзі дүр ол» [54, б. 50] деп жоғарыда атап өткен төрт қасиетті кітаптың ақырғысы Құранды нақтылаған.

Елшілерге иман

Ханафи-матуриди еңбектерінде елшілерге/пайғамбарларға иман ету тақырыбынан бұрын оның (пайғамбарлардың) қаншалықты қажет екендігіне байланысты пікірталас туындаған. Жаратушының Хаким (Аса Дана) екенін қабыл еткен матуриди сенім мектебінің өкілдері, Одан туындайтын әрекеттердің де даналыққа негізделетінін растаған. Осылайша елшіліктің функциясына кіретін ескертуші әрі сүйіншілеуші қызметін атқаратын пайғамбарларды айқын дәйектермен, бұлтартпас дәлелдермен жібергендігі баяндалады [133, б. 659]. Елшілердің жіберілуін құптамағандар оның дұрыс еместігін алға тартып, даналықтың таразысына сыймайтын ақымақтық пайда болатындығын айтқан. Себебі Құдайдың сөзінде бұйрық, тыйым, тақлиф/міндеттеме, бір істі адал яки арам санау секілді жүктемелер қамтылған. Бұйырған ісінен пайда келмесе, тыйым салған ісінде Жаратушыға келіп-кетер зияны жоқ болса, мұның бәрі бос әурешілік. Пайғамбарлық, елшілік ұғымдарын түгелдей теріске шығарған брахманизмдік тұжырым бойынша, Жаратушының бұйрық пен тыйымдары болса, сәйкесінше іс-әрекеттері жанға жағымды, жақсы әрі көңілге кірбің түсіретін жағымсыз, жаман істердің бар екендігі айтылады. Елшіліктің ешбір қажеттілігі жоқ екенін адамға жақсыны жаманнан, жаманды жақсыдан ажырататын ақылдың бергенін негізге алып түсіндіреді. Елшілік міндетті атқаратын пайғамбардың келуі, я ақыл таразысымен өлшенетіндей логикалық қисынмен бірдей боп келеді, я ақылды мансұқтап, мүлдем теріске шығаратын иләһи уахи ретінде жетеді. Егер ақылдың өзі дербес шешім шығара алатындай жағдайларды қайталап, соны баяндауға елшілер жіберілсе, мұның ешбір пайдасы жоқ әрі ақыл өз бетінше тәуелсіз екенін көрсетеді. Ал елшілік миссия ақылды жоққа шығарып, қажетсіз десе, ақыл мен пайғамбарлықтың бір-біріне қайшы екенін байқаймыз. Екеуі де Жаратушы тарапынан берілгенін ескерсек, бір-бірін теріске шығаруы қисынға келмейді. Сондай-ақ брахман жаратылысы, болмысы бір адамзаттың ішінен бірін екіншісінен артық санайтын пайғамбарлардың болуы даналыққа сай келмейтінін айтып, нәтижеде

ақылдың өзін шешуші рөл атқаратын негізгі құрал ретінде мойындайды [133, б. 660-661]. Ыбырай Алтынсарин баранима халқының Адам атаның ғана пайғамбарлығын қабылдайтын тобы бар екендігін де ескертеді. Сондай-ақ Саиба тобының тек Шис әрі Идристың пайғамбарлығын мойындайтындығын да тілге тиек етеді [19, б. 13]. Натуралистер болса, елшілердің келуінде ешбір кедергінің жоқ екендігін алға тартады. Керісінше пайғамбарлардың жіберілуі – ақылдың кем-кетігін кетіріп, таным түйсігін толықтыратын қосымша құрал.

Әбу Муғин Нәсәфидің түсіндіруі бойынша, «Елшілік қызметіне келген адамның нақты пайғамбар екеніне көз жеткізгеннен кейін ғана айқын түрде қабылдай аламыз. Себебі өзін пайғамбармын деп санайтын мен шын мәніндегі пайғамбар екеуінің аражігін ажыратуымыз үшін кесімді дәлел қажет. Ал ол дәлел біздің қолымызда жоқ болғандықтан негіз ретінде сүйене алмаймыз. Иләһи пайғамбарлығын жария еткен кісінің дәйегі көз көріп, қолмен ұстай алатын табиғи дүниелермен байланысты болса, оның істеуге қауқары жетеді. Алайда әдеттегі табиғаттан тылсым нәрселер жаратылыстану, физикалық заңдылықтарға қайшы келгендіктен абсурд саналады. Сол үшін де натуралистер пайғамбарларға тән барлық мұғжизаларды қабылдамайды» [133, б. 662]. Асылында пайғамбарлардың елшілігін қабылдамау Жаратушының бар екенін жоққа шығарудан туындаған салдарлары ғана десек қателеспейміз.

Ханафи-матуриди сенім мектебіндегі иман мәселелерінде жалпылама елшілерге сенудің қажеттілігі қысқа-нұсқа айтылғанымен, Әбу Мансур Матуриди еңбегінде [20, б. 247] және матуриди сенім мектебін кеңінен дамытқан Әбу Муғин Нәсәфи кітаптарында елшілік тақырыбы – рисала сөзінің лингвистикалық әрі терминдік мәні мен мағынасын түсіндірумен басталған. Қазақ даласынан шыққан біртуар ғалым Хусамуддин ас-Сығнақи (қ.б.ж. 714 һ., 1314 м.) матуридилік доктринадағы елшілікке қатысты тарауда негізгі қамтылуы керек бес мәселенің мән жайын ашып алу қажет екендігін айтады. Олар:

Біріншісі, араб тіліндегі рисала сөзінің тілдік мағынасы әрі оның анықтамасы жайында;

Екіншісі, ақыл таразысына салсақ, елшілердің адамдарға жіберілу ықтималдылығы, яғни мүмкін нәрсе екендігі;

Үшіншісі, даналықтың таразысымен өлшесек, елшілердің Алла тарапынан келуі міндетті саналуы яки жалпылама мүмкін дүние ретінде қабылдау;

Төртіншісі, белгілі бір адамның елшілігін нақты анықтаудың жолдары;

Бесіншісі, Мұхаммедтің (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) елшілігін растап, бекіту [141, б. 9].

1. Рисала/ رسالة сөзінің тілдік мағынасы – белгілі бір міндетті тапсырылған жеріне жеткізу. Дұрыс анықтамасы – осы. Себебі адамдардың арасында миссия, борыш сөздерінен осы мағына ұғынылады. Ал терминологиядағы мағынасы – пенденің Алла Тағала мен жаратылғандардың ішіндегі ақыл иелерінің арасында елшілік қызметін атқаруы. Бұл елшіліктің негізгі міндеті – дүние мен ақыреттің игілігі мен пайдасына ақылы жетпеген істерде шешімін тауып беруі [133, б. 664].

2. Көпшілік ислам ғұламалары елшілердің Алла тарапынан келуін, жіберілуін логикалық тұрғыдан мүмкін істердің қатарына кіргізеді [94, б. 432]. Жоғарыда Шәкәрім Құдайбердіұлы атап өткендей бұл көзқарасқа бараһима қарсы шықты.

3. Әһлу әл-хадис даналықтың таразысымен өлшеп, Алла Тағаланың елшілерді жіберуі де яки жібермеуі де мүмкін екендігін айтады. Ал басым көпшілік кәләм ғалымдары: «Даналықпен/хикметпен таразыласақ, онда елшілердің келуі міндетті. Алайда мұғтазилалардың сенім жүйесіндегі Жаратушыға бір істі міндеттеу түсінігі меңзелмейді. Матуриди мектебінің мұндағы айтпағы – елшілердің шын мәніндегі Жаратушы тарапынан келетіндігін ақиқат ретінде қабылдау. Өйткені елшілердің келмеуі Алланың хикметіне сай келмейді [141, б. 10].

4. Егер елшілердің міндетті түрде келетіндігі анықталса да, нақты пәленше бір адамды елші ретінде қабылдау бізге міндетті саналмайды. Себебі одан басқа біреу де болуы ықтимал саналғандықтан оның елшілігіне айқын дәлел қажет. Ал оның елшілігі мұғжизаны көрсету арқылы анықталады.

5. Мұхаммед пайғамбардың елшілігіне байланысты сөз қозғалады. Иман шарттары арасындағы елшілер тақырыбында ең негізгі әрі маңызды сенуді талап ететін осы соңғы пайғамбардың елшілігі.

Шынтуайтында иләһи дінде Жаратушы тарапынан пайғамбарлардың елшілік миссиясымен келуі тікелей адам ақылы мен Алланың барлық іске күш-күдіреті жету мәселесінен туындап отыр. Ислам теологиясында әлемнің Жаратушысы бар екендігі әрі Оның Хаким (Аса Дана), Алим (Бәрін Білуші) екендігін қабылдағаннан кейін, сәйкесінше жаратылыстың барлығы Оған тиесілі. Себебі Оның уахдания/жалғыз екендігі расталған еді. Демек тәңірдің жаратылысына міндеттемелерді жүктеуі, тыйым яки бұйрықтары Оның мүлкіндегі дүние. Әлемнің қай бөлігі болса да, тахлик/жарату деген тәңірлік сипатынан асып өте алмайды. Жоқтан бар еткен/мин әл-ғадам илә әл-ужуд Жаратушы жаратылысын қалай болғанда да Өзін танытудың яки әлемнің жалпы заңдылығын игеру үшін үйретудің жолын ұсынады. Ол я илм/білу қабілетті беру арқылы жүзеге асады я болмаса өзінің болмысынан саналатын адамнан елшілерді жібереді. Адамзат табиғатында даналықты қабыл етуге әрдайым дайын. Ал илм/білім әрқашан кемелдендіруді, үздіксіз дамытып отыруды қажет ететін процесс. Сондықтан хикма/хикмет, илм/ілім сипаттарын Жаратушыға тән тәңірлік атрибут ретінде қабылдағандықтан, елшілердің адамзатқа ескертуші әрі сүйіншілеуші функциясымен жібергеніне сеніп және адам баласының игілігі мен кәмілдікке жету жолындағы әрбір істің хикметін түсінуі үшін қажет саналады [48, б. 68]. Елшілердің бұйрықтары мен тыйымдары ескертуші және сүйіншілеуші қызметіне сай дүниелік әрі ақыреттік өлшемге сәйкес келеді. Дүниедегі игіліктерге Құрандағы таразыны әділеттілікпен өлшеу керек екендігі [16, б. 285], жетімдердің және бір-бірінің мал-мүлкіне қол сұғудың арамдығына қатысты мәтіндерді негізге алсақ [16, б. 77, 83], адамның пайдасы үшін ақыреттік мәселелерге намаздың оқылуы, зекеттің берілуі [16, б. 17] мен зинаға жоламау [16, б. 285] секілді бұйрық мен тыйымдардың бар екенін көре аламыз. Мысалы, көзі көрмейтін соқыр кісіге

өзінің мақсатына жетелейтін жазыққа жол сілтеуі ықтимал, сондай-ақ жол жүру барысында оңға, солға бұрылудан тыюы мүмкін. Себебі өзінің негізгі мақсатынан ауытқып кету қаупі бар. Шын мәнінде Жаратушының даналығы мен ерекше мейірімін де көру қиын емес. Аталмыш дүниелік әрі ақыреттік өлшемдер бойынша баяндалған бұйрықтар мен тыйымдардың негізгі мәні мен сыры туралы бір ақпарат берілмесе, сонымен қатар қайсысының зиян яки пайдалы екендігі Алла Тағаладан нақты хабар білдірілмесе, жаратқан жаратылысының еш қадірі қалмас еді [141, б. 14]. Хусамуддин ас-Сығнақи әсбәб әл-мағрифат/таным теориясын қозғай келсе, қандай да бір заттың мәніне үш түрлі жол арқылы көз жеткізе алатындығымызды айтады. Олар: бес сезім мүшесі, ақыл және жалған ақпарат араласпаған сенімді дерек. Жоғарыда аталған мәселелерді бес сезім мүшесі және ақылымыз арқылы ақиқатына жетуге шарасыз екенімізді ескертеді. Әлемдегі әрбір заттың пайдасы мен зиянын ақыл түпкі табиғатына үнілуге қауқарсыз болғандықтан және ақыреттік өлшеммен өлшенетін сауап, жаза ұғымдарының мәнісі ақыл таразысы көтере алмайтындықтан Жаратушы Алла жол көрсетіп, бағыт-бағдар беруі қажет. Өйтпесе мұның бәрі даналықсыз, хикметсіз көрініс тапқан істердің қатарына кіріп кетеді. Сол үшін де матуриди сенім мектебінің өкілдері Әбу Муғин Нәсәфи, Нуриддин Сабуні, Әбу Баракат Нәсәфи сынды ғалымдар елшілердің жіберілуін міндетті деп қарастырғанымен, Алла Дана болғандықтан пайғамбарлардың келуі ләзім екендігін айтады [94, б. 436].

Әбу Муғин Нәсәфи әлемдегі заттардың негізгі үш түрін, атап айтқанда қорек болатын тағамдар, дәрі-дәрмектер, адам жанын алатын улы заттарды атап өтеді. Бұл заттардың түпкі мәнін, пайдалысы мен зиянын анықтау бір Жаратушы Аллаға мәлім екендігін және мұны адамзатқа елшілер арқылы білдіретінін баяндайды [141, б. 33-34].

Алайда ақылдың функциясын мүлдем мансұқтау да құпталмайды. Алла адамның ақылына әдемілікке, ізгілікке жаны құмар етіп, арсыздықтан жиреніп, алыс жүруге икемдеген. Алайда әрбір жақсылық яки жамандық ұғымының мәні мен ақиқатын егжей-тегжейлі түсіне алатындай қауқарлы етпеген. Сол үшін де бұл жағдайда Нуриддин Сабуні ақыл мен елшілердің жіберілуі арасындағы негізгі өлшемді бекітуге тырысады. Сый-сыяпатқа бөлеп, нығметті нәсіп еткен Жаратушыға шүкіршілік жасап, адамға өз алғысын білдіру үшін ақыл дербес түрде негізгі шешім шығарушы екенін баяндайды. Тіпті өзіне жақсылық жасағанға жылулығы мен ризашылығын білдіруін міндеттілік деңгейге шығарады. Бірақ жаратылыстың Жаратушыға шүкіршілігі қалай, қандай үлгіде орындалу керек екендігін ақыл білмейді. Сондықтан Алланың хикметіне сәйкес жақсылық пен жамандықтың мәнісін ұғындыру мақсатында және мойнындағы жауапкершілігінен арылу үшін елшілердің жіберілуі заңды құбылыс ретінде қабылданады [94, б. 438]. Ақыреттік өлшем бойынша, сынақ, сауап әрі жаза ұғымдары жүзеге асуы үшін қалай орындалатыны белгісіз жалпылама діни-құқықтық мәселелердің мән-жайын тереңірек түсіндірмесе, Алла Тағаланың Дана деген тәңірлік сипатына сын болады. Сол үшін де матуриди сенім мектебі ғалымдары доктринасы хикметтік өлшеммен өлшеп отырған. Рисала/елшілік тарауында Жаратушыға қатысты уәжіп/міндетті сөзін құптамай, тыйым салған

ғалымдар да табылды. Мұның ар жағында мұғтазилалардың аслах теориясына ұқсап қалмау себебі жатыр еді [94, б. 439]. Сондықтан Әбу Баракат Нәсәфи көпшілік кәләм ғалымдарының көзқарасы бойынша, елшілердің келуін мүмкін іс екендігін жеткізеді [31, б. 240]. Шәкәрім Құдайбердіұлы да ақыл таразысы бойынша пайғамбарлардың келуін дұрыс деп санаған. Себебі Құдай Тағаланың құлшылық үшін жаратып, ненің жаман яки жақсы екендігін я болмаса зиян мен пайданы, сауап пен күнәні білдіртпесе анық ақылға қайшы келетіндігін ескертеді [25, б. 15-16].

Өзін пайғамбар ретінде жариялап, «Алланың елшісімін» деген адамның сөзін қабылдауымыз міндетті саналмайды. Себебі оның өтірікші екенін ескерсек, ешбір дәйексіз, көз жұмып сену күпірлікке апарады. Бұл ислам тарихында алғаш өзін пайғамбар ретінде көрсетуге тырысқан Мусайламаның әрекетін мойындаған секілді. Хусамуддин ас-Сығнақи ғұлама Нәсәфидің еңбегіне түсініктеме жазу барысында алғашқы кезеңдегі Құран мәтіндерінің арақ-шарапқа қатысты тыйымдарының болғанына қарамастан, сахабалар (пайғамбар жолдастары) әлі күнге дейін оны адал деп есептеп ішіп жүргенін мысалға келтіреді. Алла Тағала ол сенімдері үшін кәпірлердің қатарына кіргізбеді. Тіпті арнайы Мәида сүресінің 93-аятында иман етіп әрі игі іс істейтіндердің бұрын ішіп-жеген арам нәрселеріне күнә жазылмайтындығын нақты баяндаған [72, б. 262]. Айқын адал еместігіне байланысты мәтін айтылған күннің өзінде де, кейбір қауымдарға аталмыш аят жетпегендіктен арам деп сенуге итермелемеді. Біздің қозғап отырған мәселедегі өзін пайғамбарлығын алға тартқан адамның елшілігін мұғжизадан өзге әрекеттері мен сөздеріне сену талап етілмегендіктен, қарап қабылдай салу шарт емес.

Егер өзін пайғамбармын деген адамның сөзін ешбір дәлелсіз қабыл ету шарт етілмесе, онда ол кісіден мұғжиза талап етіледі. Ислам теологиясында мұғжиза сөзінің анықтамасы кәләм ғалымдарының түсіндірмесі басшылыққа алынатындығын ескертеді [141, б. 27]. Себебі философтардың көзқарасы бойынша мұғжиза – психологиялық, физикалық күш-қуаттан тыс иләһи бір іс-әрекеттің бөлігі. Негізінде бес нәрсе көрініс тапқан жағдайда ғана мұғжиза ретінде саналады, яғни бес шарты бар. Олар:

1. Белгілі бір істің көрініс табуы – ظهور أمر
2. Күнделікті әдеттегі істерге қайшы – خلاف العادة
3. Мұғжиза осы дүниеде орын алуы керек – دار التكليف
4. Өзін пайғамбармын деген адамның шыншылдығын дәлелдейтін іс болуы қажет – اظهار صدق مدعي النبوة
5. Мұғжиза көрсеткен кісіге қарсылық танытқан адам қауқарсыз халге түсіп, дәл сол секілді істі істеуге шамасы жетпеуі – نكول من يتحدي عن المعارضة بمثله

Әрбір істің өз табиғатына байланысты барлығын көрсете беру шарт деген мағынаны білдірмейді. Себебі Закария пайғамбардың сөйлеуден тыйылуы секілді мүлдем жасалынбайтын, көрініс таппайтын істер де мұғжиза ретінде санала береді. Ешбір іс-әрекет жасалынбағанына оның пайғамбарлығы теріске шығарылмайды. Негізінде мұғжиза белгілі бір іс-әрекетті істеуге өзге адамның шама-шарқының жетпеуі екенін ескерсек, бұл көз алдымызда көрініп тұратын іс-әрекеті сықылды болады [141, б. 28].

Мұғжиза елшінің пайғамбарлығын айғақтайтын бірегей дәйек саналғандықтан матуриди мектебі еңбектерінде Мұса пайғамбарға тән таяқтың жыланға айналуы, теңіздің екіге бөлінуі, Иса пайғамбардың соқыр мен алапесті емдеуі мен өліні тірілтуі және Салих пен Сұлеймен пайғамбарларға тән әдеттен тыс істер, яғни мұғжизалар баян етіледі [141, б. 34]. Күнделікті тұрмыста көрініс таба бермейтін пайғамбарлардың бойындағы істері адамның орындауға қауқары жетпегендіктен олардың елшілік миссиясы, тәңірлік уахиы қабыл етіледі. Көзбояушылықпен жасалатын кейбір әрекеттер немесе адам баласына істеуі өте ауыр келетін істерді мұғжизалармен теңестіруге келмейді. Сиқырлық, фокус көрсету істері әп-сәтте алдап жасалатын, өтірікті шындай көрсететін алдаудың бір түрі. Алдындағы адамның ойын басқа нәрсеге алдандырып, бір көргенде таңқалдыратын дүниелерді көрсету. Мұндай уақытша жүзеге асатын істерді мұғжизамен салыстыруға келмейді, себебі мұғжизаның ерекшелігі – күн өткен сайын оған сенімділік артып, ақиқаттың мәні ашыла түсе береді. Қазақ даласының біртуар кәләм ғалымы Хусамуддин ас-Сығнаки мұғжиза мен сиқырлық және өзге де көзбояушылықпен жасалатын істердің аражігін ажыратудың жолдарын ұсынады:

1. Сиқыр мен әлгі еш негізі жоқ істе (мұғжизамен шатастырып алатындай) күнделікті, әдеттегі істен бөлек бір іс көрініс таппайды. Яғни күнде көзімізбен көріп жүрген іс-әрекетке қайшы бір тамсанатындай іс орын алмайды;

2. Сиқыр мен жалған сенімге негізделген әрекеттер құдаймен байланысы жоқ, керісінше азғындық пен арсыздыққа бір қадым жақын тұратын адамдардан туындайды;

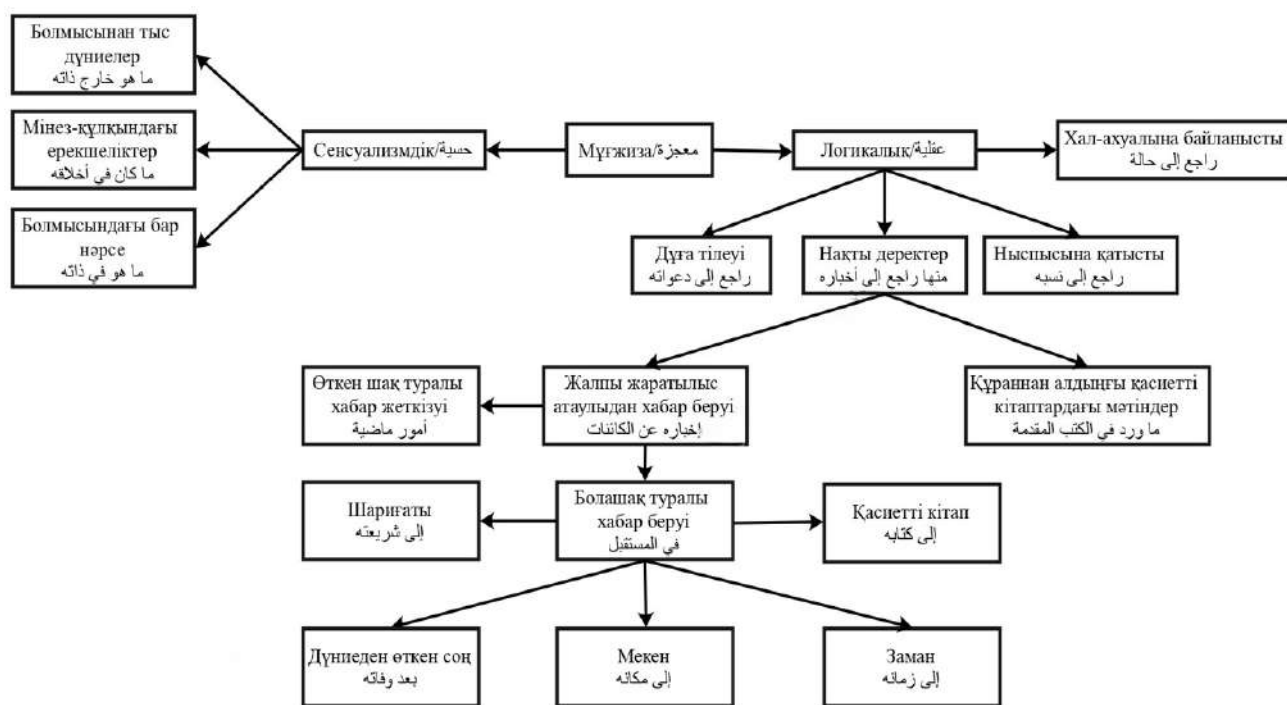
3. Өтірікті шындай етіп көрсету немесе сиқыр жасау әп-сәтте жоғалып кетсе, мұғжиза нағыз керек кезінде көрініс табады;

4. (Пайғамбарлардың бойынан көрініс тапқан) теңізді екіге бөліп жіберу, таяқтың жыланға айналуы, өліні қайта тірілту, айды екіге қақ жару, саусақтарының арасында судың атқылауы секілді Алла тарапынан келген ұлы белгілер сиқыршының да, жұртты алдайтын алаяқтың да қолынан келмейді [72, б. 272].

Өзін пайғамбармын деп жариялаған сөзі мен соны дәлелдейтін дәйегі бір-біріне сәйкес келсе, яғни айтқан сөзін ісі қуаттай түссе, онда оның пайғамбарлығы хақ деген ұғым туындайды.

Өзгелердің бойынан табылмаған пайғамбарлық белгілер Мұхаммед пайғамбарда бар. Соның бірі әрі бірегейі ретінде Құран кітабы саналады [73, б. 90]. Одан алдын өткен пайғамбарлардың кітаптары мұндай мәртебеге ие емес еді. Қасиетті мәтіннің адамзаттың игілігі үшін мәңгі сақталуы да мұғжизалығын қуаттай түседі. Пайғамбар өмірінде әдеттен тыс көрініс тапқан мұғжизалар саны өте көп. Әбу Муғин Нәсәфи «Табсирату әл-әдиллә» еңбегінде пайғамбарға тән мұғжизаның түрлерін жіктеп түсіндіреді [133, б. 713, 720]. Біз бұны төмендегі суреттен анық көре аламыз.

Сурет 13 – Мұғжиза түрлері



1. Сенсуализмдік/حسية

а) Болмысынан тыс дүниелер

Ағаштың жылжуы [70, б. 1234], таудың сәлем беруі [137, б. 1203], саусақтарының арасынан судың атқылап шығуы [93, б. 917], құтпа айтатын кездегі құрма ағашының қайғырып жылауы [93, б. 603], түйенің шағымдануы [264, б. 117-118], қуырылып дайындалған қойдың куәлік беруі [143, б. 950], бір топ адамның азғантай суды ішуі [70, б. 961-962] секілді діни мәтіндердегі оқиғалар жан жағындағы күллі жаратылыстың оны иләһи елші ретінде қабылдағанының бір көрінісі әрі көпшілікке тән дүние емес пайғамбарлық мұғжизалығын айғақтайтын белгілер ретінде саналады. Мәшһүр Жүсіп Мұхаммедтің елшілікке дейінгі өмірін, жетімдіктен көрген ынтызарлығы мен киім әрі тамақтан тартқан тарлығын өлең жолдарына қосып, күллі әлем осы бір пенденің ішкі қайғы-мұңын тебірене сезініп отырғанын:

«Зарлығын Мұхаммедтің естігенде,
Жылапты жан-жануар көк пен жерде.
Төгіпті көп періште көзден жасын:
«Шынымен құл болды ма ғазиз басың?».

Ғаламның он сегіз мың бәрі күйініп,
Аспанның, қан толыпты, айналасын», – деп қаншалықты қайғысына ортақ екенін жеткізсе, ары қарай болмысынан тыс таңғажайып көріністер пайғамбарлық берілмей тұрып та орын алғандығын:

«Дүние-ай, сондай сенің күнің бар-ды,
Әрқашан кәріптерге Құдай жар-ды.
Басына бір ақ бұлт сая болып,
Жебірейіл өзін түзу жолға салды» [56, б. 58], – деп баяндаған.

ә) Болмысындағы бар нәрсе

Әбу Муғин Нәсәфи сонау ата-бабасынан әкесінің белінен анасының жатырына, сондай-ақ керісінше анасының жатырынан әкесінің беліне ауысып жүрген нұр да оның пайғамбарлығына айғақ екендігін алға тартады [48, б. 77]. Яғни Адам пайғамбардың уақытынан бастап келе жатқан нұр Мұхаммед пайғамбар дүние есігін ашқанға дейін солай жалғасын тауып отырды [141, б. 42]. Мәшһүр Жүсіп Мұхаммед пайғамбардың туғаны жайлы өлең шумағында:

Нұр келді нәбиі туған тұқымына,

Мәканынан шығып, түсіп мәканына, – деп нұр ұғымының таңсық еместігін тілге тиек етсе, екінші бір өлең жолдарында:

Мәдина, Мекке шаһары нұрға батты, – деп пайғамбардың дүниеге келуімен ол мекен құт-берекенің орнына айналғандығын баяндаған [145, б. 150-151]. Бұдан бөлек жауырындағы мөрі, кескін келбеті, сөйлеуі, күлкісі, жүріс-тұрысының бәрі пайғамбарлық болмысын айқындай түсетін белгілер [265, б. 10-18, 91-93, 93-96]. Мәшһүр бұл жайында:

«Сөйлесе, кәләмі бар шекер, балдай,

Жүзі бар сондай сұлу шырын жандай.

Сипаты бұл жалғандай – Жүсіп нәби,

Көрген жан тұра алмайды ғақыл танбай», – деп болмысына тән кейбір сипаттар жайында сөз қозғаған [56, б. 55].

Физиогномика саласының ғалымдары бірауыздан кемелдік деңгейдегі ешбір нұқсаны жоқ мінсіз сипаттардың барлығы бір адамның бойынан табылуы өте сирек кездесетін жайт екендігін айтып, пайғамбарлығына үлкен айғақ екенін растаған [48, б. 78]. Осыған қатысты Әбу Мансур әл-Матуриди мынадай пікір білдіреді: «Алланың елшісінде осындай ерекше сипаттары бар. Бүліктердің әрі бұзғыншылықтың ең сорақысын осы кескін-келбетінде кемшілігі бар адамдардан көп байқаймыз. Мәселен жалған сөйлеу, жала жабу және өзге де адам табиғаты жиіркенетін арсыз істер (көп жағдайда) қыли, ақсақ және алапес ауруы бар адамдардан пайда болады. Ал бойында ешбір кемшілік тұсы жоқ адамдардың бойынан арсыз істер көрініс таба қоймайды. Алланың атынан жалған сөйлеу, Оған жала жабу – ең ұнамсыз істердің бірі. Бойынан аталған кемел сипаттары табылған адамнан әлгі арсыз істердің туындауы мүмкін емес» [141, б. 46].

б) Мінез-құлқындағы ерекшеліктер

Ерекше жұмсақтығы мен байсалдығы, ұяндығы мен батырлығы, қарапайымдылығы мен кеңпейілдігі, қамқорлығы мен мейірімділігіне көзін көрген жолдастары куә [265, б. 132-143]. Тіпті дінді мойындамаған дұшпандары да оның мінсіз мінезіне бас иген. Мәшһүр Жүсіптің:

Мінезі – қызыл жібек, бек мүләйім,

Мархамат кәріптерге (ғарышларға) іші дайым [56, б. 55], – деп мінезіне ерекше баға беріп сипаттауы діни мәтіндер мен пайғамбар жайлы қалам тербеген ғалымдарының еңбегінен туындаған ой-толғаулар еді.

2. Логикалық/عقلية

а) Хал-ахуалына байланысты

1. Мұхаммед пайғамбардың хат танымайтын бәдәуи арабтар тұрақтаған мекенде өмір сүргенін ескерсек, кітап және оқу-жазу сынды дүниелерді білмейтін қауымның арасында өскенін аңғарамыз. Мекке халқы бұрынғы өткен христиандар мен яһудилер жайлы ешбір хабар айтпағанына қарамастан тірі жан білмейтін ғайыптағы жайдайлардан хабардар еді. Өз аузынан естіп, оған сенім артып, көңілдері жай тапты. Шәкәрім де Мұсылмандық кітабында осы мәселені қозғап, Мұхаммедтің ешкімнен оқымай, үйренбей өзінен алдыңғы халықтардың, қауымдардың қандай халде өткенін білуі оның пайғамбарлығына үлкен дәлел екенін алға тартады [25, б. 15-16]. Сондай-ақ Мәриямұлы Исаның да Құран мәтінінде Ахмад есімді пайғамбар келетінін растаған аятты да дәйек ретінде келтіреді [16, б. 552]. Тіпті сөз таластырған сәтте: «Қане келіндер! Біз өз балаларымызды, сендер өз балаларыңды, біз өз әйелдерімізді, сендер өз әйелдеріңді, сондай-ақ біз өзімізді, сендер де өздеріңді бір жерге шақырайық, содан кейін бәріміз бірауыздан шын көңілден Аллаға жалбарынайық, сөйтіп, Алланың лағынеті өтірікші кәзәптарға жаусын деп қарғыс айтайық» [16, б. 57] деп айтатындай дәрежеге жетті;

2. Пайғамбарлық міндеті берілмес алдын оған ешнәрсе жүктелмегенін ескерсек, сөздің айтылуына, оның құрылымына аса қатты мән беріп, табандылықпен кіріспеген. Содан аяқ астынан ешқандай үйренусіз, әп-сәтте барлық жаратылыс оның алдында қауқарсыз дәрежеге түсетіндей Құдай берген іліммен келді [141, б. 61];

3. Әл-қуаты кеткен кезде, материалдық жағдайы да нашар болған сәтте де, сондай-ақ жәрдем берушілерінің аздығына, туған-туыс бауырлары да қатыгездік көрсеткеніне қарамастан аяғына тік тұрып, бой бермей табандылық танытты. Шәкәрім Құдайбердіұлы бұл жағдайға байланысты пайғамбардың елшілік миссиясы дүние-мүлікпен, әскердің күшімен яки ата-бабадан келген патшалықтың себебінен емес, мұсылман дінінің ақиқат болуымен оның пайғамбарлығын дәлелденетіндігін айтады. Сондай-ақ мұның бәрі дүниелік мақсатта жасалғандығын жоққа шығарады. Себебі қаншама халықты билеп тұрса да, аш жүріп, тамағын да дұрыс ішпеген. Тіпті бірнеше күн от жағылмай, су мен құрманы қорек қылғандығы мәлім. Алуға мүмкіндігі бола тұра олжадан түскен дүниені бес еседен бірін қазынаға тапсыруы оның пайғамбарлығын растайды [25, б. 16];

4. Өзінің Алладан келгендігін, мұғжизаларын көрсетуде небір қиыншылықты бастан кешіріп, қарапайым адамның көтеруге шама-шарқы жетпейтін істерді атқарды. Осының бәрін бір қалыпта алып жүріп, өз ісін жек көріп не болмаса одан жалығып кетпей, тіпті оның сөзін адамдар қабылдай бастағанда әрі әрбір ісі оңалып, тұрақтала бастағаннан кейін де түк өзгермеді. Нәпсі қалауларына ерік бермей, кедейлікке, мұқтаждыққа төтеп беріп, сабырлық көрсетті. Шәкәрім пайғамбарларға иман тарауында Мұхаммедтің артық тамағы яки киімі жоқ екенін айта келе «әл-фақру фахри/кедейлігім – менің мақтанышым» деген сөзді келтіреді [25, б. 16]. Хадис ғалымдары бұл мәтіннің негізі жоқ екенін баяндаған [266, б. 255]. Сондай-ақ Шәкәрім сөзінің жалғасында пайғамбардың көбінесе пақырлар мен жетімдерді құрметтейтіндігін тілге тиек етіп, мұнан асқан дәлел жоқ екенін айтқан. Алла

Тағаланың Әнбия сүресінің 107-аятындағы: «Біз сені күллі әлемге теңдесі жоқ рақым ретінде ғана жібердік» [16, б. 331] деген мәтінін басшылыққа алып, бұдан артық мұғжиза керек еместігін тілге тиек етеді. Бұл қасиетті кітаптың дүниедегінің де, ақыреттің де қажеттілігіне жарайтын күллі нәрседен хабар беріп, ақыл мен ғылымда бұдан асып түсетін ешбір нәрсе ұғындыра алмайтынын да баса айтады [25, б. 16].

ә) Ныспысы

Оның мұғжизаларының бірі ретінде ныспысын атап өтсе болады. Ибраһим пайғамбардың «Оларға өз араларынан елші жібергейсің!» [16, б. 20] – деген дұғасы ұрпақтарын меңзеуде. Ал оның ұрпағы – Исмайыл пайғамбар. Исмайыл ұрпақтарының арасында тек пайғамбар атанған ол адамзаттың мырзасы саналған Мұхаммед пайғамбар ғана. Мәшһүр Жүсіп 12-бабында бұл жайлы:

Ысмағұл тұқымынан – хақ Мұхаммед,

Шығыпты жалғыз өзі бір кісі боп, – деп негізгі ныспысын баяндаған [56, б. 53].

Пайғамбардың толық ныспысы: Мұхаммед ибн Абдулла ибн Абдулмутталиб ибн Һашим ибн Абдуманаф ибн Қуса ибн Кәлләб ибн Мурра ибн Кағб ибн Луа ибн Ғалиб ибн Фаһр ибн Малик ибн Надр ибн әл-Кинана ибн Хузайма ибн Иляс ибн Мадраб ибн Наззар ибн Мағд ибн Аднан. Ибн Аббас: «Алла елшісі Мағд ибн Аднанға келген кезде тоқтап, бұдан әрі айтылатын есімдерге қатысты шежірешілердің жалған сөйлегендігін айтқан», – деп жеткізеді [267, б. 344]. Діни мәтіндерде бұған дейін өмір сүрген көп нәсілдердің жойылып кеткендігі жазылған [16, б. 363]. Генеалогия саласымен айналысатын ғалымдар Аднаннан кейінгі келетін адамдардың есіміне байланысты пікір қайшылығына түскен. Мұхаммед ибн Исхақ аталған шежірені: «Аднан ибн Удад ибн Иажсум ибн Муқаууам ибн Нахур ибн Тарух ибн Иағруб ибн Иашхаб ибн Исмайыл ибн Ибраһим», – деп келтірген. Кейбір ғалымдар Аднаннан кейін басқа да есімдерді тілге тиек еткен [141, б. 62]. Мәшһүр Жүсіп нәсіліне байланысты бір сөзінде:

«Нәсілі ол «Құрайыш кінәнадан».

Бәни Хашим тұқымы, ол – Мұхаммед, – десе» [145, б. 157], басқа бір өлең жолдарында оның сафлығы жайлы:

«Нәсілі – Құрайыштан, сондай – таза»,

«Нәсілі сенің таза ақ болады»

Құдай-ау, асыл қылдың затымызды,

«Құрайыш – кінәна» – деп атымызды [56, б. 55-57] деп болмысы мен шежіресінде ешбір кемшілік жоқ екенін жиі қайталаған.

б) Тілеген дұғалары

Пайғамбар өмір жолында оған зардабын тигізуге тырысқан яки жәрдем беруге де ұмтылған жайттар жиі кездескен. Соның бірі Мудар халқына қиыншылықты сұрауы, Юсуф пайғамбардың кезіндегі ауыртпашылықты, қиын сәттерді тілеуі [93, б. 347] әрі ол дұғаның қабып болып, олардың жауын-шашынсыз қалып, құрғақшылық басталып, барлық тіршілік иелері өлер шаққа келгені кітаптарда жазылған. Кейін пайғамбар дұғасы арқылы қайта бәрі орнына келе бастап, жаңбыр да жауып, тіпті нәсерлеп көп жауғаны

соншалықты үйлерін қиратып жіберетіндей дәрежеге жетті. Сөйтіп олар қайта пайғамбарға өтініш айтқан соң, пайғамбар: «Уа, Алла Тағалам! Бізді құрдымға кетіретін емес, біздің пайдамызға, игілігімізге жаудыра көр» [70, б. 369] – деп тілегені осы бір мұғжизалық белгінің көрінісі. Сонымен қатар Кисраның хатты жыртып тастаған кезде: «Уа, Алла Тағалам! Ол менің хатымды қалай паршалап жыртып, сен де оның мүлкін дәл солай паршалап, жойып жібергейсің» [93, б. 1671], – дегені, Утба ибн Әби Ләһабқа: «Уа, Алла Тағалам! Оған иттеріңнің біреуін жібер» [268, б. 716], – деуі, сонымен қатар Абдулла ибн Аббасқа терең түсінік пен хикметті/даналықты нәсіп етуін тілеген дұғасын атап өтсек болады [269, б. 190]. Пайғамбардың иләһи елші екенін ескерсек, аталған оқиғаларда адам атын атап, түсін түстеп тілеген дұғалары еш қайтарылмай, қабыл болып, бір топ Құдайдың ерекше сый-сыяпатына бөленсе, екінші топ ол нәрседен мақұрым қалған.

3. Нақты деректер

а) Қасиетті кітаптардағы Мұхаммед;

Синай тауында Тауратта Мұса пайғамбардың хақ екендігі, Сағир елдімекенінде Инжил кітабы түсіп, Иса пайғамбар турасында, Паран тауында (Хижазда) Құран түсіріліп, Мұхаммед пайғамбар туралы айтылды [146, б. 59]. Құранда Таураттың Мұсаға Синай тауында түскендігі, сондай-ақ Інжілдің Исаға Сағир жерінде түсірілгендігі жазылған. Ол жердегілер өздерін жәрдем беруші ретінде санап, Исаның соңынан еріп, оған көмек қолын созғандарға «насара» деп аталып кетті. Құранның Мекке қаласындағы Паран тауында (Хижазда) түсірілгендігі айтылған. Мұны христиандар мен яһудилер мойындап, оның бар екенін растайды. Тауратта Ибраһим пайғамбардың Хажар мен Исмайылды осы Паран тауында қалдырғандығы баяндалады [133, б. 726]. Елшілік миссиясы жүктелгенге дейін Хадишаның керуеніне бас көз болған пайғамбардың Шамға сапарын Мәшһүр Жүсіп:

Ғалымдар естіген соң, кітап ашып,

Таурат, Інжіл барлығын ақтарыпты.

Меккеден келген болса керуен тәмам

Бар шығар пайғамбары ақыр заман, – деп Құраннан алдыңғы қасиетті кітаптарда да ақиқат жазылғандығын жеткізеді [145, б. 157].

ә) Жалпы жаратылыс туралы хабар беруі

Мұның өзін екіге бөліп қарастырамыз. Олар:

1. Өткен шақтан хабар беруі;

Исрайыл ұлдарының ішіндегі пайғамбарлар туралы және басқа да оқиғалар турасында баяндап, өзінің тұрып жатқан елдімекенінде ешкім білмеген деректерді жеткізіп, сондай-ақ бұрын өткен жағдайларды білетін кейбір кісілердің сөздеріне де еш қайшы келмеді. Мұхаммед пайғамбардың умми екенін, яғни кітаптарды оқи алмайтын әрі біреуден тәлім алып, үйренбегенін ескерсек, оның бойынан шыққан барлық ілім тікелей Құдайдың білдіруімен жүзеге асып жатқанына дәйек болады [141, б. 64].

2. Болашақтан хабар беруі.

Біріншісі – Құранда айтылған хабарлар, екіншісі – Құраннан өзге хабар арқылы баяндалған жағдайлар. Құран мәтіндеріндегі болашақта Бәдір шайқасында дұшпандардың жеңіліске ұшырайтындығы [16, б. 530], дін исламның өзгелерден үстем болатындығы [16, б. 192] нақты айтылғандай орын алған. Сондай-ақ Құран мәтіндерінен өзге деректердегі пайғамбардың Нажашидің өлімі туралы хабар беріп, сыртынан жаназа намазын оқуы, оның пайғамбар айтқан күні дүниеден өткендігі турасында хабарлар мәшһүр [93, б. 432-433]. Бұдан бөлек Аммарға: «Сені жәбірлеуші залым бір топ өлтіреді» [93, б. 759], дегені шын мәнінде дәл айтқанындай орын алуы мұғжизалық бір белгі. Алдағы уақытта орын алатын жағдайларды бірнеше түрге бөліп қарастыруға болады. Олар:

- Дүниеден өткеннен кейінгі мұғжизалары;

Дүниеден өткеннен кейін орын алған оқиғалар да оның мұғжизасы ретінде саналады. Оның қатарына әулиелердің кереметтері кіреді. Мәселен: елу жылдан соң Бәдір соғысында қаза тапқан шаһидтердің жерленген жерінен құрмалардың өсіп шығуы, сондай-ақ Әбу Аюб әл-Ансари Константинопольде дүние салғанда қаланың жанына жерленіп, кейіннен бір қуаңшылық, құрғақшылық немесе астық шықпай қалған кезде оның қабірін қайта қазып ашуы. Қабірін ашқандығы үшін жаңбыр да жауатын. Әрбір мұсылман әулиенің бойында көрініс тапқан ерекше бір кереметі пайғамбардың мұғжизасына айғақ [133, б. 734-735].

- Өмір сүрген мекенінің мұғжизалығы;

Мұхаммед пайғамбар өмір сүрген Мекке – Ибраһим пайғамбардың орын тепкен жері, Исмайыл пайғамбардың өсіп өнген мекені, мұсылмандардың құлшылық ететін әрі жердің кіндігі, қаншама қауымның қыбласы мен үрейленгенге пана болып, адамдар үшін ең бірінші салынған үй. Ислам тарихындағы піл оқиғасы Исламнан алдыңғы бір қауымның көзін жою үшін құстардың теңіз жақтан келіп, тұмсықтарымен күйген топырақтан тасты алып, лақтыруы ол елдің қандай қадір-қасиетке ие екендігін айқын дәлелдейді. Осы бір піл оқиғасының өзі ол елдімекеннің мәртебесі жоғары екенін көрсетеді [133, б. 735].

- Өмір сүрген заманы;

Пайғамбардың жіберілген уақыты иләһи елшілердің біраз уақытқа дейін келмеген кезі еді. Адамға тән емес істер көрініс тауып, зұлымдықтың шегіне жеткен заманда елші болып жіберілген-ді [141, б. 66].

- Қасиетті Құранның мұғжизалығы;

Сонымен қатар пайғамбардың әкелген кітабы Құран да – мұғжиза. Ол – адамды таңдай қақтыратын ең ұлы дәлелдердің бірі. Оны сезім мүшелері арқылы да әрі ақыл қисынына салса да үлкен мұғжиза. Өзге мұғжизалар белгілі бір мекенге яки уақытқа қатысты болса, Құран қияметке дейін сақталатындығын діни мәтіндер растайды. Оның ішіндегі мәтіндердің құрылымы мен мазмұны өзге сөздер мен өлеңдерден ерекше. Пайғамбар жіберілген заман әдебиеттің, ақындықтың шарықтап тұрған кезі болса да, ешбіреуі дәл Құрандағыдай сөзді келтіруге шамасы жетпегені мәлім [141, б. 66-67].

- *Шариғаттың мұғжизалығы;*

Шын мәнінде барлық діндердегі діни мәселелер сенімге/ақидаға, ғибадатқа/құлшылыққа, муамалат/қарым-қатынас, мәмілеге, тыйымдарға және әдептер мен мақтауға лайықты атрибуттардан құралады. Осы тұрғыдан алғанда пайғамбарға берілген шариғат та мұғжиза ретінде қарастырылып, аталған мәселелердің барлығын қамтиды [141, б. 69].

Шәкәрім Құдайбердіұлы иманның дұрыстығы осы пайғамбарларға сенумен болатындығын ескертеді. Пайғамбарға сену арқылы Құранды да қабылдай аламыз және Алланы бар екеніне сенген адамның пайғамбардың бар екендігіне сенетіндігін тілге тиек етеді [25, б. 13-14]. Әр заманда тура жолды көрсетіп отыру үшін пайғамбарлар жіберген. Әуелгісі Шортанбай Қанайұлы айтқандай «Атамыз – Адам пайғамбар» [161, б. 2], ақырғысы – Мұхаммед пайғамбар. Нұржан Наушабайұлының 1903 жылы Қазақ қаласында жарық көрген «Манзмумат қазақия» жинағында да пайғамбарлар жайлы:

«Әуелі Адам сафиулла Нұх нәби.

Баяндап жад айтамын білсем оны,

Неше үйір қаншама халық болып,

Неше абзал мурсаллар онда бәрі» [39, б. 27] деген. Алайда 1997 жылы Қостанайда және 2014 жылы Астанада жарық көрген Наушабайұлының өлеңдері мен әндерін әрі жыр-шежіресін жинақтаған басылымдарында жоғарыдағы өлеңдегі сафиулла, яғни араб тілінде «Алланың таңдаулысы» деген мағынадағы сөзді софы Алдияр деп жазып қателескен. Сондай-ақ соңғы қатардағы «Неше абзал мурсаллар (жіберілген елшілер) онда бәрі» деген сөйлемді 1997 жылғы нұсқада «Неше абзал өтті бәрі» [139, б. 116] десе, 2014 жылғы басылымда «Неше абзал дүниядан өтті бәрі» [270, б. 318] деп түпнұсқа мәтіннен ауытқыған. Наушабайұлы өлеңнің жалғасында:

«Қырық тоғыз ата қисасул әнбияда

Адам мен расулімнің екі арасы» [39, б. 27] деп Адам ата мен Мұхаммед пайғамбар арасындағы нақты болмаса да болжамды бір санды тілге тиек етеді. 1997 жылғы [139, б. 116] және 2014 жылғы [270, б. 318] басылымдарда «Қисасул әнбия» сөзін «қисса Әмбияда» деп жазғанын байқаймыз. Сондай-ақ «Адам мен расулімнің екі арасы» қатарын «Адам мен Мұхамбеттің екі арасы» деп басқаша жазылғаны оның мазмұнын өзгертпесе де, түпнұсқадағы Наушабайұлының жазғанымен үйлеспейді. Жалпы деректерге сүйенсек, 124 мың пайғамбар болғандығы айтылады [271, б. 619]. Матуриди сенім мектебінің өкілі Әбу Шәкур әс-Сәлими нақты пайғамбарлар санының беймәлім екендігін алға тартып, жалпылама түрде иман етіп, сену қажет екендігін түсіндіреді [147, б. 235]. Шәкәрім Құдайбердіұлы олардың санын бізге білу міндет емес дей келе, Құранда аталған 28 пайғамбардың атын білмек керек дейді. Олар: Адам, Нұх, Нуд, Лұт, Зулкифл, Салих, Ибраһим, Аюб, Исмайыл, Ишак, Юнус, Идрис, Яғқұб, Юсуф, Ілияс, Алиасағ, Дәуіт, Сүлеймен, Мұса, Харун, Иахиа, Иса, Шуғайып, Закария, Мұхаммед, Ғузайр, Лұқман, Зұлқарнайын. Соңғы үшеуін кейбіреулер пайғамбар десе, енді біреулері пайғамбар емес, әулие деген [25, б. 13]. Шәкәрім: «Анығын Алла біледі деп тоқтаймыз» деп қорытындылаған [25, б. 13]. Ыбырай Алтынсарин де Шәкәрімнің атаған 28 пайғамбарын тілге тиек

етіп, соңғы үшеу Ғузайр, Лұқман және Ескендір Зұлқарнайынға қатысты екі ұшты пікір бар екенін жеткізеді [19, б. 13] «Мұсылманшылықтың тұтқасы» еңбегін 1991 жылы Ақселеу Сейдімбек жарыққа шығарып, көпшілік оқырманға ұсынған басылымында осы пайғамбар есімдерінде қателіктер орын алған. Атап айтсақ, Зул-кифлді Зул-Кафил, Әлиасағты Ильясғ, Шұғайыпты Шағиб, Ғузайрды Азиз деп жазғанын көреміз [272, б. 326-327]. 2024 жылы Самға баспасынан өңделіп шыққан нұсқасында пайғамбарлардың есімі қолжазбадағыдай реттілікті сақтамағанын көреміз [273, б. 13]. Сондай-ақ кітаптың атауы да түпнұсқада «Шараитул ислам» деп берілген. Алайда басылып шыққан кітаптарда «Шариатул ислам» деп жазылған [273, б. 1-2; 272, б. 320]. Мәшһүр Жүсіп алдымен пайғамбарларға тән, нақтырақ айтқанда олардың бойынан табылуы міндетті сыдық/шыншылдық, әмәнә/аманат, таблиғ/жеткізу, фатана/зеректік және ғисма/күнәсіз бес сипат болуы керек екенін жеткізеді. Сондай-ақ бұларға қарама-қайшы кәзиб/өтірік айту, хияна/қиянат жасау, кәтм/жасырып қалу, бәләдә/ақымақтық және ғисян/күнә жасау секілді жағымсыз сипаттардан ада болуы ләзім екендігі әулие, энциклопедист Мәшһүрдің қолжазба нұсқасында жазылған [274, б. 109]. Содан кейін өлең жолдарында «Жиырма сегіз әнбияның/пайғамбардың баяны» деп пайғамбарлардың саны мен олардың есімдерін баяндаған [145, б. 148-150]. «Өтіпті нәби мурсәл хисабы жоқ» деп Мәшһүр елші пайғамбарлардың санында шегі жоқ екенін айта келе, маңыздысы Құран шын екеніне сеніп, иман етуді басты орынға қояды [56, б. 53].

Ақырет күніне иман

«Ақыретте жалған жоқ», «Ақыретте болар пәк», «Бір күні болар қиямет, дұға қылып қол жайғай, мұны есіткен әлеумет» [161, б. 2-7] деп өлеңдеткен Шортанбай Қанайұлының қозғаған ақырет ұғымы иманның бесінші шарты ретінде қарастырылатын ислам теологиясындағы бірнеше тақырыптарды қамтитын кең ауқымдағы сөз. Мұғаз Батырғалиұлы да:

«Ақырет бақи білгендер

Құлақтарын тікпей ме?», – деп мұның аса маңызға ие екенін көрсетеді [36, б. 2]. Әбу Мансур Матуридидің «Таухид» еңбегінде ақыретке қатысты тарау арнап, талдап түсіндіргенін көрмейміз. Тек матуриди сенім мектебі еңбектерінде қысқа-нұсқа фрагменттік үлгіде баяндалған. Ақырет ұғымы жалпылама атау болғандықтан оның ішінде мынадай мәселелер қамтылған: мизан/таرازы, сират/көпір, кітаб/кітаптардың берілуі, хисаб/есеп-қисап, кәусар бұлағы, хисаб әл-қабр/қабір есебі, мүнкәр-нәкір, жаннат, тозақ [73, б. 91-98]. Біз мұны екінші бөлімдегі эсхатология тақырыбына кеңінен талқыладық. Шәкәрім «ахырет күнінің болмағына нанбақ» тарауында ақыретке тән бірнеше мәселені тілге тиек етіп өтеді. Біздің тексерілуіміз ақыретте таразы, сират арқылы жүзеге асатындығы және істеген істеріміздің дәптерге жазылып берілетіндігі есеп-қисаптың орын алатындығын көрсетеді. Осылайша әркімнің дүниедегі әрекетіне сәйкес өз орнына жіберілетіндігі айтылады [25, б. 16-17]. Ыбырай Алтынсариннің діни танымы бойынша, ақырет күніне иланудың мәні – Алла Тағаланың құдіретімен бұл дүние аяқталып, қияметтің орнауы [19, б. 13]. Шәкәрім болса мұндай танымның төркіні «Бір Алладан өзгенің бәрі халак/жоқ

болып бұзылады» [16, б. 396] деген Құран мәтінінен туындайтындығын айтады. Шәкәрім ақыреттің орын алатындығы ақиқат екендігін тілге тиек етсе, Ыбырай сол қияметтің болатындығына нақлан/діни мәтін әрі ақлан/логикалық дәйек бар екендігін баса назарға алады. Нақлан дәлел бойынша Мүмін сүресінің 59-аятындағы «Қиямет сағаты міндетті түрде келеді. Онда ешбір күмән жоқ» деген мәтінді келтіреді. Ыбырай «Мұсылманшылықтың тұтқасы» еңбегінде аталған мәтіннің қай сүре және қай аят екендігін көрсетпеген. Бұл дүниеде істеген жақсылығы үшін жұмақты беруі, жамандығы үшін тозаққа салуы ақыл таразысы бойынша да орынды екенін айтады. Шәкәрім де ақылға салса мұның дұрыс екендігін алға тартады. Себебі мына ғаламат ғаламды жаратқаннан кейін ешбір есепсіз, тексерусіз әрі мақсатсыз болуы мүмкін емес [25, б. 17]. Жақсылық яки жамандық жасаған адамның ақыретте сыйы мен сұрауы болмаса, екеуінің ешбір айырмашылығы қалмайды, мәнісі жоғалады деп Ыбырай Алтынсарин иманның соңғы шарты саналатын тағдыр танымы туралы алғашқы түсінікті тарқатады [19, б. 13-14].

Тағдырға иман

Хадис мәтініне сәйкес иман шарттарының бірі жақсылық пен жамандық тағдырдан екендігіне сену [70, б. 78]. Тағдыр тақырыбы сауап пен күнә, жақсылық пен жамандық, абсолютті еркіндік пен фатализмдік сана секілді күрделі мәселелерді қамтығандықтан әрі адам өмірімен тікелей байланысты болғандықтан ислам теологиясында өте маңызға ие. Араб тілінде тағдыр ұғымына қатысты қада/قضاء және қадар/قدر сөздері қолданыс тапқан. Қазақ тілінде қада сөзіне «жазмыш», қадар сөзіне «тағдыр» деп балама ретінде беріледі.

Әбу Мансур әл-Матуриди «қада» сөзінің төмендегідей төрт түрлі мағынада қолданыс тапқандығын айтады. Олар:

1. Бір іс туралы кесімді үкім беру және жарату мағынасында айтылады. Мысалы, жарату мағынасында Фуссилат сүресінің 12-аятында: فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ «Жеті қат аспанды жаратты» делінсе [16, б. 478], үкім шығару мағынасында Таһа сүресінің 72-аятында: فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ «Қалаған үкіміңді шығар» [16, б. 316] деп баяндалған.

2. Білдірту/иғлам, хабар беру/ихбар мағынасында. Құран мәтінінде: وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ «Исрайыл ұрпақтарына хабар бердік (білдірттік)» деп айтылған [16, б. 282]. Бастапқы жарату, үкім беру және хабар беру мағынасында қолданыс тапқан «қада» сөзін Аллаға қатысты қолдануға рұқсат етіледі.

3. Әмр/бұйрық мағынасында. Құран мәтінінде: وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ «Раббың тек бір Өзіне құлшылық етуді бұйырды» делінген [16, б. 284]. әл-Матуриди Аллаға байланысты бұйрық мағынасы тек ізгі істе ғана қолданылуын құптаған. Яғни арсыздық, жамандық атаулының Жаратушы жарлығымен жүзеге асуын жоққа шығарған.

4. Бір істен босап, тәмамдауы/фарағ. Қасас сүресінің 29-аятында: فَلَمَّا قُضِيَ «Мұса (өзінің) келісілген мерзімін аяқтап» деп берілген [16, б. 389]. Құдайға қатысты бұл мағынаны да қолдану қате саналады.

Әбу Мансур әл-Матуриди «қадар» сөзінің екі түрлі мағынасы бар екендігін айтады. Біріншісі – шекара, барлық нәрсенің өз орнымен, өлшемімен

жаратылуы. Құрандағы: «Біз барлық нәрсені өлшеммен жараттық» деген мәтін осыны айғақтайды [16, б. 530]. Екіншісі – уақыт пен заман тұрғысынан орын алатын оқиғалар, ақиқат пен жалған, сауап пен жаза секілді ұғымдарды баяндауы [20, б. 395, 396].

Ислам теологиясындағы қада/жазмыш мен қадар/тағдыр және Жаратушының ирада/қалау атрибутына қатысты мәселелер өз алдына жеке тақырып болып талданғанымен, асылында «адам іс-әрекеттерінің жаратылуы» жайындағы тақырыптан туындайтын тармақты тарауша саналады [102, б. 317]. Ханафи-матуриди мектебі ғалымдары арасында «адам іс-әрекеттерін құдай жаратады ма әлде өз әрекетін өзі жаратып ала ма?» деген сұрақ тұрды. Әбу Мансур Матуридидің және матуриди сенім жүйесін қалыптастырған Бездәуи, Әбу Муғин Нәсәфи, Нуриддин Сабуни, Кәмәл ибн Һумам секілді ғұламалардың басты оппоненттері ретінде абсолютті еркіндікке ерік берген мұғтазилалар мен діни мәтіндерді фатализмдік санамен интерпретациялаған жабрия топтары болған еді. Жабрия тобының діни танымы бойынша, барлық іс-әрекеттерді жоқтан бар етіп, hareket беруші Алла ғана және адамның бір істі істеп жатыр деген сөзі тек метафоралық мағынада айтылады. Шын мәнінде егер істің туындауына әсер етуші ретінде Жаратушымен бірге адамды да қосатын болсақ, нәтижеде екі зат арасында ұқсастық туындайды. Ал мұндай жаратылыс пен Жаратушының арасындағы ұқсастық, серіктестік ұғымы Құран мәтіні бойынша қате саналады [16, б. 251]. Жоқ затты бар ету деген Аллаға ғана тән халқ/жарату сипатын жаратылысқа телісек, нәтижеде «ләә хаалиқа иллалла/Алладан басқа жаратушы жоқ» деген жалпыға ортақ ислам қағидасына қайшы келеді [20, б. 305].

Осылайша жабриялар адам өміріндегі ең маңызды еркіндік ұғымын фатализмдік санамен түсіндіруге тырысып бақты. Мұндай тұжырымға бару себебі – жауакершіліктен жалтарып, ислам қағидаларына қасақана қайшы келу емес, құдайдың абсолютті Халиқ/жаратушы статусына сын, мін тағылмайтындай әрі жаратылыс пен Жаратушының арасында халқ/жарату атрибутында антропоморфизмдік сана қалыптаспас үшін адамның бойынан көрініс табатын әрекеттерді толықтай теріске шығарып, ерік-қалауы жоқ жаратылыс ретінде түсіндірді. Алайда ислам теологиясы мен жалпы діни-құқықтық үкімдердегі негізгі қайнар көз саналатын сәмғ/діни мәтіндер мен ақл/ақыл таразысы аясында өлшесек, жабриялар алға тартқан тағдыр танымында талас тудыратын таңсық дүниелер бар екенін аңғаруға болады. Діни мәтіндер бойынша, ислам концепциясында әмр/бұйрық, нәһиун/тыйым және уағд/сыйды уәде етуі, уағид/жазамен ескертуі сынды ұғымдар бар. Құрандағы: «Қалағандар нәрселерінді істеңдер» [16, б. 481] деген мәтін де іс-қимыл, hareket түсінігі адамның бойынан табылатын іс екендігін көрсетеді [20, б. 306]. Сондай-ақ адамға тән бойсұну, қарсы шығу сынды әрекеттерді Жаратушыға телісе, нәтижеде бір іске бұйырып яки тыйып немесе сауабы мен жазасын Өзі алғандай болады. Әбу Мансур әл-Матуриди Жаратушы Алланың мойынсұнғанға сауап, қарсы шыққанға жаза беруін уәде еткендіктен, мұның бәрі Өзі бұйырып, Өзі атқаруы ақыл таразысы бойынша да негізсіз екендігін дәйектеп түсіндіреді. Соңында Құдай да Өзі және бұйрықты орындайтын құл да

Өзі болып, бұл тұжырым ақиқаттан алыстап, абсолютті абсурд деңгейге өтеді [20, б. 306-307]. Асылында әрбір адам істеп жатқан істерінің ерікті түрде жүзеге асып жатқандығын іштей біледі. Сондықтан әл-Матуриди адамның ынта жігерімен, бойынан көрініс тапқан іс-әрекеттерді мәжбүрлік ретінде қарастыруды айдан анық, күннен жарық айқын ақиқатты қабылдамаған адам екенін ескертеді. Тәкаппарлыққа ерік бергендер ғана тұлғаның тұла бойындағы таңдау еркін елемей, жокқа шығарады. әл-Матуриди мұндай пікірді алға тартқан топтардың аса көп еместігін тілге тиек етіп, тереңірек талдап жатудың да қажеттілігі жоқ екендігін айтады [20, б. 307]. Шәкәрім Құдайбердіұлы да Мұсылмандық кітабында жақсылық пен жамандық Алланың ғана тағдырымен болатындығына байланысты тарау арнайды. Жақсылық та, жамандық та Жаратушының «бол» деген жарлығы арқылы жүзеге асатындығын айтқанымен, бұл сөздің мәнін тереңірек ұғыну қажеттілігін ескертеді. Себебі ақиқаттан ауытқып, теріс ойлайтындар бар екендігін тілге тиек етеді. Атын атап, түсін түстеп кімдер екендігін баяндамаса да, Шәкәрімнің тағдыр тақырыбындағы басты оппоненті фатализмдік сананы алға тартқан жабриялар екенін аңғару қиын емес. Адамның ешбір еркі жоқ, Алла әлемдегі іске кіріспейді және Алла не істейтінімізді білгендіктен біз оны еріксіз орындауға мәжбүрліміз деген үш түрлі күмәнді сауалдың бар екендігін келтіріп, әрқайсысына жеке-жеке тоқталып жауап жазады. Ең алдымен таңдау ерікті теріске шығарғандарға Шәкәрім адамның ғибадатына сауап, күнәсына азап берілуін әділдік таразысы бойынша еш қисынға келмейтіндігімен дәлелдейді. Егер барлығы тек мәжбүрлі орындалатын болса, Жаратушының бұйрық пен тыйым, сауап мен жаза ұғымдарының мәні жоғалады. Ақыл таразысымен ғана өлшемей, Құран мәтіндерімен де дәйектейді. Мысалы, «Алла адамдарға қиянат жасамайды, өз-өздеріне залым қылады» [16, б. 214], «Біз оған тура жолды көрсеттік. Қаласа шүкіршілік етеді, қаласа күпірлік етеді» [16, б. 578], «Адам тек өзінің ықыласпен ұмтылғанын ғана алады» [16, б. 527]. Шәкәрім «барлық нәрсеге адам ерікті болса, дүниеде Алла Тағаладан тілек тілеудің не мәнісі бар?» деген уәждің қозғалатынын біліп, бұл даудың шешімін де береді. Пенде ойлаған, жоспарлаған ісінің бәрін абсолютті деңгейде атқаруға күдіреті жетпейтінін айтып, жоқ нәрсені бар ете алу күші – Алла Тағаладан екенін ескерту арқылы жабриялардың тұжырымын теріске шығарып, «адам өз іс-әрекетін жаратады» деп айтқан мұғтазилалардың шексіз еркіндігін де құптамайды. Адам өзінің ниетіне, талабына, сол істі таңдауы мен ерік жігеріне жауапты деу арқылы матуридилік іліммен үндесетін өте терең теологиялық мәселенің мән жайын қысқа-нұсқа жеткізеді [25, б. 17-19]. Қадариялардың тағдыр туралы діни танымы бойынша, ихтияри/таңдау еркі бар іс-әрекеттердің барлығын адам өзі жаратып алады әрі Алланың күдіретін бұл іске араластыра алмаймыз. Пайғамбар мен оның көзін көрген сахабалар дәуірінде адамға байланысты халк/жарату статусын қолдануды аса құптамаған. Себебі ол уақытта істің орындалуы тұрғысынан «ләә хаалиқа иллалла/Алладан басқа жаратушы жоқ» деген негізгі ұстаным ретінде қалыптасқан еді. Матуриди мен Ашғаридың замандастары, мұғтазилалардың ең басты өкілдерінің бірі Әбу Али Жуббаи (қ.б.ж. 303 h., 916 м.) халк/жарату және ижәд/жоқ нәрсені бар ету ұғымдарының

ара жігін ажыратпай бір мағынадағы сөз ретінде пайымдап, адамға да (өз әрекеттерін) халик/жаратушы статусын берген. Тіпті мұғтазилиттік әл-Жуғал әл-Кәғаді (қ.б.ж. 369 н., 980 м.) нағыз жаратушы ретінде пендені көрсетіп, ал Алланың халик/жаратушы деп аталуы тек ауыспалы мағынада ғана қолданылады деп матуридилік ілімге және жалпы ислам рухымен үндеспейтін пікірді айтады [94, б. 575-576]. Мұғтазилалар қабих/көріксіз, арсыз күнә істердің пайда болуында тек адамның ғана үлесі ғана бар деп айтуының негізгі себебі ретінде Жаратушыны кемшіліктен пәктеп, кемелділікпен сипаттау уәжімен ақтап алғысы келеді. Алладан мұндай әділетсіздік, зұлымдық секілді істер пайда болса, басқару, иелік ету жүйесінде де сондай болымсыз, жағымсыз дүниелер бар екендігін көрсетеді. Әбу Муғин Нәсәфи болса, мұғтазилалардың монотеизмдік сенім жүйесіне сызат түсіргендігін айтып, олардың әрбір адам өз ісін жаратып алады деген пікірлері әлемде екі тәңір бар деп сенген дуалистердің ұстанымдарына ұқсап қалатындығын, политеизмдік сенімге апаратынын айтады [133, б. 850]. Әбу Хасан әл-Ашғари мұғтазилалардың танымында жақсылық пен жамандық атаулының тәңірі жалғыз бір Алла екендігін және мажусилер мен дуалистердің ұстанымымен үйлеспейтіндігін айтып ақтап алуға тырысады. Мұғтазилалардың Құрандағы «Алла барлық нәрсені жаратушы» [16, б. 465] мәтініне сүйеніп Жаратушының кәләм атрибутының жаратылғандығын айтып, ал жаратылысқа тән іс-әрекеттердің жаратылмағандығын алға тартуы таңқаларлық жайт [113, б. 90].

Әбу Мансур әл-Матуриди іс-әрекеттердің көрініс табуын біржақты тек Жаратушыға яки пендеге тиесілі деп қарастырмаған. Фатализмдік санамен еркіндікті жоққа шығару адамның өмірдегі миссиясын мансұқтаса, абсолютті ерік қалауды құптап, іс-әрекеттерін өзі пайда қыла алатындай жаратушылық статусты телу тұлғаның түп негізі Жаратушыны жоққа шығаруға әкеледі. Матуридилік ілім бойынша, бір істің пайда болуы халқ/жоқ нәрсені бар ету тұрғысынан Аллаға да тән, ал оны кәсб/жүзеге асырып орындау жағынан адамға да тән дүние саналады. Іс-әрекеттердің пайда болуы Аллаға телінген сәтте хақиқатан/шынымен жоқтан бар етуші абсолютті күш иесі ретінде түсініледі. Ал адам белгілі бір істі атқарушы деген мәртебені алғанда мажаз/метафоралық, ауыспалы ұғымда беріледі. «Халқ» және «кәсб» ұғымдарының арасында ешбір қарама-қайшылық жоқ әрі адамға кәсб сөзі телінсе, Жаратушының халқ статусына ортақтасып кетпейді, сын мін тағылмайды. Сондай-ақ адамға берілген «кәсб» мәртебесінің негізгі мәні арадағы әділдіктің сақталуы үшін өте қажетті дұрыс шешім саналады. Бір жағынан «Алла барлық нәрсені жаратушы» [16, б. 465] деген мәтінге сәйкес Жаратушыға тән нағыз атрибутпен сипатталып отыр. Екінші жағынан «Раббың құлдарына зұлымдық жасамайды» [16, б. 214] деген Құран мәтініне сай әділеттілік ұғымының жүзеге асқанын көреміз [133, б. 845]. Әбу Муғин Нәсәфи Жаратушыға тән «халқ» сөзін «қудрату әл-ихтирағ» десе, адамның іс-әрекетін «қудрату әл-иктисәб» деп түсіндіреді [48, б. 100]. Ешбір құралсыз көрініс тапқан іске халқ сөзі қолданылса, белгілі бір себептермен, құралдармен пайда болған іске кәсб сөзі қолданылған [126, б. 338].

Шектен тыс шекарадан шығып яки селкостық танытудың құпталмайтындығы анықталғаннан кейін және тұлғаның таңдау еркі бар екендігі белгілі болған соң, оның жауапкершілігі жайында сөз қозғалған. Адам қай ісіне жауапты яки жауапты еместігін ажырату мақсатында матуриди мектебінің Бәздәуи [95, б. 115], Әбу Муғин Нәсәфи [48, б. 100], Нуриддин Сабуни [126, б. 336-337], Әбу Баракат Нәсәфи [31, б. 307] және Әкмәлуддин әл-Бәбирти [79, б. 116] секілді ғалымдары іс-әрекеттерді екіге бөліп қарастырды. Олар:

1. Идтиари/мәжбүрлі түрде жүзеге асатын істер;
2. Ихтияри/таңдау еркі бар істер.

Идтиари әрекеттің туындауы үшін тірі, құдіретті және таңдау еркі болу шарт етілмейді. Мысалы еріксіз дірілдеген, қалтыраған адамның жағдайы секілді [126, б. 336]. Бәздәуи тек адамның бойынан көрініс табатын істерді ғана емес, сондай-ақ әлемдегі күн мен айдың және жұлдыздардың үйлесімділікпен, реттілікпен өз функциясын атқарып отыруын да осы бөлімге кіргізеді. Құрандағы жаратылыстар жайында «Әрқайсысы өз бағытымен жүр» деген мәтін де осыны айғақтайды [16, б. 324]. Мысалы күнделікті тұрмыстық деңгейде адамның бір шыны ыдысты сындыруы. Сынған шыны – нәтижесі және бұл – фиғл дарури/әрекеттен пайда болған еріксіз іс. Ал сындыру ісі адамнан туындаған ерікті іс саналады [95, б. 115]. Асылында әрекеттің екі түрін де Алла Тағала жаратса да, адамның таңдау еркі болғандықтан оның да үлесі бар. Сәйкесінше таңдау құқығы жоқ істе ақыреттік өлшем бойынша адам сұрақ-жауаптың астына қалмайтын болса, таңдау еркі бар істе есеп-қисап ережесі іске қосылады. Шәкәрімнің жоғарыда айтып өткен «Барлығын орнына келтіретін – Алла, пенде талабына ғана ерікті болады» деген сөз осы тұжырымның негізінде айтылған. Шәкәрім мұнымен шектелмей, «пенденің харам/тыйым салынған іске талап қылуына Алла сол істі жаратып, мүмкіндік беруі арамға жәрдем бергені болмай ма?» деген уәждің бар екендігін тілге тиек етіп, оған жауап та береді: «Шынтуайтында ол жәрдем бергені емес, қаһар еткені. Себебі ол кісіге пайғамбар арқылы да, молда, имамдар арқылы да және өзінің ақылымен де білдіртсе де, тоқтамай күнә іске бет алғандықтан, құдай оған еш кедергі жасамай, оған да ерік беріп қояды» [25, б. 18-19]. Ары қарай «Алла Тағала дүниедегі іске кіріспейді» деген пікірдің қисынсыз екеніне жауап қатады. Бұл әлемге құдай араласпаса, пайғамбарды да жоққа шығаруға тура келеді және дүниенің ісіне кіріспесе, сауап, күнә ұғымдарының мәні жоғалады. Шәкәрімнің тұжырымы бойынша, дүниенің ісіне кіріспесе тілек те берілмейді [25, б. 18-19]. Осылайша Шәкәрім адамның жақсы яки жаман болсын жасаған істері өз таңдауымен жүзеге асатындығын дәйектеп отыр. Ислам теологиясындағы таңдау еркі мәселесінде пікір қарама-қайшылығының туындауы араб тіліндегі бірқатар сөздердің жұмсалыуына, қолданылу аясы мен түпкі мән-мағынасына байланысты. Адам және оның іс-әрекеті жайында мәселе көтерілгенде мына жеті терминнің мән-мазмұны аса маңызды. Олар: мәшиә/қалау, ирада/қалау, рида/разылық, махабба/махаббат, әмр/бұйрық, қада/жазмыш, қадар/тағдыр. Мәшиә мен ирада сөзін және рида мен махабба сөздерін мағыналас деп қарастырсақ, жалпылама бес сөз болады. Ізгі, сауапты іске қатысты осы жеті

сөздің барлығы қолданылады. Ал күпірлік, күнә істер ирада, қада және қадар ұғымдарымен тікелей байланысты [141, б. 228]. Төмендегі кестеден толық бейнесін көре аламыз.

Кесте 6 – Матуриди іліміндегі иман мен күпірлік ұғымдары Құдай Тағаланың өлшемімен

Өлшемдер	Иман	Күпірлік
Мәшиә/қалау	+	+
Рида/разылық	+	–
Махабба/жақсы көру	+	–
Әмр/бұйыру	+	–
Қадар/тағдырда бар	+	+
Қада/жазмыш	+	+

Күпірлік немесе кез келген күнә іс Жаратушының тағдыры, қалауы арқылы жүзеге асқанымен, ол арсыздыққа, зұлымдыққа бұйырмайды, разы болмайды әрі оны жақсы көрмейді [119, б. 82]. Шәкәрім Құдайбердіұлы тағдырға қатысты «біздің не істейтінімізді біліп тұрса, оны жасамасқа қандай шара?» деген күмәнді сауалдың жауабына тоқталады. Адамның істейтін ісін (күнә немесе игі істің) Құдайдың білуі мәжбүрлік, зорлықты білдірмейді. Алланың шексіз ілімі пенденің таңдау еркіне әсер етпейді. Мысал ретінде Жаратушы адамның ысырапқа жол беріп, дүниесін орынсыз шашып жүргені себепті алдағы уақытта кедей болатындығын білді. Шәкәрім «Сен біліп қойған соң, кедей болдым деген дауың жөн бола ма?» деген қисынды дәлел айтады. Алла Тағаланың білуі, саған істе, қыл дегені емес. Сол себептен бұл уәж де орынсыз екендігін айтады [25, б. 20-21]. Ғұмар Қараштың 1914 жылы Орынборда жарық көрген «Аға тұлпар» өлеңіндегі:

«Асылына қайтсын әр нәрсе

Ақырында деген сөз

Жарлығы қадір Алланың

Лауһил махфуз тақтайға

Әзәлдә жазып бекіткен

Қадір Алла пәрменін» [117, б. 55-56] деген жолдар да мәжбүрлікті білдіретін сөздер емес, керісінше түпкі тағдыр ұғымы, оның мәні бір Аллаға тиесілі екендігін әрі әуел баста жаратылған Лауһ әл-махфузда барлығы қалай бар солай көрініс табатындығы айтылған. 2018 жылы жарық көрген Ғұмар Қараштың үш томдық шығармалар жинағында «әзәлдә (еш нәрсе жоқ кезде, ежелден)» сөзін әзелге, «Қадір Алла» сөзін «қадір алда» деп жазып кателескенін байқауға болады [117, б. 55-56]. Сондай-ақ Нұржан Наушабайұлы да осы бір идеяны қуаттап:

«Әзәлде ләуһул махфуз тақтасына

Бұзылып өзгерілмес болған тағдыр

Нәріне болашақты хақтан-дүр деп

Не берсе разы болып, еткін сабыр» [39, б. 55-56] деп өлең жолдарында тағдыр тақырыбын қозғаған. Осы тұста күллі нәрсенің әуелде жазылуы, біздің ісімізді біліп тұруы Құдайға тән сипаттар екенін ескерген жөн. Жаратушының білуі, істердің жазылуы жоғарыда айтылғандай таңдау еркін жоққа шығармайды әрі Құдай білгенімен де, адам білмегендіктен әрекет етеді. Алланың білімін сылтауратып, тағдырдағы жауапкершіліктен құтылуға тырысу – ақырында талапсыздыққа, өмірдің мәнін жоғалтуға әкелетін себептер.

Жақсылық пен жамандық тікелей тағдырмен байланысты болғандықтан бұл ұғымның мәнін терең түсіну аса маңызды. Сол уақыттағы молдалардың аят пен хадисті ортаға қойып, сөз таластыруын тілге тиек етіп, араларында осы үшін ғылым деңгейін салыстыруы құпталмайтын дүние екендігі баяндалады. Шәкәрімнің Құран және хадис мәтіндерін талдау барысында тұлғаға негізгі басымдылық берілгенін байқауға болады. Мұның айқын көрінісін тағдыр туралы танымынан көреміз. Хакім Абай да шығармаларында тағдыр танымы туралы терең толғаулар жазып, оның түпкі мәнісін ашуға тырысады. Абайдың 1888 жылы жазылған «Қор болды жаным» өлеңінде «Тағдыр етсе Алла, не көрмейді пәндә?» [54, б. 43] деген жолдарын көреміз. Академик, абайтанушы Ғарифолла Есім тағдыр туралы танымның қазақ халқының дүниетанымына таңсық дүние еместігін айтады. Күлтегін жазуында тағдыр Тәңірден болатындығы баяндалса, мұсылмандық танымда Алла Тағала екендігі белгілі. Қалай болғанда да тағдырдың түпкі негізі бір Жаратушыға барып тіреледі. Демек адамның ой санасынан тыс онтологиялық мәнге ие [121, б. 233-234]. Осы бір тағдыр ұғымының мәні Құдайдан екенін жеткізуге тырысқан Нұржан Наушабайұлы «Манзума қазақия» туындысының бірнеше жерінде өлең жолдарына қосады:

«Боларын пенде білмес тасқан күні,
Талабы ілгерірек басқан күні.
Мұратқа қолмен істеп жетпес ешкім,
Болады бір тәңірінің қосқан күні.
Самұрық қарға, тағанға етер қызмет,
Басынан бақыт-дәулет қашқан күні
Қыранды қолмен ұстап тұрармысың,
Хақ нәсіп етпегенді қылармысың?
Қаншама бойын бағып, сақтағанмен,

Нақ тағдыр жеткен күні қалар ісің [39, б. 5, 22]. 1997 жылы жарық көрген Наушабайұлының өлеңдері мен толғауларын жинақтап шығарған нұсқада «Қаншама бойын бағып, сақтағанмен» деген қатардағы «бағып» сөзін «балқып» деп жазып жіберген [139, б. 42].

Дінсіз қоғам болмағаны секілді тағдырға сенімі жоқ адам болуы абсурд дүние. Екеуі – егіз ұғым. Адам бар жерде тағдыр да бар. Алайда Ғарифолла Есім осы қазақ дүниетанымындағы тағдыр ұғымының қайғы мен бақытсыздыққа, сәтсіздік пен өкінішке, жалпы алғанда болымсыз, жағымсыз үлгіде қолданыс тапқандығын тілге тиек етеді [121, б. 234]. Шын мәнінде қазақ халқының танымында, күнделікті тұрмыс-тіршілігінде «Тағдырға мойынсұнды», «Тағдырдың жазғанына көнді», «Тағдырдың құлы»,

«Тағдырдың уын ішті» секілді сөз тіркестері жиі кездеседі [275, б. 603-604]. Қазақ әдеби тілінің сөздігінде мынадай анықтамалар берілген:

- Құдіреттің жазуы, жазмыш; адам өміріндегі барлық оқиғалардың белгіленуін білдіретін діни ұғым;

- Кейбір діни-идеалистік философиялық жүйелерде дүниедегі және адам өміріндегі оқиғалардың, жағдайлардың, іс-қимылдардың адамға беймәлім жолмен алдын ала анықталып қоятынына сенім;

- Өмір, тұрмыс, тіршілік;

- Бір нәрсенің жай-күйі, келешегі, болашағы [275, б. 602-603].

Хакім Абай да тағдыр ұғымын болымсыз, жағымсыз формада қолданған:

Қор болды жаным,

Сенсіз де менің күнім,

Бек бітті халім,

Тағдырдан келген зұлым.

Тағдыр етсе Алла, не көрмейді пәндә? [120, б. 95].

Гарифолла Есім тағдырдың жамандық пен зұлымдықтың баламасы ретінде қолданылып кету себебін адамның күнделікті орын алып жатқан құбылыстарды қалыпты жағдай етіп қабылдауымен байланыстырады. Біз таңның атуы мен күннің шығуына аса қатты мән беріп, саналы түрде тағдыр деп түсінбейміз. Алайда күнделікті көзімізбен көрмеген ерекше өзгерістер болса, еріксіз тағдырды сылтау етеміз [121, б. 234]. Матуриди мектебі еңбектерінде де тағдыр тақырыбы талқыланғанда күнә, зұлымдық бірінші кезекте қозғалады, яғни күнә істер Жаратушының қалауымен жүзеге асса да, бұйрық бермейтіндігі жайында баяндалады [48, б. 112]. Абайдың «Сен асыққан екен деп, Алла әмірін өзгертпес» [120, б. 123] өлең жолдарындағы әмір сөзінің мәні бұйрық мағынасында емес, тағдырын өзгертпейді деп түсінсек мағынасы ашылады. Себебі Құран мәтініне сәйкес Жаратушы Алла арсыздыққа бұйырмайды, күнә істі жасауға әмір бермейді [16, б. 153].

Хакім Абайдың ислам теологиясындағы иман мәселелері және тәңірлік атрибуттар жайында сөз қозғағанда антропоцентристік діни сана негізінде талдағанын аңғарамыз. Мүрсейіттің 1905 жылғы түпнұсқада 15-сөз [52, б. 144-145], 1910 жылғы түпнұсқада 14-сөз [53, б. 32-33] ретінде ұсынылған тағдыр тақырыбына тоқталғанда, біреудің есті яки есер, бай немесе кедей, сау және ауру болуын Алла Тағаланың жаратуымен, бұйрығымен жүзеге асқандығын мойындаса да, айыбы мен міні жоқ, әділ деген сипаттарымен үйлеспейтіндігін жеткізеді. Себебі бір адамды еңбексіз бай етеді, ал біреудің адал еңбегін жандырмай кедей ететіндігін, зияны жоқ момын адамды ауру етіп, залымды сау қылуы, біреуін жақсылыққа, екіншісін жамандыққа бейімдеуі Жаратушының рақымдығына, әділдігіне сай келмейтіндігін айтады. «Бәрі құдайдың өзінікі, мүлкіне не қылса Өзі біледі» деген тұжырымнан «Алла Тағаланың айыбы бар, толып тұр, бірақ айтуға дәтіміз бармайды» деген пікір туындайтындығын алға тартады. Бәріне харекет беруші құдай болса, пендеге не деп өкпелейміз? Жақсылық пен жамандықтың бәрін құдайдан келген жарлық ретінде орындап жүрміз деген нәтиженің қате екендігі айтылады. Хакім Абай матуридилік іліммен үндесетін мән-мағынасы терең теорияны ұсынады. Абайдың тілімен

айтсақ, жақсылық пен жамандықты жарататын – Құдай, бірақ қылдырған құдай емес, яғни адамды жақсы яки жаман ететін де өзі екендігін ұғындырады. Сол секілді ауруды жаратқанымен, ауыртқан құдай еместігін, байлық пен кедейлікті жаратса да, бай яки кедей еткен Алла еместігіне иланып сенсе ғана дұрыс діни танымның қалыптасатындығына ерекше мән береді [51, б. 114-115]. Жоғарыда атап өткен мәжбүрлі түрде пайда болатын істердің (идтирари) қатарына Абай айтқан жақсылық, жамандық, ауру, байлық, кедейлік ұғымдары кіреді. Ал бұл істі ерік қалауымен жүзеге асыратын (ихтияри) жауапты ол – адам. Құр әлеуметтік жануар кейпіндегі адам емес, Абай тілімен айтсақ, толық адам. Абайдың толық адам тұжырымдамасы hareket етудің тұлғалық деңгейінен әлеуметтік деңгейге көтерілуіне аса қатты мән берген. Дүниедегі түпкі мақсатты тек өзінің пайдакүнемдігімен, қара басын ойлаумен ғана байланыстырудың қате екендігі және ол жолдың ниһаятлы/соңы бар шектеулі болатындығын ескерткен. Таза мұсылмандық Алла Тағаланың жолымен сабақтасқанда ғана, Жаратушыдай соңы жоқ шексіз әлемге түсетіндігі айтылып әрі адамның ерік қалауы дүниеңнен, ақылыңнан, дүние-мүлкіңнен өзгелерге жақсылық тигізу негізінде көрініс тапса ғана мәні ашылады [52, б. 191].

Абайдың толық адам концепциясы фатализмдік сананы теріске шығарып, тағдыр танымындағы таңдау, еркіндік ұғымының мәнін тереңірек түсінуге жол ашады. Профессор Досай Кенжетай ғұлама Матуриди мұрасындағы ең маңызды мәселе адам және оның жауапкершілік сезімі, қалауы, таңдау-еркі екендігін атап өтеді [276, б. 224]. Қорытындылап айтар болсақ, адамды абсолютті тәуелсіз жаратылыс ретінде де яки мүлдем еркіндігі жоқ тұлға деп те сипаттай алмаймыз. Шәкәрім бұл мәселенің шешімін айту үшін бір-біріне қарсы секілді көрінген аяттарды баяндайды: ««Алла құлдарына қатысты күпірлікке разы болмайды» [16, б. 459], «Саған келген жақсылық – Алладан, басыңа келген әрбір жамандық – өзіңнен» [16, б. 90], «Жамандық тек Алланың рұқсатымен ғана болады» [16, б. 557], «Әрбір пенде өз ісінің сыйы мен жазасын алады әрі ешбіреуі зұлымдыққа ұшырамайды» [16, б. 500], «Жақсылық қылсаңыз да, жамандық қылсаңыз да өзіңіз үшін» [16, б. 282]». Шын мәнінде діни ағымдар мен топтардың пайда болуына, пікір алуандығының туындауына әсер етіп отырған ол – діни мәтіндерді біржақты яки біртұтастық шеңберінде түсіне алмау. Осы орайда Әбу Мансур әл-Матуриди Құран мәтіндеріне жалпылама, біртұтас иләһи кітап ретінде қараған. Аяттар мен сүрелердің арасындағы сабақтастықты саралап, бір-бірімен үйлесіп жатқан ерекшеліктерге баса назар аударған. Осылайша Құранды «әл-кітаб әл-мутлақ», яғни бөліп жаруға келмейтін толықтай «абсолютті кітап» деп атаған. Осы негізде түсінгенде ғана ислам рухына қайшы келмейтін дұрыс түсінік қалыптасады [142, б. 53]. Шәкәрім бұл аяттардың бір-біріне қарсы боп көрінсе де, шын мәнінде ешбір қарама-қайшылық жоқ екендігін ескертеді. Пенде өз талабына ерікті, сол үшін де не сауабын, не жазасын көреді. Жақсылықты жасауға мүмкіндік табылса, шүкіршілік қылу керек екендігін, нәпсісіне ерсе, Алланың қаһарына жолыққандығын ескеріп тәубе ету қажеттілігін және Алланың әмірінсіз, ешнәрсе жүзеге аспайтындығын айтып өтеді. Сондай-ақ Шәкәрімнің танымы бойынша, «біз Жаратушының әрбір ісінің түпкі себебін біліп отыруға,

бәрін тексеруге қауқарсыздығымызды, асылында жаратқан құлы екенімізді еске салады. Алланың заты түгілі біз үшін жаратылған әлемнің сырын, пайдасы мен зиянын біле алмаймыз» [25, б. 23-24]. Хакім Абайдың тілімен айтсақ, «Алланың Заты (Өзі) түгіл, хикметіне ешбір хакімнің ақылы жете бермейді» [51, б. 127]. Адамның ықыласы мен талабын Алла ғана өлшей алатынын тілге тиек етіп, ешқашан көңілін жаман іске аудармайтындығын айтып, Құрандағы «Құлшылық етіп, тәуекел қыл» [16, б. 235] деген мәтінмен қорытындылайды. Осылайша адамға істің нәтижесіне емес, іс-әрекеттің барысына, үдерісіне көңіл бөлудің маңыздылығына мән береді.

Өлгеннен соң қайта тірілуге иман

Ханафи-матуриди мектебінің белді өкілі Әбу Муғин Нәсәфи пайғамбардың елшілік миссиясын дәлелдеу барысында Алла елшісі Мұхаммедтің әкелген дінінде осы ақырет мәселесі бар екенін тілге тиек етеді. Нақтырақ айтсақ бұл мәселені «әл-иман бил-бағс/қайта тірілу күніне иман» тақырыбында келтірген [133, б. 759]. Бәздәуи «Усул әд-дин» кітабында 43-мәселе ретінде «иннә әл-бағс хаққун/шын мәнінде қайта тірілу күні – ақиқат» тақырыбымен Құран мәтіндерін тізбектейді [95, б. 165]. Әбу Ханифа да еңбегінде «әл-бағс бағд әл-мәут/өлімнен кейін қайта тірілу» деп иманның бір шарты ретінде қарастырады [113, б. 28].

1905 жылы жазылған Мүрсейіттің қолжазбасындағы Китаб тасдиқта Абай Құнанбайұлы хакімдер мен ғалымдар жайында сөз қозғап, екеуін салыстырады. Әрбір ғалым хакім емес, алайда әрбір хакім ғалым деп дүниенің игіліктерін тиімді пайдаланып, оны көпшілік жұрттың пайдасына ұсына білген даналардың ғұламалардан бір саты жоғары тұратындығын тілге тиек етеді. Алайда Абай бұл хакімдерден мұсылмандар меңзелетінін баса айтып, одан бөлек діннің хақ жолына түсе алмағандарды есепке алмайды. Оның себебі ретінде осы иманның жеті шартын, атап айтқанда Алланы тани алмай әрі қалған алтауына да күмәнмен қарап, теріске шығарғандықтан өзі атап өткен хакімдер қатарына кірмейтінін нақтылайды [52, б. 189]. Осы сөздерінен Абайдың діни танымында да матуридилік іліммен үйлесетін иманның жетінші шарты бар екенін байқау қиын емес. Мәшһүр Жүсіптің діни мазмұнда жазылмаған өлең жолдары кемде-кем. Сол бір өлең жолдарында әрбір құлшылықтың парызын баяндап:

«Қырық парыз, исламда – бес, иман – жеті,

Намаз да анық парыз: біл – он екі.

Ғұсылда – үш, таһаратта – төрт, таяммумда – төрт,

Нифаста, хайыз илән бар-дүр екі» [144, б. 165] деп иманның шарттары жетеу екенін жалпылама баяндаса, Қырық парыз баяны өлеңінде:

«Қырық парыздан: жеті парыз – иманда бар,

Иман келтір Аллаға, ай, жаранлар!

Құран кітап – Алланың сөзі деп біл,

Періштеге иман келтір һәм пайғамбар.

Иланғыл: қияметтің келмегі хақ,

Таратып, баяндауға зейінім шақ.

Болуың жақсы, жаман бір Құдайдан,

Өлген соң тірілу бар, сен бұған бақ» [56, б. 101] деп егжей-тегжейлі жеті шартты ретімен атап шыққан.

Шәкәрім Құдайбердіұлы да алты иман шартын баяндап болған соң, қияметте қайта тірілуге сену тақырыбын қозғайды. Осы шартты түсіндіру барысында адамның денесінен бір бөлігін қалдыруға Құдайдың құдіреті жететіндігін еске салған Шәкәрімнің сөзі, қиямет орнағаннан кейін күллі жаратылыс жойылып, адам баласынан тек омыртқаның ең төменгі бөлігіндегі құйымшағы ғана қалып, содан қайта тірілетіндігін баяндаған хадис мәтінімен ұштасады [93, б. 1244] Шәкәрім тірі күніндегі қалған бір әсерінен денесін қайта жаратып, жанын денесіне кіргізіп, тірілтіп, махшар алаңына, яғни есеп-қисапқа қарай жинайтынын айтады. Мұның қалай көрініс табатындығын ойлау да әрі күмәндану да ақымақтық екенін және Жаратушының шексіз құдіреті бізге көрінбейтін, не иісі, не тозаңы да байқалмайтын бір зат қалдырып, оны қайта жарыққа шығара алатынын еске салады. Діни мәтіндерден бөлек, адамның ақыл-санасы да мұндай нәрсені еш шүбәсіз қабыл ететіндігін, есеп-қисап болмаса бұл дүниенің құр ойын-сауыққа айналатынын ескертеді [25, б. 24-25]. Ыбырай Алтынсарин де өлгеннен соң қайта тірілуге сенуді өз алдына иманның шарттары ретінде қарастырып, нақыл мен ақылдан дәлелдер келтірген. Нақылдан Муминун сүресінің 16-аяты [16, б. 342] және Йәсин сүресінің 79-аятындағы [16, б. 445] қайтадан тірілуді растайтын мәтіндерді тілге тиек етіп, ақылдың басты дәйегі ретінде әу баста қалай жоқ кезде жаратса, дәл сол секілді өлген сүйектердің бәрін жиып, жан беруге құдіреті жететінін айтады. Сондай-ақ жақсылық пен жамандық жасаған екі адамның аражігін ажыратып, әділдіктің таразысы қойылатын күннің қажеттілігі бар екендігі ақыл тұрғысынан орынды [19, б. 14]. Шәкәрім, Мәшһүр, Ыбырайдың еңбектерінен бөлек Алматы қаласындағы Ұлттық кітапхананың сирек кездесетін қолжазбалар қорынан Риза Махмұдтың шағын көлемді «Иман мағынасы» кітапшасына қол жеткіздік. 8 беттен тұратын еңбектің алғашқы бетінде: «Жас балаларға жатқа үйрету үшін жазылды. Хат танитын үлкен кісілерге де жеңіл. Иманды дұрыстап білгісі келген кісілерге қолайлы кітап болар деп үміт етем» деп жазудағы негізгі мақсатын айтып, бисмилләмен бастайды. Алдымен кәлимә таухид (лә иләһә иллалла Мұхаммед расулалла) пен кәлима шаһаданы (әшһәду әл лә иләһә иллалла уә әшһәду әннә Мұхаммадән абдуһу уә расулуһу) арабша жазып, қазақша мағынасын түсіндіреді. Содан кейін ақырет күні мен өлгеннен соң қайта тірілуді бөлек қарастырып, иманның жеті шартын жазады. Иманның әрбір шартынан кейін қысқаша мағынасына тоқталады [277, б. 4-8].

Асылында діни мәтіндердегі алты иман шартының бірі ақыретке сенім өз ішінде эсхатологиялық көп тақырыптарды қамтыған. Соның бірі әрі ақырет ұғымына балама ретінде қолданыс тапқан – әл-бағс бағд әл-мәут/өлгеннен соң қайта тірілу. Әбу Ханифаның және әл-Бәздәуидің еңбектерінде ақыретті тілге тиек етпей, «қайта тірілу» деп беруі осының айқын дәлелі [113, б. 28; 95, б. 160]. Ханафи мектебінің өкілі Мулла Али Қари ғұлама Әбу Ханифаның ақырет ұғымын және барзақ әлемін қамту мақсатында «өлгеннен кейін қайта тірілу» деп жеткізгенін растайды. Сонымен қатар Мулла Али Қари «Фикһ әл-әкбар» еңбегінің дұрыс нұсқасына қол жеткізіп, оны көргендігін айтып, ол нұсқада

ақырет күні мен өлгеннен соң қайта тірілуге иман екеуі екі бөлек шарт ретінде қарастырылғанын баяндайды [113, б. 30]. Зерттеу барысында біз де Мулла Али Қаридың тілге тиек еткен нұсқасын тауып, расымен де ақырет күні мен қайта тірілуді жеке-жеке атап өткеніне көз жеткіздік. Бұл нұсқа – Әбу Ханифаның «Фикһ әл-әкбар» еңбегіне жазылған Шиһабуддин әл-Мәғнисауидың түсіндірмесі. Осман империясы кезеңінде өмір сүрген, Мәғниса елдімекенінен (қазіргі Түркияның Маниса қаласы) шыққан әл-Мәғнисауи – ханафи мектебінің көрнекті өкілі. Әбу Ханифаның аталған туындысына жазған түсініктемесі Рияд университетінің кітапханасында, қолжазбалар бөлімінде 1429-нөмірмен сақтаулы. Осы түпнұсқада екеуі (ақырет күніне және өлгеннен соң қайта тірілуге иман) екі бөлек айтылғанымен де Әбу Ханифа иманның жеті шарты бар екенін растап, оны мәлімдемеген. Екеуін өз алдына жеке-жеке тілге тиек ету себебін Шиһабуддин әл-Мәғнисауи бір-бірін қуаттаушы мағынасында екенін жеткізеді. Себебі ақырет күніне иман сөзі адамның тәнімен де қайта тірілетінін анық білдірмейтінін, сол үшін де қайта тірілетіндігін нақтылап, бұл сөздің философтарға қарата бағытталғанын баяндайды [278, б. 4]. Бұдан бөлек Әбу Мансур әл-Матуриди мен Әбу әл-Хасан әл-Ашғаридың замандасы Әбу Жағфар ат-Тахауидың ғасырлар бойы білім беру орындарында оқытылып жүрген ақида мәтінінде де иманға қатысты мәселелер қозғалып, оның шарттарын атағанда ақырет күні мен өлгеннен соң қайта тірілуге иманды екі бөлек қарастырып, жалпы алғанда жеті иман шартын жазады [114, б. 156]. Кейбір хадис мәтіндерінде «иаум әл-ахир» сөзінің орнына «әл-бағс әл-ахир», «әл-бағс» [70, б. 79], «әл-бағс бағд әл-мәут» [279, б. 243] секілді сөздермен келуі қайта тірілу ақыреттің баламасы ретінде ұсынылғанын көреміз. Абай, Шәкәрім, Ыбырай және Мәшһүр Жүсіп еңбектерінде иманның жеті шартын баяндап, өлгеннен соң қайта тірілуді ақырет күнінен бөлек қарастыруы осы жоғарыдағы ханафи-матуриди дереккөздерінен бастау алды деп пайымдауға негіз бар. Қалай болғанда да иманның алты шарты ретінде ақырет күніне иман ғана айтылса да яки екеуін екі бөлек қарастырып, өлгеннен соң қайта тірілу иманның жетінші рүкіні болып қабылданса да, екеуі де еш күмәнсіз сенуді қажет ететін басты шарттардың қатарында қала береді.

3.3 Қазақ халқының діни танымындағы иман ұғымының классификациясы

Ислам теологиясындағы иман тақырыбы көп құрылымды болғандықтан күрделі мәселелерді қамтиды. Матуриди сенім мектебінде және Абай мен Ыбырай шығармаларында осы иманның шарттарына сеніп, оны мойындаған тұлғалардың (иман) деңгейі талқыланып, жік-жікке бөлінеді. Себебі ислам сенім жүйесінде «не нәрсеге иман ету керек?» деген тақырыптан бұрын «қалай иман етеміз және қандай адамның иманы дұрыс?» деген мәселе талас-тартыстың өзегіне айналған.

Ханафи-матуриди доктринасында бұл тақырыптың төркіні иман ұғымының мәні мен ақиқаты тақырыбынан бастау алады. Иманның негізгі

құрылымы тасдиқтан/жүректегі сенімнен тұрғандықтан, иманын айғақтайтын дәлелі болса да, болмаса да Алла мен пайғамбарға сеніп, мойындағаннан кейін муқаллидтің иманы (тақлиди иман, ешбір дәйексіз сену) дұрыс саналады. Бұл пікірді Әбу Ханифа, Саури, Малик, Аузағи, Шафиғи, Ахмад ибн Ханбал, әһл аз-заһир (заһирилер), Абдулла ибн Сағид әл-Қаттан, Харис ибн Әсәд әл-Мухасиб, Абдулазиз ибн Иахиа әл-Мәкки секілді ғұламалар тобы ұстанған [133, б. 154, 158]. Көпшілік мұғтазилалардың ұстанымы бойынша, муқаллид мұсылман саналмайды. Тіпті мұғтазилалардың көсемі Әбу Һашим кәпір екендігін алға тартып, тақлиди иман қабыл етілуі үшін міндетті түрде сенімге байланысты әрбір мәселені логикалық дәйектерге сүйену арқылы білуі қажет деп есептеген. Оппоненттің сұрақтарына жауап бере алатындай полемикаға дайын болып, туындаған күдікті сауалдардың шешімін табатындай білімі болу керек. Әбу Хасан әл-Ашғари қарсыласпен талас-тартысқа түсуді және әрбір дәлелін тілімен айтуды шарт етпесе де, иман мәселелерін саналы түрде ақылмен түйсініп алуды міндеттейді [94, б. 744]. Сол үшін де муқаллидтің иманына байланысты Ашғари мен мұғтазилалардың көзқарастары бір жерге тоғыспайды [280, б. 137]. Әбу Мансур әл-Матуриди ғұлама Әбу Ханифа секілді иманның түпкі мәні мен ақиқаты тасдик/жүректегі иман екендігін айтқанымен де, дінді дәйектер арқылы саналы түрде қабылдаудың қажеттілігін ескертеді. Мұндай тұжырымды әл-Матуридиге тиесілі «Китаб таухид» еңбегінің алғашқы беттерінен-ақ «ужуб мағрифа әд-дин бид-дәлил», яғни дінді дәйекпен білудің міндеттілігі деген тарауынан байқауға болады. Әбу Мансур адамдардың бірнеше топтар мен ағымдарға бөлініп, нәтижеде «менің жолым ғана – дұрыс, өзгелердікі – қате» деген ұстанымның пайда болғандығын айтады. Мұндай ұстаным әрбір тұлғаның өзінен алдыңғы үлгі тұтатын әуелгі кезеңдегі ата-бабасы болғанда (сәләфун иуқаллад) ғана туындайтынын тілге тиек етеді. Сондықтан әрбір адамның қадірлейтін, сенетін ата-бабасы, ұстазы болғандықтан, бір тұлғаның келесі бір тұлғаға дінін, көзқарасын, сенімін қабылдатуға қауқарсыз әрі жарамсыз. Сол үшін де тақлиди иман қате саналады [20, б. 65-66]. Әбу Мансур әл-Матуридидің теологиялық мәселелерге дереу кірісіп кетпей, алдымен тақлиди иманның бұрыс екендігін айту себебін тақлидты жеткілікті санаған хашуия тобымен түсіндірсек болады. әл-Матуриди тақлиди иманды тәрк етіп, нақты деректермен, сенімді жолмен ғана қабылдауды талап етеді. Бірақ тек ақыл таразысымен өлшеу де жеткіліксіз. Әбу Мансур иманның дұрыс болуы үшін уахидың, яғни пайғамбардан жеткен дерек немесе пайғамбар көзін көрген сахабалар сөзінің қажеттілігін айтады. Сондықтан елшілердің соңынан еру/тақлид расул құпталатын іс, олардың ұстанымына берік болу қателікке апармайды. Құдай тарапынан келген елшілердің пайғамбарлық мұғжизаларын мойындағандықтан, олардан өзге адамдардың артынан көз жұмып еру тақлидты ақтап ала алмайды [102, б. 368]. Әбу әл-Хасан Рустуғфани елшінің сөзіне негізделген иғтиқад/сенімнің дұрыс екендігін айтып, ұстазы әл-Матуридидің көзқарасын құптаған [94, б. 745]. әл-Матуридидің танымында тақлиди иман абсолютті түрде қате деп те пайымдау дұрыс емес болар еді. Себебі ғалымның иман ұғымын түсіндіргенде негізгі мәні мен ақиқаты ретінде мағрифа/таным мен амалды/рүкіндер емес,

тасдиқ/жүректегі сенімді басты орынға қойғанын көреміз. Сәйкесінше иманның асылы тасдиқ адамның бойында табылғандықтан мұсылман ретінде қабылданады. Дегенмен муқаллидтің иманы дұрыс саналса да, өз ұстанымын ақтап шыға алатын, саналы түрде сенген тұлғаның иманы бір саты жоғары тұрады. Мұндай екі түрлі деңгейдегі иманның түрін Әбу Мансур «Әли-Имран» сүресінің 99-аятындағы: «Уа, кітап иелері! Өздерің ақиқатқа куә бола тұра, неліктен Алланың тура жолын қисық (теріс) етіп көрсетуге тырысып, иман келтіргендерді Алланың хақ жолынан қақпайлайсыңдар» [16, б. 62] деген мәтінді түсіндіру барысында баяндайды. Құран мәтініндегі «неге иман келтіргендерге кедергі боласыңдар?» деген сөйлемде муқаллидтің иманы/иман муқаллид жайында сөз қозғалып жатыр. Мұнда саналы түрде ақыл таразысына салып иман еткен (иман әл-ақл) адамдар жайында айтылмаған. Себебі байыппен, әрбір мәселенің мән-жайын түсініп сенген адамға ешнәрсе кедергі келтіре алмайды. Демек әл-Матуридидің пайымдауынша, соқыр сенімге негізделген иман пайда бермейді.

Абай Құнанбайұлы иман ұғымының жіктелуіне тоқталмас бұрын, азды-кемді құлшылығын атқарып жүрген иманды адам жайында сөз қозғайды. Осы жайында екі мәселенің астын сызып өтеді. Біріншісі – сенген нәрсесін түсініп, түйсінуі қажет. Екіншісі – үйренгенін жеткілікті санамай, одан ары тереңірек оқи беру. Әрдайым ықыласына көңіл бөліп, иманын ескерусіз қалдыруға болмайтынын ескертеді [52, б. 139]. Содан кейін ғана иманның түрлеріне тоқталады. Хакім Абайдың діни танымында, иман ол – Жаратушы Алланың серігі жоқ, бар, жалғыз, айыпсыз (кемшіліксіз) және пайғамбардың жарлығына мойынсұну екендігін айта келе, не нәрсеге иман келтірсе, соны ақылымен дәлел арқылы растай алса, яқини иман саналады. Бұл иманның бірінші түрі болса, екіншісі – кітаптан немесе молдалардан оқу-есту арқылы қабылдаған иман. Өзге адамдар күпірлік сөз айтуға мәжбүрлеп яки өлтіремін десе де, айнып кетпейтіндей беріктік қажет. Мұны тақлиди иман дейміз. Хакім Абай иман ұғымы жайында сөз қозғалғанда аталмыш екеуінен басқа иманның түрі жоқ екендігін айтады [53, б. 27]. Шәкәрім де иман шарттарын баяндағаннан кейін ақиқат туралы сұрап білудің маңызды екендігін ескертеді. Ислам сенім жүйесінің негізі саналатын иман шарттарына байланысты көңілінде күдік туындаса, оның жауабын кешіктірмей ғұламалардан сұрау қажет екендігі айтылады. Иман мәселесіне бейжай қарау – салақтықтың, немқұрайлықтың белгісі. Шәкәрім салақ адамның иманы берік деуге келмес деп [25, б. 25-26] салғырттың иманы бар дей алмаймыз деген хакім Абайдың тұжырымын қуаттайды [51, б. 100]. Ақылы жетпейтін нәрсені білемін деп шатасудан пайда болған шүбә ой да адамды адастыратындығын Шәкәрім тілге тиек етеді. 1993 жылғы [45, б. 18] және 2024 жылғы [115, б. 15] Шәкәрімнің Мұсылмандық кітабын жарыққа шығарған басылымдарда «Иғтиқад туралы білмегені болса кешікпей сұрап білу» тарауын қателесіп «Ақиқат туралы» деп жазылып кеткен. Асылында 1911 жылы түпнұсқа қолжазбада иғтиқад, яғни сенім жайлы туындаған сұрақтары, білмейтін тұстарын тез арада сұраудың қажеттілігі жайлы жазылған. Тарауда тілге тиек етілген сөз иғтиқад екеніне Шәкәрімнің «Әй, достар кімде-кімнің көңіліне осы иман иғтиқад туралы бір күдік, шүбһа

кірсе...» деп басталатын сөйлемнің мазмұны да айғақ ретінде жеткілікті [25, б. 25]. Сондай-ақ Шәкәрім «Иманым» өлеңдер жинағында:

«Хақиқаттан басқаға бас ұрмаймын,
Дәлелсізге нанам деп болмаймын мат.
Бастағы көз, құлаққа сенімім жоқ,

Терең ой мен ақылға айтамын дат» деп соқыр сенімді құптамайтындығын жеткізеді. Діни мәтіндерді ақыл таразысымен өлшеу Құранның талабы екенін айта келе, есті азаматтардың діннен үркіп, қашу себебін жер бетінде қате тәпсірдің тарауымен түсіндіреді. Мәселе дінде, аятта, Құдайда емес, осы қасиетті ұғымдарды жалаң жорамалдармен, догматтық деңгейде пайымдаған шала, сауатсыз молдалардың кесірінен екендігін баса айтады. Сондықтан мұндай қастерлі иләһи мәтіндерге қиянат жасау адамды иманынан да айыратындығын, қанша ғибадат қылса да мұндай қателіктердің зардабы ауыр екенін ескертеді [192, б. 38-39]. Демек Шәкәрімнің бұл пайымдауларынан иманның тақлиди түрін құптамайтындығын және дін, Құдай тақырыптарына бастағы екі көзбен емес, сана мен жүрек көздері арқылы қарағандығын көреміз. Ақынның сенім мәселелеріне қатысты рационалистік өлшемдері 70 жасында:

«Жарым айтты: «Жүректі
Арақ ішкен мимен жу.
Шірітіп жүрек сүйекті,
Ескі иманның бәрін қу».
Мас болып алып құйған ми,
Жүрегіме жетсе де,
Шықпай отыр нәпсі би,

Сасық иман кетсе де» [192, б. 110] деп жазған өлеңдерінен де аңғарамыз. Шәкәрімнің бұл өлең жолдарын бір емес, бірнеше мәрте оқыған адам да не мақсат еткенін түсіне алмауы мүмкін. Жар, арақ, мас деген атаулардың мағынасын ойшыл ақынның өзге өлең жолынан таба аламыз. Шәкәрім осы «Иманым» жинағындағы:

«Арақ – ақыл, мастық – ой, жар – хақиқат» [192, б. 38] деген теңеулер жоғарыдағы сөздердің мәнін түсінуге жол ашады. Демек адамның миы ақылмен қоректенген кезде хақиқат Алланың бұйрығы жүзеге асқанын байқауға болады. Сонда ғана көңілдегі кірбің, жүректегі дерттер, осыған дейін жиналған ескі иманның қалдықтары жойылып, адам рухы жаңа деммен саф сенім бойына тарайды.

Ыбырай иман классификациясын баяндамас бұрын намаз бен ораза бұйрықтарын растамаған және күмәнмен қараған адамның кәпір болатындығын жеткізеді. «Мұсылманшылықтың тұтқасы» еңбегінде адамдарға тән иманның үш түрі бар екендігі айтылған. Біріншісі – иман тахқиқи. Пайғамбардың Алла Тағала тарапынан әкелген бұйрықтарын бүтін әлем мойындамай, қарсы шықса да, ешбір күмән келтірмей сенетін жақсы адам. Бұл кәміл/толық иман болғандықтан, Алла Тағала жанында үлкен мәртебеге ие ізгі адамдардың иманымен пара-пар. Екіншісі – иман истидләли. Бұл Құдай Тағаланың бар және бір екендігін саналы түрде ақылмен ой жүгірту арқылы қол жеткізетін иманның түрі. Жалпы алғанда әлемнің жаратылысы, күн мен ай, көк пен жер, теңіздер,

адамдардың және өзге де жаратылыстардың өздігінен жаратыла алмайтындығын ескеріп, бір жаратушысы бар екендігіне сену. Ыбырай Алтынсариннің бұл пікірі Әбу Ханифаның: «Аспан әлемі мен жердің жаратылысына, сондай-ақ өзінің һәм басқа да нәрселердің жаратылысына қарап, Жаратушысын танымаған адамның ақталатын орынды сылтауы болмайды» деп айтқан сөзімен үндеседі [96, б. 27]. Бар екендігін мойындағаннан кейін екі немесе үш тәңірдің болуын теріске шығарып, жалғыз жаратушыны қабылдау. Себебі бірнеше құдайдың болуы бірнеше заңның шығуын талап етеді. Сәйкесінше араларында араздық, қарама-қайшылықтар туындайды. Осылайша құдайдың бар және бір екендігін ой елегінен өткізіп, салмақты түрде саналы келу истидләли иманның қатарына кіреді. Бұлай иман келтіру уәжіп/міндетті саналады, ал уәжіп үкімін орындамаған адам күнәһар атанады. Үшіншісі – иман тақлиди. Ыбырай иманның бұл түрін ең әлсізі ретінде қарастырады. Өйткені Құдайды өз ақылымен танымай, өзінің үлгі тұтқан ата-баба жолына сүйену арқылы пайда болған иман екендігін айтады. Мұндай иман мәселенің парқына бара бермейтін надан халықта көбірек екендігі және біреу діннен шошындырып, азғырып жіберетіндей болса, иманынан айырылып қалатындай деңгей екендігі баяндалады. Алайда Ыбырай бұл иманның түрі Құдайдың құзырында қабыл етілетіндігін және оған дәлел ретінде Құрандағы: «Өздеріңе Алланың сәлемі мен бейбітшілігін тілеп, мұсылманша сәлемдескенге дүниеге (олжаға) қызығып: «Сен мүмін (мұсылман) емессің», – деп айтпаңдар» [16, б. 93] деген мәтінді келтіреді [19, б. 9]. Мәшһүр Жүсіп бұл сенім туралы:

«Иманы бұл қазақтың иман тақлид,
Шариғат ісін қылмай, қылып тахқиқ.
Көңілімен шын ығтиқат болмаған соң,

Өлгенде иман кетер шайтанға еріп» [56, б. 127] деп біреудің соңынан соқырлықпен, дәйексіз еруді (тақлид) құптамай, тахқиқ деңгейге салғырттық танытып, яғни зерттеу арқылы, дәлелдерді түсініп илануға бет бұрмай, жүректегі ығтиқаты (сенімі) өлім сәтінде пайда бермеуі әбден мүмкін екендігін жеткізеді. Абай мен Шәкәрімнің тілімен айтсақ, салғырттың, салақ адамның иманын берік деп айта алмаймыз. Құдайдың алдында мұндай сенімдегі адамның ақталатын сөзі, айтар уәжі қалмайды. Себебі адам баласында барлық істің шешімін шешуге көмектесетін құрал – ақыл бар. Осы құралды тиісінше қолданса, Жаратушыға, пайғамбарға апаратын жолды тауып, ақиқатқа көз жеткізер еді. Жалпы алғанда иманның ең төменгі деңгейі саналатын тақлиди иман ханафи-матуриди доктринасында да және қазақ халқының діни танымында да қабыл етіледі. Бұл аса қатерлі болғандықтан Абай Құнанбайұлы мұндай иманды сақтау үшін қорықпайтын жүрек, айнымайтын көңіл, босанбас буын қажет екендігін баса назарға алып айтады [51, б. 101].

3-тарау бойынша қорытынды тұжырымдар.

Алғашқы екі тарауымыз ислам сенім жүйесіндегі теология мен эсхатологияға қатысты болса, үшінші тарауымыз иман мәселелері мен оның шарттары, классификациясына байланысты, сондай-ақ пайғамбарлық ұғымы да

иман шарттарының ішінде кең ауқымда талқыланды. Осы тарауда төмендегідей тұжырымдар анықталды:

- Иманның мәні және оған қатысты мәселелер ауқымды түрде талқыланып, ханафи-матуриди мектебінде нақыл мен ақылды үйлестіре алу нәтижесінде сенім мәселелері шешімін тапса да, өзектілігін жоймаған тақырып. Зерттеуіміздің осы тарауында матуридилік ілімнің бейнесі Шәкәрім, Ыбырай, Абай секілді тұлғалардың еңбектерінде қалай көрініс тапқандығы айқындалды;

- Иман тақырыбы көтерілгенде «Не нәрсеге иман етеміз?» деген сұрақтың жауабын іздеу барысында иманның шарттарына қатысты талдаулар ұсынылды. Атап айтқанда иман шарттарының санына байланысты нақты тұжырым келтірілді;

- Иман шарттарының бірі елшілерге сену екендігі белгілі. Осы тақырып аясында пайғамбарлар санына қатысты матуридилік ілім мен Ыбырай, Шәкәрім еңбектеріндегі көзқарастар салыстырылып, кейбір академиялық басылымдардағы елшілердің есімдеріне қатысты қателер көрсетілді;

- Дәстүрлі діни танымда фатализмдік ойлау жүйесі құпталмай, керісінше антропоцентристік сана мақұлданатындығы, бұл өз кезегінде Әбу Мансурдың танымындағы кәсб теориясымен үндесетіндігі анықталды.

ҚОРЫТЫНДЫ

Қазақ халқы сан ғасырлар бойы ислам нәрімен сусындап, ұлттық-рухани құндылықтары мұсылмандық мәдениетпен үндесіп жатқаны белгілі. Оның көрінісін күнделікті тұрмыс-тіршіліктегі істерден, әдет-ғұрыптардан, салт-дәстүрлерден және наным-сенімінен байқауға болады. Жаратушының жарлығы мен рационалды өлшемдерге қайшы келмеген істерді ислам мансұқтамайды. Діннің принциптерімен үйлесу ықтималдылығы бар наным-сенім, жөн-жоралғыларды құптап, оның орындалу аясын кеңейтуге мүмкіндік береді. Шариғат шарттарына қайшы келетін тұстарын Шәкәрім, Ғұмар Қараш сынды тұлғалардың өздері де сынап, қате екендігін ескертіп отырған.

Қарахандар дәуірінен күні бүгінге дейін он ғасырдан бері келе жатқан дәстүрлі діни дүниетанымның әр кезеңге сай қалыптасу үлгісі бар. Айтыс, толғаулар, өлеңдер, жырлар, шығармалар – осылардың бір формасы. Ақиқатты монополиялап, діни мәтіндерді желеу еткен мұсылмандық мектептердің сан түрлісі бар екенін ескерсек, матуридилік іліммен ұштасып жатқандығын анықтау өзекті. Ал нақты ханафи-матуриди доктринасын басшылыққа алып, осы платформаның пайымдаулары ескерілгенін теологиялық, діни-схоластикалық мәселелер арқылы айқындау нақты шешімін береді.

Тақырыбымызға арқау болған XIX-XX ғасырлардағы ойшыл ақын жазушылардың шығармаларындағы діни сарынды мәтіндер мен өлең жолдарын матуриди сенім мектебімен салыстырмалы талдау жасау арқылы құдай, пайғамбар, иман мәселелерінде толықтай түрде үйлесетіні анықталды. Тарқатып айтар болсақ, Жаратушы ұғымы, тәңірлік атрибуттар, метафизика, эсхатология және иманның мәні мен ақиқаты жайында қозғалған тақырыптарда қазақтың дәстүрлі дүниетанымы бар екені тұжырымдалды. Сондай-ақ ханафи-матуриди мектебіне ғана тән ғылыми-полемикалық дәйектеу методологиясы Шәкәрім, Ыбырай секілді тұлғалардың мұсылмандыққа қатысты арнайы жазып шығарған туындыларындағы теориялармен жүзде-жүз ұштасатынын аңғарып, біздің қазақ халқының қалам тербеген тұлғалары осы матуридилік ілімнің қайнаркөзінен тәлім алғанын анық байқадық. Теологиялық мәселелердің қайсысын алып қарасақ та, қазақтың дүниетанымындағы себеп-салдарлық қағидасына сәйкес адамның рөлі ерекше екені анықталып, оның мәртебесі әрдайым биік тұғырда қалуы тиіс екені белгілі болды. Күллі істер Жаратушының қалауынсыз, күш-қуатынсыз орындалмайтынына нақты сенім бола тұра, әлемдегі иләһи заңдылық бойынша адамның ықпал ете алушы қызметіндегі жаратылыс екені дәстүрлі діни таным бойынша да, матуриди концепциясында да байқалды. Осы ұстанымға сәйкес діннің қандай да бір принципі болсын, шариғаттың кез келген шарттарын қабылдап, оны көңілге бекіту саналы түрде жүзеге асуына аса мән бергенін түпнұсқа шығармалардағы ой-толғаулар қуаттап отыр. Себебі соқыр сенім мен ойланбай жасалынған қадамдардың соңы исламның рухын, мәнін терең ұғынуға кедергі болып, ақырында иманынан жүрдай халге түсіп, барлық құндылықтарынан мақұрым қалатын жағдайға түседі. Жалаң ойлар мен қиялдарға ерік бермей, саналы

түрде қабылдаған дін ғана өміріне ақиқатты әкеле бастайтынын қол жеткізген еңбектерден байқадық.

Диссертацияның бірінші тарауында Жаратушы Алла ұғымы ислам теологиясы және қазақ халқының діни танымы негізінде талданды. Матуриди мектебінің дәйектеу әдіснамасын басшылыққа ала отыра Құдайдың бар әрі бір екенін Шәкәрім, Ыбырай, Шортанбай, Ғұмар Қараш, Ақыт сынды ақындардың түпнұсқа туындылары арқылы дәйектеуге тырыстық. Антропоморфистік санаға ерік бергендер мен физикалық өлшемдердің аясында интрепретациялаған Жаратушының болмысы жайлы сөз болып, оның себеп-салдарлары, бастапқы тұжырымдар мен ақырғы нәтижесі сараланды. Құдай танудағы негізгі өлшем саналатын тәңірлік атрибуттар талас-тартысы мен шешімдері және әрбіріне тиесілі функциялары бірізділікпен баяндалып, Шәкәрім, Ыбырай, Абай классификациялаған сипаттардың матуриди сенім мектебі ғұламаларының тұжырымдарымен үндестігі айқындалды.

Диссертацияның екінші тарауында ислам теологиясының үш негізгі бөлімінің бірі саналатын эсхатологияға қатысты мәселелерді қамту зерттеу жұмысының басты мақсаттарының бірі еді. Адамның осы өмірдегі наным-сенімі мен ұстанымына сай метафизикалық әлемде бағасы берілетін алаң матуридилік ілімде ажал тақырыбымен басталып, Құдайды көру мәселесімен аяқталған. Кеңінен тарқатып айтсақ, ханафи-матуриди мектебінің классикалық еңбектеріне бақылау жүргізу арқылы әрі діни мәтіндерді саралай келе ажал, қабір азабы, әлімсақ, қайта тірілу (бағс), жиналу (хашр), есеп-қисап, амал дәптерлерінің берілуі, мизан, сырат, хауыз-кәусәр, шапағат, жаннат пен тозақ және Алланы көру мәселелерін бірізділікпен, араларындағы байланысты реттілікпен сақтай отыра ұсындық. Адамзат үшін беймәлім саналатын себебі ескеріліп, басты дәйеккөз ретінде Құран және хадис мәтіндеріне жүгіне отырып, рационалды өлшемдер қосымша дәйек ретінде Мәшһүр Жүсіп, Ыбырай, Шәкәрім шығармаларында баяндалған.

Жан мен тәннен құралған адам әлеуетінің осы әлемде толықтай ашылуына мүмкіндігі бар. Қолмен ұсталынбайтын, көзге көрінбейтін, сезім мүшелерімен иіскеп, сезіп, ұстап біле алмайтын метафизикалық әлемге өткен адам рухының қаншалықты мәнге ие екендігі, оның қарым-қабілеті эсхатологияда маңызды. Бұл өз кезегінде бір қырынан теологиялық, екіншіден діни-құқықтық, үшінші жағынан сопылық мазмұндағы алаңға жол ашатын талас-тартысқа толы тауассул, истиғаса мәселелерін қазақтың дәстүрлі діни танымымен байланыстыра отыра қарауды талап етті. Рух пен нәпсі және жан мен тән арақатынасын анықтап, рухқа мәңгілік қасиет тән екенін нақтылап, күнімізде «әруақтың қолдауы», «медет тілеу», «Иә, әруақ» сынды тіркестерді қолданудың практикалық үлгісі қай кезде дұрыс саналатыны діни мәтіндер мен дәстүрлі дүниетанымдағы дереккөздер арқылы анықталды.

Диссертацияның үшінші тарауында матуриди мектебінде өз алдына бөлім ретінде қарастырылатын иманның мәні мен ақиқаты және шарттары талқыланды. Діни мәтіндерде тілге тиек етілген иман шарттарын саралап, олардың саны алтау емес, жетеу екеніне, яғни ақырет күніне сенімнен бөлек өз алдына өлгеннен соң қайта тірілуді иманның шарты ретінде қарастырған Абай,

Шәкәрім, Мәшһүр, Ыбырайлардың түсіндірмесі расымен де матуридилік ілімнен, нақтырақ айтқанда ғұлама Әбу Ханифадан бастау алғандығын байқадық. Дегенмен ханафи-матуриди доктринасындағы ақырет күні ұғымының баламасы «әл-бағс бағда әл-мәут», яғни өлгеннен соң қайта тірілу ретінде беріліп отырған. Ақырет күні бөлек, қайта тірілу өз алдына жеке дара берілмеген. Қалай болғанда да бір-бірінің баламасы ретінде қолданса да немесе бөлек көрсетілсе де екеуі сенуді талап ететін шарттар саналады. Себебі ақырет күніне иман қайта тірілуді де қамтиды, соның бір тармағы деуге негіз бар. Мұның барлығы не нәрсеге иман ету қажет екенін білдірсе, енді аталған шарттарға қалай иман ету керек мәселесі өз алдына ауқымды тақырып. Осыған қатысты туындаған таластар матуридилік ілім және дәстүрлі діни таным аясында жан жақты қорытындыланды. Иманның рөлі ізгі істер мен құлшылықтар аясында анықталып, оның мәртебесін әртүрлі деңгейде сақтаған адамның қай сенімі күш-қуатқа ие екендігі қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымы негізінде сараланды.

Зерттеу жұмысымызда XIX-XX ғасырлардағы жазба деректерге, яғни мақалаларға, кітаптарға, қолжазбаларға сүйеніп дәстүрлі дүниетанымның деңгейін анықтауды мақсат еттік. Ол кезеңде медреселердің көптігі және сол мектептерден тәлім алған зиялы тұлғалардың тұжырымдарында діни мазмұн жатқаны көп мәселені ұғындырды. Олардың ұсынған ұсыныстарында, жазған туындыларында қамтыған ой-толғаулар мен идеялардың түбі Құдайға, саналы дінге бағытталып жатқандығын байқадық. Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» мен Ыбырайдың «Мұсылманшылықтың тұтқасы» еңбектері әлеуметтік-саяси, мәдени, ұлттық идеологиялардан бөлек исламның принциптерін де егжей-тегжейлі ұғынықты тілде келесі ұрпаққа аманаттай білгеніне айғақ. Соңғы жылдары сол ғасырдағы ақындарымыздың туындыларын ғылыми айналымға енгізіп, басып шығарған зерттеулерінен философиялық, ақындық, даналық қырларына басымдылық беріп, теологиялық тұстарына мән берілмей, көңіл бөлінсе де текстологиялық тұрғыдан исламтанушылық анализ жағынан кем-кетіктері осы зерттеуді қолға алуымызға түрткі болды.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Президент: Дәстүрлі исламның ғылыми-теориялық негізін дамыту қажет. <https://kazislam.kz/2023/03/prezident-dasturli-islamnyng-ghylymi-teoriyalыq-negizin-damytu-qazhet/> Жүгінген күні: 15.09.2024.
2. Кенжетаев Д.Т. Қазақ мұсылмандығы және оның қалыптасу алғышарттары: монография. – Астана: «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоры, 2018. – 248 б.
3. Қалмахан Ержан Сейтұлы. Матуриди ақидасы (Пайғамбарларға иман). – Алматы: «Көкжиек-Б» баспасы, 2011. – 176 б.
4. Қалмахан Ержан Сейтұлы. Матуриди ақидасы – Әбу Ханифа ілімінің жалғасы. – Алматы: «Баспалар үйі», 2014. – 80 б.
5. Қалмахан Ержан Сейтұлы. Асылдың сынығы Имам Матуриди. – Атырау. 2014. – 36 б.
6. Самет Оқанұлы. Матуриди сеніміндегі таңдаулы тақырыптар. Алматы: Көкжиек баспасы, 2016. – 185 б.
7. Қазақстан мұсылмандарының тұғырнамасы. Астана: 2015. – 32 б.
8. Ержан Малғажұлы. Дін мен дәстүр. Алматы: «Ғибрат» баспа үйі, 2013. – 192 б.
9. Ержан Малғажыұлы. «Дін мен дәстүр» II кітап (тал бесіктен жер бесікке дейін) / ред. Е.М.Маямеров, С.С.Ораз, Н.Т.Өтпенев, Ғ.Ж.Мәжиев, М.Х.Алсабеков, Ш.Т.Керім, Е.А.Оңғаров, З.Ж.Оразбаев, А.Ш.Сманов, С.С.Сейітбеков, Б.Б.Мансұров, С.Қ.Шоқанов, А.Ш.Әділбаев, М.И.Пәттеев, С.З.Ибадуллаев, М.Б.Исахан, Е.Б.Әміре. Астана: 2017. – 176 б.
10. Наурызбай қажы Тағанұлы. Дін мен дәстүр 3-кітап / ред. Б.Мансұров. Астана: «Муфтият баспасы» ЖШС, 2024. – 244 б.
11. Ш.Керім, Е.Оңғар, Д.Кенжетай, Т.Қыдыр, С.Сейтбеков, Б.Мансұров, Б.Илесбеков, Н.Нұржан, Д.Сейфулла, Қ.Отызбаев. Бабалар ізімен: Қазақ даласындағы мұсылмандық мектеп / ред. Б.Мансұров. – Астана: «Муфтият баспасы» ЖШС, 2024 ж. 412 б.
12. Матуриди сенім жүйесі және қазақы діни таным үйлесімі: ұжымдық монография. – Алматы: «Нұр-Мұбарак» баспасы, 2020. – 200 б.
13. Оқанұлы С. Бабалар ұстанған ақида (Матуриди ақидасының өзекті мәселелері). – Алматы: 2019. – 360 б.
14. Әбу Мансур әл-Матуриди. Китаб таухид / ред. Бекир Топалоғлу, Мұхаммед Аручи. – 1-басылым. Анкара: Уақф әд-дияна әт-турки, 2003. – 410 б.
15. Ахмад Хамди Ахмад Али. Жуһуд әл-мадраса әл-матуридия фи ар-радд ала әһл әд-диянәт әл-ухра хатта ниһая әл-қарн әс-сабиғ әл-һижри. Каир: әл-Мактаба әл-азһария лит-турос, 2017. – 364 б.
16. Құран Кәрім қазақша түсіндірмелі аударма. / ауд. Әкімханов А.Б. Анарбаев Н.С. – Алматы: Көкжиек баспасы, 2015. – 624 б.
17. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2006. – Т. 8. – 430 б.

18. Әбу Мансур әл-Матуриди. Китаб таухид / ред. Фатхулла Хулейф. – Александрия: Дар әл-жамиғат әл-мысрия, 1990. – 410 б.
19. Ыбырай Алтынсарин. Мұсылманшылықтың тұтқасы: Шараитул Ислам. Қазан: Қазан университетінің баспаханасы, 1884. – 76 б.
20. Әбу Мансур әл-Матуриди. Китаб таухид / ред. Бекир Топалоғлу, Мұхаммед Аручи. – 2-басылым. Бейрут: Дар садир, 2010. – 538 б.
21. Әбу әл-Хасан әл-Ашғари. Китаб әл-Ләмағ фи радд ала әһл әз-зайғ уә әл-бидағ / ред. Хамуда Ғараба. Каир: әл-Мактаба әл-азһария лит-турос, 1955. – 140 б.
22. Кәмәлуддин әл-Байади. Ишарат әл-марам мин ғибарат әл-имам / ред. Юсуф Абдурраззақ. – 1-басылым. Каир: Мактаба Мұстафа Халаби, 1949. – 355 б.
23. Ғұмар Қараш. Ойға келген пікірлерім. – Орынбор: «Вақт» газеті матбәғасы, 1910. – 49 б.
24. Әбу Муғин Нәсәфи. Тәмһид ли қауғид әт-тәмһид / ред. Хабибулла Хасан Ахмад. – 1-басылым. Каир: Дар ат-тибаға әл-мухаммадия, 1986. – 432 б.
25. Құдайбердіұлы Шәкәрім. Мұсылмандық кітабы. – Орынбор: 1911. – 137 б.
26. Хусамуддин ас-Сығнақи. әт-Тәсдид фи шарх әт-тәмһид: 2 томдық. – Ыстанбұл: Уақф әд-дияна әт-турки, 2020. – Т. 1. – 351 б.
27. Әбу Муғин Нәсәфи. Табсирату әл-әдиллә: 2 томдық / ред. Клауд Сәләмә. – 1-басылым. Дамаск: әл-Жәффән уә әл-Жәби, 1990. – Т.1. – 541 б.
28. Ахмад ибн Ғиуадулла әл-Харби. әл-Матуридия дирасәтән уә тақуимән. – Рияд: Дәр ас-Самиғи, 1993. – 576 б.
29. Құдайбердіұлы Шәкәрім. Үш анық / ред. А.Сейдімбеков. – Алматы: «Ғақлия ғыл.-әдеби орталығы», 1991. – 80 б.
30. Сағд әд-дин Тафтазани. Шарх әл-ақайд ән-нәсәфия. – Дамаск: Мактаба дәр әд-даққақ, 2007. – 214 б.
31. Әбу Баракат Нәсәфи. әл-Иғтимад фи әл-иғтиқад. – Каир: әл-Мактаба әл-азһария лит-турос, 2017. – 538 б.
32. Шортанбай Қанайұлы. Қисса-и Шортанбай: Шортанбайдың бала зары. – Қазан: Университет табиғханасы, 1890. – 19 б.
33. Ақыт Үлімшіұлы. Қисса-и Жиһаншах Тамуз шаһ ұғлы. – Қазан: Университет табиғханасы, 1897. – 28 б.
34. Сәбит Мұқанов. Абай Құнанбаев: таңдамалы шығармалар: 16 томдық. – Алматы: Жазушы, 1980. – Т. 16. – 200 б.
35. Мұхит Төлегенов. Мұғаз Батырғалиұы жырларының басты сипаты // Ясауи әлемі тарихи-танымдық журнал. – Түркістан, 2012. – № 3-4 (10). – 212-216-бб.
36. Мұғаз Батырғалиұлы. Әбйәт қазақия. – Қазан: Матбәға-и Каримия, 1908. – 16 б.
37. Ыбырай Алтынсарин. Киргизская хрестоматия. – Оренбург: Тип. И.И.Евфимовского-Мировицкого, 1879. с. 76.
38. Кашшафуддин Шаһмардан. Кел балалар оқылық кітабы. – Қазан: Типо-лит.насл. М.А.Чирковой, 1898. – 8 б.

39. Нұржан Наушабайұлы. Манзумат қазақия. – Қазан: Матбәға-и Каримия, 1903. – 32 б.
40. Мәшһүр Жүсіп Көбеев. Тірлікте көп жасағандықтан көрген бір тамашамыз. – Қазан: Шәрәф матбәғасы, 1907. – 16 б.
41. Мәшһүр Жүсіп Көпеев. Сары-Арқа кімдікі екендігі. – Қазан: Шәрәф матбәғасы, 1907. – 24 б.
42. Rudolph Ulrich. Al-Maturidi and the development of Sunni theology in Samarqand. Leiden: Brill publishers, 2015. – 362 p.
43. Hülya Alper. Matüridi. – İzmir: DİB, 2019. – 146 s.
44. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2005. – Т. 1. – 590 б.
45. Шәкәрім Құдайбердіұлы. Мұсылмандық шарты. – Алматы: Қазақстан, Мерей Ақиық, 1993. – 80 б.
46. Құдайбердіұлы Шәкәрім. Мұсылмандық кітабы. Алматы: «Marfu Press» баспасы, 2024. – 146 б.
47. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2007. – Т. 10. – 477 б.
48. Әбу Муғин Нәсәфи. Тәмһид ли қауғид әт-таухид / ред. Мұхаммед Абдурахман әс-Сағул. – Каир: Мактаба әл-азһария лит-турос, 2006. – 168 б.
49. Қаді Абдулжаббар. Расаил әл-адл уә әт-таухид: 2 томдық. – Каир: Дәр әш-шурук, 1988. – Т. 1. – 349 б.
50. Махмұд ибн Сағид әл-Ғазнауи. Усул әд-дин / ред. Сағд Мұхаммед Али. – Каир: Мактаба әл-азһария лит-турос, 2020. – 302 б.
51. Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы: 2 томдық. – Алматы: Жазушы, 2016. – Т. 2. – 336 б.
52. Абай Құнанбайұлы. Абайдың әдеби хатшысы Мүрсейіт (Нүрсейіт) Бікеұлының қолжазбасы. Абай өлеңдері мен қара сөздері. Қолжазба. – Алматы: ҚР ҒЖБМ РМК «Ғылым ордасы» Орталық ғылыми кітапхана. 1/XI-61. 1905. – 200 б.
53. Абай Құнанбайұлы. Абайдың әдеби хатшысы Мүрсейіт Бікеұлының қолжазбасы. Қолжазба. – Алматы: ҚР ҒЖБМ РМК «Ғылым ордасы» Орталық ғылыми кітапхана. 1910. – 65 б.
54. Абай Құнанбайұлы. Өлеңдері. – Санкт-Петербург: Восточная электропечать И.Бораганского, 1909. – 69 б.
55. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2007. – Т. 9. – 480 б.
56. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы. Таңдамалы шығармалар жинағы / Құрастырып, баспаға дайындаған Т.Е. Қыдыр. Алматы: «Сенімен болашақ» РҚБ, 2023. – 336 б.
57. Ибн шейх қазы Мұхаммед. Қазы Мұхаммед ибн Сағындық. – Орынбор: Дин уә мағишат баспаханасы, 1907. – 25 б.
58. Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының академиялық толық жинағы: 3 томдық. – Алматы: «Жазушы» баспасы, 2020. – Т. 2. – 528 б.

59. Абдурахман ибн Хасан ибн Сулейман эт-Тамими. Фатху эл-мажид шарх китаб эт-таухид / ред. Мұхаммед Хамид эл-Фақи. – Каир: эс-Сунна эл-Мухаммадия, 1957. – 518 б.
60. Ришуан әбу Зайд Махмұд. Таухид әр-рубубия уә эт-таухид эл-улуһия. – Каир: Мактаба эл-мужәлләд эл-араби, 2015. – 144 б.
61. Абдурраззақ ибн Абд эл-Мухсин. эл-Қаул әс-сәдид фи әр-радд ала мән әнкара тақсим эт-таухид. – Каир: Дәр ибн Аффан, 2003. – 132 б.
62. Абдулазиз ибн Абдулла ибн Баз. эл-Ақида ас-сахиха уә мә иудаддуһә уә науақид эл-ислам. – Рияд: 2000. – 31 б.
63. әш-Шейх Абдурахман ибн Хасан. Қуррату ғуйун эл-муаххидин фи тахқиқ дағуа эл-әнбия уә эл-мурсалин / ред. Исмайыл эл-Ансари. – 2-басылым. Рияд: әр-Рияса эл-ғамма ли идара уә эл-бухус эл-илмия уә эл-ифта уә әд-дағуа уә эл-иршад. 1983. – 267 б.
64. Мұхаммед ибн Абдулуаһһаб. Кәшф әш-шубуһат. – Сауд Арабиясы: Уизара әш-шуун эл-исламия уә эл-ауқаф уә ад-дағуа уә эл-иршад, 1997. – 60 б.
65. Әбу эл-Хасан Али ибн Ахмад эл-Уахиди. эл-Уажиз фи тәфсир эл-китаб эл-азиз / ред. Сафуан Аднан: 2 томдық. – Бейрут: Дәр эл-қалам, 1995. – Т. 2. – 1250 б.
66. Әбу Абдулла Ахмад эл-Ансари эл-Қуртуби. эл-Жамиғ ли ахкам эл-Құран: 20 томдық. – Бейрут: Дәр эл-фикр, 2011. – Т. 11. – 183 б.
67. Ибн Жарир Табари. Жамиғ эл-баян ған тәуил әил-Құран: 30 томдық. – Бейрут: Дәр эл-фикр, 2009. – Т. 18. – 240 б.
68. Ғимадуддин ибн Омар ибн Касир. Тафсир эл-Құран эл-азим: 9 томдық. – Бейрут: Дәр эл-кутуб эл-илмия, 1998. – Т. 5. – 447 б.
69. Мұхаммед ибн Фарра эл-Бағауи. Мағалим эт-тәнзил фи тафсир эл-Құран: 5 томдық. – Бейрут: Дәр ихия эт-турос эл-араби, 1999. – Т. 3. – 701 б.
70. Әбу эл-Хусайн Муслим ибн Хажжаж ән-Найсабури. Сахих Муслим. – Бейрут: Муассаса рисала, 2020. – 1368 б.
71. Әбу Муғин Нәсәфи. Табсирату эл-әдиллә: 2 томдық. – Каир: Мактаба эл-азһария лит-турос, 2018. – Т. 1. – 656 б.
72. Хусамуддин ас-Сығнақи. эт-Тәсдид фи шарх эт-тәмһид. – Алматы: Нұр-Мүбарак баспасы, 2021. – 570 б.
73. Кәмәл ибн Һумам. эл-Мусайара фи илм эл-кәләм. – Каир: Дәрб эл-әтрак. 2014. – 128 б.
74. Әбу Бәкір Ахмад эл-Байһақи. эл-Әсмә уә ас-сифат. – Каир: Мактаба эл-азһария лит-турос, 2019. – 478 б.
75. Такиюддин Ахмад ибн Таймия. Мажмуға эл-фатауа: 37 томдық. – Мансура: Дәр эл-уафа, 2005. – Т. 5. – 352 б.
76. Абдулкарим Шаһристани. эл-Милал уә ән-нихал. – Бейрут: Муассаса рисала, 2019. – 568 б.
77. Кәмәлуддин эл-Байади, Ишарат эл-марам мин ғибарат эл-имам. – Каир: Мактаба эл-азһария лит-турос, 2019. – 376 б.
78. Әбу Мансур эл-Матуриди. Тәуилат эл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар эл-мизан, 2005. – Т. 2. – 577 б.

79. Өкмәлуддин әл-Бәбирти. Шарх уасия әл-имам әби Ханифа. – Оман: Дәр әл-фатх, 2008. – 160 б.
80. Әбу әл-Хасан әл-Ашғари. Мақалат әл-исламиин уә ихтилаф әл-мусаллин. – Каир: Дәр әл-хадис, 2009. – 352 б.
81. Әбу әл-Хасан әл-Ашғари. әл-Ибана ған усул әд-дияна / ред. Аббас Сибағ. – 2-басылым. – Бейрут: Дәр ән-нәфәис, 2010. – 182 б.
82. Әбу әл-Уалид ибн Рушд. әл-Кәшф ған мәнәһиж әл-әдиллә фи ақайд әл-миллә. – Бейрут: Марказ дирасат әл-уихда әл-арабия, 1998. – 217 б.
83. Мұхаммед ибн Исақ әл-Бұхари әл-Калабази. әт-Тағарруф ли мәзһаб әһл әт-тауассуф. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 1993. – 232 б.
84. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2005. – Т. 4. – 424 б.
85. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2006. – Т. 7. – 582 б.
86. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2008. – Т. 11. – 508 б.
87. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2008. – Т. 12. – 426 б.
88. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2009. – Т. 14. – 428 б.
89. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2008. – Т. 13. – 468 б.
90. Жәлелұлы Омар. Харекет. – Алматы: BRK Press, 2018. – 552 б.
91. Хусайн ибн Али әл-Харби. Қауағид ат-таржих ғинда әл-муфассирин дираса назари татбиқия: 2 томдық. – Рияд: Дәр әл-қасим, 2008. – Т. 2. – 328 б.
92. Мухиддин Науауи. әл-Минһаж шарх сахих Муслим ибн Хажжәж: 8 томдық. – Бейрут: Муассаса рисала, 2015. – Т. 8. – 672 б.
93. Әбу Абдулла Мұхаммед ибн Исмайыл әл-Бұхари. Сахих Бұхари. – Бейрут: Муассаса рисала. 2020. – 1904 б.
94. Нуриддин ас-Сабуни. әл-Кифая фи әл-һидая. – Наср: Мажмағ әл-бухус әл-исламия, 2020. – 800 б.
95. Әбу әл-Юср әл-Бәздәуи. Усул әд-дин. – Каир: Мактаба әл-азһария лит-турос, 2003. – 271 б.
96. Өкмәлуддин әл-Бәбирти. Имам Әбу Ханифа өсиетінің түсініктемесі (Шарх уасия әл-имам Әби Ханифа). – Алматы: «Нұр-Мұбарак» баспасы, 2020. – 138 б.
97. Жалалуддин ас-Суюти. әд-Дурру әл-мәнсур фи әт-тафсир би әл-мәсур: 17 томдық. – Каир: Марказ һижр лил-бухус уә әд-дирасат әл-арабия уә әл-исламия, 2003. – Т. 7. – 725 б.
98. Әбу Исақ ас-Саффар әл-Бұхари. Талхис әл-әдиллә ли қауағид әт-таухид / ред. Абдулла Исмайыл. – Каир: Мактаба әл-азһария лит-турос, 2016. – 824 б.
99. Әбу Мансур Мұхаммед ибн Ахмад әл-Азһари. Таһзиб әл-луға / ред. Ибраһим әл-Әбяр: 16 томдық. – Каир: Дәр әл-мысрия, 1967. – Т. 1. – 696 б.

100. Али ибн Мұхаммед Журжани. Китаб ат-тағрифат. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 1983. – 262 б.
101. Әбу Бәкір әл-Бақиллани. Тәмһид. – Бейрут: әл-Мактаба әш-шарқия, 1957. – 458 б.
102. Абдулфаттах әл-Мағриби. Әбу Мансур әл-Матуриди уә әроуһу әл-кәләмия. – Каир: Мактаба уаһба, 2009. – 455 б.
103. Абдулқадир әл-Мақризид. әл-Мауағиз уә әл-иғтибар фи зикри әл-хитат уә әл-әсәр: 6 томдық. – Лондон: Муассаса әл-фурқан лит-турос әл-исләми, 2003. – Т. 4. – 1089 б.
104. Мұхаммед Ибраһим әл-Фуюми. әл-Фирақ әл-исламия уә хақ әл-умма әс-сияси. – Каир: Дәр әш-шуруқ, 1998. – 447 б.
105. Мұхаммед Әбу Заһра. Мухадарат фи ан-насрания. – Каир: Дәр әл-фикр әл-араби, 1966. – 191 б.
106. Абдулқадир әл-Бағдади. Усул әд-дин. – Ыстанбұл: Матбаға әд-дәулә, 1928. – 360 б.
107. Fathalla Kholeif. A study al Din al Razi and his controversies in Transaxiana. – Beyrouth: Dar el-Machreq. 1966. – p. 70.
108. Мұхаммед ибн Ишақ әл-Бұхари әл-Калабази. әт-Тағарруф ли мәзһаб әһл әт-тауассуф. – Каир: Дәр ихия әл-кутуб әл-арабия, 1960. – 168 б.
109. Абдулкарим Шаһристани. Ниһаяту әл-икдам фи илм әл-кәләм. – Каир: Мактаба әс-сақафа әд-диния, 2009. – 512 б.
110. Әбу Хафс әл-Ғазнауи. Шарх ақида әл-имам ат-тахауи. – Каир: Дәр әл-караз, 2009. – 208 б.
111. Watt, W. Montgomery (William Montgomery). Free will and determinism predestination in early Islam. – London: Luzac. 1948. – P. 181.
112. Sharif M.M. A history of Muslim philosophy. 2 volumes: – Kempten: Printed by Allgauer Heimatverlag GmbH. 1963. V. 1. P. 787.
113. Мулла Али Қари. Шарх китаб әл-фиқһ әл-әкбар. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия. 2011. – 336 б.
114. Әкмәлуддин әл-Бәбирти. Шарх әл-ақида ат-тахауия. – Ыстанбұл: Китаб қалби нашрият, 2024. – 200 б.
115. Шәкәрім Құдайбердіұлы. Мұсылмандық шарты. – Алматы: «Самға» баспасы, 2024. – 80 б.
116. Әбу Абдулла әл-Қуртуби. Әл-Жамиғ ли ахкам әл-Құран: 20 томдық. – Бейрут: Дәр әл-фикр, 2011. – Т. 1. – 327 б.
117. Ғұмар Қарашұлы. Аға тұлпар. – Орынбор: Дин уә мағишат матбәғасы, 1914. – 76 б.
118. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы. Шығармалары. – 20 томдық. – Павлодар: ЭКО, 2013. – Т. 1. – 520 б.
119. Әкмәлуддин әл-Бәбирти. Шарх уасия әл-имам әби Ханифа. – Оман: Дәр әл-фатх, 2021. – 160 б.
120. Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы: 2 томдық. – Алматы: Жазушы, 2016. – Т. 1. – 296 б.
121. Ғарифолла Есім. Хакім Абай. – Астана: Фолиант, 2012. – 400 б.

122. Сағд әд-дин әт-Тафтазани. Шарх әл-мақасид: 5 томдық. – Бейрут: Ғалам әл-кутуб, 1998. – Т. 4. – 355 б.
123. Абдулқаһир ибн Таһир әл-Бағдади. әл-Фарқ бәйнә әл-фирақ. – Каир: Матбаға әл-мәдәни, 1964. – 366 б.
124. Абдулжаббар Ахмад. Шарх әл-усул әл-хамса. – Каир: Мактаба уаһба, 1996. – 831 б.
125. Фахруддин Рази. Лауамиғ әл-байинәт. – Каир: Мактаба әл-куллия әл-азһария, 1980. – 368 б.
126. Нуриддин ас-Сабуни. әл-Бидая фи усул әд-дин. – Каир: әл-Мактаба әл-азһария лит-турос, 2018. – 438 б.
127. Әбу Хамид әл-Ғазали. әл-Иқтисад фи әл-иғтиқад. – Жидда. Дәр әл-минһаж, 2016. – 480 б.
128. Әбу Мансур әл-Матуриди. Шарх әл-фикһ әл-әкбар (әр-Расаил ас-сабғия фи әл-ақайд). – Каир: Дәр әл-басаир, 2009. – 371 б.
129. Sönmez Kutlu. İmam Maturidi ve Maturidilik. – Ankara: OTTO, 2016. – 527 s.
130. Rasim Chelidze. Hüsameddin es-Siğnaki ve et-tesdid fi şerhi't-temhid adlı eseri (Tahkik-inceleme): Doctora tezi: 27.05.2015. – Bursa, 2015. – 506 s.
131. Алауддин ас-Самарқанди әл-Асманди. Лубаб әл-кәләм. – Ыстанбұл: Уақф әд-дияна әт-турки, 2019. – 231 б.
132. Әбу әс-Сәнә әл-Ләмиши. Тәмһид ли қауағид әт-таухид. – Бейрут: Дәр әл-ғарб әл-ислами, 1995. – 258 б.
133. Әбу Муғин Нәсәфи. Табсирату әл-әдиллә: 2 томдық. – Каир: әл-Мактаба әл-азһария лит-турос, 2018. – Т. 2. – 1307 б.
134. Әбу Абдулла Мұхаммед ибн Исмайыл әл-Бұхари, әл-Әдәб әл-муфрад. – Бейрут: Дәр әл-башаир әл-исламия, 1989. – 532 б.
135. Әбу Бәкір әл-Һайсами. Мажмағ әз-зауaid уә мәнбағ әл-фауaid: 10 томдық. – Каир: Мактаб әл-қудси, 1994. – Т. 7. – 352 б.
136. Мұхаммед ибн Абдулла әл-Хаким ән-Найсабури. әл-Мустадрак ала ас-сахихайн: 5 томдық. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 2002. – Т. 1. – 772 б.
137. Әбу Иса Тирмизи. Сунән Тирмизи. – Бейрут: Муассаса рисала, 2019. – 1488 б.
138. Қанайұлы Шортанбай. Толғаулар, айтыстар, дастандар. Мұрасы: сын-зерттеулер, мақалалар. – Алматы: «Ана тілі» баспасы ЖШС, 2013. – 384 б.
139. Нұржан Наушабайұлы. Алаш.: Өлеңдер мен толғаулар, тақпақтар мен термелер, айтыстар, әндер, мысалдар, аудармалар. – Қостанай: ЖШС «Баспа Үйі», 1997. – 191 б.
140. Әбу Абдулла Мұхаммед ибн Мәжә әл-Қазуини. Сунән ибн Мәжә. – Бейрут: Муассаса рисала, 2017. – 960 б.
141. Хусамуддин ас-Сығнақи. әт-Тәсдид фи шарх әт-тәмһид: 2 томдық. – Ыстанбұл: Уақф әд-дияна әт-турки, 2020. – Т. 2. – 516 б.
142. Әкімханов А.Б., Әбу Мансур әл-Матуриди және оның «иман» мәселелеріне қатысты ғылыми тұжырымдары: монография, – Алматы: «Нұр-Мұбарак» баспасы, 2019. – 296 б.

143. Әбу Дәуіт Сүлейман ибн әл-Ашғас әл-Әзди. Сунән әби Дәуіт. – Бейрут: Муассаса рисала, 2019. – 1296 б.
144. Мәшһүр Жүсіп Көпеев. Тарих, әдебиет, этнографиясынан жинағандары. – Алматы: ҚР ҒЖБМ РМК “Ғылым ордасы” Орталық ғылыми кітапхана, 1920. – 422 бет, 1464 жол.
145. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы. Шығармалары. – 20 томдық. – Павлодар: ЭКО, 2013. – Т. 2. – 434 б.
146. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2006. – Т. 6. – 544 б.
147. Әбу Шәкур әс-Сәлими. әт-Тәмһид фи баян әт-таухид. Ыстанбұл: Марказ әл-бухус әл-исламия, 2017. – 438 б.
148. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2006. – Т. 5. – 483 б.
149. Кәмәлуддин ибн әби Шариф. әл-Мусамара шарх әл-мусайара. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 2002. – 334 б.
150. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. 15 томдық / Құраст.: Ж. Манкеева, С.Бизақов, Ә.Жүнісбек және т.б. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2009. – Т. 11. – М – О. – 752 б.
151. Шал ақын Құлекеұлы: Шығармалары: Зерттеулер / Құраст. С. Қосанов, Т. Әлібеков. – Алматы: Дайк-Пресс, 1999. – 264 б.
152. Мұхамметәлі Оразбаев. Мәрсия Абдурахман ишан. – Қазан: Матбаға каримия, 1908. – 33 б.
153. Әбу әс-Суғуд Мұхаммед әл-Ғимади. Иршад әл-ғуқул әс-сәлим илә мәзәиә әл-китаб әл-карим: 5 томдық. – Рияд: Мактаба әр-рияд әл-хадиса, 1974. – Т. 5. – 600 б.
154. Әбу Абдулла Ахмад әл-Ансари әл-Қуртуби. әл-Жамиғ ли ахкам әл-Құран: 20 томдық. – Бейрут: Дәр әл-фикр, 2011. – Т. 19. – 184 б.
155. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2010. – Т. 17. – 459 б.
156. Bekir Topaloglu, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi. İslamda iman esasları. – Ankara: Diyanet işleri başkanlığı yayınları, 2018. – 518 s.
157. Мұхаммед Халил ән-Нуәйһи. әл-Уасит фи ақайд әл-имам әл-матуриди. – Оман: Дәр ән-нур әл-мубин, 2018. – 336 б.
158. Syrym Shakizada, Askar Akimkhanov, Shamshadin Kerim, Zhalgas Sandybaev, Burkhanadin Abdilkhakim. Intercession in the Maturidi School and its place Kazakh Religious Literature // Pharos Journal of Theology ISSN 2414-3324 Volume 106 Issue 1 – (2025). p. 9.
159. Үлімжіұлы Ақыт. Шығармаларының толық жинағы: 2 томдық. – Кония – 2011. – Т. 2. – 594 б.
160. Фахруддин Рази. Китаб әл-әрбағин фи усул әд-дин: 2 томдық. – Наср: Мажмағ әл-бухус әл-исламия, 2020. – Т. 1. – 688 б.
161. Шортанбай Қанайұлы. Шортанбайдың бала зары. – Қазан: Император университеті баспасы, 1894. – 19 б.
162. Жамалуддин ибн Манзур әл-Ансари. Лисән әл-араб: 15 томдық. – Бейрут: Дәр ас-садир, 1994. – Т. 11. – 742 б.

163. Әбу Наср Исмайыл ибн Хаммад әл-Жауһари. ас-Сихах тәж әл-луғат уә сихах әл-арабия: 6 томдық. – Бейрут: Дәр әл-илм, 1987. – Т. 5. – 2148 б.
164. Жамалуддин ибн Мансур әл-Ансари. Лисән әл-араб: 15 томдық. – Бейрут: Дәр ас-садир, 1994. – Т. 2. – 642 б.
165. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дәр әл-мизан, 2010. – Т. 16. – 398 б.
166. 1. Timoteos 2:5.
https://incil.info/arama/1%2BTimoteos%2B2%3A5?utm_source=chatgpt.com
Жүгінген күні: 14.02.2023
167. Isa'nin Simgeleri. https://www.slideshare.net/slideshow/isanin-simgeleri-55626862/55626862?utm_source=chatgpt.com Жүгінген күні: 18.02.2023
168. Bayındır, Abdülaziz. Duada Evliyaуı Aracı Koyma Ve Şirk. – İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2001. – 198 s.
169. Ержан Қ.С., Махмет М. Салыстырмалы діндер тарихы – Оқу құралы. – Алматы: «Нұр-Мүбарак» баспасы, 2017. – 288 б.
170. İsmail Çalışkan. Kur'an-Kerim'e göre tevessül ve vesile: yüksek Lisans Tezi / Ankara, 1992. – 121 s.
171. Mustafa Sadık er-Rafî. İ'câzu'l-Kur'ân. – Kahire: el-Mektebetu't-Ticariyyetu'l-Kubra, 1965. – 126 s.
172. İbn İshak. es-Sire. – Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981 – 158 s.
173. Ибн Жарир Табари. Жамиғ әл-баян ған тәуил әил-Құран: 30 томдық. – Бейрут: Дәр әл-фикр, 2009. – Т. 6. – 400 б.
174. Такиюддин әс-Субки. Шифа әс-сиқам фи зиярати хайри әл-әнәм. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 2008. – 548 б.
175. Ali Hoşafçı. Selefilер ve tasavvufçuların görüşleri. İstanbul: Yasin yayinevi, 2009. – 379 s.
176. Жамалуддин ибн Мансур әл-Ансари. Лисән әл-араб: 15 томдық. – Бейрут: Дәр ас-садир, 1994. – Т. 1. – 807 б.
177. Мұхаммед Фуад Абдулбақи. әл-Муғжам әл-муфаһрас ли-әлфази әл-Құран әл-карим. – Каир: Дәр әл-хадис, 1945. – 796 б.
178. Мұхаммед Фарис Баракат. әл-Жамиғ ли мауадиғ әйәт әл-Құран әл-карим. – Дамаск: Матбаға әл-нашимия. 1959. – 660 б.
179. Ибраһим әд-Динури. Амал әл-иәум уә әл-лайла. – Бейрут: Дәр әл-қибла, 2006. – 694 б.
180. Такиюддин ибн Таймия. Қағида жалила фи әт-тәуәссул уә әл-уәсилә. – Бейрут: Дәр әл-китаб әл-араби, 2006. – 159 б.
181. Насируддин әл-Албани. әт-Тәуәссул әнуәғуһу уә әхкәмуһу. – Жидда: Мактаба әл-мағариф, 2001. – 158 б.
182. Мухиддин Науауи. әл-Минһаж шарх сахих Муслим ибн Хажжаж: 18 томдық. – Бейрут: Дәр ихия әт-турос әл-араби, 1930. – Т. 17. – 210 б.
183. Байтұрсынұлы Ахмет. Шығармалар жинағы: 6 томдық. – Алматы: «Ел-шежіре», – 2013. – Т. 1. – 384 б.
184. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. 15 томдық / Құраст.: М. Малбақов, Қ. Есенова, Б. Хинаят және т.б. – Алматы: «Арыс» - «Қазақ тілі», 2014. – Т. 14. – Т – Ұ. – 800 б.

185. Жыр-дастандары. Бұрынғы өткен батырлар. http://azirbayev.kz/kk/epics/buryngi_otken_batylar/ Жүгінген күні: 20.11.2024.
186. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. 15 томдық / Құраст.: Б.Сүйеркұлова, С.Жапақов, Т.Жанұзақов және т.б. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2006. – Т. 3. – Б – Б. – 744 б.
187. Selvi Dilaver. Tevessül ve Vesîle. – Istanbul: Semerkand Dergisi, 2000. – 65 s.
188. Мұхаммед Али Шаукани. Тухфа әз-зәкирин. – Бейрут: Муассаса әл-кутуб әс-сақафия, 1988. – 399 б.
189. Ясир Бурхами. әт-Тауассул уә әхкәмуһу ғиндә шейх әл-ислам ибн Таймия. – Александрия: Дәр хуләфә әр-рашидин, 2006. – 83 б.
190. Заһид әл-Кәусари. Махку әт-тақауул фи мәсәләти әт-тәуәссул. – Каир: әл-Мактаба әл-әзһария лит-турос, 2006. – 22 б.
191. Серігім – жалғыз әупіш қасымдағы. <https://bilim-all.kz/olen/424-Serigim---zhalgyz-aupish-qasymdagy> 15.04.2015. Жүгінген күні: 13.08.23
192. Шәкәрім Құдайбердіұлы. Иманым. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2000. – 321 б.
193. Найманбаев Ә. Шығармалар: Өлеңдер, айтыс-қағыстар мен дастандар. – Алматы: Жазушы, 1988. – 304 б.
194. Міржәқып Дулатұлы. «Оян, қазақ!» / құраст. М. Әбсеметов. Алматы: Н.Б. – Пресс – Алтын Орда, 1991. – 80 б.
195. Байтұрсынов Ахмет. Ақ жол: өлеңдер мен тәржімелер, публицистикалық мақалалар және әдеби зерттеу. Алматы: Жалын, 1991. – 460 б.
196. Жамалуддин ибн Манзур әл-Ансари. Лисән әл-араб: 15 томдық. – Бейрут: Дәр ас-садир, 1994. – Т. 6. – 374 б.
197. Әбу әл-Фараж Абдурахман ибн әл-Жаузи. Ғариб әл-хадис: 2 томдық. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 2004. – Т. 2. – 523 б.
198. Ибн Қайм әл-Жаузия. Китаб Рух. – Бейрут: Дәр ибн Касир, 2005. – 636 б.
199. Дулатов М. Шығармалары: өлеңдер, қара сөздер, көсем сөз. Қазақ ССР Ғылым академиясы. М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты / Құрастырғандар: М.Әбсеметов, Г.Дулатова. – Алматы: «Жазушы», 1991. – 96 б.
200. Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. – Алматы: «Әдебиет Әлемі», 2013. – 500 б.
201. Жұмабаев Мағжан. Шығармалары (әдеби басылым). Өлеңдер, дастандар / Құраст. Сәндібек Жұбаниязов. – Алматы: Жазушы, 2013. – 376 б.
202. Мұханмадияр Орынбеков. Қазақ сенімдерінің бастаулары. – Алматы. «Қазақ университеті», 2002. – 200 б.
203. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. 15 томдық / Құраст.: А.Үдербаев, О.Нақысбаев, Ж.Қоңыратбаева және т.б. – Алматы: «Арыс» - «Қазақ тілі», 2014. – Т. 12. – О – С. – 752 б.
204. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. 15 томдық / Құраст.: Б.Әбілқасымова, С.Бизақов, Ә.Жүнісбеков және т.б. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2007. – Т. 5. – Д – Е. – 752 б.

205. Әбу Мансур әл-Матуриди. Тәуилат әл-Құран: 17 томдық. – Ыстанбұл: Дар әл-мизан, 2010. – Т. 15. – 366 б.
206. Мұхаммед ибн Абдулла әл-Хаким ән-Найсабури. әл-Мустадрак ала ас-сахихайн: 6 томдық. – Бейрут: Дәр әл-мағрифә, 2006. – Т. 3. – 624 б.
207. Әбу Бәкір әл-Байһақи. Дәләил ән-нубууә: 7 томдық. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 1988. – Т. 5. – 511 б.
208. Әбу әл-Қасым ат-Табарани. әл-Муғжам әл-аусат: 10 томдық. – Каир: Дәр әл-харамайн, 1995. – Т. 6. – 383 б.
209. Мұхаммед ибн Абдулла әл-Хаким ән-Найсабури. әл-Мустадрак ала ас-сахихайн: 4 томдық. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 1990. – Т. 2. – 652 б.
210. Тақиюддин Ахмад ибн Таймия. Мажмуға әл-фатауа: 37 томдық. – Мединә: Мужаммағ әл-мәлик фәһд, 2004. – Т. 11. – 728 б.
211. Әбу әл-Қасым ат-Табарани. әл-Муғжам ас-сағир: 2 томдық. – Бейрут: Дәр аммар, 1985. – Т. 1. – 400 б.
212. Серік Негимов. Қазақтың бата-тілектері мен өсиеттері. – Алматы: «Ана тілі» баспасы ЖШС, 2007. – 120 б.
213. Шиһабуддин ибн Мұхаммед әз-Зарқани. Шарх әл-мауаһиб ләдуния бил-минахи әл-мухаммадия: 12 томдық. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 1996. – Т. 12. – 440 б.
214. Мұхаммед ибн әби Шайба. әл-Китаб әл-мусаннаф фи әл-ахадис уә әл-әсәр: 7 томдық. – Бейрут: Дәр әт-тәж, 1989. – Т. 6. – 576 б.
215. Исмайыл ибн Омар ибн Касир. әл-Бидая уә ән-ниһая: 14 томдық. – Бейрут: Дәр ихия әт-турос әл-араби, 1988. – Т. 7. – 398 б.
216. Али ибн Хажар әл-Асқалани. Фатху әл-Бәри шарх сахих әл-Бұхари: 14 томдық. – Рияд: Дәр әс-сәләм, 2000. – Т. 2 – 768 б.
217. Юсуф Хаттар Мұхаммед. әл-Маусуға әл-иусуфия фи бәян әдилләти ас-суфия. – Дамаск: Дәр әт-тақуа, 2018. – 727 б.
218. Әбу Абдулла әл-Қуртуби. әт-Тәзкіра би ахуал әл-мәутә уә умур әл-ахира. – Каир: Дәр әс-сәләм, 2013. – 694 б.
219. Әбу Иағла Ахмад ибн Али әт-Тамими. Муснад әби Иағла: 14 томдық. – Бейрут: Дәр әс-сақафа әл-арабия, 1992. – Т. 6. – 479 б.
220. Мұхаммед ибн Сағд ибн Маниғ әз-Зуһри. Китаб ат-Табәқат әл-кубра: 11 томдық. – Каир: Мактаба әл-ханижи, 2001. – Т. 9. – 550 б.
221. Мұхаммед ибн әби Шайба. әл-Китаб әл-мусаннаф фи әл-ахадис уә әл-әсәр: 7 томдық. – Бейрут: Дәр әт-тәж, 1989. – Т. 7. – 563 б.
222. Зайнуддин Абдурахман ибн Ражаб. Өһуәл әл-қубур уә әхуәл әһлиһә илә ән-нушур. – Мединә: Дәр әз-зәмән, 2012. – 568 б.
223. Сағд әд-дин әт-Тафтазани. Шарх әл-мақасид: 5 томдық. – Бейрут: Ғалам әл-кутуб, 1998. – Т. 3. – 376 б.
224. Жалалуддин ас-Суюти. әл-Хауи лил фәтәуә: 2 томдық. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 1983. – Т. 2. – 354 б.
225. Әбу Бәкір әл-Байһақи. Шуғаб әл-иман: 14 томдық. – Рияд: Мактаба әр-рушд, 2003. – Т. 11. – 512 б.

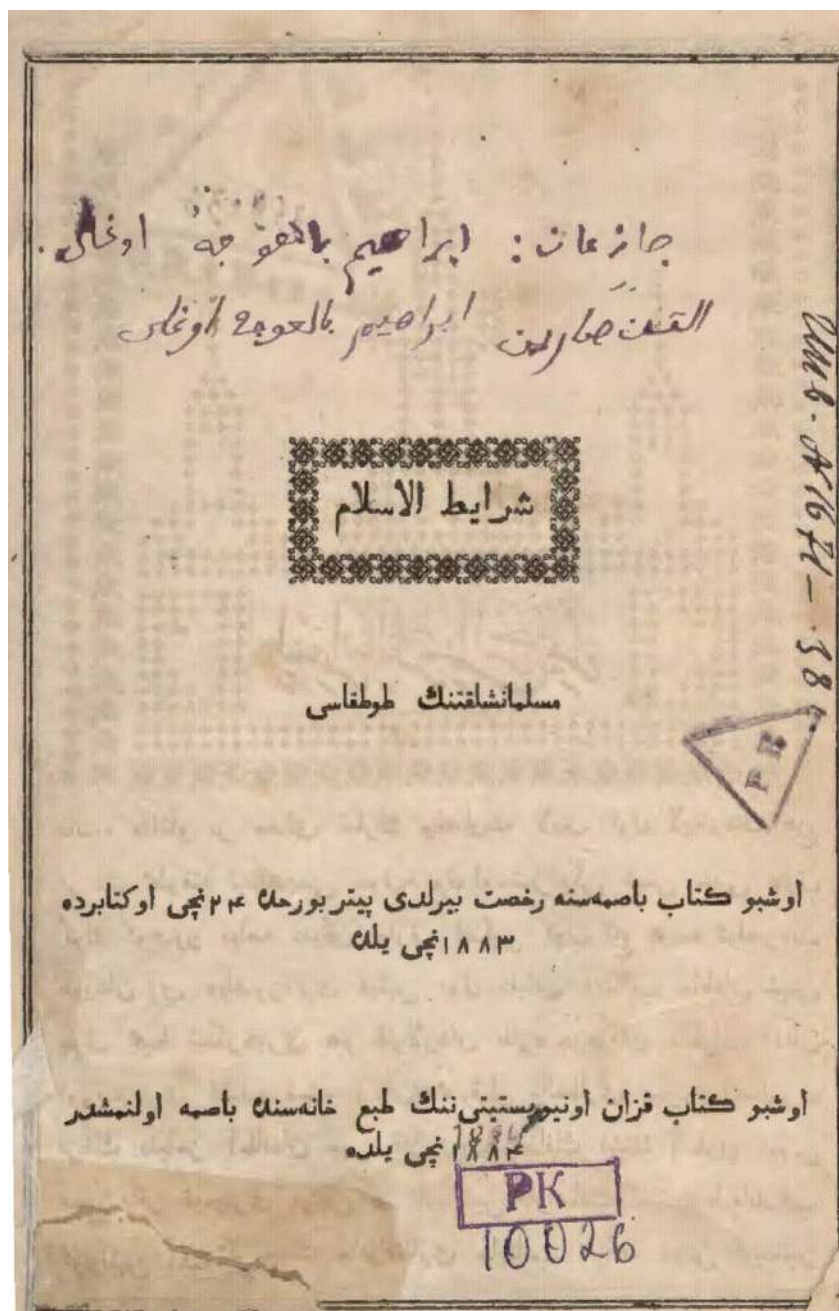
226. Бейсенбілік (бағыштау)
[https://kk.wikipedia.org/wiki/Бейсенбілік_\(бағыштау\)#cite_ref-1](https://kk.wikipedia.org/wiki/Бейсенбілік_(бағыштау)#cite_ref-1) Жүгінген күні: 08.11.23
227. Әбу Абдулла Ахмад әл-Ансари әл-Қуртуби. әл-Жамиғ ли ахкам әл-Құран: 20 томдық. – Бейрут: Дәр әл-фикр, 2011. – Т. 15. – 232 б.
228. Ибн Жарир Табари. Жамиғ әл-баян ған тәуил әил-Құран: 30 томдық. – Бейрут: Дәр әл-фикр, 2009. – Т. 24. – 144 б.
229. Жалалуддин ас-Суюти. Шарх ас-судур би шарх хал әл-мәутә уә әл-қубур. – Жидда: Дәр әл-минһаж, 2015. – 608 б.
230. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. 15 томдық / Құраст.: Н. Әшімбаева, С. Ақаев, Қ. Рысбергенова және т.б. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2007. – Т. 4. – Б – Д. – 752 б.
231. Әбу Абдулла әл-Хақим әт-Тирмизи. Нәуәдир әл-усул фи ахадис әр-расул: 4 томдық. – Бейрут: Дәр әл-жил, 1992. – Т. 2. – 361 б.
232. Ахмад ибн Ханбал. Муснад Ахмад: 50 томдық. – Бейрут: Муассаса рисала, 1997. – Т. 20. – 467 б.
233. Сүлейман ибн Дәуіт ибн әл-Жаруд ат-Тайалиси. Муснад ат-Тайалиси: 4 томдық. – Гиза: Дәр һижр, 1999. – Т. 3. – 698 б.
234. Абдулла ибн Мубарак әл-Маруизи. әз-Зухд уә әр-рақайқ. – Рияд: Дәр әл-миғраж әд-дәулия, 1995. – 1248 б.
235. Әбу Бәкір ибн Абдулла ибн әби әд-Дуния. әл-Мәнәмәт. Бейрут: Муассаса әл-кутуб әс-сақафия, 1993. – 150 б.
236. Ахмад ибн Ханбал. Муснад Ахмад: 50 томдық. – Бейрут: Муассаса рисала, 1996. – Т. 6. – 433 б.
237. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. 15 томдық / Құраст.: Ғ. Қалиев, С. Бизақов, О. Нақысбеков және т.б. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2006. – Т. 2. – А – Б. – 744 б.
238. Әуезов Мұхтар. Абай жолы бірінші кітап. – Алматы: Қазақтың мемлекеттік көркем әдебиет баспасы, 1961. – 804 б.
239. Жұмабаев Мағжан. Батыр Баян. – Астана: Елорда, 1998. – 331 б.
240. Жансүгіров Ілияс. Құлагер: поэмалар. – Нұр-Сұлтан: Фолиант, 2022. – 168 б.
241. Исмайыл ибн Омар ибн Касир. әл-Бидая уә ән-ниһая: 21 томдық. – Гиза: Дәр һижр, 1998. – Т. 9. – 679 б.
242. Әбу Иағла Ахмад ибн Али әт-Тамими. Муснад әби Иағла: 14 томдық. – Бейрут: Дәр әс-сақафа әл-арабия, 1987. – Т. 9. – 480 б.
243. Әбу әл-Қасым ат-Табарани. әл-Муғжам әл-кәбир: 25 томдық. – Каир: Мактаба ибн Таймия, 1980. – Т. 17. – 464 б.
244. Әбу Закария Мухиддин ән-Науауи. әл-Азкар. – Бейрут: Дәр әл-фикр, 1994. – 413 б.
245. Ғұмар Қараш. Өрнек. – Уаф: Шарқ матбәғасы, 1911. – 29 б.
246. Қазақ ойшылдарының дәстүрлі діни дүниетанымы.
<https://www.muftiyat.kz/kk/articles/islam-and-society/2017-06-21/19101-aza-ojshyildaryinyi-dstrl-dni-dnietyanyimy/> Жүгінген күні: 01.03.2023.
247. Али Жұма. әл-Муташаддидун. Каир: Дәр әл-муқаттам, 2011. – 108 б.

248. Жамалуддин ибн Манзур әл-Ансари. Лисән әл-араб: 15 томдық. – Бейрут: Дәр ас-садир, 1994. – Т. 10. – 517 б.
249. Шәкизада С.Б., Құрманбаев Қ. Тәбәрік ұғымының ислам теологиясы мен қазақ халқының діни танымындағы көрінісі: компаративистикалық талдау // Хабаршы. Философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы. – 2018. – № 4 (66). – 51-58 б.
250. Омар Абдулла Кәмил. Әл-Инсаф фи мә усира хаулаһу әл-хилаф. – Каир: әл-Уабил ас-сайиб, 2010. – 800 б.
251. Серік Әжіғали. Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары: 2 томдық. – Алматы: Арыс баспасы, 2005. – Т. 1. – 328 б.
252. Әбу Бәкір әл-Байһақи. әс-Сунән әл-кәбир: 24 томдық. – Каир: Марказ һижр лил бухус уә әд-дирасат әл-арабия уә әл-исламия, 2011. – Т. 19. – 617 б.
253. Izutsu Toshihiko. The concept of Belief in Islamic Theology – A semantic analysis of iman and islam. – Malaysia: Islamic book Trust, 2006. – 319 p.
254. Тақиюддин ибн Таймия. Китаб әл-иман. – Бейрут: әл-Мактаб әл-ислами, 1996. – 384 б.
255. A.S. Tritton, M.A., D.Litt. Muslim Theology. – Great Britain: Burligh Press. Luzac Company, 1947. p. 218.
256. Әбу Ханифа Нұғман ибн Сәбит әл-Куфи. әл-Алим уә әл-мутағаллим / ред. Заһид әл-Кәусари. – Каир: Матбаға әл-әннуэр, 1949. – 61 б.
257. Абай Құнанбайұлы, Өкінішті көп өмір кеткен өтіп... Өлеңдер, поэмалар, қара сөздер. – Алматы: Рарипет, 2008. – 384 б.
258. Ибн Хажар әл-Асқалани. Нузһату ән-назар фи таудих нухбати әл-фикар. – Дамаск: Матбаға ас-сабах, 2000. – 175 б.
259. Абай шығармаларының академиялық толық жинағы: 3 томдық / Томды құрастырып, баспаға дайындағандар: Матыжанов К.І., Мәдібаева Қ.Қ. Жұматаева А.Н. – Алматы: «Жазушы» баспасы, 2020. – Т. 1. – 640 б.
260. Askar Akimkhanov, Albert Frolov, Shamshat Adilbayeva, Kalmakhan Yerzhan. Principles of Abu Mansur al-Maturidi, Central Asian islamic theologian preoccupied with the question of the relation between the iman/credo and the action in islam // EJSaT – European Journal of Science and Theology, Vol. 12, no. 6, 2016 ISSN 1841-0464 (printed), 1842-8517 (online). Romania-Scopus. 165-176 p.
261. Мухиддин Мұхаммед ибн Бәһәуддин. әл-Қаул әл-фасл шарх әл-фиқһ әл-әкбар. – Ыстанбұл: Мактаба әл-хақиқа, 2011. – 448 б.
262. Имам Ағзам тағылымы / ауд. Әділбаев А., Илимбаев Р., Әлиұлы Б. – Алматы: «Нұр-Мүбарак» баспасы, 2019. – 216 б.
263. Мұхаметсәлім Кәшімов. Ақыл кітабы. – Қазан: Матбаға каримия, 1908. – 36 б.
264. Мұхаммед ибн әл-Фарра әл-Бағауи. Масабих әс-сунна: 4 томдық. – Бейрут: Дәр әл-мағрифа, 1987. – Т. 4. – 512 б.
265. Әбу Иса Тирмизи, Мінсіз Мұхаммед (Шәмәил Мухаммадия). – Алматы: «Muftiyat» баспасы, 2023. – 164 бет.
266. Мулла Али Қари. әл-Әсрар әл-марфуға фи ихтилаф әл-маудуға. – Бейрут: Дәр әл-әмәнә, 1971. – 610 б.

267. Әбу Абдулла Ахмад әл-Ансари әл-Қуртуби. әл-Жамиғ ли ахкам әл-Құран: 20 томдық. – Каир: Дәр әл-кутуб әл-мысрия, 1964. – Т. 9. – 386 б.
268. Мұхаммед ибн Абдулла әл-Хаким ән-Найсабури. әл-Мустадрак ала ас-сахихайн: 9 томдық. – Бейрут: Дәр әр-рисала әл-аламия, 2018. – Т. 4. – 728 б.
269. Мұхаммед ибн Абдулла әл-Хаким ән-Найсабури. әл-Мустадрак ала ас-сахихайн: 9 томдық. – Бейрут: Дәр әр-рисала әл-аламия, 2018. – Т. 7. – 707 б.
270. Наушабайұлы Нұржан. Ұйықтама, оян, Алашым! / өлеңдер, толғаулар, ғазалдар, назымдар, термелер, нақылдар, айтыстар, әндер, мысалдар және жыр-шежіре. – Астана: «Фолиант», 2014. – 344 б.
271. Ахмад ибн Ханбал. Муснад Ахмад: 50 томдық. – Бейрут: Муассаса рисала, 2001. – Т. 36. – 661 б.
272. Ислам философиясы / құраст. Ә. Нысанбаев, Д. Кенжетай: 20 томдық. – Астана: Аударма, 2005. – Т. 4 – 534 б.
273. Ыбырай Алтынсарин. Мұсылманшылықтың тұтқасы. – Алматы: «Самға» баспасы, 2024. – 80 б.
274. Мәшһүр Жүсіп Көпеев. Тарих, әдебиет, этнографиясынан жинағандары. – Алматы: ҚР ҒЖБМ РМК “Ғылым ордасы” Орталық ғылыми кітапхана. – 745 б.
275. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. 15 томдық / Құраст.: А. Фазылжанова, Н.Оңғарбаева, Қ.Ғабитханұлы және т.б. – Алматы: «Арыс» - «Қазақ тілі», 2014. – Т. 13. – С – Т. – 752 б.
276. Şaban Ali Düzgün. Matüridi kayıp aydınlanmanın izinde. – Ankara: OTTO, 2020. – 414 s.
277. Риза Махмұд. Иман мағынасы. – Алматы: Сирек кездесетін қолжазбалар мен кітаптар қорынан, жылы көрсетілмеген. – 8 б.
278. Шиһабуддин әл-Мәғнисауи. Шарх әл-фикһ әл-әкбар. Қолжазба: – Сауд Арабиясы: Рияд университетінің кітапханасы / Қолжазба бөлімі 1439. – 108 парақ.
279. Ахмад ибн Ханбал. Муснад Ахмад: 20 томдық. – Каир: Дәр әл-хадис, 1995. – Т. 1. – 560 б.
280. A.J. Wensinck: The Muslim Creed. London: Cambridge University Press, 1932. – p. 304.

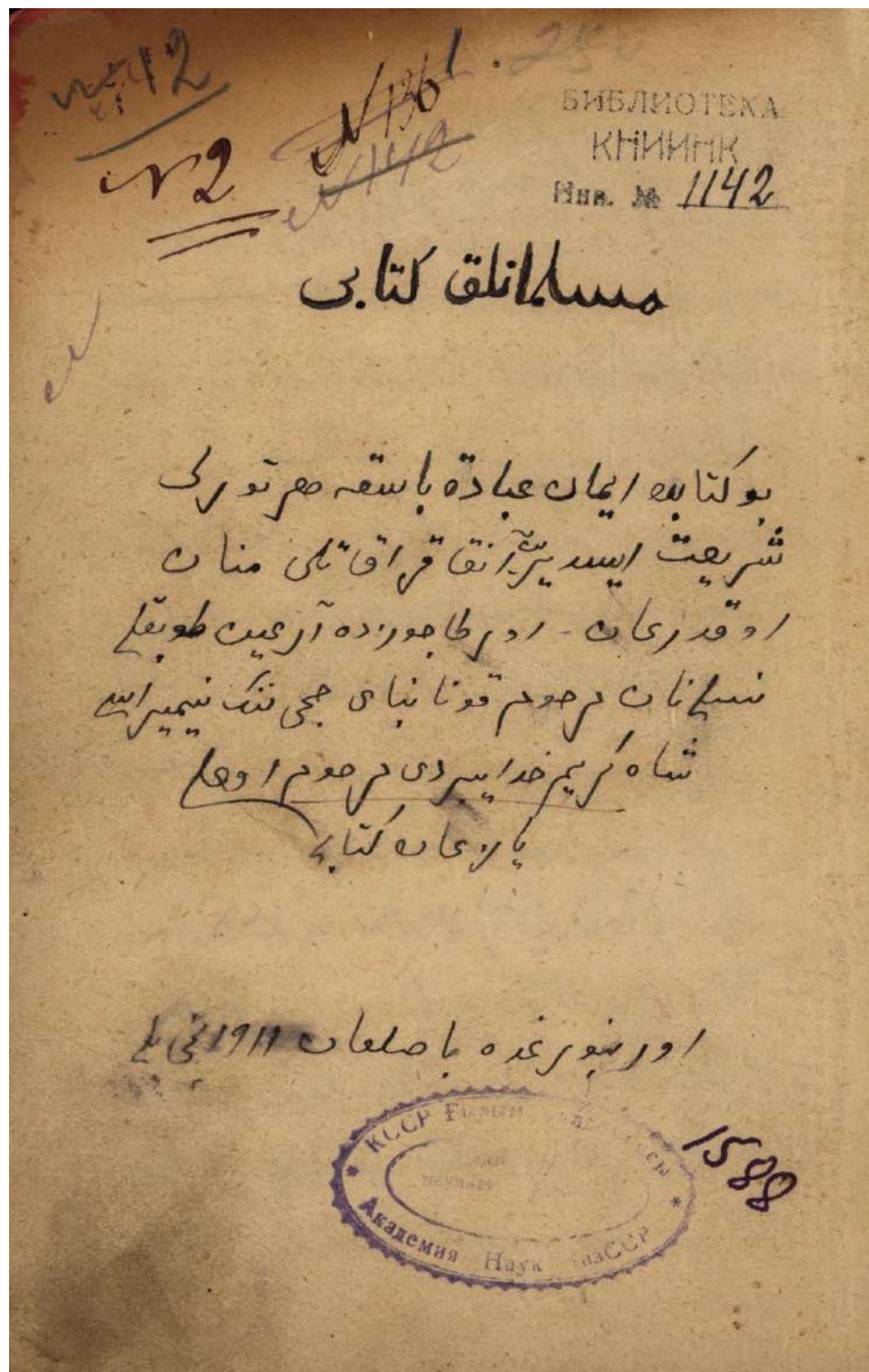
ҚОСЫМША А

XIX-XX ғасырлардағы қазақ ақын ойшылдарының түпнұсқа еңбектерінің суреттері



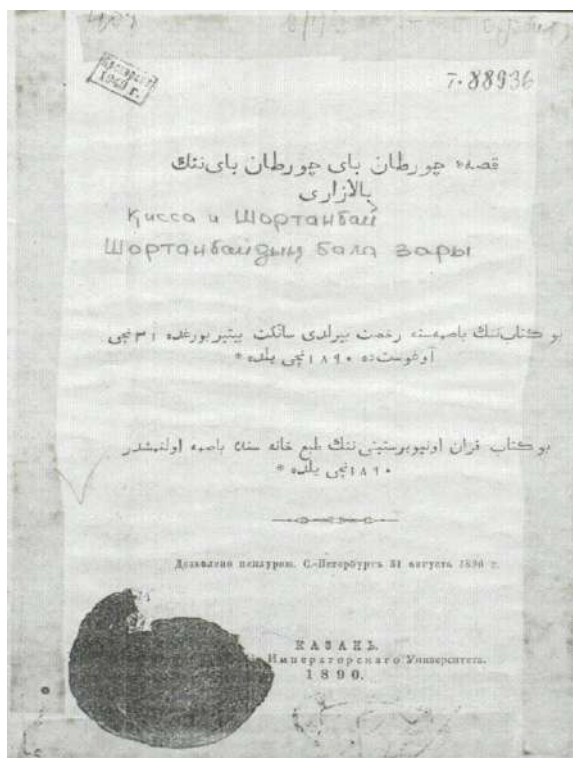
Сурет А. 1 – Ыбырай Алтынсариннің «Шарайту әл-ислам» мұқабасы

Ескерту – Шараиту әл-ислам (Мұсылманшылықтың тұтқасы) 1884 жылы Қазан университетінің баспаханасында басылып шыққан.



Сурет А. 2 – Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің мұқабасы

Ескерту – 1911 жылы Орынборда басылған.



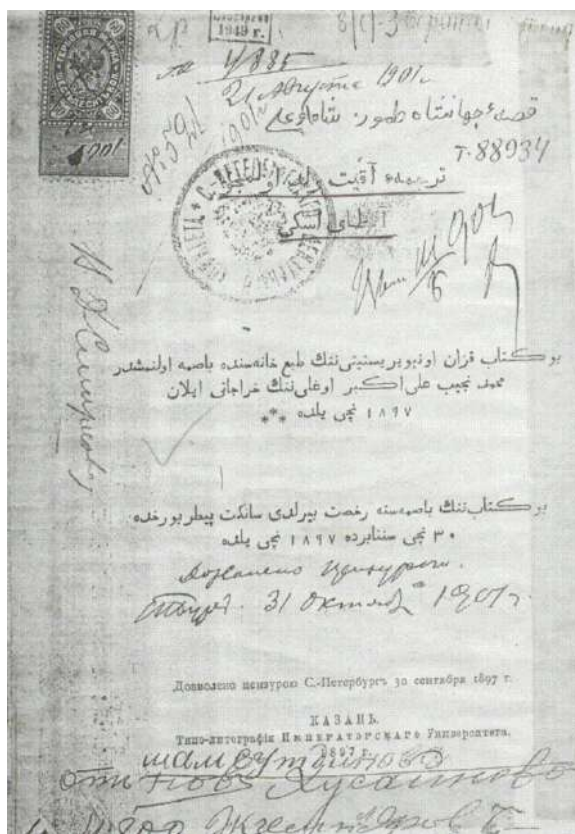
Сурет А. 3 – «Қисса Шортанбай, Шортанбайдың Бала зары» өлеңдер жинағының мұқабасы



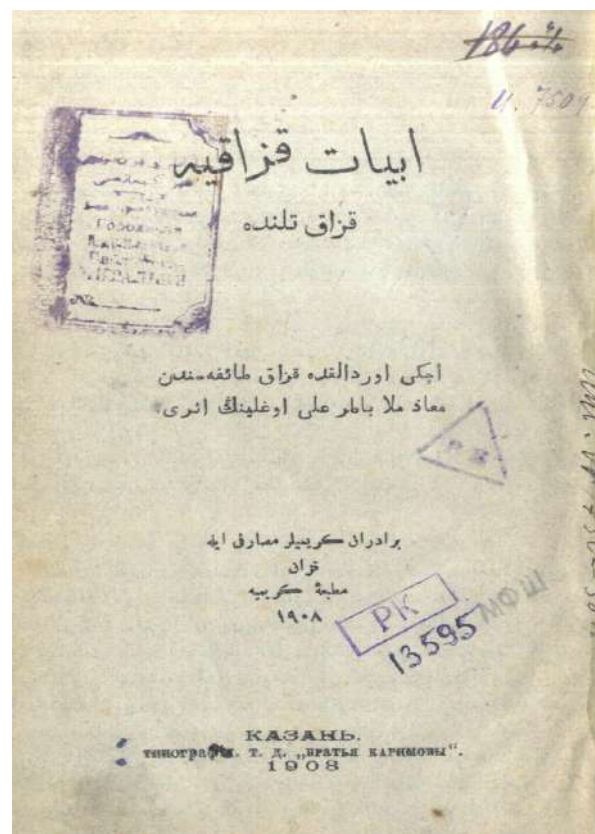
Сурет А. 4 – «Қисса Шортанбай, Шортанбайдың Бала зары» өлеңдер жинағының мұқабасы

Сурет А. 3. Ескерту – 1890 жылы Қазан университетінің баспаханасында жарық көрген.

Сурет А. 4. Ескерту – 1894 жылы Қазан Император университеті баспаханасында басылып шыққан.



Сурет А. 5 – Ақыт Үлімжіұлының «Қисса Жиһаншах Тамуз шаһ ұғлы» еңбегінің мұқабасы



Сурет А. 6 – Мұғаз Батырғалиұлының «Әбйәт қазақия» еңбегінің мұқабасы

Сурет А. 5. Ескерту – 1897 жылы Қазан университетінің баспаханасында Мұхаммед Нәжіп Әлиакбарұлының қаражатымен жарық көрді.

Сурет А. 6. Ескерту – 1908 жылы Қазан қаласында Каримия баспаханасында жарық көрді.



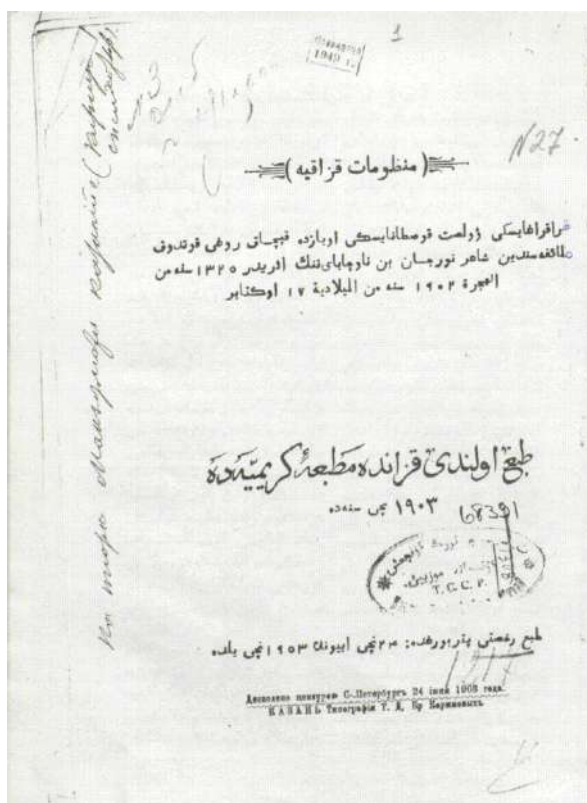
Сурет А. 7 – Кашшафуддин Шаһмарданның «Кел балалар оқылық кітабы» мұқабасы



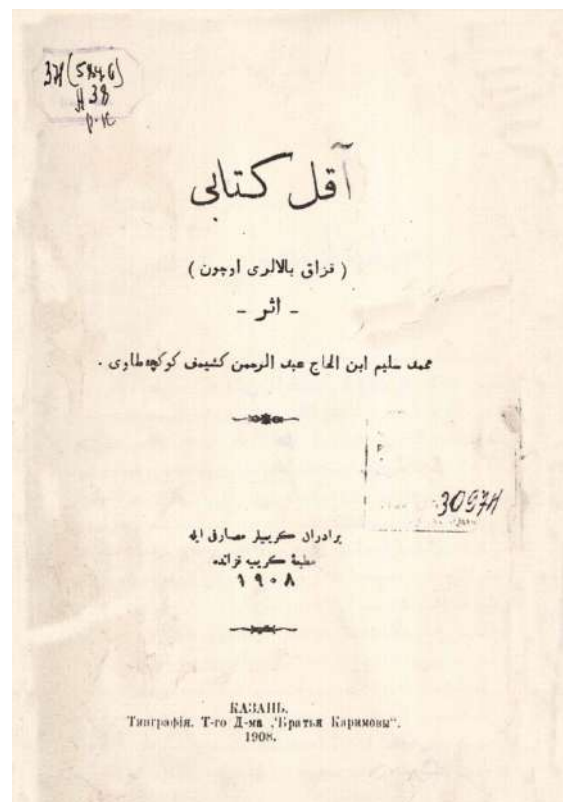
Сурет А. 8 – Риза Махмұдтың «Иман мағынасы» кітапшасы

Сурет А. 7. Ескерту – 1898 жылы Қазан қаласында Мұхаммеджан Бірадар Шарифжан әл-Каримлерінің қаражатымен жарық көрді.

Сурет А. 8. Ескерту – Қазақстан Республикасы Алматы қаласындағы Ұлттық кітапханасында Сирек кездесетін қолжазбалар қорында сақтаулы.



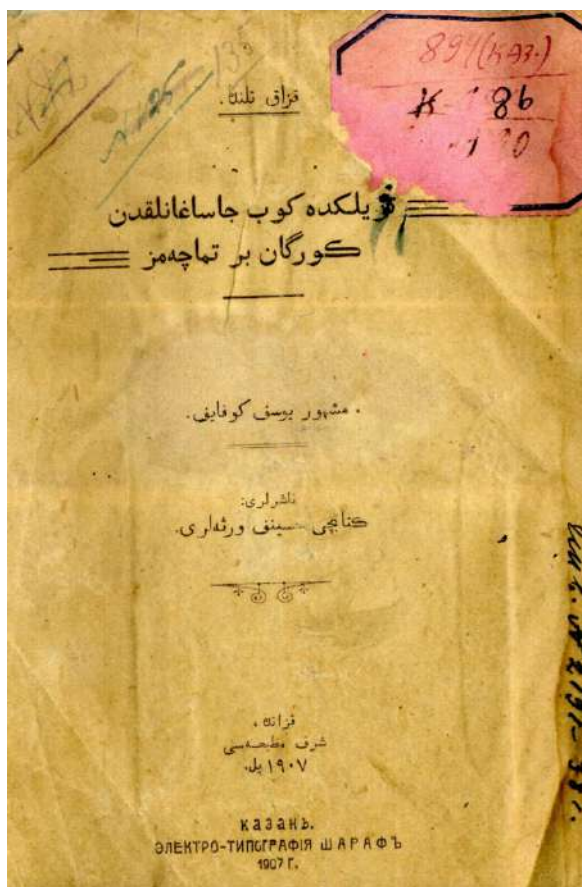
Сурет А. 9 – Нұржан Наушабайұлының «Манзумат қазақия» еңбегінің мұқабасы



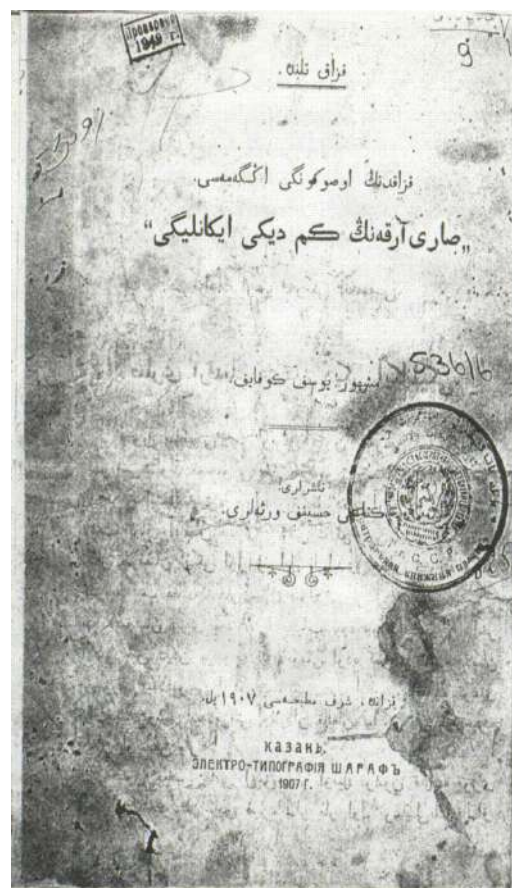
Сурет А. 10 – Мұхаметсәлім Кәшімовтың «Ақыл кітабы» туындысының мұқабасы

Сурет А. 9. Ескерту – 1903 жылы Қазан қаласында Каримия баспаханасында жарық көрді.

Сурет А. 10. Ескерту – 1908 жылы Қазанда «Каримия» баспаханасында басылып шықты.

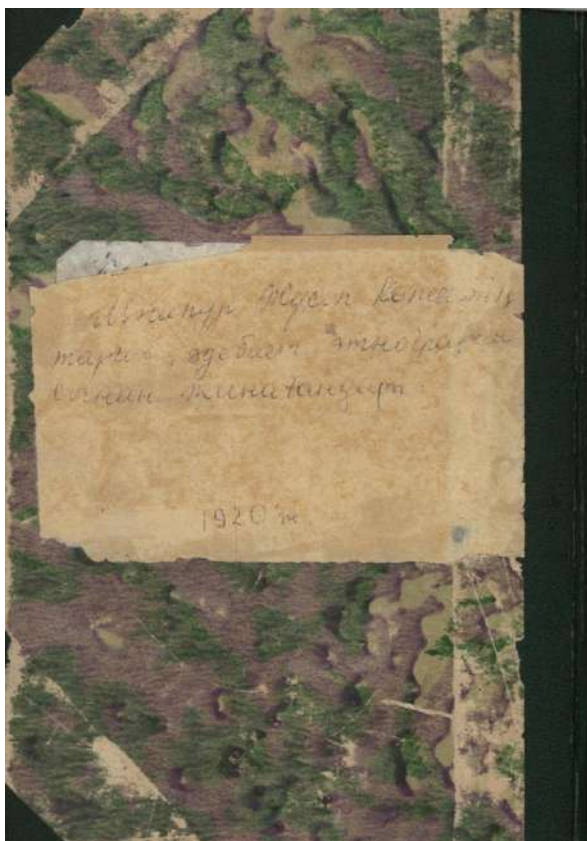


Сурет А. 11 – Мәшһүр Жүсіптің
«Тірлікте көп жасағандықтан
көрген бір тамашамыз»
еңбегінің мұқабасы

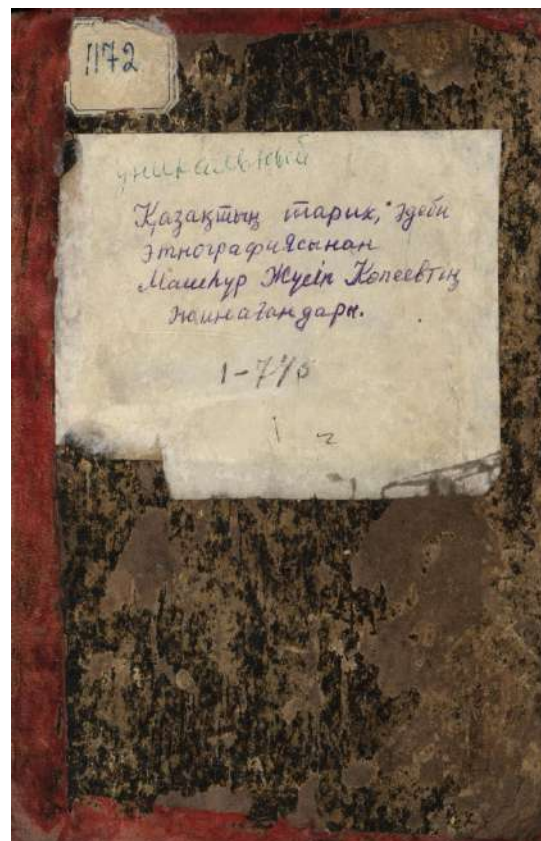


Сурет А. 12 – Мәшһүр Жүсіптің
«Сары-Арқа кімдікі екендігі»
жайлы еңбектің мұқабасы

Сурет А. 11. Сурет А. 12. Ескерту – Екі еңбек те 1907 жылы Қазан қаласында Шараф баспаханасында жарық көрді.



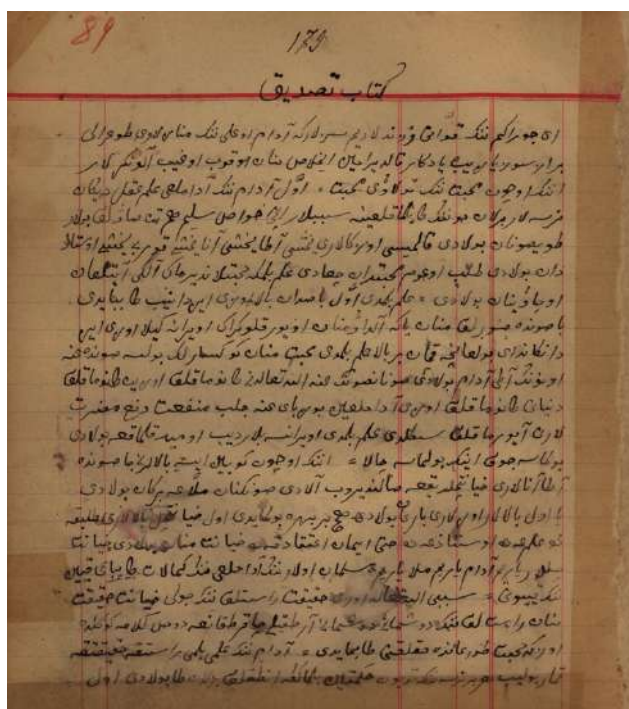
Сурет А. 13 – Мәшһүр Жүсіптің тарих, әдебиет, этнографиясынан жинағандары.



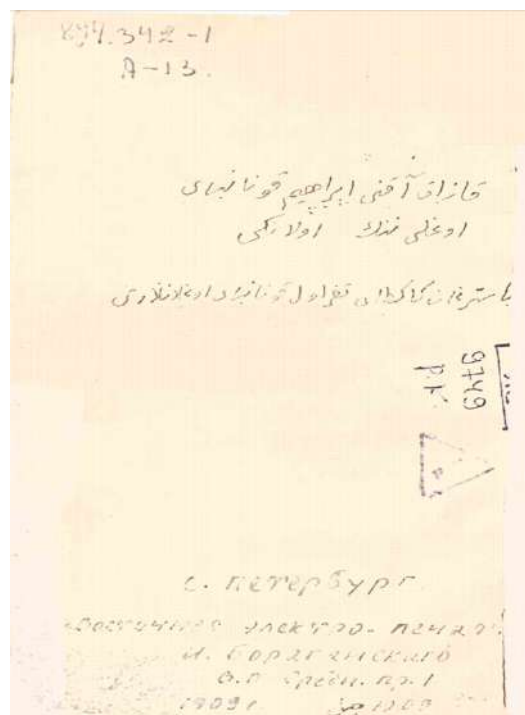
Сурет А. 14 – Қазақтың тарихы, әдеби, этнографиясынан Мәшһүр Жүсіптің жинағандары.

Сурет А. 13. Ескерту – Қазақстан Республикасы, Алматы қаласындағы «Ғылым ордасы» ШЖҚ РМК Сирек кітаптар мен қолжазбалар қорында 1171 нөмірлі папкада сақталған. 422 бет. 1464 жол.

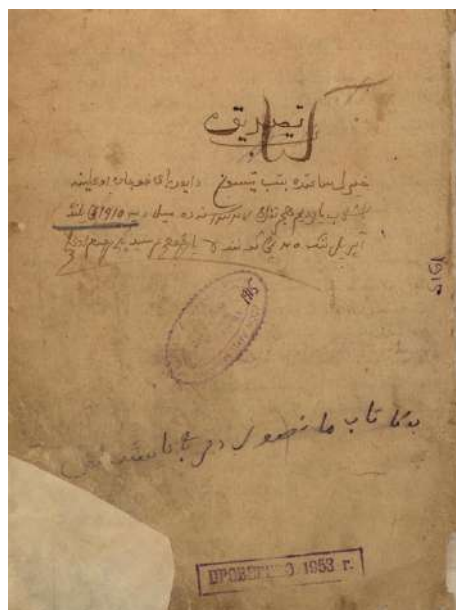
Сурет А. 14. Ескерту – Қазақстан Республикасы, Алматы қаласындағы «Ғылым ордасы» ШЖҚ РМК Сирек кітаптар мен қолжазбалар қорында 1172 нөмірлі папкада сақталған. 1-745 бет.



Сурет А. 15 – Абай Құнанбайұлының «Китаб тасдиқ» бөлімі.



Сурет А. 16 – Абай Құнанбайұлының 1909 жылы жарық көрген өлеңдері жинағының мұқабасы



Сурет А. 17 – Абай Құнанбайұлының «Китаб тасдиқ» бөлімі

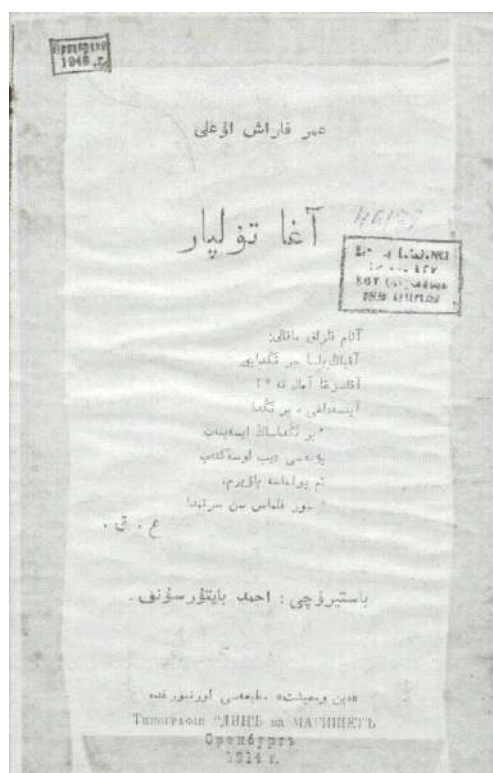
Сурет А. 15. Ескерту – 1905 жылғы Абайдың әдеби хатшысы Мүрсейіт Бікеұлының қолжазбасы. Өлеңдері мен насихат сөздері қамтылған.

Сурет А. 16. Ескерту – Абай Құнанбайұлының інісі Кәкітай мен баласы Тұрағұлдың 1909 жылы Санкт-Петербургте бастырған өлеңдер жинағы.

Сурет А. 17. Ескерту – 1910 жылғы Абайдың әдеби хатшысы Мүрсейіт Бікеұлының қолжазбасы. Өлеңдері мен насихат сөздері қамтылған.



Сурет А. 18 – Ғұмар Қараштың «Ойға келген пікірлерім» өлеңдері жинағының мұқабасы



Сурет А. 19 – Ғұмар Қараштың «Аға тұлпар» өлеңдері жинағының мұқабасы

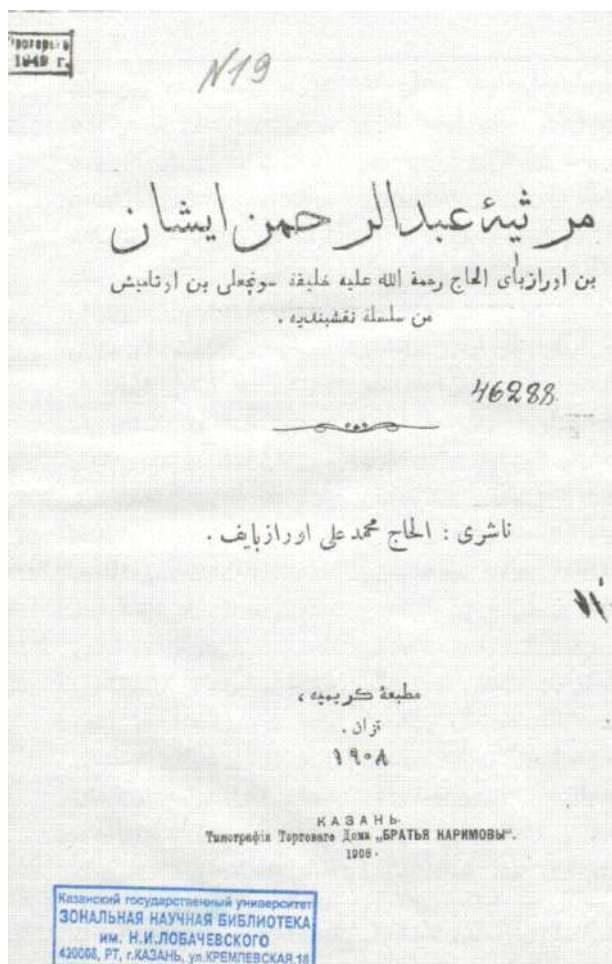


Сурет А. 20 – Ғұмар Қараштың «Өрнек» туындысының мұқабасы

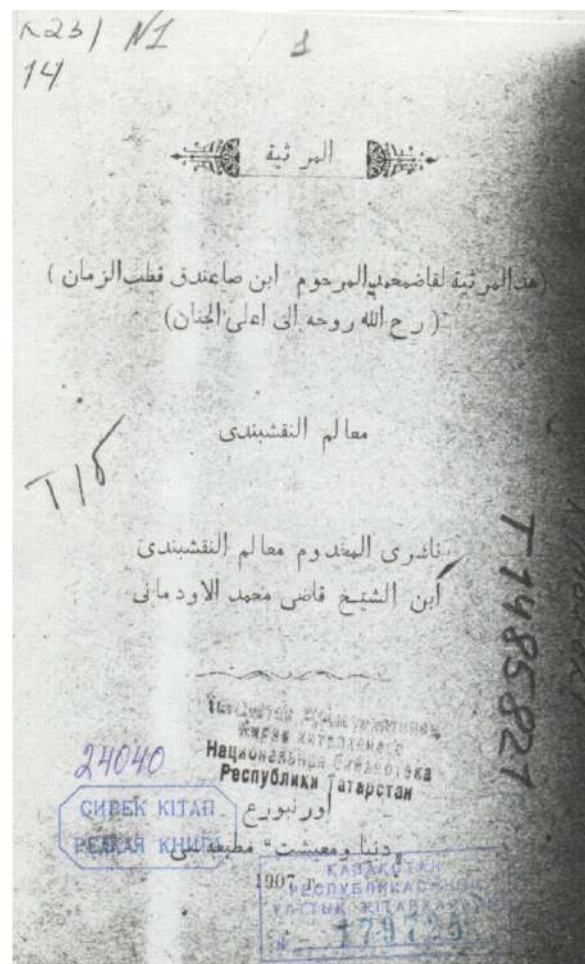
Сурет А. 18. Ескерту – 1910 жылы Орынборда «Уақыт» баспаханасында басылып шықты.

Сурет А. 19. Ескерту – 1914 жылы Орынборда «Дин уә мағишат» баспаханасында Ахмет Байтұрсынұлы басып шығарған.

Сурет А. 20. Ескерту – 1911 жылы Уфада «Шарқ» баспаханасында басылып шықты.



Сурет А. 21 – Мәрсия (жоктау)
Абдурахман ишан



Сурет А. 22 – Мәрсия (жоктау) қазы
Мұхаммед ибн Сағындық

Сурет А. 21. Ескерту – 1908 жылы Қазанда «Каримия» баспаханасында басылып шықты.

Сурет А. 22. Ескерту – 1907 жылы Орынборда «Дин уә мағишат» баспаханасында басылып шықты.