



ИСЛАМ ТАРИХЫ, ӨНЕРІ
МЕН МӘДЕНИЕТІН ЗЕРТТЕУ ОРТАЛЫҒЫ



«ӘЗІРЕТ-СҰЛТАН» ҰЛГЫҚ
ТАРИХИ-МӘДЕНИ МУЗЕЙ-ҚОРЫҒЫ

ҚАЗАҚСТАН МЕН ОРТАЛЫҚ АЗИЯДАҒЫ ИСЛАМ ЖӘНЕ ЙАСАУИЙАНЫҢ МӘДЕНИ ТАРИХЫ



Девин ДиУис

Исламдағы діни авторитет

*Authority**

1330 жылы тарихшы Хамдуллаһ Мустауфи Қазвини өзінің «Тарих-и гузида» еңбегінде Түркістан алқабы қалаларының бірі – Йанги қаласында болған оғаш оқиға туралы жазған. Ортағасырлық Қазақстанның оңтүстігіндегі бұл қала монғол дәуірінде осы атаумен белгілі болған, бірақ ислам дәуірінде оны көбінесе Тараз деп атаған. Хамдуллаһтың айтуынша, бұл оқиға 1316 жылы шамасында орын алған және бұл оқиғаны Маулана Джамал ад-дин «Турк» атты біреу баяндаған. Ол жергілікті халықтың бұл оқиғаны кеңінен қабылдағанын айтқан.

Осы жылы кәпір әскерлері оларға соғыс ашуға келді, ал олар түркістандықтарды соғысқа жіберді. Йанги қаласынан Қара-бахадур деген адам кәпірлермен соғысқа шыққан және ол жерде шейіт болған. Біршама уақыт өткен соң, Қара-бахадурдың үйінің бұрышынан оның әйелі мен балалары осындай бір дауыс естіген:

«Мен Қара-бахадурмын. [Пәлен күні] кәпірлер мені шейіт қылды. Қазір менде [келесі дүниеде] бәрі жақсы. Мен бұл қалаға 70 000 рухпен бірге үш күннен кейін қайтыс болатын бір кемпірді қарсы алуға келдім. Олар [70 000 рух] жақсы мақсат үшін келгендіктен, мен де келдім, әйтпесе келмес едім. Ақылым сенде болғандықтан, сенің не істеп жатқаныңды көруге келдім. Бұл қалаға үлкен қиындық, ауыртпалық келе жатқанын адамдарға жеткізуің керек. Бұл қиындықты жеңілдету үшін олар игі істер жасауы және қайырымдылық жасауы керек».

Қара-бахадурдың отбасы бұл дауысты естігенде, олар тез арада үйдің бұрышын бұзды, дауыс шыққан бұрышта ешкім болған жоқ. Дауыс басқа бұрыштан шықты: «Мен Қара-бахадурмын; менің рухым сендермен сөйлесіп жатыр», – деп, ол оқиғаның егжей-тегжейін қайталады және оларға қайырымдылық жасау керектігін айтты. Бұл дауыс дене дауысындай болмады; керісінше, ол құмырадан шыққан дауысқа ұқсады. Үйдің адамдары оған қала тұрғындары бұл сөздерге сенбейтінін айтты. Ол: «Қала тұрғындарына алаңда жиналып, жерге тіреу орнатуын айтыңдар, сонда [олармен сол тіреуден сөйлесемін]», – деп жауап берді. Олар солай істеді. Қала тұрғындары тіреуден әлгі оқиғаны естіді; ол: «Сіздер қиындықты жеңілдету үшін қайырымдылық жасауларыңыз керек және сіздер «Уа, Алла, Сенің білімің айтылғандарға жеткілікті және Сенің жомарттығың сұрақтарға жеткілікті» деп айту керек». Үш күн бойы қала тұрғындары әртүрлі жерлерден бұл дауысты естіді, бірақ кемпір қайтыс болғаннан кейін бұл дауысты ешкім естіген жоқ.¹

* Алғашқы жарияланған жері: DeWeese, Devin. "Authority," in: *Key Themes for the Study of Islam*, ed. Jamal J. Elias (Oxford: Oneworld Publications, 2009), бб. 26–52, 382–383.

1 Хамдуллаһ Мустауфи Қазвини, *Тарих-и гузида*, 'Абд ал-Хусайн Науа'и редакциясында (Тегеран: Амир-и Кабир, 1960, 2-басылым, 1983), бб. 610–611.

Хамдуллаһтың әңгімесі ортағасырлық мұсылман әлеміндегі дәстүрлі емес діни авторитеттің көрінісін суреттейді. Бұл бізді исламдағы діни авторитеттің табиғаты туралы кеңірек сұрақтарды қарастыруға шақырады. Әңгімеде ортағасырлық мұсылман қауымының жеке игі істермен қатар, қайырымдылық сияқты жеке пәк істер ғана емес, сонымен қатар, адамдарды кешіру үшін ұжымдық діни рәсімдерді орындауға шақырылғаны айтылады. Бұл іс-шараға жерге орнатылған тіреуден сөйлеген дауыс шақырған. Әңгімеде бұл дауыстың неге байыпты қабылданғаны нақты түсіндірілмейді, бірақ бірнеше факторлар оның авторитетін көрсетеді: дауыс ғажайып түрде пайда болды; оны шейіттің дауысы деп сенді; ол шейіттің отбасына оның қайтыс болған күнін дәл айтып, шындықты дәлелдеді; ол өзінің уәдесін орындап, (үйден тіреуге көшкенде) көпшілікке шындықты көрсетті; және ол қала тұрғындарын игі істер жасауға шақырды. Бұл элементтер мұсылмандық діншіліктің белгілі үлгілеріне сәйкес келеді, бірақ дауыстың көрінісі ерекше болғандықтан оның әсері мен беделін арттырған. Дауыстың ерекше дыбысы болды, ол кәдімгі дауыстардан өзгеше еді, бұл оны естігендердің эмоциялық реакциясын күшейтті. Дауыстың шейіттің отбасылық үйінен, қала алаңындағы тіреуге және басқа орындарға қарай қозғалысы адамдарға исламға дейінгі жергілікті жерлеу рәсімдерін еске салуы мүмкін, дегенмен бұл рәсімдер исламға кіріктірілген болатын. Сонымен қатар, дауыс болжаған белгісіз бір кемпірдің өлімін болжауымен байланысты болғандықтан, оның көрініс беру уақыты беделін нығайтты.

Бұл туралы хикаяда нақты айтылмаса да, соңғы нүкте әңгіменің эмоционалдық әсерін түсіну үшін өте маңызды. Үш күн бойы тіреуден сөйлеп, халықты игі істер жасауға шақырған дауыс және содан кейін жоғалып кеткен дауыс «қоғамдық» практикасы дауыстың және рухтардың көптігінің болуымен түсіндіріледі. Бұл рухтар Қара-бахадурмен бірге шейіт болған басқа адамдардың жаны ретінде нақты анықталмаған және олардың үш күндік болуы қарт әйелдің жақын арада қайтыс болуымен тікелей байланысты. Бұл байланыс Қара-бахадурдың қазір о дүниеде екенін және егер қарт әйелдің өлімі болмаса, ол келмес еді және сөйлемес еді деген кезде ерекше атап өтіледі. Бұл мәлімдеме оның халыққа берген ескертуі мен шақыруын екінші орынға қояды, басты мақсат қарт әйелдің жанын қабылдау болған сияқты. Рухтардың қарт әйелдің жанын қабылдау үшін жиналуы да жергілікті жерлеу дәстүрлерін көрсетуі мүмкін, ал мұсылмандық дәстүрлі міндеттерден алшақ болуы мүмкін.

Қара-бахадур шейіт болып, мұсылман қауымын кәпір шабуылынан қорғап, о дүниеде тыныштықта болған. Егер ол қарт әйелді о дүниеге қарсы алудың рухани миссиясы болмаса, тірі қалған отбасы мен қауымына жүгінуге, оларды алдағы қиындықтар туралы ескертуге немесе осы қиындықтардан қалай құтылу керектігін және жалпы қалай тақуа өмір сүру керектігін түсіндіруге тырыспас еді. Бұл миссияға Қара-бахадурмен бірге 70 000 рух қатысқан. Ол кездейсоқ сол жерде болып, отбасы мен қауымын алда тұрған қауіптер туралы ескертіп, олардың жалғыз қорғанысы өз міндеттерін орындау екенін баса айтты.

Тіреуден сөйлеген дауыстың беделі жеке және қоғамдық практикалардың, сондай-ақ, жеке және ұжымдық жауапкершіліктің ерекше үйлесіміне негізделген. Қара-бахадур алдымен қоғамдық міндет ретінде қорғаныс джихадында өмірін құрбан етіп, кейін жеке және ұжымдық мәселелерді қозғап, тек отбасына ғана емес бүкіл қалаға ескерту жасады. Дегенмен, оның қала тұрғындарына деген

алаңдаушылығы басты назарда болмады. Керісінше, 70 000 рухтың қарт әйелдің жанын қабылдау жөніндегі ұжымдық міндеті назарға алынды. Осылайша, шейіттің ескертуі басты емес, қосалқы болды. Өйткені оның негізгі міндеті 70 000 рухпен бірге, қарт әйелге қызмет көрсету болды.

Бұл ерекше оқиға болса да, ол бізге мұсылман қоғамдарындағы діни биліктің қалай көрініс табатыны және түсіндіретіні туралы күтілімдердің көбінесе тым тар, абстрактілі екенін және тарихи шындықтарды елемейтінін еске салады. Бұл мұсылман қауымдары діни билікті дұрыс исламдық діни ағымдардың қатаң интерпретациясына сенетіндерге қарағанда әлдеқайда күрделі және икемді жолдармен қабылдағанын көрсетеді.

Көптеген діни жүйелер күрделі ұғымдарды бірнеше маңызды элементтерге назар аудара отырып қарапайым етуге тырысады, осылайша әлемді түсініп басқара алады. Бұл редукционистік тәсіл күштер мен құбылыстардың үлкен жиынтығын ең маңызды немесе қуатты аспектіні анықтау арқылы түсінуге және басқаруға болады дегенді білдіреді. Мысалы, Таураттағы он өсиет көптеген ережелердің жеңілдетілген нұсқасы болып табылады, ал «Алтын ереже» осы өсиеттерді бір негізгі қағидаға дейін жеңілдетеді. Осыған ұқсас басқа дәстүрлерде «Ходжайын рухтары» белгілі бір түрлерді басқаратыны, буддизмдегі төрт асыл шындық, «Упанишадтардың» «Ведалар» дистилляциясы және даосизмдегі «Дао» түсініктері кездеседі. Исламда бұл редукционистік тәсіл Алланың абсолюттік бірлігі мен ұлылығын баса көрсетеді. Исламның негізгі практикалары бес тірекке (руки) дейін қысқартылған, олардың ең негізгісі болып сенім куәлігі (шахада) саналады. Ол Құдай мен Оның Пайғамбарына деген сенімді (иман) қысқаша түрде растайды. Бес уақыт намаз, бес тіректің бірі, дәстүрлі түрде Мухаммад пайғамбар пен Жәбірейіл періште арасында адамның шектеулілігін ескеріп, намаз санын азайтуға бағытталған келіссөздер нәтижесі деп айтылады.

Діни жүйелер жиі өз ізбасарларына әлемді түсініп, онымен әрекеттесу үшін «біртұтас өріс теориясын» ұсынуға тырысады. Олар күрделі сенімдер мен практикаларды негізгі қағидаларға немесе маңызды міндеттерге жеңілдетуге бағытталады. Сондықтан діни жүйелерді зерттеу де көбінесе осыған ұқсас тәсілді қолдана отырып, тарихи діни дәстүрлердің күрделілігін негізгі сенімдерге немесе алғашқы көздерге дейін қысқартуға тырысады. Бұл сол дәстүрлерді кез келген уақытта немесе жерде түсінуге немесе тануға мүмкіндік береді. Бұл тәсіл оқыту мақсатында пайдалы болғанымен, оның шектеулері анық болуы керек. Проблемалар оқыту үшін пайдалыны тарихи, немесе одан да жаманы, шындық деп қабылдаған кезде пайда болады. Айта кететін жайт, діни дәстүрлер өздерінің редукционистік тенденцияларын жеңіп, қасиеттілік туралы кеңірек көзқарасты қабылдауға тарихи тұрғыда әлдеқайда дайын болды, ал дінді зерттеушілер өздерінің қарапайымдылыққа бейімділігін жеңуге дайын емес.

Білімді жеткізудегі билік мәселесі көбінесе ғалымдарды редукционистік тәсілдерді қолдануға, әсіресе мәтіндік және жазбаша көздерге баса назар аударуға мәжбүр етеді. Бұл тәсіл мұсылман қоғамдарының ішкі динамикасын түсіну және олардың тарихын зерттеу үшін маңызды. Алайда, қасиетті мәтіндерге шектен тыс

сүйену мұсылман әлеміндегі діни биліктің кең ауқымды қайнар көздері мен әдістерін толық түсінуге кедергі келтіруі мүмкін. Биліктің қандай болғаны туралы түсініктер ғылыми тенденцияларды қалыптастырды, бұл зерттеушілерді мұсылман дәстүрінің кейбір қырларына баса назар аударуға, ал басқаларын елемеуге немесе көлеңкеде қалдыруға мәжбүр етті. Ғылыми және мұсылмандық контексте Құран және басқа да қасиетті мәтіндерге үлкен мән берілді. Бұл тәсіл діндерді олардың «қасиетті кітаптарымен» анықтайтын ескі ғылыми әдістерге және дінге қатысты батыс көзқарастарына сәйкес келеді. Бұл тәсіл Ағартушылық кезеңіндегі зерттеулер мен жазбаша негізі жоқ практикаларға сын көзбен қараған протестанттық сындардың тамырына кетеді. Сонымен қатар, бұл исламдық ілімдерді нақты, мәтіндік негіздермен үйлестіруге тырысатын «модернистік» мұсылман көзқарастарымен де үндеседі. Бұл, өз кезегінде Батыстың технологиялық және ғылыми жетістіктерімен байланысты, ол исламдағы белгілі бір модернистік ағымдарды ынталандырды.

Мұсылман әлемі туралы академиялық зерттеулер мен мұсылман қоғамдары ішіндегі діни биліктің негіздері туралы ішкі пікірталастар арасындағы байланыс өте маңызды. Негізінен билік қазіргі мен өткеннің, бүгінгі күнде биліктің қандай қызмет атқаратыны, не үшін немесе нені түсіндіретіні мен бұрынғы уақытта белгіленген билік көздері арасындағы қарым-қатынасты түсінуге қатысты. Кейбіреулер билікті мәңгілік деп санаса да, көпшілігі, ең қызу фундаменталистер немесе мистиктер болмаса өткен ұрпақтардың осы билікпен қалай қарым-қатынас жасағанына немесе оны қалай түсінгеніне қызығушылық танытады. Бүгінде ислам әлемі туралы көптеген талқылауларда қазіргі мен өткен арасындағы маңызды қарым-қатынастың жеткілікті түрде назарға алынбауы негізгі мәселе болып табылады. Бұл қарым-қатынас билік туралы дискурстың бір түрі болып табылады. Көбінесе ислам тарихы бойынша зерттеулер қазіргі мәселелерді талдаудан бөлініп қарастырылады. Бұл мұсылман әлеміндегі діни билікке қатысты қазіргі және тарихи пікірталастардағы заманауи және жиі ерекше көзқарастарды норма ретінде түсінбеуге әкеледі. Бұл мәселені шешу тек қазіргі жағдайды түсіну үшін жақсы тарихи контекст ұсыну туралы емес. Бұл мұсылман әлеміндегі практиканың әртүрлілігін оның қазіргі кезеңге үздіксіз әсер етуші ретінде мойындау туралы. Жалпы, тарихи зерттеулер заманауи және қазіргі мұсылман қоғамдарындағы діни әртүрлілікті бағалауда жақсырақ жұмыс істейді. Алайда, заманауи істерге бағытталған талқылауларда, оларда ньюанс пен күрделілік ең қажетті жерде мәселелерді қарапайымдатып, оларды монолитті «өркениеттік» негіздер ретінде қабылдап, мұсылман әлемінің бай әртүрлілігін елемеу үрдісі жиі кездеседі.

Осы тенденциялардың нәтижесінде исламдағы діни билік негізінен немесе тек жазбаша қасиетті мәтіндерге негізделген деген кең таралған түсінік бар. Бұл сенім қазіргі уақытта қасиетті мәтіндермен тікелей рұқсат етілмеген нәрселерді «шынайы исламды» жоққа шығарады деп мәлімдейтіндер арқылы күшейтіледі. Әдетте бұл қасиетті мәтіндер Құран және шектеулі түрде анықталған пайғамбарлық хадистер ретінде түсініледі. Қасиетті мәтіндердің билігіне қатысты ең шектен шыққан «фундаменталистік» көзқарастарды жоққа шығаратындар да көбінесе белгілі бір қасиетті мәтіндердің үзінділерін әртүрлі түсіндіру немесе мәтіндерді түсіндіру процесіне арналған балама қағидаларды ұсыну арқылы жазбаша сөздің маңыздылығын баса көрсетеді.

Бұл көзқарасты аздап жаңылыстыру үшін Құранның Құдай сөзі ретіндегі орталық рөлін немесе пайғамбарлық дәстүрлердің маңыздылығын жоққа шығарудың қажеті жоқ. Оның орнына біз уахидің бастапқы ауызша сипатын және Құранды жай жазбаша сөздермен емес, ауызша оқу арқылы сезінудің жалғасып келе жатқан маңыздылығын еске түсіруден бастауға болады. Біз, сондай-ақ, хадистердің ауызша жеткізілуін, мейлі ол бастапқы риуайат тізбегінде болсын, мейлі кейінгі оқыту және жаттау контекстінде қарастыра аламыз. Сонымен қатар, біз исламдағы құтқарудың орталық актісі, сенім кәсібінің ауызша сипатын атап өтуге болады. Сонымен қатар, ауызша сөйлесу және діни білім мен міндеттерді салтанатты түрде білдіру мұсылман қоғамдарының ғылыми элитасынан тыс сауатты емес контексттерде өте маңызды. Соңында, жазба мәтіндер мен оларды түсіндіретіндер бір-бірін растайтын мәтіндік авторитеттің айналым сипатын мойындау маңызды.

Ислам әлеміндегі діни авторитеттің негіздерін түсіну үшін жазбаша мен ауызша ғана емес, сонымен қатар, вербалды мен вербалсыз немесе дискурсивті мен дискурсивті емес арасындағы айырмашылықты да мойындауымыз керек. Бұл діни өмір мен биліктің аспектілерін ескеруді білдіреді, олар вербалды емес құралдар арқылы, кейде өздерін ауызша білдіре алмайтын немесе білдіргісі келмейтін адамдарға қолжетімді болып табылады. Діни «мағынаны» вербалды емес жолмен жеткізу, байланыс жасау немесе бағалау мәселелерін қалай түсініп, талқылай аламыз? Басқаша айтқанда, діни мағына мен билік сөздерсіз, дискурсивті емес контекстерде қалай жеткізіледі?²

Бұл сұрақты шешу үшін сөздер мен формалды өрнектердің діни көріністі толық қамтымайтынын, сондықтан діни авторитет тәсілдерін де қамтымайтынын мойындауымыз керек. Атап айтқанда, ислам және діни авторитеттің белгілері мұсылмандар мен сырттан келгендер жиі басымдық беретін жазбаша контекстерде ғана емес, сонымен қатар, вербалды емес формаларда да жеткізілетінін мойындауымыз қажет. Ислам мұсылмандардың денелері мен қозғалыстары арқылы көрініс табады. Ол мұсылмандардың өнері, күнделікті заттары, құрылымдары, киімдері, бойтұмарлары немесе гигиеналық құралдары сияқты діни міндеттерді немесе сезімдерді орындау үшін жасалған «қолөнерінде» көрініс табады. Сондай-ақ, ол мұсылмандық практикалар мен мақсаттармен қалыптасқан ландшафттарда, ауыл шаруашылығы, саяхат немесе сауда арқылы және медреселер немесе қасиетті орындар сияқты мекемелерде де көрініс табады. Сонымен қатар, кейбіреулер исламдық ілімдер жазбаша немесе ауызша тілге байланысты дискурстық деңгейден жоғары және төмен орналасқан адам санасының қырларына енгізілген деп санайды.³

Бұл вербалды емес діни көріністер, мысалы қасиетті орындар, рәсімдер және физикалық нысандар, *барака*/береке (Құдай рақымы) сияқты діни билік пен күшке ие болып, вербалды түсіндіруді қажет етпейді. Олар Құдайдың жаратылысы ретінде

2 William Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (New York: Cambridge University Press, 1987), бб. 111–114, қар. Грэхэм ауызша сөйлеуге назар аударғанымен, ол «рационалды, дискурстық мағынаны» және, шынында да, «мистикалық немесе эзотерикалық мағынаны» да ескермейтін «діни мағынаның қиын мәселесі» туралы айтады. Ол, сондай-ақ, «ориенталистік рационализм» мен мұсылман «литерализмі» арасында мұндай мағынаны елемейді немесе қабылдамауда ортақ келісімді атап өтеді.

3 Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) еңбегін қар.

қарастырылатындықтан, өздігінен беделге ие деп есептеледі. Алайда, жазбаша мәтіндерге басымдық беретіндер осы вербалды емес діни билік белгілерін жиі елемейтініне назар аударуымыз керек.

Жалпы алғанда, бедел діни жүйелер үшін орталық болып табылады. Өйткені ол діни сенімдер мен практикаларға мағына береді. Сөзбен айтылса да, айтылмаса да діни мағына өзінің авторитетті сипаты арқылы мәнге ие болады. Бұл авторитет иерархиялық болып табылады, соңғы дереккөздер (мысалы, қасиетті мәтіндер немесе илаһи аяндар) жауаптарды қайдан іздеу керектігін немесе кімнен кеңес алу керектігін басшылыққа алады. Ал екінші реттік дереккөздер осы түпкілікті авторитеттерді түсіндіреді және кеңейтеді. Кез келген дәстүрде қайталама дереккөздер жиі даулы болып келеді, өйткені түпкілікті дереккөздер әдетте қателеспейді деп қабылданғанымен қосымша айғақтар ұсынған түсіндірулер пікірталасқа ұшырайды. Діни авторитетті түсіну тек осы көздерді анықтаумен ғана шектелмейді, оны мойындау және жеткізу әдістеріне де байланысты. Авторитетті орнату, негізінен сілтемелер берумен байланысты, мәтіндердегі сілтемелер сияқты, діни сенімдер мен практикаларды қолдайды және түсіндіреді. Теориялық тұрғыдан бір ғана сілтемесі бар минималистік діни құрылымды елестетуге болатынымен (мысалы, қар.: Құдай), мұндай қарапайымдылық діни өмірдің байлығын түсінуге жеткіліксіз немесе қызықсыз болар еді.

Исламдағы діни авторитеттің негіздері әсіресе қасиетті заңды шарифатты түсіндіру тұрғысынан дәстүр ішінде де, академиялық зерттеулерде де кеңінен талқыланған. Әдетте, бұл авторитет Құраннан басталып, Пайғамбардың хадистері мен сүннетіне, содан кейін қосымша түсіндіру қағидаттарына дейінгі иерархия ретінде қарастырылады. Тарихи тұрғыдан алғанда, осы соңғы көздер мен қағидаттар көп пікірталас тудырды. Бірақ Құран және Пайғамбардың айтқандары мен істегендері туралы кеңінен ақпараттардың өздері жиі әртүрлі жолдармен түсіндіріледі.

Құдайдың уахи еткен сөзі ретінде Құран және Оның елшісі әрі мұсылман қауымына үлгі болған Мухаммад пайғамбар исламдағы ең жоғарғы авторитет болып табылады. Дегенмен, Құранның беделі күмән тудырмайтын және оның авторитетін қабылдау мұсылман болудың негізгі аспектісі болғанымен, Құранның табиғатына қатысты көптеген түсініктер бар. Бұл мұқият зерттелмеген мәтіндік сыннан тыс барлау мүмкіндіктерін ұсынады. Құран жиі қасиетті кітап ретінде қасиетті тілде сипатталады, ол Құдайдың сөзі ретінде қарастырылады. Оның ауызша оқылуы мен каллиграфиялық мазмұны атап өтілгенімен, оның маңыздылығы мен авторитеті әдетте оның мазмұнында оның хабарламасында, мәлімдемелерінде және бұйрықтарында деп түсініледі. Алайда, Құранның тек директивалық немесе үгіт-насихаттық тіліне назар аудару оның байлығын және риторикалық күшін назардан тыс қалдырады. Мысалы, Құран жиі риторикалық сұрақтар қояды, тыңдаушылардан растайтын жауап күтіп, бұл оны көбінесе қабылданғаннан гөрі интерактивті етеді. Бұл интерактивтілік мұсылмандардың Құранның авторитетін өзгерте алатынын білдірмейді, өйткені ол Алланың таза сөзі ретінде қарастырылады. Дегенмен, Құран діни авторитетті тікелей және жанама түрде жеткізеді, бұл жай ғана сөзбе-сөз түсіндіруден асып түседі.

Құранның құдіретін толық түсіну үшін оның мазмұны мен «хабарламасынан» тысқары қарау керек. Біз Құранның дискурсивті емес аспектілерін сирек

қарастырамыз, мысалы, оның физикалық қатысуы немесе дауысты оқуы арқылы қасиеттілікке толы бойтұмар рөлі. Біз Құранды оның сөздері мен сөз тіркестерінің тура мағынасынан тыс дыбыстық практика ретінде, оның әріптері мен белгілерінің мәнінен тыс көрнекі практика ретінде немесе тіпті, физикалық қол тигізуге немесе «дәмін татуға» болатын нәрсе ретінде (практикадағы сияқты) жиі назардан тыс қалдырамыз. Мұнда Құран аяттарының сиясы суда ерітіліп, емдік мақсатта тұтынылады). Біз, сондай-ақ, Құрандағы үзілістердің, үнсіздіктердің, ұзақ дыбыстардың, үндердің, жалғаулардың және жұмбақ әріп тіркестерінің маңыздылығын елеусіз қалдырамыз. Құранды сезінудің бұл тәсілдері мұсылман дәстүрінде жақсы белгілі, бірақ ғалымдар мен студенттер, сондай-ақ, мәтін ретінде тек Құранға, мағына тасымалдаушы ретінде сөздерге және сөздерге назар аударатын модернистер жиі назардан тыс қалдырады. Бұл тікелей мағыналар. Тіпті, Құранды бастан кешірудің осы басқа тәсілдері мойындалғанда, олар әдетте билікті жеткізу құралы ретінде қарастырылмайды. Әдетте Құранның беделі оның ашық мазмұнына, сөздеріне және олардың мағыналарына дейін төмендейді. Дегенмен, оның беделі туралы түсінігімізді осы көзқараспен шектейтін болсақ, Құранның діни авторитеттің негізгі көзі ретінде қалай қызмет ететініне көп мән берілмейді.

Құран авторитет көзі ретінде тарихи контекст пен оның мәңгілік және негізгі табиғатын түсінудегі екі түрлі көзқарастың арасында орналасқан. Бір жағынан, Құран соңғы аят ретінде белгілі бір тарихи контексте берілген, мұнда әр аят (*айа*) оның ашылған уақытына сәйкес түсіндіріледі. Екінші жағынан, Құран аспандық «прототиптің» көрінісі ретінде қарастырылады, ол тарихтан тыс. Бұл көзқарас Құранның толықтай «Қадір түнінде» бір сәтте түсірілген деген сеніммен қатар жүреді, бұл көптеген аяттардың ашылу жағдайларын бір уақытта ашылған, мәңгілік және негізгі Құранның біріктірілген, мәнді хабарламасына дейін қарапайымдандырады және біріктіреді. Бұл екі жақты көзқарас Құранды тарихи құжат ретінде түсіну мен оны мәңгілік, өзгермейтін шындық ретінде қарастыру арасындағы шиеленісті көрсетеді.

Мухаммад пайғамбар жағдайында ол аянды жеткізуші және Алланың еркіне толық бағынудың үлгісі ретінде өзіндік бедел көзі болып табылады. Құран сияқты, оның өмірін тарихи контексте түсіну мен оның пайғамбарлықтың уақыттан тыс және негізгі сипаты арасындағы шиеленіс бар. Тарихи тұрғыдан ол ең кемелді елші ретінде мадақталады. Оның өмірі мен мінез-құлқы мұсылмандық құқықтық, этикалық және мінез-құлық нормаларын қалыптастыруда орталық рөл атқарады. Сонымен қатар, ол пайғамбарлықтың мета-тарихи бейнесі ретінде қарастырылады. Рухани әлемде өмір сүретін және физикалық әлеммен байланыста болып, бірақ одан жоғары тұрған. «Мухаммадтік нұр» түсінігі, Адамнан бұрын жаратылған деп есептеледі, бұл Пайғамбардың негізгі шындығы оның тарихи контекстінен тыс қолжетімді екенін көрсетеді, онда ол адамгершілік мінез-құлықтың үлгісі ретінде қызмет етті.

Сонымен қатар, Пайғамбар ерекше рухани мәртебеге ие болғанымен, құдайлық пен адам болмысының арасында нақты ілімдік айырмашылық сақталады. Пайғамбар қаншалықты жоғары болса да, толық адам ретінде танылды және ешбір жағдайда құдайлық емес. Бұл ерекшелік оның илаһи сипаттардан түбегейлі айырмашылығы бар діни рөлін түсіну үшін өте маңызды. Алайда, Пайғамбар мен қарапайым адамдар арасындағы шекара әлдеқайда күрделі. Бір жағынан, ол өзінің адамгершілігімен

және адам өмірінің барлық аспектілерімен, соның ішінде оның қиындықтарымен айналысатындығымен ерекшеленетін тұлға. Екінші жағынан, оның соңғы пайғамбар ретіндегі рөлі пайғамбарлықтың аяқтауын белгілейтін және басқалардағы ұқсас пайғамбарлық мәртебеге немесе қасиеттерге кез келген талаптарды жоққа шығаратын орасан зор ғарыштық және тарихи мәнге ие.

Мұсылмандық дәстүрдің пайғамбармен немесе пайғамбарлық миссиямен байланыс мүмкіндігін зерттеу және сақтаудың әртүрлі тәсілдерін жасағаны таңқаларлық емес. Бұл әдістердің кейбірі негізгі исламдық ой-пікірлерде көбірек қабылданды, мысалы, пайғамбарлық билікті сақтауға көмектесетін дін мен жамағатты жаңартушы «муджаддид» тұжырымдамасы. Басқалары болашақ «махдидің» күтілетін рөлі сияқты ақырзамандық сипатқа ие болды. Сондай-ақ, «валайя» (әулиелік) рөлін атап, әулиелік пен пайғамбарлықтың арақатынасы туралы ұзақ талас-тартыс жасайтын мистикалық тәсілдер пайда болды.

Кейбір түсіндірмелерде Құран мен Пайғамбар хадистерінің шынайы жеткізілуі пайғамбарлықтың мәнін жамағат ішінде тірі қалдырды деп сенген Ибн ал-Араби идеяларындағыдай, мұсылман қауымының өзі пайғамбарлық қасиеттерді сақтап қалды деп болжайды. Дегенмен, кейбір топтар доктриналық шекараларды кесіп өтті, мысалы, 'Али мен оның ұрпақтарына илаһи мәртебе берген немесе басқаларға илаһи қасиеттердің инкарнациясын болжайтын ерте бидғаттарда айтылғандар. Бұған қоса, дәстүрлі исламдық ілімдерден алшақтататын Баха'илер мен Ахмадилер сияқты үміткерлерді негізгі ағымнан тыс қалдырған аяндық практикалар туралы мәлімдемелер болды.⁴

Пайғамбардың ерекше немесе уақыттан тыс өмір сүруіне қатысты мүдделерден бөлек, оның тарихи болмысы мен адамгершілігі қатаң жазбашылықтан алшақтауды білдіреді. Бір жағынан, Пайғамбарды қасиетті мәтіндерге ұқсас сөздердің көзі ретінде қарастырады; дегенмен, оның билігі оның айтқан сөздерінен де асып түседі, өйткені ол Алланың таңдаған елшісі, Құранды соңғы жеткізуші және күнәсіз мұсылман өмірінің үлгісі ретінде қарастырылады. Бұл аспектілер оның бүкіл болмысы рухани рақыммен немесе берекемен толтырылған деген сенімнің негізін қалайды. Пайғамбардың байланыс орнатуға немесе оны сақтауға деген ұмтылыс табиғи және өзінен өзі беделді деп қабылданады.

Пайғамбармен байланыс орнатудың ең айқын түрлерінің бірі – оның ұрпағы арқылы байланыс және бұл өздігінен бедел көзі болып табылады. Пайғамбардың ұрпақтарының нақты билігі олардың шығу тегінен жоғары болмағаны таңқаларлық. Ши'ит мұсылмандары үшін Пайғамбардың кейбір ұрпақтары, әсіресе имамдар, діни өмірдің, оның ішінде заңды түсіндіру және практикалық аспектілерінің жоғарғы төрешілері болып санаалады. Бұл әулет ши'иттік діни ойда маңызды рөл атқарады. Сүннит мұсылмандары үшін Мухаммадтың ұрпақтарын құрметтеу міндеті оларға автоматты түрде діни билік бермейді. Бұл заңды тұрғыдан да, тіпті, Пайғамбар ұрпақтарының ерекше діни билікке тең келетін әртүрлі артықшылықтарға ие болатын танымал сенімде де рас. Дегенмен, қасиеттіліктің басқа белгілері олардың әлеуметтік, саяси немесе діни мәртебесінде жиі маңызды рөл атқарады.

Мухаммад пайғамбармен және оның бойындағы *берекемен* (рухани рақым) байланыста болудың басқа жолдарына оның қабірін зиярат ету және оның ұстаған

4 Yohannan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background* (Berkeley: University of California Press, 1989) еңбегіндегі талқылауды қар.

немесе киген заттарын құрметтеу кіреді. Бұл жәдігерлер мен заттар олардың иелеріне белгілі бір бедел береді деп есептеледі, өйткені олар қасиетсіз немесе лайықсыз қолдарда сақталмаған деп саналады. Бұл идеяны алдыңғы иелерінің көрсеткен құрметі мен тақуалығы нығайтады. Ұқсас байланыс Пайғамбардан амандасуды берудің жолымен де жасалады, бұл шежіре өте жоғары бағаланып, әртүрлі жазбаларда құжатталған. Пайғамбардың беделі армандар мен аяндар арқылы да жеткізілуі мүмкін, онда адамдар рухани практикаларында Пайғамбардан нақты мұраларды алғанын айтады. Мұндай әңгімелер Пайғамбардың тарихи өмірі мен оның жалғасып жатқан рухани қатысуы арасындағы шекараны бұлыңғыр етеді, бұл, сондай-ақ, оның Қиямет күнінде өз қауымы үшін араша түсетін рөліне деген кең тараған сеніммен көрінеді.

Пайғамбармен байланыста болудың тағы бір тәсілі ретінде оның айтқандары (хадис) және әрекеттері (сүннет) маңызды рөл атқарады. Алғашқыда хадистер Пайғамбардың көзқарастарын анықтауға және күмәнді жоюға мүмкіндік беретін айқын және нақты жолды қамтамасыз ететіндей көрінеді. Алайда, хадистерді жеткізудің тартымдылығы олардың тұрақты болуы және мүмкіндіктерді шектеу үшін пайдалы болуында емес, керісінше, болуы мүмкін. Хадис ғылымының тарихи дамуы хадистерді кеңінен жасау және тарату арқылы Пайғамбардың беделін жоғалту қаупі туралы алаңдаушылықты көрсетеді. Сонымен қатар, көптеген мұсылмандар хадистердің кеңейтілген жинағын қабылдауды беделді төмендету емес, керісінше, Пайғамбардың тарихи және жалпыға бірдей рөлін көрсету үшін оның беделін кеңейту ретінде көрді.

Сондай-ақ, хадистер мен Мухаммад пайғамбардың сүннеті арасындағы, әсіресе олардың авторитетіне қатысты: сөздің сөздік сипаты мен іс-әрекеттің физикалық сипаты арасындағы түбегейлі айырмашылықты қарастырған жөн. Пайғамбардың айтқандары мен істегендері туралы хикаялардың екеуі де ең жақсы жағдайда екінші қолмен жасалған хикая болып саналады. Дегенмен, іс-әрекеттерге келетін болсақ, қосымша тасымалдау қабаты бар. Пайғамбардың сөзі сөз арқылы жеткізіледі және әрқашан анық болуы керек, ал оның іс-әрекетін ауызша түсіндірместен ауызша немесе жай еліктеуге болады. Пайғамбардың мінез-құлқының физикалық үлгісі теориялық тұрғыдан бірнеше ұрпақтың ашық сөйлеу нысанына айналмай, еліктеу арқылы бір ұрпақтан екінші ұрпаққа берілуі мүмкін. Сыртқы әдет-ғұрыптарды орындаудың көптеген аспектілері мен әдептің (дұрыс мінез-құлық) ерекшеліктері Пайғамбардың нақты әрекеттерінен үлгіленген, олардың кейбіреулері нақты сипатталған, бірақ басқалары жоқ. Бұл әрекеттерді жасайтын мұсылмандар мұны Пайғамбардың архетиптік әрекеттерін қайталайды деген сеніммен жасайды, көбінесе оның әрекеттерінің анық ауызша (ауызша немесе жазбаша) сипаттамасына саналы түрде сілтеме жасамайды. Мұсылмандар нақты ауызша нұсқаулар арқылы емес, демонстрация арқылы белгілі бір әрекеттерді орындауды үйренуі мүмкін. Бұл іс-әрекеттер айтылмаған демонстрациялар тізбегі арқылы Пайғамбарға дейін барады деген сенім бұл практикалардың беделінің негізі болып табылады.

Мұсылман құқықтық ой-пікірінің дамуында ғибадат ('ибадат) және адамдар арасындағы қарым-қатынас (му'амалат) мәселелері бастапқыда Пайғамбардың үлгісін тікелей білетін адамдардың мысалына негізделген органикалық түрде дамыды; ауызша сипаттамалардың қашан енгізілгенін анықтау қиын, тіпті, сенімді

жеткізу тізбектері ұсынылған кезде де. Тарихи тұрғыдан алғанда, мінез-құлықтың негізі ретінде нақты хадистерге баса назар аудару әртүрлі жергілікті контекстерде дамыған және сахабалар мен олардың ізбасарларының ұрпақтарымен тығыз байланысты органикалық, «тірі дәстүрлерге» қарағанда екінші орында болды. Ол ұрпақтар Пайғамбардың айтқандарын жеткізушілер ретінде ғана емес, сонымен қатар, Пайғамбардың әрекеттерінің бір түрі ретінде «бұлшықет жадысын» сақтаушылар ретінде қызмет етті және кейінгі мұсылмандардың санасында, дамыған құқықтық теорияларда жиі болмаса да, Пайғамбардың мінез-құлқының еліктеу дәл осылай және ауызша сипаттамаларға тәуелді емес болып табылады.

Мұсылмандар өздерінің мінез-құлықтарын Пайғамбардың мінез-құлқына негіздейді, тек Пайғамбардың мінез-құлқы туралы сөздерге емес. Сондықтан сүннет хадистерге қарағанда әлдеқайда қуатты, кең таралған және анық ұғымды білдіреді (және, мүмкін, икемдірек), өйткені Пайғамбарға тиесілі сөздерді ойлап табу және жаңарту мүмкіндігі өте зор. Пайғамбардың жасаған әрекеттерін қайталау тек міндетті немесе қалаулы жолмен ғана емес, сонымен қатар, Пайғамбардың денесімен байланыс орнату тәсілі болып табылады, оның болмысын, сондай-ақ, оның рухын өзінің болмысында көрсету болып табылады. Пайғамбардың денесі береке көзі болып табылатындықтан, Пайғамбардың дене қозғалыстарын еліктеу құдайдың рақымын физикалық түрде жеткізеді; және бұл туралы айтылуы мүмкін болғанымен (және айтылғанымен), міндетті емес. Сүннет (және оны ұстануға жеке және ұжымдық ұмтылыс) діни міндетті орындаудың тәсілі ғана емес; оның беделі Пайғамбардың дене мысалында, оның сөздерінде немесе ол туралы басқа адамдардың сөздерінде жатыр.

Хадистер және Пайғамбардың сүннеті туралы баяндамалар мәселесі бізді олардың берілу мәселесіне қайтарады; бұл баяндамалардың тарихи шынайылығы күмән тудырса да (дәстүр ішінде және одан тыс жерлерде), олар туралы талқылаудағы тарихи сана айқын және маңызды болып табылады. Бұл тарихи сана беру тізбектерінің шынайылығын зерттеудің әдістерінде ғана емес, сонымен қатар, белгілі бір жеткізушілердің моральдық сипаты мен тақуалығын қарастыруда да көрінеді; дегенмен, мұндай баяндамалардың тарихи растығы (немесе расталуы мүмкіндігі) бедел тұрғысынан шешуші болуы керек дегенді білдірмейді. Хадистерге қатысты қатаң ұстанымды ұстанатындар және оларды беделді деп танитындарды өз қанағаттануы үшін тексерілгендермен шектейтіндер, жеткізу қағидаттары мұсылман қауымдастығының ең ерте кезеңдерінде орын алып, қолданылған деген күмәнді тарихи болжамды жасайды және олар бүгінгі күні белгілі бір хадистің беделін әлдеқайда жақсырақ бағалай алады деген күмәнді діни болжам жасайды, олар осы күнге дейін жеткен, ең ерте байланыстарында сенімді және сенімсіз болған хадистерді сақтап қалған көптеген ұрпақтар, ғалымдар мен қарапайым мұсылмандардан әлдеқайда жақсырақ бағалайды деп ойлайды. «Сенімді» және «сенімсіз» хадистер туралы риторика ғалымдары мен заңгерлер үшін қарапайым мұсылмандарға қарағанда әрдайым маңызды болды, олар қоғамдастық дәстүрінің жинақталған авторитетін қолданған.

Ақырында, Пайғамбардың авторитеті хадис ғалымдары «сенімді» деп танылған хадистерге (бүгінгі таңда немесе біздің дәуіріміздің тоғызыншы ғасырында), тіпті, оған тиесілі деп саналатын көпшілік мәлімдемелерге де оңай шектелмейді; Пайғамбардың тұлғасының уақыттан тыс өлшемдерінен басқа, оның тұлғасын осы

жерде және қазір қолжетімді ету механизмдерінен басқа және Пайғамбардан келген сопылық тізбектердің нақты мүдделерінен басқа, Пайғамбардың көпшілік алдында уағыздағанға дейін және оның көпшілік мансабы басталғаннан кейін, ол көпшілік алдында сөйлемегенде немесе мүлде сөйлемеген кезде де Пайғамбар болған қарапайым факт бар. Бұл үнсіздікті толтыруға талап қою, шын мәнінде, үлкен қиянат жасай алады, бірақ Пайғамбардың «шығарылымын» бірнеше жеткізушінің есімдерімен байланысты болған нақты айтылған мәлімдемелермен шектеу талабы Пайғамбардың миссиясына тиісті сый мен құрмет көрсетуге бірдей зиянды болып көрінеді; бұл мәселе сирек осылайша қарастырылса да, Пайғамбарға тиесілі деп саналатын көпшіліктің айтқандарының практикалық әсері Пайғамбарға деген сый мен құрметтің белгісі және оның беделіне деген адалдық болып табылады.

Кейбір орталарда, яғни өткенде және бүгінгі күні, Құран мен шектеулі хадистер жинағы Құдайдың еркіне қатысты сенімді, авторитетті дереккөздердің жиынтығын құрайды. Бұл орталарда Құранмен және Пайғамбармен байланыс орнатудың кеңірек түсініктері мен тәсілдері емес, тек «жазбаша» жазбалар басым болып табылады, олар қазіргі заманауи мұсылман дискурсында және қазіргі заманғы зерттеулерде жиі қолданылады. Шынында да, қазіргі заман мұсылман әлемінде діни биліктің негіздерін «жазбаша» етуге бейім, мәтіндер мен құжаттарға және жазбаша сөзге баса назар аударады, бұл дәстүрлі үлгілерге қайшы келеді.⁵ Кейбір қазіргі заманғы үрдістер беделді және заңды діни өрнектердің мойындалған тәсілдерін қысқарту туралы айтады.

Құранның теңдесі жоқтығы және Пайғамбардың адам болса да, дерлік кемелдігі ескеріле отырып, бұл билік көздері тек түсіндіру арқылы күшейтілуі мүмкін деген мүдде түсінікті болуы мүмкін. Шарифаттың белсенді және дискурсивті контекстінде тіл шектеулі, сондықтан қасиетті заңдағы кез келген өзгеріс Құран мен Пайғамбардың өміріне негізделген түсінік ретінде көрсетілуі керек. Биліктің ағымдық кестесіне оралсақ, Құран мен Пайғамбардан кейін қасиетті заң туралы беделді білімге қол жеткізуге арналған нақты дереккөздер немесе әдістер ретінде қарастырылатын екі интерпретациялық қағида бар: бірінші – қауымның келісімі (иджма⁶), теория бойынша мұсылман қауымының жалпы келісімі, ал іс жүзінде ғұламалардың келісімі; екінші – аналогиялық пайымдау қағидасы, бұл қағида жеке интерпретатор (иджитхад) тарапынан жүзеге асырылады.

Бұл екі қағида үлкен пікірталас пен талас-тартысқа себеп болғаны таңқаларлық емес. Бір жағынан, консенсус қауымдық практиканың беделін білдіреді және мұсылман ойында үмметтің орталық рөлі – үмметтің құтқарушы қауым (фирқа наджийа) екендігіне сенім арқылы діни әрекет пен құтқарылу үшін арена ретіндегі рөлі – діни интерпретацияда консенсусты шешуші орынға айналдырды; сол сияқты, иджтихад жеке талпыныс пен жеке күш-жігердің діни тұрғыдан мақтаулы элементін

5 Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993); сондай-ақ, Dale F. Eickelman, «Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies», in: *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, ed. George N. Atiyeh (Albany: State University of New York Press, 1995), 66. 255–272 қар.

білдіреді. Екінші жағынан, кейбір құқықтық мектептер консенсус күшін қатты шектеді және ол кейбіреулер үшін исламнан тыс практикаларды заңды етуге «қақпақ» ретінде қарастырылғандықтан, ол ислам мен мұсылмандарды тазартуға ұмтылған мұсылман реформаторларының нысанасына айналды; сонымен қатар, *иджтихад* әрқашан дерлік жеке пікірді білдіретін (соңғы шара ретінде ғана рұқсат етіледі және «иджтихад қақпасының жабылуы» туралы әйгілі мәлімдемелер) болғандықтан, күмәнмен қаралды, тек реформаторлар тарапынан мұсылман әлемінде шамадан тыс консенсус орнаған деген болжамға қарсы соңғы шара ретінде қайта жандандырылып, қолдау тапты. Шынында да, *иджтихадтың* қазіргі заманғы/реформаторлық жақтаушылары әдетте шарифаттың негіздерінен консенсусты толығымен алып тастап, Құран мен Пайғамбар хадистерінен *иджтихадқа* тікелей өтеді (және мұны белгілі бір хадиске сүйене отырып жасайды).

Реформаторлардың риторикасында, ол мұсылман әлеміндегі жаңғырту мен реформалар туралы көптеген ғылыми жұмыстар мен қоғамдық талқылауларда сынсыз қабылданған, келісімнің орнына «тақлид» термині қолданылған. Реформаторлар «тақлид» терминін мазақпен қолданып, оны заңның нақты қайнар көздерімен тікелей байланысқа түспей, қабылданған дәстүрді соқырлықпен ұстану немесе қайталау деп сипаттайды. Алайда дәстүрлі ислам құқықтануында «тақлид» беделді ғалымдардың ілімдеріне адалдықпен бағынуды немесе нақты құқықтық мектептегі принциптерді ұстануды білдіретін құрметті мағынаға ие болды.⁶ Бұл белгілі бір ой мектебіндегі ата-бабаларының жетістіктерін құрметтеуді білдіреді. Реформаторлардың көзқарасы бойынша, дәстүрлі құқықтық мектептер өзгерістерге қарсы тұратын қатал және көнбейтін болып кеткен, тек қалыптасқан жағдайды сақтауға қызмет етеді. Реформаторлар «тақлид» тек соқырлықпен ұстануды ғана емес, сонымен бірге шынайы беделді қайнар көздерді, атап айтқанда Құран мен хадистерді елемеді білдіреді деп санайды. Негізгі мәтіндермен байланысудың орнына, ізбасарлар өз мектептеріне тән дәстүрдің екінші реттік әдебиетіне, мысалы, түсіндірмелер мен қысқаша мазмұндарға назар аударды. Ұзақ білім алу мен дайындық арқылы алынған бедел де реформаторлар риторикасында құнсызданады; тарихи куәліктер мен тізбектер бір кездері құқықтық биліктің куәлігі ретінде қарастырылса, қазір олар «тақлидке» бағынудың символы ретінде қарастырылады.

Реформаторлардың риторикасы «тақлидпен» байланысты тоқырау және қатаңдық қауіпіне баса назар аударғанымен, реформаторлық бағдарламаның нақты мақсаты дәстүрлі құқықтық мектептерді толықтай айналып өтіп, осы мектептер пайда болғанға дейін өмір сүрген «салафтар» дәуіріне оралу болып табылады. Салафтардың біртұтас көзқараста болғандығы және құқықтық мектептерден айналып өту мұсылман әлемінде үйлесім мен бірікті қалпына келтіреді деген сенім тарихи тұрғыдан дұрыс емес. Алайда, идеализацияланған алтын дәуірді құру жиі кездесетін тақырып. Ирониялық түрде, бұл құрылымда «иджма'» немесе салафтардың «консенсусына» үнсіз сүйену бар. Консенсус пен «тақлид» Салафистермен еленбеген немесе теріс түсіндірілгенімен, «иджтихад» ұғымы да өзгеріске ұшырады. Салафистердің дәстүрлі құқықтық мектептерге немқұрайлы

6 Brannon M. Wheeler, *Applying the Canon in Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship* (Albany: State University of New York Press, 1996) еңбегіндегі фатвалық түсіндірулердің беделдік сипатын талқылауды қар.

қарауы, олардың құқықтық оқытудың білім беру негіздерін сынға алуы және «тақлид» қарсы риторикасы олардың жақтайтын «иджтихады» дәстүрлі «иджтихадтан» ерекшеленетінін айқын көрсетеді. Жеке пікірлер мен жаңалықтарды беделді мәртебеге көтеру қаупін тудыратын «иджтихадты» теріс пайдалану мүмкіндігі туралы дәстүрлі алаңдаушылық Салафистер тарапынан еленбейді. Жаңа «иджтихад» барған сайын әмбебаптыққа мүдде қойып, ғаламдық байланыс арқылы күшейе түсуде, бұл жергілікті құқықтық мектептер мен жергілікті ерекшеліктерді білдіретін «тақлид» және консенсус принциптеріне қарсы тұр. Сонымен қатар, кеңейтілген «иджтихадтың» қазіргі жақтаушылары өздерінің көзқарастарының заманауи екенін көрсетеді, олар «иджтихадтың» негізі мен процестерінің рационалды және «ғылыми» сипатына баса назар аударады. Бұл жиі заманауи ғылыми, техникалық және инженерлік білімдері бар адамдарға бағытталған.

Нәтижесінде, жаңа «иджтихад» өз алдына абсолютті құндылықпен бағаланып, барлық қол жетімді дереккөздерге негізделген белгілі бір заң ережесін анықтау үшін мұқият, ақпараттандырылған процеске баса назар аударған классикалық «иджтихад» ұғымдарынан ерекшеленеді. Керісінше, жаңа «иджтихад» бірнеше негізгі салафистік көшбасшылардың пікірлеріне нақты өмірде үлкен ықпал етті, мысалы, киімнің біркелкілігіне қатысты «тақлид» арқылы қол жеткізілгеннен әлдеқайда жоғары ықпал жасады. Ирониялық түрде, реформаторлар жеке күш-жігерге баса назар аударғанымен, олар іс жүзінде жеке түсіндірмені белгілі бір дәстүрлі мектептердің кең тараған дәстүрлеріне емес, бірнеше көрнекті салафистік қайраткерлердің түсіндірмелік бағдарламалары мен мәлімдемелеріне бағындырды.

Тарихи тұрғыдан алғанда және қазіргі уақытта да осы екі қосымша діни билік көздері немесе қағидалары – «иджма'» (консенсус) және «иджтихад» – тығыз байланысты. Классикалық теория бойынша бүкіл «үмметтің» (мұсылман қауымының) ұжымдық «иджтихады» консенсусқа әкеледі. Дегенмен, консенсус шексіз «иджтихадты» шектеу ретінде қызмет ете алады, ал «иджтихад» артық консенсусқа шешім ретінде әрекет ете алады. Мұсылман құқықтық талқылауларында шарияттың басқа қосымша көздері, бұрынғы пайғамбарлардың заңдары, Пайғамбардың сахабаларының пікірлері немесе кейбір ғалымдардың жеке «қалаулары» қарастырылды. Сонымен қатар, қоғамдық ал-ауқат немесе жалпы игілік сияқты интерпретация немесе шешім қабылдаудың басқа қағидаттары да талқыланды, бірақ олар жиі консенсус пен «иджтихад» сияқты кеңірек ұғымдар арасында қарастырылды. Бұл екі ұғым, қағида немесе қолдану тұрғысынан бір-біріне қарама-қайшы болмауы мүмкін болса да, мұсылмандардың діни билікке деген көзқарасында маңызды және кейде қарама-қайшы үрдістерді анықтауға көмектеседі және бұл бүгінгі күні әсіресе өзекті болып қала береді.

Консенсус («иджма'») мен «иджтихад» негізінде жатқан қағидалардың тағы бір айырмашылығы мынада: «иджтихад» анықтамасы бойынша анық болуы керек, ал консенсус кейде анық емес, ауызша емес жағдайлардан қорытынды жасауға болады. «Иджтихад» саналы күш-жігерді қамтиды және нақты айтылған қорытындыға әкеледі. Керісінше, консенсус туралы талқылаулар оның жасырын болуы мүмкіндігіне мүмкіндік берді; басқаша айтқанда, «үмметінің» (мұсылман қауымы) ортақ пікірі кейде анық айтылмаса да, саналы түрде шешіلمесе де қорытынды жасауға болады. Мысалы, Ханафийа мазхабы қауымдық мінез-құлықты

қоғамнан нақты мәлімдеме болмаса да, белгілі бір практиканы растау ретінде қарастыруға рұқсат етеді. Бұл қоғамдастық өзінің заңдылығын ашық түрде жариялауды қажет етпей, қоғамдастық практикамен айналысса, консенсусты болжауға болады дегенді білдіреді.

Нақты өмірлік жағдайларға қатысты құқықтық интерпретациядағы мұндай икемділік үнсіздіктің ықтимал беделін еске түсіруі керек. Пайғамбардың үнсіздігі беделді түсіндірулерге жол ашқанындай, құқықтық контексте де кейбіреулер күнә деп санайтын әрекетті орындау, бұл әрекетті күнә емес деп нақты жариялаудан гөрі аз зиянды деп жиі қорытынды жасалады. Бұл идея мұсылмандардың тарихи тұрғыда үнсіздіктің беделі туралы әртүрлі пікірде болғанын көрсетеді. Құқықтық контексте, түспалдап келісу ұғымы Пайғамбардың іс-әрекеттерінің айтылмай берілетін түріне ұқсас, мұнда белгілі бір әрекеттер ауызша растаусыз қабылданады. Бұл салыстыру діни ілімдерде немесе құқықтық түсіндірмелерде үнсіздік елеулі беделді маңызға ие болуы мүмкін деген ойды нығайтады.

Консенсус пен «иджтихад» арасындағы пікірталастың тағы бір маңызды аспектісі бар: консенсус тарихи тұрғыдан жинақталған, ал «иджтихад» тарихи тұрғыдан жеке-жеке қарастырылады. Консенсус дәстүрді дәстүрге құра отырып, әлеуметтік және интеллектуалдық тұрғыдан үздіксіздікке кепілдік береді. Ол діни әрекеттің әлеуметтік практикалары мен олардың интеллектуалды негіздері арасындағы берік байланысты қалыптастырады. Алайда, бұл жинақталған сипат консенсусты сыртқы өзгерістерге баяу бейімделуге мәжбүр етеді және ықтимал жауаптардың ауқымын шектейді. Дәл осы баяулық пен қатаңдық қазіргі заманғы және реформаторлық сыншылардың «тақлидті» нысанаға алуының себебі болып табылады. Ал «иджтихад» ондаған немесе тіпті, жүздеген жылдар бойы қалыптасқан консенсусты және мұқият әзірленген пікірлерді айналып өтуі мүмкін. Дәстүрлі көзқарастардан тыс әрекет ету қабілеті «иджтихадты» икемді және өзгерістерді қалайтындар үшін тартымды етеді, бұл ретте зиянды жаңалықтардан аулақ болуға мүмкіндік береді. Алайда, бұл икемділік, сондай-ақ, азшылық немесе тіпті, экстремистік көзқарастарды қолдауға мүмкіндік береді.

Экстремистік көзқарастарды қолдау ықтималдығы салафистердің дәстүрлі құқықтық білімге күдікпен қарауы және әрбір сенушінің қасиетті мәтіндердегі билік көздеріне тікелей жүгіну қабілетіне деген «популистік» сеніммен одан әрі күшейеді. Егер шариағатты түсіндірудің дәстүрлі стандарттары жеткіліксіз деп саналса, немесе «иджтихад» жасау үшін қажетті дәстүрлі білім жетістіктері бағаланбайтын болса, онда заңды түсіндірудің жаңа көрсеткіші не болады? Бұл қазіргі заманғы/реформаторлық тәсілдің әлсіз тұсы, өйткені ол дәстүрлі құқықтанудағы кешенді тарихи негіздер мен белгілер ауқымына ие емес. Салафистік қозғалыстар білім беру сертификаттарын алудың өз жүйесін құрып жатқан болуы мүмкін (жақын арада жаңа «тақлид» пайда болуы мүмкін), бірақ бұл арада тақуалық, харизма, саяси белсенділік және шейіттік беделді түсіндірменің басты көрсеткіштері болып көрінеді.

Консенсус пен «иджтихадтың» даулы табиғатының ең айқын белгісі олардың жақтаушыларының тарихқа қатысты Құран мен Пайғамбар сияқты екі негізгі билік көзіне қатысты ұстанымдарын жиі ауыстырып отыруынан көрінеді. Жоғарыда айтылғандай, беделді өткен заман мен қазіргі уақыт арасындағы қарым-қатынас осы екі діни билік көздерінің санатын айтарлықтай ажыратады. Бір жағынан, Құран мен

Пайғамбарды негізге алған алғашқы көздерге және екінші жағынан, консенсус пен «иджитихадқа» негізделген қосымша негіздер мүлдем теріс болып келеді. Құран мен Пайғамбарға келетін болсақ, модернистер, қатаң заң ұстанушылар және фундаменталистер нақты тарихи кезеңге, яғни Пайғамбардың Құранның хабарын жеткізіп, үлгі көрсеткен кезеңге негізделген қатаң, сөзбе-сөз түсіндіруге жүгінеді. Ал мистиктер мен дәстүршілдер қасиетті мәтіндер мен пайғамбарлықтың кеңейтілген мүмкіндіктерінен жұбаныш табады. Консенсус пен «иджитихадқа» қатысты жағдай теріс түрде болады. Қатаң заң ұстанушылар мұсылман қауымының жинақталған тарихы мен дәстүрлерін негізінен жоққа шығарады, ал дәстүршілдер бұл тарихи сабақтастықты өздерінің діни практикасы мен түсіндіруінің маңызды аспектісі ретінде сақтайды. Бұл теріс қарым-қатынас осы топтардың діни билік көздерін қалай қабылдайтыны мен қолданатындығындағы негізгі айырмашылықтарды көрсетеді.

Салафилік ағымдар католиктік дәстүрлер мен институттардың протестанттық сындарына қатты ұқсайды. Бұл ұқсастық олардың әулие-әмбиелер мен қасиетті орындарды қастерлеу сынды исламдық емес деп санайтын дәстүрлі әдет-ғұрыптар мен наным-сенімдерді жоққа шығаруынан көрінеді. Олар аян беру және түсіндіру үшін «түпнұсқа», негізгі жазба көздеріне қайта оралуға, жинақтаған дәстүрлерді сынап-мінеуге баса назар аударады. Салафилер, тіпті, оқытылмаған діндарлар да бұл жазба көздерін тікелей оқып, түсіндіре алады және түсіндіру керек деп сендіреді. Олар, сондай-ақ, саяси және діни билік пен биліктің институционалды құрылымдарын сынға алады және көбінесе экономикалық қызметтің жаңа формаларымен байланысты болады. Бұл қозғалыстар бұл терминнің протестанттық христиан контекстінде қолданылуына ұқсас түрде «фундаменталист» деп аталды. Басқа фундаменталистік топтар сияқты, олардың модернге деген көзқарасы дәстүрді жоққа шығаруды, тарихи сабақтастықтан бас тартуды және діни билікке редукционистік көзқарасты қамтиды.⁷ Бұл бас тарту тек қауымдастықтың жинақталған даналығын жоққа шығармайды; ол, сондай-ақ, қауымдық практиканың беделін жоққа шығарады.

Салафиттік/модернистік қозғалыстардың басты нысаналарының бірі тарих бойы мұсылман әлемінде ең маңыздысы сопылық болды деп айтуға болады. Сопылықты біртұтас құбылыс деп сипаттау қиын, бірақ «сопы» деп аталатын көптеген қауымдастықтар үшін ортақ сипат – діни билікке ерекше кең көзқарас. Дәл осы сопылықтың жеке және қоғамдық практикасы контекстінде діни биліктің ең таңғаларлық мәндері және діни биліктің әртүрлі әлеуметтік салаларға таралуының ең әсерлі кеңеюлері байқалады.

7 Қазіргі заманғы мәселелердегі беделге қатысты модернизмнің әсерін қарастыру үшін, «либералдық» пен «консервативтік» немесе «дәстүрлі» мен «заманауи» сияқты стандартты құрылымдардан неғұрлым нәзік талдаулар үшін Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) және Carl W. Ernst, *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003) еңбектерін қар.

Сопылықтағы кеңейтілген мүмкіндіктер тек дәстүрлі көздерді тереңірек және ашық түсінуден ғана емес, сонымен қатар, жеке практиканың беделіне үлкен мән беруден туындайды. Дегенмен, «жекелік» бұл контексте «индивидуалистік» дегенді білдірмейді. Сопылықтағы діни билік дискурсы тек әлеуметтік, құшылықтық және этикалық аспектілерді ғана емес, сонымен қатар, контемплативті және көрегендік аспектілерді де қамтиды. Сопылық жалпы алғанда құқықтық билікті қолдайтын қауымдық практиканың беделін бағалайды. Сопылық практикалар да, құқықтық жүйелер сияқты, әлеуметтік ортада күнделікті практикаға айналуы мүмкін, олардың әдістері мен ілімдері дәстүрмен және қайталануға қабілеттілік «сынағымен» расталады. Сопыларды ресми білімге аз көңіл бөлетін және ғұламалармен жиі келіспейтін адамдар ретінде бейнелеу тарихи тұрғыдан ережеден гөрі ерекшелік болып табылады. Әдетте, сопылар «ғұламалар» сияқты бірдей негіздер мен әдістерге сүйенеді (және көбінесе «ғұламалар» болып табылады).

Сопылықтағы бедел көздерін кеңейту және тереңдету үшін жеке практиканы ішкі қабылдау да, қолдану да қолданылады. Құранға қатысты сопылық көзқарастар көбінесе сөзбе-сөз түсіндірмелерді және рухани өскен сайын көрінетін жасырын рухани мағыналарға сенуді қамтиды. Мухаммад пайғамбар тек сөздері мен іс-әрекеттері арқылы ғана емес, сонымен бірге оның трансценденттік шындығы және оның рухани қатысуын жеке сезіну мүмкіндігі арқылы да сопылық жолдың тамаша үлгісі ретінде қарастырылады. Консенсус концепциясы өткен сопылық ғұламалар таратқан ұжымдық даналықтан және әр адамның рухани өсуінде бүкіл сопылық қауым шешуші рөл атқарады деген сенімнен көрінеді. Кейбір сопылар, тіпті, белгілі бір шайхтардың (рухани жетекшілердің) рухани жолдың аспектілерін уақыттың немесе жамағаттың қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін бейімдеуге мүмкіндік беретін «ижтиһад» жүргізуге өкілеттігі бар деп санайды.

Құдайға және адам мен Құдай арасындағы қарым-қатынастың табиғатына қатысты сопылық көзқарастар көбінесе «нормативтік» исламнан ерекшеленетін белгілер ретінде атап өтілсе де, сопылық ең терең айналысатын және жекелеңдіретін Пайғамбардың беделіне қатысты, немесе сыншылардың пікірінше мұсылман өмірінің әдеттегі рәсімдік, этикалық және қоғамдық шеңберінен алшақтайды. Басқа исламдық дәстүрлер де Пайғамбармен оның ілімдерінің заңды түсіндірмелерінен тыс байланыс орнатуға тырысады. Бірақ Пайғамбардың сопылық практикасы оның қоғамдық өміріндегі діни мағынаның бірнеше қабатын ашуға үміткер және оның заңды мәлімдемелерінен өзгеше болатын белгілі бір хадистерге («хадис қудси») қол жеткізуге мүмкіндік береді. Сондай-ақ, сопылық Пайғамбардың өмірінің заңдық негізде толық қамтылмаған аспектілерінде кездесетін еліктегіш және астарлы шындықтарды да жоғары бағалайды. Мысалы, оның Абу Бакрге үңгірдегі ілімі немесе Миграж (Түнгі саяхат) кезіндегі басынан кешкендері.

Сопылық Пайғамбардың тірі болмысына байланысты ғана емес, сонымен қатар, сопылық әдебиеттерде жүйелі түрде жіктелген және ұйымдастырылған бай рухани әлеммен байланысын да талап етеді. Бұл сопылық практикасы бар адамдар үшін де өзекті болуы мүмкін. Бұл рухани әлемді сопылық шеңберден тысқары кең аудитория тікелей және сөзсіз діни беделдің көзі ретінде қабылдайды. Сопылық жеке және қоғамдық арасындағы байланысты тиімді орнатады, бұл тар құқықтық

тәсілдерге қарағанда тиімдірек болуы мүмкін. Мысалы, түс көру мен көріпкелдік практикаларының діни маңыздылығы тек сопылыққа тән емес, бірақ сопылар бұл көрінбейтін әлемнің практикаларын зерттеп, жүйелеп, оларды тек сопылар ғана емес, кең аудиторияға қолжетімді етті. Сопылар, сондай-ақ, көрінетін әлемге бірегей көзқарас ұсынады, діни түсініктер мен символдық құрылымдарды қамтамасыз етеді.

Құран мен исламдық құқықтық контексттегі билік көбінесе аян, үкімдер мен заңдар сияқты мәтіндермен байланысты болса, Пайғамбардың жағдайы биліктің жеке тұлғалармен байланысты екенін көрсетеді. Сопылық Пайғамбардың үлгісіне сүйене отырып жеке тұлғаларға билік береді, онда сопылық әулие өзінің қауымдастығында жаңа бедел көзіне айналады. Дәл сол сияқты Пайғамбар бүкіл әлемдік қауымдастыққа қызмет еткен. Бұл Пайғамбарлық өрнегі одан әрі кеңейіп, билікті бекіту және беру әдістері кең әлеуметтік контекстерге таралады. Сопы ұстазы, пайғамбар сияқты, билікті тәндік қатысу арқылы жеткізе отырып, биологиялық шығу тегінің орталық нүктесіне айналады. Тұқым қуалайтын контексттерде «қан» биліктің берілуін білдіруі мүмкін, бірақ басқа дене сұйықтықтары да беру ортасы ретінде қарастырылады. Мысалы, ұстаздың шәкіртің емізіп жатқаны, шәкірттің аузына түкіріп жатқаны немесе ұстаздың терін ішкен шәкірт бейнесі. Биліктің бастамасы мен берілуінің бұл нысандары көбінесе сопылық шегінен шығып кетеді, өйткені сопылық ұстаздың жеке беделі бүкіл қауымдастықтарға, оның ұрпақтары деп саналатындарға немесе олардың дағдыларын жеткізуші ретінде оны құрметтейтін қолөнершілерге немесе дұға немесе қасиетті мәтінді онымен байланыстыратын тұмар жасаушыларға, ең маңыздысы оның мазарына таралады.

Ортағасырлық сопылық билікті орнатудың әртүрлі жолдарын көрсетті. Ең танымал әдіс «силсила» немесе «берілім тізбегі» болды, бірақ басқа әдістерге биологиялық мұрагерлік белгілі бір символдарға ие болу, Пайғамбардан немесе Хизрдан тікелей шабыт алу, рухани мақсаттарға жылдам жету қабілеті немесе топтың негізін қалаушысының арашашы рөлі кіреді. Қауымдық деңгейде билікті орнатудың тағы бір жолы ерекше әлеуметтік бейнені көрсету болды, ол әлеуметтік қызметтерді ұсыну немесе қасиетті заңды кеңінен елеменің ортасында шариятты қатаң ұстануды мүдде ету арқылы жүзеге асырылды.

Бұл билікті орнату әдістері көбінесе қауымдық бәсекелестік пен дау-дамайлар аясында пайда болып, риториканың күшеюіне және басқа топтар алға тартқан әдістердің баламалары ретінде кейбір билік түрлерінің баса назар аударуына әкелді. Билік талаптарының нақты әлеуметтік салдары болды, ал кейде «негізін қалаушы» әулиенің ерекше мәртебесі үлкен әлеуметтік масштабта дамып, сопылық ұстаздар «махди» ретінде танылған немесе мүдде етілген жағдайлар болды. Осы кезеңде сопылық ұстаздар мен билеушілердің діни, әлеуметтік және саяси талаптары арасында айтарлықтай сәйкестік болғаны таңқаларлық емес. Бұл талаптар әлеуметтік және саяси билік үшін таласқа түсуге немесе әлеуметтік тәртіп пен дәстүрге ашық қарсылық көрсетуге әкелсе де ортағасырлық сопылық қауымдастықтарда билікті орнатудың әртүрлі тәсілдері діни билік статикалық емес, үнемі жүріп жатқан динамикалық диалогтың бір бөлігі ретінде қарастырылуы керек екенін көрсетеді. Мұнда белгіленген нормаларға қарсы шыққандар арасында

биліктің бір түрі көбінесе қарсы пікір туғызады.⁸ Осы тұрғыдан алғанда, шынайы «билік» идеяларды сынау және қайта қарау, өзгерістерге бейімделу және динамикалық реттеу бойынша шығармашылық интеллектуалдық және діни жұмыс болуы мүмкін. Бұл шығармашылық және бейімделу әлеуеті қатаң жазбаша ортада жоғалатын ең маңызды аспект болуы мүмкін.

Сопылықта немесе кеңірек алғанда, ерте замандағы исламда билік көздерінің және оның символдарының көптігі Құран мен Пайғамбардың маңыздылығы мен орталығын әлсіретеді деп айту түбегейлі қате болар еді. Бұл билік көздерін және оларға қол жеткізу жолдарын түсінуімізді жетілдіру және кеңейту қажет болғанымен, исламдағы билік негізінен Құранда жазылған Құдайдың сөзіне, Пайғамбар жеткізген және оның өмірінде көрініс тапқан сөздерге негізделген деген сенім мұсылмандар арасында кеңінен қабылданған.

Бұл сенім тарихи және қазіргі уақытта рұқсат етілген интерпретациялардың ауқымы мен негізі туралы пікірталастардың орталығында болды. Дегенмен, мұсылман қауымының тарихи практикасы діни билікті білдіру, беру және түсіндірудің басқа құралдарын мойындау және қабылдаудың әлдеқайда кең ауқымын көрсетеді. Сонымен қатар, тарихи тұрғыдан мәтіндік көздерге айқын тамыры жоқ билік символдары мен белгілеріне қатты қарсылық білдіру сирек кездеседі. XI ғасырдың соңына қарай атақты ғалым Абу Хамид ал-Ғазали өз еңбектерінің бірінде өз заманындағы діни билік көздері мен табиғаты туралы және оның сенімге және мұсылман болудың мәніне әсері туралы пікірталастарға сілтеме жасай отырып түсініктемелер жасаған.

Ең шектен шыққан және ысырапшыл адамдардың кейбірі қарапайым мұсылмандарды кәпір деп санайтын схоластикалық теологтар тобы. Олар теологияны өздеріне тән түрде түсінбейтін немесе олардың нақты дәлелдері бойынша ислам құқығының үкімдерін білмеген кез келген адамды кәпір дейді.

Бұл теологтар Алланың кең мейірімін тар топпен шектеп, жұмақты теологтардың шағын тобына ғана тән етіп көрсетті. Пайғамбар мен оның сахабалары кезінде көптеген қарапайым арабтар пұтқа табынумен айналысса да мұсылман болып саналғаны анық болғандықтан, олар сүннет ілімдерін елемеді. Бұл адамдар аналогиялық пайымдау ғылымымен айналыспаған және тырысқанда да оны түсінбес еді.

Теологияны, дерексіз дәлелдерді және жүйелі жіктеуді иманның негізі деп айту – қателік. Иман – Алла Тағаланың жаратылыстарының жүректеріне сый ретінде берген нұры. Бұл нұр әр түрлі көздерден – кейде ішкі сенімнен, кейде түс көруден, кейде саих адамның қуанышы мен тақуалығына қуә болып, олардың қатысуы мен сөзінің ықпалына түсу арқылы, кейде адамның өз рахат күйінен шығуы мүмкін.⁹

⁸ Bruce Lincoln, *Authority: Construction and Corrosion* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) еңбегін қар.

⁹ al-Ghazali, «Faysal al-tafriqa», tr. Bernard Lewis, in: *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople, Volume II: Religion and Society*, ed. Bernard Lewis (New York: Harper Torchbooks, 1974), бб. 20-21; сондай-ақ, толық аударманы қар.: Sherman A. Jackson, *On the*

Ал-Газали өзінің сенімі мен әдет-ғұрпын қорғауға тырысқан «қарапайым мұсылман халқы» туралы нақты мақсаттарды және өзінің түсінігі болғанымен, Хамдуллаһтың әңгімесінен жұбаныш пен мүмкін діни шабыт тапқан тараздықтарға ұқсайды. Аруақтан кейінгі, ол меңзеген мұсылмандардың қатарында болды. Ал-Газалидің сыны мұндай мұсылмандардың сенімін жоққа шығарып, діни беделге ұмтылу арналарын шектейтіндерге де қатысты болуы мүмкін. Осы тұрғыда оның сыны қазіргі салафизмге қатысты болуы мүмкін. Салафизмнің көзқарасы бойынша, аруақ оқиғасы қауымдастықтың моральдық құлдырауының, толық емес исламдануының дәлелі немесе негізсіз ырым ретінде қарастырылуы мүмкін.

Ал-Газали мен ортағасырлық Тараздың кезеңі әлдеқашан өтіп кетті және болашақ ұрпақтар өткен ғасырда артып келе жатқан салафизм күн тәртібін және оның мұсылмандық діни билікті түсінуге әсерін қалай қабылдайтынын болжау қиын. Олар діни дискурстың азайып бара жатқанын, кейбір мұсылмандардың заманауилыққа және Батыс қауіп-қатеріне жауап ретінде авторитетті мәтіндердің шектеулі жиынтығына «қайта оралу» үшін он төрт ғасыр бойы жинақталған практика мен діни көріністерден бас тартқанын көре ме? Олар діни интерпретацияның «демократияландырылуын» өкінішпен еске алып, еш дайындықсыз және білімсіз адамдар да қасиетті мәтіндерді түсіндіруге шақырылған уақытты еске алып, қатаң білім беру және дәстүрмен айналысу арқылы сақталған стандарттарға және билікке қайта оралуды қалар ма екен? Немесе олар сенімді діни билікке дұрыс мойынсұнуды қалпына келтіру және сенімді тазарту жолындағы алғашқы қадамдарды бағалай ма? Салафизм қозғалысы уақыт өте келе өзгеруі мүмкін саяси шиеленістердің нәтижесі ретінде қабылдана ма? Мүмкін, бұл қозғалыс жергілікті немесе аймақтық маңызы бар тағы бір сектанттық ағымға айналар.

Қай көзқарас басымдыққа ие болса да, ғалымдар осы пікірталастарға араласудан қаншалықты қашқақтаса да, исламдағы биліктің негіздерін «мәтіндік емес» тұрғыдан түсіндірудің, әсіресе, модернистік мұсылмандық дискурстың ғылымға (соның ішінде мұсылман әлемінің тарихи зерттеулеріне) ықпалына қарсы құрал ретінде, білім беру тұрғысынан пайдалы екенін көруге болады. Алға қарайтын болсақ, бүгінгі жағдай болашақта мұсылмандардың діни билікке деген көзқарастарын түсінуде маңызды рөл атқаратыны анық, тіпті, біз оның нәтижесін дәл қазір білмесек те. Сонымен қатар, қазіргі жағдайлар ұзақ тарихи процестің соңында тұр. Қазіргі контекст мұсылман әлемінің тарихи даму жолдарын түсінуді кейде қиындатып жіберетіндіктен, таза мәтіндік көзқарастан алшақтап, мұсылмандық діни билікті түсіну үшін мүмкіндіктердің кең ауқымын қарастыру біздің тарихи және болашақтағы перспективаларымызды айқындауға көмектесуі мүмкін.



ИСЛАМ ТАРИХЫ, ӨНЕРІ
МЕН МӘДЕНИЕТІН ЗЕРТТЕУ ОРТАЛЫҒЫ



«ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» ҰАТТЫҚ
ТАРИХИ-МӘДЕНИ МУЗЕЙ-ҚОРЫҒЫ

Қазақстан мен Орталық Азиядағы ислам және Йасауийаның мәдени тарихы

Девин ДиУис

Истамбұл-Түркістан 2025

ӘОЖ 297(574+575)

КБЖ 86.3(5Қаз)я73

Д-36

Алғы сөзін жазғандар: **Нұрлан Дүкенбаев, Махмуд Ерол Кылыч**

Баспаға дайындағандар: **Ұрқия Утепбергенова, Әшірбек Муминов, Нұрлан Дүкенбаев, Селахаддин Уйгур**

Девин ДиУис. Қазақстан мен Орталық Азиядағы ислам және Йасауийаның мәдени тарихы. Ағылшын тілінен қазақ тіліне аудармасы / Аударған: Камила Муминова. Баспаға дайындағандар: Ұрқия Утепбергенова, Әшірбек Муминов, Нұрлан Дүкенбаев және Селахаддин Уйгур. – Ыстамбұл, Түркістан: «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, IRCICA, 2025. – 688 б. – (Ислам өркениетінің тарихы бойынша дереккөздер мен зерттеулер сериясы; № 61)

ISBN: 978-92-9063-453-9

Бұл кітап Қазақстанның ислам мәдениеті мен жазба мұрасын зерттеу саласындағы маңызды жетістіктермен таныстыруды мақсат етеді. Девин ДиУис зерттеулерінің үлкен бөлігі қазақ тіліне аударылып, бір жинаққа біріктіріліп отыр. Америкалық ғалымның еңбектері Қазақстанның академиялық қауымдастығы үшін ерекше құнды. Себебі, оның зерттеулері нәтижелі, пайдаланған әдістері тиімді, қолданған ортағасырлық дереккөздері өте мол әрі сенімді. Осы жетістіктер отандық зерттеушілерге тың идея, жаңа бағытқа жол ашатыны анық.

ӘОЖ 297(574+575)

КБЖ 86.3(5Қаз)я73

ISBN: 978-92-9063-453-9

Sources and Studies on the History of Islamic Civilisation Series; no. 61

Cataloguing in Publication Data

Devine DeWeese. Cultural History of Islam and the Yasawiya in Kazakhstan and Central Asia. Translation from English into Kazakh / Foreword by Nurlan Dukenbayev and Preface by Mahmud Erol Kılıç. Transl. Kamila Muminova. Editors: Urqiya Utepbergenova, Ashirbek Muminov, Nurlan Dukenbayev and Selahaddin Uygur. Istanbul, Turkistan: National Historical and Cultural Museum-Reserve Azret Sultan, IRCICA, 2025. 688 pages.

© Copyright | IRCICA & National Historical and Cultural Museum-Reserve Azret Sultan
Istanbul, Turkistan 2025

Аударған: **Камила Муминова**

Баспаға дайындағандар: **Ұрқия Утепбергенова, Әшірбек Муминов,
Нұрлан Дүкенбаев, Селахаддин Уйгур**

Басып шығарған және түптеу жасаған: www.secilofset.com.tr

МАЗМҰНЫ

ӘУЕЛГІ СӨЗ (Н.М. Дүкенбаев)	7
АЛҒЫ СӨЗ (Проф. Махмұд Ерол Кылыч)	9
КІРІСПЕ (Проф. Девин ДиУис).....	11
Аңдатпа.....	13
Summary	15
Аннотация	17
Қысқартулар.....	19
1. Орталық Азиядағы Кубрауиға тариқатының әлсіреуі.....	21
2. Орталық Азия тарихы туралы ескерусіз қалған бір дерек: XVII ғасырлық Йасауиға агиографиясы – «Манақиб ал-ахйар».....	55
3. Баба Камал Джанди және Орталық Азия түркілері арасындағы Кубрауиға дәстүрі	65
4. Түркі машайықтары және Ходжаган: Йасауиға және Нақшбандиға сопылық дәстүрлері арасындағы байланыстарды қайта қарастыру	95
5. Тимурилер дәуіріндегі Йасауиға шайхтары: XIV және XV ғасырлардағы сопылық қауымдардың әлеуметтік және саяси ролі туралы ескертпелер.....	117
6. Орталық Азиядағы XIX ғасырдың қасиетті шежірелер саясаты: Киелі орын құжаттары мен генеалогиялық шежірелердегі Ходжа Ахмад Йасауимен байланысты ұрпақ топтары.....	131
7. Йасауиға тариқаты және XVII ғасырдың Орталық Азиядағы парсы агиографиясы: ‘Алим Шайх ‘Алийабади және оның «Ламахат мин нафахат ал- қудс» еңбегі.....	155
8. Орталық азиялық бір қаланың қасиетті тарихы: XVIII-XIX ғасырлық Сайрам тарихы кітаптарындағы әулиелер, киелі орындар және шығу тегі туралы аңыздар	177
9. Қасиетті орындар және «қоғамдық» хикаялар: XVI-XVII ғасырларда Йасауиға сопылық тариқатының агиографиялық шығармаларындағы Ахмад Йасауи кесенесінің баяндалуы	217
10. XVI және XVII ғасырлардың басында Хорезмдегі Саййид Ата’и тобының ықпалы.....	235
11. Еділ-Орал аймағындағы исламдану мәселелері: Берке хан туралы дәстүрлер	263
12. Шайх Ахмад б. Худайдад Таразидің «Фунун ал-балаға» атты еңбегіндегі Науа’иға жол ашарлары: XV ғасырдағы Орталық Азия әдеби мәдениетінің ұмытылған бір дереккөзі.....	271
13. Мехмед Фуад Көпрүлүннің «Түрік әдебиетіндегі алғашқы мистиктер» кітабына алғы сөз	359
14. «Жария зикрі мен сама’ны негіздеу бойынша пәтуалар жинағына» алғы сөз.....	377
15. «Орталық Азиядағы исламдану мен киелі шежірелер» кітабының екінші томына алғы сөз.....	383