

МИҒРАЖ МҰҒЖИЗАСЫ: ТҮРКІ ҚОЛЖАЗБА МҰРАСЫ НЕГІЗІНДЕ РУХАНИ АНТРОПОЛОГИЯ ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ ҒЫЛЫМИ ПАРАДИГМАЛАР ТОҒЫСЫНДАҒЫ ТАЛДАУ

¹Қ. Қасымхан, ²Е.Қ. Қасабекова, Н. Кенжеахмет

АНДАТПА

Құран – мұсылман өркениетінің дүниетанымдық өзегін айқындайтын және табиғат заңдылықтарын тануға бағдар беретін бірегей иләһи мәтін. Құран аяттарында уақыт, кеңістік, қозғалыс және болмыс категорияларына қатысты көптеген мағыналық ишаралар қамтылған. Осы мақалада Миғраж мұғжизасы түркі қолжазбалық дәстүр материалдары негізінде рухани антропология мен заманауи ғылыми ойлау жүйесінің тоғысқан кеңістігінде талданады. Зерттеудің басты нысаны – Миғраж оқиғасының адам санасының трансценденттік әлеуетін ашудағы рөлі, уақыт пен кеңістік ұғымдарының салыстырмалы сипаты және діни танымның эпистемологиялық шектеулері. Зерттеу жұмысы сапалық әдіснамаға сүйеніп, кітапханалық дереккөздер арқылы классикалық тәпсірлер, сопылық мәтіндер, түркі тіліндегі қолжазба нұсқалар және қазіргі физика саласындағы теориялық тұжырымдар жүйелі салыстырмалы талдаудан өткізіледі. Миғраж сапары аясында кеңістік пен уақыттың абсолютті емес екендігі, қозғалыс феноменінің онтологиялық мағынасы және рухани тәжірибенің танымдық деңгейлері айқындалады. Сонымен қатар бұл мұғжизаны таза эмпирикалық немесе физикалық заңдылықтар шеңберінде толық түсіндіру мүмкін еместігі, ғылыми модельдердің оның болмыстық табиғатын тек шектеулі қырынан ғана сипаттай алатыны негізделеді. Мақалада пайғамбарлармен жүздесу мотиві адам рухының кемелдену баспалдақтарын бейнелейтін символдық құрылым ретінде қарастырылып, Сидратул-Мунтаһадан асу ақыл мүмкіндіктерінің шекарасын айқындайтын метафизикалық кеңістік үлгісі ретінде түсіндіріледі. Түркі қолжазбаларындағы Миғраж баяндарының тәрбиелік, танымдық және өркениеттік қызметі талданып, намаздың тұлғаның рухани қалыптасуы мен антропологиялық тұтастығын орнықтыратын іргелі институт ретіндегі мәні айқындалады.

Түйін сөздер: Миғраж, рухани антропология, ислам космологиясы, трансценденция, ғылым философиясы, сана мәселесі, түркі қолжазбалары, кодикология.

¹ ҚР ФБЖМ Ғылым комитеті «Ғылым ордасы» РМК, Алматы, Қазақстан

² ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан

³ «Шығыс қолжазбалар мұрасы» халықаралық деректану орталығы, Германия-АҚШ

Автор-корреспондент: Қасабекова Е.Қ., enlik78@rambler.ru

Сілтеме: Қасымхан Қ., Қасабекова Е.Қ., Кенжеахмет Н. Миғраж мұғжизасы: түркі қолжазба мұрасы негізінде рухани антропология және заманауи ғылыми парадигмалар тоғысындағы талдау // Адам әлемі. – 2026. – Т. 28. № 1 (107). – Б. 161-177.

Чудо Ми'раджа: анализ на основе тюркского рукописного наследия в контексте духовной антропологии и современных научных парадигм

Аннотация. Коран представляет собой уникальный божественный текст, определяющий мировоззренческое ядро мусульманской цивилизации и задающий методологический ориентир для познания законов природы. В коранических аятах содержится широкий спектр смысловых указаний, касающихся категорий времени, пространства, движения и бытия. В данной статье чудо Ми'раджа анализируется на основе материалов тюркской рукописной традиции в контексте пересечения духовной антропологии и современных научных парадигм. Основным объектом исследования выступает роль события Ми'раджа в раскрытии трансцендентного потенциала человеческого сознания, относительный характер понятий времени и пространства, а также эпистемологические пределы религиозного познания. Исследование основано на качественной методологии и предполагает системный сравнительный анализ классических тафсиров, суфийских текстов, тюркоязычных рукописных источников и теоретических концепций современной физики, изученных посредством библиотечных материалов. В рамках анализа Ми'раджа обосновывается не-абсолютный характер пространства и времени, раскрывается онтологическое значение феномена движения и выявляются когнитивные уровни духовного опыта. Вместе с тем аргументируется невозможность полного объяснения данного чуда исключительно в рамках эмпирических или физических закономерностей; подчеркивается, что научные модели способны описать его онтологическую природу лишь в ограниченном аспекте. В статье мотив встречи с пророками интерпретируется как символическая структура, отражающая ступени духовного совершенствования человека, тогда как преодоление Сидрат аль-Мунтаха рассматривается в ка-

честве метафизической модели, обозначающей пределы рационального познания. Анализ повествований о Ми'радже в тюркских рукописях позволяет выявить их воспитательную, познавательную и цивилизационную функции. Кроме того, молитва (намаз) осмысливается как фундаментальный институт, обеспечивающий духовное становление личности и формирование ее антропологической целостности.

Ключевые слова: Ми'радж, духовная антропология, исламская космология, трансценденция; философия науки; проблема сознания; тюркские рукописи; кодикология.

The Miracle of Mi'raj: a Spiritual-Anthropological Analysis Based on Turkic Manuscript Heritage in the Context of Contemporary Scientific Paradigms

Abstract. The Qur'an constitutes the worldview foundation of Muslim civilization and represents a unique divine text guiding the understanding of natural laws. Qur'anic verses contain numerous semantic indications related to the categories of time, space, motion, and being. This article analyzes the miracle of the Mi'raj within the framework of Turkic manuscript traditions, integrating perspectives of spiritual anthropology and contemporary scientific paradigms. The main objective of the study is to examine the role of the Mi'raj narrative in revealing the transcendental potential of human consciousness, the relative nature of time and space, and the epistemological limits of religious cognition. The research adopts a qualitative methodology based on library research, employing a systematic comparative analysis of classical Qur'anic exegesis, Sufi texts, Turkic manuscript sources, and theoretical works in modern physics. The findings demonstrate that the Mi'raj experience reflects the non-absolute character of space and time, the ontological significance of motion, and the multi-layered cognitive dimensions of spiritual experience. At the same time, the study substantiates that this miracle cannot be fully explained within purely empirical or physical frameworks, as scientific models are able to describe its metaphysical nature only in a limited manner. Furthermore, encounters with prophets are interpreted as symbolic representations of successive stages of spiritual perfection, while the passage beyond Sidrat al-Muntaha is conceptualized as a metaphysical domain delineating the boundaries of rational cognition. The analysis also highlights the educational, cognitive, and civilizational functions of Mi'raj narratives in Turkic manuscript heritage, emphasizing prayer as a fundamental institution shaping spiritual formation and anthropological integrity.

Key words: Mi'raj, Spiritual Anthropology, Islamic Cosmology, Transcendence, Philosophy of Science, Consciousness Studies, Turkic Manuscripts, Codicology.

Kipicne

Құран – барлық заманға ортақ ең ұлы мұғжиза әрі мұсылман үшін өмірлік бағдар қызметін атқаратын иләһи кітап. Онда адам болмысы мен жаратылыс заңдылықтарын қамтитын, танымның әртүрлі салаларына бағдар беретін аяттар молынан кездеседі. Құран адамды табиғат құбылыстарын ой елегінен өткізіп, ақыл мен ғылым арқылы пайымдауға үндейді. Осы себепті Құрандағы жаратылыстық ишаралар көптеген зерттеушілердің назарын аударып, діни мәтін мен ғылыми таным арасындағы өзара байланыс жүйелі түрде зерделеніп келеді. Кейбір ғалымдардың Құрандағы ақиқаттарды ғылыми тұрғыда зерделеу нәтижесінде Исламды қабылдауы бұл мәтіннің танымдық әлеуетін айқындай түседі. Ал қарапайым мұсылман үшін Құран аяттарын зерделеу – құлшылықтың бір көрінісі ретінде рухани кемелденуге жол ашады.

Физика ғылымы – жаратылыс құбылыстарын тануда жетекші рөл атқаратын іргелі салалардың бірі. Физикалық теориялардың жаңарып отыруы ғылыми білімнің динамикалық сипатын көрсетеді: бір

кезеңде орныққан тұжырымдар кейін жаңа теориялар арқылы қайта қаралуы мүмкін. Қазіргі ғылыми кеңістікте Құран мен жаратылыстану ғылымдарын тоғыстыра зерттеу бағыты белсенді дамуда. Бұл үдерістің көрінісі ретінде Индонезия Дін істері министрлігі жүзеге асырып отырған «Илми тәпсір» жобасын атап өтуге болады. Аталған жоба діни мәтінді заманауи ғылыми деректермен ұштастырып түсіндіру арқылы дін мен ғылым арасындағы шекараны жақындатуды мақсат етеді.

XX ғасырда Альберт Эйнштейн ұсынған салыстырмалылық теориясы уақыт ұғымының абсолютті емес екендігін, оның бақылау жүйесіне тәуелді өзгеретінін ғылыми тұрғыда дәлелдеді. Бұл тұжырым классикалық физикадағы уақыттың тұрақтылығы туралы көзқарасты түбегейлі қайта қарауға мүмкіндік берді. Құранда да уақыттың салыстырмалы сипатына ишара жасалады. Мәселен, «Мағариж» сүресінің 4-аятында: «Періштелер мен Жәбірейіл Аллаға елу мың жылға тең бір күнде көтеріледі» деп баяндалады. Бұл аят уақыт өлшемінің болмыс деңгейлеріне қарай әртүрлі қабылданатынын меңзейді.

Осы контексте Миғраж–Ислам тарихындағы ең күрделі әрі терең метафизикалық

құбылыстардың бірі ретінде қарастырылады. Бұл оқиға Пайғамбар Мұхаммедтің (с.а.у.) Меккеден Құддысқа сапары (Исра), одан әрі көкке көтерілуін баяндайды. Дәстүрлі ислам ілімінде Миғраж Алланың құдіретін айғақтайтын ұлы мұғжиза ретінде түсіндірілсе, қазіргі философия, космология және когнитивтік ғылым тұрғысынан ол уақыт, кеңістік және сана шекараларының салыстырмалылығын көрсететін ерекше танымдық феномен ретінде пайымдалады. Бұған дейінгі бірқатар зерттеулер Миғраж оқиғасын толықтай ғылыми әдістер арқылы дәлелдеу мүмкін еместігін атап көрсеткенімен, оның мазмұнын заманауи ғылыми теориялармен салыстыра талдау діни танымның методологиялық көкжиегін кеңейтуге мүмкіндік береді.

Осы мақалада Миғраж мұғжизасы уақыттың салыстырмалылығы теориясы, жаратылыстану ғылымдарының қазіргі тұжырымдары және исламдық дүниетаным аясында кешенді түрде зерделенеді. Зерттеудің басты мақсаты – Миғраж құбылысының онтологиялық, гносеологиялық және рухани-антропологиялық қырларын айқындап, діни мәтін мен ғылыми ойлау жүйесінің өзара сабақтастығын көрсету.

Әдіснама

Зерттеудің материалдық базасын Ислам дүниетанымындағы Миғраж мұғжизасын сипаттайтын негізгі діни мәтіндер, классикалық тәпсірлік дереккөздер, сопылық-философиялық еңбектер, сондай-ақ түркі жазба мұраларындағы Миғраж сюжеті қамтылған қолжазбалық материалдар құрайды. Негізгі мәтіндік корпус ретінде Құран Кәрімнің Исра (17:1), Нәжм (53:13–18), Мағариж (70:3–4) сүрелеріндегі аяттар және олардың классикалық тәпсірлердегі интерпретациялары пайдаланылды. Атап айтқанда, ат-Табари, Ибн Кәсир, әл-Қуртуби сынды муфассирлердің еңбектері салыстырмалы талдауға негіз болды. Зерттеудің эмпирикалық материалдарын Қазақстан қорларында сақталған түркі тіліндегі діни-дидактикалық қолжазбалар, Миғраж қиссалары, пайғамбарнамалық мәтіндер және сопылық поэтикалық жинақтар құрайды. Атап айтқанда, «Ғылым Ордасы» Орталық ғылыми кітапханасының Сирек

кітаптар мен қолжазбалар қорында сақталған Миғраж мазмұнды қолжазбалар, шағатай және араб графикалы нұсқалар зерттеу нысаны ретінде қарастырылды. Қолжазбалардың кодикологиялық сипаттамалары (қағаз түрі, жазу стилі, бет өлшемі, колофон, маргиналия, сутаңба) деректік база ретінде пайдаланылды. Аталған теориялық база Миғраж феноменін дәстүрлі діни баяндау шеңберінен шығарып, оны заманауи ғылыми парадигмалар аясында герменевтикалық және философиялық тұрғыдан интерпретациялауға негіз қалады.

Жалпы алғанда, қолданылған мәтіндік, қолжазбалық және теориялық материалдар кешені Миғраж мұғжизасын діни-антропологиялық, философиялық және пәнаралық тұрғыда жүйелі талдауға негіз қалады. Миғраж мұғжизасы исламдық дүниетанымда адам болмысы, рухани таным және жаратылыс заңдылықтарын тоғыстыратын іргелі метафизикалық феномен ретінде қарастырылады. Ислам ғылымының классикалық кезеңінде бұл тақырып тәпсір, хадис және кәләм әдебиеттерінде пайғамбарлық мұғжиза әрі иләһи құдіреттің айғағы ретінде жүйелі түрде түсіндірілді.

Кейін сопылық дәстүр аясында миғраж ілімі рухани кемелденудің символдық моделі ретінде дамып, Әбу Хамид әл-Ғазали еңбектеріндешариғат, тариқат және хақиқаттың сабақтастығын айқындайтын рухани жол ретінде негізделді. Бұл түсінік Қожа Ахмет Ясауи мен оның мектебін жалғастырған Сүлеймен Бақырғани шығармаларында хикметтік поэзия тілімен халықтық руханиятқа бейімделді. Парсы сопылық-философиялық ойында Низами Гәнжауи, Ибн Араби және Жәләл ад-Дин Руми еңбектерінде миғраж болмыстық жетілу мен рухани сапардың аллегориялық үлгісі ретінде тереңдетіліп, түркі әдеби дәстүрінде Әлішер Науаи арқылы көркем-философиялық жүйеге енді. Бұл сабақтастық қазақ рухани ой кеңістігінде Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни-философиялық мұраларында миғражды ішкі рухани кемелдену траекториясы ретінде пайымдаумен жалғасты.

Түркі жазба мұрасында «Миғражнама», «Қисса-и Миғраж» секілді қолжазбалық ескерткіштер миғраж тақырыбының сопылық-дидактикалық дәстүрде орнығуына ықпал етті. Бұл үрдіс Тимур дәуіріндегі интеллектуалдық

ортада миғражды рухани кемелденудің символдық құрылымы ретінде қабылдауға негіз қалап, ғарыштық иерархия жөніндегі түсініктермен ұштасты.

Осы теориялық негізге сүйене отырып, зерттеу сапалық әдіснамаға негізделіп, әдеби-зерттеу үлгісінде жүзеге асырылды. Негізгі дереккөздер ретінде классикалық ислам еңбектері, сопылық трактаттар, түркі және қазақ қолжазбалық мәтіндер пайдаланылып, талдау барысында герменевтикалық және салыстырмалы әдістер қолданылды.

Негізгі бөлім

Миғраж мұғжизасының тәпсірі мен түсінігі

Ислам ғылымының классикалық кезеңінде Миғраж оқиғасы тәпсір, хадис және кәләм әдебиеттерінде пайғамбарлық мұғжиза әрі иләһи құдіреттің айқын дәлелі ретінде жүйелі түрде түсіндірілді. Дәстүрлі ислам ілімінде бұл оқиға Құран мәтіні мен сенімді хадистік деректерге негізделіп отырып, жаратылыс заңдылықтарынан тыс жүзеге асқанымен, ақылға қайшы келмейтін иләһи әрекет ретінде қабылданған.

Миғраж мұғжизасының Құрандық негізі ең алдымен «Исра» сүресінің 1-аятында айқын баяндалады. Аятта Пайғамбар Мұхаммедтің (с.а.у.) бір түнде Харам мешітінен Ақса мешітіне жеткізілгені Алланың құдіретіне телініп, бұл сапардың мақсаты ретінде «иләһи белгілерді көрсету» атап көрсетіледі:

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بُرُكْنَا حَوْلَهُ لَنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ
هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Құлын (Мұхаммедті) бір түнде Харам мешітінен айналасына Өзіміз құт-береке дарытқан Ақса мешітіне кейбір маңызды белгілеріміз бен дәлелдерімізді көрсету үшін алып барған Алла – мінсіз (мұқтаждық пен дәрменсіздіктен, кемшілік атаулыдан ада). Ол – Сәмиғ (бәрін естуші), Басир (бәрін де көруші) [1, 282-б.].

Бұл аятта Исра оқиғасының Алланың тікелей әрекеті ретінде баяндалуы оның пайғамбарлық мұғжиза екендігін ғана емес,

сонымен қатар жаратылыс заңдылықтары мен иләһи еріктің арақатынасын айқындайтын терең онтологиялық қағиданы көрсетеді.

Құран мәтінінде қолданылған «әсра» (أَسْرَى) етістігі әрекеттің тікелей Аллаға телінуін білдіріп, бұл сапардың табиғи себеп-салдар тізбегімен емес, иләһи қалау мен құдірет арқылы жүзеге асқанын айғақтайды. Дәстүрлі ислам ілімінде бұл түсінік *сүннатулла* ұғымымен байланыстырылып, Алланың әлемдегі әрекеті белгілі бір тәртіп пен даналыққа негізделгенімен, жаратылыстық заңдылықтармен толық шектелмейтінін білдіреді.

Алланың тікелей әрекеті (*сүннатулла*) қазіргі физикада белгілі бір эмпирикалық заңдылықпен толық теңестірілмегенімен, оны бастапқы шарттар, іргелі тұрақтылар, сингулярлық аймақтар және метазаңдар сияқты теориялық ұғымдармен аналогиялық тұрғыда салыстыруға болады.

Қазіргі космология мен теориялық физикада табиғат заңдары өздігінен пайда болған абсолютті құрылымдар емес, белгілі бір бастапқы параметрлер мен шекаралық жағдайларға тәуелді жүйе ретінде қарастырылады. Бұл тұрғыдан алғанда, сүннатулла жаратылыс заңдарын жоққа шығаратын күш емес, керісінше оларды қамтитын, реттейтін және қажет жағдайда олардың шегінен асып әрекет ететін трансценденттік деңгей ретінде түсіндіріледі.

Осылайша Исра оқиғасының Алланың тікелей әрекеті (*сүннатулла*) ретінде түсіндірілуі Миғраж мұғжизасын жаратылыстық заңдылықтарға қарсы қоймай, керісінше олардың онтологиялық шекарасын айқындайтын иләһи әрекет ретінде пайымдауға негіз қалайды. Мұндай түсінік классикалық ислам ғылымында да орныққан әдіснамалық ұстаныммен сабақтас келеді. Себебі дәстүрлі тәпсір ілімінде Миғраж оқиғасы дәл осы аяттың мағынасын ашу аясында кеңінен қарастырылып, оның табиғаты символдық немесе субъективті рухани тәжірибемен шектелмейтін, Алланың қалауымен нақты жүзеге асқан пайғамбарлық мұғжиза ретінде түсіндірілген.

Классикалық муфассирлер Миғражды иләһи ерік пен құдіреттің тікелей көрінісі ретінде қабылдап, оны табиғи себеп-салдар тізбегіне телуге болмайтынын айқындайды.

Әт-Табари өзінің «*Жәми' әл-баян 'ан та'уил ай әл-Құран*» атты еңбегінде «Әбу Жағфар Мұхаммед ибн Жәрир әт-Табари былай дейді: Алла Тағаланың бұл аятта «*Субхана*» деп айтуының мәні – Өзін пәктеу, яғни Өзін құлы Мұхаммедті (с.а.у.) түнде алып барған Алла ретінде дәріптеп, Оған серік телушілердің Оған қатысты айтатын пікірлерінен тазарту. Сондай-ақ бұл сөз Алланың жаратылыстарынан біреуді Өзіне серік еткенін, Оған әйел немесе бала таңғанын айтушылардың сөздерінен, сондай-ақ олардың білімсіздігі мен қателігінен Алланы пәк деп тануды білдіреді.». Деп Исра мен Миғражды тарихи шындық ретінде баяндай отырып, бұл сапардың Пайғамбар Мұхаммедке (с.а.у.) Алла тарапынан көрсетілген ерекше мұғжиза екенін нақтылайды [2, 411-б.].

Осы бағытты әл-Қуртуби де жалғастырып, «*әл-Жәми' ли-ахкам әл-Құран*» еңбегінде «Алла Тағала Пайғамбарға (с.а.у.) көрсеткен және адамдарға хабарлауды бұйырған ғажайып белгілердің қатарына оның бір түнде Меккеден Ақса мешітіне жеткізілуі жатады. Бұл сапар әдеттегі жағдайда бір айлық жолға тең. Сондай-ақ оның көкке көтерілуі (миғражы) және әрбір пайғамбармен жеке-жеке жүздесуі де осы ғажайып белгілер қатарында баяндалады. Мұның барлығы «Сахих Муслимде» және өзге де сенімді хадис жинақтарында бекітілген деректерге сәйкес келтіріледі. Ал «*Шүбәсіз, Ол – бәрін естуші, бәрін көруші*» деген сөз бұл жерде Алланың барлық айтылған жайттарды толық білетінін әрі адамдардың сөздері мен әрекеттерінен толық хабардар екенін білдіреді.». Деп Миғражды ғайып әлемінің ақиқаттығын паш ететін иләһи белгі ретінде сипаттайды және оны таза символдық немесе метафоралық тұрғыда түсіндіру ақидалық тұрғыдан әлсіз екенін атап көрсетеді [3, 212-б.]. Ал Ибн Кәсир «*Тафсир әл-Құран әл-'Азим*» атты еңбегінде «Құлын бір түнде Харам мешітінен айналасына береке дарытқан Ақса мешітіне апарған Алла – кемшіліктен пәк. Оған Өз белгілерімізді көрсету үшін (осылай еттік). Шүбәсіз, Ол – бәрін естуші, бәрін көруші». Алла Тағала бұл аятта Өзін кемшіліктен пәк деп сипаттайды, Өз ұлылығын дәріптейді және құдіретінің шексіздігін баяндайды. Себебі Ол Өз қалауымен қалаған құлын (яғни Мұхаммедті, Алланың салауаты мен сәлемі оған болсын) бір түннің ішінде алып жүрді.

Бұл сапар түннің бір бөлігінде жүзеге асқан. «Харам мешіті» – Меккедегі мешіт, ал «Ақса мешіті» – Иерусалимдегі қасиетті Байт әл-Мақдис. Ол – Ибраһим (ғ.с.) дінінен болған пайғамбарлардың қонысы әрі олардың мекені. Сондықтан барлық пайғамбарлар сол жерде жиналып, Пайғамбар Мұхаммедтің (с.а.у.) имамдық етуімен намаз оқыды. Бұл оның пайғамбарлардың ішіндегі ең ұлысы әрі басшысы екендігін білдіреді. Ал «айналасына береке берген» деген сөз сол өңірдің егін-жайы, жеміс-жидегі мен рухани игіліктеріне қатысты айтылған. «Өз белгілерімізден көрсету үшін» дегені – Мұхаммедке (с.а.у.) ұлы әрі ғажайып белгілерді көрсету мағынасын білдіреді. Бұл туралы Алла Тағала басқа бір аятта: «*Расында, ол өзіне Раббысының ең ұлы белгілерін көрді*» [1, 525-б.]. Деп баяндайды. Осы мәселеге қатысты хадистер Пайғамбардан (с.а.у.) сүннетте кеңінен риуаят етілген. Ал «*Шүбәсіз, Ол – бәрін естуші, бәрін көруші*» деген сөз Алланың құлдарының сөздерін, әрекеттерін, сенімдері мен күпірліктерін, шыншылдығы мен жалғандығын толық білетіндігін білдіреді.». Деп Миғражға қатысты хадистердің көптігі мен сенімділігін алға тарта отырып, бұл оқиғаның нақты түрде болған пайғамбарлық мұғжиза екендігін айрықша атап өтеді [4, 212-б.].

Ислам ғылымының Құраннан кейінгі екінші негізгі дереккөзі болып саналатын пайғамбар хадистері де Миғраж оқиғасын пайғамбарлық мұғжиза әрі иләһи құдіреттің айқын көрінісі ретінде жүйелі түрде баяндайды. Хадис мәтіндерінде Миғраж оқиғасы Құрандағы жалпы ишараларды нақтылай отырып, оның жүзеге асу барысын, кеңістік-уақыттық сипатын және діни-құқықтық салдарларын егжей-тегжейлі сипаттайды.

Әнәс ибн Мәлик (р.а.) жеткізген хадисте Әбу Зарр (р.а.) Пайғамбар Мұхаммедтің (с.а.у.) былай дегенін баяндайды: «Мен Меккеде болған кезімде үйімнің төбесі ашылды. Сол сәтте Жәбірейіл (ғ.с.) түсіп, көкірегімді жарды да, оны Зәмзәм суымен жуды. Кейін ішіне иман мен даналыққа толы алтын ыдысты әкеліп, оны көкірегіме құйды да, қайта жапты. Одан соң қолымнан ұстап, мені төменгі аспанға көтерді. Біз бірінші аспанға жеткенде, Жәбірейіл аспанның күзетшісіне: «Аш», – деді. Ол: «Кім бұл?» – деп сұрады. Жәбірейіл: «Бұл – Жәбірейіл», – деді. Күзетші: «Сенімен бірге

біреу бар ма?” – деді. Ол: “Иә, менімен бірге Мұхаммед бар”, – деді. “Оған шақыру түсті ме?” – дегенде, “Иә”, – деп жауап берді. Сонда қақпа ашылды. Бірінші аспанда оң жағында да, сол жағында да көптеген қара көлеңкелер тұрған бір адамды көрдім. Ол оң жағына қарағанда күледі, ал сол жағына қарағанда жылайды. Ол маған: “Қош келдің, ізгі пайғамбар, ізгі ұрпағым”, – деді. Мен Жәбірейілден: “Бұл кім?” – деп сұрадым. Ол: “Бұл – Адам. Ал оның оң және сол жағындағы көлеңкелер – оның ұрпақтарының рухтары. Оң жағындағылар – жәннаттықтар, сол жағындағылар – тозақтықтар”, – деді. Содан кейін мені екінші аспанға көтерді. Әрбір аспан қабатында дәл осыған ұқсас түрде пайғамбарлармен кездесулер орын алды. Мен аспандарда Адамды, Идрісті, Мұсаны, Исаны және Ибраһимді (оған Алланың сәлемі болсын) көрдім. Адам – бірінші аспанда, ал Ибраһим – алтыншы аспанда еді. Соңында мен Сидратул-Мунтаһаға жеткізілдім. Ол жерді қандай түстер жапқанын сипаттап жеткізу мүмкін емес еді. Кейін мен жәннатқа кіргізілдім. Онда інжу-маржаннан жасалған күмбездер бар, ал топырағы – миск (жұпар) еді. Сол жерде Алла менің үмбетіме елу уақыт намазды парыз етті. Мен қайтып келе жатып Мұсаға жолықтым. Ол: “Үмбетіңе не парыз етілді?” – деп сұрады. Мен: “Елу намаз”, – дедім. Ол: “Раббыңа қайта бар, сенің үмбетің бұған шамасы жетпейді”, – деді. Мен қайта-қайта Раббыма барып, намаз саны азайтылды. Ақырында ол бес уақытқа бекітілді, алайда сауабы елу намазға тең болып қалды. Алла Тағала: «*Менің қасымда сөз өзгермейді*», – деді. Содан кейін ол мені Сидратул-Мунтаһаға жеткізді. Ол мен ажырата алмайтын сан-алуан реңдермен берендірілген еді. Кейін жәннатқа кіргізілдім. Ол көз жауын алатын інжу-маржаннан «*Жәннаттың топырағы миск (жұпар) болатын*» деп сипатталатын Миғражға қатысты хадис Сахих әл-Бухари жинағында баяндалады [5, 142-б.]. Осыған ұқсас мазмұн Сахих Муслим жинағында да кеңінен қамтылып, онда Пайғамбар Мұхаммедтің (с.а.у.) Жәбірейілмен бірге көтерілуі, жеті қабат аспаннан өтуі, Сидратул-Мунтаһаға жетуі және намаздың парыз етілуі егжей-тегжейлі сипатталады.

Осы тұста хадис мазмұны Миғраж сапарының тек құқықтық-нормативтік нәтижесін ғана емес, оның болмыстық-

метафизикалық қырын да айқын көрсетеді. Аталған риуаяттарда Миғраж Пайғамбар Мұхаммедтің (с.а.у.) тәнімен және рухымен жүзеге асқан ерекше иләһи тәжірибе ретінде ұсынылып, уақыт пен кеңістік өлшемдерінің әдеттегі жаратылыс заңдылықтарына бағынбайтын шартты категориялар екені аңғарылады. Осы тұрғыдан алғанда, хадис ғылымындағы деректер Миғраж оқиғасының метафизикалық табиғатын нақты тарихи-риуаяттық мазмұнмен бекітіп, оны тек символдық немесе психологиялық интерпретациялармен шектеуге жол бермейді.

Демек, Пайғамбар хадистері Миғраж мұғжизасын сенімдік доктрина ғана емес, болмыс пен танымның шекараларын айқындайтын кешенді діни-философиялық феномен ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Бұл ұстаным Құран, тәпсір және хадис ғылымдары арасындағы ішкі методологиялық сабақтастықты айқындап, Миғраж оқиғасын заманауи ғылыми дүниетаныммен диалогта пайымдауға берік негіз қалайды.

Құранаяттарымен сенімді хадистік деректер Миғраж оқиғасының Пайғамбар Мұхаммедке (с.а.у.) тән Пайғамбарлық мұғжиза ретінде шынайы түрде жүзеге асқанын айқындағаннан кейін, бұл мәселе исламдық сенім ілімінде (кәләм ғылымында) жүйелі ақидалық тұрғыдан негізделді. Кәләмда Миғраж тек тарихи немесе риуаяттық дерек ретінде ғана емес, иман негіздеріне тікелей қатысты маңызды сенімдік мәселе ретінде қарастырылып, оның мүмкін әрі ақиқат екені рационалдық дәлелдер арқылы тұжырымдалды.

Осы үдерісте кәләм ғұламалары ақыл мен нақылдың арақатынасын сақтай отырып, мұғжизаны ақылға қайшы емес, керісінше ақылдың танымдық шектеулілігін көрсететін иләһи феномен ретінде түсіндірді.

Әсіресе Әбу Мансұр әл-Матуриди ілімінде Миғраж мәселесі жаратылыс заңдылықтарының Алланың қалауына толықтай тәуелді екенін дәлелдейтін маңызды ақидалық негіз ретінде қарастырылады. Алланың фи‘лі (әрекеті) табиғи себеп-салдарға «тәуелді механизм» емес, хикметпен жүзеге асатын құдірет екенін «...أن فعله لا يجوز أن عرف أن فعله لا يجوز أن...» яғни Оның іс-әрекеті даналықтан (хикметтен) тыс болуы мүмкін еместігін де түсінеді. Өйткені Алла – Өз

заты бойынша Хаким (Дана), Ғани (мұқтажсыз), Ғалим (бәрін білуші). деп айқындайды. Мұнда әл-Матуриди Алланың фи'лін (әрекетін) хикметке қайшы емес, бірақ жаратылыс ішіндегі «мәжбүр себептермен» шектелмейтін құдірет ретінде сипаттап; Алла “хикметпен” әрекет етеді, алайда бұл әрекет табиғаттағы әдеттегі себеп тізбегінің қамытында емес деп тұжырымдайды [6, 160-6.]. (al-Māturīdī, 1970). Сонымен қатар «وأيضاً أن معنى فعل الله هو والإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود...» [6, 160-6.]. (al-Māturīdī, 1970). деуі Алланың фи'лі – «жоқтан бар ету» табиғи заңдардан жоғары онтологиялық деңгейі хәм «сүннатулла – мета-деңгей» болып табылады. Табиғат заңдары – жаратылыс ішіндегі сипаттама; ал Алланың фи'лі – жаратылыстың өзін (болмысты) жоқтан бар ету.

Сондай-ақ, Алланың құдіреті уақыт пен кеңістік шектеулеріне бағынбайтынын «...فإذاً عنه ذَهَبَتْ عَنْهُ قُدْرَةٌ زَالَ عَنْهُ» яғни «...егер құдіретінен айырылса, оның болмысы да жойылады...» деу арқылы табиғи себеп-салдар қатынастарының өздігінен әрекет етпейтіні жүйелі түрде негізделеді. Осы қағидаға сәйкес, Миғраж жаратылыс заңдарын жоққа шығаратын құбылыс емес, керісінше олардың шартты әрі тәуелді сипатта екенін айқындайтын иләһи мұғжиза ретінде түсіндіреді [6, 170-6.]. Демек Әл-Матуриди ілімінде Миғраждың мүмкіндігі желеген риуаяттармен емес, Алланың істері мен құдіретіне қатысты жалпы ақидалық қағидалар арқылы негізделеді. «باب أفعال الله» және «باب القدرة» тарауларында қалыптасқан логика бойынша, жаратылыс заңдары дербес әсер етуші күшке ие емес, уақыт пен кеңістік Алланың еркіне бағынышты шартты категориялар болып табылады. Осы негізде Миғраж оқиғасын мүмкін емес деп бағалау ақидалық емес, антропоцентрилік қате ұстаным.

Бұл ақидалық ұстаным кейінірек әл-Ашғари мектебінде де дамытылды. Әл-Ашғари және оның ізбасарлары жаратылыс заңдылықтарының дербес әсер етуші күшке ие емес екенін, барлық құбылыстардың Алланың еркімен ғана жүзеге асатынын негізге алды. Сондай-ақ Алланың әдеттегі жаратылыстық тәртібі ретінде қарастырды. Осы себепті Миғражды табиғи-рационалистік

өлшемдермен жоққа шығару иләһи құдіретті жаратылыс заңдарымен шектеу болып саналады және бұл ұстаным ақидалық тұрғыдан негізсіз деп бағаланады [7, 17-6.]. Осы тұрғыдан алғанда, Миғражды табиғи-рационалистік өлшемдер арқылы жоққа шығару иләһи құдіретті жаратылыс заңдарымен шектеу болып табылады және ақидалық тұрғыдан қате ұстаным ретінде бағаланады.

Әл-Ғазали *Ихя' 'улум әд-дин* еңбегінде; *فالعقل مع كونه شريكاً لا يدرک جميع الموجودات، ولا يطلع على حقائق الأمور الإلهية، وإنما حدّه أن يثبت الممكن ويتفهي المستحيل.*

1. «Ақыл қаншалықты қадірлі (асыл) болғанымен, ол барлық болмысты толық тани алмайды және иләһи істердің ақиқатына толық қанық бола бермейді. Оның шегі – мүмкін нәрсені бекітіп, мүмкін еместі теріске шығару ғана» деуі ақылдың метафизикалық ақиқаттарды толық қамти алмайтынын атап өтіп, оның міндеті мүмкінді бекіту мен ақылға қайшыны жоққа шығарумен шектелетінін көрсетеді [8, 21-6.]. Сондай-ақ Әл-Ғазалидың «Кімде-кім ақырет істері мен Алланың іс-әрекеттерін дүниелік әдет-дағдылармен салыстырып өлшесе, ол қияста (өлшемде) адасқан болады», деген сөзі ақырет істері мен Алланың іс-әрекеттерін дүниелік әдет-дағдылармен өлшеудің танымдық қате екенін айқындайды. Осы қағидаға сәйкес, Миғражды эмпирикалық немесе сезімдік өлшемдермен жоққа шығару эпистемологиялық тұрғыдан дұрыс емес деп бағаланады.

Осылайша кәләм әдебиетіндегі ақидалық негіздеулер Құран мен хадис деректерінде баяндалған Миғраж оқиғасын рационалдық тұрғыдан бекітіп, оны сенім, болмыс және таным категориялары тоғысындағы кешенді иләһи құбылыс ретінде пайымдауға мүмкіндік береді. Классикалық ислам ойшылдары Миғражды жаратылыс заңдылықтарына қарсы қоймай, керісінше сол заңдардың абсолют емес, Алланың қалауына тәуелді шартты құрылымдар екенін көрсететін метафизикалық феномен ретінде түсіндірді. Бұл тұрғыдан алғанда, уақыт пен кеңістік өздігінен әрекет ететін әмбебап категориялар емес, болмыстың белгілі бір деңгейіне тән өлшемдер ретінде қарастырылады.

Заманауи жаратылыстану ғылымдарының дамуы, әсіресе салыстырмалылық теория-

сы, уақыт пен кеңістіктің бақылау жүйесіне тәуелді екенін ғылыми тұрғыда негіздеп, олардың абсолютті сипатқа ие еместігін көрсетті. Осы ғылыми пайым Миғраж оқиғасын физикалық заңдылықтарды жоққа шығаратын құбылыс ретінде емес, керісінше сол заңдардың барлық болмыс деңгейлерін толық қамти алмайтынын айқындайтын шекаралық феномен ретінде түсіндіруге мүмкіндік береді. Осылайша классикалық ислам ғылымындағы Миғраж түсіндірмелері заманауи ғылыми-философиялық дискурспен мазмұндық емес, методологиялық тұрғыдан үйлесім табады. XX ғасырдың басында Albert Einstein ұсынған салыстырмалылық теориясы классикалық физикадағы уақыт пен кеңістіктің абсолюттілігі туралы түсінікті түбегейлі қайта қарауға алып келді. Арнайы және жалпы салыстырмалылық теориялары уақыт пен кеңістіктің бақылаушының қозғалысына, гравитациялық өріске және энергия–массаның таралуына тәуелді екенін ғылыми тұрғыда негіздеді. Ф.М.Селина, мен Н.Супраптоны «Эйнштейннің салыстырмалылық теориясын зерттеу: Асхабул-Кахф оқиғасы және Ибра мен Миғраж» атты мақаласында Эйнштейннің 1905 жылы жарияланған «Қозғалатын денелердің электродинамикасы туралы» еңбегінде Эйнштейн арнайы салыстырмалылық теориясының екі негізгі постулатын тұжырымдады: біріншіден, физика заңдары барлық инерциялық санақ жүйелерінде бірдей жүзеге асады; екіншіден, вакуумдағы жарық жылдамдығы бақылаушының қозғалыс күйіне тәуелсіз тұрақты шама болып табылады.» деп атап көрсеткен [9, 120-6].

Аталған постулаттардан уақыттың салыстырмалы ағымы туралы тұжырым туындайды. Яғни қозғалыстағы жүйеде орналасқан сағат тыныштықтағы бақылаушыға қарағанда баяу жүретіні (time dilation) эксперименттік және теориялық тұрғыда дәлелденді. Сонымен қатар бұл мақала автор миғраж туралы ғылыми дәлелін «Салыстырмалылық теориясында ең жоғары жылдамдық ретінде жарық жылдамдығы орныққан. Алайда Құранда жарық жылдамдығынан да асатын құбылысты меңзейтін оқиға бар екені байқалады, ол – Ибра мен Миғраж оқиғасы. Бұл – Мұхаммед пайғамбардың (с.а.у.) найзағайдай жылдам Бураққа мініп, ғарыштық сапар жасауы ту-

ралы баяндалатын ерекше мұғжиза» деп атап көрсетті [9, 122-6.]. Әсіресе мақалада әдебиеттерде баяндалған «Бурақ» атауы араб тіліндегі *barq* (найзағай) сөзінен шыққанын, ғылыми тұрғыдан алғанда, найзағай – көзбен толық аңғаруға келмейтін, өте жоғары жылдамдықтағы жарық құбылысы ретінде анықталады. Сондай-ақ Ибра мен Миғраж оқиғасындағы Бурақ бейнесін кейбір зерттеулерде кванттық физикадағы аннигиляция теориясы тұрғысынан түсіндіруге ұмтылыс жасалады. Бұл теория атомнан да ұсақ микробөлшектер деңгейінде материя мен антиматерияның соқтығысуына байланысты реакцияларды сипаттайды.

Қорыта айтқанда Ибра мен Миғраж оқиғасы исламдық дереккөздерде Пайғамбар Мұхаммедке (с.а.у.) тән айрықша мұғжиза ретінде баяндалып, оның қысқа уақыт ішінде аса ауқымды кеңістікті қамтыған ерекше сапар болғанын көрсетеді. Құранның Ибра (17:1) және Нәжм (53:13–18) сүрелеріндегі аяттар бұл оқиғаның иләһи белгілерді көрсету мақсатында жүзеге асқанын айқындап, оның тарихи-риуаяттық қана емес, терең метафизикалық мазмұнға ие екенін дәлелдейді.

Зерттеу барысында уақыт феноменінің Құранда абсолютті емес, салыстырмалы сипатта берілетіні Мағариж сүресінің 3–4-аяттары негізінде көрсетілді. Бұл аяттарда періштелер мен рухтардың бір күндік сапары адам өлшемімен елу мың жылға теңестірілуі уақыттың бақылау жүйесіне тәуелді өзгермелі категория екенін меңзейді. Аталған тұжырым Эйнштейннің салыстырмалылық теориясындағы уақыттың созылуы (time dilation) қағидасымен методологиялық тұрғыда үндес келеді.

Осы тұрғыдан алғанда, қазіргі физика ғылымындағы уақыт пен кеңістіктің салыстырмалылығы туралы модельдер Ибра мен Миғраж секілді діни-метафизикалық құбылыстарды тікелей дәлелдеуді мақсат етпесе де, оларды табиғи заңдылықтарға қайшы емес, керісінше адам танымының шектеулілігін көрсететін иләһи феномен ретінде түсіндіруге эвристикалық мүмкіндік береді. Нәтижесінде, Ибра мен Миғраж оқиғасы сенімдік мұғжиза болумен қатар, уақыт пен кеңістік туралы исламдық дүниетаным мен заманауи ғылыми пайымдаулардың диалогына жол ашатын

кешенді құбылыс ретінде қарастырылуы мүмкін.

Классикалық кәләмдық негіздеулер

Классикалық кәләмдық негіздеулер мен заманауи жаратылыстану ғылымдарының методологиялық пайымдары айқындалғаннан кейін, Миғраж ілімі исламдық рухани дәстүрде адамның ішкі кемелдену жолын бейнелейтін кешенді символдық модель ретінде дамытылды. Сопылық дәстүр аясында қалыптасқан диуани хикмет, назиралық әдебиет және поэтикалық-мистикалық мәтіндерде Миғраж тек тарихи-космостық оқиға ретінде емес, рухтың Аллаға қарай өрлеуін білдіретін көпқабатты метафора ретінде пайымдалды.

Бұл бағыттағы теориялық жүйелеу алдымен Әбу Хамид әл-Ғазалидің еңбектерінде айқын көрініс тапты. Әл-Ғазалидің "Ихя' 'улум әд-дин" еңбегінде шариғат, тариқат және хақиқат өзара сабақтас рухани иерархия ретінде жүйеленеді. Автор:

فاعلم أنه قسمان: علمٌ مكشَفٌ وعلمٌ
معاملَةٌ. فالقسمُ الأولُ علمٌ المكشَفُ، وهو علمُ
الباطنِ، وذلك غايةُ العلومِ

«Бұдан шығатын қорытынды – ақырет жолына қатысты ілім екіге бөлінеді: кашф (мұқашафа) ілімі және амал (му'амала) ілімі. Біріншісі – мұқашафа ілімі, яғни адамның ішкі рухани болмысына қатысты ілім; бұл – білімдердің ең жоғарғы шегі болып табылады.» деп атап көрсетіп, ілімді амал ілімі мен кашф іліміне бөліп, соңғысын алғашқысының рухани жемісі ретінде түсіндіреді [10, 34-б.]. Сондай-ақ ол ғылым саласын төрт салаға бөліп қарастырып былай дейді; «Біріншісі – ең жоғарғы ілім: Бұл – пайғамбарлардың (о.с.) ілімі. Ол әрі жалпы жұртқа, әрі жекелеген адамдарға қатысты болып, адамдардың сыртқы әрекеттері мен ішкі дүниесін түгел қамтиды пайғамбарлық ілім. Екіншісі – халифалар мен билеушілердің саяси-әлеуметтік ілімі. Бұл деңгей қоғамның сыртқы тәртібін, заң мен қоғамдық қатынастарды реттеуге бағытталған. Үшіншісі – ғалымдар мен рухани таным иелерінің ілімі. Бұл деңгей адамның ішкі болмысына, жүрек тәрбиесіне қатысты болып, тек таңдаулы жандарға тән. Төртіншісі – уағыз-насихат ілімі. Бұл деңгей жалпы жұртшылықтың жүрегіне әсер етуге, имани

серпіліс пен моральдық түзеуге бағытталған» [10, 23-б.] екенін айта келіп осының ішінде ең жоғарғы ілім ол, Пайғамбарларға (о.с.) тән ілім болып, бұл ілім адамдардың әрі сыртқы іс-әрекетін, әрі ішкі рухани болмысын түгел қамтитынын. Сондай-ақ аталған деңгейде сүннетуллаһқа қатысты ерекше ілім де бар екенін, ол – тікелей уахи, иләһи басшылық және жаратылыстың терең сырларына қатысты білім екенін, Мұндай ілімнің пайғамбарларға ғана тән болуы оның тікелей Алланың әрекетіне (сүннетуллаһқа) қатысты ақиқаттарды қамтуымен байланысты. Бұл деңгейдегі білім өзгелер үшін қолжетімсіз, өйткені ол жаратылыстық себеп-салдар жүйесі арқылы емес, уахи арқылы берілетін иләһи танымға жатады. Осы тұрғыдан алғанда, пайғамбарлық ілім, әсіресе сүннетуллаһқа қатысты уахи сипатындағы білім, танымның өзге формаларынан түбегейлі ерекшеленеді және адамзатқа тікелей емес, тек пайғамбарлық миссия аясында ғана жеткізіледі. Мұның өзі діни білім иерархиясында пайғамбарлық ілімнің бірегей әрі қайталанбас орнын айқындап, оны рухани танымның ең жоғарғы деңгейі ретінде орнықтырады.

Осы интерпретация Түркі Дешті Қыпшақ әдебиеті кеңістігінде Қожа Ахмет Ясауи ілімінде хикметтік поэзия тілімен өріліп, халықтық руханиятқа бейімделді. Бұл туралы Қыдыр Төрәлі Еділбайұлы өзінің «Дешті Қыпшақ даласындағы ислами әдебиет (X–XV ғғ.): ислам, иман және ихсан мәселелерінің жырлану ерекшеліктері» атты еңбегінде Ясауи мектебінің көрнекті өкілі Шәді Жәңгірұлының «Назым Сияр Шәриф» атты өлеңіндегі Миғражға қатысты символдық бейнелерге арнайы тоқталады. Аталған туындыда ақын Пайғамбардың (с.а.у.) Миғраж сапарындағы пырақты былайша сипаттайды:

«Расул шығып келді,
Қарады пырақты көрді,
Хақ шеберлігін көріп ап,
Аң-таң болып қалды-йә.
Жүзін нұрдан жаратқан,
Көзін гауһардан жаратқан,
Еріндері лағылдан,
Тісі дүрден еді-йә.»

Осы поэтикалық бейнелеу арқылы ақын тозақ пен аспан қабаттарының космологиялық емес, символдық-рухани мәнін ашады.

Ал Сүлеймен Бақырғани шығармаларында Миғраж мотивтері рухани тазару, нәпсіні тәрбиелеу және Аллаға жақындау идеяларымен астаса отырып, Бурақ материалдық көлік емес, рухани жылдамдық пен иләһи пәрменнің көрінісі ретінде суреттеледі.

Сондай-ақ бұл тұлғалардың Ясауи мектебінің көрнекті өкілдері екендігін ғалым Қыдыр Төрәлі де нақтылай түседі. Оның: «*Қожа Сүлеймен Бақырғанидің Құл Сүлеймен, Хакім Сүлеймен, Хакім Қожа Сүлеймен, Хакім ата сияқты әртүрлі лақап атпен жазған халық өлеңдері қай жағынан алсақ та А. Ясауидің шығармашылығына ұқсас*» деген пікірі [11, 150-б.] бұл сабақтастықты айқын дәлелдейді.

Түркі жазба мұрасында Миғраж тақырыбы «Миғражнама», «Қисса-и Миғраж» секілді қолжазбалық ескерткіштер арқылы көркем-танымдық сипат алып, сопылық-дидактикалық дәстүрдің қалыптасуына ықпал етті. Бұл тұралы Марс Toutant өзінің *Марк Тутан «Түркі (Türki) тіліндегі Тимур дәуірінің миғраж баяндамалары: Бір Пайғамбар, екі үлгі»* атты мақаласында Фарс өлкесінде (құрамына Шираз, Йезд және Исфahan қалалары кірген) билікке келгеніне шамамен үш жыл өткен соң, 1409–1414 жылдары осы өңірді басқарған Әмір Темірдің немересі Ескендір сұлтанның бірқатар теологиялық мәселелерге қатысты сұрақтардан тұратын сауалнаманы сопы шейх Шах Ни'матуллаһ Уәли Кирманиға (қ. 1431) және теолог Сәййид Шариф Журжаниға (қ. 1413–1414) жолдағанын атап көрсетеді. [12, 459-б.].

XV ғасырдың екінші жартысынан бастап Тимур әулеті құлағанға дейін миғраж тақырыбы ханзадалар сарайындағы ақындар мен суретшілер үшін тұрақты түрде сүйікті тақырып әрі шабыт көзіне айналды. Дәл осы сарайлық интеллектуалдық сұраныс миғражды тек ғарыштық сапар ретінде емес, рухтың кемелдену траекториясын бейнелейтін символдық құрылым ретінде түсіндіруге негіз қалады. Осы мәдени-интеллектуалдық ортада миғраждың аспан қабаттары арқылы өтуі, ғарыштың сатылы құрылымы мен космологиялық иерархиясы жөніндегі бейнелеулердің қалыптасуына Әмір Темірдің тағы бір немересі – Ұлықбек негізін қалаған Самарқанд расатханасының салынуы тікелей байланысты болды деп пайым-дауға болады. Себебі ханзадалар сарайында миғраж тақырыбына деген тұрақты

қызығушылық пен оны ғылыми-рационалдық тұрғыдан пайымдауға ұмтылыс астрономиялық бақылауларды жүйелеуге, аспан сфераларының құрылымын нақты есепке негіздеп түсіндіруге деген қажеттілікті күшейтті.

Ұлықбек мектебінде дамыған математикалық астрономия мен аспан сфераларының дәл есепке негізделген моделі Тимур дәуіріндегі интеллектуалдық кеңістікте ғарыш туралы рационалдық түсінікті тереңдетіп, миғраж баяндарындағы аспан қабаттарының жүйелі, иерархиялық сипатта суреттелуіне танымдық алғышарт қалыптастырды. Осы тұрғыдан алғанда, миғраж мәтіндері діни-мистикалық мазмұнмен қатар, Тимур дәуіріне тән ғылыми-астрономиялық дүниетаныммен астаса отырып, Пайғамбар сапарын ғарыштық әрі рухани кемелденудің тұтас моделі ретінде ұсынған күрделі символдық дискурс ретінде бағалануы мүмкін. Өйткені бірінші аспанда Адам пайғамбармен (а.с.) кездесудің баяндалуы адам болмысының моральдық жауапкершілікке негізделген бастапқы құрылымын, аманат ұғымын және еркін таңдау феноменін білдіретін символдық мәнге ие. Ислам ілімінде Адам (а.с.) адамзаттың архетипі әрі «аманат» жүктелген алғашқы субъект ретінде түсіндіріліп балай баяндалады;

«Расында, біз аманатты (яғни, өз еркімен Аллаға лайықты құл болу сынды үлкен жауапкершілікті) жеті қат көкке, жерге және тауларға (мойындарыңа алыңдар деп) ұсындық. Алайда олар оны мойындарына алудан қашты, оның ауыр жауапкершілігінен қорықты. Сөйтіп, оны адам баласы өз мойнына алды...» [1, 227-б.].

Демек бұл аманат еркін таңдау, моральдық жауапкершілік және әрекеттің салдарын мойындау қабілетімен тікелей байланыстырылады. Жоғарыда баяндаған хадис мәтініндегі « Біз бірінші аспанға жеткенде, Жәбірейіл аспанның күзетшісіне: “Аш”, – деді. Ол: “Кім бұл?” – деп сұрады. Жәбірейіл: “Бұл – Жәбірейіл”, – деді. Күзетші: “Сенімен бірге біреу бар ма?” – деді. Ол: “Иә, менімен бірге Мұхаммед бар”, – деді. “Оған шақыру түсті ме?” – дегенде, “Иә”, – деп жауап берді. Сонда қақпа ашылды. Бірінші аспанда оң жағында да, сол жағында да көптеген қара көлеңкелер тұрған бір адамды көрдім. Ол оң жағына қарағанда күледі, ал сол жағына қарағанда жылайды. Ол маған: “Қош

келдің, ізгі пайғамбар, ізгі ұрпағым”, – деді. Мен Жәбірейілден: “Бұл кім?” – деп сұрадым. Ол: “Бұл – Адам. Ал оның оң және сол жағындағы көлеңкелер – оның ұрпақтарының рухтары. Оң жағындағылар – жәннаттықтар, сол жағындағылар – тозақтықтар”, – деді. (al-Bukhari, 2001). Деген мәтінге назар салсақ, Адам пайғамбардың (а.с.) Миғраж сапары барысында бірінші аспанда орналасуы және оның оң жағында жәннатқа, сол жағында тозаққа бағытталған ұрпақтарының бейнеленуі адам болмысының бастапқы жаратылысынан-ақ моральдық таңдау кеңістігінде тұрғанын айқын көрсетеді. Адам пайғамбардың оң жағына қарағанда қуанып, сол жағына қарағанда мұңауы ұрпақ тағдырының адамның ерікті әрекеттері мен этикалық шешімдеріне тәуелді екенін білдіретін символдық-антропологиялық көрініс ретінде түсіндіріледі. Миғраждағы Адам пайғамбармен (а.с.) кездесудің адамзат тарихының ең бастапқы кезеңінен-ақ жаратылыс пен тағдырды фаталистік емес, ерік пен жауапкершілікке негізделген моральдық құрылым ретінде орнықтырғанын айқындайтынын көрсетеді. Миғраж сапарының алғашқы сатысында Адам пайғамбардың орналасуы адамның Хаққа жақындау жолы алдымен аманат ұғымын, яғни ерікті таңдау, моральдық есеп және жауапкершілікті мойындаудан басталатынын білдіретін антропологиялық-онтологиялық белгі ретінде түсіндіріледі. Бұл тұрғыдан алғанда, Адам пайғамбар бейнесі адамзаттың биологиялық бастауы ғана емес, оның ерікті әрі есеп беруші моральдық субъект ретінде қалыптасуының іргелі негізін білдіреді. Аталған түсіндіру ислам философиялық антропологиясында және кәлем мен сопылық дәстүрде адамды «мүкәлиф», яғни жауапкершілік жүктелген болмыс ретінде сипаттайтын қағидалармен толық үйлеседі. Осылайша, Миғраж сапарының бастапқы сатысы кейінгі аспан қабаттарында көрініс табатын рухани кемелдену деңгейлеріне этикалық және антропологиялық тұрғыдан берік концептуалдық алғышарт қалыптастырады.

Екінші аспанға көтерілу кезеңінде пайғамбарлық кездесулердің мазмұны адам болмысының келесі рухани өлшемдеріне, атап айтқанда ішкі тазалық пен рухани жаңғыру мәселелеріне ойысады.

Иса мен Яхия пайғамбарлармен кездесу рухани тазалық пен нәпсіні тәрбиелеудің символы ретінде көрініс тапса, Юсуф пайғамбар эстетикалық кемелдік пен ішкі үйлесімділікті, көркем мінез арқылы хақиқатқа жақындау идеясын бейнелейді. Идрис пайғамбар – білім, ойлау және интеллектуалдық өрлеудің белгісі ретінде ұсынылса, һарун пайғамбармен кездесу әлеуметтік үйлесім мен қауымдық жауапкершілікті, ал Мұса пайғамбар құқықтық тәртіп пен әділет қағидаларын меңзейді. Соңғы сатыда Ибраһим пайғамбармен (а.с.) кездесу абсолют тәуекел мен толық тәухидтік мойынсұнудың көрінісі ретінде ұсынылады.

Бұл сатылық құрылым қазіргі психология мен философиядағы тұлғалық даму модельдерімен де үндес келеді, яғни адам кемелденуі биологиялық, моральдық, эстетикалық, интеллектуалдық, әлеуметтік және рухани деңгейлер арқылы біртіндеп жүзеге асады.

Миғраж баянында Сидратул-Мунтаһа жаратылған болмыстың шекті межесі ретінде бейнеленіп, рационалдық таным мен логикалық пайымдаудың мүмкіндігі тоқтайтын трансценденттік кеңістік ұғымын айқындайды. Бұл шек философиялық тұрғыдан И. Канттың адам танымын феномендік және ноумендік аймақтарға бөліп қарастырған тұжырымдамасымен өзара сабақтас келеді.

И. Кант "*Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*" атты еңбегінде «феноменді сезімдік тәжірибе арқылы берілетін және ақыл категориялары арқылы құрылатын болмыс ретінде сипаттайды. Ал ноумен «заттың өз-өзіндегі күйі» (*Ding an sich*) ретінде анықталып, ол ақыл арқылы ойлауға болатынмен, эмпириялық тәжірибеде берілмейтін, сол себепті объективті таным нысанына айналмайтын трансценденттік аймақ ретінде түсіндіріледі» [13, 211-6.].

Осы теориялық жіктеу Сидратул-Мунтаһадан кейінгі кеңістіктің рационалдық таным үшін қолжетімсіздігін философиялық деңгейде ұғындыруға мүмкіндік беріп, Миғраж баянындағы бұл межені жаратылған болмыс пен таным шекарасын айқындайтын метафизикалық шек ретінде пайымдауға негіз қалайды.

Миғраждың жердегі нақты нәтижесі ретінде парыз етілген намаз дәстүрлі ислам ілімінде «Миғраждың жердегі жалғасы»

деп түсіндіріліп, адамның ішкі тәртібін, рухани тұрақтылығын және өзін-өзі реттеу қабілетін қалыптастыратын тұрақты рухани практика ретінде қарастырылады; қазіргі нейроғылымдағы зерттеулер де жүйелі рухани тәжірибелердің нейропластикалық үдерістерді күшейтіп, эмоционалдық тепеңдік пен психологиялық орнықтылыққа оң ықпал ететінін көрсетеді. Осы тұрғыдан алғанда, Миғраж ілімі ғылым мен иманның үйлесімділігін, рухани жауапкершілік пен өркениеттік этиканың өзара сабақтастығын айқындайтын кешенді үлгі ретінде көрініс табады: ол бір жағынан танымның шекарасын көрсетсе, екінші жағынан адамды кемелдікке, ішкі тәртіпке және әлеуметтік-мәдени жауапкершілікке жетелейтін әмбебап тәрбиелік-өркениеттік бағдар қызметін атқарады.

Осы әмбебап құрылым Миғраж феноменін тек тарихи немесе ғарыштық оқиға ретінде емес, онтологиялық және гносеологиялық деңгейде пайымдауға мүмкіндік береді. Яғни, Миғраж адам танымның шектеулілігін айқындай отырып, болмыстың эмпириялық қабатынан тыс трансценденттік өлшемдердің бар екенін көрсетеді. Бұл методологиялық ұстаным Миғражды ақылға қайшы құбылыс ретінде емес, керісінше эмпириялық таным шегінен жоғары орналасқан метафизикалық феномен ретінде түсіндіруге негіз қалайды.

Осындай теориялық негіз сопылық-философиялық дәстүрде Миғраж ұғымының символдық және аллегориялық интерпретациялануына жол ашты. Атап айтқанда, парсы сопылық ойында Низами Гәнжауи поэмаларында Миғраж ғарыштық сапардан гөрі адамның болмыстық жетілуі мен махаббат арқылы кемелдікке ұмтылуын бейнелейтін рухани модель ретінде көрініс тапты. Бұл жайлы «Алтын Орда әдебиеті: генезис, жанрлық ерекшелік, дәстүр жалғастығы» (ұжымдық монография) атты еңбекте «Қарахандықтар билігі тұсында өмір сүрген Махмұт Қашқари, Жүсіп Баласағұн, Қожа Ахмет Иасауи, Ахмет Жүйнеки және Сүлеймен Бақырғани сияқты қаламгерлердің туындыларында көрініс берген идеяларды Алтын Орданың ақындары кеңінен жырласа, Сағди Ширази, Фердауси Туси, Фарид әд-Дин Аттар, Низами Гәнжауи, Жәлаладдин Руми секілді парсы ақындарының

шығармаларындағы сюжеттерді одан әрі дамытып, жекелеген образдарды қайта сомдады» деп атап көрсеткен. [14, 8-б.]. (Алтын Орда әдебиеті, 2022).

Сондай-ақ осы әдеби-мәдени сабақтастық Миғраж ұғымының тек діни мәтіндік шеңберде ғана емес, кең өркениеттік-интеллектуалдық дискурс аясында дамығанын көрсетеді. Бұл үдеріс парсы сопылық-әдеби дәстүрінде айқын байқалады. Мәселен, Низами Гәнжауидің «Хамса» циклындағы дастандық құрылымда Миғраж мотиві тарихи мұғжиза сипатында ғана емес, адамның болмыстық жетілуі мен рухани өрлеуінің символдық моделі ретінде интерпретацияланады.

Атап айтқанда, «Махзан әл-Асрар» («Құпиялар қазынасы») поэмасының кейбір иллюстрациялық қолжазба нұсқаларында берілген Миғраж көріністері мәтіндік мазмұнды иконографиялық деңгейде тереңдететін визуалды-герменевтикалық модель ұсынады.



(1-миниатюра: Пайғамбардың көкке көтерілу көрінісі, 3b том) [15, 8-б.].

Бұл миниатюра Мұхаммед пайғамбардың (с.а.у.) түнгі сапары мен аспанға көтерілуін исламдық көркем дәстүр аясында символдық түрде бейнелейді. Пайғамбар нұр аясында, Бураққа мінген күйде көрсетіліп, жаратылыстық және трансценденттік кеңістіктердің тоғысуын меңзейді. Жебірейіл періште мен айналадағы періштелер композицияның мистикалық мазмұнын тереңдете түседі. Алтын бұлттар мен жұлдызды аспан көтерілу динамикасын айқындаса, ультрамарин мен алтын түстердің үйлесімі сафави миниатюра мектебіне тән эстетикалық поэтиканы танытады. Осы-

лайша көркем бейнелеу Миғражды тарихи оқиға ғана емес, рухани трансформацияның символдық моделі ретінде ұсынатын исламдық интеллектуалдық дәстүрдің көрінісі.

Миғраж оқиғасының миниатюралық өнердегі бұл бейнелеу Низами, Сағди және кейінгі түркі сопылық әдебиетіндегі Миғраж интерпретацияларымен мазмұндық әрі метафоралық тұрғыдан үйлеседі.

Сағди Ширазидің «Ләйлә мен Мәжнүн» поэтикалық мұрасындағы пайғамбарлық көтерілу мотиві адам жанын тазарту, нәпсіні тәрбиелеу және махаббат арқылы кемелдікке жету идеясымен сабақтастырылады.

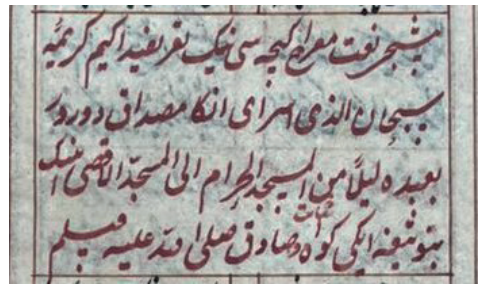


(№2 миниатюра: Пайғамбардың көкке көтерілу көрінісі, 4b том) [16, 9-6].

Миниатюра №2 (Лист: 4b) композициялық құрылымы жағынан исламдық мистикалық сананың көркем интерпретациясын бейнелейді. Онда Пайғамбардың (с.а.у.) Ибра және Миғраж сапары нұрмен көмкерілген сакралды бейне арқылы ұсынылып, Бурақтың қанатты әрі адам жүзді сипатта берілуі жерлік және аспани болмыстың символдық тоғысын білдіреді. Жәбірейіл періштенің жетекшілік етуі уахи феноменін, ал айналмалы алтын бұлттар мен жұлдыздық кеңістік космологиялық қозғалысты білдіретін иерархиялық әлем құрылымын көрсетеді. XV ғасыр соңындағы Сафави миниатюраларына тән «жалынды нұр» мен декоративтік бұлттар мистикалық мазмұнды эстетикалық-поэтикалық тәсілмен жеткізеді.

Бұл бейнелеу Низами Гәнжауидің «Хамса» циклындағы Миғраж мотивімен мазмұндық

деңгейде үндеседі, алайда форма тұрғысынан өзгеше сипатқа ие. Низами поэзиясында Миғраж көбіне рухани-антропологиялық жетілу моделінің символы ретінде мәтіндік-метафоралық құрылымда берілсе, миниатюралық өнерде ол визуалды-космологиялық диаграмма сипатында көрініс табады. Яғни Низами дастанындағы миғраждық көтерілу – ішкі рухани трансформацияның поэтикалық метафорасы болса, миниатюрадағы көрініс – ғарыштық иерархия мен нұрлық онтологияны бейнелейтін эстетикалық модель. Осы тұрғыдан алғанда, көркем бейне мен поэтикалық мәтін бірін-бірі толықтыра отырып, Миғраж феноменін тарихи оқиға ғана емес, болмыстың сатылы құрылымын және адамның рухани кемелдену траекториясын білдіретін көпқабатты символдық дискурс ретінде ұсынады.



3-сурет – «Вост: № 635- кітап», 9-беттен алынған көрініс. [17, 9-6].

بیشنچی نعت معراج کچه سی تعریفیدا کیم کریمه
سبحان الذی اسرى انکا مصداق دورور و بعیده لیلا من
المسجد الحرام الی المسجد الاقصی انینک ثبوتیغا ایکی
کواه صادق صلی الله علیه و سلم

Аудармасы: Бұл оқиғаның ақиқаттығына Құран Кәрімдегі «...سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا لِقَلْبِكَ أَنْ تَدْرَأَ الْكُفْرَ وَالْكَافِرِينَ سُبْحَانَ الَّذِي يُصَوِّرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَنْ فِيهِنَّ يَوْمَ يُفْعَلُ الْيَقِينُ» (Ибра, 1) аяты айқын дәлел болады. Сондай-ақ «...مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (Нәжм, 11) және осы сүренің кейінгі аяттары Миғраждың иләһи шындық екендігін нақтылайды.

XII ғасырда өмір сүрген Низами Гәнжауи және XIII ғасырда ғұмыр кешкен Сағди Ширази шығармаларында қалыптасқан Миғраждың поэтикалық-символдық моделі XIV–XV ғасырлардағы миниатюралық-бейнелік дәстүрде көркем визуалдық формаға ие болды. Ал XV ғасырда өмір сүрген Әлішер Науаи мұрасында және 1261 h./1843 м. жылдары көшірілген Науаи дәстүріндегі шағатай қолжазбаларында Миғраж интерпретация-

сы поэтикалық-теологиялық негізде мәтіндік жүйелеу сипатында дамығаны байқалады.

Жоғарыда сипатталған қолжазбалық деректер аясында 3-сурет – «Вост. № 633 және 635-кітап», 9-беттен алынған көрініс шағатай әдеби кеңістігінде Миғраж тақырыбының мәтіндік-дәлелдік форматта дамығанын дәлелдейді. Мұнда Миғраж оқиғасы Құрандағы *Исра* сүресінің 1-аятын («سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ...») тікелей иләһи айғақ ретінде негізге ала отырып баяндалады. Бұл тәсіл оқиғаны тарихи нарратив ретінде емес, ақидалық тұрғыдан бекітілген мұғжиза ретінде ұсынатын құрылымдық модельге сүйенетінін көрсетеді.

Қолжазбада кездесетін «екі куә» (ایکی کواه) ұғымы исламдық дәлелдеу мәдениетінің классикалық формасын білдіреді: біріншісі – уахи мәтіні (Құран), екіншісі – Пайғамбардың (с.а.у.) хабары. Осы риторикалық дихотомия Миғражды тек символдық-әдеби мотив ретінде емес, Құрандық және пайғамбарлық негізге сүйенген сенімдік қағида ретінде бекітеді. Бұл ерекшелік Науаи дәстүріндегі шағатай мәтіндерінің Миғражды визуалды-миниатюралық тәсілден бұрын мәтіндік-теологиялық дәлелдеу үлгісінде жүйелегенін аңғартады. Демек, түркі әдеби кеңістігінде Миғраж мотиві алдымен ақидалық-дидактикалық құрылымда орнығып, кейінгі кезеңдерде ғана миниатюралық-көркемдік формалар арқылы символдық кеңістікке ауысқанын байқауға болады. Бұл шығармаларда Миғраж ғарыштық сапардан гөрі рухтың сатылы жетілуін білдіретін аллегориялық құрылым ретінде беріліп, кейінгі түркі әдеби кеңістігінде сопылық-дидактикалық модельдің қалыптасуына ықпал етті. Демек түркі және шығыс мұсылман дәстүрлерінің тоғысында қалыптасқан синтетикалық мәдени құбылыс ретінде Миғраж мотивін жаңа тарихи-мәдени контексте қайта пайымдады. Қарахандықтар дәуірінен бастау алған діни-этикалық идеялар (Қашқари, Баласағұни, Ясауи, Бақырғани) Алтын Орда кезеңінде сопылық-философиялық антропологиямен ұштасып, Миғражды тек тарихи мұғжиза емес, рухани кемелденудің символдық моделі ретінде интерпретациялауға жол ашты. Парсы классиктерінің (Сағди, Низами, Аттар, Руми) поэтикалық жүйесінде Миғраж ғарыштық сапардан гөрі рухтың сатылы тазаруы мен иләһи

махаббат арқылы кемелдікке жетудің метафорасы ретінде ұсынылды.

Бұл интерпретация Дешті Қыпшақ кеңістігінде Ясауи мектебі арқылы халықтық руханиятқа бейімделіп, Миғраж адам болмысының ішкі сапары, моральдық жауапкершілік пен рухани жетілу траекториясы ретінде қабылданды. Тимуридтік кезеңде миғражнамалар сарайлық интеллектуалдық дискурсқа айналып, астрономиялық-космологиялық біліммен астаса дамыды. Ұлықбек мектебінің ғылыми дүниетанымы аспан қабаттарының иерархиялық бейнеленуіне рационалдық алғышарт қалыптастырды. Осы көпқабатты сабақтастық қазақ руханиятында жалғасып, Абай, Шәкәрім және Мәшһүр Жүсіп еңбектерінде Миғраж адамның рухани кемелденуінің әмбебап метафорасы ретінде қайта пайымдалды. Нәтижесінде, Миғраж ілімі Дешті Қыпшақтан бастап қазақ ой кеңістігіне дейін космологиялық баяндаудан гөрі моральдық, интеллектуалдық және рухани жетілу моделіне айналған өркениеттік-символдық дискурс ретінде орнықты.

Қорытынды

Миғраж мұғжизасы исламдық дүниетанымында адам болмысы, рухани таным және жаратылыс заңдылықтарын тоғыстыратын іргелі метафизикалық феномен ретінде қарастырылады. Ислам ғылымының классикалық кезеңінде бұл тақырып тәпсір, хадис және кәләм әдебиеттерінде пайғамбарлық мұғжиза әрі иләһи құдіреттің айғағы ретінде жүйелі түрде түсіндірілді. Кейін сопылық дәстүр аясында миғраж ілімі рухани кемелденудің символдық моделі ретінде дамып, Әбу Хамид әл-Ғазали еңбектерінде шарифат, тариқат және хақиқаттың сабақтастығын айқындайтын рухани жол ретінде негізделді. Бұл түсінік Қожа Ахмет Ясауи мен оның мектебін жалғастырған Сүлеймен Бақырғани шығармаларында хикметтік поэзия тілімен халықтық руханиятқа бейімделді. Парсы сопылық-философиялық ойында Низами Гәнжауи, Ибн Араби және Жәләл ад-Дин Руми еңбектерінде миғраж болмыстық жетілу мен рухани сапардың аллегориялық үлгісі ретінде тереңдетіліп, түркі әдеби дәстүрінде

Әлішер Науаи арқылы көркем-философиялық жүйеге енді. Бұл сабақтастық қазақ рухани ой кеңістігінде Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни-философиялық мұраларында миғражды ішкі рухани кемелдену траекториясы ретінде пайымдаумен жалғасты. Түркі жазба мұрасында «Миғражнама», «Қисса-и Миғраж» секілді қолжазбалық ескерткіштер миғраж тақырыбының сопылық-дидактикалық дәстүрде орнығуына ықпал етті. Бұл үрдіс Тимур дәуіріндегі интеллектуалдық ортада миғражды рухани кемелденудің символдық құрылымы ретінде қабылдауға негіз қалап, ғарыштық иерархия жөніндегі түсініктермен ұштасты.

Осы теориялық негізге сүйене отырып, зерттеу сапалық әдіснамаға негізделіп, әдеби-зерттеу үлгісінде жүзеге асырылды. Негізгі дереккөздер ретінде классикалық ислам еңбектері, сопылық трактаттар, түркі және қазақ қолжазбалық мәтіндер пайдаланылып, талдау барысында герменевтикалық және салыстырмалы әдістер қолданылды. Қорыта айтқанда зерттеудің теориялық құрылымы Миғраж феноменін көпқабатты танымдық модель ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Біріншіден, классикалық кәләмдық негіздеулер Миғражды Алланың құдіретіне қатысты ақидалық қағидалар арқылы рационалдық тұрғыдан бекітеді және оны жаратылыс заңдарын жоққа шығаратын емес, олардың шартты әрі тәуелді сипатын айқындайтын иләһи құбылыс ретінде түсіндіреді. Екіншіден, сопылық-интеллектуалдық дәстүр Миғражды адамның рухани кемелденуінің сатылы құрылымы ретінде символдық-антропологиялық модельге айналдырады. Үшіншіден, заманауи жаратылыстану ғылымдары, әсіресе салыстырмалылық теориясы, уақыт пен кеңістіктің абсолютті емес сипатын ғылыми тұрғыда негіздей отырып, Миғражды физикалық заңдарды терістейтін емес, олардың әмбебап түсіндіру шегін көрсететін шекаралық феномен ретінде пайымдауға методологиялық мүмкіндік береді.

Осылайша ұсынылған теориялық үлгі Миғражды үш өзара сабақтас деңгейде түсіндіреді:

(1) ақидалық-онтологиялық деңгей – иләһи құдірет пен болмыс иерархиясы;

(2) антропологиялық-символдық деңгей – рухани кемелдену сатылары;

(3) методологиялық-ғылыми деңгей – уақыт пен кеңістіктің салыстырмалылығы және таным шекаралары.

Нәтижесінде, Миғраж феномені тек тарихи аңыз немесе риуаяттық оқиға ретінде емес, сенім, болмыс және таным категориялары тоғысындағы кешенді өркениеттік-метафизикалық модель ретінде айқындалады. Бұл тәсіл ғылым мен иман арасындағы қарама-қайшылық моделін емес, олардың методологиялық үйлесімділігін көрсететін интегративтік парадигманы ұсынады.

Қаржыландыру

Бұл мақала BR 28712621 «Қазақстанның қолжазба мұрасы: реестрлеу, реставрациялау, ғылыми каталогтау, цифрландыру және кешенді кодологиялық зерттеу» тақырыбындағы бағдарламалық-нысаналы қаржыландыру жобасын іске асыру шеңберінде дайындалды.

Пайдаланған әдебиеттер

1. Құран көрiм қазақша түсiндiрмелi аудармасы. - Алматы, «Көкжиек-Б» баспасы, 2015. – 624 б.
2. Әт-Табари, Әбу Жағфар Мұхаммад ибн Жәрир. Жәми' әл-баян 'ан та'уил ай әл-Құран / тахқ.: Абдулла ибн Абдулмухсин әт-Түрки. – Каир: Дар һижр лит-тибаға уән-нәшр уәт-тәузи' уәл-и'лән, 2001. – 14-жүз. – 1422 һ.
3. Әл-Қуртуби, Әбу Абдулла Мұхаммад ибн Ахмад әл-Ансари. әл-Жәми' ли-ахкам әл-Құран / тахқ.: Ахмад әл-Бардүни, Ибраһим Атфиш. – Каир: Дар әл-Кутуб әл-Мысрия, 2-басылым, 1964. – 10-жүз. – 1384 һ.
4. Ибн Кәсир, Әбу әл-Фида Исмағил ибн Омар әд-Димашқи. Тафсир әл-Құран әл-'Азим / тахқ.: Сами ибн Мұхаммад Салама. – Эр-Рияд: Дар Тайиба ли-н-нәшр уәт-тәузи', 2-басылым, 1999. – 1420 һ. – 5 том.
5. Әл-Бұхари, Әбу 'Абд Аллаһ Мұхаммад ибн Исма'ил. (1429 һ./2008). Әл-Жами' әс-Сахих. Ред. 'Абд әл-Қадир Шайба әл-Хамд. Эр-Рияд: [баспа атауы көрсетілмеген]. 3 том.
6. Әл-Матуриди, Әбу Мансур Мұхаммад ибн Мұхаммад ибн Махмуд әс-Самарқанди. Китаб ат-таухид / тахқ.: Фатхуллах Халиф. – Каир: Дар әл-жами' ат әл-мисрия, 1-басылым, 1970. – 1390 һ. – 160-б.
7. Әл-Әшғари, Әбу әл-Хасан Әли ибн Исмаил. әл-Лума' фи әр-радд 'ала әһл әз-зайғ уә әл-бид'а / тахқ.: Хамди Мұхаммад әш-Шами. – Каир: Мактебет әс-сақафа әд-диния, 1-басылым, 1419 һ. / 1999 ж.
8. Әл-Ғазали, Әбу Хамид Мұхаммад ибн Мұхаммад. Ихия 'улум әд-дин. – Бейрут: Дар әл-Ма'риф, 2005. – 1-т. – 21-б.
9. Celina F. M., Suprpto N. Study of Relativity Theory of Einstein: The Story of Ashabul Kahf and Isra' Mi'raj // Studies in Philosophy of Science and Education

(SiPoSE). – 2020. – Т. 1, № 3.

10 әл-Ғазали, Әбу Хамид Мұхаммад ибн Мұхаммад. Ихия 'улум әд-дин. – Каир: Lajnat Nashr al-Thaqafa al-Islamiyya, 1356–1357 h. / 1937–1938. – 1-т.

11 Қыдыр Т.Е. Дешті қыпшақ даласындағы ислами әдебиет (X–XV) (Ислам, иман және ихсан мәселелерінің жырлану ерекшеліктері): Монография – Астана: «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоры, 2018. – 200 б.,

12 Toutant M. Timurid Accounts of Ascension (mi'raj) in Turki: One Prophet, Two Models // The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. – Leiden–Boston: Brill, 2021. – 431–459-б.

13 Кант И. Таза ақылға сын (Kritik der reinen Vernunft). – 1781/1787 жж. басылымдары.

14 Алтын Орда әдебиеті: генезис, жанрлық ерекшелік, дәстүр жалғастығы. – Алматы: Evo Press, 2022.

15 Низами Гәнжауи. Хамса. Миниатюра №1: Пайғамбардың (с.а.у.) Исра және Миграж сапарының көркем бейнеленуі. – Қолжазба парағы: 3б. – Жеке қор.

16 Сағди Ширази. Ләйлә мен Мәжнүн. Миниатюра №2: Пайғамбардың (с.а.у.) Исра және Миграж сапарының көркем бейнеленуі. – Қолжазба парағы: 4б. – Жеке қор.

17 Науаи Ә. Хамса (шағатай тіліндегі қолжазба нұсқа). – 1261 h. / 1843 м. – Вост. № 633. – 9-б. – Ғылым ордасы орталық ғылыми кітапханасының сирек қолжазбалар қоры.

Transliteration

1 Quran karim kazaksha tusindirmeli audarmasy [The Holy Quran: Kazakh explanatory translation]. – Алматы: «Kokzhiiek-B» baspasy, 2015. – 624 b. (in Kaz)

2 at-Tabari, Abu Zhaqfar Muhammad ibn Zharir. Zhami' al-bayan 'an tauil ai al-Quran / tahq.: Abdulla ibn Abdulmuhsin at-Turki [Jami' al-bayan on the interpretation of the verses of the Quran]. – Kair: Dar Hizhr lit-tibaga uan-nashr uat-tauzi' ual-i'lan, 2001. – 14-zhuz. – 1422 h. (in Arab)

3 al-Qurtubi, Abu Abdulla Muhammad ibn Ahmad al-Ansari. al-Zhami' li-ahkam al-Quran / tahq.: Ahmad al-Barduni, Ibrahim Atfish [The Comprehensive Work on the Rulings of the Quran]. – Kair: Dar al-Kutub al-Mysrija, 2-basylym, 1964. – 10-zhuz. – 1384 h. (in Arab)

4 Ibn Kasir, Abu al-Fida Ismagil ibn Omar ad-Dimashki. Tafsir al-Quran al-'Azim / tahq.: Sami ibn Muhammad Salama [Tafsir of the Great Quran]. – Jer-Rijad: Dar Taijba li-n-nashr uat-tauzi', 2-basylym, 1999. – 1420 h. – 5 tom. (in Arab)

5 Al-Buhari, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Isma'il. Al-Zhami' as-Sahih / red. 'Abd al-Qadir Shaijba al-Hamd [The Authentic Collection]. – ar-Rijad, 1429 h./2008. – 3 tom. (in Arab)

6 al-Maturidi, Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud as-Samarkandi. Kitab at-tauhid / tahq.: Fathullah Halif [The Book of Divine Unity]. – Kair: Dar al-zhami'at al-misrija, 1-basylym, 1970. – 1390 h. – 160 b. (in Arab)

7 al-Ashgari, Abu al-Hasan Ali ibn Ismail. al-Luma' fi ar-radd 'ala ahl az-zajg ua al-bid'a / tahq.: Hamdi Muhammad ash-Shami [The Gleams in Refutation of the People of Deviation and Innovation]. – Kair: Maktebet as-saqafa ad-diniya, 1-basylym, 1419 h./1999 zh. (in Arab)

8 al-Gazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. Ihija 'ulum ad-din [Revival of the Religious Sciences]. – Bejrut: Dar al-Ma'rifa, 2005. – 1-t. – 21-b. (in Arab)

9 Celina F. M., Suprpto N. Study of Relativity Theory of Einstein: The Story of Ashabul Kahf and Isra' Mi'raj // Studies in Philosophy of Science and Education (SiPoSE). – 2020. – Т. 1. – N 3. (in Eng)

10 al-Gazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. Ihija 'ulum ad-din [Revival of the Religious Sciences]. – Kair: Lajnat Nashr al-Thaqafa al-Islamiyya, 1356–1357 h./1937–1938. – 1-t. (in Arab)

11 Kydyr T.E. Deshti kypshak dalasyndagy islami adebiet (X–XV) (Islam, iman zhane ihsan maselelerinin zhyrlanu erekshelikteri): monografija [Islamic literature in the Dasht-i Kipchak steppe (10th–15th centuries): monograph]. – Астана: «Ruhani kundylyktardy koldau kory» korporativtik kory, 2018. – 200 b. (in Kaz)

12 Toutant M. Timurid Accounts of Ascension (mi'raj) in Turki: One Prophet, Two Models // The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. – Leiden–Boston: Brill, 2021. – 431–459 b. (in Eng)

13 Kant I. Taza akyлга syn (Kritik der reinen Vernunft) [Critique of Pure Reason]. – 1781/1787 zhzh. basylymdary. (in Kaz)

14 Altyn Orda adebiyeti: genesis, zhanrlyk erekshelik, dastur zhalgastygy [Golden Horde literature: genesis, genre features, continuity of tradition]. – Алматы: Evo Press, 2022. (in Kaz)

15 Nizami Ganzhau. Hamsa. Miniatura N 1: Paigambardyn (s.a.u.) Isra zhane Mighraz saparynyn kormek bejnelenui [Khamsa. Miniature No. 1: Artistic depiction of the Prophet's Isra and Mi'raj journey]. – Kolzhazba paragy: 3b. – Zheke kor. (in Kaz)

16 Sagdi Shirazi. Laila men Mazhnun. Miniatura N 2: Paigambardyn (s.a.u.) Isra zhane Mighraz saparynyn kormek bejnelenui [Layla and Majnun. Miniature No. 2: Artistic depiction of the Prophet's Isra and Mi'raj journey]. – Kolzhazba paragy: 4b. – Zheke kor. (in Kaz)

17 Nauai A. Hamsa (shagataj tilindegi kolzhazba nuska) [Khamsa (manuscript version in Chagatai language)]. – 1261 h./1843 m. – Vost. N 633. – 9-b. – Gylym ordasy ortalyk gylymi kitaphanasynyn sirek kolzhazbalar kory [Rare manuscripts collection of the Central Scientific Library of Gylym Ordasy]. (in Kaz)

АВТОР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТ

Құрманбек Қасымхан

ғылыми қызметкері, ҚР ҒБЖМ Ғылым комитеті «Ғылым ордасы» РМК Орталық ғылыми кітапханасы, Алматы, Қазақстан, email: qqasymhan@gmail.com, ORCID ID 0009-0008-0072-1832,

Миғраж мұғжизасы: түркі қолжазба мұрасы негізінде рухани...

*Еңлік Құралғазықызы
Қасабекова*

аға ғылыми қызметкер, PhD, ҚР БҒЖМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан, email: enlik78@rambler.ru, ORCID ID [0000-0002-8581-7815](https://orcid.org/0000-0002-8581-7815)

Нұрлан Кенжеахмет

PhD, AbaiLabs «Шығыс қолжазбалар мұрасы» халықаралық деректану орталығының жетекшісі, Біріккен Алаш қоры Ғылыми-зерттеу орталығының директоры (Германия–АҚШ), email: nrlnkjhmt721@gmail.com, ORCID ID <https://orcid.org/0009-0004-7871-6153>

Құрманбек Қасымхан

научный сотрудник, Центральной научной библиотеки РГП «Гылым ордасы» Комитета науки МНВО РК, Алматы, Казахстан, email: qqasymhan@gmail.com, ORCID ID 0009-0008-0072-1832,

*Еңлік Құралғазықызы
Қасабекова*

старший научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки МНВО РК, Алматы, Казахстан, email: enlik78@rambler.ru, ORCID ID 0000-0002-8581-7815

Нұрлан Кенжеахмет

PhD, руководитель Международного центра источниковедения «Наследие восточных рукописей» AbaiLabs, директор Научно-исследовательского центра Объединенного фонда «Алаш» (Германия–США), email: nrlnkjhmt721@gmail.com, ORCID ID <https://orcid.org/0009-0004-7871-6153>

Qurmanbek Qasymhan

Researcher, Central Scientific Library of the "Gylym Ordasy" Republican State Enterprise CS MSHE RK, Almaty, Kazakhstan, email: qqasymhan@gmail.com, ORCID ID 0009-0008-0072-1832

Yenglik Kassabekova

Senior Researcher, PhD, Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Almaty, Kazakhstan, email: enlik78@rambler.ru, ORCID ID 0000-0002-8581-7815

Nurlan Kenzheakhmet

PhD, Head of the International Source Studies Center "Heritage of Eastern Manuscripts" AbaiLabs, Director of the Research Center of the United Alash Foundation (Germany–USA), email: nrlnkjhmt721@gmail.com, ORCID ID <https://orcid.org/0009-0004-7871-6153>

