



Scientific article  
IRSTI 21.31.35



<https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-118-132>

## INTERPRETATION OF RELIGIOUS EXPERIENCE IN MUHAMMAD IQBAL'S PHILOSOPHY OF THE RELIGION

<sup>a</sup> Aktore KOPBAY✉<sup>ID</sup>, <sup>a</sup> İbrahim MARAŞ<sup>ID</sup>

<sup>a</sup>Ankara University, Ankara, Turkey

✉ [kop.tore@gmail.com](mailto:kop.tore@gmail.com)

**Abstract.** It is well known that the modernist era greatly exalted science, turning it into a unique value. There is no doubt that this was a trend born of positivism. According to the theory of positivism, only experiences based on empirical observation can attain the status of science. While this trend increased the value of scientific experience, one could say it diminished or devalued religious experience. Muhammad Iqbal, a Muslim philosopher who left his mark on the 20th century, attempted to find a solution to this issue within the framework of the philosophy of religion. In his philosophy of religion, he revealed the importance of religious experience from a different perspective and offered a new interpretation of it. In his view, there is no a priori contradiction between scientific theories and religious doctrines. Nor is there any difference between religious experience and other levels of experience. In other words, religious experience, like our other experiences, serves as a basis for epistemology. That is, it has a cognitive aspect in its interpretation. Iqbal's central idea is that the existential problems of the modern person can only be resolved through religious experience.

In this article, we attempt to explore the issue of religious experience in Iqbal's worldview. In the introduction, we broadly examine mystical experience and its epistemological features. This is because it would be insufficient to proceed with explaining Iqbal's concepts without first addressing the concept's general philosophical underpinnings. In the first part of our article, we will examine how Iqbal critiques classical philosophy's proofs about God from the standpoint of religious experience. In the second part, we will conclude our article by examining the epistemological aspect of religious experience in Iqbal's philosophy and its philosophical foundations.

**Keywords:** Iqbal; philosophy; religion, religious experience; God; world; man.

### For citation:

Kopbay,A., Maraş, I. (2026). Interpretation of religious experience in Muhammad Iqbal's philosophy of the religion. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 118-132. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-118-132>.

## МУХАММЕД ИҚБАЛДЫҢ ДІН ФИЛОСОФИЯСЫНДА ДІНИ ТӘЖІРИБЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЯСЫ

<sup>а</sup>Ақтөре КӨПБАЙ, <sup>а</sup>Ибрахим МАРАШ

<sup>а</sup>Анкара Университеті, Анкара, Түркия

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ МУХАММАДА ИКБАЛА

<sup>а</sup>Акторе КОПБАЙ, <sup>а</sup>Ибрахим МАРАШ

<sup>а</sup>Университет Анкара, Анкара, Турция

**Аңдатпа.** Модернизм кезеңі ғылымды қатты ұлықтап, оны бір ерекше құндылыққа айналдырғаны баршаға мәлім. Мұның позитивизм әсерінен туындаған тенденция екендігіне шүбә жоқ. Позитивизм теориясы бойынша тәжірибеге негізделген дүние ғана ғылым статусына ие болмақ. Бұл үрдіс ғылыми тәжірибенің құнын арттырғанымен, діни тәжірибенің беталысын бәсеңдетті яки құнсыздандырды деуге болады. XX ғасырда өзіндік із қалдырған мұсылман ойшылы Мұхаммед Иқбал осы мәселеге дін философиясы аясында шешім табуға тырысқан. Ол өзінің дін философиясында діни тәжірибенің маңызын басқа қырынан ашып, оған жаңаша түсінік берді. Оның ойынша ғылыми теориялар мен діни доктриналардың арасында априори қайшылық жоқ. Діни тәжірибенің басқа тәжірибе деңгейлерінен бір айырмашылығы да жоқ. Басқаша айтар болсақ, діни тәжірибе де басқа тәжірибелеріміз тәрізді эпистемология үшін жұмыс істейді. Яғни оның интерпретациясының когнитивті қыры бар. Иқбалдың басты идеясы – модерн адамның экзистенциалдық проблемалары діни тәжірибе арқылы ғана шешімін таппақ.

Біз осы мақаламызда Иқбал дүниетанымындағы діни тәжірибе мәселесін ашуға тырысымыз. Кіріспе бөлімінде мистикалық тәжірибеге кең ауқымда тоқталып, оның эпистемологиялық ерекшеліктері қарастырылады. Себебі ұғымның жалпы философиялық астарына тоқталмай Иқбалдың тұжырымдарын түсіндіруге кірісу жеткіліксіз болмақ. Мақаламыздың бірінші бөлімінде Иқбалдың классикалық философиядағы құдайдың дәлелдерін діни тәжірибе тұрғысынан қалай сынағанына тоқталамыз. Екінші бөлімде діни тәжірибенің Иқбал философиясындағы эпистемологиялық қыры мен оның философиялық астарын саралап мақаламызды қорытындылаймыз.

**Түйін сөздер:** Иқбал; философия; дін; діни тәжірибе; құдай; әлем; адам.

**Аннотация.** Всем хорошо известно, что эпоха модернизма сильно возвысила науку, превратив ее в некую уникальную ценность. Нет сомнений, что эта тенденция зародилась благодаря позитивизму. Согласно теории позитивизма, только опыт, основанный на эмпирических наблюдениях, может получить статус науки. Хотя эта тенденция повысила ценность научного опыта, можно сказать, что она также снизила или обесценила религиозный опыт. Мухаммад Икбал, мусульманский философ, оставивший свой след в XX веке, попытался найти решение этой проблемы в рамках философии религии. В своей философии религии он раскрыл важность религиозного опыта с другой точки зрения и предложил его новую интерпретацию. По его мнению, между научными теориями и религиозными доктринами нет априорного противоречия. Также нет никакой разницы между религиозным опытом и другими уровнями опыта. Другими словами, религиозный опыт, как и другие наши опыты, служит основой для эпистемологии. То есть в его интерпретации есть когнитивный аспект. Центральная идея Икбала заключается в том, что экзистенциальные проблемы современного человека могут быть решены только через религиозный опыт.

В этой статье исследуется вопрос религиозного опыта в мировоззрении Икбала. Во введении рассматриваются мистический опыт и его эпистемологические особенности. Это объясняется тем, что было бы недостаточно объяснять концепции Икбала, не затронув сначала общие философские основы этих концепций. В первой части статьи анализируется то, как Икбал критикует доказательства классической философии о существовании Бога с точки зрения религиозного опыта. Во второй части рассматривается эпистемологический аспект религиозного опыта в философии Икбала и его философских оснований.

**Ключевые слова:** Икбал; философия; религия; религиозный опыт; бог; мир; человек.

**Дәйек сөз үшін:**

Көпбай, А., Мараш, И. (2026) Мұхаммед Иқбалдың дін философиясында діни тәжірибе интерпретациясы. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 118-132. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-118-132>.

**Кіріспе**

Бәрімізге таныс мистикалық тәжірибе дегенде ең алдымен діни тәжірибе еске түседі немесе ол діни тәжірибенің бір түріне жатады. Сондықтан жалпы айтқанда діни тәжірибеге тән басты ерекшеліктер мистикалық тәжірибеге де тән (Ertürk, 2004:75). Мистикалық тәжірибе діни тәжірибенің ерекшеленген тарихи бір формасы ретінде әртүрлі терминдермен сипатталып келгендіктен, жай бір доктрина тәрізді қарапайым сөзбен жеткізу қиындау. Орта ғасырдағы теологтар мистикалық теологияны «Тәжірибелік хикмет, ғашық болу арқылы рухтың құдайға жалғануы, илаһи ғашықтық арқасында қол жеткізетін тәжірибелік ілім» деп айқындайды. Неміс ақыны Гете (1749-1832) «Жүректің схоластикасы, сезімдердің диалектикасы» деп анықтама береді. Кейбір ойшылдар мистикалық тәжірибені адамның рационалды қызметімен байланыстырады. Төменде біз қарастыратын Иқбал да осы ойшылдардың қатарына жатады. Енді Иқбалдың дін философиясын ұғыну үшін мистикалық тәжірибе мен діни тәжірибенің өзара байланысына көз жүгіртейік. Себебі бұл бізді ілгеріде кездесуі мүмкін ықтимал қателерден сақтандырады. Атап айтар болсақ, Иқбал эзотерик немесе дүниені тәрктен «мәжнүн» деген сипаттағы қате түсіндірмелердің алдын алады.

Үнді ойшылы Сарвепалли Радхакришнан (1888-1975) рационалды қызметке басымдық беріп, мистицизмді аналитикалық ақыл-ой тәрізді заттың болмысын жүйелі бір тұтастық ішінде біріктіретін бір бүтін ой деп қарастырады. Әйгілі мистицизмнің мамандарының бірі Эвелин Андерхиллдің (1875-1941) ойынша мистицизм «Құдаймен бірігу өнері» (Harpold, 1977:36-38, 43-45) болса, тағы бір мистицизм маманы Уиллиам Ральф Ингенің (1860-1954) *Mysticism in Religion* атты еңбегінде: «Мен'нің құдаймен бір болуын тікелей сезінуі; тәжірибеден өткен әрбір заттың шынтуайтында бір болмыспен немесе басқа бір заттың символымен байланысын түйсіну; рухтың құдаймен байланысқа түскендегі барлық қосалқы қатынастардан қол үзген психикалық әрекеті» (Smart, 1972:V, 419-429) деп әртүрлі анықтамалар қолданылған.

Сондай-ақ көптеген философтарға зор ықпал еткен мистицизм дүниетанымын өте субъективті әрі сыртқы әлем жайлы ешқандай объективті білім бере алмайды деп санаған Берtrand Рассель (1872-1970) аталмыш тәжірибені ғалам жайлы сенімдерге құрылған белгілі бір сезімдер тереңдігі мен қарқындылығынан басқа ештеме емес деп тұжырымдайды (Russell, 1972:7). Мистикалық тәжірибенің ең басты ерекшелігі – мистиктердің құдаймен арада ешқандай байланыстырушысыз байланыс жасауы деп айтуға болады. Бұл байланыс қарапайым формадағы қиял нәтижесінен туындайтын құдаймен бір болу сезіміндегі білім формасы. Индуизм, Буддизм, Даосизм, Конфуцийлік сияқты шығыс діндері мен ілімдері, грек-эллиндік мистикалық діндер мен философиялар, Иудаизм, Христиандық, Ислам сияқты ханиф діндер жайлы зерттеулердің нәтижесінде барлық әлемдік діни тәжірибедегі мистицизм көрінісінде елеулі айырмашылықтар болумен қатар тәжірибе мен түсінікте белгілі бір ұқсастықтар да байқалады. Мысалы әртүрлі әлемдік діндердегі мистикалық тәжірибеде кездесетін абсолют ақиқат, илаһи

болмыстың имманеттігі мен трансценденттігі, мендіктің құдаймен бірлігі, әлемдегі жамандықтың табиғаты мен рухани дамуды суреттейтін ұғымдардың ортақ сипаттары бар. Алайда бұл әлемдегі барлық мистикалық доктриналардың бәрі түбегейлі түрде бірдей ұғымдар мен құрылымдарды қамтиды деген сөз емес. Мысалы абсолют ақиқат тәжірибесінде кейбір мистиктер тұлғалық/персоналды құдай терминін қолданса, кейбірі Брахман, Нирвана, Дао, Бір, Құт сияқты ғайри тұлғалық терминдер қолданады. Барлық мистиктердің ойынша абсолют ақиқаттың болмысы трансцендентті болып келеді. Сонымен қатар абсолют ақиқат уақыт пен кеңістіктегі әлемнің ішкі әрі зати бастауы ретінде орын алады. Бұл әуел баста пантеизм идеясына ұқсауы мүмкін; алайда бұл абсолют ақиқат пен әлем арасында онтологиялық теңдік қою емес. Барлық мистикалық мектептер адамның рухында терең һәм жоғары түйсік арқылы табиғатының қалыпты шегінен шығып құдаймен бірігу, құдай тектес болу яки Нирванаға жету қасиетін тілге тиек етеді. Бұл ойға сүйеніп адамда екі «мендік» бар деп айтуға болады. Біріншісі эгоист (суфли) мендік адамдағы мистикалық тәжірибеге әрқашан тосқауыл болады; екіншісі жоғары (улви/рухани) мендік ғаламның ішкі тұтастығын түйсініп абсолют болмыспен бірігу дәрежесіне жеткен мендік. Мистиктерге тән тағы бір ортақ көзқарас – жамандықтың бастауы ретінде адамның физикалық-сезімдік әлем жайлы білімсіздігі саналуы. Яғни сезімнен туындаған білімнің абсолют хақындағы пайымының кемшін тартуы десек болады.

Біздің ойымызша бұл жерде түсінуіміз қажет өте маңызды бір мәселе – сезімдік танымның тікелей өзі жамандықтың бастауы болмауы. Бұл мәселені сезімнің объектісі болған физикалық әлем мен рухтың объектісі болған жоғары әлем арасындағы айырмашылық ретінде қарастырсақ болады. Физикалық әлемді тікелей абсолютпен салыстырсақ кемшін екендігі байқалады. Сол себепті екі әлем арасындағы онтологиялық айырмашылық салыстырмалы болғандықтан жамандық та салыстырмалы/арази/аксидентті болмақ. Мистиктердің басты мақсаты – өзінің шынайы болмысын ашу арқылы онымен бірегейлену (become the same) болмақ. Солайша адам илаһи жауһардың іліміне сол қалпында қол жеткізеді. Осындай ерекшеліктері тұрғысынан мистикалық тәжірибе әлемнің кез келген жерінде, кез келген заманда, әрбір дінде кездесумен қатар мистикалық сана-сезім орын алған жердің бәрінде бір-біріне ұқсас формаларда көрініс табады. Сондықтан мистицизмді кейде мәңгілік философия/perennial philosophy деп те атайды (Spencer, 1963:20, 326-336), (Sunar, 1966:9, 52-53, 128). Бұл тұрғыдан алғанда мистик яки діни тәжірибенің екі формада қарастырылғанын көреміз: біріншісі діни/мистикалық тәжірибені ешқандай объективті негізі жоқ, толықтай мәдени-әлеуметтік шарттардың жемісі ретінде қарастырған постмодернист ойшылдар; екіншісі оларға қарама-қарсы әмбебап мистицизм идеясын жақтаушы перенниалист/мәңгілікшіл ойшылдар (Tüzer, 2006:7). Біздің ойымызша Мұхаммед Иқбал да екінші топтағы ойшылға жатады.

### **Зерттеу әдіснамасы**

Бұл мақалада аналитикалық әдіс қолданылады. Аналитикалық әдісті қолданудағы мақсат – зерттеу тақырыбына қатысты көптеген көзқарастарды саралап, талдау арқылы барынша сенімді нәтижелерге қол жеткізу болмақ. Себебі аналитикалық талдау – белгілі бір тұжырымға не үшін сену немесе сенбеу керектігін жан-жақты түсіндіретін

әдіс. Сонымен қатар бір теорияның қалыптасу себебін анықтауға да септігін тигізеді. Ол үшін ақпаратты сыни тұрғыдан бағалай білу және сыни ойлай алу қажет. Сыни ойлау белгілі бір тұжырымның мойындалуына және оның дұрыс не бұрыс екенін анықтауға жәрдемдеседі. Осы орайда аналитикалық әдіс ойды бөлшектерге бөлу арқылы шындыққа қол жеткізуді көздейді.

Біздің зерттеуіміз Мұхаммед Иқбал философиясындағы діни тәжірибенің қалай интерпретацияланғанын анықтау. Атап айтар болсақ діни тәжірибенің де күнделікті тәжірибеден кем түспейтінін көрсету. «Аналитика» сөзін термин ретінде түсіну, күрделі құбылысты қарапайым құрамдас бөліктерге бөлу деп анықтау кең таралған (Glock, 2021:237). Біз де осы әдіске сүйеніп, Иқбалдың діни тәжірибе жайлы тұжырымдарын жеке-жеке талдау қажет деп ойлаймыз. Ол ойымыз қысқаша төмендегідей жүзеге асады:

1. Діни тәжірибенің классикалық философиядағы рационалды дәлелдерден шынайырақ екенін Иқбалдың дін философиясы мысалында көрсету. Аналитикалық әдіс арқылы діни тәжірибенің тікелей ішкі танымға негізделетіні, ал классикалық философияның көбіне логикалық дәлелдер мен рационалдық пайымдауларға сүйенетіні айқындалды.

2. Иқбал философиясында діни тәжірибенің басты бес ерекшелігі жеке-жеке талданып, олардың объективті қырлары барынша нақтыланды.

3. Осы нәтижелер негізінде аналитикалық тұрғыдан мынадай қорытынды жасалды: діни тәжірибе тек субъективті күй емес, ол танымдық мәнге ие құбылыс. Себебі ол адамның болмысқа, уақытқа, абсолюттік шындыққа қатынасын қамтиды.

### **I. Құдайдың барлығы және діни тәжірибе**

Діни тәжірибе – Құдайдың бар екеніне келтірілген дәлелдердің бірі. Бұл тәжірибе сенушінің өз тәжірибесі мен сезімдеріне сүйене отырып, өзі сенетін нәрсенің бар екенін көрсетуге тырысуынан тұрады. Бұл тәжірибенің қайталанбас әрі басқалармен бөлісуге келмейтін ерекшелігі, нақты тәжірибеге сүйенетіндер үшін дилемма тудырады (Bakış, 1998:2). Біз Иқбалдың бұл дилемманы шешу үшін орасан интеллектуалдық күш-жігер жұмсағанын көреміз. Осылайша Иқбал бұл мәселеге догматикалық тұрғыдан қарамайды. Оның ойынша діни тәжірибе толығымен адамның мендік болмысымен байланысты. Діни тәжірибе адамның интеллектуалдық санасының шеңберінен тыс жатқандықтан бұл күйді тек дұрыс түсіндіру арқылы ұғынуға болады.

Діни тәжірибе Құдайдың барлығын дәлелдеумен қатар құдай мен адам арасындағы байланысты көрсетуде қолданылатын субъективті тәжірибе болғандықтан теология сияқты философияның, соның ішінде дін философиясының негізгі құрамдас бөлігі. Алайдағылымы тәжірибе ғана шындық ретінде мойындалған қазіргі заманда субъективті діни тәжірибе мен ол жолдағы ізденіс әдістері әлі де маңызын жойған жоқ. Діннің когнитивті қырын былай қойғанда, модерн Ислам ойшылдары арасында Мұхаммед Иқбал өзінің дін философиясында эпистемологияны да қамти отырып, әрі классикалық философиядан өзгеше діни тәжірибе түсінігін айналымға енгізді. Ол өзінің аталмыш жаңа діни тәжірибе түсінігінде «Құдай бар ма?» сауалын «Адам бар ма?» сауалынан бастап сұрайды. Бұл сұраққа жіті мән беретін болсақ, Иқбалдың діни тәжірибе түсінігі тек қана Құдайдың барлығын дәлелдеу емес, шынтуайтында бұл тәжірибенің адамның жетілуіне қаншалықты үлес қосқандығына назар аударады. Яғни оның басты мақсаты болып саналатын діннің жаңадан түсіндірмесі ретінде діни тәжірибе – адамның біртұтас болмысын негізге алады. Яғни діни тәжірибе дегеніміз адамды бар қылып тұрған

барша тәжірибе түрлерінің жиынтығы болмақ. Осы тұста адамның мендігіне (identity) жаңа бір тұлғалық сипат беру байқалады. Адамды табиғат пен өмір сүріп отырған қоғамдық ортадан бөлмей қарастырған Иқбал, «Адам болу» мәселесін негізге алып, бұл құрылымның тұтастығын діни тәжірибе ұғымы арқылы шешуге тырысқан.

Дін философиясында «Құдай бар» деген сұраққа космологиялық, телеологиялық, онтологиялық әртүрлі философиялық аргументтер бар. Алайда бұл философиялық аргументтер арқылы дінді рационалды түрде негіздеу ағартушылық кезеңнен бастап, әсіресе, Юм және Канттан кейін ауыр соққы алды. Себебі ағартушылық философиясының негізгі идеясы құдайдың барлығын нақты дәлелдермен шегендеу және сол жайлы рационалды теология жасаудың мүмкін еместігі жөнінде болатын. Бұған қоса философияның өзіне қарсы интеллектуалды реакция ретінде сезімдік өмірді ұлықтаған романтизм дүниеге келді. Бұл интеллектуалды реакция діни тәжірибе мен философиялық қызығушылықтың симбиозы ретінде көрініс тапты (Tüzer, 2006:4).

«Құдай бар» идеясын негіздеу үшін бірнеше аргумент қолданылса да, бұл идея көбінесе діни тәжірибеге сүйенген. Дін философиясында құдайдың барлығына қатысты діни тәжірибе дәлелі ретінде қарастырылатын аталмыш аргументтерге басты қарсылық, «барлық тәжірибе түрлерінде қателесу ықтималдығының болуы, мұндай білімнің жеке адамдар арасында эксперименттен өте алмауы және құдайға тәжірибе жасаудың ешқашан объективті түрде біліне алмауы» болмақ (Blackstone, 2005:72). Бұл жердегі басты мәселе, мұндай тәжірибенің қаншалықты ғылыми құндылығы болуы яки болмауы. Иқбал өзінің дін философиясында бұл мәселені жан-жақты қарастырады және дәстүрлі түсініктен өзгеше діни тәжірибе түсінігін негіздейді.

Иқбалдың діни тәжірибе туралы түсінігіне кіріспес бұрын, схоластикалық философиядағы Құдайдың бар екендігін дәлелдеуге бағытталған космологиялық, телеологиялық және онтологиялық дәлелдерге қатысты оның кейбір сын-пікірлеріне қысқаша тоқталып өткен жөн. Себебі зерттеу барысында сын-пікірлерді ескеру тақырыпты тереңірек түсінуге мүмкіндік береді әрі қарастырылып отырған мәселе жайлы білімімізді кеңейтеді.

Иқбал аталмыш дәлелдерді абсолют ақиқатты іздеу барысында туындаған тынымсыз ойдың солғырт көрінісі деп біледі. Бұл дәлелдерді логикалық шындық ретінде қабылдайтын болсақ тегеурінді сындарға тап боламыз әрі бұл тәжірибенің маңызына үстүрт қарағандық болмақ (Iqbal, 1986:23). Космологиялық дәлел бойынша әлем, себеп-салдар заңдылығына құрылған шекті бір құрылым. Яғни әр нәрсенің бір себебі бар деген сөз. Себептер тізбегі бар. Бірақ бұл себептер тізбегі шексіз бола алмайды. Сондықтан ол бір жерде тоқтау қажет. Тоқтаған жер алғашқы себеп болмақ. Бұл алғашқы себеп, басқа ешқандай себепке мұқтаж емес және өзі барлық нәрсенің себебі болған құдай. Иқбал осы космологиялық дәлелге төрт себеппен қарсы шығады. Біріншіден, шекті бір салдар тек қана шекті бір себепті немесе шекті себептерден құралған шексіз себептер тізбегін туындатады. Екіншіден, бұл себептер тізбегін бір жерде тоқтату қажет; демек тізбектің бөлшектерінің біреуін себебі жоқ себеп ретінде қабылдау, дәлелдің құрылымындағы себеп-салдар заңдылығын белінен басу болмақ. Үшіншіден, бұл дәлел арқылы жеткен алғашқы себеп (яғни Құдай), өзі себеп болған басқа себептерді ығыстырып шығарады, ал шынтуайтында «шексіз шектіні» тысқары тастамайды. Шектінің шектілігін сақтай отыра өзінің құрамына алады һәм оны растайды. Төртіншіден шектіден бастап шексізге бұлай бармайды әрі бұл жолмен жеткен алғашқы себеп те міндетті себеп бола алмайды

(Iqbal, 1986:23). Иқбал осы сыни ойлары арқылы космологиялық дәлелдің қисынсыз һәм толықтай сәтсіз екендігін алға тартады (Iqbal, 1986:24).

Иқбалдың ойынша телеологиялық дәлел де дәл осындай кемшін. Бұл дәлел де табиғаттағы алғы-ой (foresight), мақсат, гармониядан бастап шексіз ақыл мен күштің иесі құдіретті санаға, былайша айтқанда құдайдың барлығына сендіреді. Бұл дәлелдің құрылымы бойынша құдай жаратушы емес, дизайнер-жобалаушы іспеттес болып келеді. Иқбалдың түсінігінде мұндай құдай тасауырының да қиыншылықтары бар (Iqbal, 1986:24). Яғни бұл дәлелде ғалам мен адам механикалық құрылым ретінде бейнеленеді және құдай мен жаратылыс арасына терең сызат түсіреді. Иқбалдың динамикалық философиясын негізге алатын болсақ, бұл дәлел ақылға қонымсыз. Себебі оның философиясында ғалам мен адам механикалық құрылым емес, керісінше динамикалық даму процесіндегі жанды болмыстар. Яғни құдай жаратылыспен тығыз байланыста болады. Бұл аргументтің бекем іргетасы болған жобалаушы құдай идеясының ешқандай құны жоқ. Себебі шынайы әлемде бір жобалаушының жобасы мен табиғаттағы феномендер арасында ешбір ұқсастық байқалмайды немесе оны байқай алмаймыз.

Иқбалдың сынға алған үшінші аргументі Декарт философиясында әйгілі болған онтологиялық дәлел еді. Бұл аргументтің өзегі зейіндегі теңдессіз/мүкәммал құдай тасауырына сүйенген пайымдаудан құдайдың барлығына жету идеясына барып тіреледі. Яғни бұл дәлелде «теңдессіз барлық идеясы, сол дәлелдің ішінде орналасқан». Иқбал бұған ұғымның өзі барлықтың объективті дәлелі бола алмайды деп қарсы шығады. Себебі телеологиялық дәлел тәрізді онтологиялық дәлел де ойды сыртағы дүниеде әрекет ететін күш ретінде көреді (Iqbal, 1986:25).

Бұл б сындардың арлығын Иқбалдың динамикалық философиясы тұрғысынан қорытындылайтын болсақ, табиғат бір кеңістіктегі материялар үйіндісі емес, оқиғалар мен құбылыстардың жүйелі динамикалық құрылымы болмақ. Сол себепті Иқбалдың түпкі мен (ultimate ego) дегені құдаймен органикалық байланыс ішінде. Иқбал бұл байланысты адамның мендігі (тұлғалығы) мен арадағы байланыс тәрізді ұғынады және құдайдың жасампаз қызметі болған табиғатты да илаһи мендіктің мінезі ретінде түсіндіреді. Бұл бойынша табиғат хақында біліміміз құдайдың қызметінің яки жүріс-тұрысының (behaviour of god) білімі болмақ. Иқбал бұл білімді табиғат тәрізді динамикалық сипаттағы адам мен «Абсолют Эго» құдайдың арасындағы байланыс түрінің символы деп қарастырады (Iqbal, 1986:45). Иқбалдың аталмыш дәлелдерді сынауының басты себебі, олардың құдай-ғалам-адам тандеміндегі байланыстың тығыз динамикалық байланыс екендігіне мән бермеуі және шекті барлықтардың (limited being) жекеліктері мен құндылықтарын елемей десек болады. Иқбал философиясында шексіз Абсолют Құдай қандай құндылыққа ие болса, Оның жаратылысы болып саналатын шекті болмыстар да өз алдына дербес мәнге және құндылыққа ие. Шекті барлық ұғымы діни тәжірибе мен «адам болу» арасындағы байланыста маңызды рөл ойнайды.

Діни тәжірибе тіркесі дінді жеке адамдардың сезімдері, жүріс-тұрыстары, тәжірибелері деп сипаттайтын (Yaran, 2010:158) және діннің терең қабаты ретінде сезімді көретін (Tüzer, 2006:45) Уильям Джеймстің «Діни тәжірибенің түрлері» атты еңбегінің ықпалымен философия және теология салаларында кәсіби мағынаға ие болды (Aydın, 2002:85).

Діни тәжірибе деп сопылық хәл, сопылықтағы ләззат, экстаз сияқты ұғымдармен сипатталатын интенсивті діни өмірді айтамыз (Aydın, 2002:85). Құдай немесе абсолютті

ақиқаттың білінуі, адамның ішкі әлемінде оны сезінуі, тануы деп аталатын діни тәжірибенің объектісі – ерекшелігі жағынан бұл дүниеде басқа болмыстарға ұқсамайтын Құдай немес Абсолют ақиқат (Tüzer, 2006:15). Діни тәжірибенің өзіндік ерекшеліктері құдаймен бірігу, оған байлану һәм одан тәуелсіз болу сезімі (Evans–Manis, 2010:110). Құдаймен бірігу сезімі кейде мистикалық тәжірибе деп те аталады (Evans–Manis, 2010:109). Сол себепті жалпы алғанда діни тәжірибе қасиетті саналған болмысты ұғыну деуге болады (Evans–Manis, 2010:110). Шынымен де кейбір ойшылдар діни тәжірибе мен мистикалық тәжірибені синоним деп санаған (Tüzer, 2006:96). Мұны Иқбалда да көруге болады. Біз де осы мақаланы жазу барысында аталмыш екі ұғымды бір мағынада қолдандық.

Классикалық дәстүрдегі телеологиялық, космологиялық дәлелдердің құдайға жету әрі оны ақылға салу жұмыстары сыртқы әлемнен басталса, діни тәжірибе дәлелдерінде ол «сенген адамнан» басталады. Сол себепті кейбір ойшылдар мұны «Құдайдан қайтадан құдайға кететін» дәлел ретінде түсіндіреді (Aydın, 2002:85). Діни тәжірибені бастан кешірген бір адамның үні осы ойымызды растайтындай. Ол былай деп үн қатады: «Құрметті Досым! Сені әр жерден іздедім; әрдайым анадан да, мынадан да сені сұрадым; енді қазір сенің өзім екеніңді көріп тұрмын; сені іздегенім үшін сенің алдыңда ұяттымын» (Irakî, 2011:488). Яғни бұл мысалда айтылғандай діни тәжірибені бастан кешкен адам құдайды ең алдымен өз ішкі болмысынан, рухани тереңдігінен табады; осы ішкі таным арқылы ғана құдайдың болмысы оның санасында расталады. Жоғарыда келтірілген «Құдайдан қайтадан құдайға кететін» дәлел дегеніміздің мәнісі осы.

Діни тәжірибені басқаша «діни өмір» деуге де болады. Бұл мағынада діни тәжірибенің салмағы құдайдың барлығы жайлы дәлелден бөлек, діни өмірді жоғары деңгейде сүру мен қалаудың символы болмақ (Erdem, 2009:220). Діни тәжірибенің күнделікті тәжірибеден айырмашылығына келетін болсақ, діни тәжірибеде құдайдың барлығы табиғаттан жоғары тұрады немесе оның бір әрекеті ретінде көрініс табады (Peterson, 2006:16). Иқбалдың дін философиясына жоғарыда аты аталған Джеймстің «Діни тәжірибенің түрлері» атты еңбегі терең ықпал еткен сияқты. Джеймс аталмыш еңбегінде екі маңызды мәселеге тоқталады. Біріншісі мистикалық хәлдердің басты ерекшеліктері сөзбен жеткізе алмаушылық, ойдағы процесс, өткіншілік және пассивтілік. Екінші ерекшелігі дәстүрлі философия мен ғылымнан бастап ақиқатқа сілтейтін басқа жолдардың мүмкіндігі және бұл тұрғыда мистикалық тәжірибені жан-жақты сыни түрде зерттеу (Asif, 2004:212). Иқбал да Джеймс сияқты діни тәжірибе түсінігінде осы екі мәселеге мән берген деуге болады.

Иқбал өзінің дін философиясында дәстүрлі діни доктриналар шеңберінен тыс ойлай алған әрі өзіндік ойлау жүйесін қалыптастырған адам. Мұны оның діни тәжірибе жайлы ойларынан анық байқауға болады. Иқбал абсолют ақиқатты іздеу жолында басымдықты діни тәжірибеге береді. Оның ойынша адамзаттың ой тарихына үңілетін болсақ, илаһи білімнің бастауы ретінде діни тәжірибе басқа тәжірибелерден бұрын пайда болған (Iqbal, 1986:25). Барлық тәжірибе түрлері Иқбалдың ойлау жүйесінде өзіндік маңызды орынға ие. Себебі Уитеход сияқты оның да философиясында тәжірибе басты орында. Бұл тұста Иқбал философиясының негізгі тірегі Құран болмақ. Оның ойынша тәжірибе Құранда да адамзаттың рухани өмірінде маңызды бір қабат ретінде қарастырылған (Iqbal, 1986:12). Бұл эмпирикалық ыңғайдың ең жарқын мысалы ретінде Құранның іште де, сыртта да абсолютті ақиқаттың символдарын ашып көрсететін адам тәжірибесінің

барлық саласын қамтуын айтсақ болады. Демек Иқбал тәжірибеміз арқылы Құдаймен байланыс құруды мүмкін деп санаған. Иқбалдың түсінігінде Құдаймен байланыс құрудың екі мүмкіндігі бар. Біріншісі рефлексиялық бақылау мен сезімдік қабылдау арқылы ашылатын шындықтың символдарын тексеру деп аталатын табиғатпен тікелей құрылған байланыс (Iqbal, 1986:12). Бұл жерде Иқбал адамның табиғатпен құрған байланысын тікелей құдаймен құрылған байланыс формасы ретінде көріп отыр. Алайда бұл байланыс табиғатты орынсыз билеп төстеу мақсатында емес, адамның рухани қабатында еркін түрде жоғарыға (құдайға) қарай ұмтылу формасында болмаққа керек. Құдаймен байланыстың екінші мүмкіндігі «өзіңнің ішіндегі өзіңді ашатын» ақиқатпен тікелей байланыс құру формасы болады (Iqbal, 1986:12). Бұл орайда Иқбалдың бірінші мүмкіндігін ғылым, екінші мүмкіндігін дін деп ұғынсақ, ақиқатты толықтай түйсіну тек біржақты ғылыммен немесе тек дін арқылы мүмкін емес. Ақиқатқа жету аталмыш екі тәжірибенің бір тұтастығымен жүзеге асады. Сондықтан Иқбал абсолютті ақиқатқа жету үшін Құранның «фуад» немесе «қалб» ұғымдарына жүгінуіміз қажет деп санайды (Iqbal, 1986:12). Қалб ұғымы сезімдік танымның көре алмаған қырларын көруге көмектесетін ішкі сезім яки түйсік десек қателеспейміз. Иқбал ол жайлы былай дейді: Құран бойынша қалб дегеніміз көретін қабілет, оның бізге білдірген хабарлары ешқашан бұрыс болмайды. Алайда оған құпия бір қабілет ретінде қарамауымыз қажет. Ол ақиқатпен байланысқан хәл болғандықтан онда қандай да бір сезімдік сипат жоқ. Діни тәжірибені мистикалық, табиғаттан тыс тәжірибе ретінде сипаттасақ та, бұл оның құндылығын төмендетпейді. Адамзаттың мистикалық аспекті діни тәжірибені бүгінге дейін тұрақты түрде жалғасып келген белсенді бір қабілет екендігін дәлелдейді. Олай болса адамның күнделікті тәжірибесін үйреншікті құбылыс ретінде қабылдайтын болсақ, оның ішкі қабатын мистикалық деп терістеуге ешқандай себеп жоқ. Діни тәжірибенің құбылыстары басқа тәжірибенің құбылыстары іспеттес. Белгілі бір білім үйрету қабілеті тұрғысынан да басқа тәжірибелер тәрізді пайдалы болмақ (Iqbal, 1986:13).

Иқбалдың ойынша не ғылыми тәжірибе, не де діни тәжірибе жеке дара ақиқаттың (құдайдың) қақпасын аша алмайды. Сол себепті ақыл-қалб синтезін жасап, жүрек пен ақылды жарастыруға тырысқан. Бұл жерде Иқбал шығыс халықтарының ақылы ретінде танылған «көңіл» ұғымына назар аударады. Бұл ұғым оның дін философиясының өзегін құрайды. Дәл осы тенденцияны Ғазалиден де көруге болады. Ғазали ақыл ұғымының аясына «қалб», «нафс» ұғымдарын да кіргізеді. Аталмыш ұғымдарды мәнделес мағынана қолданған Ғазали, «қалб» терминін адамда білетін, терең сезінетін қабілет ретінде суреттейді. Ғазалидің түсінігінде «қалб» ұғымының Құран мен сүннеттегі мағынасы заттың ақиқатын білу; яғни онда ілім мен терең түйсіну орналасқан. Осы жерде Ғазали жүрегімізді білген кезде рухымызды, рухымызды білген кезде Раббымызды білетін боламыз деп тұжырымдайды (Albayrak, 2000:355). Жүректегі бұл күштің мақсаты адамды ақиқаттың ілімі мен махаббатына жеткізу. Алайда Иқбалдың философиясы бойынша адамның бұл махаббатқа жетуі Джеймс атап өткен «материалды және қоғамдық» игіліктерді сүймей іске аспайды (Albayrak, 2000:355).

## **II. Иқбал және діни тәжірибе интерпретациясы**

Жоғарыда құдайдың барлығы мен діни тәжірибенің өзара байланысына қысқаша тоқталдық. Бұл жерде Иқбалдың философиядағы дәстүрлі дәлелдерді сынағанын әрі жаңашыл қырын да байқауға болады. Иқбал, заманауи ғылымға құрметпен қарау

қажеттігін айта отырып, сонымен қатар дінді де қазіргі ғылым жетістіктері аясында қайта пайымдауға болатынын, тіпті бұл қалыптасқан ұстанымға қайшы келсе де жүзеге асыру керектігін атап өтеді. Иқбалдың пікірінше дін мен философия бір-біріне толықтай тең немесе қарсы емес. Алайда оларды бір-бірінен мүлде оқшаулап бөліп қарастыру да дұрыс емес. Сонымен қатар олардың бірінің ақиқаттығын екіншісі арқылы тексеру мүмкін емес. Себебі әрқайсысының өзіндік зерттеу нысаны мен әдіснамалық негізі бар. Дін адаммен қарым-қатынаста өзіндік тәжірибе аясында әрекет етеді. Сондықтан діни тәжірибені талдау барысында оның осы ерекшелігі ескерілуі тиіс.

Діни тәжірибені білу үшін ең алдымен оның эпистемологиялық қырына көз жүгіртейік. Себебі Иқбал да діни тәжірибені эпистемологиямен байланыстырады. Эпистемология деп субъект пен объекттің өзара байланысында объектің субъектте көрініс табуы нәтижесінде пайда болатын білім формасын айтады (Akarsu, 1998:34). Тәжірибе дегеніміз керісінше шындыққа қатысты адамның барлық өмірлік қатынастарының, қабылдауларының, сезімдерінің және сыртқы дүниеден санаға берілгендердің жиынтық формасы. Ол адам өмірінде сананың бетпе-бет келетін барлық құбылыстарын қамтиды (Akarsu, 1998:51) және болмыстың алғашқы түрде берілу тәсілі ретінде көрінеді. Осы тұрғыдан алғанда тәжірибе – шындықтың адам санасында ашылу формасы. Тәжірибе деп философияда шындық жайлы ұғымдық емес, яғни теориялық ұғымдармен әлі құрылымдалмаған бастапқы білімнің негізін есептейді (Akarsu, 1998:51). Басқаша айтқанда адам белгілі бір құбылысты алдымен тікелей сезіну, қабылдау немесе интуициялық ұғыну арқылы бастан кешіреді, тек содан кейін ғана ұғымдық және теориялық деңгейде пайымдалады.

Ғылыми танымның сенімділігі, ең алдымен оның тәжірибеге негізделуіне байланысты. Алайда ғылым тек тәжірибемен шектелмеуі тиіс. Тәжірибе ғылыми мақсатта жүйеленуі қажет: атап айтқанда ойлау арқылы ұйымдастырылып, салыстырылып, өзара байланыстар жасалып, логикалық талдаудан өтеді. Соңында алынған нәтижелер тексеріліп, дәлелденіп, теориялық тұтастық аясында қорытынды жасалады (Akarsu, 1998:51). Осылайша тәжірибе – танымның бастапқы іргетасы болса, ойлау – оны ғылыми білім деңгейіне көтеретін құрылымдаушы күш. Ғылым тәжірибеге сүйенеді, бірақ оны ұғымдық және әдіснамалық өңдеу арқылы ғана сенімді әрі жүйелі білімге айналдыра аламыз.

Діни тәжірибе эпистемологиясы жоғарыда аталған классикалық тәжірибе түсінігінен өзгешелеу болып келеді. «Діни тәжірибе» немесе «мистикалық тәжірибе» ұғымы философия мен теология салаларында жиі қолданылады. Діни тәжірибе дін философиясы, дін психологиясы және суфизм сияқты салаларда кең таралғанымен, бұлардың әрбірі мәселені өз көзқарасы мен әдістері аясында қарастырады. Сонымен қатар ұғымдардың бұл екіұштылық барлығында бірдей түсінуді тудырмайды және әркім оған өзінше белгілі бір мағына береді. Бұл өзгешелік тәжірибе ұғымының әртүрлі ішінара қолданысынан туындайды деп топшылауға болады. «Эмпиризм» терминін «тәжірибешілік» ұғымына балама ретінде қолдануға болады. Мысалы, «Тәжірибелі ұстаз» және «тәжірибесіз жүргізуші» қолданыстарынан барлығы дерлік тәжірибе ұғымынан бірдей нәрсені оңай ұғынады. Алайда «Ахметтің діни тәжірибесінен келесідей қорытынды жасай аламыз» сөйлеміндегі «тәжірибе» сөзін түсіну бәріне бірдей оңай емес (Aydın, 2002:84). Осы орайда діни тәжірибе ұғымы деп біз сенушінің Құдаймен бірге сезінген «қарқынды психологиялық күйін» немесе «Ішкі көруін» немесе «Аян» ұғымдарын айтатынымыз тақырыпты түсінуге үлкен септігін тигізеді (Hemşinli, 2010:121).

Діни тәжірибе, әдетте, кез келген адам бастан кешіретін, кенеттен әрі қалыпты оқиғалар тізбегінен тыс болатын, табиғи себептер аясында түсіндіру қиын немесе тіпті мүмкін емес ерекше жағдай немесе оқиға ретінде анықталады. Алайда оны бастан кешірген немесе сипаттауға ұмтылған адам үшін табиғаттан тыс діни күшке жүгіну қанағаттанарлық жауап ретінде қабылданады (Үрапа, 2009:11). Р.Суинберн құдіретті әрі мінсіз жаратушы Құдай өзінің жаратқан жаратылыстарымен, әсіресе, Құдайды танитын әрі түсінетіндермен байланыс орнатуға тырысады деп тұжырымдайды. Сондықтан діни тәжірибе субъектіге Құдайдың тәжірибесі ретінде көрінетін Құдай туралы тәжірибе болуы керек деп мәлімдейді (Swinburne, 2001:116).

Философия тарихына көз жүгіртсек, метафизиканы жоққа шығарған көптеген эмпириктер де, керісінше, метафизиканы жоғары бағалаған теологтар да тәжірибе ұғымын әртүрлі түсіндіргенімен, оны білімнің түпкілікті қайнар көзі ретінде мойындағанын көруге болады. Эмпириктердің теориясы бойынша тәжірибенің мазмұны сезім мүшелері арқылы қабылданатын, біз өмір сүретін нақты әлемге қатысты сенсорлық деректерден тұрады. Бұл тұрғыда тәжірибе – қабылдаудың тікелей нысаны әрі танымның негізгі бастауы саналады. Ал теологтардың көзқарасы мен интерпретацияларында тәжірибенің нысаны – Құдай, яғни болмысы жағынан әлемдегі ешбір құбылысқа ұқсамайтын трансцендентті шындық. Олардың көзқарасы бойынша діни немесе мистикалық тәжірибе – адамның өз ішкі әлемінде түпкі ақиқатты, яғни Құдайды сезінуі, рухани түрде түйсінуі мен қабылдауы болып саналады (Қос, 1998:147).

Діни тәжірибе туралы қысқаша түсінік бергеннен кейін, Иқбал философиясындағы оның басты ерекшеліктеріне кеңінен тоқталайық.

Біріншіден, бұл тәжірибенің табиғаты адамға етене жақын таныс десе болады. Адамның басқа тәжірибелері тәрізді діни тәжірибе де таным үшін қажетті деректер мен тұжырымдарды ұсынады. Жалпы алғанда кез келген тәжірибе тәрізді тікелей жүзеге асады. Қалыпты тәжірибе сыртқы әлем туралы сезімдер мен мәліметтерді игеру және түсіндірумен байланысты болса, мистикалық тәжірибе Құдай туралы білімнің мәнін ұғыну және оны пайымдаумен сабақтас. Мистикалық тәжірибенің тікелей әрі делдалсыз сипаты – Құдайды өзге нысандарды танығанымыздай тікелей тануға болатынын білдіреді. Иқбалдың ойынша Құдай, математикалық абстракция немесе тәжірибеден тыс қалыптасқан өзара байланысты ұғымдар жүйесі емес (İkbal, 1998:37).

Екінші назар аударарлық мәселе – мистикалық тәжірибенің тұтастығын талдаудың мүмкін еместігі. Мысалы, сіз үстелді көргенде, яғни оны тәжірибе арқылы қабылдағанда, бір ғана үстелге қатысты сансыз деректер мен ақпараттарды жинақтайсыз. Осы мол деректердің ішінен белгілі бір уақыт пен кеңістіктік тәртіпке сәйкес келетіндерін іріктеп алып, оларды «үстел» ұғымының төңірегіне топтастырасыз. Яғни қарапайым тәжірибе талдауға, жіктеуге және ұғымдық құрылымға келтіруге мүмкіндік береді. Ал мистикалық күйде мазмұн қаншалықты айқын әрі бай болғанымен, ол талдауға келмейтін деңгейге дейін ықшамдалады. Мұндай жағдайда тәжірибені құрамдас бөліктерге жіктеу мүмкін болмайды. Алайда мистикалық күй мен қарапайым логикалық сана арасындағы бұл айырмашылық санадан ажырауды білдірмейді. Иқбалдың ойынша осы екі жағдайда да адамды бағыттауы – Абсолютті Ақиқат. Қарапайым логикалық сана практикалық өмір талаптарына сәйкес осы Ақиқатты мұқият талдап, оған жауап ретінде жекелеген тізбектерді бірінен соң бірін айқындауға кіріседі. Ал мистикалық күй адамды Абсолютті Ақиқатпен біртұтас етіп тікелей байланыстырады. Бұл күйде әлемдегі қарама-қарсы

күштердің аражігі ажыратылмай, біртұтас үйлесімді бірлік ретінде ұғынылады. Бұл күйдің біртұтастығы соншалық, субъект пен объект арасындағы шекара мүлде жойылып, екеуі ажырамас бірлік ретінде қабылданады (Iqbal, 1998:38).

Үшінші назар аударарлық мәселе – сопылықтағы мистикалық күйдің сипаты болмақ. Бұл күй адам болмысынан жоғары тұрған, өзгеше тұрпаттағы трансцендентті болмыспен терең әрі тікелей байланыс орнату ретінде сипатталады. Ол тәжірибені бастан кешірушінің жеке «менінен» асып түседі. Иқбалдың ойынша мистикалық күй мазмұны жағынан айқын объективті сипатқа ие. Сондықтан оны тек субъективтіліктің күңгірт әлеміне шегіну деп қарастыру дұрыс емес. Алайда сізде мынадай сұрақ туындауы мүмкін: «Құдайды өзге болмыс ретінде тікелей әрі жеке түрде сезіну және онымен байланысқа түсу мүмкін бе?» Басқаша айтқанда мистикалық күйдің субъективті сипаты өзі ғана тәжірибелеген болмыстың шынайылығын толық дәлелдей алмайды деп қарсы шығуға болады. Бұл күмәннің туындау себебі – біздің көбіне сыртқы әлем туралы сенсорлық қабылдау арқылы алынатын білімді танымның басты әрі жалғыз сенімді түрі деп есептеуімізде жатыр. Иқбалдың ойынша егер біз тек осы өлшеммен шектелсек, онда тіпті өз өміріміздің шынайылығына да күмән келтіруге тура келер еді. Иқбал осы сұраққа жауап беру үшін күнделікті әлеуметтік тәжірибемізге назар аударуды ұсынады. Біз күнделікті өмірде және әлеуметтік қарым-қатынаста өзге адамдардың ойы мен ішкі күйін қалай түсінеміз деген сұрақ қояды? Біз ішкі әлемімізді өзімізді бақылау мен интуиция арқылы тікелей танып біле аламыз. Ал басқа адамдардың санасында не болып жатқанын немесе олардың нені бастан кешіріп жатқанын біз тікелей біле алмаймыз. Соған қарамастан олардың сөздері, әрекеттері мен мінез-құлқы арқылы олардың ішкі әлемінің бар екеніне сенеміз және оны шынайы деп қабылдаймыз. Басқа адамдар бізге тек сырттай физикалық денесі ғана ұқсас, алайда біз олардың өзіміздікіндей ішкі әлемі бар екенін сезе аламыз. Физикалық өлшемдерді немесе физикалық емес стандарттарды қолдансақ та, екі жағдайда да біз өзге адамдардың санасында не болып жатқанын тек жанама түрде ғана біле аламыз. Соған қарамастан біз басқалардың ішкі күйі туралы білімімізді тікелей әрі сенімді деп қабылдаймыз және күнделікті әлеуметтік тәжірибемізге күмән келтірмейміз. Бұл жерде назар аударуымыз керек басты мәселе, Иқбал басқа адамдардың ішкі тәжірибесіне қатысты шындықты идеалистік тұрғыдан негіздеуді мақсат етпейді. Мұнымен Иқбалдың айтқысы келгені – мистикалық күйдегі тәжірибенің тікелей болу сипаты – оның теңдессіз немесе ерекше құбылыс еместігіне назар аудару. Оның ойынша діни тәжірибенің қарапайым тәжірибемізбен белгілі бір ұқсастықтары бар, тіпті оны сол күнделікті тәжірибелердің қатарына жатқызуға болады (Iqbal, 1998:39). Осыған мысал ретінде күнделікті әлеуметтік тәжірибемізді келтіре аламыз.

Төртіншіден, діни тәжірибе тікелей бастан кешірілетіндіктен, оны өз қалпында өзгеге беру мүмкін емес. Мұндай күйлер рационалды ойлаудан гөрі сезімдік қырмен тығыз байланысты. Мысалы, пайғамбар сияқты мистикалық немесе діни тәжірибенің мазмұнын халыққа ұғынықты тілмен түсіндіруге болады. Алайда тәжірибенің өзін, яғни оның тікелей мазмұнын дәл сол күйінде өзгеге беру мүмкін емес. Сондықтан да діни тәжірибені жеткізуде оның мазмұнына емес, психологиясын жеткізуге басымдық беріледі. Діни тәжірибенің өзгелерге толық жеткізілмеуінің себебі – оның логикалық ережелерге тікелей бағынбайтын, рационалдық тілмен толық қамтылмайтын сезімдік сипатында жатыр. Алайда Иқбалдың айтуынша кез келген басқа сезімдер сияқты,

мистикалық сезім де белгілі бір деңгейде ақыл-ой элементін қамтиды. Демек осы элементтің арқасында діни тәжірибеде көрініс табатын ойлаудың іздерін байқауға болады. Шын мәнінде сезім, өзін білдіру үшін әрдайым ойға жүгінеді, яғни ол белгілі бір ұғымдық форма арқылы көрініс табады. Тереңірек талдайтын болсақ сезім мен ойлау – біртұтас ішкі тәжірибенің кейде уақытпен байланысқан, кейде уақыттан тыс сипатта көрінген екі қыры (İkbal, 1998:40).

Бесіншіден, діни тәжірибені сезіну үстіндегі адам, уақыттың шартты әрі шынайы емес екенін ұғынғанда, оның уақытпен байланысын толықтай үзді деп айта алмаймыз. Шындығында мистикалық күйлер мен адамның күнделікті эмоциялық және психологиялық тәжірибесі арасында белгілі бір сабақтастық әрдайым сақталады. Мистикалық күйлердің тұрақты емес өткінші сипатта болуы осының айғағы. Сонымен қатар мұндай күйлер адамның рухани өмірінде терең сенім мен ішкі өзгерістің ізін қалдырады. Алайда бұл тәжірибені сезінген қарапайым адам да, пайғамбар да ақыр соңында қалыпты тәжірибенің табиғи деңгейлеріне қайта оралады. Яғни басқаша айтар болсақ, мистикалық тәжірибе адамды уақыттан мүлде тыс қалдырмайды, керісінше оның күнделікті болмысын жаңа рухани мазмұнмен толықтырады (İkbal, 1998:40).

Енді осы айтылғандарды қорытындылайтын болсақ, Иқбалдың ойынша таным тұрғысынан қарағанда мистикалық тәжірибе саласы кез келген басқа тәжірибе саласы сияқты нақты әрі сенімді деп қарастырылуға тиіс. Осыған байланысты мұндай тәжірибелерді интуициядан немесе сезімнен туындайды деген уәжбен оны жоққа шығару немесе елемей орынсыз болмақ. Сол сияқты діни тәжірибе күйін айқындайтын органикалық (физиологиялық-биологиялық) сипаттамаларды талдау арқылы оның рухани құндылығын жоққа шығаруға болмайды. Бүгінгі психология ғылымының дене мен сананың органикалық байланысына сүйеніп, діни тәжірибенің маңызын төмендетуі ақылға қонбайды. Бұл тұрғыдан алғанда діни болсын, зайырлы болсын кез келген психикалық күйді белгілі бір органикалық негіздермен түсіндіруге болады. Себебі ғылыми ойлау да, діни тәжірибе де белгілі бір органикалық алғышарттармен байланысты. Алайда осы органикалық шарттардың болуы тәжірибенің мазмұнын немесе оның ақиқаттығын толық анықтайды дегенді білдірмейді. Мысалы, данышпан, өнерпаздар жасаған көркем немесе ғылыми туындыларды бағалағанда, біз олардың физиологиялық күйі туралы психологиялық сипаттамаларға сүйенбейміз. Ең алдымен шығарманың мазмұны мен құндылығына назар аударамыз. Яғни белгілі бір темперамент немесе психикалық құрылым белгілі бір қабылдау қабілетінің қажетті алғышарты болуы мүмкін. Бірақ бұл алғышарттың өзі бастан кешірілген мазмұнның шынайылығы туралы түпкілікті үкім емес. Психикалық күйлер мен олардың органикалық негіздері арасындағы байланыс қаншалықты тығыз болса да, бұл байланыс құндылықтық бағалаудың өлшемі бола алмайды. Қысқаша айтқанда экстаз, қуаныш және азап шегу күйлерін олардың тек физиологиялық негізіне қарап бағалау жеткіліксіз. Олардың мазмұнын органикалық өлшеммен шектеу – олардың рухани-танымдық маңызын елемей болады.

## **Қорытынды**

Иқбал діни тәжірибені тек қиялға негізделген құбылыс ретінде қарастырудың қате екенін алға тартады және оның ойынша бұл пікірді жоққа шығаруға жеткілікті дәлелдер бар. Оның пайымдауынша күнделікті адам тәжірибесін шынайы құбылыс ретінде

мойындап, оның «мистикалық» немесе «діни» сипатын теріске шығаруға ешқандай негіз жоқ. Иқбалдың түсіндіруінше діни тәжірибе адамның басқа тәжірибесі сияқты болмыспен шындықтың құрамдас бөлігі болып саналады. Діни тәжірибе де интерпретация арқылы білім беруге қабілетті. Демек діни тәжірибенің ақиқатты таныту мүмкіндігі өзге тәжірибе түрлерінен принциптік тұрғыдан ерекшеленбейді. Егер діни тәжірибе мен позитивті (эмпирикалық) тәжірибенің біріне басымдық беру қажет болса, Иқбалдың пікірінше басымдық діни тәжірибеге берілуге тиіс. Себебі ол діни тәжірибені ақиқатпен тікелей, дәнекерсіз байланыс орнатудың формасы ретінде қарастырады. Сонымен қатар діни тәжірибе позитивті негіздеуден гөрі рационалды негіздеуді көбірек қажет етеді. Өйткені дін мен ғылымнан туындайтын танымдық ұмтылыстар бір түбірден бастау алып, бірін-бірі толықтырады. Олардың бірі шындықтың жекелеген қырларын зерттесе, екіншісі тұтастығын қарастырады; бірі ақиқаттың мәңгілік сипатын талдаса, екіншісі оның өткінші қырын айқындайды.

### References

- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitapevi Yayın, Sanayi ve Ticaret.
- Albayrak, M. (2000). *Gazali'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi*. İslâmî Araştırmalar -Gazali Özel Sayısı-, c. XIII, 355-556.
- Âsif İkbâl Han. (2004). *James ve İkbâl (Din Psikolojisine Yeni Bir Yaklaşım)*, çev. Ahmet Albayrak. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aydın, M. S. (2002). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Bakış, R. (1998). *Muhammed İkbâl'e Göre Dini Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Basinger, M. P.-W.-B.-D. (2006). *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları.
- Blackstone, W. T. (2005). *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, çev. Tuncay İmamoğlu. İstanbul: Ataç Yayınları.
- C. Stephen Evans–Manis, R. Z. (2010). *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları.
- Erdem, H. (2009). *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş)*. Konya: Hü-Er Yayınları.
- Glock, H.-J. (2021). *Analitik Felsefe Nedir?* İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Happold, F. C. (1977). *Mysticism; A Study and an Anthology*. London: Baltimore Penguin Books.
- Hemşinli, H. (2010). *Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine*. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:33, 120-144.
- İkbâl, M. (1998). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayınları.
- Iqbal, M. (1986). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Institute of Islamic Culture.
- Irakî, F. (2011). "İlme'l-yakin, Ayne'l-yakin, Hakk'el-yakin", çev. Saffet Yetkin, Derleyen: Recep Alpyağılı, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Koç, T. (1998). *Din Dili*. İstanbul: İz Yayınları.
- Russell, B. (1972). *Mistisizm ve Mantık (trc. Aysel Uluata)*. İstanbul : Varlık Yayınları.
- Smart, N. (1972). "Mysticism, History of", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards). New York: MacMillan Publishing.
- Spencer, S. (1963). *Mysticism in World Religion*. Maryland: Baltimore Penguin Books.
- Sunar, C. (1966). *Mistisizmin Ana Hatları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Swinburne, R. (2001). *Tanrı Var mı?*, çev. M. Akbaş, . Bursa: Arasta Yayınları.
- Tüzer, A. (2006). *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Yaran, C. S. (2009). Dini Tecrübe ve Meunet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dini. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Yaran, C. S. (2010). Din Felsefesine Giriş,. İstanbul: Rağbet Yayınları.

**Авторлардың үлесі.**

**Көпбай А.** – зерттеудің идеясын жүзеге асыру, қолданылатын әдістемесін анықтау, мақаланың тақырыбына сәйкес келетін әдебиеттерге шолу жасау, мәтінді жазу мен редакциялау.

**Мараш И.** – жұмыстың теориялық құрылымын жасауда кеңес беруші, зерттеудің әдістемеге сай келуін қадағалаушы, мақаланы жазу барысында сыни пікір айтушы.

**Мүдделер қақтығысы.** Авторлар мүдделер қақтығысының жоқтығын мәлімдейді.

**Авторлар туралы мәлімет / Сведения об авторах / Information about the authors:**

**Ақтөре Көпбай** – PhD докторант, Анкара университеті, Теология факультеті, Емниет ауданы, Бахрие Үшок даңғылы, 06500 Бешевлер, Анкара, Түркия.

[kop.tore@gmail.com](mailto:kop.tore@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-5812-188X>

**Актөре Копбай** – PhD Student, Ankara University, Faculty of Divinity, Emniyet Mahallesi, Bahriye Üçok Caddesi, 06500 Beşevler, Ankara, Türkiye.

[kop.tore@gmail.com](mailto:kop.tore@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-5812-188X>

**Актөре Копбай** – PhD докторант университета Анкары, Факультет теологии, Емниетский район, проспект Бахрие Ушок, 06500 Бешевлер, Анкара, Турция.

[kop.tore@gmail.com](mailto:kop.tore@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-5812-188X>

**Ибрахим Мараш** – Анкара университетінің профессоры, PhD, Теология факультеті, Емниет ауданы, Бахрие Үшок даңғылы, 06500 Бешевлер, Анкара, Түркия.

[ibrahimmaras@gmail.com](mailto:ibrahimmaras@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-1104-3802>

**İbrahim Maras** – Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Divinity, Emniyet Mahallesi, Bahriye Üçok Caddesi, 06500 Beşevler, Ankara, Türkiye.

[ibrahimmaras@gmail.com](mailto:ibrahimmaras@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-1104-3802>

**Ибрахим Мараш** – PhD, профессор университета Анкары, Факультет теологии, Емниетский район, проспект Бахрие Ушок, 06500 Бешевлер, Анкара, Турция.

[ibrahimmaras@gmail.com](mailto:ibrahimmaras@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-1104-3802>

**Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article**

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 22.02.2026

Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 03.03.2026.

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 14.03.2026