

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

КОМИТЕТ НАУКИ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ  
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

**ҚАЗІРГІ ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫ ЖАҢА  
ГУМАНИТАРЛЫҚ БІЛІМ РЕТІНДЕ:  
МӘСЕЛЕЛЕРІ, ТРЕНДТЕРІ, БОЛАШАҒЫ**  
атты халықаралық дөңгелек үстел  
материалдар жинағы

Сборник материалов  
Международного круглого стола  
**СОВРЕМЕННАЯ ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
КАК НОВОЕ ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ:  
ПРОБЛЕМЫ, ТРЕНДЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ**

Collection of materials  
international round table on the topic  
**MODERN ISLAMIC PHILOSOPHY AS A NEW  
HUMANITARIAN KNOWLEDGE: PROBLEMS,  
TRENDS, PROSPECTS**

Алматы, 2022

УДК 1/14  
ББК 87.3  
С 56

*Рекомендовано Учёным советом Института философии,  
политологии и религиоведения КН МНВО РК*

**Рецензенты:**

*Н.Л. Сейтахметова*, член-корреспондент НАН РК,  
доктор философских наук, профессор,  
*Д. Кусайынов*, доктор философских наук, профессор,  
*Л.Н. Токтарбекова*, PhD доктор

**С 56 Современная исламская философия как новое гуманитарное знание: проблемы, тренды, перспективы:** сборник материалов Международного круглого стола. (**Қазіргі ислам философиясы жаңа гуманитарлық білім ретінде: мәселелері, трендтері, болашағы:** халықаралық дөңгелек үстел материалдар жинағы. – Collection of materials international round table on the topic: **Modern Islamic Philosophy as a New Humanitarian Knowledge: Problems, Trends, Prospects**). – Алматы: ИФПР КН МНВО РК, 2022. – 330 с.

ISBN – 978-601-269-126-9

Сборник посвящен обсуждению проблем и направлений современной исламской философии в контексте гуманитарного знания XXI века, включению когнитивного интерпретативного ресурса современной исламской философии в интеллектуально-образовательное пространство Казахстана для нового гуманитарного знания, актуализировав его теоретическое и практическое значение для духовного развития, философской культуры мышления, толерантного исламского сознания.

Сборник адресован ученым и преподавателям гуманитарных наук, докторантам, магистрантам и студентам, а также широкому кругу читателей, интересующихся данной проблемой.

*\*Халықаралық дөңгелек үстел №АР08855962 «Қазіргі ислам философиясы Жаңа гуманитарлық білім ретінде: дискурс және практика» ғылыми жоба аясында өткізілді.*

*\*Международный круглый стол был проведен в рамках научного проекта №АР08855962 «Современная исламская философия как новое гуманитарное знание: дискурс и практика».*

**УДК 1/14  
ББК 87.3**

ISBN – 978-601-269-126-9

© РГП на ПХВ «Институт философии,  
политологии и религиоведения»  
КН МНВО РК, 2022

## МАЗМУНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

<i>Сейдуманов С.Е.</i> Приветственное слово.....	6
<i>Сейтахметова Н., Турганбаева Ж.</i> Феномен Зияуддина Сардара в интеллектуальном пространстве современности.....	9
Almoravid B. Trans-State Distributive Justice: the Meaning of an Unthought....	23
<i>Sardar Z.</i> Postnormal Artefacts.....	34
<i>Сардар З.</i> Постпривычные артефакты.....	52
<i>Shahkaram Z.H.</i> The Necessity of Rationality in the Contemporary Era, Based on Re-Reading the Tradition of Islamic Philosophy.....	76
<i>Ozdemir I.</i> A New Ethics of Compassion for Animals: Said Nursi on the Rights of Flies.....	81
<i>Абасов А.</i> Ислам и демократия: опыт коммуникаций.....	116
<i>Зияуддин Сардар</i> Отношения Восток-Запад в постпривычное время.....	127
<i>Нұрмұратов С.</i> Қожа Ахмет Ясауи заманынан қазіргі кезеңге дейін діни бағыттардың құндылықтық қырлары.....	142
<i>Курмангалиева Г.</i> Философское наследие в контексте модернизации общества: из опыта стран Исламского Востока.....	152

<i>Сатершинов Б., Купешов Қ.</i> Ислам философиясындағы модернистік идеялар.....	166
<i>Телебаев Г.</i> Суфийская философская традиция в Центральной Азии: Кожа Ахмет Ясауи.....	176
<i>Барлыбаева Г., Кельдинова А.</i> Машхур Жусуп Копеев как представитель исламского дискурса казахской философии.....	186
<i>Нұрышева Г., Қалдаева Б.</i> Түркі-қазақ мифологиясындағы әйел бейнесі.....	194
<i>Хамидов А.</i> Знание в науке, философии и религии.....	205
<i>Ошақбаева Ж.</i> Қазақстандағы жәдидшілдік идеясының ислам білімін дамытуға қосқан үлесі.....	220
<i>Pirnazarov N.</i> Philosophical Analysis of the Elements of Argumentation in Al-Farabi's Dialectical Theories.....	229
<i>Коянбаева Г.</i> Социальный проект Аль-Фараби и ценности современного мира.....	235
<i>Омарова Г.</i> Дала ойшылы Хусаммеддин Ас-Сығнақидың рухани құндылықтар әлемі.....	243
<i>Бегалинова К.К., Ашилова М.С., Бегалинов А.С.</i> Исламская философия в пост-привычное время: проблемы и пути их решения.....	254
<i>Шағырбай А., Мейманхожа Н.</i> Қазақ философиясындағы ислам контексті.....	264
<i>Тоқтарбекова Л.</i> Ислам философиясындағы дәстүрдің рөлі.....	271
<i>Алтайқызы А.</i> Қазақстан мен Өзбекстанның дін саласындағы мемлекеттік саясаты.....	281

<i>Қалдыбеков Н.</i> Ислам философиясында ақыл мен уахидың байланысы.....	288
<i>Қасабекова Е.</i> Дәстүрлер философиясы: ұқсастықтар мен ерекшеліктер.....	296
<i>Sharonova Ye., Bidakhmet Sh.</i> Studying the Concept of the Islamic Garden as a New Model of the Relationship of Man and Nature.....	303
<i>Чимырбай А.</i> Қазақ мәдениетінің өкілі – Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы.....	315
<i>Күпешова Г.</i> Шариғат пен қазіргі кездегі ислам философиясындағы құқықтық мәселелер.....	322

## **ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО**

***Сейдуманов Серик Турарович,***  
*генеральный директор Института философии,  
политологии и религиоведения КН МНВО РК,  
академик НАН РК,  
доктор социологических наук, профессор*

*Уважаемые участники Международного круглого стола, уважаемые гости, позвольте поприветствовать вас!*

Современность предъявляет к нам все больше требований: мы должны быть мобильными, многозадачными, эффективными, продуктивными... Однако, как говорил исламский ученый-энциклопедист аль-Фараби: «За тленом человеческого бытия нельзя забывать о вечных ценностях: нравственности, долге, знании». Рефлексия над всеми этими константами человеческой жизни занимала умы многих ученых, внесших вклад в развитие исламской философии.

Вступая в третье десятилетие XXI века, мы, чтобы не потерять собственной уникальной идентичности во все набирающем скорость процессе глобализации, обращаемся к аутентичной традиции, способной указать нам вектор движения и развития. Непреходящее значение разума как человекообразующего начала, критического мышления как главного инструмента осмысления действительности, религии как духовного цивилизационного фактора, побуждает нас вспомнить корни своей культуры – интеллектуальной, духовной, высоконравственной, дискурсообразующим элементом ко-

торой является гуманизм, разработанный в русле исламской философской мысли.

Исламские философы и их наследие является антологией энциклопедических знаний о том, как жить, что знать, кем быть и что делать. Оно дает нам не только антропологические представления о жизни и модели коммуникации средневекового тюркского общества – о значимости в то время знаний, о примате разума, ценности нравственности, способах познания, но и алгоритмы познания современной действительности. основоположник исламской философии – аль-Фараби – дает нам гораздо больше: релевантные по сей день и применимые в нашем обществе модели самознания, межличностного взаимодействия, миропонимания.

«Второй учитель» открыл для Исламского Средневековья – богатейшего источника мировых науки и знаний – Человека, возвысив его разум, ценность его жизни и мысли, указав на необходимость личностной ответственности каждого за свое благополучие. Ученый, раскрывая все грани человеческой жизни, ратовал за культурную идентичность, общность и единогласие в стремлении к счастью, справедливость и продуманность в осуществлении власти, добропорядочность.

Ничего с тех пор кардинально не изменилось: сохранение мира на основе общей идентичности, необходимость согласованного направления усилий граждан, социальная направленность государственной политики – все это по сей день занимает наши умы. Многие из концепта Добродетельного города, разработанного гениальным аль-Фараби, легло в основу национальной культуры Казахстана как наследницы гуманистических идей средневекового ученого. Ведь, что мы понимаем под социальным государством? Это государство, ставящее потребности благополучия населения во главу угла. Строительство Нового Казахстана является задачей, решающей общечеловеческие проблемы.

Такое государство имеет несколько системообразующих характеристик. Во-первых, в нем все равны – независимо от этнической, религиозной и какой бы то ни было принадлежности, именно поэтому здесь так важен межкультурный диалог и межнациональное согласие. Во-вторых, для такого государства нет целей, стоящих выше, чем комфортное мироощущение его населения, поэтому требуемая сегодняшним днем модернизация происходит на основе привычных культурных кодов, преемственных моделях взаимодействия и непреходящей значимости обычаев и наших традиций. В-третьих, такое государство вдохновляет каждого своего гражданина на продуктивный труд во имя реализации его личностного потенциала и собственного благополучия. В-четвертых, понимая традиционную ценность семьи, гендерного равенства, оно создает условия для полноценной семейной жизни. В-пятых, такое государство способствует духовному развитию каждого человека. Духовность в форме религиозности и одновременное преобладание ориентира на светскость позволяют нам сохранять приоритетную модель межконфессионального согласия многонациональной и мультикультурной общности.

Становление современной исламской философии связано с философским исламским наследием, вне которого сложно понять путь интеллектуальной исламской мысли. Философы современности разрабатывают множество проблем, решение которых очень часто находят в трудах аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Рушда. Однако современная исламская философия развивается сегодня очень интенсивно во всех направлениях и актуальных трендах гуманитарной науки. Основная цель нашего круглого стола – раскрыть когнитивный потенциал современной исламской философии, показав ее актуальность и релевантность дискурсу гуманитарной науки XXI го столетия. Желаю вам плодотворной работы и дискуссии!



**ФЕНОМЕН ЗИЯУДДИНА САРДАРА  
В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ  
СОВРЕМЕННОСТИ\***

***Наталья Сейтахметова,***

*главный научный сотрудник Института философии,  
политологии и религиоведения КН МНВО РК,  
член-корреспондент НАН РК,  
доктор философских наук, профессор (Казахстан)*

***Жанар Турганбаева,***

*научный сотрудник Института философии, политологии  
и религиоведения, PhD (Казахстан)*

«Великие люди обрекают нас на интерпретацию» – в этом высказывании знаменитого философа Г.В.Ф. Гегеля содержится месседж, как оптимистический, так и пессимистический. Первый связан с возможностью разноплановой, многогранной интерпретации, второй – с невозможностью интерпретации, поскольку всякий раз, интерпретируя, мы редуцируем первоначальный авторский смысл. Сегодня мы интерпретируем Зияуддина Сардара. Наше преимущество в том, что он – с нами, и возможно остановит нас в случае неверно понятого нами смысла его философии, его научного направления. Сардар велик и прост, но простота величия и величие его простоты заключена в дискурсе постпри-

---

\* *Статья подготовлена в рамках финансирования КН МНВО РК (Грант AP08855962 «Современная исламская философия как новое гуманитарное знание: дискурс и прaxis»).*

вычных времен, к которому он пришел в своих творческих критических изысканиях. Интеллектуалы несут нам новое знание, удивляя нас и давая возможность в интерпретации открывать горизонты видения проблемы. Например, современному человеку значение философии Гегеля видится в том, что он поставил проблему целостного осмысления истории человечества, поскольку она актуальна для интеграционных процессов глобального мира. Разрозненные исторические факты, события были представлены во взаимосвязи логической необходимости в его учении. Понятно, что в тотализирующей философии Гегеля осуществлялось «избавление» от многообразных возможностей, мешавших систематизации, в основном тех, которые несли деконструктивное значение для исторического процесса.

Творчество Сардара можно назвать новым осмыслением философии истории, философии наших времен. В его работах происходит переоткрытие Исламского Логоса. Замечание Поля Рикера о том, что «последняя треть XX века – это ситуация распыления истории» [1], можно применить к интерпретации Исламского Логоса, оказавшегося в ситуации рассеивания смысла благодаря разным, не всегда объективным интерпретативным практикам. Собираение смысла Исламского Логоса оказалось возможным в творчестве Зияуддина Сардара. Человечество вступило в состояние постмодерна, названного Ю. Хабермасом «незавершенным модерном», и этот опыт, который проходим мы, постпривычен, ему нет аналога в истории, он с трудом «встраивается» в наше сознание. Мы все еще продолжаем интерпретировать опыт жизни через оптику классической философии и науки, но уже невозможно его применить. Именно поэтому мы нуждаемся в критической оценке прежнего опыта философствования и в формировании новых когнитивных стратегий. Этим занимается ученый – Зияуддин Сардар, который в исламском дискурсе видит и форму духовного

соучастия, и призыв к глобальной со-творческой коммуникации. Подобно Ренэ Декарту, Сардар призывает «мыслить, критически мыслить», и этот процесс критического мышления должен повторяться и повторяться, поскольку только мыслящий человек может задаваться вопросами о смысле и назначении человека. Осознавая себя человеком, индивид вступает в процесс встречи с бытием, в котором он становится человеком.

Для чего необходимо критическое мышление? Как и Декарт, Сардар вводит нас в мир осознания себя мыслящим существом, но это существо не – «мыслящий тростник» Паскаля, это – человек, осознавший себя в бытии и это есть основание для достоверности бытия и достоверности самого человека.

Критическое мышление высвобождает в человеке простор для глубокой рефлексии и освобождает его от сиюминутных целей и эмпирических потребностей. Мышление является первичным, поскольку обладание разумом способствует процессу перехода от теории к практике, а практическое отношение к миру, осмысленное и продуманное, способствует развитию полноценной человеческой практики.

Обращение к дискурсу Зияуддина Сардара продиктовано необходимостью осмыслить современный философский процесс в оптике исламской мысли.

Современная исламская философия – новое знание, но что оно означает? Очень много: это и новые интерпретации исламского философского наследия, включение интерпретативного ресурса исламской философии в научно-интеллектуальный мировой хаб, это и постклассические эпистемы Исламского Логоса, и проблематизирующийся перманентно дискурс о различии восточного и западного мышления. Тренды современной исламской философии – эпистемология, экзистенциализм, диалогизм, аксиология, герменевтика и другие. И наконец, новую интерпретацию

ключевых понятий исламской философии мы находим в учении Сардара о постпривычных временах.

Уникальность, многогранность, непрерывность философской рефлексии, осуществляющаяся в исламской мысли, позволяет нам интерпретировать ее с разных методологий и позиций, в том числе и методологий постнеклассической реальности, и уже неприменимых, неактуальных бинарных методологий, выстраивавших когда-то жесткую линейность в презентации исламской философии как философии стандартных образцов.

Произошедшая смена методологий и когнитивных установок, основанных на принципах постнеклассической философии, вне жесткой тотальной дискурсивности рационализма, освободило от «колонизации» исламскую мысль, ярко проявившуюся в концепции ориентализма, который подвергся критике в трудах Э. Саида и современных исламоведов.

Сегодня мы имеем возможность глубокого погружения в смысловое пространство исламского дискурса, «вошедшего» в новую историческую стадию.

Исламская философия, начиная с учения аль-Кинди и по сегодняшний день, является гуманитарным знанием, непрерывно генерирующим интеллектуальную традицию.

Характеристиками современной исламской философии являются следующие, она всегда: личностна, свободна, метафизична, когнитивна, антропологична, нравственна. Ее главная характеристика – нравственный смысл, моральный приоритет, который и «делает» ее духовной, уникальной. Философы Исламского Мира, такие как Аркун, Джабири, Бадави, Загиб Махмуд, З. Сардар, каждый из них, не только продолжил интеллектуальную традицию, но и выступил новатором философского знания.

Сардара можно смело называть энциклопедистом, поскольку круг затрагиваемых им проблем очень обширен.

Целью научных исследований видного мусульманского интеллектуала современности – Зияуддина Сардара – является системное, конструктивное переосмысление ислама как образа жизни и мышления, так называемое «открытие ворот иджтихада». Понятие «иджтихад», трехконсонантный корень которого образует также слово «джихад» (соответствующий значению «прилежание» и «усилие»), объясняется интеллектуалом как неустанный поиск знания, сделавшего возможным беспрецедентный расцвет средневекового исламского общества [2, с. 135-137].

Сардар четко дает понимание своей позиции в отношении актуализации Священного Писания. Понимая необходимость трепетной рефлексии при изучении текста Корана, интеллектуал настаивает на том, чтобы знания, почерпнутые из него, использовались в жизненной практике, продолжая быть релевантными, востребованными, понятыми [2, с. 152]. Сардар отмечает, что Коран, который представляет собой вечный текст, имеет отношение к исторической эпохе, характеризующейся определенной социальной реальностью и связанной с различными вехами развития мусульманской уммы. Интеллектуал объясняет, что в Коране имеются все ответы на современные животрепещущие вызовы [2, с. 119]. И поиск этих ответов позволит не только реактуализировать великое исламское наследие, но и существенно обогатить его, сделать его доступным для понимания как в Исламском мире, так и на Западе.

При этом Запад выступает не как географическая местность, но как мировоззрение, стиль восприятия и отношения к культурному Другому. Здесь ключевую роль играет не столько этничность или конфессиональность, сколько образ мысли [3, с. 9].

Философское осмысление исламского наследия и мировоззрения позволяет увидеть ислам как аутентичную интеллектуальную культуру, открытую к модернизации. Особого внимания в этой связи заслуживает вопрос идентичности,

выдвигающий на первый план, выражаясь словами С. Хантингтона, цивилизационную идентичность. Цивилизационное значение ислама трудно переоценить, о чем говорит З. Сардар, подчеркивающий, что ислам гораздо шире отождествляемого с ним свода – как правового, так и этического, ожидаемого к выполнению. Ислам дает инструменты для критического осмысления предписаний и одновременной аксиологизации системообразующих и доказанных временем основ исламского мировоззрения [3, с. 17].

Ислам может и должен осмысляться в сегодняшних реалиях, как это было в золотую эпоху Исламского Средневековья. Это касается и идеи Другого, актуализируемой Сардаром в его книге «Постмодернизм и Другой» (“Postmodernism and the Other”). Интеллектуал предостерегает от слепого следования навязываемым массовой культурой образцам, способствующего унификации культурного разнообразия [3, с. 18]. Сегодня как никогда актуален вопрос идентичности, который у Сардара получает новое звучание. Признавая себя человеком нескольких идентичностей, для которого важно слышать голос Другого [3, с. 9].

Понимая под Другим себя, Сардар говорит об опасности глобализации, несущей потенциал унификации, мифологизации идентичности этого Другого, исходящий от Запада. Сохранение аутентичности Другого наряду с его развитием в соответствии с временем ставится интеллектуалом во главу угла. Это связано с тем, что истинное понимание мотивов Другого (которым в случае Сардара выступает мусульманская умма) в противовес навязывания ему искусственно созданной идеологии чревато зарождению традиционалистских и фундаменталистских идей [3, с. 18]. Если Другого понимают, слышат, то отпадают националистические, фундаменталистские идеи. В то же самое время, как отмечает исследователь, восприятие Другого (в данном случае – мусульманской уммы) западным сообществом подпиты-

вается идеями академического ориентализма, предполагающего неполноценность восточных обществ, выступающих в данном случае объектом изучения. При этом в качестве образца выступает западный образ жизни и мысли. Собственно, стереотипное восприятие сообществ Исламского мира постепенно преодолевается не без участия, конечно, самих мусульман [3, с. 213-215].

Еще одним полем интеллектуальной деятельности З. Сардара выступает изучение и формирование образа будущего – эдакого океана многочисленных, разнонаправленных когнитивных поисков. Интеллектуал ратует за то, чтобы исламская традиция стала мощным заделом для диалога цивилизаций, а не сдерживающим фактором, ограничивающим движение человеческой мысли и когнитивного поиска [4].

Образ будущего в исламе ассоциируется у Сардара с гуманистическими воззрениями: в центре исламской цивилизации становится человек, постигающий знание. Интеллектуал отводит исламской традиции центральную роль регулятора общественной жизни, способного трансформироваться в соответствии с постоянно изменяющимися социальными запросами [5, с. 19-20].

Именно веря в будущее ислама, Сардар верит в способность ислама быть способом знания, видит его шире, нежели религию. Кроме того, те, кто исповедует ислам, могут и должны в поисках истины интерпретировать текст Священного Писания, опираясь на знания исламского закона – шари'а. Последний, в свою очередь, тоже нуждается в интерпретации в соответствии с реалиями нашего времени; шари'а не должен застывать во времени, поскольку право должно актуализироваться во времени. Это позволит, в свою очередь, мусульманам стать создателями мировой истории, а не просто ее участниками [5, с. 2].

Изучение образов будущего – это новое направление в интеллектуальной истории ислама. Немыслимо творить и

не задумываться, какой дискурс создает ислам и социологическая наука здесь и сейчас, какой задел сегодня создается для дня завтрашнего. Сардар, проблематизирующий современную исламскую науку, говорит о необходимости ее постоянного развития в ногу со временем. Понимая, что интеллектуальный потенциал мусульманской уммы шире, чем простых реципиентов созданного западной наукой дискурса вокруг ислама, Сардар предостерегает об интеллектуальном империализме, который несет в себе постмодернизм. Как неустанно подчеркивает исследователь, западный образ жизни и мысли – не единственный, несмотря на категоричность этих интеллектуальных конструкций.

Мусульмане могут и должны моделировать собственное культурно-коммуникативное пространство, а не перенимать готовые западные образцы, слабо соотносящиеся с исламом и исламским мышлением. В этом контексте ученый призывает к критическому осмыслению создаваемой западным дискурсом реальностью. Именно здоровая доля критицизма позволит Исламскому Миру «отфильтровать» то, что из западных образцов стоит перенять, что подходит исламскому мировоззрению, а что не вписывается в него, является для него искусственным [5, с. 3].

Образ будущего ислама неразрывно связан с образом мусульман, который сформировался в связи с печальными событиями 11 сентября 2011 года, ставшими поворотным пунктом в истории восприятия ислама. Сардар, понимая это, старается в своих трудах вернуть образу мусульман черты интеллектуального авангарда, непреходящей этики, подчеркивая искусственность неверно сформированного образа мусульман как жестоких джихадистов [6]. Образ ислама должен быть по справедливости связан с гуманизмом и просвещением.

Оставаясь отправным пунктом для социального поведения, этики на каждом новом витке истории общества, ислам



должен решать насущные проблемы, которые несет в себе наступающее время. Только так ислам органично и естественно впишется в модернизационный процесс.

Будущее исламской интеллектуальной мысли Сардар видит в восприятии ислама как мировоззрения. Трансформация интеллектуальных построений ислама должна базироваться на идеях интеллектуального многоголосья. Образ будущего ислама Сардар видит в осознанном выборе аутентичности и свободы от «западничества», выражаемого как концептуально, так и прагматически. Запад здесь выступает не топонимическим или расовым конструктом, но мировоззрением и институтами [5]. Аналогично, Исламский мир представлен не столько географическими границами, сколько мусульманской уммой – наднациональной, трансграничной общностью с общей идентичностью, вбирающей в себя как население исламских стран, так и мусульманские меньшинства [3, с. 227].

К слову об идентичности, Зияуддин Сардар отмечает ее непреходящее значение, в особенности – в связи с постмодернистскими построениями. Проблематизация Сардаром идентичности связана с тем, что она определяет человеческое мировоззрение и поведение. Одной из характеристик идентичности на сегодняшний день является ее переменчивость и нестабильность. Мы наблюдаем процесс трансформации идентичности и, как следствие, изменение восприятия Другого, позволяющего нам больше узнать о себе, глубже понять кто мы есть. И важно не попасть в политизированную ловушку идентичности, связанной с определенной территорией, национальной историей или религией. Такая искусственная идентичность чревата радикализацией мировоззрения. Безусловно, в этой связи важным представляется сохранение культурных традиций, которые, в свою очередь, не должны становиться оружием против Другого. Чувство принадлежности, подобности играет ключевую

роль в понимании отличия «нас» от «них». Различность не может быть отвергнута, она должна быть признана и сохранена, но в то же время должна радикализироваться. Одновременно сходство не должно превратиться в однородность [7].

Однородное понимание Востока Западом в корне неверно, поскольку под Востоком понимается очень обширный концепт – как территориально, так и культурно и этно-конфессионально. Это происходит потому, что субъектом познания в данном случае выступает Запад, который разрабатывает терминологию, связанную с Востоком [8, с. 1-2]. Не последнюю роль в сложившемся положении вещей играет, как справедливо отмечает Сардар, история международных политических и культурных отношений. Вообще, касательно концепта ориентализма, искусственно созданного Западом, следует иметь в виду, что он ни в коей мере не соотносится с реальностью, поскольку представляет собой точку зрения западных ученых на «Восток» [8, с. 7-8].

Современное исламоведческое знание созвучно с идеями му'тазилизма, исходящего из рационалистического миропонимания. Критический анализ различных идей прошлого в этой связи играет важную роль в поступательном развитии исламоведения. Подобным образом Сардар, например, относится к понятию светского государства, которое было, вопреки широко принятому мнению об исламских странах, у Аббасидов и Омейядов, а позднее – Фатимидов: дела религии и государственного управления были разделены [9].

Золотой век ислама наступил благодаря союзу и консенсусу между верой и разумом. Именно это способствовало, как считает Сардар, реалистичному мировосприятию и развитию всех сфер жизни в эпоху Исламского Средневековья [10].

В центр исламской культуры Сардар ставит концепт знания – ‘ильм, понимаемый как когнитивный процесс и как коммуникативную практику, передающую мудрость.

Интеллектуал неоднократно подчеркивает роль 'ильм в наступлении беспрецедентной эпохи Исламского Средневековья, для которой характерно развитие всех доступных в то время знаний. Критическое

осмысление концептов Корана, на котором настаивает Сардар, должно базироваться на ключевой роли человека в процессе познания; человек должен выступать как актер и субъект, добывающий знания и преобразующий мир. Именно таковым было положение человека – как носителя ценных знаний и когнитивных способностей – в Исламское Средневековье, когда полным ходом шел процесс составления корпуса хадисов, формирование основ мазхабов, основных школ фальсафа, адаба [5, с. 18].

Помимо уже упомянутых проблем Сардар также придает большое значение вопросам экологии: интеллектуал проблематизирует отношение к экологии с точки зрения ислама. На первый взгляд проблемы веры и окружающей среды лежат в разных плоскостях. Однако Сардар объясняет непосредственную взаимосвязь между названными вопросами. Отношение человека к природе начинается с понимания им своего места в мире, сотворенном Всевышним [11].

Говоря о ценностях, акцентируемых Сардаром, следует отметить их общечеловеческий, универсальный характер, что на практике демонстрирует воплощение его концепции «Garden of Identities» («Сад идентичностей»). Исследователь с удовольствием отмечает немалое общее, объединяющее мировые религии и составляющее их аксиологическое, духовное наполнение. Иными словами, вместо того, чтобы определять ислам через то, чем он не является, или вместо того, чтобы пытаться «встроить» ислам в современность, З. Сардар рефлексировал о качественном ценностном наполнении ислама, его естественной интеллектуальной эволюции, позволяющей сосредоточиться на том общем, что есть у всех людей. Об этой интенции свидетельствует подход ин-

теллектуала к природе – как в исламе, так и в других конфессиях.

Будучи автором Мусульманской декларации о природе (The Muslim Declaration on Nature), озвученной в 1986 году Генеральным секретарем Всемирной исламской лиги Абдуллой Омаром Насефом (Abdullah Omar Nasseef) в рамках 25-летия Всемирного фонда дикой природы – WWF (World Wildlife Fund), З. Сардар исходит из понимания природы как того бесценного, что было вверено Богом человеку как ответственному наместнику, который, по сути, не в праве распоряжаться ею по своему усмотрению. Человек должен выступать защитником флоры и фауны, созданных Господом и принадлежащих Ему [12, с. 164].

В тексте Мусульманской декларации о природе Сардар отмечает, что особенная черта людей, выделяющая нас среди всех других творений Всевышнего, состоит в наличии разума и мышления. Именно это делает нас ответственными за мир, созданный Им.

Названная декларация раскрывает одно из практических воплощений концепта исламской этики – ключевого в трудах Сардара. Так, интеллектuala напоминает, что центральным понятием ислама является таухид – единство Бога, объясняя, что это подразумевает Его единство и целостность, отраженные в единстве человечества, целостности человека других Его созданий. Исламская этика подразумевает справедливость, в том числе справедливость человека по отношению к природе; за агрессивное доминирование людей над флорой и фауной люди будут призваны к ответу перед Господом.

Помимо очевидных выгод от бережного отношения к окружающей среде, предусмотренного исламом, Сардар говорит о сохранении мира – внутреннего, международного, между биологическими видами – в результате гармоничного исполнения человеком воли Всевышнего. Ведь покоряясь

Господу (вспомним, что одно из этимологических значений слова «ислам» является «предание себя Богу»), человек находится в естественном для себя состоянии, понимает принадлежность себя: знаний, энергии, способностей – Аллаху. Так человеку открывается состояние уверенности и спокойствия разума, обретая который человек становится свободным.

Изучение современных проблем экологии вновь возвращают Сардара к идее о необходимости открытия «врат иджтихада» с целью разработки, расширения вопросов корпуса шари'а, адаптации его к существующим реалиям и тем самым обеспечении его жизнеспособности [13, с. 10-12].

### ***Заключение***

Таким образом, дискурс Сардара представлен как дискурс критической рефлексии, направленной на решение глобальных проблем современности. И здесь мы понимаем, что Сардар не просто считает философию способом размышления, но и способом изменения реальности. Как и Сократ (мы часто сравниваем Сардара и Сократа в силу схожести их позиций и отношения к философии), Зияуддин Сардар видит в философии не абстрактные спекулятивные изыскания о делах, не имеющих отношения к повседневной практике людей, а критическую мудрость для нравственной жизни человека. Понимая под философией духовную практику, изменяющую сущность человека, который становится человеком, «вырабатывая в себе личные убеждения и независимость в своих суждениях от внешних авторитетов» [14].

### ***Литература***

1. Рикер П. Память, история, забвение. – М., 2004. – С. 305.
2. Sardar, Z. Reading the Quran. The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam. Hurst & Company, London, 2015. – 406 p. ISBN 978-1-84904-3670

3. Sardar, Z. *Introducing Islam*. Icon Books Ltd., 1994. – 275 p. ISBN: 978-184831-774-1
4. Sardar, Z. *On Futurism and the World in 2115* <https://m.youtube.com/30.04.2018>
5. Sardar, Z. 2003. 'Islam, Postmodernism and Other Futures: a Ziauddin Sardar Reader' / ed. by Sohail Inayatullah and Gail Boxwell. London, Pluto Press, 379 p.
6. Sardar, Z. 2016. 'Islam Beyond the Violent Jihadis: an Optimistic Muslim Speaks (Provocations)'. London, Biteback Publishing, 192 p. ISBN978-1849549493.
7. Sardar, Z. *A Garden of Identities: Multiple Selves and other Futures*, Febr. 12, 2011. URL: [ziauddinsardar.com](http://ziauddinsardar.com)
8. Sardar, Z. *Orientalism. Concepts in the Social Sciences*. Open University Press. Printed by Marston Book Services Ltd, Oxford. ISBN 0-335-20207-1 (hbk), 0-335-20206-3 (pbk)
9. Sardar, Z. *Searching for Secular Islam*. 31st May 2007, originally published in 2004. <https://newhumanist.org/uk/articles/798/searching-for-secular-islam>
10. Jim Al-Khalili and Ziauddin Sardar's Conversation. *Humanist vs Islamic Perspectives on Science and the Modern World*. October 28th, 2015 7:30 PM -- 9:30 PM. <https://www.islamicity.org/12660/can-we-go-back-to-the-enlightenment/>
11. Sardar, Z. 1985. *Islamic Futures: the shape of ideas to come*. Mansell Publishing, London. c. 218
12. Sardar Z. *Assisi // Critical Muslim*, No 36, 2020. – 277 p.
13. *The Muslim Declaration on Nature // The Assisi Declarations. Messages on Humanity and Nature from Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam & Judaism*. Basilica Di S.Francesco, Assisi, Italy. WWF 25th anniversary, 29 September 1986
14. Сейтахметов Н.К. *Нравственный смысл германского идеализма*. – Алматы, 2007. – С. 4.

# **TRANS-STATE DISTRIBUTIVE JUSTICE: THE MEANING OF AN UNTHOUGHT**

**Khaldūnian notes on the principle of difference  
by John Rawls**

*Bedi Almoravid*

*Director of The Institute for Epistemological Studies Europe  
IESE (United Kingdom)*

## **Introduction**

Distributive justice at the trans-state level is currently the subject of somewhat abundant literature, especially in U.N publications. Yet this remains a fairly recent phenomenon.

Previously, it was more at the level of traditional political frameworks, such as those of the state, that the matter of distributive justice was addressed in most academic and extra-academic literature focused on the issue.

There is indeed a tendency, undoubtedly due to the field's Peripatetic [1] tradition, to place the concept of distributive justice in opposition to that of commutative justice.

Given such a point of view, the former is conceived as a “statutory” or meritocratic justice that is granted consensually within a given group, society or political community. Without repudiating that concept, contemporary political philosophy, and more particularly its liberal side, tends to consider distributive justice as a device inclined to induce what is sometimes considered a contradiction – and one loaded with social consequences caught between the concept of freedom

(particularly economic) and that of equality. John Rawls was probably the most iconic proponent of this idea.

The “living-together” or “being-together” of any society that wants to be fair rests, among other things, on the principle of difference, in whose name a specific protocol of distributive justice [2] enables society to cope with the socio-economic inequities it generates.

At its most basic level, this principle’s obvious field of application is: society.

However, this poses two problems. The first is related to the frameworks and social perimeters that embrace any concept of society. Beyond the classic, and controversial, issues related to the definition of society, there is the growing difficulty of how to approach conventional social frameworks as separate from the context of today’s globalized society.

The second problem arises from how one elaborates the ethical and ontic bases that would legitimize the need for specific endowments or compensations that benefit the most disadvantaged segments of “society.”

We thus propose to shed light on Rawls and post-Rawlsian debates through the lens of the illustrious pre-industrial author: Ibn Khaldūn.

Doing so will probe the Rawlsian concept of justice from a viewpoint that, in general, is sufficiently “distant” from the explicit and implicit assumptions of contemporary political philosophy and, in particular, from that of Rawls, while remaining sufficiently “close” to our time to enable a universal meaning to emerge.

## **The Expandable Commercial Space**

### **I**

Ibn Khaldūn’s methodological criticism mainly targeted two categories of authors: historians and historiographers whose lack of systematic approaches made them incapable of moving



beyond the data generated by their investigations to perceive the real meaning of social processes and the imperceptible content of history (“bāṭin at-tārīḥ”) embedded in their vertical and horizontal complexities.

Such investigations are inefficient in that the active elements of the one and same global social reality are often examined separately.

Deplored by Khaldūn, these elements were approached as part of a phase or fragmented space [3], while too often the real scale of socioeconomic processes was, in his eyes, “global” [4]. The second category – historiographers – suffers the opposite defect: he reproaches them for locking themselves into formal “systematicity” at the expense of concrete data.

Here, thus, are writers such as Fārābī and Avicenne, whose political philosophy eschews the empirical data of historical human societies, focusing instead on cities or “ideal” disincarnated political bodies.

## II

Confident in his analysis, and in contrast to the above two philosophers, Ibn Khaldūn founds his theory on the idea that man’s sociability derives from its rationality and, therefore, from its humanity. However, Ibn Khaldūn also argues that this very sociability, as a humanizing process, is dialectically generated by the permanent tension between man’s humanity and his animal nature.

It is a process in motion where, via economic forces, social formation continually transforms or converts animality into humanity.

The primary needs of man – to feed and clothe himself, to build a shelter against the elements and against others in order to protect himself – arise from his animal condition.

Relying purely on his animal nature, man is unable to respond to these basic needs of life: as an animal, he is aggressive and bellicose, and unfit for a division of labor.

Humanity is thus a moral condition that allows a human being to balance his “voluntary” [5] social organization against his animal instincts.

### III

The growth of the social body is generated through the basic model of the growth of the family.

The family, as the cellular unit, provides the overall organizing schema of society. It is the body incorporate and the body that incorporates all.

Symbolic and material functions are distributed within the family as a paradigm of the principle of division of labor. The growth of the social body is thus permanent.

The social body, however minimal it may be, is always the result of this process of incorporating different social units.

Man’s animality remains the initial factor. However, it always requires a humanizing transformation which transcends at each stage, precisely by virtue of humanity, this raw or animal character (the various forms of political violence, group conflict, political and territorial expansions etc.) to lend it a rational and moral character, or “wāzi’.”

Consequently, this author Ibn Khaldun can only conclude that membership in any given society or human group is never “natural” or biological. Such a “natural” membership or any sense of belonging to groups subjectively based on “pure” blood, for example, is an intellectual ruse, and a betrayal of reason.

It is a simple fiction, but one that has its uses for subjectively strengthening social bonds.

These bonds are objectively based on a division of labor in the broadest sense and, simultaneously, on the political translation of it (i.e, the social and political body).

On the one hand, society is basically a market limited only by the space within which its scale of production, distribution and consumption is fixed [6].

On the other hand, the market is dialectically shored up by its social and political expression. The economy as global structure manifests the nature/animal, nature/human dialectic.

And this is why the *wāzi* ' , as the moral and political expression of society (family, group, city, dynasty, empire, etc.), proceeds dialectically from the economic. It transcends, yet remains part of, the latter at same time.

Per this overall scheme of things, the political organization of society – the politics of the state – is a product of the individual must-exist imperative, or rather the must-coexist imperative, that imposes the exist-together result.

On the other hand, the exist-together is a necessary precondition for the economic and for its principle means of deployment (division of labor, etc.).

#### IV

Society exists by and for the economy. It is for economic reasons alone that the individual exist in society in as much that the vital conditions of his existence lie in the principle of the division of labor.

Yet economic relations alone are not self-sufficient; the conditions for productivity demand a legal relationship. In other words, it is from the vital exist-together that *wāzi* ' is born.

The political structures that inform and structure the social body are only the expression of this transformation of the economic relationship into a legal one.

It always concerns transformation of a concrete constraint into a freedom or, put another way, is about the potentially contractual transposition of a material relationship into its moral equivalent.

#### V

The Khaldunian notion of the redistribution or, rather, the attribution of wealth lies first in its conception of how wealth is produced and thus in his theory of value.

The most disadvantaged are simply robbed of part or all of the fruits of their activity by the market and, thus, by the state. At a more significant level of injustice [7], they are radically robbed of their activity as such\*.

From this perspective, no rights of the citizenry are circumscribed within the domestic, “national” or fixed economic space where specific regulation would enjoy more legitimacy as linked to hypothetical contractualism, for example.

The conventional productive space is limited only by that of the market, but not by market as such. Rather, it is mediated by the *wāzi*’. Thus, the specific rights to endow or redistribute wealth in favor of the poorest segments of society are not, from this point of view, more legitimate within a domestic context than within the global framework as a whole in as much as the latter is the very basis for the inequality that society produces.

## **The domestic and the trans-state**

### **I**

Are there admissible arguments in favor of limiting, within conventional legal frameworks of the state, the redistribution of wealth or the right to grant specific endowments?

How could Rawls’s difference principle not apply at the trans-state level?

Can a global or globalizing society generate a standard of redistribution of wealth beyond those based on aid or assistance?

---

\* Wealth is nothing more than “the accumulation of profits”. But any profit is “the expression of the value of human labor”. In reality, the idea here is that nature remains at the disposal of man (*musahhara*). But this provision offers nothing of immediate use. An abundance of natural resources merely offers potential; it is the work of man that, in its process of appropriation, transforms that potential into wealth. In addition, there is no wealth that is not the fruit of human labor. What a man accumulates is acquired at the level of the individual. He gains his wealth via his own hands or that another craftsman. It cannot be generated without an economic counterpart to effect an exchange, and it circulates only in the form of merchandise – objects whose ownership is transferred by the mercantile exchange. Even subsistence agriculture nurtured by the blessing of rain can only be harvested by human labor as a mediator of production. Nothing that serves man can be produced without recourse to his labor. Here lies the realization, argues Ibn Khaldūn, that the accumulation of wealth is coextensive with the size of a city and how it facilitates fair and easy exchanges within its confines.

Rawls's answer cannot be positive here. The key phrase of the various arguments he deploys in this respect is so-called abstract contractualism.

Rawls explicitly refers to the framework of states in the conventional sense.

In his view, any domestic, national or state context is a given. He thus stands in clear opposition to what the principle of difference would transfer or expand from the domestic level to the global, international or trans-state level.

## II

Given that Rawls, author of *A Theory of Justice*, considers abstract contractualism as concomitant with the State in the conventional sense, then his normative foundation on which the principle of difference rests also derives from the State as a specific space, and subsequently as the social and political body defined in relation to the conventional state. For him, the world's States are therefore sufficiently disjointed entities as citizen and normative spaces\*.

Abstract contractualism would surely have prevented Rawls from examining our world's concrete state data, as far as it can be measured, that now flows largely from a single hyper-matrix of political and economic power: industrial and post-industrial forces, expanding state power, geo-strategic relations, colonial and post-colonial relations, globalization, militant sovereignty and sovereignty by default, the expansion of authority and sovereignty, etc.

## III

In reality, what is implied here is the economic dimension as such. Rawls seems inclined to disassociate domestic from trans-

---

\* Per this reasoning, the extension of production requires an extension of the city, just as it requires the conditions that transcend individual interests and allows each and all to expect a fair profit from their hard work.

state functioning in order to maintain the classic distinction between citizens' rights and human rights.

In other words, his distributive justice seeks to compensate citizens – who would otherwise be disadvantaged due to their hypothetical contractual terms that bind them to other citizens – via socioeconomic process that generates, in its own way, antinomic situations invested with citizen equality.

From this viewpoint, distributive justice would be a means by which abstractly confirmed freedom and equality could brought into harmony with one another. For Rawls, however, this mechanism can only legitimately apply at the domestic level.

#### IV

If the economic process is trans-state, how should the hypothetical contractual terms adhere to the formal citizen framework of conventional States?

Rawls argues that only at the domestic level are concealed the necessary springs to support what he terms a basic structure.

In his view, conventional States unfold from a different and independent process.

For Rawls, the problem of disadvantaged societies within the international order is that they have failed to create a political and government structure that enables them to better manage their resources and thus elicit a rise in their general standards of living.

The factors and processes that have led to our current international order are not considered as concomitant and can not, in such manner, create a basic structure.

#### V

In this respect, Rawls's approach is rather antisymmetric to that of Ibn Khaldūn's.

The latter is based on what he considers to be the concrete and empirical process linked to particular historical societies,

which then leads to a contractualism considered empirical but whose very possibility lies in the global and permanent extension of society and the market.

By contrast, Rawls aims to “lend a high level of abstraction to the traditional theory of the social contract”\*. His fundamental theoretical tool – the veil of ignorance – supposedly enables the elaboration of a social contract which itself issues from points of view linked to particular social memberships.

However, Rawls considers that only the domestic framework offers legitimate grounds for the application of his theory of justice.

## VI

As Khalduian analysis demonstrates, the contractualization and regulation of being-together is different from analyses elaborated since the industrial revolution.

Paradoxically, the successive extensions of political spaces as identified by Khalduian analysis – whose current form goes, rightly or wrongly, by the moniker of globalization – have something to do with this extensive, concomitant nature of politics and the market.

The State, in a Khaldunian world, cannot be separate from the market. But rather than leading our author of *Muqaddima* to a negation of society’s demand to regulate the economy, he confirms the opposite, namely: asserting that regulation proceeds ontologically to the functioning of the expandable market. Subject to law, man is only the product of a transformation by *wāzi’* into *homo economicus*.

These are two sides of the same reality, as mediated by *wāzi’* [9].

---

\* When *wāzi’* is hindered or diverted for the benefit of a prince or by decisions on his behalf that alter what Ibn Khaldūn calls the natural balance among production, distribution and consumption (where the interest of the prince or his party harms producers, distributors or consumers) then global production is affected, and the city’s development and its expansion suffer dramatic consequences.

In one sense, the market is the very substance of society, but it is also the efficient driver of its political organization as characterized by the extension or limitlessness and by political attempts at rationalization (al-fikra wa as-siyāsa).

### **Conclusion**

Instead of extending the principle of difference to the global scale, Rawls proposes what he calls the obligation to help.

Appeals in favor of international or trans-state distributive justice probably imply more than simply a static, ahistorical view that today's conventional states are fully-fledged sovereign entities dealing with each other on an equal footing.

It may be more relevant to consider how these states emerged as part of the same trans-state socio-economic process and as a product of the same asymmetrical political and economic relationships.

Globalization and the ongoing extra-state integration would likely prolong and reinforce these initial tendencies.

It is here that claims of distributive justice would most often revolve around the notion of compensation for past/present damages. While such an argument undoubtedly suits the political rhetoric of Third World or non-conformist anti-globalization supporters, the idea itself remains locked into the foundations of the globe's decaying state order.

In other words, the difficult recourse in terms of a true political voice and language in the State's categories, not to mention politics in the conventional sense, reveals the great difficulty of representing a trans-State citizens' space to truly reflect the political needs of a globalized society.

### **References**

1. Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 5 (1-10).
2. John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, pp. 53-57.



3. Ibn Khaldūn, *Al-Muqaddima*, éd. ‘Abd as-salām aš-Šaddādī, t.III, Casablanca, 2005, pp. 6-9.
4. *Ibid.* : t. I, pp. 275-276 et t. II, pp. 99-101.t.I, p. 67.
5. *Ibid.* : t. II, p. 257.
6. *Al-Muqaddima*, *Ibid*, t. II, p. 235.
7. This level of injustice occurs as States decline and waste away, and is among the major symptoms of their fall. See *Al-Muqaddima*, *Ibid*, t. II, p. 41. See also the following note.
8. As Khaldūn incisively observes, this leads to injustice, which prefigures the decline of cities and societies, along with the corruption of morals. See *Al-Muqaddima*, *Ibid*, t. II, pp. 66-80.
9. This is the subject of Rawls’s *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999.
10. *A Theory of Justice*, *Ibid*, p. XVIII.
11. *Al-Muqaddima*, *Ibid*, t. I, p. 67.

## POSTNORMAL ARTEFACTS

**Ziauddin Sardar,**

*Director the Centre for Postnormal Policy and Futures Studies  
(United Kingdom)*

We are entering a new period of history – postnormal times, where increasingly what we have taken for granted and normal does not work. How can we distinguish this emerging period of history from previous ones? What are its distinctive features? By comparing the main characteristics of classic, modern, and postmodern periods, this article attempts to identify the unique artefacts of postnormal times.

We like to divide history into neat periods. It helps us see how history moves, what progress has been made, and take account of paradigm shifts, if any. The tendency to categorize history has its own history and can be traced back to the Greek poet Hesiod who divided prehistory into the Golden Age, the Silver Age, the Bronze Age, the Heroic Age, and, finally, the Iron Age. Ovid, the Roman poet, concurred; and produced similar myths in his *Metamorphoses*. Except, he saw only four ages; there were no heroes who improved the sad state of humanity in his categorization. However, justice and peace reigned during the Golden Age; perhaps because, as Ovid tells us, man could not navigate, was confined to where he was born, and did not encounter the Other. In contrast, astrologers shunned metals and opted for the signs of the Zodiac. So we have the Age of Taurus, Aries, Pisces, and so on, including “The Age of Aquarius”, which was much in vogue during the 1960s

and 1970s when I, too, was a flower child and joined the crowd to be astonished by “Hair”, “the American love-rock musical”. Christianity has Six Ages of the World, while Hinduism has Four Yugas (Satya, Treta, Dvapara, and Kali), during which we successively become more and more immoral and brutish!

In general, the divisions of history are viewed from three main perspectives: cosmological, geological, and historical. The cosmological perspective, as one would expect, goes back to the Big Bang, 13.8 billion years ago. Initially, it proceeds in attoseconds: Planck Epoch (10–43 seconds after the Big Bang), Grand Unification Epoch (between 10–43 to 10–36 seconds after the Big Bang), Electroweak Epoch (between 10–36 seconds to 10–12 seconds after the Big Bang, as the universe cools down), Inflationary Epoch (between 10–36 seconds to 10–32 seconds after the Big Bang, as the universe flattens). After these periods, we move all the way through elementary particles (quarks, hadrons, leptons, photons). When we reach minutes, we have Nucleosynthesis Epoch (3–20 minutes after the Big Bang) and then we have to wait for 377,000 years before the arrival of Recombination Epoch, and 150 million to one billion years when the first stars begin to form in the Reionization Epoch. Geological perspectives have Cenozoic, Mesozoic, Paleozoic, Neoproterozoic, Mesoproterozoic, and Paleoproterozoic Eras, each subdivided into Periods, Epochs, and Age, with layer upon layer of evolutionary events. When it comes to historical perspective, periodization becomes simple or problematic, depending on your viewpoint. The dominant scheme begins with Ancient History (3600–500 BCE), then humanity disappears for centuries and nothing really happens (from a Western perspective) until we come to the Postclassical Era (500–1500) and move rapidly to Modern History (1500 onward), which is divided into Early Modern, Mid-Modern, and Contemporary. Essentially, history is largely seen as the History of Western Civilization, assumed to be the apex of human achievement, and

its periodization reflects this Eurocentrism. We normally begin with Greece and jump to the Middle Ages – as though nothing happened in between. Islam and China are marginalized, if not forgotten; history and ideology are seldom apart. Of course, different cultures, civilizations, and nations would have their own periodization, and different authors have produced their own divisions.

The fourteenth century Muslim historian ibn Khaldun divided history into only two parts: manifest and gist [1]. For ibn Khaldun, the periodization of history was not important, nor the actual events of history, but looking at how history shaped social life and the local and world environment. In *The Decline of the West* (1981), German historian Oswald Spengler rejected the notion of linear history, divided into immaculate epochs with “ancient-medi- eval-modern” headings [2]. Spengler suggested that history should be seen in terms of cultures that grow organically into a civilization, and recognized eight “high cultures”: Babylonian, Egyptian, Chinese, Indian, Mexican (Mayan/ Aztec), Classical (Greek/Roman), Arabian, and Western. The American historian of science, George Sarton, separated historic periods by assigning each half century to a dominant intellectual personality [3]. So we begin with “The Age of Homer” and systematically move forward from the Greeks to “The Time of Hsuan Tsang”, “The Time of I-Ching,” and “The Time of Bede”, the first half of the eighth century. From now on, it is the time of Muslim thinkers: “The Time of Jabir ibn Hayan,” the father of chemistry; “The Time of al- Khwarizmi,” the inventor of algebra; “The Time of al-Razi,” and so on all the way to Copernicus and the Western luminaries. The British historian Arnold Toynbee saw history in terms of rise and fall of civilizations, and described twenty-three civilizations [4]. Of course, you could also divide history by empires, monarchs, wars, and conquests, including imperialism and colonialism, which many historians have done. More recently, the British

Marxist historian Eric Hobsbawm divided post-Enlightenment history into *The Age of Revolution 1789–1848*, *The Age of Capital 1848–1875*, *The Age of Empire 1914–1919*, and *Age of Extremes 1914–1919* [5-8] – the titles of his four-volume monumental work. In his new book, Henry Kissinger [9] divides his- tory into four “world orders”: Islamic, Chinese, European, and American.

But it is not just historians and political sci- entists who have been busy dividing the past into digestible chunks. Futurists, too, have been playing the game. Alvin Toffler saw his- tory move in three waves. The first began with agricultural society and replaced hunter-gath- erers with cultivators and farmers. The second began with the Industrial Revolution in Europe, which introduced mass production and mass consumptions, and Toffler romantically believed mass education. *The Third Wave* [10] was going to be the postindustrial society, or if you like, the information society. Less optimistic futurists saw recent history lurching from crisis to crisis. Ronald Higgins suggested that we have moved from six threats – population explosion, food scarcity, resource depletion, environment degradation, nuclear threat, and abuse of science and technology – to *The Seventh Enemy* [11]: political inertia and indus- trial blindness. Both Toffler and Higgins were partly correct. Perhaps recent developments in synthetic biology, 3D printing, and the “Internet of Home” are pushing us beyond the third to fourth wave. And even if we have not successfully tackled the six threats of Higgins, political inertia and all-round blindness to global chaos is all too evident.

However, there have been some interesting interventions in the periodization of history that suggest that we are moving toward a paradigm shift. For example, it has been suggested that human behavior is now so deeply implicated in climate change and changes in Earth’s atmosphere that it signals the arrival of a geological age: the Anthropocene, a new geological epoch

measured from the time when human activities began to have a global impact on the Earth's ecosystem. Science writer Elizabeth Kolbert argues that the rate of extinction of species is increasing so rapidly that we are now heading for *The Sixth Extinction*. The previous five resulted in profound loss of diversity: the first took place during the late Ordovician period, some 450 million years ago, when living things were still mainly confined to water. The most devastating took place at the end of the Permian period, some 250 million years ago, and it came perilously close to emptying the earth out altogether. (This event is sometimes referred to as “the mother of mass extinctions” or “the great dying.”) The most recent – and famous — mass extinction came at the close of Cretaceous period; it wiped out, in addition to dinosaurs, the plesiosaurs, the mosasaurs, the ammonites, and the pterosaurs [12].

A quick look at the current rate of extinction among amphibians indicates, notes Kolbert, an event of similar catastrophic nature is on its way. But no matter how you divide history, you should be able to associate your divisions with some sort of artefacts – a record of ideas, outlooks, achievements, documents, sites, objects – that highlight the specific character of each division. Archaeology, for example, is essentially based on the study of artefacts — objects that our ancestors produced in glass, ceramics, wood, metal, and stone – that say something about the past. So, for example, large monumental displays are associated with the Neolithic period. The artefacts of the Bronze Age include weapons such as daggers, utensils, ornaments such as rings and necklaces, pots and vases, miniatures of horses, tigers, and humans as well as machinery made of bronze. Similarly, we can identify specific artefacts and particular characteristics – objects as well as ideas and changes in political and social institutions – with other periods.

From the perspective of postnormal times [13-15], a natural question arises: if postnormal times is a distinct epoch

of history, and marks a departure from other recent periods of history, what artefacts and unique features has it produced or is likely to produce? “Stuff,” as the jargon has it, that identifies it as a distinct period?

The first thing to note here is that the time scale we are talking about is quite different from large-scale measures of history. Accelerating change continues to shrink and collapse historical periods. For example, history of technology divides the modern period into Machine Age (1880–1945), Age of Oil (after 1901), Atomic Age (after 1945), Space Age (after 1957), and Information Age (1970–present). Notice how the periods shrink as well as overlap. The Information Age has led us into The Internet Age (1985 onward), the Multimedia Age (1987–2007), and the Age of Big Data (2007–present) [16]. The Information Age gave rise to Postmodernism, the dominant outlook from the 1970s to 2000s, which itself was a reaction against the excesses of modernity, the period identified as “modern”. Of course, these are not neat and clean divisions; they overlap considerably. Postnormal times emerge after the postmodern decades, during what we may call the Contemporary Period.

The Contemporary Period generally covers history still in living memory. Traditionally, we believed that living memory goes back about eighty years — most people in their eighties and alive today will remember their childhood (if they are not suffering from the modern plague of dementia and Alzheimer’s disease). So it is roughly the period spanning from the Second World War, which marks the emergence of the Atomic Age, separates the past eras, and is considered the newest stage of world history, and the present time.

If postnormal times have produced their own artefacts, we should be able to distinguish them from the artefacts of other Contemporary Periods such as the Modern or Postmodern Age. Let us, for the purpose of this exercise, divide Contemporary Period into four divisions:

Postmodern: 1975–2005

Postnormal: 2005–

This division is just as arbitrary as other periodizations, other attempts to categorize history into named blocks. But the point is that we can identify artefacts associated with Classic, Modern, and Postmodern periods and see if postnormal times have produced something that is distinctively different. But, first, let us define our three predecessor periods to postnormal times a bit more carefully.

Classic should not be confused with *classics*, which refers specifically to the cultural products of Ancient Greece and Ancient Rome. When we study classics, we study the language and literature of Classical Antiquity (600 BCE–600). Clearly, we are not talking about Plato or Philo of Alexandria. But we are using the term in the sense of something having an enduring appeal and a lasting and timeless quality, both as an adjective (a classic car) or a noun (a classic of literature). A classic can be something old but it is not an antique; it is still prized and seen as of intrinsic value. It can be an idea, such as progress, or a social institution, such as marriage.

But we are referring specifically to classic products of the Contemporary Period. Cadillac V16 and a pre-1940 Rolls Royce, for example, are regarded as classic cars. When we think of classic Hollywood cinema, a term used in Film Studies, *Gone With the Wind* (1939) and *Citizen Kane* (1941) come to mind. This is roughly the period between the 1920s and 1950.

Modern era is a little tricky to define. Early modern period goes back to Columbus and moves on to the Renaissance and the Enlightenment and leads into the Victorian Era. Late modern period starts with the Industrial Revolution and comes down to the Cold War. Clearly, this is not what we mean by modern. We are using modern as it is used in art history, where “late modernism” is the period that begins after the Second World War. (It should be noted that modernism, which is a movement



in art, and modernity, which is a conceptual outlook, are not the same and cannot be interchanged.) For our purpose, the Modern era begins in 1955, when television, nuclear submarines, music synthesizers, and televised presidential press conferences first make their appearance.

Ironically, postmodern era is easier to pin down. It is heralded with the publication of *The Postmodern Condition* by Jean-François Lyotard [17]. Although there is some confusion here, too, with British sociologist Zygmunt Bauman talking about *Liquid Modernity* [18], what others have called Late Modernity, but which verges into and is indistinguishable from postmodernism. American literary critic, Fredric Jameson, described postmodernism, in the subtitle of his famous book, as “the Cultural Logic of Late Capitalism” [19]. Of course, there had to be something there in the first place for Lyotard to give us a “State of the Art Report”. So we can mark the beginning of the Postmodern era from 1975.

By 2005, postmodernism was largely discredited, although it is still energetically defended in certain academic quarters. So we can mark the beginning of postnormal times from 2005, when the verb “to google” gained wide currency.

We can associate certain characteristics with each of these periods. For example, change was slow, if not quasi static in the classic era; it increased during the modern era, becoming increasingly rapid during the postmodern period, and is accelerating and becoming chaotic during the postnormal times. Politically, the world was organized into empires in the classic era, and became fragmented into nation states during the modern period. Although nation states still persist, regional groupings and alliances – such as the European Union (EU) and Association of Southeast Asian Nations (ASEAN) – become important during the postmodern period. In postnormal times, power is shifting to nonstate actors such as Google and Facebook, Al-Qaeda, and other terrorist groups. The world

order was dominated by competing colonial powers (Britain, France, Holland, and the United States) during the classic decades. The modern era ushered the Cold War and a bipolar world with the United States and the Soviet Union as two competing Superpowers. We entered a unipolar world with the collapse of the Soviet Union, with the United States as the only superpower, in the postmodern age. Now, in postnormal times, we are heading toward a multipower world as power shifts toward China, Russia, India, and Brazil. The key concepts of the classic era were conquest, supremacy, and progress. The modern period continued to emphasize progress but shifted its attention to efficiency and modernization. Postmodernism announced the dissolution of all “Grand Narratives” including progress, ideology, and religion, and highlighted multiple truths and pluralistic voices. Postnormal times put the accent on complexity and chaos and underline uncertainty and ignorance. Memory plays an important part both in classic and modern eras. But postmodernism is characterized by amnesia. Writing in 2003, Timothy Melley noted that “Mnemonic aids have come back into fashion. A new literary culture has shaped itself around the memoire. Innumerable critics have asserted that we live in ‘an age of forgetting’ and that United States suffers from “historical amnesia” [20]. But it was not just the United States that postmodernism affected; as a global culture, postmodernism tended to erase memory from all cultures. In postnormal times, erasing unwanted memories from the Internet has become a big issue.

We can go on with other examples. But perhaps it would be better to present the differences between classic, modern, postmodern, and postnormal times in a more concise form. Given that we are at the very initial stage of postnormal times, we can only be tentative. Moreover, we ought to point out that these are not “predictions” about the future. Rather, they are the products of the trends already deeply embedded within an

“extended present”, and as such, descriptions of what is actually happening.

So, here then, is my cautious list of emerging postnormal artefacts.

### Meaning

Classic: “I think, therefore I am” Modern: “I progress, therefore I am” Postmodern: “I shop, therefore I am” Postnormal: “I share, therefore I am”

### Truth

Classic: Monolithic Modern: Monolithic  
Postmodern: Relative and Pluralistic Postnormal:  
Contradictory

### Identity

Classic: “I am tradition and culture” Modern: “I am science and technology” Postmodern: “I am what I buy” Postnormal: “I am my Facebook page”

### Change

Classic: Quasi Static, Slow Modern: Fast  
Postmodern: Increasingly Rapid Postnormal: Accelerating,  
Chaotic

### Systems

Classic: Simple, Closed Modern: Complicated, Closed  
Postmodern: Complex, Open  
Postnormal: Open, Interconnected, Complex, Chaotic

### Key Concepts

Classic: Conquest, Supremacy, Progress Modern: Progress, Efficiency, Modernization  
Postmodern: Dissolution of Grand Narratives (meaning), Multiple Truths, Plural Voices  
Postnormal: Complexity, Chaos, Contradictions, Uncertainty, Ignorance

### World Order

Classic: Competing Colonial Powers (Britain, France, Holland, the United States)

Modern: Bipolar World; “Cold War” (the United States, Soviet Union) Postmodern: Unipolar World (the United States)

Postnormal: Multipolar World (the United States, China, Russia, EU, India, Brazil)

### Knowledge

Classic: Pursuit of Reasoned Inquiry . . . Modern: . . .  
Acquired through Scientific Progress and Development

Postmodern: Socially Constructed and Relative, Wikipedia

Postnormal: “Extended Facts,” Embedded in Uncertainty and Ignorance

### Science

Classic: Pursuit of Truth, funded largely by the State

Modern: Scientific Method as Neutral, Objective Truth; funded by the State and Corporations (Military-Industrial Complex); Peer Reviewed Publication Postmodern: Socially Constructed; funded largely by Military-Industrial-Corporations Complex; Peer Reviewed Publication Postnormal: “Facts are Uncertain, Values in Dispute, Stakes High and Decisions Urgent”; Driven by Mega Corporations (Google, Microsoft) and Billionaire Philanthropists; “Extended Peer Communities” but still largely funded by Military-Industrial-Corporations Complex

### Technology

Classic: Slow Application of Science to Make Work Easier

Modern: Ideologically Driven to “Improve Society,” Antibiotics but also Nuclear Weapons

Postmodern: Embedded in Politics; Genome Sequencing, Biotechnology, Information and Communication Technologies

Postnormal: Human-Machine Synthesis, DNA editing, Drones, Cyborgs

### Medicine

Classic: No Antibiotics, or appropriate Anesthetics

Modern: “Modern Surgery,” Antibiotics, Electrocardiogram (EKG) Monitoring, Open Heart Surgery, Kidney Transplantation

Postmodern: Electronic Monitoring of Patients, Microsurgery, Face Transplant  
Postnormal: Remote Surgery, Stem Cell Therapy, Synthetic Organs

### Communication

Classic: Telephone, Telegraph, Morse Code, Radio

Modern: Microwave, Television  
Postmodern: Mobiles, e-mail, Internet, World Wide Web

Postnormal: Instant, Perpetually Connected, 24-hour Global News Channels, Facebook, Twitter, “Internet of Things”

Political Organization Classic: Empires  
Modern: Nation States

Postmodern: Regional Groupings and Alliances (EC, ASEAN, OIC)

Postnormal: Power shifts to Nonstate Actors

### Governance

Classic: Representative Democracy  
Modern: Interest-Based Democracy (neo-liberal, hypermodern)

Postmodern: Deliberative Democracy (diversity, plurality, “politics of difference”) Postnormal: Complex, Chaotic, Unmanageable

### Economy

Classic: Classical Macroeconomics (Adam Smith)

Modern: Capitalist (free market), Communist (centrally controlled)  
Postmodern: Neoliberal Economic Globalization

(large-scale, corporate commerce and the privatization of resources) Postnormal: Digital, Runway Monetarism

### Religion

Classic: Monotheism Modern: Monotheism

Postmodern: New Age, Fundamentalism Postnormal:  
Eclectic, Fundamentalist, Polytheistic

### Equality

Classic: Legislated discrimination, Poor Law

Modern: Welfare State, Equality before the Law (assumed),  
Trickle Down Effect will improve the lot of the poor

Postmodern: Multiculturalism, Integration, Assimilation

Postnormal: Acceleration of Inequality, Rich Grow Richer  
at Lightning Speed

Boundaries Classic: Fixed Modern: Flexible

Postmodern: Porous Postnormal: Dissolving

### Nature

Classic: To be Tamed, and Exploited Modern: Tamed,  
Under Control, but “Limits to Growth”

Postmodern: Social Construction of Nature, Eco-Politics

Postnormal: Feral, Climate Change, Disappearing Species

### Environment

Classic: Relatively Healthy Modern: Polluting Postmodern:  
Toxic

Postnormal: Catastrophic, Climate Change

### God

Classical: God is Everywhere and Everywhen

Modern: God is Truth (big T; early Modern); God is Dead  
(Late Modern) Postmodern: God is the machine or God is me

Postnormal: God is Ignorance

### Religion

Classical: Religion Explains the World Modern: Religion Helps Us Understand the World

Postmodern: Religion was a Lie; Liberal Secularism is the new Theory of Salvation Postnormal: Religion is Uncertain, there- fore, must be Open to Multiple Interpretations and made Complex

### War

Classic: “The First World War” Modern: “Holocaust”

Postmodern: “The Gulf War” (as seen on television)

Postnormal: Drone Attacks, Cyber War, Militarized Robots

### Protests

Classic: Civil Disobedience (African American Civil Rights Movement), Nonviolent Resistance (Gandhi)

Modern: Anarchist Subversion, Violent Demos (Black Panthers), Peaceful Marches (Campaign for Nuclear Disarmament [CND])

Postmodern: Mass Mobilization (“Gay Pride,” Gulf War Protests)

Postnormal: Propelled by Digital Media, Interconnected, Complex, and Chaotic (“Arab Spring,” Truckers Protests in Britain, the United States, and elsewhere, Argentinian Public Transport Protests)

### Terrorism

Classic: Urban Gorillas, Terrorism for Independence (“Battle for Algiers”) Modern: Local, with Specific Goals (Irish Republican Army [IRA], Basque Separatist)

Postmodern: Global, Suicide Bombers, Nonstate Actors (al-Qaeda)

Postnormal: Global, Interconnected, Social Media Savvy,  
Seeking Territory (“Islamic State of Iraq and Syria,” Taliban,  
Boko Haram)

### Body

Classic: Muscular Modern: Athletic Postmodern:  
Androgenic Postnormal: Enhanced

### Cities

Classic: Mississippi, Cape Town (under Apartheid)  
Modern: New York, London, Paris Postmodern: Tokyo,  
Dubai, Putra Jaya (Malaysia)  
Postnormal: Baghdad (after the Allied withdrawal), Cairo  
(after two Uprisings)

### Films

Classic: *Mr. Smith Goes to Washington* Modern: *Invasion  
of the Body Snatchers* Postmodern: *Sex, Lies, and Videotape*  
Postnormal: *Her*

### Television

Classic: *I Love Lucy*  
Modern: *Mission: Impossible* Postmodern: *Star Track: The  
Next Generation*  
Postnormal: *Silicon Valley*

### Music

Classic: Jazz, Big Band Swing  
Modern: Pop, Rock 'n' Roll, Disco, Heavy Metal  
Postmodern: New Age, Psychedelic, East- West Fusion,  
Punk, Grunge, House Postnormal: Yet to make an appearance  
(but Canadian experimental band “Post Normal” are making an  
effort)



### Hollywood Heroes

Classic: Clark Gable — “Frankly, my dear, I don’t give a damn”

Modern: James Dean — “The bad boy from a good family”

Postmodern: Arnold Schwarzenegger — “Hasta la vista, baby”

Postnormal: Johnny Depp — “Honestly it’s the honest ones you have to watch out for, you never can predict if they’re going to do something incredibly stupid.”

### Sex Symbol

Classic: Mae West — “Is that a gun, or are you just pleased to see me?”

Modern: Marilyn Monroe — “Gentlemen Prefer Blondes”

Postmodern: Madonna — “I am a material girl”

Postnormal: Laverne Cox — “Faking It”

### Sex

Classic: The Hayes Code (no double beds, no kisses lasting more than ten seconds, no nudity)

Modern: “Wham, Bam, Thank You Mam” Postmodern: Cybersex — Log on, Log up, Log off

Postnormal: Pornography is Normal

### Marriage

Classic: Monogamy Modern: Serial Monogamy

Postmodern: Serial, Multiple Monogamy Postnormal: Hetero, Homo, Trans, Serial, Plural

### Buildings

Classic: The Empire State Building, New York

Modern: The Guggenheim Museum, New York

Postmodern: The Portman’s Bonaventure Hotel, Los Angeles

Postnormal: The Clock Tower, Mecca

Painters Classic: Picasso

Modern: Jackson Pollack Postmodern: Andy Warhol  
Postnormal: Banksy

Novels

Classic: Fitzgerald, *The Great Gatsby* Modern: Camus,  
*The Stranger* Postmodern: Rushdie, *Midnight's Children*  
Postnormal: Wilson, *Alif the Unseen*.

**References**

1 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*,  
trans. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967).

2 Oswald Spengler, *The Decline of the West* (Sydney: Oxford  
University Press, 1991).

3 George Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3 vols. (New  
York: Robert E. Krieger, 1975).

4 Arnold Toynbee, *A Study of History*, 12 vols. (Oxford: Oxford  
University Press, 1961).

5 Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789–1848* (London:  
Weidenfeld & Nicolson, 1962).

6 Eric Hobsbawm, *The Age of Capital: 1848– 1875* (London:  
Weidenfeld & Nicolson, 1975).

7 Eric Hobsbawm, *The Age of Empire: 1875– 1914* (London:  
Weidenfeld & Nicolson, 1987).

8 Eric Hobsbawm, *Age of Extremes: 1914–1919* (London:  
Weidenfeld & Nicolson, 1994).

9 Henry Kissinger, *World Order* (London: Allen Lane, 2014).

10 Alvin Toffler, *The Third Wave* (New York: Bantam Books, 1980).

11 Ronald Higgins, *The Seventh Enemy* (London: Hodder &  
Stoughton, 1978).

12 Elizabeth Kolbert, *The Sixth Extinction* (London: Bloomsbury,  
2014), 6.

13 Ziauddin Sardar, “Welcome to Postnormal Times,” *Futures* 42  
(2010): 435–44.

14 Ziauddin Sardar, “Postnormal Times Revisited,” *Futures* 67  
(2015): 26–39.

15 Ziauddin Sardar, and John Sweeney, “The Three Tomorrows of Postnormal Times,” *Futures* 75 (2016): 1–13.

16 Daniel R. Headdrick, *The Tools of Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

17 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition* (Manchester: Manchester University Press, 1978).

18 Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Oxford: Polity Press, 2000).

19 Fredric Jameson, *Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (London: Verso, 1992).

20 Timothy Melley, “Postmodern Amnesia: Trauma and Forgetting in Tim O’Brien’s ‘In the Lake of the Woods’,” *Contemporary Literature* 44, no. 1 (Spring, 2003): 106–31.

## ПОСТПРИВЫЧНЫЕ АРТЕФАКТЫ

*Зияуддин Сардар,  
директор Центра постпривычной политики  
и исследований перспектив будущего,  
доктор, профессор (Великобритания)*

Мы любим делить историю на четко обозначенные периоды. Это помогает нам видеть ее движение, какой прогресс был достигнут, и учесть сдвиги парадигм, если таковые имеются. Тенденция к категоризации истории имеет свою собственную историю и восходит к греческому поэту Гесиоду, который разделил предысторию на золотой, серебряный, бронзовый, героический и, наконец, железный века. Овидий, римский поэт, согласился с этим делением и создал аналогичные мифы в своих «Метаморфозах». Отличие состояло в том, что он видел только четыре периода: в его делении не было героев, которые улучшили бы печальное состояние человечества. Однако в Золотой Век царили справедливость и мир, возможно потому, что, как говорит нам Овидий, человек не мог ориентироваться, был ограничен той территорией, где он родился, и не встречал *другого*.

В отличие от историков, астрологи избегали металлов и выбирали знаки Зодиака. Поэтому у нас есть эпоха Тельца, Овна, Рыб и так далее, в том числе «Эпоха Водолея», которая была очень популярна в 1960-х и 1970-х годах, когда я тоже был среди «детей цветов» и присоединялся к толпе, чтобы прийти в восторг от «Волос», «американского любовного рок-мюзикла». Христианство определяет возраст

мира в шесть веков, в то время как в индуизме есть «четыре юги» (Сатья-юга, Трета-юга, Двапара-юга и Кали-юга), в течение которых мы последовательно становимся все более и более безнравственными и жестокими!

В общем, деление истории рассматриваются с трех основных точек зрения: космологической, геологической и исторической. Космологическая перспектива, как и следовало ожидать, восходит к Большому взрыву 13,8 миллиарда лет назад. Первоначально его продолжительность была в аттосекундах: Эпоха Планка (10–43 секунды после Большого взрыва), Эпоха Великого объединения (между 10–43 и 10–36 секундами после Большого взрыва), Эпоха электрослабого режима (между 10–36 секунд и 10–12 секунд после Большого взрыва, когда Вселенная остывает), Инфляционная эпоха (от 10-36 секунд до 10-32 секунд после Большого взрыва, когда Вселенная сжимается). По истечении этих периодов мы полностью проходим через элементарные частицы (кварки, адроны, лептоны, фотоны). Дойдя до минут, мы вступаем в Эпоху нуклеосинтеза (от 3 до 20 минут после Большого взрыва), а затем нам придется ждать 377000 лет до наступления Эпохи рекомбинации и от 150 миллионов до одного миллиарда лет, когда начнут формироваться первые звезды в Эпоху реионизации. Геологическое деление включает кайнозойскую, мезозойскую, палеозойскую, неопротерозойскую, мезопотерозойскую и палеопротерозойскую эры, каждая из которых подразделяется на периоды, эпоха за эпохой, слой за слоем эволюционных событий.

Когда дело доходит до исторической перспективы, периодизация может быть простой или проблематичной, в зависимости от вашей точки зрения. Доминирующее деление начинается с древней истории (3600–500 гг. до н.э.), затем человечество исчезает на века, и на самом деле ничего не происходит (с западной точки зрения), пока мы не переходим к постклассической эре (500–1500 гг.), быстро вступая

затем в современную историю (начиная с 1500 г.), которая делится на ранний модерн, средний модерн и современность. По сути, история в основном рассматривается как история западной цивилизации, считающейся вершиной достижений человечества, и ее периодизация отражает этот европоцентризм. Обычно мы начинаем с Греции и переходим к средневековью, как будто между этими двумя периодами ничего не происходило. Исламу и Китаю не придается особого значения, а то про них и вовсе забывают, поскольку история и идеология редко расходятся. Конечно, в разных культурах, цивилизациях и нациях будет своя периодизация, а разные авторы создают свое собственное деление.

Мусульманский историк XIV века Ибн Халдун разделил историю только на две части: явную и сущностную [1, с. 187-217]. Для Ибн Халдуна важна была не периодизация истории или реальные исторические события, а рассмотрение того, как история формировала общественную жизнь, локальную и глобальную среду. В книге «Закат Европы» (1981) немецкий историк Освальд Шпенглер отверг понятие линейности истории, с четко разделенными эпохами под заголовками «древнее / средневековое / современное» [2]. Шпенглер предположил, что историю следует рассматривать с точки зрения культур, которые органически вырастают в цивилизацию. Он выделяет восемь «высоких культур»: вавилонскую, египетскую, китайскую, индийскую, мексиканскую (майя / ацтеки), классическую (греческую и римскую), арабскую и западную. Американский историк науки Джордж Сартон разделял историю на периоды, приписывая каждые полвека доминирующей интеллектуальной личности [3]. Итак, мы начинаем с «эпохи Гомера» и систематически продвигаемся от греков к «временам Сюань Цзяня», «временам И-цзиня» и «временам Беде», т.е. к первой половине VIII века. С этого момента и далее наступает время мусульманских мыслителей: «время Джа-

бира ибн Хайана», отца химии; «время аль-Хорезми», основателя алгебры; «время ар-Рази» и так далее, вплоть до Коперника и западных светил. Британский историк Арнольд Тойнби рассматривал историю с точки зрения взлетов и падений цивилизаций, описав таким образом 23 из них [4]. Конечно, еще историю можно делить по империям, монархам, войнам и завоеваниям, включая периоды империализма и колониализма, что и сделали многие историки. Совсем недавно британский историк-марксист Эрик Хобсбаум разделил постпросвещенческую историю на: эпоху революций (1789–1848 гг.), эпоху капитала (1848–1875 гг.), эпоху империй (1875–1914 гг.) и эпоху крайностей (1914–1991 гг.), что соответствует названиям книг его монументального четырехтомника [5]. В своей новой книге Генри Киссинджер [6] делит историю на четыре «мировых порядка»: исламский, китайский, европейский и американский.

Но не только историки и политологи разделяют прошлое на удобоваримые части. В эту игру играли и футурологи. Элвин Тоффлер представлял движение истории в виде трех волн. Первая начинается с земледельческого общества, заменившего охотников и собирателей на земледельцев и скотоводов. Вторая волна начинается с промышленной революцией в Европе, которая привела к массовому производству и массовому потреблению, а Тоффлер в свою очередь наивно верит в массовое образование. «Третья волна» [7] должна была привести к постиндустриальному обществу или, если хотите, обществу информационному. Менее оптимистично настроенные футурологи видели, как недавняя история переходила от кризиса к кризису. Рональд Хиггинс предположил, что мы перешли от шести угроз - демографический взрыв, нехватка продовольствия, истощение ресурсов, разрушение окружающей среды, ядерная угроза и злоупотребление наукой и технологиями - к «Седьмому врагу» [8], представленному политической инерцией и индустри-

стриальной слепотой. И Тоффлер, и Хиггинс были частично правы. Возможно, недавние разработки в области синтетической биологии, трехмерной печати и «умного дома» выталкивают нас за пределы третьей и четвертой волны. И даже если мы не уловили шесть угроз Хиггинса, политическая инерция и полная слепота по отношению к глобальному хаосу очевидны.

Однако в периодизации истории произошли некоторые интересные перемены, подразумевающие, что мы движемся к смене парадигмы. Например,

БЫЛО ВЫСКАЗАНО ПРЕДПОЛОЖЕНИЕ, ЧТО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПОВЕДЕНИЕ В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ ТАК ГЛУБОКО ВОВЛЕЧЕНО В ИЗМЕНЕНИЕ КЛИМАТА И АТМОСФЕРЫ ЗЕМЛИ, ЧТО ЭТО СИГНАЛИЗИРУЕТ О НАСТУПЛЕНИИ ЕЩЕ ОДНОЙ ГЕОЛОГИЧЕСКОЙ ЭПОХИ: АНТРОПОЦЕНА, НОВОЙ ГЕОЛОГИЧЕСКОЙ ЭПОХИ, НАЧИНАЮЩЕЙ СВОЙ ОТСЧЕТ С ТОГО МОМЕНТА, КОГДА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА НАЧАЛА ОКАЗЫВАТЬ ГЛОБАЛЬНОЕ ВЛИЯНИЕ НА ЭКОСИСТЕМУ ЗЕМЛИ.

Элизабет Колберт, ученая и писатель, утверждает, что скорость исчезновения видов растет так быстро, что мы сейчас движемся к «Шестому вымиранию» [9]. Предыдущие пять привели к серьезной потере разнообразия: «Первое [вымирание] произошло в поздний ордовикский период, около 450 миллионов лет назад, когда живые существа все еще были в основном ограничены водой. Самое разрушительное вымирание произошло в конце пермского периода, около 250 миллионов лет назад, и опасно приблизило нас к тому, чтобы полностью опустошить землю. (Это событие иногда называют «матерью массового вымирания» или «великой смертью»). Самое последнее из известных массовых вымираний произошло в конце мелового периода: оно уничтожило, помимо динозавров, еще и плезиозавров, мо-



зазавров, аммонитов и птерозавров» [10, с. 6]. Кольберт отмечает, что беглый взгляд на текущую скорость вымирания среди земноводных свидетельствует о скором приближении событий аналогичного катастрофического характера.

Но независимо от того, как вы делите историю, необходимо иметь возможность связать свою систему с какими-то артефактами, например, с записанными идеями, взглядами, достижениями, с документами, сайтами, объектами, которые подчеркивают специфический характер каждого подраздела. Например, основой археологии является изучение артефактов, а именно предметов, которые наши предки создавали из стекла, керамики, дерева, металла и камня, и которые что-то говорят нам о прошлом. Так, например, большие монументальные постройки связаны с периодом неолита. Артефакты бронзового века включают оружие, такое как кинжалы, утварь, украшения, в том числе кольца и ожерелья, горшки и вазы, миниатюры лошадей, тигров и людей, а также механизмы, сделанные из бронзы. Подобным же образом мы можем идентифицировать определенные артефакты и характеристики, например, объекты, идеи и изменения в политических и социальных институтах, с другими периодами.

С точки зрения постпривычного времени [11, с. 1-13] возникает естественный вопрос: если постпривычность представляет собой особую историческую эпоху, знаменующая переход от предыдущих периодов истории, какие артефакты и уникальные особенности она создала или может создать? Какой «хлам», выражаясь жаргонным языком, определяет эту эпоху как отдельный период?

Прежде всего следует отметить, что шкала времени, о которой мы говорим, сильно отличается от крупномасштабных шагов истории. Ускоряющиеся изменения продолжают сокращать и сворачивать исторические периоды. Например, история технологий делит современный период

на эпоху машин (1880–1945 гг.), эпоху нефти (после 1901 года), атомную эпоху (после 1945 года), космическую эпоху (после 1957 года) и информационную эпоху (с 1970 года по настоящее время). Обратите внимание, как эти периоды сокращаются, а перекрывают друг друга. Информационная эпоха привела нас к эпохе интернета (с 1985 года), эпохе мультимедиа (1987–2007 гг.) и эпохе больших данных (с 2007 года по настоящее время) [12]. Информационная эпоха породила постмодернизм, мировоззрение, доминировавшее с 1970-х по 2000-е годы, что само по себе было реакцией на излишества современности, периода, определяемого как «модерн». Конечно, это не четкое и точное деления; периоды значительно перекрываются. Постпривычное время наступает после десятилетий постмодерна, в период того, что мы можем назвать Современностью.

Период современности, как правило, охватывает историю, еще живущую в нашей памяти. Традиционно считается, что живая память насчитывает около 80 лет, поскольку большинство людей в возрасте 80 лет, здравствующих сегодня, все еще будут помнить свое детство (если они не страдают «чумой современности»: деменцией и болезнью Альцгеймера). Таким образом, это примерно период, начавшийся со Второй мировой войны, который знаменует собой начало атомной эры, отделяющей прошлые эпохи от того, что принято считать новейшим этапом мировой истории, «настоящим временем».

Если постпривычное время породило свои собственные артефакты, то мы сможем отличить их от артефактов других периодов современности, таких как модерн или постмодерн. Поэтому, для целей данного исследования, давайте разделим эпоху современности на четыре временных отрезка:

**Классика** (1920-1950 гг.)

**Модерн** (1950-1975 гг.)

## **Постмодерн (1975-2005 гг.)**

### **Постпривычность (2005 – по настоящее время)**

Это деление так же произвольно, как и любые другие попытки разбить историю на проименованные блоки. Однако теперь мы можем идентифицировать артефакты, связанные с периодами классики, модерна и постмодерна, и посмотреть, породило ли постпривычное время нечто совершенно новое. Но сначала давайте более тщательно определим наши три периода, предшествовавших постпривычному времени.

Период классики не следует путать с *классическим периодом*, которая относится именно к результатам культуры Древней Греции и Древнего Рима. Когда мы изучаем классический период, мы изучаем язык и литературу классической античности (600–600 гг. до н.э.). Понятно, что мы не говорим о Платоне или Филоне Александрийском. Но мы используем этот термин в смысле чего-то, имеющего непреходящую привлекательность и непреходящее и вневременное качество, например, как прилагательное (классический автомобиль), или существительное (литературный классик). Классика может быть чем-то старым, но это не антиквариат. Это нечто, что по-прежнему ценится и рассматривается как имеющее внутреннюю ценность. Это может быть идея, например, «прогресс», или социальный институт, например, «брак».

Но мы говорим именно о классических изделиях периода современности. Например, Cadillac V16 и Rolls Royce до 1940 года считаются классическими автомобилями. Когда мы думаем о классическом голливудском кино, то на ум приходят названия, используемые в киноведческих исследованиях: «Унесенные ветром» (1939) и «Гражданин Кейн» (1941). Это примерно период между 20-ми и 50-ми годами XX века.

Эпоху модерна определить сложнее. Период раннего модерна восходит к Колумбу, переходит в эпоху Возрожде-

ния и Просвещения и ведет к викторианской эпохе. Период позднего модерна начинается с промышленной революции и доходит до начала холодной войны. Ясно, что не это мы подразумеваем под модерном. Мы используем данный термин так, как он используется в истории искусства, где «поздний модернизм» – это период, который начинается после Второй мировой войны. (Следует отметить, что модернизм как направление в искусстве и модерн как концептуальное мировоззрение не одно и то же и не могут использоваться взаимозаменяемо). В целях нашего исследования мы определяем, что эпоха модерна начинается в 1955 году, когда впервые появляются телевидение, атомные подводные лодки, музыкальные синтезаторы и телетрансляция президентских пресс-конференций.

По иронии судьбы, границы эпохи постмодерна определить легче. Их ознаменовала публикация Жана-Франсуа Лиотара «Состояние постмодерна» [13]. Хотя здесь тоже есть некоторая путаница из-за работы британского социолога Зигмунтом Бауманом, названной «Текучая современность» [14], которую другие именуют поздним модерном, который граничит с постмодернизмом и неотличим от него. Американский литературный критик Фредрик Джеймисон в подзаголовке своей знаменитой книги описывает постмодернизм как «Культурную логику позднего капитализма» [15]. Конечно, в первую очередь должно было что-то произойти, чтобы Лиотар представил своего рода «Отчет о состоянии дел». Таким образом, мы можем считать началом эпохи постмодерна 1975 года.

К 2005 году постмодернизм был в значительной степени дискредитирован, хотя его все еще продолжают энергично защищать в определенных академических кругах. Таким образом, мы можем отнести начало постпривычного времени к 2005 году, когда глагол «*to google*», то есть использовать поисковую систему Google, получил широкое распространение.

Определенные характеристики можно связать с каждым из указанных периодов. Например, в классическую эпоху изменения были медленными, а то и квазистатическими. Они увеличились в эпоху модерна, набирали скорость в период постмодерна, ускоряясь и становясь хаотичным в постпривычное время. Политически мир был организован в империи в классическую эпоху и раздробился на национальные государства в период модерна. В то время как национальные государства продолжают существовать, региональные группировки и объединения, такие как Европейский Союз и Ассоциация государств Юго-Восточной Азии (АСЕАН), становятся важными в период постмодерна. В постпривычное время власть начинает переходить к негосударственным коммерческим субъектам, таким как Google и Facebook, и даже террористическим группировкам, среди которых Аль-Каида, как один из примеров. В классические десятилетия на мировой арене доминировали конкурирующие колониальные державы: Великобритания, Франция, Голландия и США. Эпоха модерна ознаменовалась холодной войной и биполярным миром, в котором США и Советский Союз стали двумя противоборствующими сверхдержавами. Потом мы вошли в однополярный мир с распадом Советского Союза, когда США стали единственной сверхдержавой в эпоху постмодерна. Сегодня, в постпривычное время, мы движемся к миру, где ведущие партии принадлежат множеству держав, поскольку сила смещается в сторону Китая, России, Индии и Бразилии. Ключевыми понятиями классической эпохи были завоевание, превосходство и прогресс. Период модерна продолжал подчеркивать прогресс, но сместил внимание на эффективность и модернизацию. Постмодернизм объявил о ликвидации всех «великих нарративов», включая прогресс, идеологию и религию, выдвинув на первый план множественные истины и плюралистические голоса. Постпривычное время делает

акцент на сложности и хаосе и подчеркивает неуверенность и невежество. Память играет важную роль как в классическую эпоху, так и в период модерна. Но для постмодернизма характерна амнезия. В 2003 году Тимоти Мелли отметил, что «Мнемонические средства снова вошли в моду. На воспоминаниях сформировалась новая литературная культура. Бесчисленные критики утверждали, что мы живем в “эпоху забвения”, и что Соединенные Штаты страдают “исторической амнезией»» [16, с. 106-131]. Но постмодернизм затронул не только США.

**ПОСТМОДЕРНИЗМ КАК ГЛОБАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА СТРЕМИЛСЯ СТЕРЕТЬ ПАМЯТЬ ВСЕХ ОСТАЛЬНЫХ КУЛЬТУР. А ВОТ В ПОСТПРИВЫЧНОЕ ВРЕМЯ УДАЛЕНИЕ НЕЖЕЛАТЕЛЬНЫХ ВОСПОМИНАНИЙ ИЗ ИНТЕРНЕТА СТАЛО БОЛЬШОЙ ПРОБЛЕМОЙ.**

Можно привести и другие примеры. Но, возможно, было бы лучше представить различия между классикой, модерном, постмодерном и постпривычным временем в более сжатой форме. Учитывая, что мы находимся на самой начальной стадии постпривычного времени, мы можем представить только предварительные выводы. Более того, необходимо подчеркнуть, что ниже приводятся не «прогнозы» на будущее. Скорее, это продукт трендов, уже глубоко укоренившихся в «расширенном настоящем», и, будучи таковыми, являют собой описание того, что на самом деле происходит.

Итак, вот мой примерный список нарождающихся постпривычных артефактов.

### **Смысл**

*Классика:* «Я мыслю, следовательно, я существую»

*Модерн:* «Я развиваюсь, следовательно, я существую»

*Постмодерн:* «Я покупаю, следовательно, я существую»

*Постпривычность*: «Я делюсь, следовательно, я существую»

### **Истина**

*Классика*: монолитна

*Модерн*: монолитна

*Постмодерн*: относительно и плюралистична

*Постпривычность*: противоречива

### **Идентичность**

*Классика*: «Я - традиция и культура»

*Модерн*: «Я - наука и технологии»

*Постмодерн*: «Я - то, что я покупаю»

*Постпривычность*: «Я - моя страница на Facebook»

### **Изменения**

*Классика*: квазистатичные, медленные

*Модерн*: быстрые

*Постмодерн*: еще быстрее

*Постпривычность*: темп еще ускоряется, хаотичные

### **Системы**

*Классика*: простые, закрытые

*Модерн*: сложные, закрытые

*Постмодерн*: комплексные, открытые

*Постпривычность*: открытые, взаимосвязанные, комплексные, хаотичные

### **Ключевые идеи**

*Классика*: завоевание, превосходство, прогресс

*Модерн*: прогресс, эффективность, модернизация

*Постмодерн*: ликвидация гранд нарративов (смысл), множественность истин, множественность голосов

*Постпривычность*: комплексность, хаос, противоречия, неопределенность, невежество

## **Мировой порядок**

*Классика:* Конкурирующие колониальные державы (Великобритания, Франция, Голландия, США)

*Модерн:* биполярный мир; «холодная война» (США - Советский Союз) *Постмодерн:* однополярный мир (США)

*Постпривычность:* многополярный мир (США, Китай, Россия, ЕС, Индия, Бразилия)

## **Знание**

*Классика:* проведение обоснованного исследования...

*Модерн:* ... ставшего возможным благодаря научному прогрессу и развитию

*Постмодерн:* социально сконструировано и относительно, Википедия

*Постпривычность:* «расширенные факты», заложенные в неопределенности и незнании

## **Наука**

*Классика:* погоня за истиной, финансируется главным образом государством

*Модерн:* научный метод как нейтральная, объективная правда; финансируется

государством и корпорациями (военно-промышленный комплекс); рецензируемые публикации

*Постмодерн:* социально сконструирована; финансируется главным образом комплексом военно-промышленных корпораций; рецензируемые публикации

*Постпривычность:* «факты неопределенные, ценности спорные, ставки высокие, решения срочные»; управляется мегакорпорациями (Google, Microsoft) и миллиардерами-филантропами; «расширенные сообщества коллег», но все еще в значительной степени финансируется комплексом военно-промышленных корпораций



## **Технологии**

*Классика:* медленное внедрение науки для облегчения работы

*Модерн:* идеологически ориентированы на «улучшение общества», антибиотики, а также ядерное оружие

*Постмодерн:* встроены в политику; секвенирование генома, биотехнологии, информационные и коммуникационные технологии

*Постпривычность:* слияние человека и машины, редактирование ДНК, дроны, киборги

## **Медицина**

*Классика:* без антибиотиков и необходимых анестетиков

*Модерн:* «современная хирургия», антибиотики, мониторинг при помощи электрокардиограммы (ЭКГ), операции на сердце, трансплантация почек

*Постмодерн:* электронный мониторинг пациентов, микрохирургия, пластика лица

*Постпривычность:* дистанционная хирургия, терапия стволовыми клетками, синтетические органы

## **Связь**

*Классика:* телефон, телеграф, азбука Морзе, радио

*Модерн:* микроволны, телевизор

*Постмодерн:* мобильные телефоны, электронная почта, Интернет, World Wide Web

*Постпривычность:* мгновенная, непрерывная, круглосуточные мировые новостные каналы, Facebook, Twitter, «интернет вещей»

## **Политическая организация**

*Классика:* империи

*Модерн:* национальные государства

*Постмодерн*: региональные группы и союзы (ЕС, АСЕ-АН, ОИК)

*Постпривычность*: переход власти к негосударственным субъектам

### **Правление**

*Классика*: представительная демократия

*Модерн*: демократия, основанная на учете интересов сторон (неолиберальная, гипер-современная)

*Постмодерн*: совещательная демократия (разнообразие, множественность, «политика различий»)

*Постпривычность*: комплексное, хаотичное, неуправляемое

### **Экономика**

*Классика*: классическая макроэкономика (Адам Смит)

*Модерн*: капиталистическая (свободный рынок), коммунистическая (централизованно управляемый)

*Постмодерн*: неолиберальная экономическая глобализация (крупномасштабная корпоративная торговля и приватизация ресурсов)

*Постпривычность*: цифровая, «подиумный» монетаризм

### **Религия (разновидность)**

*Классика*: монотеизм

*Модерн*: монотеизм

*Постмодерн*: Нью Эйдж, фундаментализм

*Постпривычность*: эклектика, фундаментализм, политизм

### **Равенство**

*Классика*: законодательно утвержденная дискриминация, «закон о бедных»

*Модерн*: государство всеобщего благосостояния, предполагается равенство всех перед законом, эффект просачивания благ для улучшения положения бедных

*Постмодерн*: мультикультурализм, интеграция, ассимиляция

*Постпривычность*: рост неравенства, богатые становятся богаче с молниеносной скоростью

### **Границы**

*Классика*: фиксированные

*Модерн*: гибкие

*Постмодерн*: прозрачные

*Постпривычность*: исчезающие

### **Природа**

*Классика*: приручить и эксплуатировать

*Модерн*: приручена, под контролем, но есть «пределы роста»

*Постмодерн*: социальное конструирование природы, эко-политика

*Постпривычность*: дикая, изменение климата, исчезающие виды

### **Окружающая среда**

*Классика*: относительно благоприятная

*Модерн*: загрязненная

*Постмодерн*: токсичная

*Постпривычность*: экологическая катастрофа, изменение климата

### **«Божество»**

*Классика*: «Бог везде и во всем»

*Модерн*: «богом является Истина» (ранний модерн); «Бог мертв» (поздний модерн)

*Постмодерн*: «бог – это машина» или «бог – это я»

*Постпривычность*: «богом является невежество»

### **Религия (роль)**

*Классика*: религия объясняет мир

*Модерн*: религия помогает нам понять мир

*Постмодерн*: религия была ложью; либеральный секуляризм - новая теория спасения

*Постпривычность*: религия – неопределённый феномен, поэтому должна быть открыта для множественных интерпретаций и стать комплексной

### **Война**

*Классика*: Первая мировая

*Модерн*: Холокост

*Постмодерн*: война в Персидском заливе (как ее показывали по ТВ)

*Постпривычность*: атаки дронов, кибервойна, милитаризованные роботы (война как игра, лишённая человеческой составляющей)

### **Протесты**

*Классика*: акты гражданского неповиновения (движение за права чернокожего населения Северной Америки), ненасильственное сопротивление (Ганди)

*Модерн*: анархическая подрывная деятельность, жестокие демонстрации («Черные пантеры»), мирные марши (компания за ядерное разоружение)

*Постмодерн*: массовая мобилизация («гей-парады», протесты против войны в Персидском заливе)

*Постпривычность*: стимулируются цифровыми СМИ, взаимосвязаны, сложные и хаотичные по своей природе («арабская весна», протесты дальнобойщиков в Великобритании, США и других странах, протесты работников общественного транспорта Аргентины)

## **Терроризм**

*Классика:* городские банды, терроризм во имя независимости («Битва за Алжир» [17])

*Модерн:* локальный, с конкретными целями (ИРА, баскские сепаратисты) *Постмодерн:* глобальный, террористы-смертники, негосударственные субъекты (Аль-Каида)

*Постпривычность:* глобальный, взаимосвязанный, с привлечением социальных сетей, территориально ориентирован («Исламское государство Ирака и Леванта» (ИГИЛ), Талибан, Боко Харам)

## **Тело**

*Классика:* мускулистое

*Модерн:* спортивное

*Постмодерн:* андрогенное

*Постпривычность:* улучшенное

## **Города**

*Классика:* Миссисипи, Кейптаун (периода апартеида)

*Модерн:* Нью-Йорк, Лондон, Париж

*Постмодерн:* Токио, Дубай, Путра-Джая (Малайзия)

*Постпривычность:* Багдад (после вывода союзников), Каир (после двух восстаний), Алеппо, Фергюсон, США

## **Фильмы**

*Классика:* «Мистер Смит едет в Вашингтон» [18]

*Модерн:* «Вторжение похитителей тел» [19]

*Постмодерн:* «Секс, ложь и видео» [20]

*Постпривычность:* «Она» [21]

## **Телевидение**

*Классика:* «Я люблю Люси» [22]

*Модерн:* «Миссия невыполнима» [23]

*Постмодерн: «Звездный путь: Следующее поколение»*

[24]

*Постпривычность: «Кремниевая долина» [25]*

### **Музыка**

*Классика: джаз, биг-бэнд свинг*

*Модерн: поп, рок-н-ролл, диско, тяжелый рок (хэви-метал)*

*Постмодерн: нью-эйдж, психоделика, смесь восточной и западной, панк, гранж и хаус*

*Постпривычность: еще не появилась, но канадская экспериментальная группа «Post Normal» работает в этом направлении*

### **Голливудские герои**

*Классика: Кларк Гейбл - «Честно говоря, дорогуша, мне наплевать»*

*Модерн: Джеймс Дин - «Плохой мальчик из хорошей семьи»*

*Постмодерн: Арнольд Шварценеггер - «Hasta la vista, детка»*

*Постпривычность: Джонни Депп - «Честно говоря, нужно остерегаться честных людей. Никогда нельзя предсказать, когда они собираются совершить невероятную глупость»*

### **Секс-символ**

*Классика: Мэй Уэст - «Это пистолет, или тебе просто приятно меня видеть?»*

*Модерн: Мэрилин Манро - «В джазе только девушки» (*Gentlemen Prefer Blondes*)*

*Постмодерн: Мадонна - «Я материальная девушка» (*I am a material girl*)*

*Постпривычность: Лаверн Кокс - «Подделка» [26]*

## **Секс**

*Классика:* «Кодекс Хейса» (никаких двухспальных кроватей, никаких поцелуев продолжительностью более десяти секунд, никакой обнаженки)

*Модерн:* «Трах-бах, спасибо, мэм»

*Постмодерн:* «Он-лайн секс» - Подключиться, выйти, отключиться.

*Постпривычность:* Порнография не проблема

## **Брак**

*Классика:* моногамный

*Модерн:* серийный моногамный

*Постмодерн:* серийный, множественный, моногамный

*Постпривычность:* гетеро, гомо, транс, серийный, множественный

## **Здания**

*Классика:* Эмпайр-стейт-билдинг, Нью-Йорк

*Модерн:* Музей Гуггенхайма, Нью-Йорк

*Постмодерн:* отель «Бонавентура», Лос-Анджелес

*Постпривычность:* Королевская часовая башня, Мекка

## **Художники**

*Классика:* Пабло Пикассо (1881-1973), испанский художник, основоположник кубизма

*Модерн:* Джексон Поллок (1912-1956), американский художник, представитель абстрактного экспрессионизма

*Постмодерн:* Энди Уорхол (1928-1987), американский основатель поп-арта

*Постпривычность:* Бэнкси (р. 1974), псевдоним английского уличного художника

## **Романы**

*Классика:* Скотт Фицджеральд «Великий Гэтсби» (роман «века джаза»)

*Модерн*: Альберт Камю «Посторонний» (классика экзистенциализма)

*Постмодерн*: Салман Рушди «Дети полуночи» (историко-бытовое исследование с элементами мистики и волшебства)

*Постпривычность*: Дж. Уилсон «Алиф-невидимка» (городское фэнтези)

### Литература

1 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated by Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), русский перевод: «Введение (ал-Мукаддима)». Составление, перевод с арабского и примечания А.В. Смирнова // Историко-философский ежегодник 2007. М., 2008. С. 187–217.

2 Oswald Spengler, *The Decline of the West* (Sydney: Oxford University Press, 1991), русский перевод: *Шпенглер О.* Закат Европы. – М.: «Наука», 1993. – 592 с.

3 George Sarton, *Introduction to the History of Science* (New York: Robert E Krieger, 1975), 3 volumes.

4 Arnold Toynbee, *A Study of History* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 12 volumes. Русский перевод: *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. Сборник. / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М.: Рольф, 2001.

5 Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution 1789–1848* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1962); Eric Hobsbawm, *The Age of Capital 1848–1875* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1975); Eric Hobsbawm, *The Age of Empire 1875–1914* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1987); Eric Hobsbawm, *Age of Extremes 1914–1991* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1994).

6 Henry Kissinger, *World Order* (London: Allen Lane, 2014). Русский перевод: Киссинджер Г. Мировой порядок. / Пер. с англ. Желнинов В., Милюков А. – М.: АСТ, 2014.

7 Alvin Toffler, *The Third Wave* (New York: Bantam Books, 1980). Русский перевод: Тоффлер Э. Третья волна. – Москва: АСТ, 2004.

8 Ronald Higgins, *The Seventh Enemy* (London: Hodder and Stoughton, 1978).

9 Elizabeth Kolbert, *The Sixth Extinction* (London: Bloomsbury, 2014). Русский перевод: Колберт Э. Шестое вымирание. Неесте-



ственная история. Пер. Якименко А., Садыхова Э. – М.: Издательство Corpus, 2019.

10 Ibid., p. 6.

11 См. Ziauddin Sardar, 'Welcome to Postnormal Times' *Futures*, 42 (2010), pp.435–444; Ziauddin Sardar, 'Postnormal Times Revisited' *Futures*, 67 (2015), pp. 26–39; Ziauddin Sardar and John Sweeney, 'The Three Tomorrows of Postnormal Times' *Futures*, 75 (2016), pp. 1–13.

12 Daniel R Headdrick, *The Tools of Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

13 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition* (Manchester: Manchester University Press, 1978). Русский перевод: *Лиотар, Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. – М.: Алетейя, 1998.

14 Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Oxford: Polity Press, 2000). Русский перевод: *Бауман, З.* Текучая современность. – СПб.: Питер, 2008.

15 Fredric Jameson, *Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (London: Verso, 1992). Русский перевод: Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма. – М.: Издательство института Гайдара, 2018.

16 Timothy Melley, 'Postmodern Amnesia: Trauma and Forgetting in Tim O'Brien's "In the Lake of the Woods"' *Contemporary Literature* Vol. 44, No. 1 (Spring, 2003), pp. 106–131.

17 **«Битва за Алжир»** - военная кинодрама итальянского режиссёра Джилло Понтекорво, вышедшая на экраны в 1966 году и ставшая одним из самых громких киноскандалов десятилетия. В центре фильма — события алжирской борьбы за независимость в 1954-1960 годах. Фильм основан на книге мемуаров Саади Ясефа - одного из лидеров «Фронта национального освобождения», левой политической партии Алжира.

18 **«Мистер Смит едет в Вашингтон»** (*Mr Smith Goes to Washington*) - фильм режиссёра Фрэнка Капры, снятый в 1939 году по рассказу Льюиса Р. Фостера «Джентльмен из Монтаны» (*The Gentleman from Montana*). Сюжет разворачивается вокруг борьбы героя-одиночки, преданного своей стране и ее идеалам свободы, с коррупцией и политиками-интриганами.

19 **«Вторжение похитителей тел»** (*Invasion of the Body Snatchers*) - научно-фантастический фильм режиссёра Дона Сигела, снятый в 1956 году и ставший первой экранизацией романа Джека Финнея (псевдоним Уолтера Брейдена), американского писателя-

фантаста. Основная тема – вторжение недружественного разума из других миров. Книга оказала влияние на творчество многих писателей и кинематографистов, и попытки ее экранизация продолжаются до сих пор. С каждым новым фильмом сюжет приобретает все более мрачные, сюрреалистические краски.

20 «Секс, ложь и видео» (*Sex, Lies and Videotapes*) - американская психологическая драма, режиссёра Стивена Содерберга, вышедшая на экраны в 1989 году. Фильм повествует о взаимоотношениях женщины, разочаровавшейся в своей семейной жизни из-за постоянных измен мужа, и мужчины, отчаявшегося найти счастье в любви. Фильм поднимает проблему сути настоящей интимной близости

21 «Она» (*Her*) – американская фантастическая мелодрама режиссёра и сценариста Спайка Джонза, мировая премьера которой состоялась в 2013 году. В основе сюжета – события, разворачивающиеся в недалеком будущем и описывающие отношения человека и искусственного интеллекта.

22 «Я люблю Люси» (*I Love Lucy*) - американский комедийный телесериал, вышедший в 1951- 1957 годах, о домохозяйке, мечтающей оказаться на сцене, но ее муж всячески этому противится. Сериал считается одним из самых популярных и влиятельных за всю историю телевидения.

23 «Миссия невыполнима» (*Mission: Impossible*) — американский телевизионный сериал, снятый в 1966 – 1973 годах. В основе сюжета – работа специального отряда оперативников, которые борются с преступниками, шпионами и диктаторами. Часто операции проводятся в странах Восточного Блока, на фоне «ужасов коммунистической диктатуры».

24 «Звёздный путь: Следующее поколение» (*Star Trek: The Next Generation*) – американский телевизионный научно-фантастический сериал, снимавшийся в 1987 – 1994 годах. Является частью фантастической саги «Звёздный путь», и повествующего о приключениях космического корабля «Энтерпрайз NCC-1701-D».

25 «Кремниевая долина» (*Silicon Valley*) — американский комедийный сериал, созданный в 2015-2019 годах о бизнесе в кремниевой долине.

26 «Подделка» (*Faking It*) – американский романтический комедийный телесериал (2014-2016 гг.), рассказывающий о том, как подросткам из либерального техасского сообщества приходится разбираться с проблемами сексуальной ориентации, терпимости и при-

знания среди молодежи сегодня. Лаверн Кокс представляет трансгендерное (ЛГБТ) сообщество; первая женщина, открыто признавшая себя трансгендером, и получившая ряда признанных международных артистических премий и номинаций.

27 A study by Australian scientists on flies, and Joanne Clarke, who presented the group's findings at the Australian Society for Microbiology Conference in Melbourne, said, "We are looking where we believe no one has looked before." Working on the theory that flies must have remarkable antimicrobial defence systems to survive rotting dung, meat, and fruit, the team identified those antibacterial properties manifesting at different stages of a fly's development. See: <https://www.abc.net.au/science/articles/2002/10/01/689400.htm>

28 В цитируемом русском переводе данный термин, имеющий принципиальное значение, переведён как «овеществлённая». Исправлено.

29 Этот человек – иудаист, фарисей и законоучитель Савл из Тарса Киликийского, бывший гонитель последователей Йеошуа, самозванно присвоивший себе звание апостола (он ведь не был учеником Йеошуа и даже никогда не видел его) самочинно или же по заданию раввинов-фарисеев явился одним из создателей одного из наиболее распространённых вариантов христианства.

**THE NECESSITY OF RATIONALITY IN  
THE CONTEMPORARY ERA, BASED ON RE-  
READING THE TRADITION OF ISLAMIC  
PHILOSOPHY**

*Zehra Haji Shahkaram,*

*Sadra Islamic Philosophy Research Institute, Center for  
Compiling the History of Philosophy, PhD in Sociology  
(Iran, Tehran)*

Rationality is the most important feature of the intellectual heritage in the Islamic world. Islamic philosophy founded the foundation of rationality in Islamic society and a glorious Islamic civilization was built on it. This rational tradition is also needed for today's society. In the current situation, the Islamic world is devoid of rationality, and the emergence of bloody conflicts and violence is the product of a lack of rationality. Islamic philosophers, beginning with Al-Farabi and Ibn Sina, provided the foundations for intellect and rationality. Today, the Islamic world needs two foundations of reason and morality. The rationality of Islamic philosophy can both provide a moral foundation for the contemporary world and overcome violence with the help of reason. Peace will be possible only with the prosperity of reason.

Rationality is a theoretical foundation that has a special place in social philosophy. A study of the theoretical nature of rationality in classical to modern social philosophies shows that each of these philosophies, based on a unique theoretical formulation of rationality, is not able to provide the ideal

normative type of rationality of today's society. While the ideal normative type of Farabi utopia has this theoretical capacity. In Farabi's thought, rationality is related to social order, and accordingly, he was a critic of the current situation in his time. At that time, the turbulent situation was prevalent in the Islamic world as it is now in the Islamic world. In his time, the third and fourth centuries, Farabi witnessed the efforts of opponents of rational thought in promoting the idea of the incompatibility of religion and philosophy in order to abandon rational thought. He clearly understood that the rejection of philosophical reason in the Islamic world leads to the decline of thought and consequently society, as we see today the conflict between different religious currents. And if we do not advocate rational thinking, society will move towards gradual death. Even today, the Islamic world is afraid of the intellect, and the intellect has emerged as a terrible thing for Muslims. Because human beings have turned to religion without any rational basis, so we are witnessing currents outside of rationality such as ISIS.

To read Farabi's philosophy, at first must get out of the intellectual space of orientalists and their paradigm. Then, based on two elements, read past philosophical texts. These two elements that help us to know Farabi correctly are problem and the other text. In other words, when research is done on philosophers, especially Farabi, firstly, the research is problem-oriented and secondly, it is text-oriented. So, unlike some Orientalists, in the study of Islamic philosophical tradition, especially Farabi and Ibn Sina, one has to ask questions. Therefore, in the present study, questions were first asked and regardless of the answers given by other thinkers, experts and Orientalists, researcher went to the main texts to find out what Farabi's opinion is. The questions that the researcher considered in this research are: What is the description of rationality in Farabi's social philosophy? What is the relationship between rationality and society from Farabi's point of view?

Two hundred years after the Iranians broke away from the tradition of Iranian thought and practice and a hundred years of acquaintance with Greek thought, Farabi entered the arena of emergence. Farabi was at the heart of the changes in society and was well aware of the dangers and intellectual conflicts of his time, such as the crisis of the connection between religion and philosophy, the attack of atheists on prophecy, anti-rational currents and the weakening of the foundations of religiosity in Islamic societies [1, p. 75-76]. By examining Farabi's lifetime, one can analyze the five crises that existed during his lifetime and the socio-political system in the Islamic lands of his time. First, the weak authority of the Abbasid dynasty and the caliph of Baghdad led to the spread of divergent religious and cultural tendencies [2, p. 14]. Also during this period, the Islamic world was in crisis and conflict politically and intellectually, so that various political religions, currents and sects emerged. In the period after the suppression of Mu'tazilite reason, the anti-rational current spread and explicitly opposed philosophy. A clear example of this was the debate that took place in 320 AH and was a warning against the rejection of reason and rationality [3, p. 17]. In such circumstances, Farabi, instead of planning a revolution to end social decline, founded the foundation of Islamic philosophy in this field because, in his view, the root of socio-political crises was intellectual-philosophical crises. Therefore, it is necessary to know Farabi better, and in this regard, with a little austerity, we have emptied our minds of what has been said or read and known so far, because many of these interpretations that are used about Farabi are distorted and must be re-examined and analyzed.

Farabi has a high position in the history of Islamic thought; In fact, Farabi is at the top of wisdom and philosophy in Islamic thought. He connects the traditions and philosophical ideas that entered the Islamic world from Greece and in fact turned Western ideas into widespread sciences in the Islamic

world, to the point that he is considered the founder of Islamic wisdom and philosophy. Al-Farabi tried to make a connection between religion and philosophy. Reason and rationality in Farabi's social philosophy is moral and human, in addition to being a divine and heavenly intellect. Farabi in his treatise on the meanings of reason gives six meanings to reason. He starts from the common sense and goes to the philosophical intellect. According to Farabi, the meanings of intellect include intellect from the public point of view, intellect from the point of view of theologians, innate intellect, empirical intellect, theoretical intellect and active intellect [4, p. 305-310]. In his view, theoretical intellect has three levels of potential intellect, actuated intellect, and active intellect. Theoretical intellect is the source of man's knowledge of natural beings, and this intellect is potential unless it acquires the sciences of axioms, which will become active if acquired [5, p. 49]. According to Davidson, used intellect is a set of structured knowledge and one of Farabi's initiatives that is not mentioned in the book about Aristotle's soul [6, p. 50]. Some thinkers consider Farabi's theory of reason and philosophy as abstract and far from reality, but Abd al-Salam ibn Abd al-'Ali believes that Farabi's theory of reason was intended to resolve the intellectual differences of the time and control the intellectual crises of its time [7, p. 134]. Richard Netton also claims that Farabi's theory of reason originates from two sources: Aristotle's theory of theory and the theory of Celestial intellect of the Neoplatonic school [8, p. 53].

Al-Farabi, a realist philosopher, witnessed the death of reason at that time and was worried about the elimination of reason in the Islamic world. He tried to revive reason, and this was not possible except with Al-Huruf [3, p. 17]. His effort in Al-Huruf, realistically, seeks to respond to the situation of the Islamic world at that time and as a perspective for the Islamic world to this day. Farabi sees the future situation of the Islamic world as vague and expresses that the Islamic world will be

far from reason and this causes the life of the Islamic society to decline. Al-Huruf represent the most important philosophical, intellectual and theological conflicts during the first 300 years of the Islamic world. Of course, it should be noted that these conflicts still exist today. Farabi, by presenting the issue of the connection between religion and wisdom, states that whenever the Islamic world moves away from reason, jurisprudence also deviates from its right path, and this decline can be seen in the Islamic world today as well. The reason is that we have marginalized reason and failed to understand the true foundations of reason. Therefore, the book of Al-Huruf, as a macro approach, shows the fundamental importance of rational thought, which is able to be important for the current world of Islam, which today faces dangers in terms of religiosity and does not pay much attention to the social situation.

### **References**

1. Jamalpour B., Safa Z., Chavoshi J., Ayati A. & Heidegger M. Al-Biruni, Al-Farabi & Heidegger. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. 2002, p. 75-76.
2. Mez A. Islamic civilization in the fourth century (A. Zakavati Qaraguzlu, trans.). Tehran: Amirkabir, 1983.
3. Pourhasan GH. Farabi and the Al-Huruf; An inquiry into Farabi's linguistic-philosophical reflection. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation, 2019.
4. Pourhasan GH. Epistemological system; Rereading the epistemological foundations of Farabi. Tehran: Sadra, 2021, p. 305-310.
5. Al-Farabi A.N. The treatise on the meanings of reason. Beirut: Dar Al-Mashre. 1983, p. 49
6. Davidson A.H. Al-Farabi, Avicenna and Averroes On Intellect. Oxford University Press, 1992, p. 50.
7. Abdul Salam A.A. Political Philosophy under Al-Farabi. Beirut: Dar Al-Talieh, 1997, p. 134.
8. Netton I.R. Al-Farabi and His School. Routledge, 1999, p. 53.



## **A NEW ETHICS OF COMPASSION FOR ANIMALS: SAID NURSI ON THE RIGHTS OF FLIES**

***Ibrahim Ozdemir,***

*Dean of Faculty of Humanities and Social Sciences, Professor  
at the Faculty of Humanities and Social Sciences, PhD  
(Turkey)*

When working on this paper, I could not help but think how ironic it may seem to discuss animal rights in a world shaped by appalling and repetitive cycles of violence. While fundamental human rights have not been respected and have been in a devastating situation for decades, civil wars, conflicts, terrorism, racism, fascism, and totalitarianism are rising in some parts of the world. It can be said that we are all in the same boat, the planet Earth. However, it is also a reality that aside from close friends and family members, we regard most people with an attitude of benign neglect, what Norman Geras (1999) instead precisely calls “the contract of mutual indifference”. In other words, self-motivated individuals with appropriate resources at their disposal feel free to achieve their (un)sustainable ends and do not care for the rest of humanity. So, it may be easy to think, “With all these problems with human rights, let us forget the environment and animals for a moment.” (Fuller 2011, 1). However, there is a more charitable spin to calls for the humane treatment of animals. As Fuller boldly underlines, we should never forget that “our treatment of animals is designed to hold up a mirror to our souls: We treat animals poorly because we treat humans poorly” (Fuller, *ibid*). Hopefully, we observe a

growing awareness and sensitivity over the globe to restore and consolidate the rights of every creature to be respected. Therefore, any initiative and movement regarding environmental ethics and climate change represent hope for growing respect for life on the Earth.

Karl Jaspers (1883-1969) reminds us that “[a] universal view of history and consciousness of one’s present situation mutually sustain one another. As I see the totality of the past, so I experience the present. *The deeper the foundations I acquire in the past, the more outstanding my participation in the present course of events.* Where I belong and what I am living for I first learn in the mirror of history” (Jaspers 1965, 271, emphasis mine). Therefore, I will clarify what I mean by new ethics towards animals with some reflections on the history of philosophy and Islamic moral philosophy. While there are different views on the impact and influence of Greek philosophy on Islamic ethics, it can be argued that “the Greek–Muslim connection contributed to the development of a genre of ethics that related metaphysics to virtue ethics” (Ayubi 2019, 33). Although the Muslim engagement with Greek sources was highly generative, their philosophical framework is taken from Aristotle, the Peripatetics, and Neoplatonism, offering little general philosophical interest that is new (ibid, 21). This can be seen in the works of classical Muslim philosophers such as al-Kindi (d. 873), Miskawayh (932-1030), Ghazali (1058-1111), Nasir ad-din Tusi (1201-1274), Dawwani (1426–1502), and Fakhr ad-Din Ar-Razi (d. 1209). Moreover, as Hovannisian underlined, “Jurists came to regard the Qur’an as a legal document, and the observance of specific rules and regulations as the fulfilment of the divine will. As the ethical aspects of the Qur’an were overshadowed by or merged with the legal formulas” “the Qur’an became the prisoner of its interpreters rather than their source and guide” (Hovannisian, 1985). Sarra Tlili, the author of *The Animals in the Qur’an*, also underlined

the same issues as follows and explained why classical ethical theories neglected animal rights:

Although the welfare of animals, human and nonhuman, received ample attention, issues connected with the natures and status of nonhuman species did not benefit from the same level of consideration despite the fact that both the Qur'an and the Hadith contain a wealth of material and offer remarkable perspectives on this dimension of the animal question. (Tlili 2012, 3)

She argues that “by a close reading of the Qur'an, which not only presents nonhuman animals as psychologically complex beings but also values all species far more than is usually conceded”, before setting out to explore the Qur'an's approach to nature and status of animals, both human and nonhuman (Tlili, *ibid*). When we argue that the classical Islamic ethical theories are not derived from the Qur'anic *Weltanschauung*, we mean that they do not reflect the spirit of the Qur'an on certain contemporary topics such as human rights, gender, last but not least, animals with a deep study of the Qur'anic *Weltanschauung*.

Toshihiko Izutsu (1914-1993), a passionate Japanese scholar of the Qur'an, who almost devoted his life to studies of the Qur'an discovers that:

... in the first place a fourfold relationship between God and man, which is very relevant for our topic here (i) God is the creator of man; (ii) He communicates His Will to man through Revelation; (iii) there subsists a Lord-servant relationship between God and man and (iv) the concept of God as the God of goodness and mercy (for those who are thankful to Him) and the God of wrath (for those who reject Him). The believers in this fourfold relationship between Allah and man constitute a Community (Ummah Muslimah) by themselves and believe in the Last Day, Paradise and Hell” (Rahman 2002, ix).

I agree with Rahman that “Izutsu's description of the historical evolution of these concepts in pre-Islamic Arabia up

to the appearance of Islam is quite rich and valuable” for a new ethical theory based on the Qur’anic *Weltanschauung* (Rahman *ibid*, viii-ix). Therefore, I will try to present and discuss Said Nursi’s ethics of compassion and the possibility of a new ethics of compassion derived from the Qur’anic *Weltanschauung*, which includes compassion and care for all creatures. I will start with a slight detour in the history of philosophy to keep the evolution of an ethics of compassion in perspective.

### **Schopenhauer and Ethics of Compassion**

When we try to understand the meaning of an ethics of compassion, it is good to start our investigation with Arthur Schopenhauer (1788-1860) as he “developed the most comprehensive analysis of the nature and the moral significance of compassion within the Western philosophical tradition” (Cartwright 2005, 30). David E. Cartwright articulates the deep connection between his philosophy and Buddhism because of their mutual emphasis on the fundamental role of compassion within human moral life (*ibid*). However, when discussing ethics of compassion, we should not neglect Chinese Confucian philosopher Mencius (372–289 BC), who has often been described as the “Second Sage” after Confucius. Mencius’ basic argument has ramifications for natural theology, which argues that “everyone has a heart-mind which feels for others” (Xiusheng Liu (2003). To show what he refers to as innate goodness, Mencius used the example of a child falling down a well, which can be regarded as an exact thought experiment for his students (Chan 1963, 65).

Curiously, when pointing out the Buddhist roots of Schopenhauer, Cartwright argues, “Compassion is the basis of morality, the source of all actions possessing moral worth and the leitmotif of people possessing morally good characters” (*ibid*). Schopenhauer identifies three fundamental “incentives” that stimulate human action. Compassion, egoism, and malice. Egoism, Schopenhauer thinks, is the innermost essence of every

human being and animal (Schopenhauer 2010; 214; Guyer 2012, 407); it is the real anti-moral incentive in both human beings and non-human animals (Cantwell, 26). Moreover, in his view, an act cannot have moral value if it is egoistic. Then, Schopenhauer concludes, “Compassion, and compassion alone is the moral incentive” (ibid), which is “the sole non-egoistic incentive that leads us by its essence to promote the well-being of another or to prevent woe to another, and thus constitutes the sole foundation of morality” (Shapshay 2009, 151-152).

This account of compassion conveys the concept’s original meaning as passion comes from the Latin word *patiri* and the Greek *pathein*, meaning to suffer, undergo, or experience. So, compassion means “to endure something with another person, to put ourselves in somebody else’s shoes, to feel her pain as though it were our own and to enter generously into her point of view” (Armstrong 2012, 6-7). Therefore, compassion can be defined as an attitude of principled, consistent benevolence that requires what the Greeks called *ekstasis*, a “stepping outside” of the self.

### **Muslim Pioneers of Compassion**

The first pioneer of compassion in Islam certainly is the Prophet Muhammad himself, whom the Qur’an presents as “a mercy for all creatures” (Rahmatan lil Alalemin) (Q. 21:107). During his ministry, he presented his followers with outstanding examples of how compassion can be source of moral responsibility towards all creatures in the concept’s original meaning. Most importantly, he presented a new worldview based on compassion and mercy; as God says in the Qur’an, “Your Lord had inscribed for Himself (the rule of) Mercy” (Q. 6:54). As a reflection of Divine mercy, The Prophet insisted on animals’ protection and kind treatment and showed that Muslims should act kindly towards all living beings through his deeds and sayings. When mentioning the rights of neighbors, he formulated it with sense of compassion, saying, “he is not a

believer whose stomach is filled while his neighbor goes hungry.” (Bukhari, Al-Adab Al-Mufrad, 112). He implies that it is part of to be a true believer to feel the suffering and pity of hunger fellow and then extend the boundary of compassion to include all creatures: “*The Most Merciful One is merciful towards those who are merciful. Act kindly to those on the earth so that those in the heavens [the angels] will be merciful to you.*” (Abi Dawud, Hadith 169). The Prophet warned Muslims against mistreating animals, saying, “a woman was sent to Hell because she tied up her cat and neither gave it food nor allowed it free to hunt the cockroaches” (Bukhari, *Adhan* 90 I. 181-2; Muslim, *Birr*: 133, III. 2002). Moreover, an excellent and instructive example of how compassion can stimulate moral action is also told by the Prophet with the metaphor of the well:

A man (in another narration woman) who was walking along a road and felt thirsty. Finding a well, he lowered himself into it and drank. When he came out he found a dog panting from thirst and licking at the earth. He therefore went down again into the well and filled his shoe with water and gave it to the dog. For this act God Almighty forgave him *his* sins. The Prophet was then asked whether man had a reward through animals, and he replied: “In everything that lives there is reward.” (Bukhari, *Musakat* 9, III. 77; Johnson-Davies 1994, p. x)

Although, as Noumanul Haq argues, “... in everything that lives there is a reward” must be considered a broad central principle of Islam’s environmental ethics (Haq 2001, 173), what is more important is to ask what motivated the man/woman to go down the well and bring water for the dog. It is nothing more than an emotional response, the immediate compassion s/he felt from her/his heart towards the poor dog, which the Prophet generalized as a normative ethical rule for compassion and care to all creatures. Although classical ethicists neglected the moral implication of this story for ethics of compassion, *The Legend of the Moslem Saints* abounds in tales of pity shown to

animals (including the neglected dogs), birds, and even insects (Nicholson 1914, 108).

If we suppose the Prophet is the archetype of the Qur'anic ethos of mercy for all creation, then it is not difficult to conclude that it is up to human beings to discover and develop their God-given potentialities for compassion in themselves. It then tries to be perfect human beings whose relationship with the creation is not based on utilitarian and hedonistic axioms but instead on the concept of compassion. There are many figures in Islamic history who follow the footsteps of the Prophet and reflect the spirit of the Qur'an. For example, Rabi'a al-'Adawiyya (714/17-801), the most famous female saint in Islam, approached all of creation with a sense of compassion, resulting in the friendship of animals:

One day Rabia had gone to the mountain and herds of wild animals gathered around her. Hasan appeared and the animals ran away. He was angry and asked Rabi'a, "Why did they run from me but had a friendship with you?" Rabi'a asked him what he had eaten that day, to which he replied onions fried in fat. "You have eaten their fat," she remarked, "How should they not run away from you? (Helms 1993, 12)

Bayazid Bistami (d. 875), another Sufi thinker, was also a hero of compassion toward animals. One day he purchased some cardamom seeds at the city of Hamadhân and, before departing, put a small, leftover quantity into his gabardine. On reaching his native town Bistâm and remembering what he had done, he took out the seed and found that it contained several ants. He said to himself, "I have carried the poor creatures away from their home," and immediately set off and journeyed back to Hamadhân – a distance of 450 miles (724 km); what stimulated Bayazid was compassion for all creatures based on the love and respect for God (Nicholson *ibid*, 108; Açıkgenç 2014, 491).

Ghazālī, the most celebrated and influential Muslim theologian, thinker, and Sufi, was also aware of compassion as

a foundational axiom for Muslim moral life. When commenting on the profound and overreaching implications of the first Sura al-Fātiḥa, he argues that to understand “the magnitude of God’s mercy (rahma), as it is *demonstrated in His creation, scientific knowledge is required*” (Tamer 2015, 74, emphasis mine). al-Ghazālī articulates that God has created each creature “in the most perfect kind, and has given it everything it needs,” and describes impressively, for example, how the mosquito, the fly, the spider, and the bee, “the smallest” among animals, have been created and sustained by Compassionate God (al-Ghazali 1977, 67). When we look at the language used here, it is not difficult to see the significant impact of the *Qur’an* on the formation of his language as the Qur’an reminded the Prophet, “Do they not look at the camels, *how they are created?*” (Q. 88:17, emphasis mine). Al-Ghazali also asks his readers to look at mosquitos, flies, spiders, and bees, always considering how they have been created and interconnected with the whole system.

Moreover, al-Ghazali argues that although the verse “The Lord of all the worlds” (Q. 1:2) is one of the most concise phrases in the Qur’an, it most perfectly encompasses the various types of divine works manifested in the universe. He writes, “He has been creating every one of these according to the most perfect and best of its kind and has given it everything it needs” (al-Ghazali *ibid*). Thus, as everything is linked to the Creator and reflects His Lordship, everything is essential and vital in the creation chain. In short, Ghazali sees the signs of God’s love in insects and the whole creation (Tamer, *ibid*). I also want to emphasize that al-Ghazali argues, “The bee which does not possess man’s rational faculty is ‘guided’ by the merciful God, which leads man, however, to discover the wonders of the bee and obtain a deeper appreciation of God’s “wonders [. . .], kindness, and mercy.” (Tamer, 75).

Nursi, in the footsteps of al-Ghazali, as he considers al-Ghazali one of his spiritual masters, also would make it clear



that animals are guided in their daily routine life by God and not by what materialist philosophy assumes as an instinct. A good example is Nursi's observation and speculation about the bees. As numerous chapters of the Qur'an bear the names of animals, for example, *al-Baqara* (The Cow); *al-Nahl* (The Bee), *al-Anqabut* (The Spider), and *al-Naml* (The Ant), Nursi assumes that this naming is not random and superficial but has more profound implications for the reader to contemplate. For example, the verse "*Your Sustainer inspired in the bee that it should seek a dwelling-place in the mountains*" (Q.4:48) invites us to look at bees from a new and wholistic perspective and try to see what is not seen at first and superficial sight. For Nursi, the reason is apparent: "The bee is, with respect to its disposition and function, (is) a miracle of God's power" (Nursi, 2013, 177), and this also explains why Sura *al-Nahl* (the Bee), has been named after it. He articulates his argument as follows:

[T]o inscribe in the minute head of that little honey-machine a complete programme for the fulfilment of its important task; to place in its diminutive stomach the most delicious of foods and to ripen it there; to place in its sting poison capable of destroying and killing animate beings, without causing any harm to its own body or the member in question – to do all this without the utmost care and knowledge, with exceeding wisdom and purposiveness, partakes of a perfect orderliness and equilibrium, and hence unconscious, disorderly, disequibrated nature and accident could never interfere or participate in any of this.

The appearance and comprehensiveness of this Divine craft, this dominical deed, which is miraculous in three separate respects, in the countless bees that are found scattered over the earth, with the same wisdom, the same care, the same symmetry, at the same time and in the same fashion – this is a self-evident proof of God's unity. (Nursi, 2013, 177-178)

Moreover, Muslim philosophers understood this guidance as a manifestation of Divine Compassion. Thus, when the

connection between God, humans, and creation is established based on compassion. Al-Ghazali, for example, takes a further step and argues that when the individual contemplates the universe and its overwhelming implications for humanity, he can feel a sense of gratitude toward God, which is mentioned in the first verse of the first chapter, “Praise to be God” (1:1; Ghazali 1983). As the entirety of creation is a gift to humanity and animals, only humans must feel a sense of gratitude towards the owner of the universe of her free will.

Al-Ghazali’s understanding is echoed in the poetry of Yunus Emre, a 13th-century Sufi poet from Anatolia, who believed that every particle in the world, animate and inanimate, was manifesting the beauty and greatness of God. When Yunus Emre summarized the idea of ethics based on love and compassion with his saying, “We love all creatures for the sake of their Creator” (Koprulu 2006, 291), he was suggesting ethics of love and compassion towards all creatures. Molla Şadrâ, (1571-1641) in the spirit of gnostic tradition, once more reminds us of the ontological dimension of mercy as a universal principle as follows:

The nature of existence is tantamount to knowing God’s mercy, since mercy and being are the same reality. Understanding God’s mercy demands a vision of the cosmic order in which *all things proceed from mercy and return to mercy*. Since all things issue from God and are nothing but modes of God’s being, they can also be said to issue from mercy and be nothing but modes of God’s mercy. (Rustom 2012, 119, italics mine).

Therefore, the problem before us is that although there has been a strong current in Islamic thought on the ontology of compassion, classical Muslim ethics was based on rationality, which they inherited from the Greeks and developed within an Islamic context. I hope these preliminary remarks may put Said Nursi’s understanding of compassion as a source for new ethics for animals in perspective.

### Nursi's Compassionate Life

Said Nursi, also known as Bediuzzaman, is a Muslim scholar from Turkey of Kurdish origin. He was born in Nurs, a village in the modern-day city of Bitlis in eastern Turkey, in 1878. He wrote books and treatises, known as *The Risale-i Nur Collection*, [will be referred as *Rislah*] on a wide range of topics: the articles of faith, ethics, metaphysics, political philosophy, spirituality, and theological interpretations of modern scientific findings are all issues he discussed. Colin Turner, an expert on Nursi, considers him “a colossus above twentieth-century Muslim scholarship in Turkey” and an original and powerful voice that should be heard (Turner 2013, 2). Despite growing recognition over the last few years, his work is still not as well-known as it should be, certainly in the English-speaking world, especially his views regarding Eco philosophy and animal rights.

Nursi spent a quarter of a century in prison and exile, as he was seen by the new secular system as an existential threat to the system. Despite never complying with the secular and authoritarian regime, he preferred nonviolent struggle. Here, I will discuss his treatise on flies, which was written in Eskisehir prison in 1935, when the world was in a state of turmoil, and it was a tumultuous year for many parts of the world (Vahide 2005, 215).

### Mothers as Mines of Compassion

Nursi's intellectual biography maps how his ethical views emerged and were shaped during his intellectual development. Nursi tells us that he learnt “the first lesson of compassion from his mother”, and he was “by nature very sensitive and compassionate”, and therefore he “was suffering beyond (his) capacity” (Vahide 2005, 4). It seems that Nursi felt at his heart the suffering of humans and animals alike. Therefore, Nursi claims that “the chief foundation of the *Risale*'s way is compassion” and argues that “women are mines of compassion” in appreciation of his mother and women. (Vahid, 318).

Moreover, Nursi argues on many occasions that the compassion we observe – not only in human beings but also in animals and plants – is a reflection and indication of universal compassion. This perception of compassion shaped his entire life and served as a meta-ethical dimension from a very early age. For example, as a young man, he retreated into a sanctuary called *the Kubbe-i Hassa* in Tillo for study and reflection, and his younger brother would bring him his food every day. Nursi, dipping his bread in the soup, would eat it and give the crumbs to the ants around the building. When asked the reason for this, he would say: “I have observed that they have a social life and work together diligently and conscientiously, and I want to help them as a reward for their republicanism” (Vahide 2005, 17). Another example of his compassion for animals occurred when he was sent to exile in March 1925 with notable Kurdish leaders and scholars to the Western part of Turkey. Using a hired oxcart to travel, Nursi noticed that the ox’s leg was bleeding. He immediately warned his friends, saying, “Gentlemen, let us get down; the ox’s leg is bleeding.” When one of his friends protests to him, saying, “Sir, we gave money to their owners,” Nursi replies, “My son, they are not the owner of these animals, but they are trustees” (ibid). He clarifies that the actual owner is God, and we have a moral obligation of stewardship toward His creation.

After a brief stay in his second-place of exile, Isparta, Nursi was sent to the village of Barla. The gendarme who accompanied him said they met a forester wandering up and down on their way to Barla. When the boatman, who brought them, took the forester’s rifle intending to shoot partridges. Nursi immediately prevented him, saying, “The spring is close now and [it is their] mating season. It is a shame, you should give up the idea,” and he stopped him (Vahide 2005, 188). We also learn from his disciples who served him about his extreme frugality and affection, and extraordinary compassion for animals from dogs to ants: “When he sometimes saw ants, or if we picked a stone

and if ants came out of it, he would tell us to put the stone back. He would say, ‘Do not disturb the animals.’ In this spirit, he would give the cats and pigeons that came to him from his food because of his compassion and love of animals. It is amazing to see that he does not neglect the mice” (Vahid, 320-321).

Moreover, Nursi was moved to intense compassion and pity when he is informed regarding the suffering of people during what he calls “ghastly World War(s)” (Nursi 2013, 223-224). We can see his ethics of compassion during World War I as he participated the war as a volunteer commander, with his humanitarian efforts in the chaos to save the displaced population from slaughter, including Armenian women and children (Vahide 2005, 320-321). Later, during World War II, when he heard about the suffering of innocent people because of the ongoing war in different parts of the world, he was moved to intense emotion. Although he was in exile in Kastamonu under dire conditions, he sent a letter to his students, again revealing his ethics of compassion and his feelings about the war and its devastating consequences: “Due to my compassionate and sensitive nature, I was shaken by the cataclysms that have brought disaster, loss, poverty, and hunger to men, coming as they have in this harsh winter, and at a time of calamitous spiritual cold. Then suddenly I was reminded: in such calamities, there is a certain kind of mercy and reward for the victims, *even if they are non-believers*” (Nursi 2012, emphasis mine). He further claims that “the innocent victims of such divine calamities become, in a sense, martyrs.” (ibid). Although the letter was written during the War, Nursi is not interested in hearing news about who was winning the War. What was apparent here was his deep concern and suffering about the plight and suffering of “*the innocent children and civilians suffering in Europe and Russia, from the coercion and violence of despots*” for political ambitions. (Nursi, ibid, emphasis mine).

## The Qur'anic Value System

When we study the roots of Nursi's ontology of compassion, we see that it is based on the Qur'anic Weltanschauung. The basic principle regarding the universe that the Qur'an teaches us is that "everything has been created with a specific order, duty, meaning, and purpose" by God (Q. 38: 27; 3:190-191; 21:16-17; 23:115). Therefore, deep reflection and contemplation (*tafakkur*) over the creation and signs of God in the furthest horizons and within yourself are seen as a prayer (Q. 41.53). Therefore, this central concept of Islam is re-emphasized time after time in the Qur'an, particularly in the parts revealed in Makkah. The Qur'an keeps reminding us regularly "of God's blessings" and emphasizes that "God is the only One who creates and provides sustenance for His creation" (Q.35:3). The earth around us and the skies above us give us abundant blessings and unlimited sustenance in every step and moment in our daily lives.

The very first verses of the Qur'an (96:1-5) were a call to read/recite in the name of the Creator. The connection between Creator and creation is established from the very beginning. Therefore, the impact of earlier verses of the Qur'an should not be underestimated as they were shaping Muslims' worldview as well as identity *visa a vis* pagan perception of nature. The Qur'an presented to humanity a new frame of nature and our place within it.

We are also repeatedly reminded that God has not created the world and abandoned it to its clockwise mechanistic working. He continues to be an active living authority over His creation, giving it what it needs for its continued and meaningful life. This applies to all of God's creation (Q.1:2). Therefore, these two attributes, the Most Compassionate and the Most Merciful, "encompass all meanings and aspects of mercy and compassion and epitomize mercy as a property of God Almighty" (Qutb 2001, Commentary on al-Fatihah 1:3). This Qur'anic link between humans and nature is neither utilitarian

nor pragmatic nor instrumental. It is a link based entirely on love, peace, reassurance, and care. Therefore, the poet philosopher Muhammad Iqbal underlined that the primary purpose of the early verses was “to awaken in man the higher consciousness of his manifold relations with God and universe” (Iqbal 1958, 8-9).

With that in mind, we can say that one of Nursi’s main goal was to understand God’s “boundless activity” in creation “that necessitate boundless activity”. He argues that “the All-Glorious Creator’s wisdom has constantly been changing and renewing beings in an astonishing and awesome way through the activity of His dominicality” (Nursi 2010, 330). It may be said that there is a sort of pleasure in all activity, or that activity is a sort of pleasure, even. Pleasure too is turned towards a perfection; indeed, it is a sort of perfection” (Nursi *ibid*, 332). But this argument does not satisfy his curiosity, as “activity indicates perfection, pleasure, and beauty”, which leads to “the Necessarily Existent One, who is absolute perfection and the Perfect One of Glory”, who “unites in His essence, attributes, and names every sort of perfection” (*ibid*). He concludes that “boundless activity” in the creation and what “necessitate[s] boundless activity” by “the emergence and unfolding of their potentialities” is “the Most Merciful and Compassionate Essence” (*ibid*). As God says, “My mercy embraces everything” (Q.7:156), so He has “a boundless sacred compassion and infinite pure love” for His creation:

It was made known to me with *complete certainty* that the activity of divine power in the universe and the constant flood of beings are so meaningful that through them the All-Wise Maker causes all the realms of beings in the universe to speak. It is as if the beings of the earth and the skies and their motion and actions are the words of their speech; their motion is their speech. That is, the motion and decline arising from activity is speech glorifying God. The activity in the universe is the universe’s silent speech and that of the varieties of its beings; their being made to speak. (Nursi 2014, 334, *emphasis mine*)

Ibn Arabi also reminds us that God “has mercy on the cosmos through life, for life is the sphere of the mercy that embraces everything” (Chittick 2009, 30). Therefore, it is not difficult to understand how Nursi, like his forerunners, has been reviving the language of Sufi legacy.

### **The Roots of Compassion**

Nursi commences his Magnum Opus *Sozler* (Words) with a commentary on *Basmala*, that is “In the name of God, the most gracious, the merciful”. For him, this short and poetic phrase contains the true essence of the Qur’an and therefore occurs 114 times in the text. Because of the paramount importance of this short phrase, one day, a bright light from “Basmala” concerning divine mercy appears to Nursi’s mind from afar. Immediately he recorded it for himself in the form of notes (Nursi 2018, 18). Although, to his immense regret, he could not record it as revealed to him, he summarized his perception of Compassion and Mercy for himself and shared it with interested readers. Moreover, this experience and the reaction it created help us understand how the concept of compassion permeates all of his writings – autobiographical essays, letters to his students, friends, and officials. The first observation Nursi makes regarding the ontology of compassion is that it is manifested “on the face of the universe, the earth, and man” (ibid). Nursi concludes later that the Basmala is a robe that connects us through these manifestations to the Compassionate and Merciful at least from three crucial dimensions.

**The First** is the great stamp of Godhead, which is manifested through mutual assistance, cooperation, and embracing and corresponding to other beings in the totality of the universe and looks directly to “In the Name of God.”

**The Second** is the great stamp of divine mercifulness, which is manifested through the mutual resemblance and proportion, order, harmony, favor, and compassion in the disposal, raising, and administration of plants and animals on the face of the earth. This looks to “In the Name of God, the Merciful.”



*The Third* exalted stamp of divine compassionateness is manifested through the subtleties of divine beneficence, fine points of divine clemency, and rays of divine compassion on the face of man's comprehensive nature, which looks to "the Compassionate" in "In the Name of God, the Merciful, the Compassionate" (ibid).

Nursi concludes that Basmala is the sacred title of three stamps of divine oneness, which form a luminous line on the page of the world, a strong cord and shining filament (ibid, 18-19).

Nursi's perception of compassion, as far as we see, is a universal Divine Reality that is manifested in respective three spheres: the universe, the earth, and the human; it underlines the interconnectedness of the universe on the one hand and the moral implications of this understanding for humanity. Although the ontological existence of Divine Unity is apparent in the boundless multiplicity of creatures, Nursi uses the metaphor of the sun to make it accessible to his readers. For example, he says, "the sun encompasses numberless things with its light. A pervasive conceptual ability and comprehensive view are necessary to behold the sun itself in the totality of its light. So, lest the sun is forgotten, it is displayed in every shining object through its reflection.

Furthermore, following their capacities, all shiny objects reflect the sun's attributes, such as its light and heat and the seven colours in its light, together with the manifestation of its essence. So too, the sun's attributes encompass all the things facing it" (ibid, 19). Moreover, Nursi exclaims that in the same way, Divine Oneness and eternal besoughtedness have a manifestation together with all the divine names in everything – in animate creatures in particular and especially in man's mirror-like essence; through Divine Unity, each of the divine names connected to beings *encompasses all things* (ibid).

Moreover, divine mercy makes this boundless universe rejoice, illuminates these dark beings, fosters and raises

creatures struggling with their endless needs, and causes the whole universe to be turned towards a man like an entire tree turned towards its fruit. Divine mercy causes the universe to look to man and run to his assistance. Finally, what allows ephemeral man to reach eternity, what makes him the addressee and beloved of the Pre-Eternal and Post-Eternal One, is self-evidently divine mercy (ibid, 21).

The divine name of All-Merciful is manifested through the rays of a thousand and one names on *the face of the universe* and is apparent through the innumerable manifestations of God's absolute dominicality on *the face of the earth*. Similarly, its complete manifestation is apparent in a small measure in *man's comprehensive form*, the same as on *the face of the earth and the face of the universe*. (Nursi 2018, 23-24, emphasis mine)

Nursi's views remind us of Molla Sadra, who states, "The cosmos is nothing but a synthesis of God's names, which in themselves come about as relationships between the manifest face of the essence and Its respective loci of manifestation. Just as the cosmos is the theatre for the manifestation of God's qualities, so too is man, who was, as the famous Prophetic tradition tells us, created upon the form or image (sura) of Allah". (Rustom 2014, 71).

Both for Sadra and Nursi, it is clear that as the cosmos and the earth manifest the divine names, man's comprehensive form (or, as Sadra would say, "perfect configurations") also manifest the same truth and therefore, man "contains the cosmos within himself" (Rustom, 72). What is essential is the ontological importance of humans as potentiality capable of manifesting divine names in their life and reflecting, just as a mirror reflects the sun. Then, reflecting the Mercy of God through an ethical life based on mercy and compassion. Therefore, Nursi argues that compassion and mercy are vital concepts to comprehend the Qur'anic worldview and repeats: "At the beginning of the one hundred and fourteen suras of the Qur'an, at the beginnings

of all estimable books, and the start of all good works” (citation?). Nursi quotes Imam Shafi‘i (767–820 CE), one of the four great Imams, saying, “In the Name of God, the Merciful, the Compassionate is only one verse, yet it was revealed one hundred and fourteen times in the Qur’an” (al-Shāfi‘ī, al-Umm 2013, i, 208). The Prophet reminded his community and future generations that “any action of importance not begun with basmalah is devoid of blessing and therefore incomplete” (Sunan Abi Dawud, Hadith: 4807).

It is not difficult to see that the gist of Nursian project can be summarized as “attaining a sense of the divine presence through the strength of certain, affirmative belief and through *the lights proceeding from reflective thought on creatures which leads to knowledge of the Maker*; by thinking that the Compassionate Creator is all-present and seeing” (Nursi 2011, 218, emphasis mine). However, the moral perfection of humans is cultivated through the perpetual pursuit and acquisition of knowledge of the perfection of others, the universe, and God. Therefore, Nursi’s ontology can be summarized as follows. First, God created the universe with a particular order, balance, measure, beauty, and aesthetic structure; it forms its Maker’s clearest and most decisive evidence. All living things are meaningful and interrelated. Therefore, Nursi, as a traveller of the universe, as he calls himself, begins to observe and study the book of the universe “from mosquitoes to system of the sun, with the same spirit and perspective given by the Qur’an” to see every single thing as a sign and mirror of divine power, knowledge, and wisdom and therefore has intrinsic value (Nursi 2018, 753). Second, everything, from the heavens to the earth, from the stars to flies, angels to fish, planets to particles, prostrates, worships, praises, and glorifies Almighty God. However, their worship varies according to “their capacities and the Divine Names that they manifest” (ibid, 371). Third, human beings cannot be meaningless, purposeless, and idle in this majestic

and meaningful universe. They are stewardships of God (khalīfah fi'l-ard) who has moral responsibilities towards God, humans, and the rest of creation. Fourth, mercy and compassion are universal values based on Divine names and manifested by all creatures. Nursi claims, “The existence and reality of divine mercy are as clear as the sun” (ibid, 21). Saying this, it is not difficult to see some tacit ramifications of ibn Arabi, Rumi, Molla Camii, and Molla Sadra in Nursi’s thinking,

Do not Disturb Flies!

On April 25, 1935, Nursi, with several of his students, was taken from their homes and places of work, arrested, and moved to Eskisehir prison. Apart from his disciples, he was placed in solitary confinement. As his biographer tells us, the conditions in prison were appalling. Once they entered the prison, they could not visit the lavatories. Eventually, some warders came and dug a hole near the door and inserted a pipe. It was impossible to sleep with the filth, bedbugs, and cockroaches at night. For twelve days, they were kept without food. Notwithstanding the conditions, Nursi continued to write, completing five more treatises in prison, including the treatise on flies (Vahide 2005, 216-217). What triggered the writing of his treatise on flies was an emotional feeling of compassion and pity he felt for them in prison. However, Nursi hesitated to publish this small treatise immediately and advised his students to publish it posthumously, when it could be studied objectively. Nursi had some concerns that his radical views regarding flies would be misunderstood, and he would be labelled as backward and a scholastic scholar by the militant secular establishment. Therefore, it was only first published in the early 1980s.

Still, it is surprising that Nursi wrote the treatise while pending his trial in prison, choosing that time to clarify that flies and all tiny insects are members of divine ecology and have rights just like humans (Nursi 2011, 337-341). Instead of preparing his and his disciple’s defenses, he prioritizes to defended the rights

of flights to exist and live as undisturbed by human cruelty. Nursi does not tell us to love flies but understand their place in overall ecology and respect their right to live. Oliver Leaman reminds us of Nursi's critique of the concepts of humanism and secularism we inherited from the anthropocentric enlightenment project and emphasized the rights of human beings over other animals and other entities (Leaman, 2003). The treatise was written due to chemicals used to kill flies and insects in prison, but Nursi also respected flies on a less-drastring level, advising one of his students not to disturb them. Nursi's reaction resulted from his compassion towards animals and in this case for flies in prison, produces guidelines for a new ethics of compassion.

This short treatise is also reminiscent of *The Consolation of Philosophy* which was written in A.D. 523 during the one-year imprisonment of Boethius (Boethius 1962). Having had long-lasting experiences of prison and exile, Nursi was aware of prisoners' devastating psychological and spiritual problems. As he makes it clear in the introductory note that these "the short pieces" written "as consolation for my brothers who were (in the ward) opposite me in Eskişehir Prison" (Nursi, 211, 337) Thus, he reminds his inmates that flies may offer them some familiarity in (their) exile, solitude, and loneliness. We can deduce another reason for writing this treatise was "a consolation" for his brothers in prison.

Nursi wrote the treatise on what was likely another tough day in prison. Moreover, it was the fall, the season for balancing light and dark, letting go, and accepting the impermanence of things. However, as we understand from his writings, Nursi's reflection in the fall was not focused on his pending trial or the problems of prison life. Observing the flies in his cell, he realized that with the fall, "flies will be discharged from their duties" (ibid). In Nursi's theistic understanding, the meaning of life is not confined to this world. There would be another life in the hereafter. Like the other animals, flies were divine servants

with a unique purpose and meaning in the ecosystem. Therefore, Nursi would powerfully protest “selfish humans” who are not aware of their divine duty and their role within the ecosystem as officials and “employed chemicals in prison to eliminate them for their minor annoyance” (Nursi, *ibid*). The officials wanted to get rid of flies because they disturbed them and the prisoners. While Nursi was contemplating the natural departure of flies with the coming of winter, using chemicals for their massive killing increased his pity. Here we can see how emotional he was, and out of compassion for animals. Therefore, he did not write with a philosophical discourse but with an intuitive and emotional spirit. We can summarize the content of the treatise as follows:

First, using chemicals in prison to eliminate flies “aroused a sharp pity” in Nursi. In the dark and gloomy atmosphere of the prison, Nursi considers flies his friends and calls them birds, as the name fly is used in colloquial speech has a negative meaning. Nursi recalls that “in the evening, those miniature birds would be lined up in most orderly fashion on the line” (Nursi, *ibid*). By naming them “miniature birds”, he raises sympathy for flies, changing the popular perspective and feeling toward them. For example, when one of his disciples needed to hang up the washing and tried to move the flies off the washing line. He stops him, saying, “Do not disturb those little birds; hang it somewhere else” (Nursi, *ibid*). This remark shows his deep perception of animals and respect for them.

On the other hand, his devoted disciple’s response was egoistic saying, “*We* need the line; let *the flies* find somewhere else for themselves” (Nursi, *ibid*). Although the Qur’an makes it very clear, stating, “And there is no animal in the earth nor bird that flies with its two wings, but that *they are communities like yourselves*” (Q. 6: 38), the young disciple was still making a clear line of demarcation between himself and animals in an anthropocentric perspective, which was not acceptable by the master.

The poisoning of flies in prison and his student's egoistic approach to flies occupied Nursi's mind the whole night. As Nursi used to lecture and respond to his students' questions after morning prayer, the topic of the lecture of the following morning was on the rights of flies, their place and importance in the ecosystem. Nursi recalls, "In the early morning, a discussion started with this exchange about the numerous small creatures like flies and ants" (Nursi, *ibid*). Nursi does not confine his discussion to flies *per se* but all small creatures of the living world in the light of the Qur'anic worldview. He used the metaphor of a best-selling book to make this intuitive argument plain and understandable to his students as follows: "The species whose copies are thus numerous have important duties and great value, like the copies of a book are multiplied in relation to the book's importance. That is to say, the species of flies have important duties and great value so that the All-Wise Creator has greatly multiplied those tiny missives of Divine Determining and copies of the words of Divine power." (*ibid*, 338).

He supports his argument by quoting the following verse from the Qur'an as it makes it clear that "Those on whom you call besides God could not create [even] a fly if they all met together for the purpose!" (Q. 22:73). He continues, telling his students that what they consider small and annoying creatures are miracles and clear signs of the act of creation. Therefore, "the creation of a fly is a dominical miracle and clear sign to the act of creation". If "all causes were to assemble, they would be unable to make anything like it or to duplicate it and would be unable to dispute that dominical sign" (Nursi, *ibid*). Nursi develops his argument as follows:

Flies, which form an important subject in the above verse, defeated Nimrod, and when Moses (pbuh) complained about their bothering him, saying: "O my Sustainer! Why have You so greatly increased the numbers of these irritating creatures?" the following answer came to him through inspiration: "You

have objected about the flies once while the flies have asked many times: ‘O our Sustainer! This man has a huge head, yet he praises You with only one tongue. And sometimes he neglects to do that. If you had created us out of only his head, there would have been creatures like us praising You with thousands of tongues!’ (Nursi, *ibid*)

So, with this broad and comprehensive background Nursi suggest that flies deserve more attention, appreciation, and protection.

### **Flies as Public Health Officials**

Nursi suggests that if we look at nature through the lens of the Qur’an, we will see that “Almighty God has created an orderly group of carnivorous beings such as public health officials of a sort; they cleanse the seas by gathering up the corpses of other sea-creatures that die every day in their millions and prevent the sea from becoming polluted and disgusting with their corpses” (*ibid*, 339). Then, Nursi argues that if those public health officials of the sea did not carry out their highly regular duties, the sea would not sparkle like a mirror; it would instead display sad and touching turbidity. He writes:

Some, like eagles for example, *through a divine impulse*, wonderfully perceive the location of a corpse from a distance of five or six hours, though hidden and distant, and hasten to remove it. If those *health officials of the land* were not extremely efficient and orderly in carrying out their official duties, the face of the earth would become such so as to make all weep. Furthermore, ants are employed as cleansing officials to collect the corpses of tiny creatures and small particles and fragments of bounty. They are given duties as *public health officials* to preserve tiny particles of *divine bounty from waste*, from being trodden underfoot, contempt and futility, and to gather up the corpses of other small creatures. (Nursi 2011, 339).

Similarly, Nursi intuitively concludes that flies, too, are charged with cleaning away poisonous substances and microbes



that breed disease and are invisible to the human eye. Nursi concludes flies are challenging and warrant scientific studies to be confirmed.\* He argues that contrary to common sense, flies “do not transmit microbes; on the contrary, through sucking up and imbibing harmful microbes, they destroy them and cause them to be transformed into a different state”. Therefore, he considers them “both health workers and cleansing officials and chemists” as “they prevent the spread of many contagious diseases” (ibid). Reflecting on the number of these tiny creatures in the ecosystems, Nursi sees in them the “extensive wisdom” of the Creator. Being excessively numerous indicates their inartistic value for nature as only “valuable and beneficial things are multiplied” (ibid). Here again, we see one of the underlying propositions of Nursi: Whatever has been created by God in the universe has been created with a particular purpose, meaning, and wisdom. Therefore, he does not get disturbed by the minor disturbances of flies and frames their existence and meaning within the larger picture of creation. Then, he supports his argument by reflecting on the working of flies in the ecosystem as they transform “rotten, poisonous substances into a sweet and healing syrup, a confection of divine power, that rains onto the leaves of trees, they prove that they are machines for transmuting one substance into another” (ibid). It seems that Nursi had spent much time in his exile on the integrity and interdependence of the workings of ecosystems. For Nursi’s keen eyes, flies demonstrate “what a mighty nation and group these tiny individuals form”. He even hears through the tongues

---

\* A study by Australian scientists on flies, and Joanne Clarke, who presented the group’s findings at the Australian Society for Microbiology Conference in Melbourne, said, “We are looking where we believe no-one has looked before.” Working on the theory that flies must have remarkable antimicrobial defence systems to survive rotting dung, meat, and fruit, the team identified those antibacterial properties manifesting at different stages of a fly’s development. See: <https://www.abc.net.au/science/articles/2002/10/01/689400.htm>

of their beings they say: “Do not look at our smallness, consider the vastness of our species, and declare, ‘All Glory be to God!’” (ibid)

Then, Nursi criticizes the egoist, which he calls the “self-centred” approach of humans who do not discover and disclose the layer of meanings and wisdom in the creation. Looking at nature through the lenses of the Qur’an it is not tricky for Nursi to discover “*the thousands of instances of wisdom in the creation of flies*” and similar insects. Bees, for example, which may be thought of as a sort of fly for Nursi, “give [humans] honey to eat, the sweetest and most delicate of bounties” as they receive *divine inspiration* as stated by the Qur’an as “And [consider how] thy Sustainer has inspired the bee” (16:68). According to Muhammad Asad, the expression “He has inspired” (awha) is meant to bring out the outstanding quality of the instinct which enables the lowly insect to construct the geometrical masterpiece of a honeycomb out of perfectly-proportioned hexagonal, prismatic wax cells - a structure which is most economical, and therefore most rational, as regards space and material. Together with the subsequently mentioned transmutation, in the bee’s body, of plant juices into honey, this provides striking evidence of “God’s ways” manifested in all nature (Asad, 1983, 16:89, f.n.77). Therefore, Nursi reminds us that we should approach flies and insects and animals in general not with hostility but with love and compassion. In his words, “to be hostile towards creatures that suffer all sorts of difficulties in hastening in friendship to assist man, is wrongful and unjust. (Nursi, ibid). Here, once more, we observe that Nursi’s language towards all animals is very mild, as he sees them as his friends in the loneliness of a prison cell.

### **Learning from Animals**

Sarra Tlili reminds us in the last paragraph of her book *Animal Rights in the Qur’an* that “Qur’anic nonhuman animals are there for humans *not only to learn about them but also to learn from them* many valuable lessons, not least

of which, perhaps, obedience and submission to God (Islam), the very message of the Qur'an (Tlili 2012, 256, emphasis mine). I think Nursi's approach and life are good examples of how we can learn from animals. First, in the spirit of the great sages such as al-Ghazali, ibn Arabi, and Rumi, we should remember that Nursi never forgets his evolution from animality to perfect humanity, which is a responsibility of a moral agent face-to-face with God. In other words, he has a different kind of anthropocentrism, as he considers an "ant as his brother, and the bee as his sister" (Nursi, 2007, 162). Nursi, in accordance of tawhidi paradigm, understands the universe as a well-ordered and interconnected system, and there is nothing as small and insignificant for him. Therefore, he presents God as "Sustaining and directing *Earth and heavens* does not prevent Him from sustaining *insects*. *Sustaining and administering do not hinder Him from creating even the smallest animals, whether on land or in the sea*. Violent winds and furious seas do not distract Him from providing *His perfect kindness and goodness to every creature*, without exception, regardless of size, location, or any other factor." (ibid 163, emphasis mine). Then, looking at and listening to nature, Nursi sees the Mercy of God "appears smilingly amidst the sea's fury and behind its stern, frowning face" hears while sea roars saying "O All-Mighty God, All-Majestic, All-Great! Glory be to You, how grand You are!" On the other hand, all little creatures also respond silently: "O All-Subtle and Gracious God, All-Munificent, All-Providing, All-Compassionate. How gracious is Your favoring!" (ibid)

Moreover, Nursi reminds us that the great Muslim Sufis had a profound and penetrating intuition to learn from animals, flies, and other insects. He quotes "beautiful and subtle" lines from Yunus Emre, which allude to the beautiful works of dominical art that are the fly's wings and body: "I loaded a single fly's wing onto forty ox carts; Forty of them could not haul it; it remained thus decreed" (Nursi 2011, 342). Nursi

contemplates flies closely, beyond the wisdom of their creation, and intuitively discovers some practical lessons for people as they “pursue great cleanliness”, which is the essence of Islam. “These insects,” argues Nursi, “continually wash their faces, eyes, and wings as though taking ablutions, and have important duties. The common view is short-sighted; it is still unable to comprehend those duties” (Ibid, 338).

Interestingly, Nursi took some practical lessons from flies for himself. As far as we know, Nursi had lived through a spiritual crisis for a few years after World War I and was reborn as New Said at the end (Vahide 2005, 177). During this spiritual and intellectual transformation, he took real-life lessons for his moral and spiritual development, even from flies and other animals.

At one time when I was struggling with my evil-commanding soul, it was imagining that the bounties it saw in itself to be its own property, and it became conceited, proud and boastful. I told it: “This property is not yours; it is on trust.” So it gave up its conceit and pride but became lazy, it said: “Why should I bother about someone who is not mine? Let him perish, what is it to me?”

Suddenly I saw that a fly had alighted on my hand and had started to thoroughly clean its eyes, face, and wings, which were its trust from God. The fly was washing itself just like a soldier cleans his rifle and uniform thoroughly, which belong to the state. I said to my soul: “You look at that!” It looked and *learned a good lesson*. As for the fly, it became my conceited and lazy soul’s teacher and instructor. (Nursi 2011, 340)

In his writings, Nursi reminds his students to look at everything around them, from flies to the sun, with a broader perspective and to see the whole picture or, as Max Scheller would say, the “Kosmos”, or Gregory Bateson, the “System”, (Scheller 2009; Bateson 1979), then learn from the book of the universe. Şukran Vahide, the autobiographer of Nursi, underlines that “the concept of the book of the universe” and “the reading

of it through reflection or reflective thought (tafakkur) are central” to Nursian project. In fact, they lie at the heart of “the way to reality” that [Nursi] opened up (Vahide 2014, 128-129). She also articulates that Nursi “uses many metaphors when discussing the universe, such as “an exhibition,” “an arable field,” “a guest-house,” and “a palace,” but the metaphor of “a book,” that is, something “to be read” is unique (ibid). Nursi “continually directs the attention of his readers to the universe, shows them how to “read” it in the manner of the Qur’an and learn of the myriad meanings all beings signify, and draw the lessons the Qur’an alludes to” (ibid)

### **Legitimate Defense and Protection**

However, we also should underline that Nursi’s defense of flies and animals has a limit, and we may combat harmful creatures to repel their danger. When there is a threat from animals, especially wild ones, towards humans and even to other animals, humans are allowed to protect themselves and reasonably combat them. For example, Nursi suggests that we can fight wolves to protect sheep from their attack. However, he does not suggest the natural hunting or killing of all wolves, instead suggesting a defensive action reminiscent of the theory of just war. Interestingly, Nursi argues that the only permissible food of carnivorous animals is the flesh of dead animals. The Hadith states, “Retaliation shall be made for the hornless sheep on the horned-on Resurrection Day” and notes that although their bodies perish, among animals whose spirits are immortal, there is reward and punishment in a manner appropriate for them in an eternal realm (Imam Nawavi, Hadith 204). Consequently, it may be said that the flesh of live animals is unlawful for wild animals, and if they consume it, they will receive punishment. Nursi also warns us against the misuse of compassion by humans and animals. As “human compassion is a reflection of Divine mercy, it obviously should not exceed certain bounds, and certainly should not surpass the compassion of the One

(PBUH) who is a Mercy to the Worlds”. If it does so, then, of course, it is not mercy or compassion. It is, perhaps, a disease of the spirit, an ailment of the heart that leads to deviation and disbelief (Nursi 2012, 75). In this context, Nursi reminds us that we should be careful about the “the monsters that savage innocent animals” and not forget monsters, including humans who can destroy the whole world for their political agendas and selfish ambitions. Nursi reminds us that if we show compassion to them, it will lead to “a grave injustice” to poor animals and humans alike (Nursi, *ibid*).

### **Conclusion**

Since the birth of philosophy, we see that there is always a search for a solid foundation for ethics. Arthur Schopenhauer is considered the first philosopher who “developed the most comprehensive analysis of the nature and the moral significance of compassion within the Western philosophical tradition”. We have seen that the concept of compassion is at the heart of Qur’anic worldview. Although there are several pioneers of ethics of compassion in Islamic philosophy and Sufism, no breakthrough theory of ethics of composition has developed yet. We propose that new ethics of compassion can be developed from the Qur’anic worldview, and Nursi is an excellent example to start such a project. In Nursi cosmology, God created the universe with a particular order, balance, measure, beauty, and aesthetic structure. All reality is the manifestation of His compassion.

Therefore, everything in the universe is meaningful and interrelated. As a result, Nursi discovers mercy and compassion as universal values manifested by all creatures. For him, like al-Ghazali, Ibn Arabi, and Rumi, the existence and reality of divine mercy are as clear as the sun in the universe. Therefore, the compassion we observe in humans, animals, and plants is a reflection and indication of the universal compassion of God.

In fact, for him, “what makes this boundless universe rejoice is clearly divine mercy. What illuminates these dark beings is self-evidently divine mercy. What fosters and raises creatures struggling with their endless needs is self-evidently, again, divine mercy. What causes the whole universe to be turned towards man, like a tree together with all its parts, is turned towards its fruit, and causes it to look to him and run to his assistance is clearly divine mercy. What fills and illuminates boundless space and the empty, vacant world and makes it rejoice is self-evidently divine mercy. And what designates ephemeral man for eternity and makes him the addressee and beloved of the Pre-Eternal and Post-Eternal One is self-evidently divine mercy.” (Nursi 2018, 20). Therefore, he tries to articulate an ethics of compassion based on his theory of Divine Names.

To sum up, the lesson we need to learn from Nursi’s ethics of compassion includes the responsibility of respect, care, and compassion for all living creatures. He suggests new ethics of compassion within the Quranic worldview. Moreover, he demonstrated his teaching through his exemplary life, even when living in difficult and poor conditions in prison and exile. He felt compassion for the animals and always shared his food with his fellow animals. He was against killing animals, but he constantly reminded us not to disturb animals.

Moreover, he feels pain from the plights and suffering of animals and humans alike. Therefore, I argue that we can consider him an eco-philosopher. His analysis and insights on the ethics of compassion may lead us far beyond the borders of classical ethics to suggest a new perception of ethics based on compassion, mercy, and love.

## **References**

Abi Dawud, Sunen, <https://sunnah.com/abudawud:4941> .Access: 02 April 2022.

Abu-Rabi', Ibrahim., (ed.) 2003. *Islam at the Crossroads: On the Life an Thought of Bediuzzaman Said Nursi*, Albany: SUNY.

Açıkgenç, Alparslan. 2014. *Islamic Scientific Tradition in History*, Kuala Lumpur: IKIM.

Al-Bukhari, Al-Adab Al-Mufrad, <https://sunnah.com/adab:112>.  
çAccess, 01.04.2022

Al-Bukhari, al-Jamic al-sahih, istt'dhan 1, bab ba'd al-salam.

Al-Ghazali, Abu Muhammad. 1977. *The Jewels of the Qur'an. Al-Ghazālī's Theory*, tran. Muhammad Abul Quasem, Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

al-Shāfi'ī, (2013). Kitab al-Umm, v.1. - (ي ع ف ا ش ل ا م ا م ا ل ل م ا ل ا ب ا ت ك), Dar Ihya Turath al-'Arabi; 1st edition.

Armstrong, Karen. 2012. *Compassion: an urgent global Imperative*, the Saban Center for Middle east Policy at Brookings. <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/CompassionPaperweb.pdf>.  
Access, 01.04.2022.

At-Tirmidhi, Sunan, <https://sunnah.com> 02 April 2022.

Ayubi, Zahra. 2019. *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society*. New York: Columbia University Press.

Bateson, Gregory. 1987. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Jason Aronson Inc, Year.

Bateson, Gregory. 1979. *Mind and Nature*. Cla/h, Irwin & Company Limited, Toronto.

Boethius. 1962. *The Consolation of Philosophy*. Translated by R. Green. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Cartwright, David.E. 2005. *Historical Dictionary of Schopenhauer: Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements*, Scarecrow Press, Inc.

Chan, Wing-tsit (trans.). 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chittick, William.C. 2009. "The Wisdom of Animals", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. 46, pp. 27–37.

Chittick, William. C. 2010. "The Anthropology of Compassion", *Journal of Ibn Arabi Society*, Vol. 48, 1-17.

Geras. Norman. 1999. *The Contract of Mutual Indifference: Political Philosophy After the Holocaust*, Verso.

Fuller, Steve. 2011. *Humanity 2.0: What it Means to be Human Past, Present and Future*, Palgrave-Macmilan.



Guyer, Paul. (2012). *Schopenhauer, Kant and Compassion*. Kantian Review, 17, pp 403-429 doi:10.1017/S1369415412000155

Graham, Charles Graham. 1989. *C. Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court

Haq, Syed Nomanul. 2001. "Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction", *Daedalus*, Fall, pp.141-178.

Helms, Barbara, Lois. 1993. *Al-Rabawiyah - As Mystic, Muslim and Woman*, Institute of Islamic Studies McGill University Montreal.

Hourani, George. 1985. *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).

Hovannisian, Richard. G. 1985. *Ethics in Islam*. Malibu, CA: Undena.

Imam Nawawi. *Riyad as-Salihin* (The Meadows of the Righteous? Translated by Ibrahim Ma'Rouf. Dar Al-Manarah (Egypt). Online Access: <https://sunnah.com/riyadussalihin:204> 01.04.2022.

Iqbal, Sir Muhammad. 1958. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: The Ashraf Press.

Izutsu, Toshika. 2004. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust).

Koprulu, M. Fuat. *Early Mystics in Turkish Literature*, translated, edited and with an introduction by Gary Leiser and Robert Dankoff, Routledge.

Jaspers, Karl. 1965. *The Origin and Goal of History*, Yale University Press.

Leaman, Oliver. 2003. "Islam, the Environment, and Said Nursi." In *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi*, edited by Ibrahim M. Abu-Rabi', 255–62. SUNY Series in Near Eastern Studies. Albany: State University of New York Press.

Magee, Bryan. 1983. *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford Press 1983. 400-401).

Mardin, Serif. 1989. *Religion and Social Change in Modern Turkey, The Case of Bediuzzaman Said Nursi*, Albany: SUNY Press.

Nicholson, Reynold, A. 1914. *The Mystics of Islam*, Routledge, Kegan Paul, London.

Nursi, Bediüzzaman, Said. 2011, *The Flashes*, tran. Şükran Vahide, Sözlere Neşriyat A.Ş. Istanbul.

2012. *Selected Letters: Kastamonu Lahikası*. <http://risaleinur.com/articles/2297-selected-letters-kastamonu-lahikasi-in-translation.html> Access: 30.10.2020.

2018. *The Words*, tran. Şükran Vahide, Sözlere Neşriyat A.Ş. Istanbul.
2014. *The Letters: 1928-1932*, tran. Şükran Vahide, Sözlere Neşriyat A.Ş. Istanbul.
2005. *Al-Mathnawi Al-Nuri: Seedbed of the Light*, trans. Huseyin Akarsu, Published by The Light, Inc, New Jersey US.
2013. *The Rays*, trans. Sukran Vahide, (Istanbul: Sözlere Publications.
- Rahman, Fazlu. 2002. Preface, in Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, reprinted 2008, 2002), first published as *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Japan; Keio Institute of Cultural Studies, 1964).
- Rustom, Mohammed. 2012. *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra*, SUNY, Albany.
- Qutb, Sayyid. 2001. *In the shade of the Qur'an: Fī Zilāl al-Qur'ān*, (Trans & Eds.: Salahi, A. & Shamis, A.). Leicester: The Islamic Foundation.
- Şahiner, Necmeddin. 1993. *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor*. Vol. 1. New ed. Istanbul: Yeni Asya Yayınları,
- Scheler, Max. 2009. *The Human Place in the Cosmos*. Northwestern University Press.
- Schimmel, Annemarie. 2011. *Mystical Dimensions of Islam*. (35th Anniversary Edition ed.). Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Schopenhauer, Arthur. 2010 *The Two Fundamental Problems of Ethics*, trans. David E. Cartwright and Edward E. Erdmann. Cambridge: Oxford University Press.
- Shapshay, Sandra. 2009. *Reconstructing Schopenhauer's Ethics Hope, Compassion, and Animal Welfare*, Oxford University Press.
- Smith, Margaret. (2022). "Rābi'a al-'Adawiyya al-Ḳaysiyya", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Access: 03 April 2022. [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_6160](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6160)
2010. *Rabi'a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge University Press.
- Tamer, Georges. (ed.) 2015. *Islam and Rationality. The Impact of al Ghazali: Papers collected on his 900th anniversary*, Brill.
- Tlili, Sarra. 2012. *Animals in the Qur'an*, Cambridge University Press.
- Vahide, Sukran. 2005. *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediüzzaman Said Nursi*, SUNY, New York.

2014. “The Book of the Universe: Its Place and Development in Bediuzzaman’s Thought”, *Journal TSAQAFAH*, Vol. 10, No. 1. DOI: 10.21111/tsaqafah.v10i1.67. Access: 01.04.2022.

Xiusheng Liu. 2003. *Mencius, Hume and the Foundations of Ethics*. Ashgate Publishing Company.

## **ИСЛАМ И ДЕМОКРАТИЯ: ОПЫТ КОММУНИКАЦИЙ**

*Али Абасов,*

*заведующий отделом Проблемы современной философии  
Института философии и социологии национальной  
Академии наук Азербайджана, доктор философских наук,  
профессор (Азербайджан)*

Исторически Ислам и демократия соприкасались как воинствующие уже в силу своей успешной социальной ангажированности идеологии, а в постсоветских государствах проблема заключалась в том, сумеют ли они начать диалог как системы духовных и социокультурных ценностей. Такие диалоги чаще всего происходили в условиях, когда одной из сторон не хватало политической культуры, а другой – политической терпимости, а опыт взаимодействия и взаимопонимания, как правило, был более омрачен негативными эмоциями, чем осознанием действительных расхождений их ценностей. Соответствующие таким эмоциям интерпретации исторических взаимоотношений мусульманской и христианской цивилизаций, отказывающиеся признать их аврааматическое родство, еще больше усугубляли ситуацию отторжения, помноженную на бессознательные мотивы взаимного недоверия. Христианская культура и цивилизация в конце концов признала свою связь с Иудаизмом, но продолжает отказывать в этом Исламу.

Страны СНГ исламской ориентации в вопросе соотношения религии и демократии не могли опереться на миро-

вой опыт: алжирская, египетская и даже турецкая модель взаимоотношений принципов Ислама и демократии вряд ли являлись уместными хотя бы потому, что уровень светскости государства и секуляризации населения в постсоветских странах был несравнимо выше.

Шести из пятнадцати бывших советских республик приходилось искать собственные пути обретения национального самосознания, «возвращения» к Исламу, вхождения в современное мировое политическое сообщество в качестве самостоятельных государств с более или менее четко определенными ценностями.

К моменту распада СССР проблема национально-конфессиональной самоидентификации и проблема модернизации, понимаемая как достижение уровня западных стран, вступивших в эпоху развитого информационного общества, находились между собой в прямом противоречии. Шести странам СНГ была жизненно необходима действенная концепция самоидентификации для формирования государственно-политического и правового сознания населения, без которого основа демократии – гражданское общество – просто невозможна.

При складывающихся в мире отношениях одинаково заводят в тупик как социальные предписания, исходящие от так называемых фундаменталистов, так и, по сути атеистический подход западных демократов. Казалось бы, достаточно принять, что религия является источником «вечной духовности и нравственности», национальная принадлежность – духовностью конкретной культуры, языка, психологии, модернизация – возможностью вступить в современный политико-правовой и экономический мир на основаниях собственной идентификации, чтобы выстроить эффективную стратегию развития. Но почти во всех республиках бывшего СССР советское наследие или не уходило вообще, или вернулось после незначительного перерыва в

новой маске независимого национального авторитаризма, старающегося создать иерархическую пирамиду, сходящуюся в точке непререкаемой неограниченной личной власти. В шести странах СНГ можно было наблюдать классическую реализацию авторитаризма с тем дополнением, что она во многом стала возможной из-за непрекращающейся схватки внешних противоборствующих держав за стратегическое влияние в регионе, где проложены и проектируются новые транспортные, энергетические и информационные коммуникации, связывающие Запад и Восток. В силу этой политики «мелкие грехи» авторитаризма перечеркивались глобальностью открываемых перспектив, и Запад часто закрывал (да и сейчас закрывает) на них глаза. Последнее означало, что эти государства искусственно вырывались из нормального исторического процесса развития, а поиск и принятие обществом концепции самоидентификации противоречили как интересам правящих элит, так и интересам противоборствующих в регионе внешних сил. Было очевидно, что эгоизм укрепляющейся национальной государственности вряд ли позволит в обозримой перспективе начаться процессу подлинной интеграции мусульманских общин этих стран. Политическая элита полагала, что Ислам пригоден лишь для внутреннего пользования в качестве тактики, но не стратегии. В этих условиях оттертый на второй план «неофициальный» Ислам вполне подходил на роль центра притяжения сил, вычеркнутых из истории процессом первоначального накопления капитала и борьбы за полноту власти. Этому способствовала и раздуваемая с различных сторон проблема «исламского фундаментализма», обсуждение которой так и не удалось ввести в рамки цивилизованного диалога. Неизбежно настал момент, когда можно было широким фронтом начать борьбу с религиозным экстремизмом, который усилиями как внутренних, так и внешних спонсоров стал приобретать радикальные формы.

Как никогда «во время» произошли событий 11 сентября 2001 г. Планета вступила в новые политические, экономические и социокультурные измерения своего развития, диктуемые процессами глобализации и борьбой с глобальным терроризмом.

Мусульманские общества постсоветского периода перманентно находились в состоянии мучительных поисков места Ислама в духовной и политической сфере. Эти поиски шли и со стороны национально-демократической интеллигенции, стремившейся «национализировать» Ислам и найти в нём опору и основу для демократических ценностей, и со стороны самих мусульманских деятелей, пытающихся сделать встречные шаги этим намерениям или, напротив, противостоять им.

В этих поисках эти страны были не одиноки: аналогичные процессы происходили во всём мусульманском мире, готовившемся привыкнуть к миру глобализации. Новая ситуация в этой связи, как предполагалось, могла сложиться в «поставторитарную» эпоху, которая казалась неизбежной. Но история распорядилась иначе. Авторитаризм повел решительную и, надо сказать, успешную атаку на немногие демократические завоевания, достигнутые после обретения независимости.

От лозунга о необходимости соблюдения конституционных принципов раздельного существования государства и религии новые силы в Исламе перешли к прямой оппозиционности, усматривая в демократии единственную гарантию своей автономности.

Были представители, не только отстаивавшие необходимость учреждения национальных основ Ислама, но и усматривавшие прямую схожесть принципов аутентичного Ислама и демократии.

И лишь одна тема, как представляется, мало беспокоила почти всех: в начавшемся тысячелетии наряду с миро-

вой глобализацией продолжился стремительно развиваться процесс иной, исламской глобализации.

Этот процесс, судя по публикациям, уже шел в различных мусульманских странах. Эта квазиреформация должна была соотнести и примирить между собой Ислам и демократию, потому росло значение стран, которые могли взять на себя роль моста между цивилизациями и культурами.

Теперь можно сказать со всей определенностью, что события 11 сентября 2001 года не только не способствовали намечающемуся диалогу, но и, напротив, привели к очередному витку противостояния и «столкновения цивилизаций» в духе С. Хантингтона. Жесткий выбор в эпоху глобального терроризма определил место Ислама в жизни десятков мусульманских стран. Но как ни парадоксально, этот же выбор определил судьбу демократии на долгий период. И здесь самое время поразмышлять о влиянии Запада как на Ислам, так и на политический курс исламских стран.

Хотя и существует понятие «исламской демократии», вопрос совместимости Ислама и демократии продолжает оставаться предметом острых споров. В Исламе нет церкви, нет единого религиозного центра, нет высшего общепризнанного руководителя подобно папе или патриарху, хотя шиизм в этом отношении резко отличается, не только четко определяя своего главу, но и наделяя его исключительными полномочиями духовной и светской власти, вытекающими из признания вполне конкретной сакральности и божественности власти имама. Организации и общины самостоятельны. В мечети нет ни постоянного прихода, ни прихожан в западном понимании этого слова. Таким образом, в организационном плане Ислам выглядит довольно демократичным. Откуда же тогда идет ощущение опасности Ислама, довольно прочно укоренившееся в западном обществе? Думается, что не только от волны терроризма, захлестнувшей мир. Две черты Ислама выглядят наиболее



опасными для современной демократии. Во-первых, Ислам - религия, направленная на тотальный охват всех сфер бытия. Отсюда активное использование им таких понятий, как исламская экономика, исламская этика, исламская культура. Во-вторых, Ислам в целом не приемлет секуляризацию, ставшую одним из символов современного западного мира. Ортодоксальный Ислам идет еще дальше, объявляя ей войну. Традиция (неизменность) утверждается как движущий поведенческий мотив, как суть Ислама. Установка же на неизменность, идущая от сакрального текста, лишает мусульманское общество «страха перед историей», специфичного для западного общества. Уход социализма с исторической арены создал определенный идеологический вакуум. Идея социальной справедливости, сильно звучащая в Исламе, делает его, как это ни парадоксально, своеобразным правопреемником социализма. Хотя Ислам не отрицает частную собственность, мотивы социальной справедливости и разумного распределения звучат в нем достаточно отчетливо.

В западном обществе принято считать, что поощрение на государственном уровне как национализма, так и религии решительно противоречит самой сути демократии. Нация и национализм рассматриваются как едва ли не побочная издержка индустриализации и предмет манипулирования массами со стороны элиты, преследующей свои интересы. Национальное, по мнению многих демократов, как бы замыкает границы общества, в то время как демократия пытается их предельно распахнуть. В известной степени это справедливо. Однако европейские нации успели естественным путем завершить свое этно-национальное формирование и перейти к обществу, в котором этничность более не является индикатором нации, поэтому для них этого вопроса как бы не существует. Но демократия не может возникнуть на пустом месте. Должна существовать прежде нация, чтобы было где сформироваться демократии. И долж-

на быть религия, чтобы завершить процесс формирования нации: атеистических наций просто не существует в мире. Демократии на постсоветском пространстве с необходимостью приходится считаться с национально-религиозным субстратом.

Между тем и исламские общины становятся неотъемлемой частью современных демократических обществ. И если в исламских государствах есть возможность поставить предел любому влиянию, то западные открытые общества этого шанса лишены. Вариантов взаимоотношений при этом немного: модернизация Ислама, его растворение внутри общества, резкая конфронтация.

Существует точка зрения, согласно которой «благоприятное для мира развитие ситуации в самих исламских странах можно осуществить только на пути соблюдения трех условий: введения процесса секуляризации в социальную действительность, способности определить четко место сакрального в обществе и умения перевести Ислам как религию из «публичного» плана в план «частного» (222). Эта точка зрения молчаливо предполагает, что Ислам должен механически повторить исторический путь Христианства. Даже во времена своего озвучивания эта точка зрения выглядела маловероятной не только потому, что путей идентичного развития религий просто не существует, но и в силу опыта современной институализации первой авраамической религии. Как же она должна восприниматься сегодня, когда Ислам демонстрирует собственный, во многом уникальный путь развития.

«Ислам и современная западная цивилизация разошлись друг с другом и порой кажутся враждебными». Такой тезис требует ответа на три вопроса: 1. имманентно ли это расхождение самой природе Ислама и, следовательно, 2. является ли эта последняя мировая религия анахронизмом, в силу чего она не вписывается в основные параметры

«мировой» цивилизации? или 3. сами принципы и устои этой цивилизации в силу своей жесткой нацеленности на универсальность и однотипность не приемлют, несмотря на словесную риторику, иной системы ценностей, по крайней мере, в социальной жизни, во взаимоотношениях общества и личности?

Известно, что общим местом в рассуждениях на тему «Ислам и современная демократия» стали представления о «тотальности» Ислама и невозможности выделить в нем религиозное и мирское, веру и социальное устройство жизни, веру и принципы организации судебной системы, веру и мораль и т.д. На первый взгляд именно эта тотальность становится барьером на пути цивилизованного и демократического переустройства исламских обществ. Ведь кроме всего прочего, демократия предполагает автономные структуры, включая автономию личности, возможность бесконечных членений и последующих объединений, определяющих динамику социума.

Казалось бы, тотальность Ислама на самом деле непреодолимый барьер на пути подобных динамических социальных игр. Но, во-первых, сам Ислам, даже не отказываясь от тотальности, прежде всего в разделении мирского и религиозного, дает возможность исключить его категоричность и, следовательно, надличностность. Для этого есть исторические основания в раннеисламской общественной системе, как и в самом богословии (например, мутазилитам принадлежит фраза «когда спорят ученые, то правы обе стороны» (А. Мец), так и в судебной системе (хотя необходимо отметить современные тенденции к сокращению различных школ права). Для этого есть исторические основания и в более близкой истории мусульманских народов (в качестве примера мы можем привести здесь деятельность великого татарского просветителя Гаспринского и его газеты «Тарджуман»). Несомненно, аналогичны положения,

подчеркивающие императивную обязательность сосуществования Ислама и науки, Ислама и просвещения, Ислама и плюралистических подходов, которые можно обнаружить в различных регионах мусульманской культуры.

Конечно, не следует упрощать эти вопросы: каждый раз это столкновение, борьба мнений, но каждый раз тотальность не следует трактовать как подобие советского тоталитаризма.

Более сложным выглядит вопрос о секуляризации, столь глубоко и последовательно осуществленной в западном обществе, и без которой невозможно говорить о западной демократии современного типа. Но, оставляя пока этот вопрос открытым и даже допуская, что Исламу предстоит сделать определенные шаги, чтобы освободиться от внутренней скованности, посмотрим на эту проблему со стороны истории западной культуры.

Западная демократия не родилась в готовом виде, как Афина из головы Зевса, ее институты прошли сложный путь развития. При этом не следует упрощать процесс секуляризации, ведь тогда создается впечатление, что вектор и пафос развития были не духовными, человеческими, а атеистическими. Следует признать, что, возможно, позитивность западных социальных институтов как раз заключена в том, что они никогда не были атеистическими, а, вероятно, прямо выросли из структуры христианской церкви. Можно ли в таком контексте исключить, что подобный процесс произойдет и в Исламе, или, наоборот, можно счесть вполне закономерным, что Ислам пойдет другим путем (разумеется, не атеистическим)? Во всех случаях необходимо подчеркнуть, что секуляризация в западных обществах была освобождением не от религии, а в лучшем случае от диктата церкви. Но почему-то, когда Запад рассуждает об Исламе, о необходимости секуляризации в мусульманском обществе, то чаще всего подходит к проблеме не общере-

лигиозно, даже не христиански, а атеистически. Почему же маленькие шажки взаимопонимания, осуществляемого в основном в деятельности интеллектуальной и религиозной элит, не дают в реальности должного эффекта? На наш взгляд, две инстанции современного мира, при всем своем различии в силу крайне упрощенного взгляда на современный мир, способствуют жесткому противостоянию в нем. С одной стороны, это политизированные властные структуры. Даже в странах западной демократии существовала а сегодня укрепляется вера в примат политических и военных решений, осуществляется стремление поставить себя над культурой, религией, историей, просто над человеком. Другая инстанция, углубляющая противостояние в мире, - массовое сознание. Оно продукт истории, но, возможно, и продукт секуляризации. Именно массовое сознание, снявшее с себя всю ответственность и переставшее быть субъектом исторического процесса, создало возможность политического манипулирования. Современный мир и цивилизация в массовом сознании превратились в подобие большой механической игрушки, лишенной всего таинственного, чудесного, увлекательного, потерявшей пиетет перед божественной природой человека и мира.

Интеллектуалы и религиозные деятели, свободные от иллюзорного мира политики и массового сознания, отошли на задний план, что привело мир на грань катастрофы. Ведь, по существу, на периферию общественной жизни оказался задвинутым практически весь культурный опыт человечества, который во все времена был неотделим от опыта религиозного.

Между тем в мире идут весьма интересные миграционные процессы, в ходе которых мусульмане создают многочисленные общины в Европе, США, по всему миру. Дадут ли эти новые места соприкосновения Ислама и демократии свои плоды?

Манифестация Ислама в последние десятилетия стала весьма заметной. В ходе миграции мусульмане создают не просто многочисленные общины, а самоподдерживающиеся структуры.

Крайностью стали различные террористические организации, которые, несмотря на свою молодость, стремительно вышли на первое место в мире по числу и масштабу своих террористических акций. Наиболее известные из них на сегодня это Талибан и ИГИЛ. Но если Талибан ограничивается локальными задачами, то ИГИЛ, выросший из Аль-Каиды, претендует на роль сетевой международной структуры, осуществляя террористические акты практически по всему миру. Глобализационный исламский терроризм становится важным элементом современной истории, без исследования которого невозможно понять сложившуюся в мире политическую ситуацию. Заметим также, что в лице ИГИЛ политический Ислам раскрутил опасную форму эсхатологического мироощущения, которое априори обесценивает человеческую жизнь и отчасти совпадает с общими умонастроениями неустойчивой и хрупкой цивилизации XXI века. Это уже битва идей за будущее, дошедшая до постсоветских мусульманских государств. Видимо, единственным правильным ответом на эти вызовы было бы создание динамичной политической организации общества, способной помочь его консолидации перед лицом новых рисков и угроз. Но! Те, кто могут это сделать, – не хотят, те, кто хотят, – не могут.

## ОТНОШЕНИЯ ВОСТОК-ЗАПАД В ПОСТПРИВЫЧНОЕ ВРЕМЯ

*Зияуддин Сардар*

*О, Запад есть Запад, Восток есть Восток,  
и с мест они не сойдут,  
Пока не предстанет Небо с Землей  
на Страшный господень суд [1].*

Когда Редьярд Киплинг написал эти строки «Баллады о Востоке и Западе», им аплодировали, они приобрели неизмеримый успех, потому что в них точно выражалось представление о мире в период расцвета Империи. К сожалению, ментальные структуры надолго переживают творения человеческих рук. Идеи завоевывают намного большую территорию и пользуются большим авторитетом, чем все армии королевы-императрицы, восхваляемые Киплингом, который сам весьма неоднозначно относился к своим восточным англо-индийским истокам. Несмотря на свидетельства истории, политики, экономики и культуры, упрощенное суждение Киплинга по-прежнему остается предпочтительным подходом к пониманию мира.

Но все началось не со слов Киплинга. Восток и Запад различны, эти различия существенны и имеют непреходящее значение. Цивилизация, культура и исторический опыт различают дискретное разнообразие, которое делает Восток восточным, а Запад - западным. Заблуждение проявляется в заключении: «и с места они не сойдут», по крайней мере,

до Судного Дня! Именно в заключении скрывается сила и авторитет, а также мощь простой бинарной оппозиции. Проблема возникает не потому, что Восток и Запад действительно различны. Она возникает из-за того, что разница воспринимается как непреодолимый барьер: «и с места они не сойдут». Разница имеет силу отрицательного значения. То, что кодируется этой отрицательной оценкой, является основой страха и сомнения по отношению к Другому, чувством постоянной незащищенности и предубежденностью. В процессе работы отрицательное значение становится активным оценочным суждением, принципом ранжирования. В таких простых противостояниях полюс другого должен быть неполноценным, враждебным «нашему» благополучию, иначе разногласия были бы преодолимы и не было бы угрозы. Таким образом, непреодолимое различие становится доктриной сохранения дистанции, сохранения чистоты и обеспечения того, чтобы две стороны никогда не встретились. Формула воплощает свое собственное предсказание и поддерживает манипуляции мощью и властью с обеих сторон, чтобы поддерживать непримиримую вечную оппозицию. Истинность предпосылки о том, что Восток есть Восток, а Запад есть Запад, принимается за чистую монету, некритически, обосновывая последствия и конструкцию смысла, приписываемого очевидным различиям.

Несмотря на то, что Киплинг ошибался с самого начала, использовал неполные предпосылки и делал совершенно неправильные выводы, в награду он получил непреходящую стойкость своего упрощенного изречения. Распад простого бинарного противостояния соперничавших сверхдержав, конец «империи зла» в образе коммунизма, послужило поводом для того, чтобы гораздо более старший, более инстинктивный противник Киплинга вернулся и отомстил, чтобы спасти свои дела, политику, историю и все остальное от ужасной перспективы переосмысления в



свете перемен. Мы достигли «конца истории», когда западный либерализм был объявлен беспспорным победителем, и наступило «столкновение цивилизаций», в котором Запад выступил против всех остальных цивилизаций мира. Скорость, с которой умер коммунизм, и возник тезис Сэмюэля Хантингтона о «столкновении цивилизаций», ставший центром нашего обсуждения будущего, поистине удивительна. Безупречный сторонник безжалостной оппозиции времен холодной войны, Хантингдон продолжал анализировать посткоммунистическое будущее по тем же самым канонам. Линии разлома будущего противостояния, которое неизбежно, существенно и не подлежит сомнению, пройдут по семи «цивилизациям», определенных им в качестве противников Запада: конфуцианская, японская, исламская, индуистская, славяно-православная, латиноамериканская и, возможно, африканская [2]. Важным является то, что в качестве стимула этих линий разлома выступает именно изречение Киплинга и его старые знакомые противопоставления. «Цивилизации» — это навивающее воспоминания архаично звучащее выражение действующей реальности: враждебное, непреодолимое различие. Не вся совокупность национальных государств, развития, глобализации и усвоенной современности может замаскировать конечную реальность и единственную значимую идею. Она заключается в том, что остальной мир является другим и поэтому будет действовать и бороться с Западом старым знакомым способом. Что бы мы ни думали о выражении «столкновение цивилизаций», оно становится широко распространенным, потому что весьма точно представляет, как мыслится прошлое, настоящее и будущее. Настроения, заменяющие разум, начали свою работу еще до того, как Хантингтон выдвинул их в качестве теории международных отношений.

**ВОСТОК, ПРИ ВСЕЙ ЕГО СЛОЖНОСТИ, ПРОДОЛЖАЕТ РАССМАТРИВАТЬСЯ В КАЧЕСТВЕ ПОСТАВЩИ-**

КА ОСНОВНЫХ УСЛУГ ДЛЯ ЗАПАДА: ИСТОЧНИКА «СТРАШИЛОК» И ЗЛОДЕЕВ; ВАРВАРСКИХ ОРД, МАРШИРУЮЩИЕ К НАШИМ ГРАНИЦАМ, В ВИДЕ «МИГРАНТОВ» И «НЕЛЕГАЛОВ»; МУСУЛЬМАН, РАЗВОРАЧИВАЮЩИХ ПРОТИВ НАС ТЕРРОРИСТИЧЕСКИЕ ДЕЙСТВИЯ; СТАРЫХ И НОВЫХ ЗЛОДЕЕВ ПОД СТАТЬ ЗЛОДЕЯМ КОММУНИЗМА - ОТ ПУТИНСКОЙ РОССИИ ДО ГРОЗЯЩЕГО ВСЕМ КИТАЯ. ТАК БЫЛО И ТАК ПРОДОЛЖАЕТ ОСТАВАТЬСЯ.

Но сегодня настало время побороть эту пагубную бинарную логику. Говорить о четком разделении между Востоком и Западом в глобализированном, разнообразном, взаимозависимом мире общих проблем и общей человеческой судьбы опасно и абсурдно. Границы и разделительные линии Востока и Запада не только изменились, но стали размытыми и плохо различимыми. Запад несет в себе столько же Востока, сколько Восток Запада. Запад не может продолжать воспринимать Восток как нечто совершенно отличное от себя; классическая тирада против Запада, пропагандирующая невиновность и хвастающаяся превосходством Востока, бессмысленна. Сила идей, породивших западный империализм, жива и продолжает здравствовать, и управляет Востоком внутри себя, сама по себе.

Поиск исходного злоумышленника и указание вины представляет собой способ продолжить игру, характерную для непримиримой оппозиции, в которой главенствуют подозрительность, военная готовность, манипулирование общественным мнением, двойные стандарты и пренебрежение насущными человеческими потребностями. Восток был причастен к увековечиванию этоса бинарных оппозиций. Вполне достаточно осудить Запад за совершенные им действия. Восток есть Восток, а Запад есть Запад. Чем больше Восток безоговорочно стремился подстроиться под Запад, некритически и рабски стать современным, тем

выше его требования быть воспринимаемым как другой, и тем больше романтизирование высшего совершенства его собственных традиций и ценностей. Но независимо от того, насколько плохо обстоят дела, у Востока есть оправдание для немедленного отступления, благодаря преобладающему пониманию мира в духе Кипплинга. Осуждения Запада за совершенные им действия (колониализм, неоимпериализм, политическое и экономическое господство) и бездействие (неспособность понять и оценить, а также непримиримое противодействие значимости восточных ценностей и идей) будет вполне достаточно. Таким образом самоуспокоением покрываются все непредвиденные обстоятельства, и Восток избегает потребности исследовать свои личные внутренние недостатки. Утверждение, что Восток есть Восток, а Запад есть Запад, устраивает всех.

Поскольку Восток и Запад являются результатами деятельности человека - человеческого общества, человеческой культуры, человеческой цивилизации, человеческих категорий мышления – обе эти категории содержат в себе добро и зло. Ни одно общество не является исключительно злым. Это просто невозможно. Но никакое общество не является и абсолютно добрым. Тогда оно было бы ангельским, а не человеческим. Любая попытка уйти от бинарных противопоставлений должна учитывать наличие доброго как на Востоке, так и на Западе, а также присутствие зла у обеих сторон. Только признав, что у всех «рыльце в пушку», можно согласиться с необходимостью найти новые способы очиститься от собственных недостатков, как на Востоке, так и на Западе. Чтобы понять, что не так в нашем мире, мы должны вычленим то, что одинаково неприемлемо как на Западе, так и на Востоке, и что хорошо и полезно везде, где бы мы не находились на планете.

Глобализированный мир — это мир, в котором у каждого есть проблемы, и ни у одного общества нет ответов на все

вопросы. Мы должны учиться друг у друга, кем бы «мы» ни были. Различия между Востоком и Западом не являются непреодолимыми; они стали таковыми из-за извращенности человеческого понимания. Нам необходимо создать язык, понятный для всех, на котором можно было бы исследовать, как аналогичные принципы и общие ценности влияют на разнообразие наших систем мышления и социальной организации. Это очень сложный вопрос. Тем не менее, есть ценности, принципы, императивы, рефлексы справедливости, равноправия, терпимости, права на личную свободу и ответственность перед обществом и многое другое в любом и каждом явно отличном от других обществе, людях и цивилизациях. Нам нужен язык, акцентирующий внимание на этих сходствах и выводящий их на первый план. Мы должны уметь продумывать свой путь к осознанию того, что Восток есть Восток, а Запад есть Запад, и что это последняя наилучшая надежда для любых представлений о Востоке и Западе. Если мы не сможем осознать возможности истинно многопланового будущего, нам придется смириться с удручающим выводом о том, что современные проблемы не имеют решения, ни на Востоке, ни на Западе. Однако именно так оно и есть.

Необходимость сближения Востока и Запада выглядит еще более настоятельной, если учесть поистине глобальный характер многих проблем, которые нас преследуют: от изменения климата, угрозы пандемий, усиления конкуренции за энергоносители до растущей политической и финансовой нестабильности и усиления неравенства. Ни одну из этих проблем отдельно взятое государство не в состоянии «уладить», а проблемы эти влияют на каждого человека на планете. И они непростые: не так-то просто наладить экономику, обеспечить безопасность наших энергопоставок, бороться с пандемией, осуществлять нашу безопасность или даже сделать что-то существенное в решении вопроса

изменения климата, которое только в 2012 году стало причиной наводнения в Маниле и засухи в нескольких штатах США. Это комплексные проблемы. Действительно, почти все, с чем нам приходится иметь дело в настоящее время, комплексно. Эта комплексность усугубляется тем фактом, что все наши проблемы взаимосвязаны, возникают одновременно, носят глобальный характер и подвержены быстрым изменениям.

Есть еще одно дополнительное измерение. Комплексные, взаимосвязанные проблемы часто приводят к хаосу. Хаотичное поведение проявляется не только на мировых рынках и в наших финансовых учреждениях, но также в нашей социальной, индивидуальной и институциональной деятельности. Благодаря мобильным телефонам, блогам, электронной почте и круглосуточным средствам массовой информации мы всегда в курсе всего. Поэтому мы настроены на немедленную реакцию и оснащены средствами, позволяющими запускать новые модели цепных реакций. Все быстро преумножается и меняется в геометрическое прогрессии. Таким образом, небольшая пертурбация быстро приобретает глобальные масштабы. Поведение кучки беспринципных банкиров может привести к глобальному финансовому краху. Продавец овощей смог запустить движение за свободу и демократию, получившее название «арабская весна».

Когда комплексность и хаос сочетаются с ускоряющимися изменениями, единственным определенным результатом является неопределенность. Первые десятилетия XXI века со всей очевидностью показали, что мы живем в период неопределенности, быстрых изменений, двусмысленности, потрясений и перестановки сил. Это время, когда старые ортодоксии умирают, новые еще не родились, и кажется, что очень немногое имеет смысл, мало что вызывает доверие и вселяет в нас уверенность. В одной из своих ра-

бот я уже охарактеризовал этот период как «постпривычное время», промежуточную эпоху, когда все, что мы обычно считали привычным, потеряло смысл.

Что же такого особенного в постпривычном времени?

В привычное время сохраняется общее признание существующего распределения власти и иерархии интересов. В привычное время присутствуют разногласия и неудовлетворенность, но в подавляющем большинстве случаев изменения воспринимаются как проработка действительности и работа над тем, как обстоят дела. Социальный договор, скрепляющий общество, — это признание того, что заинтересованные стороны и держатели власти заботятся об общем благе. Следовательно, власть имущие и иерархический порядок вещей являются основой, на которой выстраивается лучшее будущее, и предпосылкой, направляющей наши усилия для воплощения этого будущего. В привычное время богатая мифология составляет основу понимания и поддержки общества, науки и экономики. При этом есть определенные предостережения и оговорки, которые допускают недостатки в системах, управляющих нашей жизнью. Но эти предостережения не подрывают коллективной веры и признанности наших институтов: интеллектуальных, академических, политических, социальных и культурных. Героическая наука, воля людей, героически воплощенная в законах и добросовестном управлении, благоразумие и честность как рутинные принципы, регулирующие экономику и правительство, вселяют уверенность в настоящее и надежду на будущее. Если что-то не так или даже далеко от совершенства, мы по-прежнему убеждены, что у нас есть средства, возможности и коллективное намерение, чтобы заставить это не просто работать, но работать лучше. Мифологические основы также создают самую востребованную роскошь привычного: время. Вещи могут быть взаимосвязаны, но есть уверенность, что проблемы возникают

не сразу, всегда есть время их решить. С проблемами можно справиться в упорядоченной эпизодической последовательности, когда последствиями, и даже непредвиденными, можно разумно управлять. В привычное время мы верим или, по крайней мере, принимаем способность общественных институтов, таких как политика и управление, наука и экономика, финансовые организации и социальные отношения, здравоохранение и благосостояние, находить решения. Для этого данные институты и существуют: для решения проблем, связанных с поддержанием функционирования общества, которое они представляют. Система может быть несовершенной, но она способна исправлять проблемы и сдерживать свои отклонения в пределах собственной компетенции.

В постпривычное времена проблему составляют сами институты и система. Более того, у нас нет роскоши «отложить решение на время»: проблемы требуют немедленного и безотлагательного внимания, и даже когда мы пытаемся их решить, они запутываются в сложную сеть и быстро, одновременно и опасно размножаются. Похоже, что все, что мы считали само собой разумеющимся, испаряется, и нельзя быть уверенным в том, что произойдет именно то, что мы ожидаем. «Короли», которым мы доверяли, - ученые, экономисты, бухгалтеры, банкиры, политики, правительства, рынки, финансовые учреждения, фармацевтические компании, технологические гиганты, - оказались голыми. И дело не в том, что мы когда-либо считали основание нашего общества совершенным. Скорее, это осознание того, что данные основы опасно шатки, неспособны устранить непреходящие недостатки нашего мирового порядка и могут фактически привести общество к потенциальному краху. Вся система направлена на непропорциональное вознаграждение немногих за счет большинства. Эгоистичные интересы правящей верхушки и сильных мира сего рас-

крываются как единственный работающий механизм и реальность, от которой зависят все. Контроль и управление становятся великими иллюзиями. Все всеобъемлющие объяснения, мифология, которая скрепляла и делала общество жизнеспособным, становятся отравленными, превращаются в носителей патогенов, заражающих общество недоверием и неуверенностью. В постпривычное время мы знаем, что у нас есть способности, но не системные, этические и организационные возможности для преобразования этих способностей в обеспечение устойчивых решений наших эндемичных, взаимосвязанных и растущих проблем. В привычное время неопределенности невелики и поддаются управлению. Но в постпривычное время неопределенность занимает центральное место. Поскольку все взаимосвязано, обладает комплексным и хаотичным характером и быстро меняется, поэтому на самом деле ничего нельзя описать с какой-либо достоверностью. Более того, учитывая сложность растущей системы проблем и скорость изменений, мы не можем связать наши нынешние затруднения с чем-либо в прошлом. Таким образом, мы не можем извлечь уроки из прошлого, даже если знаем, что в истории были сопоставимые системные неудачи.

Ясно, что трудности постпривычного времени не могут быть решены с помощью существующих инструментов. Для этого требуются новые способы мышления и ведения дел, как на Востоке, так и на Западе. Однако есть уроки, которые следует извлечь из доминирующих характеристик самого постпривычного времени. Комплексность говорит нам о том, что понятия контроля и уверенности устаревают. Не существует единой модели поведения, образа мышления или метода, которые могли бы дать ответ на все наши взаимосвязанные комплексные недуги. «Свободный рынок» представляет собой такой же мираж, как и предположение, что наука и технологии, либеральный секуляризм или рели-



гиозный фундаментализм выведут нас из нынешнего тупика. Таким образом, глупо полагаться на единую идеологию или монолитное представление об истине. Разнообразие и множественность необходимы как для понимания сложности, так и для работы с ней. Хаос учит нас, что индивидуальная и социальная ответственность и подотчетность имеют первостепенное значение для нашего коллективного выживания. Действия любого человека или группы, от недобросовестных банкиров до небрежного социального работника, могут вызвать серьезную нестабильность и потрясение. С другой стороны, индивидуализм, представление о том, что человек может заниматься самореализацией и делать все, что пожелает, – верный рецепт катастрофы. В постпривычное время целый мир может быть разрушен действиями всего нескольких человек.

Когда хаос и комплексность переплетаются, конечным продуктом часто становится противоречие. В один год Лондон охвачен беспорядками, а мультикультурализм объявлен явной катастрофой, а на следующий - мультикультурализм провозглашается великим достижением, поскольку в городе чествуются разнообразие и олимпийские победы. Считается, что Индия является экономической сверхдержавой, но подавляющее большинство ее населения живет в крайней нищете. По мере того, как различные общества становятся все более разнообразными и плюралистическими, большие сегменты народонаселения становятся все более и более националистическими, фундаменталистскими и твердолобыми. В то время как некоторые части земного шара переживают беспрецедентные изменения, например, информационные технологии с каждым годом удваивают свою мощь, наша способность секвенировать генетические данные удваивается из года в год, большие регионы на планете и составляющие нашей социальной жизни остаются квазистатичными. В то время как технологии заставляют нас рабо-

тать все быстрее и быстрее, скорость авиаперелетов после «смерти» Конкорда\* фактически снизилась. В то время как количество миллиардеров и миллионеров увеличилось во всем мире, ужасающая бедность в Африке остается на том же уровне, что и в колониальные времена, если не хуже. В мире, изобилующем продуктами питания, около 850 миллионов человек каждую ночь ложатся спать голодными. В то время как наши знания стремительно растут почти во всех сферах, наше незнание других культур просто удручает.

Не все очевидные противоречия вокруг нас являются продуктом постпривычного времени. Но постпривычное время вывило на первый план их определенные виды. Например, невежество. Многие современные проблемы, такие как борьба с глобальными эпидемиями, влияние генномодифицированных пищевых продуктов и наноматериалов, имеют внутреннюю неопределенность, которую можно решить только когда-нибудь в будущем. Поэтому мы остаемся в неведении о последствиях в настоящем и ближайшем будущем. Быстрые изменения в среде, характеризующейся неопределенностью, также означают, что мы остаемся в неведении об альтернативах и теряем шанс получить новые знания. Невежество невозможно искоренить с помощью обычных исследований, поэтому мы не имеем представления о его существовании. Таким образом, мы попали под тройной удар невежества. Нам нужно выстраивать будущее в состоянии постоянной неопределенности и если не в полном неведении, то, по крайней мере, в условиях частичного

---

\* «Конкорд» (фр. Concorde, буквально — «согласие») — британо-французский сверхзвуковой пассажирский самолет, эксплуатировавшийся вместе с советским Ту-144 гражданской авиацией на дальние расстояния (до 10 000 км). «Конкорды» эксплуатировались авиакомпаниями British Airways и Air France. После катастрофы 2000 года, когда при вылете из парижского аэропорта «Шарль де Голль» погибло 113 человек, из них на борту 100 пассажиров, 9 членов экипажа и 4 человека на земле, эксплуатация данного типа самолетов была приостановлена на полтора года. В 2003 году полёты «Конкордов» прекратила Air France, а затем и British Airways в связи с повышением цены на топливо. – Прим. переводчика.

или недостаточного знания. Или возьмем инновации. Нам кажется, что новые и инновационные продукты постоянно производятся по мере того, как технологии развиваются семимильными шагами. Фактически, инновации радикально замедлились с 1970 года, как указывает Тайлер Коуэн в своей книге «Великий застой» (The Great Stagnation). Большинство «новых и улучшенных» продуктов, от бытовой электроники до товаров в супермаркетах, не представляют собой настоящие инновации, а только незначительно модифицированные образцы. Примерно 85–90% новых лекарств совсем не являются новыми, а содержат в себе незначительные изменения существующих, и практически не дают клинических преимуществ [3]. На смену инновациям пришел поиск ренты, как блестяще показал Джозеф Стиглиц в своей книге «Цена неравенства» (The Price of Inequality). Фактически, погоня за рентой теперь стала нормой, поскольку она приносит гораздо большую прибыль крупному бизнесу и выгоду для руководителей, чем социально полезные инновации [4].

Противоречия тоже приготовили для нас свои уроки. Они фокусируют наш взгляд на то, что Амин Маалуф называет порогом «моральной некомпетентности». Резкие противоречия нашей экономической и финансовой системы, методы работы фармацевтической промышленности и корпораций, поведение политиков и многое другое, по сути, являются вопросами этики и морали, которые мы долгое время игнорировали [5]. В период постмодерна старомодная этика перемещается с периферии в центр. Противоречия также учат нас принимать и ценить разные точки зрения. Нет правильного или неправильного ответа при решении любой проблемы. Даже самое простое понимание этой проблемы требует обсуждения ее различных аспектов, включая целый ряд точек зрения и интересов, в том числе экспертов, рядовых граждан, взрослых, а также детей, людей разно-

го социального и культурного происхождения, различных этические представлений и даже учет потребностей вне-человеческих видов. Противоречия нельзя разрешить, их нужно преодолеть. Это означает, что нам нужно отложить в сторону наши разногласия по поводу несовместимости Востока и Запада и управлять противоречиями и комплексностью посредством оговоренного консенсусного диалога, в котором всем участникам предоставляется равный голос. Для разрешения противоречий и комплексных проблем нельзя применять никакие средства насилия. Насилие только усложняет ситуацию и толкает нас на край хаоса, как это наглядно продемонстрировали Афганистан и Пакистан. Военные действия по устранению предполагаемой угрозы только порождают еще больший хаос, приводя к новым, невидимым угрозам.

Смирение, скромность, подотчетность, ответственность, разнообразие и диалог – это не дополнительные добродетели, а необходимые качества для выживания в постпривычное время неопределенности, хаоса, комплексности и противоречий. В постпривычное время нет места упрощенному суждению Кипплинга о Востоке и Западе как о двух гладиаторах на ринге, сражающихся не на жизнь, а на смерть. Вместо этого Восток и Запад должны объединиться и использовать то лучшее, что могут предложить из своих традиций, истории и социума, чтобы выжить в наше беспокойное время и сохранить при этом здравый смысл и человечность.

И на Востоке, и на Западе существует намного больше способов мышления, различных принципов для постановки исследовательских вопросов, формирования теорий и расширения понимания, чем мы когда-либо могли себе представить. Чтобы выйти из тупика, в который нас загнали трудности настоящего момента, нам нужны новые вопросы и новые идеи, которые подведут нас к новым более правильным ответам.

Это путешествие, достойное исследователей, в которое нам необходимо пуститься.

### *Литература*

1. Киплинг, Редьярд. Утренняя песнь в джунглях: [Стихотворения]: [Пер. с англ.] - М.: Летопись-М, 1999. - 380, с. URL: <http://www.ecolife.ru/jornal/liter/2002-4-1.shtml>
2. Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster). Рус. перевод: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Веллимеева. Ю. Новикова. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — С. 603.
3. Cowen, Tyler (2011) *The Great Stagnation* (London: Dutton Books).
4. Stiglitz, Joseph (2012) *The Price of Inequality* (London: Allan Lane).
5. Maalouf, Amin (2011) *Disordered World: Setting a New Course for the Twenty-First Century* (London: Bloomsbury).

## **ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ЗАМАНЫНАН ҚАЗІРГІ КЕЗЕҢГЕ ДЕЙІН ДІНИ БАҒЫТТАРДЫҢ ҚҰНДЫЛЫҚТЫҚ ҚЫРЛАРЫ\***

*Серік Нұрмұратов,*

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану  
институты Философия орталығының директоры,  
философия ғылымдарының докторы, профессор  
(Қазақстан)*

Әлемдік тарихта діни көзқарастар мен дүниетанымдар ежелгі заманнан бері келе жатқаны белгілі. Діндер өздерінде қалыптасқан, мойындалатын құндылықтар дүниесін – Қожа Ахмет Ясауи заманынан қазіргі кезеңге дейін негізінен «рухани құндылықтар» деп есептейді. «Діннен басқа жерде рухани құндылықтар болуы мүмкін емес» деген ерекше пікірлер де кейде айтылады, яғни әлеуметтік болмыстың басқа салаларында да рухани өмірдің бар екеніне толық шектеу қойылады. Ол әлемнің әмбебаптылығына, өзара байланысты құбылыстарына үстірт қараушылық болары анық. Дегенмен де бұл мәселенің тереңдеп, осындай қырдан, түрден көрініс беруіне кездейсоқ емес. Осындай пікірге негіз болатын тарихи деректер де аз емес еді. Мәселен, атеистік бағытты басшылыққа алған қоғамның ұстанған бағыттары мен бағдарлары шынайы руханилықты

---

\* Бұл зерттеу ҚР ҒЖБМ ҒК-нің қаржыландыруымен № OR11465461 «Қазақстанның тұрақты даму стратегиясы контекстінде қоғамның мәдениеті мен құндылықтарын зерттеу» атты ғылыми бағдарлама аясында әзірленді.

қоғамдағы утопиялық түрдегі әлеуметтік әділдікке, теңдікке тырысушылықпен әрекеттермен ауыстырып келгеніне де куә болдық. Атеистік ұстанымдардың зайырлылық қағидаттарға ауысуы біздің қоғам үшін үлкен танымдық қадам, бетбұрыс деуге болады.

Атеизмнің адамзат тарихында орын алуының өзінің терең себептері бар. Біріншіден, адамзат діннен көптеген өзекті сұрақтарға толыққанды жауап ала алмағандықтан ғылымға, саяси-әлеуметтік негіздерге арқа сүйей бастайды. Демек, дүниетанымдық ұстанымдардағы өзіндік бәсекелестік орнай бастайды. Екіншіден, азаматтар діни бірлестіктердің басқарушы топтары тіршілікте билікпен жақындасып, жеке прагматизмді, пайдакүнемдікті барлығынан жоғары қоя бастағанын, екіжүзділіктің орын алғанын байқайды. Үшіншіден, догматтық мағынадағы киелі кітаптардағы кейбір ішкі қайшылықтар да атеизмнің өрбуіне негіз болғанын көреміз.

Ал, енді тарихи процесте әр түрлі конфессия түрінде байқалатын діни бағыттар рухани құндылықтарға әр уақытта тиісті бағасын бере білді ме? Әлде діннің идеологияға, саясаттың құралына, пайда көрудің көзіне айналған кезеңдері жиірек болды ма? Бұл сұрақтарға тікелей жауап бере қою қиын. Себебі, әлемдегі алуан түрлі діни конфессиялардың тарихқа, мәдениетке, өркениеттерге тигізген әсері әртүрлі болды. Оған негіз болған олардың теориялық, концептуалдық іргетасының әр қилылығы, құндылықтар жүйесінің гуманистік, жалпыадамзаттық принциптерге жақындығы, немесе алыстығы болып табылады. Сол арқылы діндерге ғылыми жіктемелер жасауға да болады. Міне, осындай қадамды француздың ғалымы Мишель Малерб өзінің «Адамзат діні» деген еңбегінде Адамзат тарихындағы діндердің негізін салушылардың мынандай хронологиялық тәртібін береді:

Авраам (монотеизм)	б.э.д. 1850 ж.
Моисей (иудаизм)	б.э.д. 1250 ж.
Зороастр (зороастризм)	б.э.д. 650-583 ж.
Лао-цзы (даосизм)	б.э.д. 605-520 ж.
Будда-Гаутама (буддизм)	б.э.д. 563-483 ж.
Конфуций (конфуциалдық)	б.э.д. 551-479 ж.
Махавира (жайнизм)	б.э.д. 540-468 ж.
Иисус Христос (христиандық)	б.э.д. 4 ж. – 30 б.э.
Магомет (ислам)	570-632 ж.
Нитирэн (жапон буддизмі)	1222-1282 ж.
Нанак (сикхизм)	1469-1539 ж.
Лютер (лютерандық)	1483-1546 ж.
Генрих VIII (англикандық)	1491-1547 ж.
Кальвин (кальвинизм)	1509-1564 ж.
Джозеф Смит (мормондар)	1805-1844 ж.
Мирза Али Мухаммед (бахаизм)	1819-1850 ж.
Чарльз Тейз Рассел (Иегова куәлары)	1852-1916 ж.
Симон Кимбангу (кимбангуизм)	1887-1951 ж.

М.Малерб бұл мағлұматтардың әлі де нақтылануы және дәлдене түсуі қажет екендігін ескертеді [1]. Мәселен, Нитирэн жапон буддизмінің негізін қалаушысы емес, ол буддистік діни қағидаларды белгілі бір реттілікке, біртұтастанған жүйеге келтіруші, жинақтаушы. Бұл дін Жапонияға VII ғасырда келген. Сол сияқты осы талдауға, құрылымға енбей қалған діни конфессиялар мен ағымдар да кездеседі. Сондықтан автордың бағалай отырып діни конфессиялар жөніндегі мәліметтердің алдағы уақытта кеңі түсетіні де мүмкін деген ойдамыз.

М.Малерб Жер бетіндегі діндерді үш үлкен топқа бөледі.

1. Бірінші топқа - Киелі аяндық діндер жатқызылады. Оған: иудаизм, христиандық, ислам, мормондар енеді.

Бұлардың бәрі монотеистік сипатта, яғни олардың әрқайсысы бір ғана Құдайды мойындайды, қоғамдық өмірді



діни ережеге толығымен бағындырады. Бұл тұтастанған, жүйеленген, тарихи сынақтан өткен діндер деген баға беріледі. Әрине, ислам мен христиан діндерінің әлемдік мәртебесі бар екеніне ескеруіміз шарт. Сондықтан Астанадағы дін көшбасшылары құрылтайында негізгі қатысушылардың тобы олардан болуы кездейсоқ жағдай емес. Жалпы Жер бетіндегі рухани, саяси, мәдени процестердің диалогты сипатта дамуы осы екі діни құрылымның бір-біріне деген түсіністікпен қарауына тікелей байланысты. Ал енді осы екі дүниетанымның арасындағы қатынастарды, қашықтықтарды біршама жақындатушы, үйлесімдендіруші ойшылдар мен қоғам қайраткерлерді адамзаттың болашағын ойлаған нағыз көреген жандар деген баға бере аламыз. Қазақтың ұлы ойшылы Абай, орыстың ұлы жазушысы Лев Толстой, қырғыздың әлемге әйгілі қалам шебері Шыңғыс Айтматов осындай даналар санатында болатын.

2. Екінші топқа жататын діндерде ондай тұтастық, ұйымдасқандық жоқ. Бірақ олар да ғалымның пайымдауынша монотеистік көзқарасқа қарай ұмтылады. Бұл топқа өтпелі діндер жатады. Олардың қатарына зороастризм мен сикхилер діні жатқызылады, ал политеистік діндерге индуизм, анимизм синтоизм және т.б. діни құрылымдар енгізіледі, сонымен қатар осы қатарға антикалық діндер жатқызылады. Жалпы ежелгі Рим мен Грек еліндегі көп құдайшылдық дәстүрі мифологияның барынша өрбуіне негіз болды. Ал ол өз кезегінде философияның түп негізі, қайнар бастауы екенін атап өткен жөн.

Ал енді осы сараптамаға енбей қалған ежелгі түркі мәдениетіндегі Тәңірі діні жоғарыдағы өлшемдерге сәйкес қарастыратын болсақ, онда осы екінші топқа жатуы тиіс іспетті. Тәңіршілдіктің қазақтың ұлттық ділінің тереңінде сақталып келгенін жоққа шығармаймыз. Дегенмен, ислам дінінің бірнеше ғасырлық қазақ жеріндегі тарихы бұл түсініктерге біршама түзетпелер жасаған, өзара ықпалдасу,

кірігу процестері жүрген. Сондықтан оларды бір-біріне қарама-қарсы қоймай қазіргі заманның рухани мүддесіне сәйкес келетін тұстарын дамыту өзекті болып табылады.

3. Үшінші топқа философиялық мағынадағы діндер жатқызылады. Олар көбінесе мінез-құлық моделін, яғни моральді жетілдіруді қоғамға ұсынады. Осындай моральдік сипаттағы діндерге: буддизм, конфуций, даосизм жатады. Әрине, бұл жіктемелермен, ғылыми классификациямен пікірталастыруға немесе оны жақтауға да болады. Ол үшін зерттеушінің діни дүниетанымға объективтілігі, тіпті индифференттігі қажет іспетті. Өйтпесе, ол өзінің субъектілік көзқарасының, басымдылық танытатын құндылықтық бағдарының ықпалында қалады. Міне, сондықтан Кеңес кезеңінде қалыптасқан дінге деген бейтараптықтың да ғылыми алдау үшін өзіндік тиімділігі де бар. Ол ғылыми сұрыптаулар жасауға, объективті бағалаулар беруге көмегін тигізеді деген сенім туғызады. Тек жауынгерлік атеизм тұрғысына, көқарасына шығып кетудің бұл іске пайдасы шамалы.

Біз жалпыадамзаттық құндылықтардың қайнар көзі әлемдегі барлық халықтардың ділінде, мәдениеттерінің түкпірінде терең орналасқан, тек олардың сыртқы көріністері, формалары әртүрлі болуы мүмкін деген ойдамыз. Біреулерге Ақиқат дін арқылы келе-ді, екіншілеріне халық дүниетанымының даналығы Шындыққа жақындауға себепкер болады, үшіншілерге философиялық жүйелердегі, ағымдардағы тұлғалардың шығармашылығындағы терең ойлар ретінде көмегін тигізеді. Бұл рухани құндылықтар түбінде адамды Ақиқатқа жақындата түсері анық, тек соны сөз жүзінде ғана мойындап қана қоймай, іс жүзінде де Өмірде қолдану керек. Өкінішке орай Христиан дінін ұстанған елдерде осы «Киелі кітаптың» рухани принциптерін терең қадірлейтін адамдар тарихи процесте ілеуде біреу болды, яғни нағыз дінге сенушілерден гөрі,

оны дәстүрдің рәмізіне, салтына айналдырушылар көбірек болғаны шындық.

Әрине, ол үшін шынайы дін жолына түскен, басқаны өзіндей көруге тырысқан, үнемі рухани дамуды көксеген шынайы христиан дінінің өкілдеріне қатысты емес. Қайта кейбір азаматтардың, саяси топтардың бұл діннен алыс кетудің көрінісі болар. Дәл сондай жағдайды мұсылмандық діннің тараған әлеуметтік орталардан байқауға болады. Демек, қоғамның іштей жіктелуінің түпкі негізінде әрбір адамның рухани жетілмеуі, басқаларға деген қатынасындағы қорқыныш пен күмәннің тарихи процесте ХХІ ғасырға дейін басымдық танытып келгенін білдіреді.

Міне, осындай күрделі процестердің қазіргі заманда теріс бағытқа бұрылып кетпеуі үшін әрбір саналы азамат әлемдік өзара диалогқа өзінің сүбелі үлесін қосуы тиіс. Сонда ғана болашаққа белгілі бір оптимизммен қарауға болады. Қазақстан Республикасында Әлемдік және дәстүрлі діндердің құрылтайын өткізу идеясы гуманистік бастама ретінде көтерілуі жаһандық деңгейдегі үлкен оқиға екені анық. Қазіргі әлемді гуманизациялауға, ғаламда тарихи қалыптасқан әртүрлі көзқарастарды диалогқа шақыруға ұмтылған Құрылтайдың сындарлы қадамын және әлеуметтік дүниені руханиландыруға қосқан қомақты үлесін атап өткен жөн.

Адамзат Жер бетіндегі жасампаз тіршілік үшін өзара диалог-тың негізінде бірігуі, бір-бірін құрметтеуі, сыйлауы және бір-біріне жанашыр болуға тиіс уақыт та келді. Оған тарихта басқаша балама жоқ десе де болады. Жіктелу мен текетіреттік, шендесу мен оқшаулану қанша қиналулар мен қасіреттерге әкелгені тарихтан белгілі емес пе? Сондықтан жалпыадамзаттық құндылықтардың орнығуы конфессиялық жіктелулеріміздің шылауында кетіп, көлеңкесінде қалмауы қажет-ақ. Ол діни құндылықтардың сыңар-жақты идеологияға айналып кетпеуіне тәуелді құбылыс болып табылады.

Жер бетіндегі діни конфессиялардың көптігі, олардың көбінесе бір-біріне түбегейлі қайшы келуі қазіргі кезеңде планетамыздың бірсыпыра елдерінде адамдар дүниетанымында діни бейтараптықты (индифферентизм), нигилистікті, тіпті атеистік көзқарастарды туындатты. Дегенменде әртүрлі халықтардың мәдениетіне, дүниетанымына, рухани құндылықтарының қалыптасуына конфессиялық ерекшеліктер үлкен әсер етті. Әсіресе, қоғамдағы әлеуметтік қатынастарды реттеуде, шыдамдылыққа, бірлікке шақыруда діни принциптердің атқарған қызметі тарихта маңызды болып келді. Ешқандай конфессияның артықшылығын немесе басқалардан кемдігін айтып жатудың қажеттілігі шамалы. Өйткені, олардың көптүрлілігі жалпы рухани дамудың түпкі мәніне сәйкес келеді. Әрине, адамзат үшін ортақ, мағыналық жағынан өмірдің барлық қырын қамтитын біртұтас діннің болғаны қолайлы-ақ. Бірақ оның уақыты әзір келе қоймаған сияқты.

Ал, әрбір діни идеологиядан, конфессиялық догматтардан әмбебап құндылықтардың элементтерін табуға болады. Бірақ жекелеген діни бағыт ешқашанда басқа діннің ережесіне мойынсұнып, өзінің түсініктері мен ережелеріне түзетпелер енгізбейді. Демек негізінен дінбасылар қарапайым дін өкілдерінің бір-біріне деген сыйластықпен, төзімділікпен қарауы деңгейінде диалогтың өрбуі мүмкін. Дегенмен, оған біршама жоғары мәдени деңгейдің қажеттілігі бар. Сонымен қатар, оған философияның, ғылымның, өнердің, құқықтың және т.б. көптеген адам әлеміндегі сан қилы құбылыстардың қатысуынсыз толыққанды, тұтастықтағы құндылықтар жүйесін құрай қоюы қиынға соғады. Сондықтан рухани құндылықтардың әмбебап көріністерін ғұламалардың ілімдерінен, трактаттарынан да іздегеніміз дұрыс бекер емес. Қазіргі замандағы әрбір діни бағыттың көшбасшылары белгілі бір деңгейде сол рухани саланың даналығын, рухани тәжірибесі мен байлығын қордалайтыны белгілі.

Бірінші құрылтайда «Конфессиялар арасындағы диалог орнату» деген үлкен мақсат қойды. Осы бағдар кейінгі құрылтайларға да негізгі ұстаным болғанын байқауға болады. Алғашқы жиынға Еуропа, Азия, Америка сияқты ірі құрлықтардан 17 делегацияның дінбасы келді. 2006 жылы өткен Екінші құрылтайға қырықтан астам делегация келді. Олардың арасында тек дінбасылары ғана емес, сонымен қатар ғалымдар мен көрнекті қоғам қайраткерлері, саясаткерлер, журналистер бар болатын. Ал 2009 жылдың шілде айында өткізілген Үшінші құрылтайға 35 елден 77 делегация келген болатын. Бұл жиынға Қазақстан жағынан да көптеген мамандар қатысты. Көптеген Халықаралық ұйымдар өздерінің назарларын аударып, құрылтайдың мәжілістері бірнеше күн бойы өтті.

Ал енді осы Үшінші құрылтайда қазіргі жаһандану заманы үшін өте өзекті мәселелер төңірегінде пікірталастар өрбіді. Мәселен: «Толеранттылық, өзара сыйластыққа және әріптестікке құрылған әлемді қалыптастырудағы дінбасылардың рөлі», «Моральдік және рухани құндылықтар», «Диалог пен әріптестік», «Дағдарыс кезіндегі ынтымақтастық» деген терең діни философиялық, саяси аксиологиялық проблемалардың күн тәртібіне қойылуы қазіргі заманның руханият әлеміндегі негізгі шешімін табуын тиісті мәселелердің қандай екенін танытады. Бұрын тек алыстан ғана адамдар бір-бірімен сырттай ғана тон пішсе, енді тікелейгі қарым-қатынаста басқа діннің өкілі өзіне ұқсас құндылықтар әлемін мойындайтынын байқайды. Әрине, қасиетті кітаптары мен діни салттары әртүрлі екені рас екенін ескере отырып адамзаттың тағдыры біртұтас екенін мойындауға осындай кездесулерден басталатынын айтқан жөн.

Әрбір мемлекет есік-терезені жауып алып, «тек өз дінімнен, өз тілімнен, өз ділімнен артық әлем қажет емес» деп оқшаулана өмір сүруді бағдар етсе, бұл ғаламда

адамзаттың басы бірікпей, бір-бірімен шендесумен болады. Онда тек басқаның жетістігін көре алмай, кемшілігін терумен айналысуды әдетке айналдырамыз. Сондықтан адамдар діни сананың күрделі құрылымын, тарихи шығу тегі мен дәстүрін құрметтеуге үйренсе әркімнің тұлғасына, оның еркіндігіне деген сыйластығын арттырады. Бұл мәселе қазіргі заманда ең өзекті мәселе болып отыр. Өйткені, жаһандану процестері алып келген нигилизм, өзімшілдік, оқшаулануға деген бейімділік көптеген тарихи, ұлттық рухани құндылықтарды бедерсіздендіру үстінде. Діндердің келісімін күйттеген құрылтай болашақта адам еркіндігінің үйлесімді дамуына негіз болса өзінің болашаққа қызмет ететінін көрсетеді деген ойдамыз.

Өкінішке орай, кейбір отандастарымыз осындай Діни құрылтайлардың елімізде өткізілуінен теріс қорытындылар жасауға асығады. Олардың пайымдауынша, онсыз да елімізде көптеген конфессиялар орнығып алған және бұл процесс әрі қарай тереңдей түссе рухани тұтастығымыздан, діни бірлігімізден айрыламыз деген қауіпті алға ұсынады. Соңғы деректер бойынша Қазақстан халқының 80 пайызы мұсылман дінінің өкілдері болса, 17 пайызы өздерін православ дініне жатқызады екен. Бар болғаны үш пайызы ғана басқа дін өкілдерін құрайды. Демек, барлық мәселе ислам мен христиан дінінің православия конфессиясы аралығындағы өзара қатынастарға, сындарлы диалогқа байланысты болып отыр. Осы қатынастарды жетілдірген, тереңдеткен сайын еліміздің рухани қауіпсіздігін нығайта түсеріміз анық және жаңа Қазақстанды қалыптастыруға да мүмкіндіктер молырақ болады.

Қазіргі Қазақстан Республикасында Қазақстан Мұсылман-дарының Рухани Басқармасының филиалдары ретінде екі мыңнан аса мешіт тіркелгені белгілі. Кезінде Әбсаттар қажы Дербісәлінің пайымдауынша, ханафиттік мазхабтың негізгі канондары демократиялық көзқарастарға

сәйкестігімен ерекшеленеді және ол қазақ халқының дүниетанымына және құндылықтар жүйесіне жақын келетіні айтылған [2]. Сонымен қатар ол Қазақстанда, қазақ жерінде көптеген ғасырлар бойы басқа негіздегі соғыстар мен қақтығыстар болса да діни негіздегі тартыстардың болмағанын алға тартады. Ал қазіргі заманның рухани және әлеуметтік, тұлғалық және қауымдастық дағдарыстың көрінісі дінаралық, конфессияаралық түсінбестіктің, кикілжіңдердің тереңдеп бара жатқандығы. Міне, сондықтан діни радикализм мен терроризм сияқты теріс сипаттағы құбылыстар кейде белсенді көрініс беруде. Тіпті, 2022 жылғы қаңтар оқиғасында, өкінішке орай, еліміздегі діни радикалдар өздерінің қаскөйліктерін арандату істерімен танытты [3].

Адамзат тарихында өзінің терең және зерделі ойларымен, саналы ғұмырымен, пендешіліктен жоғары тұратын руханилығымен танылған, өркениеттік кеңістікте өзінің деңгейіне сай лайықты орын алған көрнекті тұлғалар кездесіп отырады. Мәселен, даналардың қатарына гректің Сократын, Платон мен Аристотелін, түркі әлемінің Қорқыты мен Қожа Ахмет Иассауін, әл-Фарабиі мен Жүсіп Баласағұнын, қазақтың Абайы мен Шәкәрімдерін жатқызсақ қателеспейміз анық.

### **Әдебиеттер**

1. Малерб М. Религии человечества. Москва-Санкт-Петербург: Рудомино, Университетская книга, 1997. 600 с.
2. Каипов А. Казахстан благославленный. Интервью с Верховным муфтием РК Абсагтаром хаджи Дербисали // Наш Мир. № 13. 27 наурыз 2008 жыл.
3. «Жаңа Қазақстан: жаңару мен жаңғыру жолы»//Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың Қазақстан халқына Жолдауы. Нұр-Сұлтан, 2022. 16 наурыз. <https://www.akorda.kz/kz/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevtyn-kazakstan-halkyna-zholdauy-1622340>

## **ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ В КОНТЕКСТЕ МОДЕРНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА: ИЗ ОПЫТА СТРАН ИСЛАМСКОГО ВОСТОКА\***

*Галия Курмангалиева,*

*главный научный сотрудник Института философии,  
политологии и религиоведения КН МНВО РК,  
доктор философских наук, доцент (Казахстан)*

Глобализация и происходящие в настоящее время изменения в геополитическом раскладе сил на мировой арене поставили перед всем человечеством, равно как и перед отдельными государствами и народами, новые проблемы, ставшие вызовами, на которые необходимо адекватно ответить, осознавая всю меру исторической ответственности за будущее человечества. Исламский мир, прежде всего государства Ближнего и Среднего Востока, вновь сталкивается с проблемами идентичности, сохранения своей собственной культуры и нахождения достойного места в мировом сообществе.

Как известно из истории, в период реформации столкнулись два мира: мир традиции и исламской духовности, с одной стороны, и мир новации и секулярности, с другой стороны. Поскольку главным водоразделом и центром философско-мировоззренческих дискуссий и разнообразия

---

\* *Статья подготовлена в рамках выполнения научной программы №BR10965263 «Социальная модернизация казахстанского общества: идейно-мировоззренческие основания, концептуальные модели, социокультурные процессы, социально-политические технологии».*



точек зрения стала проблема модернизации традиционного исламского общества и перспектив его дальнейшего развития, постольку она определила главную проблему этого времени – проблему реформирования. Видными представителями движения реформации были Сайид Ахмад-хан, Джемаль ад-Дин аль-Афгани, Мухаммад Абдо и Мухаммад Икбал. Поскольку движение реформации возникло как попытка найти ответ на запросы довольно сложного исторического периода в развитии исламского общества, который был связан с осознанием собственной отсталости и стагнации в развитии, переживанием былой славы, когда исламская культура олицетворяла собой прогресс и развитие, постольку были остро поставлены вопросы значимости собственных ценностей, их жизнеспособность в новых исторических условиях.

В этом сложном и неоднозначном процессе выявились две тенденции: с одной стороны, идеализация собственно исламских ценностей и традиционных устоев общества и отрицательное, вплоть до категорического неприятия, отношение к западным ценностям, образу жизни и социально-политическим институтам демократии. С другой стороны, проявила себя тенденция критического отношения к собственной национальной традиции и ценностям (порой до провозглашения отказа от них как полностью устаревших и исторически изживших себя) и обращение к идеалам западной цивилизации, определенная идеализация западных ценностей, норм жизни и отношения к миру. Движение реформации как многосторонний процесс отразило разные стороны духовной и интеллектуальной жизни ряда исламских государств.

Казалось бы, прежние проблемы, которые исламская мысль уже решила в эпоху реформации, вновь возвращаются, но в новом историческом контексте и в связи с новыми вызовами и запросами времени. Как утверждает М.М. Джа-

наби, завершая свое исследование, посвященное реформации: «Реформаторская идея всегда была идеей перспективы, она является идеей будущности, если не растворится в органической ткани истории наций пока не исполнит своей «исторической миссии» [1, с. 433]. Исламский мир вновь должен мобилизовать собственные духовные и интеллектуальные усилия для плодотворного решения собственных задач, обусловленных новыми изменениями, происходящими на мировой арене, в различных сферах общественного бытия.

Они же вновь поднимают вопросы экономического развития и восстановления полноценного функционирования производственного потенциала после военных событий в Ираке, Сирии и других государств региона, социально-политической и научно-технической модернизации общества и последствий внедрения в общественное сознание мышления техногенного и технократического общества, где господствует матрица компьютерного мышления, а интернет предоставляет такую свободу не только выражения личности, но и проявлений безнравственности, утверждения ценностей, приходящих в противоречие с ценностями, исконно присущими исламскому обществу.

Отрицательные последствия научно-технического прогресса и развития технократического мышления, негативные последствия, вызванные экологическим кризисом, оказывающие влияние на развитие традиционного исламского общества, и ранее критиковались исламской философской мыслью как проявления антигуманной сущности западной цивилизации, его бездуховности и иной, нежели исламская, направленности, наносящей урон духовным ценностям ислама. Теперь же они встают в масштабах глобального влияния, порождая вновь проблему отношения к Западу, к феноменам, ставшим символами западной цивилизации, – науке, разуму, правам и свободам человека, демократическим по-

литическим институтам, нравственным устоям общества. Философские дискуссии и постоянная полемика, противостояние и поиск консенсуса, выработка новых ориентиров и их включенность в мировоззрение традиционного общества, жизненно заинтересованное обсуждение проблем исламского общества, его отношение к науке, технологиям, образу жизни и ценностям западного общества, – все это лишь небольшая часть дискуссионного пространства философской мысли исламского мира.

Проблема Запада нередко фокусирует на себе и многие политические вопросы, когда Запад, олицетворяя власть сильных и высокоразвитых держав, противостоит Востоку, в частности исламскому Востоку, испытывающему его давление и сопротивляющемуся ему, находя свою идентичность в исламе как устойчивом основании культуры. Поэтому между ними возникает линия противостояния по вектору религиозности, прежде всего. Тема Запада, типа рациональности, сформированного культурой постиндустриального, информационного общества, в той или иной форме всегда присутствует в исследованиях по современной исламской философии. В соединении всех своих разных направлений она является одной из главных в современной исламской философии. Рассмотрим некоторые аспекты этой многоплановой темы, имеющие отношение к культурному наследию прошлого, выраженному философией, прежде всего.

Новые социально-политические и культурно-исторические изменения обусловили активное обсуждение в интеллектуальной среде исламского общества философского наследия прошлого. Как известно, проблема поисков идентичности закономерно включает в себя отношение к предшествующей культурной традиции, поскольку постижение настоящего и того, что есть современность и современный человек, его самосознание невозможны без обращения к прошлому, к своей истории и историческому самосозна-

нию. По отношению к проблемам философского наследия в современной исламской культуре выделяются позиции, какие в схематическом виде можно обозначить как: традиционалистская, реформаторская в рамках ислама и позиция с ориентацией на трансформацию по западной модели.

Философия пришла в средневековый исламский мир, благодаря изучению и распространению идей древнегреческой философии, собственно арабское «фальсафа» явилось калькой греческого «философия». Философами в средневековой исламской культуре называли представителей и последователей древнегреческой философии, имея в виду, прежде всего, аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сину, Ибн Рушда и других. Философию в исламском мире отличали от других форм знания и ее представители, и ее оппоненты, даже определяли ее как «греческую науку» - феномен, чуждый исламу, заимствованный и исконно не связанный с духом исламской культуры.

Аль-Газали исторически закрепил за комплексом «религиозных наук» действительное право на обретение истины, подвергнув критике взгляды представителей средневековой философии в лице восточных перипатетиков. Эта ставшая общепринятой точка зрения - достаточно устойчива, и в силу своей устойчивости сохраняется и до наших дней. В качестве примера можно привести следующее суждение одного из представителей организации «Братьев-мусульман» Саййида Кутба: «Настоящий исламский взгляд на мир не свойственен ни Ибн Сине, ни Ибн Рушду или аль-Фараби, ни вообще всем тем, кого называют «философами ислама. Их философия – тень греческой – чужда духу ислама» [Цит. по: 2, с. 47-48].

В исламе особенную роль играют такие культурные символы, как пророк и пророчество, в которых соединяются в единство должное и сущее, земное и божественное, поэтому реформаторство так или иначе проявляет свое отно-

шение к этим культурным символам. В противоположность вышеперечисленным философам аль-Газали представлял пророка-обновителя не в виде философа-правителя, философа-мудреца, как это было выражено в идеале правителя аль-Фараби, но в виде совершенного суфия, который, как подчеркивает М.М. аль-Джаноби, не представляет собой самоуглубленного, отвернувшегося от мира суфийского святого (*аулийа*'), но является активным преобразующим мир реформатором, которым может стать любой человек [3, с. 51]. Аль-Газали в мистическом опыте обосновал самостоятельное содержание для религии, и ему удалось сохранить право религии на самостоятельное и независимое от науки и философии существование.

До середины XIX в. духовное наследие прошлого в странах исламского Востока было полностью сакрализованным, ислам явился единственной прочной основой, питавшей дух культуры, и формой выражения самосознания и культурной самобытности. Процесс исторического развития философии в воззрениях традиционалистов «выразился в недифференцированном подходе к истории средневековой мысли, когда произошло нечем не ограничиваемое распространение идей ортодоксального ислама, подчинившего себе все многообразные течения. Теология предстала единственным и всеобъемлющим знанием. Была вытравлена сама память о философской культуре прошлого, а термин «фальсафа», с которым в средние века связывалось представление о блистательной плеяде мыслителей – аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сине, Бируни, Ибн Рушде, исчезает из «штудий» мусульманских богословов XVI-XVIII вв., писавших бесконечные комментарии к трудам аль-Ашари, аль-Газали, аль-Багдади, аль-Бакыллани и др.» [4, с. 98].

Традиционалисты отвергают философию восточных перипатетиков как чуждую исламу, поскольку исламу не свойственен подход к миру и человеку, демонстрируемый

древнегреческой философией. Подлинными выразителями духа ислама признаются мутакаллимы, аль-Ашари прежде всего, так как они говорили от имени Корана и Сунны. Так, например, Анвар аль-Джунди в работе «Ислам и горизонты изучения» утверждает: «Я думаю в согласии с ними, что у мусульман нет в жизни иных целей, кроме как выражать Коран и до конца существования мира следовать этой школе в своих мыслях и показать ее достижения, пронести их сквозь века в соответствии с запросами будущих поколений. Я могу легко обойтись без интеллектуального окаменения мутазилитов, точно так же как мне нечего делать с толкованием ислама Ибн Рушдом, приведенным с позиции аристотелевской философии ... Что касается рационализма перипатетических и неоплатонических, как их считают философов ислама, то он был конформистским рационализмом. Я продолжаю утверждать, что аль-Кинди и Ибн Рушд только имитаторы греков, а имитатор не есть рационалист» [Цит. по: 4, с. 99].

Реформаторская позиция в философии XX века в лице таких ее представителей как Омар Фарух, Осман Амин, Ибрахим Мадкур, Абдрахман Бадави и др. выразила установку на понимание наследия средневековых исламских философов в качестве оригинальных мыслителей, развивших дальше философские идеи древнегреческой философии и не бывших лишь простыми ее подражателями. В этом они противостояли тем западным ориенталистам, которые утверждали, подобно Э. Ренану, о том, что идеи восточных перипатетиков удивительно однообразны, и являются лишь повторением древнегреческих, а сами арабы не были способны создать философию как форму интеллектуального самосознания. Видные и прогрессивные современные представители исламской культуры предостерегали от такой ошибочной оценки, подчеркивая, что арабо-исламские мыслители были свободны по отношению к мыслительно-

му материалу своих предшественников, их отличала интеллектуальная независимость в выборе философских тем и расставлении акцентов там, где они считали это нужным сделать. Примером может быть оценка наследия фальсафы, данная современным иранским философом Сеййидом Хусейном Насром: «Начав с философии и научных достижений греков, персов и индийцев, мусульмане постепенно находили новые интеллектуальные перспективы, с тех пор определяющие духовный горизонт исламской цивилизации» [5, с. 14].

Омар Фаррух в своей работе «Арабы и греческая философия» подчеркивает, что восточные перипатетики извлекли из «бесформенной груды» философского материала, предоставленного предшествующим знанием, философское знание, свободное от древнегреческого влияния. А Осман Амин настаивает на необходимости самостоятельной реконструкции средневекового философского наследия, независимого от того, как такая реконструкция была осуществлена западными исследователями, по той простой причине, что они не желают понять оригинальности и самобытности этого наследия. Западная ориенталистика в их лице выглядит ограниченной в силу превалирования европоцентристских установок, и поверхностной в своем постоянном подчеркивании подражательного характера исламской философии. В этом контексте уместно сказать о том, что в ряде работ исламских ученых, рассматривавших духовное наследие прошлого, в частности представителей фальсафы, содержится критический настрой по отношению к западному востоковедению, открывшему не только широкому кругу западных ученых, но и широким слоям общественности Запада блистательную исламскую культуру, ее философию и науку.

Представители того направления в современной исламской мысли, что были отнесены к западной культурно-ци-

визационной ориентации, видели, как и реформаторы, и традиционалисты, социально-экономическую отсталость исламского общества, но считали, что это произошло в результате тотального давления религиозной мотивации, на которой держится все философское наследие прошлого. Поэтому модернизация исламского общества должна или нигилистически отнестись к наследию прошлого, или отвергнуть его как не имеющее потенциал прогрессивного развития. Примером негативного отношения к наследию прошлого могут быть следующие высказывания Хисама Мохи-д-дина аль-Алуси: «Настало время понять, что философия Платона, Аристотеля, Плотина, их комментаторов и последователей в древности и в средние века – все это мертво. Конкретные науки либо превзошли их, либо вобрали в себя все лучшее. Разговоры о том, что эти мысли важны, поскольку прошлое – основа нового, пусты, хотя что-то в них, быть может, и верно. Наше отношение к учению Платона и других философов допустимо сравнить с отношением ткача, работающего на ручном станке, к ткацкой машине, когда появляется возможность перейти на современную машину, он по-прежнему предпочитает ручные средства, ссылаясь на то, что они – основа современных» [Цит. по: 2, с. 56].

Вместе с тем среди этой категории представителей исламской философской мысли выделяются сторонники модернизации по-западному, но с сохранением позитивного содержания из прошлого. Так, известный представитель позитивистской философии Заки Нагиб Махмуд в своей работе «Обновление арабской мысли» говорит о парадигме исламского наследия прошлого как устаревшей, в силу того, что в современной культуре центральной проблемой философии является отношение «человек – человек», в то время как в традиционной культуре ею является проблема «Бог – человек». Поэтому обновление исламской философской мысли должно происходить не только и просто как адап-



тация к запросам сегодняшнего дня, а с учетом «арабского духа». Поскольку арабский дух дуалистичен, в нем присутствует оппозиция Творца и творения, материи и духа, разума и тела, постольку необходимо сделать в современных условиях то, что на своем уровне сделали восточные перипатетики, соединив идеи ислам с достижениями греческой философии, – соединить дух ислама, его стремление к тому, что превосходит земную реальность, с тем новым, что дает западная цивилизация.

Кроме того, представители этого направления пытаются обосновать и доказать, что и западная, и исламская культуры вышли из одного источника – единой средиземноморской культуры. Создателем концепции единой средиземноморской культуры является известный египетский ученый Хусейн Таха. Рассматривая историю египетской культуры, ее контакты с сопредельными странами, он пришел к выводу, что эти контакты не шли дальше восточного Средиземноморья, и египетская культура, как и греческая, являются создателями наследия, обозначаемого как западное. Поэтому греческая культура органично вошла в исламскую культуру, и является его существенной частью. Концепция единой средиземноморской культуры нашла свое продолжение в философских взглядах не только Египта, но и Туниса, Ливана, в частности известного ливанского философа Рене Хабаши, чье творчество сложилось под влиянием идей персонализма и экзистенциализма.

Эти ученые склонны к отысканию истоков, общих как для мусульманской, так и для христианской религий. Это делается для того, чтобы найти основание для сближения с Западом, с одной стороны, и для консолидации арабской мысли, с другой стороны. Поэтому тема «средиземноморской мысли», имеющей своим основанием тот исторический факт, что в районе средиземноморского бассейна складывались не только античная цивилизация с ее фило-

софией, унаследованной Западом, но и христианская и мусульманская религии, имеет мировоззренческое и методологическое значение для налаживания диалога между Востоком и Западом. Кроме того, Б.С. Ерасов отмечает и то, что в концепции средиземноморской культуры присутствует мотив доказательства синтеза и нераздельности Востока и Запада. Он пишет: «Египетские, тунисские, ливанские авторы нередко обращаются к понятию «средиземноморская культура», объединяющему достижения разных периодов, стран и культурных традиций: древнего Египта, Финикии, античной Греции, Карфагена, Рима, иудейства, христианства, ислама, арабской культуры. В средиземноморской культуре усматривается не только синтез Запада и Востока, но и их нераздельность, арена взаимных встреч и влияния» [6, с. 23].

В современной исламской философии также переосмысливается содержательное наполнение понятия «философское наследие». Так, например, египетский философ Мустафа Абд ар-Разик своими высказываниями в работе «Введение в историю исламской философии» о том, что зарождение философского мышления у арабов связано с возникновением иджтихада в правоведении, т.е. правом иметь суждение по тем или иным вопросам, на которые отсутствует четкий и ясный ответ в Коране и Сунне, положил начало более расширительному рассмотрению содержания философского наследия, чем это было, когда оно отождествлялось лишь только с фальсафа. Результатом развернувшихся дискуссий и всестороннего осмысления сущности, роли и значения философского наследия прошлого в современных реалиях исламского мира стало понимание того, что понятие «философское наследие» в содержательном плане обогатилось и включило в себя не только взгляды представителей и последователей греческой философии, но и калама, суфизма, исмаилизма, ишракизма.

Это было сделано на основе признания того, что общее проблемное поле для их творческого поиска составляли проблемы Творца, отношения человека и Бога, доказательства, базирующиеся на Коране и Сунне и др. Их отличало критическое отношение к теоретическим позициям оппонентов, разработанная, хотя и отличающаяся друг от друга, методология постижения и решения проблем. Кроме того, общим стало и взаимное переплетение разных философских идей, на которые опирались и включали в себя калам и философия перипатетизма, суфизм и ишракизм. Это были и аристотелизм, и платонизм, и неоплатонизм, и атомизм, и т.д. И если обратить внимание, например, на мутакаллима аль-Ашари, философа Ибн Сину, представителя ишракизма Сухраварди, суфия Ибн Араби и так поступить в отношении всех творческих личностей исламской культуры, то в их взглядах мы видим переплетение, взаимосвязь и смешение этих идей, утверждают многие представители современной исламской философии.

Завершая абрис многоплановой интеллектуальной работы исламской мысли над осмыслением проблем модернизации и роли в ней философского наследия прошлого, следует заключить, что философия в силу ее назначения быть мировоззрением общества и человека и выполнять определенную идеологическую функцию, активно включается в процесс модернизации общественного сознания исламского общества. Историко-философская реконструкция периода реформации в истории стран исламского Востока показывает проектные возможности философии и ее наследия в современных модернизационных процессах, которые по-разному оцениваются реформаторами и возрожденцами традиционного ислама, демонстрируя не только интерпретационный потенциал мыслительной традиции философии, но и ее способность идеологически воздействовать на общество.

В контексте исторического экскурса в период реформации исламского общества следует отметить значение этого модернизационного опыта для трансформации казахстанского общества, в «плоть и кровь» которого входит ислам, а, следовательно, его теология и философия, знать которые важно для понимания сущности происходящих перемен в сознании определенной части казахстанского общества, идентифицирующих свое мировоззрением с исламским вероучением и его видением мира. Кроме того, этот опыт интересен с точки зрения обсуждения вопросов сущности и назначения казахской философии, ее связи с исламом, западной и русской философией, которые проблематизируются в полемической интеллектуальной атмосфере модернизирующегося Казахстана. Он может оказать содействие в более глубоком понимании роли и значения современной казахской философии в модернизации казахстанского общества, его общественного сознания в направлении движения к Новому Казахстану.

### **Литература**

1. Джанаби М.М. Философия современной мусульманской реформации. – М.: ООО «САдра», 2014. – 436 с.
2. Игнатенко А.А. Философское наследие и современная идеологическая борьба в арабских странах. //Философское наследие народов Востока и современность. – М.: Наука, 1983. – 248 с. – С. 42-71.
3. Аль-Джанаби М.М. Теология и философия ал-Газали. – М.: Изд. дом Марджани, 2010. – 240 с.
4. Шаймухамбетова Г.Б. Генезис средневековой арабской философии и современная идеологическая борьба. //Философская наследие Востока и современность. – М.: Наука, 1983. – С. 98-123.
5. Наср, Сеййид Хусейн. Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби / Перевод с английского, предисловие и комментарии Р. Псху. – Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. – 152 с.

6. Ерасов Б.С. Духовное наследие в идеологии национально-освободительного движения (1917-1945) //Зарубежный Восток: Религиозные традиции и современность. - М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1983. – С. 14-35.

## ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ МОДЕРНИСТІК ИДЕЯЛАР\*

**Бақытжан Сатершинов,**  
*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану  
институтының бас ғылыми қызметкері,  
философия ғылымдарының докторы, профессор  
(Қазақстан)*

**Қанат Купешов,**  
*Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті  
университетінің PhD докторанты (Қазақстан)*

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың бірінші жартысы жалпы әлемдегі, сондай-ақ мұсылмандық Шығыс әлеміндегі, оның ішінде қазақ даласындағы да ірі де, күрделі өзгерістер кезеңі болып саналады. Бұл дәуірде өмірдің барлық салаларында құлдырауға ұшырап, батыс державаларының билігіне тәуелді күйге түскен мұсылман елдерінде ислам дінін қоғамдағы өзгерістерге бейімдей отырып, жаңарту идеяларын алдыға тартқан қолдаушылардың қозғалысы орын алды. Модернизация әсерімен болған бұл қозғалысты реформаторлық қозғалыстар деп те атайды, алайда дін канондары тұрғысынан келгенде мұндай атау оның негізгі догматтарына қайшы келеді, өйткені дінде ешқандай реформа болуы мүмкін емес. Бұл көбіне

---

\* Бұл мақала ҚР БҒМ ҒК-нің қаржыландыру аясында әзірленді (Грант АР09259275 «Дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгіні мен болашағы»).

ориенталистік бағдардағы батыстық ұстаным тұрғысынан қойылған атау кейін дүниетанымдық әдебиеттерге де, әдіснамалық әдебиеттерге де сіңіп, орнығып кетті. Сол сияқты бұл қозғалыстарға қатысты панисламизм деген айдардың қолданылатынын ескеру қажет. Мысыр мен Пәкістанды, Осман және Ресей империяларын (оның ішінде Қырым мен Еділді және Қазақстан мен Орта Азияны қамтыған жәдидшілдік) кең қамтыған бұл үрдіс пен қозғалысты біз діни жаңартушылық немесе модернистік деп атағанды дұрыс көрдік [1, 61 б.].

Мысырдағы діни жаңартушылық қозғалысы идеология ретінде XIX ғасырдың соңында пайда болды және ол осы заманда өмір сүрген мұсылман қайраткері Жамал ад-Дин әл-Ауғани (1839–1897) есімімен байланыстырылады. Бұл діни-саяси идеология жер бетіндегі барлық мұсылман қауымының бірлігі концепциясымен айшықталып, олардың біртұтас ислам мемлекетіне бірігу қажеттілігін алға тартады.

Алғаш рет, мұсылман елдерінің діни-саяси бірлесуі жайлы ол XIX ғасырдың 60-шы жылдарында өз ойын білдірді. Иран, Ирак, Үндістан, Ауғанстан, Түркия елдерімен жақын танысу әртүрлі мұсылман елдерінде ортақ мәселелердің бар екенін анықтады. Экономикалық және мәдени артта қалушылық, рухани және интеллектуалдық тұрғыда тұралау мен шетелдіктердің үстемдігі бұл қозғалыс өкілдерінің болашақ қызметінің бағытын айқындап берді. Саяси мақсаттарға жету үшін діни лозунгтер қолдануды, исламды отарлық езгіге қарсы күресте халықты жұмылдыруға және қайта өрлеуге мүмкіндіктің бар екені жайлы оларға сенім ұялатуға қабілетті бірыңғай идеологиялық платформа ретінде қарауды ұсынды.

Мысырда мұсылмандық модернизм идеяларын әл-Ауғанмен қатар және кейінірек *Мұхаммед Абдұһу* (1849-1905), *Рида Мұхаммед Рашид* (1865 - 1354), *Хасан аль-Банна* (1906-1949), *Саид Кұтб* (1906-1967) жалғастырды.

Саид Кұтб Мысырда 1928 жылы «Мұсылман бауырлар» ассоциациясын құрды. Бұл партия осы күнге дейін өзінің саяси белсенділігін сақтап келеді және радикалды қырымен ерекшеленеді.

Өзінің қазіргі формасы мен қоғамдық пікірдегі мағынасында саяси ислам немесе исламшылдық Шығыс халықтарының өмірінде аса маңызды рөл атқарды. Үндістанда халифаттық қозғалыс ағылшын үстемдігіне қарсы шықты, Ганди мен Үнді Ұлттық Конгресінің бұл қозғалысты қолдауы тегін емес. Исламшылдықтың ұрандары антиимпериалистік сипатта болды. Үндістандағы бұл қозғалыстың соңы отаршылдықтың күйреуіне және Пәкістанның бөлініп шығуына әкелді. Британдық Үнді елінің атақты саясат және қоғам қайраткері, «Пәкістанның рухани атасы» саналатын философ-ойшыл, ғалым әрі ақын *Аллама Мұхаммед Иқбал* (1289/1873 - 1357/1938) урду тілінде сөйлейтін Оңтүстік Азия аймағында «Шайр-е-Машрик» (Шығыстың ақыны), «Хаким-уль-уммат» (Үмбеттің данасы), «Муфаккир-и-Пакистан» (Пәкістан ойшылы), «Мусавар-и-Пакистан» (Пәкістанның негізін қалаушы) деген лақап аттармен кең танымал болды. Пенжаб штатында діндар отбасында дүниеге келіп, медреседе ислами білім алған ол кейінірек Лахордағы өкіметтік колледжде, Кембридж және Мюнхен университеттерінде тіл мен әдебиет, заңгерлік пен философия бағыттарында терең білім алып, докторлық диссертация қорғап, ғылыми, әдеби, публицистикалық, шығармашылықпен және оқытушылық, ағартушылық әрекетпен, сондай-ақ қоғамдық-саяси қызметпен айналысты. Бізді Иқбалдың осы энциклопедиялық болмысы мен жан-жақты мұрасынан ислами ойды реконструкциялауға ұмтылған заманауи жаңартушылық идеясы қызықтырады. Үндістандағы көрнекті мұсылман модернистерінің қатарына Мұхаммед Иқбалмен қатар, Саид Ахмед Хан (1817-1898), Саид Әмір Әли (1849-1928) жатқызылады.



XX ғасырдағы көрнекті мұсылман ойшылдарының қатарына Сайед Мұхаммад Нақиб әл-Аттасты жатқызуға болады. Ол философия, метафизика, теология, тарих және әдебиет салалары бойынша отызға тарта еңбектердің авторы болып, жалпы білімнің исламдануына үлкен үлес қосқан ойшыл болды. Оның еңбектері арасында «Ислам метафизикасына кіріспе» атты шығармасы орыс тілді оқырманға кеңінен таныс [2, 410 б.]. 1957-жылы саяси дербестігіне қол жеткізген Малайзия мемлекеті қарқынды дамуы жағынан оңтүстік-шығыс азиялық жолбарысқа айналып, дәстүр мен жаңашылдықты жымдастыра білген елдердің қатарына қосылды.

Сондай-ақ, XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында Ресей империясындағы түркі тілдес мұсылман халықтары арасында өріс алған қоғамдық және оқу-ағартушылық қозғалыс жәдидшілдік деп аталды. Қоғалыс негізі ескі дүниетанымды жаңғыртуға бағытталғандықтан, тек татар халықтары ғана емес, империяның қол астындағы барлық мұсылман халықтары арасында кеңінен бой алған болатын. Жәдид мектебінің өкілдері өз алдарына қойылған мақсат мұраттарына жетудің күрделі, әрі қиын екенін біле отыра, патшалық тарапынан және де ескішілдікті (қадымшылдықты) қолдаушылар тарапынан түрлі қысымдар көрді.

XIX ғасырдың 80-жылдарында Қырым, Еділ бойы татарларының арасында қалыптасып, кейіннен Орталық Азиядағы барлық түркі халықтары арасында жалғасын тауып, шарықтаған жәдидшілдік ағартушылық сипатта қоғамдағы рухани тоқыраушылықты сынап, оны жаңғыртуды қалады. Ғасырлар бойы оқу ағартуда қалыптасқан дәстүрлі оқу үдерістеріне өзгерістер жасай отырып, халықтың ұлттық мүддесі мен болмысын құтқаруға барынша ат салысты. Исмаил Гаспринскийдің әрекетімен басталған жәдидшілдік Ресей империясы тұсында мұсылман халықтары арасында

білім беру жүйесінің түбегейлі өзгертті. Қазақ өлкесінде Жайық бойында орналасқан қалаларда түрлі медреселер салынып, жаңа оқу жүйесімен балаларды оқытылды. Әр халық өз тілінде білім алу керек деген ой ұсынылды.

Біздің түсінігімізде жәдидшілдік – Ресей империясының мұсылман аймақтарына ортақ, дәстүр мен жаңашылдықтың синтезді құбылысы. Оны қарапайым тілге аударсақ, «жаңару», «елдікті сақтау үшін жаңа бағыт ұстау» дегенге саяр еді. Ресей империясының мұсылман халықтары тарихында негізі ортақ жәдидшілдік қозғалысының дамуы біртекті емес. XX ғасырдың 10-жылдары ол саяси бағытында Қазақстанда – Алаш, Әзірбайжанда – Мусават, Қырымда – Милли-фирк, Татарстанда – Иттифак әл-муслимин қозғалыстарына ұласса, Өзбекстанда (Бұхара, Хиуа) мазмұны бастапқыдан біраз өзгерсе де «жадидизм» атауымен дами берді.

Дегенмен, жәдидшілдік – бірыңғай саяси сипатты қозғалыс емес, ол – ағарту ісі мен руханиятты тұтастай қамтыған идеялық негізі бар концепция әрі ағым. Концепция болатын себебі, онда дара ағартушылардың ойларына табан тіреген, идея мен тәжірибенің арасын қосқан көзқарастар жүйесі бар. Ал, ағым болуының мәнісі, ол белгілі кезеңде Ресей мұсылмандарын ағартудың бір жолын, бірақ тиімді жолын көрсетті [3, 93 б.]

Жаңаша оқыту әдісіне негізделген бұл жүйе «усул жәдид» деген атпен Қырымдағы Бақшасарайдың Зинджирлы медресесінде басталып, санаулы жылдарда Ресейдің күллі мұсылман аймағына, тіпті шетел – Үндістанға дейін тарайды. Білім саласындағы И. Гаспринский жәдидшілдігі – Еділ бойының зиялылары әл-Курсави (Әбді ан-Насыр бин Ибраһим Әбу-н-Насыр әл-Бұлғари, 1776-1812) мен әл-Маржани (Шихаб ад-дин Харин бин Баха ад-дин бин Субхан бин Әбді әл-Кәрим, 1818-1889) еңбектеріне табан тіреді, XIX ғасырдың 90-жылдары Қазандағы - Мухаммадия, Мар-

жания, Қасымия, Әмірхания, Әзімов, Уфадағы – Усмания, Ғалия, Хакімия, Хасания, Орынбордағы – Хұсайыния, Оралдағы - Расулия, Жетісудағы – Мамания медреселерінің жаңаша оқыту жөніндегі алғашқы тәжірибелеріне сүйенген ізденіс еді.

Аталмыш кезеңдегі прогрессивті мұсылман ойшылдары ислам елдерінің Батыс өркениетінен артта қалуын діндарлардың ақылы мен көзқарастары замана ағымына ілеспей, бұрынғы танымал мутакаллимдер мен дін ғұламалары қойған шарттарға көз жұма берілген факихтердің уысында тұтқындалып қалғандығымен байланыстырады. Мысалы, сол кезеңде қуғынға ұшырап, Үнді елінде паналаған татар оқымыстысы Мұса Жарұллах Бигиев былай деп жазады: «Тарих сахнасына ұлы реформатор Мартин Лютер шыққан кездері Осман империясын Сүлейман Кануни секілді барлық патшалардың ең ұлысы басқарған күндермен тұспа-тұс келді. Бұл дегеніміз христиан мемлекеттері сол кезде ислам державасынан әлсіз болғандығын көрсетті. Алайда ұлы реформатор Мартин Лютердің қызметінің арқасында христиан әлемі даму соқпағына түссе, ал ислам әлемі Ибн Камал, Абу ас-Сугуд секілді ислам шейхтерінің қаламдық догмасына сенудің ықпалымен құрдымға қарай бет алды. Басқаша айтқанда, ислам әлемі тұтқындалған және шартқа байланып, қатып қалған ақылға байланысты кері кетті» [4, 216 б.].

Мұхаммед Иқбалдың философиялық көзқарастары әсіресе, оның өлеңдерінде және кейбір мақалаларында көрініс тапқан. Оның ойынша, тек исламдық дін бүкіл адамзатты бақытқа кенелте алады. Еуропалықтардың өмір сүру салтын бұрыс деп санап, батыстық өркениетті руханияттан ада әрі тек материалдық байлыққа негізделген деп санаған.

М. Иқбал Бигиевпен салыстырғанда, протестантизм реформасына аса көңіл қоймады. Оның пікірі бойынша жасалған реформа – саяси әрекет және ондағы тарих-

ты жоққа шығару әлемдік христиан моралінің ұлттық мораль жүйесімен біртіндеп орын ауыстыруы ретінде жүзеге асты. Сонымен қатар, иманның оңайлығына немесе шынайы исламға оралу талпынысы мәселесінде Иқбал өзге реформаторлардың пікірін қолдады. Сондай-ақ, дінге кейіннен енгендерден арылту мәселесі көтерілгенде Иқбалдың өзге мұсылман реформаторларын қолдайтыны ақиқат.

Модернизм реформаторлары қолдаған иманның оңайлығымен қатар мұсылман модернизмінің өзге де төрт ерекшелігі бар. Оның бастапқысы – дүниенің мақсаттарын жүзеге асыру үшін құралдарды қолдана отырып қалаған нәтижелерді қамтамасыз етудің адамға белгілі болған себеп-салдар жүйесі сенімі орын алады. Бұл – адамды енжар күйге түсіретін және себеп болған әсерлерді жоққа шығарған Джабр сеніміне қарсы тұру. Дүниені себеп-салдар жүйесі ретінде қарау мұғжизаны (ғажайыпты) жоққа шығаруға немесе заңдылықтарға логикалық түсініктеме жасауға алып барады. Сондай-ақ адамның күресі мен талпынысымен жетістікке жету сопылық көзқарас арқылы жоққа шығарылуы мүмкін. Себебі иудаизм енжарлықты, жеке тұлғаның рухани кемелденуін өмірдің ең жоғарғы жетістігі ретінде үйретіп, адам баласының дүниелік тіршіліктен байланыс үзуін қуаттайды. Және жеке тұлға құнына қоғамды айырбастайды. Реформаторлар мұсылмандарды қоғамдардың реформалануын және исламды саяси құрал ретінде қорған етуіне ұмтылыс жасауға шақырса, суфизмнің Джабрды қорған етуі қосымша факторға айналды. Оның артынан еліктеушілікке қарсылық не діни мәселелерде сананың белсенділігі күн тәртібіне айналды. Бұл адам өмірінде салалық тартыстарға және оған сай шектеулер қою талпынысына жол ашты.

Иқбалдың дінге деген көзқарасы саналық, моральдық және рухани тәжірибеге негізделген кешенді көзқарас бо-

латын. Оның пікірі бойынша дін тек дүниетаным мен интуицияда немесе тек әрекетте ғана емес, ол тұтас түрде адамның болмыс-бітімі. Сондықтан ол философияға қайшы келмейді, керісінше, философияның үстінде жасақталуға міндетті тотальдік ақиқат, ол тәжірибенің басты бір сипаты болып табылады. Бұл Құранның ғылым мен философияның дамуына ерекше мән бергендігін білдіреді. «Тарихи тұрғыда суннит теологиясын жақтағанда және оны дамытқанда грек философиясының диалектикалық әдісін қолданған ашари теологтары болатын. Мутазила мен Ибн Рушд ойға ерік бергендігі жағынан шектен асты, осыған байланысты олар ғылыми, діни білім аясын тәжірибеден бөліп қараудың үлкен қателік екендігін аңғармады. Келесі жағынан шектеулі ой түпсіз терең ойды тани алмайды деген идеядан бастау алатын негізсіз философиялық скептицизмнен тірек табу арқылы Ғазали діннің құрылымын қауіпке айналдырды» [5, 314-315 б.].

Прогрессивті ислам ойшылдарының көптеген озық ойларының негізінде Исламның матуридилік түсінігі жатқанын айта кету керек. Имам әл-Матуридидің ханафилік дәстүрде жатқан эпистемологиялық доктринасы жекелеген қоғам мен жалпы адамзаттың интеллектуалды, құқықтық және моральдық-этикалық даму деңгейіне сәйкес исламдық ойды дамытудың ерекше әлеуетіне ие екендігін қазіргі зерттеушілер айтып жүр. Матуридилік түсінік (әсіресе, оның ақыл жақсы мен жаманды тани алады және Жаратушы моральдың объективті стандарттарын қалайды деген екі ұстыны) ислам дәстүріне сүйенетін мұсылмандардың санасын «реформалаудың» мейлінше қажетті ішкі тетігі бола алады. Сондай-ақ, «теңестірілген теологиялық рационализмге», алуантүрліліктің метафизикасына, сенімнің субъективтілігі мен «әділеттілік пен қоғам мүддесіне бүйрегі бұрушылыққа» негізделген әл-Матуридидің ілімі плюралистік әрі адамды қадірлеуші қоғам құру

мен осы заманғы мұсылмандардың Исламды түсінуін реформалаудың ішкі-ислами тәуір тетігі бола алады [6].

Көптеген прогрессивті мұсылман ойшылдары, әсіресе, осы заманғы жаңартушылық қозғалыстың Ф. Рахман, Н. Абу Зайд, М. Аркун, М. Шахрур, Н. Маджид, М. ал-Джабири, А. Вадуд, Т. Рамадан, Т. Ибрагим тәрізді көрнекті өкілдері иджтихадты өркендету туралы пікірлерді айтып жүр. Кейбір зерттеушілердің ойынша, иджтихадтың өзіне иджтихад жасайтын кезең келді. Дәл осы мәселені Фазлур Рахман мен оның ізбасарлары көтерді және соның нәтижесінде мейлінше жемісті контекстуалды иджтихад идеясы дүниеге келді. Соңғы уақыттары фикх негіздері мен мазхабтардың классикалық әдіснамасынан тысқа шығуды қайта пайымдау қажеттілігі туралы да айтылып жүр. Бұл, әдетте, біреудің тар ұстанымын білдіретін классикалық трактаттардан гөрі, зайырлы ғылым, философия мен исламтану ислам дәстүрлерінің күрделі феноменін анағұрлым жақсы әрі жан-жақты түсіндіріп бере алатынын практикада сезінгеннен кейін туындаған салдар болып табылады.

### **Әдебиеттер**

1 Сатершинов Б., Нұрмұратов С., Шағырбаев А. Мәшһүр-Жүсіп Көпеевтің діни көзқарасы: дәуір және тұлға // Әл-Фараби. № 3 (43) 2013. – 60-67 бб.

2 Шейх Мухаммад Накибаль-Атгас. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения / Москва–Куала Лумпур. Ин-т Исламской цивилизации. – 2001. – 410 с.

3 Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 1. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН 1998. – 159 с.

4 Бигиев Мұса Жаруллах. Не себепті Батыс дамыды, ал мұсылман әлемі құлдырады? / Қазіргі мұсылман философиясы. Жиырма томдық. 19-том. – Алматы: Жазушы, 2009. – 215-219 бб.

5 Фахри Мәджит. Модернизм және бүгінгі үрдістер / Қазіргі мұсылман философиясы. Жиырма томдық. 19-том. – Алматы: Жазушы, 2009. – 300-328 бб.

6 Zhussipbek G., Satershinov B. Search for the Theological Grounds to Develop Inclusive Islamic Interpretations: Some Insights from Rationalistic Islamic Maturidite Theology // Religions. – 2019, 10(11), 609.

## СУФИЙСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: КОЖА АХМЕТ ЯСАУИ

*Газиз Телебаев,*

*Казахский национальный университет имени аль-Фараби,  
доктор философских наук, профессор (Казахстан)*

Суфийская философская традиция в целом рассмотрена в работах Степанянц М.Т., Смирнова А.В., Ибрагима Т.К., Nicholson R.A., Chittick W.C., Massignon L., Izutsu T. И др. [1]. При этом основными представителями суфийской философии обозначены (например, в статье А.В. Смирнова): ал-Хасанал-Басри (642 – 728), ал-Мисри (796 – 859), ал-Харраз (ум. 899), Баязид Бастами (804 – 874), Мансурал-Халладж (858 – 922), ал-Кушайри (986 – 1072), Фаридад-Дин Агтар (1145 – 1221), Ибн-Араби (1165–1240), Ибнал-Фарид (1181 – 1235), Джалаладдин Руми (1207 – 1273); Абдураззак ал-Кашани (ум. 1336), Абдул-Каримал-Джили (1365 – 1428) [2]. Отсутствие в этом списке Ясауи показывает, что более изучены западная (египетская, йеменская, месопотамская и др.) и восточная (персидская) ветви суфизма, и гораздо менее центрально-азиатская (в частности, школа яссавийа).

Между тем, для Центральной Азии философия Кожа Ахмета Ясауи, тюркского мыслителя средневековья, является одной из самых значительных. В философском труде, «Диуанихикмет», который принадлежит, несомненно, к суфийской философской традиции, важное место занимают также тюркские мировоззренческие элементы.



В учении Ясауи, которое по принадлежности к суфийской мыслительной традиции имеет больше теологическое и теоцентрическое содержание, превалирующие позиции занимает, к примеру, тема человека. Человек, по Ясауи, есть основной «механизм», посредством которого происходит «возвращение» бытия к первоначальной целостности. Эта целостность нарушается, как известно, в процессе создания богом мира. «Совершенный человек», который и есть воплощение бога, становится в этой ипостаси «совершенным родом бытия». Вобрав в себя все формы божественной таинственной силы, человек является итогом, вершиной и завершением божественного творения. В этом смысле человек есть мера всего существующего.

В учении Ясауи явственно обнаруживаются, на мой взгляд, по меньшей мере, три культурно-философские традиции: античная (неоплатонистская), арабоязычная (суфийская) и тюркская. Влияние каждой из этих традиций было, безусловно, специфичным.

Наиболее значимым на суфийскую концепцию человека (следовательно, и на Ясауи) было, на мой взгляд, влияние идей Плотина. Это, к примеру, платиновская проповедь аскетизма, выражавшаяся в пренебрежении своим телом и отрицании врачебного искусства. Аскетизм в суфизме, как известно, принял форму целой системы, в которую вошли такие элементы, как: строжайшее и беспрекословное следование сунне в повседневной жизни; многократные дополнительные молитвы и посты; отрешение от всего мирского; предание себя божьей воле (таукел); стойкое перенесение страданий и лишений (сабыр) и культ бедности.

В суфизме нашло выражение и развитие учение Плотина об экстазе. Причем, если у Плотина это учение основано на платоновской концепции Эроса, то у Ясауи, например, по сравнению с теоретическими, превалирующее место занимают практические аспекты экстаза. Ясауи, как известно,

стал создателем специфического вида суфийского экстаза – «громкого зикра», или «зикра пилы».

Но наиболее существенным надо признать, на мой взгляд, следование Ясауи интенции плотиновского учения о человеке, связанной с выбором в качестве опорных идей идеи любви и идеи смерти.

Сравним идеи двух философов. Плотин пишет: «Я полагаю, что первоисточник любви следует искать в склонности Души к чистой, небесной красоте, в ощущении ею своего родства с божественным, в тех дружеских чувствах, которые она, порой сама того не сознавая, питает к высшему» [3].

Для Ясауи Любовь также выступает в качестве основного метафизического чувства, поскольку влечение к богу, стремление с ним соединиться, порыв сблизиться с ним и есть, во-первых, онтологический процесс восполнения ущербности бытия посредством возвращения к исходной полноте Абсолюта; во-вторых, способ соединения, а, следовательно, гармонизации отношений бога и мира; в-третьих, наиболее достоверный путь познания человеком бога, мира, самопознания. Ясауи выражает это в поэтической форме: «Сүймейінше, Алла, сені танып болмас, Жасаған, не істесең де, ғашық қылшы (Без любви тебя, Аллах, нельзя понять, Создатель, как угодно, но сделай меня влюбленным)» [4, с. 77].

Более того, у Ясауи можно встретить достаточно вычурное (но довольное распространенное у суфиев) представление о том, что Любовь к богу дарована человеку Абсолютом (богом) для того, чтобы Абсолют мог любоваться собой, любить себя, познавать себя. С этой точки зрения, сердце человека – зеркало, на которое падает отблеск божественной благодати.

Ясауи приветствует также любовь к женщинам, полагая, что в их прекрасных ликах отражается божественный свет. Вот как пишет об этом сам Ясауи: «Тәңірім соның

бергей бүкіл тілегін, Махаббатпен жалындатқай жүрегін (Пусть Тенгри исполнит все желания, Любовь воспламенится в его сердце)» [4, с. 20].

Стремление к богу, Любовь к нему достигаются, по Ясауи, путем экстаза, достигаемого в состоянии опьянения, сочинения стихов, чтения зикр, либо испытания страданий, материальных лишений, физической боли и др. Однако наиболее верный путь соединения с богом – смерть. Ясауи полагает, что окружающий нас видимый мир есть иллюзия, потому надо стремиться слиться с богом, раствориться в нем. Известно, что в 63 года (возраст, до которого дожил пророк Мухаммед) Ясауи стал жить под землей, в пещере, отказавшись видеть дневной свет, общаться с бранным миром. В своей книге он подробно рассказывает, как он отрекся от бранныго мира и добровольно заточил себя под землю [4, с. 45-49; 72-73].

Общесуфийские корни концепции человека Ясауи обнаруживаются, прежде всего, в теории «совершенного человека». «Совершенный человек», в суфизме, - это тот, на кого устремлен взор божества, это «залог существования Вселенной», «столп мироздания». Конечно, большинство людей на земле не подходят под определение «совершенного человека», их можно назвать «животные – люди». Понятие «совершенный человек» может быть применено к пророкам и, прежде всего, пророку Мухаммеду. Сущность Мухаммеда – прототип «человечности». «Совершенные люди» есть и среди современников, полагали суфии. Это те, кто достаточно совершенствовался в божественном знании, в ком воплощается в данный момент «сущность Мухаммеда». Такого человека в суфизме называли «Кутб» – «совершенный человек». 20, 21 и 23 хикметы «Диуанихикмета» полностью посвящены прославлению пророка Мухаммеда, например, такими словами: «Он сегіз мың бұл ғаламға сардар болған Мұхаммед, Отыз үш мың сахабаға арман болған

Мұхаммед (Сардаром восемнадцати тысяч миров бывший Мухаммед, Мечтой для тридцати трех тысяч соратников бывший Мухаммед)» [4, с. 74].

Ясауи в своей концепции утверждает, что «совершенный человек» это тот, кто в качестве творения бога несет в себе печать его присутствия. Тенденция к усилению этических аспектов учения о человеке проявляется в представлениях о том, что стремление к совершенству, к нравственной чистоте, к избавлению от недостатков, к творению добра может приблизить человека к определению «совершенный человек». Для Ясауи, тот, кто делает зло, не сможет никогда освободиться от вины, а тот, кто творит добро – любим богом.

Принимает Ясауи и суфийское различение понятий «тарихат» и «хакикат». «Тарихат» – путь жизни отдельного человека, полный страданий, заблуждений, непонимания, невежества, путь трагический по самой своей сути. А «хакикат» – это путь истины, путь веры, путь любви к богу, на котором суфий отказывается от земных радостей и тревог, от семьи и родственников и предает себя воле Всевышнего [4, с. 54-55, 62, 74, 85, 121-122]. Для антропологических идей Ясауи характерна также общая для суфизма интенция непосредственного обращения к Всевышнему. «Индивидуалистическая» установка была обусловлена «персонализированным» характером суфийской модальности веры и подкреплялась еще несколькими основаниями: общей экзальтированностью, при которой только непосредственное обращение могло соответствовать эмоциональному накалу суфия; склонностью к преувеличениям, при которой допускалась известная «фамильярность» в отношении к Абсолюту; наконец, приверженностью к «экстремальным» формам выражения своего отношения в богу (у Ясауи встречается множество выражений типа «захлебнулся кровью», «сгорел в огне», «повесился», «по-

гиб» и т.д.), что, конечно, предполагает индивидуализированную семантику.

В то же время, тюркская мировоззренческая основа заметна, прежде всего, в понятийном аппарате «Диуани хикмет». Такие понятия, как: «канағат» (удовлетворение, мера); «тағдыр» (судьба); «ырзық, құт» (счастье, благоденствие, достаток); «хақ» (истина); «аманат» (наказ, наследие); «рух» (дух); «аруақ» (дух предков); «ақыл» (разум); «көк» (небо); «Тәңір» (Тенгри); «Қызыр баба» и многие другие очень часто встречаются по всему тексту «Книги мудрости». Они, с одной стороны, прочно вошли в словоупотребление тюрков, с другой – их особенности употребления, их интерпретация у Ясауи повлияли затем на формирование общетюркского философского словаря.

Наиболее ярким примером проявления тюркского мировоззренческого концепта у Ясауи можно считать отрывок из 19 хикмета, где речь о почитании им памяти его учителя Арыстан Баба: «Жарасар елге тату, жайраң заман, Сыйындым аруағыңа, қайран бабам! (Прекрасно, когда народ мирный и радостный, Преклоняюсь перед памятью твоей святой мой предок!)» [4, с. 68].

Интересные параллели наблюдаются между идеями Ясауи и жившим в 14 веке Асан Қайғы. У Ясауи мы читаем: «Түбінде дарияның жақұт жатыр, Кім сүңгіп алса – сол жан бақытты ақыр (На дне реки драгоценный камень лежит, Кто его достанет – тот станет счастливым в итоге)» [4, с.83]. А у Асан-ата: «Таза мінсіз асыл тас, Су түбінде жатады. Таза мінсіз асыл сөз, Ой түбінде жатады (Чистой воды драгоценный камень, На морском дне лежит. Чистые, драгоценные слова, На дне души лежат)» [5, с. 243].

Известно, что для суфизма в концепции «совершенного человека» более важно то, что архетипы «Мухаммедовского образа» могут проявляться в отдельных людях (в принципе независимо от их конкретных моральных качеств), которым

открываются тайны бытия, они созерцают божественную сущность в предметах и через них божественная сущность созерцает сама себя. И то, что именно эти люди выбраны богом в качестве воплощения «сущности Мухаммеда» есть проявление божественной милости и таинственной силы. Безусловно, нельзя забывать о концепции «Пути» в суфизме, в которой описываются «стоянки» и «состояния» в качестве этапов совершенствования человека. Но эти две концепции в суфизме напрямую не связаны, а большинство качеств, требуемых от личности на пути совершенствования, имеют теологическую окраску: раскаяние, богобоязненность, удовлетворенность, упование на бога.

В тюркской же мыслительной традиции первичны этические требования к личности, как, например, в философии человека Жусупа Баласагуни. Для него наиболее важно стремление человека к знаниям, науке, моральные качества. В «Кутадгу билик» он писал: «Величье дается благим разумением, А знания – основа великим свершениям» [6, с. 42].

Этот этический рационализм и максимализм стали затем доминантны и в антропологии Ясауи, который наряду с «совершенным человеком» выделял также «несовершенно-го человека», качествами которого являются тщеславие, зависть, двуличие, невежество, мстительность, ложь и др. Для избавления от этих дурных качеств необходимо нравственное совершенствование, что означает по Ясауи следующее: необходимо начистить до блеска зеркало, чтобы узреть в нем бога, т.е. очистить свое сердце.

Особое внимание уделяет тюркский мыслитель обличению такого порока, как невежество. Пятнадцатый хикмет в «Диуанихикмет» посвящен полностью невежеству, его пагубности, следствиям, к которым оно приводит и причинам его, определению видов невежества. Причем сам автор прямо призывает читателей его труда, учеников последовать его советам, побороть невежество, найти путь к истине. И выра-

жается это в предельно эмоциональном ключе: «Ей, достар, жолдас болып қас наданмен, Өлдім де – өз қадырым жойдым міне. (Эй, друзья, если выбрали в товарищи полного невежду, Вы погибли – потеряли уважение к себе)» [4, с. 60].

Этический максимализм Ясауи имеет и социальное измерение. Так, в 46 хикмете он изобличает дервишей, мулл, муфтиев, кази, имамов, акимов, которые вместо истинной веры погрязли в мздоимстве, погоне за богатством, веруют на словах, а не на деле. Следующие слова Ясауи сказаны как будто сегодня: «Арам әкім араны бітеу жұтып параны, Өз бармағын, өкініп, өзі шайнап қалады (Нечестный аким от алчности целиком проглотит взятку, Будет потом, сожалея, кусать локти)» [4, с. 108].

Другая интенция, ставшая отличительной чертой суфизма Ясауи и воспринятая им из тюркской мыслительной традиции – идея тщетности человеческого бытия.

У Ясауи есть несколько хикметов, в которых сожаление о прожитой жизни, неудовлетворенность собой, печаль и горе становятся доминантными настроениями. Так, в 30 хикмете он восклицает: «Көзім – жас, көңілім – қайғы, жаным – жалын, Қайтсем-ай, не етерімді білмен, достар. Қан жұтып, бұл қасіреттен арылмадым, Қай жаққа кетерімді білмен, достар (В глазах – слезы, в сердце – тоска, в душе – огонь, Что делать мне, не знаю, друзья. Кровью захлебываюсь, не могу избавиться от этого горя, Не знаю куда уйти, друзья)» [4, с. 82]. А в 45 хикмете констатирует: «Дүниде не бар дейсің мәңгілік, Олар да ертең міскін болар қаңғырып (Думаешь в мире есть что-то вечное, И они завтра бедняги станут бродягами)» [4, с. 107]. В 61 хикмете сожалеет: «О, дарига, өтті өмірім, қайраным (ах, как жаль, прошла жизнь, бедная моя)» [4, с. 132].

У Баласагуни, к примеру, эта «экзистенциалистская» идея изложена в поэтической форме так: «Вся жизнь пролетит, словно ветер шальной, Не сдержишь ее никакою ценой!

... Сей мир – что красotka увядшей поры: Повадки девичьи, а годы стары...» [6, с. 80, 59].

При этом акцент делается именно на временности пребывания человека на земле, на относительности человеческого существования, на краткости жизни, на сожалении о неповторимости и невозвратности человеческого бытия. Потому превалируют мотивы грусти, тоски, печали, сожаления. Подобные мотивы, эта «экзистенциалистская» мировоззренческая установка присущи Ясауи, который утверждал об иллюзорности этого мира, тщете человеческого существования.

Подтверждение этому строки из «Диуани Хикмет»: «Басынан эр кімнің бұл жалған өтер, Баянсыз – жатпай жиған мал да бекер. Қарындас, атаң-анаң қайда кетті? Ағаш ат әлі-ақ бір күн саған жетер (Этот обманчивый мир преходящ для всех, Не утешайся тем, что много скота, его тоже не будет, Куда ушли (покинув этот мир) твои отец и мать, сестры? И ты уйдешь внезапно, когда смерть придет)» [4, с. 50].

Тюркские мотивы явственно слышны также в оборотах, используемых Ясауи, особенно при обращении. Например: «уа, дариға!», «ей, достарым!», «уа, құдырет!» «ай, жарандар!».

Подводя итог, можно отметить, что в концепции Ясауи причудливым образом сочетались идеи, ставшие основой его антропологии: аскетизм как способ существования и экстаз как путь к богу, любовь как порыв к Абсолюту и смерть как подлинное слияние с ним, «совершенный человек» как идеал «человечности», этический ригоризм и тщетность индивидуального человеческого существования.

## Литература

1. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987; Ибрагим Т.К. Философские концепции суфизма (обзор). – В кн.:



Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988; Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993; Nicholson R.A. The Idea of Personality in Sufism. Camb., 1923; Arberry A.J. Sufism. An Account of the Mystics of Islam. L., 1956; Massignon L. Essay sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. P., 1968; Izutsu T. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Tokyo, 1983; Chittick W.C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination. Albany, 1989

2. Смирнов А.В. Суфизм / Новая философская энциклопедия // iphlib.ru

3. Плотин. Эннеады. В 7 т. / Пер. Т. Г. Сидаша под ред. О. Л. Абышко. (Серия «Plotiniana»). - СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004-2005. [Т. 3] Третья эннеада. 2004. — 480 стр.

4. Иассауи Қожа Ахмет Диуани Хикмет. Даналық кітабы. Алматы: Халықаралық Абай клубы, 2009. – 312 бет. С. 77

5. Алдаспан. XV-XVIII ғасырлардағы қазақ ақын, жырауларының шығармалар жинағы / Құраст., алғы сөзін, түсініктемелерін жазғ. М.Мағауин. – А.: Жазушы, 1971. – С. 243

6. Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. – М.: Наука, 1983. – С. 42.

**МАШХУР ЖУСУП КОПЕЕВ  
КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ИСЛАМСКОГО ДИСКУРСА  
КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ\***

*Гаухар Барлыбаева,  
главный научный сотрудник Института философии,  
политологии и религиоведения КН МНВО РК,  
доктор философских наук (Казахстан)*

*Айман Кельдинова,  
научный сотрудник Института философии,  
политологии и религиоведения КН МНВО РК,  
магистр гуманитарных наук,  
PhD докторант (Казахстан)*

По глубине поэтической мысли и философскому проникновению в суть явлений Машхур Жусуп Копеев стоит в одном ряду с лучшими поэтами и религиозными мыслителями Востока. В первую очередь уважение современников и потомков ученый заслужил тем, что как философ и филолог, владеющий несколькими языками, он просвещал казахский народ. Как прекрасный этнограф он сохранял и передавал историю полуторавековой давности. Машхур Жусуп был крупнейшим фольклористом, а также известным знатоком восточной литературы и теории ислама. Будучи энциклопедистом, он в то же время был глубоко религиозным

---

\* Эта статья подготовлена в рамках финансирования КН МОН РК (Грант №OR11465461 «Исследование культуры и ценностей общества в контексте стратегии устойчивого развития Казахстана»).

человеком, полагал, что без религии нет науки. Наследием Машхур Жусупа стало тридцать томов исследований: религиозно-философских размышлений, научных трудов, легенд, фольклорных сказаний и предсказаний.

Заслуга М.Ж. Копеева состоит в том, на наш взгляд, что он помогал человеку уточнить время его существования, отличить себя в толпе как предшественников, так и современников. Он искренне верил в то, что лишь философия способна приоткрыть нам тайну бытия, подарить счастье и вообще осуществить эстетическое оправдание человеческого существования.

Творчество мыслителя в советский период находилось в опале, было репрессировано, запрещено, подвергалось насильственному умолчанию и забвению. Но все ставит на свои места время: сегодня труды М.Ж. Копеева активно изучаются и издаются, в Павлодарском госуниверситете вышло в свет 20-томное собрание сочинений поэта и философа, работает Центр машхуроведения, где исследователи всесторонне анализируют творческое наследие великого земляка.

Одним из первых исследователей сочинений Машхур Жусупа был Ж.Аймаутов, чьи труды в силу идеологических установок также долгое время оставались незаслуженно забытыми. Именно Ж.Аймаутов являлся инициатором публикации первого сборника произведений казахского религиозного мыслителя. О М.Ж. Копееве ученый писал как о драгоценном камне казахской философско-поэтической традиции и в личной переписке убеждал философа в необходимости его творчества для народа. Он писал, обращаясь к Машхур Жусупу: «Сіз қазақтың қазақ заманында дүниеге келіп қалған гауһарысыз. Сіздің құлашыңыз ұзын, қиялыңыз терең, арманыңыз алыстағы өткен өмірде. Жаңа заманның бұйынтақ сөзі, жыбырлақ мінезі сізді жарытпайды, тосаңсытады, күні өткен жат адам қылады. Жаңа заман

өйте берсін! Сіз онда жалғыздығыңызды, жапандығыңызды, сәнді-салтанатты ескі күніңізді жырлап өтіңіз» [1, с. 242]. («Вы – бриллиант, явившийся в эпоху, когда казахи оставались казахами. Масштаб Вашей личности велик, фантазия глубока, а мечты – о прошлой жизни. Новое время с его переменчивым характером и суетой Вас не удовлетворяет, кажется необычным, Вы чувствуете себя чужаком из прошлого. Пусть новое время живет как знает! Вы же продолжайте воспевать одиночество и уединение, прекрасные и торжественно-величавые дни ушедших времен»).

Следует заметить, что Ж. Аймаутов, много размышлявший о способах осмысления противоречий между личностью и обществом, осуществил серьезный вклад в изучение и разработку этической мысли казахского народа, выступающей ядром казахской философии.

Мы согласны с исследователями-машхуроведами, полагающими, что эволюция мировоззрения М.Ж. Копеева может быть разделена на три периода: последние десятилетия XIX века, начало XX века и советский период [2, с. 235]. Формирование мировоззрения происходило в рамках двух взаимосвязанных процессов: дальнейшего обоснования и конкретизации идеалов индивидуального и общественного развития и усложнения представлений о ходе эмпирической истории. При этом богатая внешними и внутренними событиями биография философа обуславливала сложную траекторию этой интеллектуальной трансформации.

Казахский мыслитель, борясь за целостность своих истоков, не желая подчиняться и растворяться в новых формах бытия и мышления в связи с переходом к оседлости, пытался прочертить близкую по духу для казахов траекторию будущего. Он полагал, что философия приобретает национальный характер не в ответах – научный ответ, действительно, для всех народов и языков – один, а в самой постановке вопросов, в подборе этих вопросов.

Мировосприятие Машхур Жусупа – это пример последовательного и непротиворечивого осмысления вечных вопросов бытия. Для мыслителя проблема души и совести не отвлеченный вопрос философской рефлексии, а необходимая для самой жизнедеятельности людей вполне разрешимая дилемма. Вопросы смысла жизни, бессмертия души, глубоко волновавшие философа, положены им в основание своего творчества, а ответы на них мыслитель пытался давать с точки зрения целостного мировоззрения.

М.Ж. Копеев не сомневался в возможности придания жизни человека высокой осмысленности именно в рамках гармонического и целостного мировоззрения. Мыслитель, которому самому было присуще именно такое миропонимание, был убежден, что без духовного роста человека, нравственного совершенствования личности любая деятельность в этом мире теряет свой смысл. Если стремление к добру и справедливости не возобладало в душе человека, существование теряет тот качественный аспект, который является необходимым условием жизни, полагал казахский религиозный философ.

Хотелось бы особо остановиться на религиозных воззрениях казахского философа. Поскольку нравственное начало исходило и выстраивалось на основе божественного, постольку добродетель как основной показатель совершенства выходила у М.Ж. Копеева на первый план. Идея совершенства, будучи главной особенностью, привнесенной религией ислама, последовательно проводилась мыслителем на всех уровнях: интеллектуальном, нравственном и физическом. Машхур Жусуп был убежден, что ислам способствовал развитию разума и науки, которые, в свою очередь, должны помочь раскрыть божественный смысл сотворенного мира. При анализе процесса познания, как одного из способов самосовершенствования человека, казахский религиозный философ делал акцент на постижении истины сердцем, согласно суфийской трактовке познания.

Одной из ключевых особенностей копеевского восприятия ислама стало наполнение новым содержанием понятия «Аллах». Машхур Жусуп пояснял, что Аллах присутствует не в магическом действии (совершении культовых обрядов), а, прежде всего, в любви к Аллаху, человечеству и всем живым существам. Используя образ степного орла-беркута, он писал о свободе души как неотъемлемом атрибуте полноценной жизни верующего человека. Аллах был для мыслителя не просто сверхъестественной силой, а понятием, характеризующим мышление познающего и действующего субъекта. «При этом, - пишет С.Н. Мамытова, - особое внимание М.Ж. Копеева к проблеме личности, ее внутренней и социальной свободе обусловило его богочеловеческое понимание ислама» [3, с. 19].

Машхур Жусуп выдвигал тезис о том, что этическое выстраивается на религиозной основе, которая и является фундаментом нравственности. Он полагал, что религия – это уравнивающее явление и гармонизирующая основа этического. По мнению Копеева, религиозно-этическое отношение к миру может преодолеть чувственное начало, а характер человека совершенствуется при условии осознания и культивирования добродетелей. Это возможно, убежден мыслитель, при условии желания самого человека и соблюдении им предписанных правил шариата.

Анализ религиозно-этических воззрений мыслителя был бы неполным без рассмотрения проблемы счастья, тесным образом связанной со смысложизненными исканиями человека. В понимании М.Ж. Копеева счастье было следствием добродетели и нравственного образа жизни. Философ утверждал, что в своей основе оно должно иметь не безоговорочное исполнение желаний, а быть обусловленным разумной мерой желаний и потребностей. Машхур Жусуп писал:

«Есті адам – қанағатты. Қанағатты адам тиянақты.  
Тиянақты адам көнтерлі. Көнтерлі адам қайғысыз.  
Қайғысыз адам бақытты.

Ендеше есті адам бақытты болады» [4, с. 22].

(«Умный человек – умерен. Умеренный человек – постоянен. Постоянный человек – терпелив, выдержан. Выдержанный человек – живет, не зная горя. Беспечальный человек – счастлив. Значит, умный человек – счастливый»).

По-настоящему счастлив тот, кто не одинок, у кого есть верные друзья. То есть, полагал мудрец, основа счастливого самочувствия имеет свои истоки в ощущении ценности каждым человеком бытия другого. Счастливая семейная жизнь, мудрая жена – это счастье, а разлад, отсутствие взаимопонимания и любви, неумение вести хозяйство, неряшливость и лень хозяйки – это большая беда. К составляющим счастья М.Ж. Копеев относил и материальный достаток, безусловно, исключая неумное стремление к накопительству и обогащению. Мыслитель отмечал, что правоверный мусульманин должен расходовать из своего богатства на нужды бедных, ибо накопленное добро без щедрости превратится во зло для самого владельца состояния. Г.Г. Ахметова, защитившая диссертацию по теме взаимосвязи этического и эстетического в творчестве М.Ж. Копеева, С. Торайгырова и Ж. Аймаутова, правильно подчеркивает мысль о том, что «счастье, являясь многогранным неоднозначным понятием, представляет собой результат свободного выбора человека и связано с многообразием человеческих потребностей, желаний и смысложизненных исканий. Но, тем не менее, казахские мыслители не оставляют попыток определения столь неуловимого состояния человеческой души. Общий вывод, к которому они приходят, можно определить, как необходимость подчинения счастья нравственности» [5, с. 23].

Действительно, колоссальное разнообразие человеческих устремлений, умонастроений и желаний порождает

различное понимание счастья. Обычно оно ассоциируется с чувством глубокого удовлетворения от достижения цели. С древнейших времен для казаха счастье было даром свыше, часто не зависящим от воли и желания человека. Зачастую оно ассоциировалось с везением. И если счастье ниспослано свыше, то человеку, полагали казахские мыслители, необходимо лишь приложить усилия для его сохранения. Машхур Жусуп писал:

«Көрінбеген нәрсені аламын деп,  
Айырылма қолындағы барлығыңнан» [6, с. 57].

(«Погнавшись за неизвестным и неизведанным, не потеряй и не упусти то, что имеешь»).

Категория «счастье» имела особое значение в традиционном казахском обществе. Пожалуй, только в этом понятии оптимально сочетаются различные блага, выражающиеся в чувстве внутреннего удовлетворения тем, как складывается жизнь в целом. В содержании счастья обычно разграничивают то, что зависит от самого человека и то, что ему неподконтрольно, предзадано внешними условиями. Казах понимал счастье как благодать, которая дана ему свыше. Но счастье изменчиво как сам мир, полагали казахские мыслители. Если счастье изменчиво, то человеческие добродетели, ведущие к счастью, – постоянны, а добро вечно. Примечательна мысль о том, что ремесло – надежный источник независимости и благополучия человека, оно выше богатства и чинов. По мнению Машхур Жусуп Копеева, богатств и чинов можно однажды лишиться, а ремесло, профессия – это и богатство, и залог достоинства человека, уважения к нему окружающих, куда бы не забросила его судьба.

Духовное наследие Машхур Жусупа Копеева – это сплав ума и сердца, суфийского мистицизма и рационально-логизированного знания, философской публицистики и лирики, это внутренне единое знание рождается в «дочувствовании» логических смыслов на пересечении двух ис-



тин – поэтической и научной, которые тем самым перестают существовать по отдельности, а объединяются в некую ценностную установку, определяющую свободный и ответственный творческий выбор личности. При этом именно нравственная ответственность всегда в первую очередь определяла характер, цель и основную особенность исламского дискурса казахской философии.

### **Литература**

1 Аймауытов Ж. Құрметті Мәшһүр аға! // Бес томдық шығармалар жинағы. Т.5. – Алматы: Ғылым, 1999. – 304 б.

2 Мұқанова Л.Ж. Мәшһүр Жүсіп – философ // «Мәшһүр Жүсіп оқулары» халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының материалдары. – Павлодар: С. Торайғыров атындағы ПМУ. – 2001. – С. 233-237.

3 Мамытова С.Н. Исторический процесс в интерпретации М.Ж. Копеева: диалектика божественного и человеческого // Известия НАН РК. – Серия общественных наук, 2009, № 2. – С. 17-19.

4 Көпейұлы М.Ж. Көп томдық шығармалары. 1 том. – Алматы: Алаш, 2003. – 504 б.

5 Ахметова Г.Г. Взаимосвязь этического и эстетического в творчестве М.Ж. Копеева, С. Торайғырова и Ж. Аймауытова. Автореферат дис...канд.филос.наук. – Алматы, 2003. – 34 с.

6 Көпеев М.Ж. Екі томдық. 2-т. – Алматы: Ғылым, 1992. – 224 б.

## ТҮРКІ-ҚАЗАҚ МИФОЛОГИЯСЫНДАҒЫ ӘЙЕЛ БЕЙНЕСІ

*Гүлжихан Нұрышева,*

*Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті,  
философия ғалымдарының докторы, профессор  
(Қазақстан)*

*Б.С. Қалдаева,*

*Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық  
университетінің докторанты*

Әр халықтың мәдениеті мен ойлау жүйесіндегі дүние, құбылыстар мен құндылықтар туралы мифологиялық түсініктер мен философиялық толғаулар деңгейі – оның дүниетанымдық ерекшеліктерінің көрсеткіші.

Жалпы «әйел», «еркек» категориялары әуел бастан шындықты игерудің эпсаналық деңгейі ретінде мифологиялық дүниетанымда көрініс тапқан. Қазақ мифологиясын зерттеуші Серікбол Қондыбай дұрыс атап көрсеткендей, «Мифология, миф – ойдан шығарылған қиял емес, ол – өткен заманның адамының шындығын бойына сақтап қалған ата-баба сарқыты. Ол өткенді саналы бұрмалаудың, жалғандықтың ескерткіші емес, бірнеше мәрте бүктетіліп, оралып, ақиқаты мен қасиеті қатар өрілген, еріксіз шатасудың тозаңының арасында байқалмай қалған ақиқаттың өрім қамшысы» [1, 10 б.].

Ежелгі түркілердің дүниетанымы, соның негізінде қалыптасқан мифологиясы әлі де терең, жан-жақты, жүйелі

түрде толық зерттеуді қажет етеді, өйткені дәстүрлі түркілік дүниетаным – бүгінгі ұлттық-мәдени ұстанымдарымыздың негізі. Ежелгі түркі мифологиясындағы әйел бейнесін зерттеу сол заман шындығын бейнелейтін, ежелгі қоғам дүниетанымын білдіретін аса құнды құрал екені анық.

Түркі халықтарының әлемнің жаралуы, дүниені тану туралы мифтерінде аспанды – әке, жерді – ана деп тану сенімі басым. Бұл жерде әлем халықтары мифологиясымен ортақ сипатты аңғаруға болады.

«Шумер мифологиясында алғашқы жаратушы Апеу мен жаратушы ана Тиамат делінеді; Ежелгі Грек мифологиясында аспан Уран, ал, жер Гея бейнесінде сипатталған; Ежелгі Мысыр мифологиясында Атум құдайдан Шу мен Тефнут жаралып, олардан Геб пен Нут дүниеге келеді. Геб – жер құдайы (еркек), ал Нут – аспан құдайы (әйел). Ежелгі үнділердің ведалық мифологиясындағы аспан құдайы Дьяус-Питар мен жер құдайы Притхиви дүниенің жаралуы туралы алғашқы түсініктердің үндестігін танытады; Ежелгі Қытай мифологиясында аспан-еркек Ян және жер-әйел Инь түрінде сипатталады, бұл екеуі қарама-қарсы болғанымен бір-бірінсіз өмір сүре алмайды. Ал, түркі халықтары мифологиясында бұл танымды көрсететін мифтік образдар – аспан-әке-Тәңір мен жер-ана Ұмай» [2].

Түркі мифологиясындағы әйел бейнесі – ең архаикалық кейіпкерлердің бірі. Түркілік дәстүрде аталған образ – алғашқы әйел, ана, отбасының қамқоршысы. Ұмай – Еуразия түркілерінің дәстүрлі дүниетанымындағы әйелдік бастаудың бейнесі. Ұмай ананың басты қызметі балалардың дүниеге келуіне қамқорлық жасаумен байланысты қарастырылады. Бізге жеткен деректер бойынша, ерте дәуірде Алтай тауын мекендеген түркі жұрты құрық бойы қар жауған бір қатты қыста қырылып қалады. Осы қақаған аязда Айсұлу атты қыз бөстекке оранып, аман қалыпты. Оны Алтайдың үңгірін мекен еткен Аю батыр тауып алып,

Айсұлуды ес-түссіз жатқан жерінен Ұмай ананың көмегімен тірілтіп алады. Көп ұзамай Айсұлу Аю батырдан жүкті болады. Аю батыр үйде жоқта толғақ қысқан Айсұлуды Ұмай ана жебеп, бір ұл, бір қызды дүниеге әкеледі. Содан түркі қауымы бір рулы елге айналып, бүгінге күнге жетеді [3].

Яғни, көне дәуірлерден келе жатқан бұл аңыздан ұғатынымыз – «Ұмай ана ұрпақ жалғастығын жебеуші періште, мейірімді рухани күш болып саналады. Қыз ұзатылғанда, неке қиылғанда, әйел босанғанда Ұмай анадан медет тілеу осыдан келіп шыққан. Көптеген түркі халықтарында сәбиі жоқ отбасылардың Ұмайға табыну дәстүрі қалыптасқан. Ежелгі мифтерге сүйенсек, «Көк пен Жерді жаратып, оларды бір-бірінен ажыратқан соң, Тәңір өмірге ұрпақ әкелу үшін өзі еркек пен әйелге бөлінді. Құдай әйелді Ұмай деп атап, оны Сумер тауының ұшар басына, сүтті көлі (Сүткөл) бар Асапн тауының қия шыңына қондырды. Көк жүзінде жол қалдыра сарқырай ағып, Сүткөлге құятын жұлдыздар жолы, Құс жолы – осы Ұмай Тәңір ананың сүті» [4]. Кейбір түркі халықтарында Ұмай таулардың иесі және аңшылардың қамқоршысы ретінде бейнеленеді [5, с. 265-286.]. Ұмайдың символы – жебе. Ол осы арқылы балаларды қорғайды. Телеуіттер Ұмайды толқынды күміс шашты, аспаннан түсіп, балаларды алтын садақтың көмегімен қорғаушы сұлу жас әйел бейнесінде қабылданған. Садақ оғымен бірге Ұмай-ананың басты сақтаушы нышаны ретінде солтүстік халықтар балалардың бесігінің үстіне ілген.

Ежелгі түркілердің мифологиясында өлім періштесі ретінде қабылданған Қара Ұмай туралы да түсінік болған, оны балалардың ауруымен және өлімімен байланыстырады. Бұл түркілердің дүниенің құрылымының бинарлы түрде түсінгенін көрсетеді. Ұмай бейнесі басқа да әйел құдай кейіпкерлер бейнесімен тығыз байланысты. Мысалы, кейбір аңыздар бойынша От Ана – От құдайы Ұмаймен апалы-

сінділі болған, екінші бір нұсқада ол Ұмайдың табанынан жаратылып, үйдегі ошақта өмір сүреді деп көрсетіледі.

Көп жағдайда жарықпен байланыстырылатын от бейнесі Ұмай бейнесімен бірігіп кеткен. Ғалым А. Төлеубаев: «Ертеде қазақ әйелдерінің қолдаушысы Ұмай-ана болған. Қазақ түсінігінде Ұмай аты «Май» ана түрінде сақталған. Қазақ келін түскенде жиналған әйелдер оған отқа май салғызып, «от ана», «май ана» жарылқа деп айтқан. Екіқабат әйелдің толғағы қатты болғанда отқа май құйып, «От ана», «Май ана» жарылқа, күнәм болса кеше гөр, түйіншегім шеше көр» деген. Мұндағы Май деп отырғанымыз «Ұмай» деген көне түркілердің әйел мен баланың жебеуші пірі. Ұмай ананың культі Сібірдің түркі халықтарында әлі күнге сақталып келген» деп түсіндіреді [6, с. 43]. Егер Ұмайдың тотемдік бейнесі туралы айтатын болсақ, ол суда жүзетін (үйрек, аққу, сондай-ақ оның бинарлы прототипі – үкі) құстармен байланыстырылады [7]. Көне түркілер айдаһар немесе қасқырдың (түп ана) суретін салған ту көтеріп, аруақты, рудың қамқоршы рухын шақырады екен. Ежелгі заманда оның әйел-ана болғандығы белгілі.

Арғы түркілердің тотемі болған көк бөрі туралы аңызда, жаугершілік заманда жалғыз қалған түркітөктес баланы ұрғашы қасқырдың асырап алып, одан тараған ұрпақтардың кейіннен іргелі ел болып, бөріні тотемге айналдырғаны туралы бәрімізге мәлім. Бұл жерде мифологиядағы қасқыр бейнесінің рәміздік, әлде тарихи шындық екендігіні маңызды емес, негізгі мән: «түркілердің тұпанасының ер жынысты емес, әйел жынысты болуында».

Осылай, Ұмай ана – жебеуші, жарылқаушы, қамқоршы, жарықтың, жақсылықтың, мейірімнің символы ретінде танылған. Ұмай ана түркі дүниетанымында елдің, халықтың анасы, мәңгі жас әйел бейнесінде суреттеледі. Ұмай ана молшылық пен ырыстың, отбасылық бақыт пен қуаныштың ғана бейнесі емес, Ұмайдың жарқын бейнесі ата-бабала-

рымызды қиын күндерде де сүйемелдеп, қолдап, қорғап, олардың бойына болашаққа деген үміт пен сенім ұялатып келді. Бүгінгі таңда ұлттың рухани саулығын сақтау үшін Ұмай ана секілді әдемі де мейірімді кейіпкерлердің бейнесін жаңғыртып, халық жадына оралту өте маңызды.

Ежелгі үнді, қытай, грек, вавилон, рим, мысыр мифологияларында әйел-құдайлар табиғаттың жағымды ғана емес, сонымен қатар бұзушылық, жер асты әлемі, зұлымдық сияқты функцияларға да ие. Көне түркілік мифологиясында да сұлулықпен қатар ұсқынсыздық категориясымен зұлымдықты бейнелейтін Мыстан, Жалмауыз кемпір, Албасты, Жезтырнақ, перілер сияқты образдар бар, бәлкім бұлар бастапқыда жағымды бейне болуы да мүмкін, бірақ кейіннен олар адам баласына кесірін, зиянын тигізетін жағымсыз кейіпке енді.

Халық ауыз әдебиетіндегі өлең, аңыз, ертегі, әңгімелерден біз нешетүрлі сұлу, ақылды, айлакер әйелдердің бейнелерін кездестіреміз. Ертегі, аңыздарда ұшырайтын аңғал батырлардың әр алуан алып дәу, мыстан кемпірлер, жер астындағы жылан патшаларымен кездескенде өзін сүйген сұлу қыз, айлалы әйелдердің ақыл-кеңестері арқылы жауларын жеңіп шығып, мұраттарына жетеді.

Еуразияның түркі тілдес халықтарының аңыз әңгімелерінде сұлу пері қыздар туралы көптеген әңгімелер сақталған. Ежелгі жыр дастандарда перілер қара күштерге қызмет етушілер ретінде көрсетілген. Ал кейінгі кезеңдердегі аңыздарда олар жақсылықтың да, жамандықтың да өкілдері ретінде бейнеленеді. Кейбір жырларға сүйенсек, перілердің құпияға толы бейнесі көптеген батырлардың арман-тілегін баурап алған. Мұндай перілер ұшу қабілетіне де, керемет дауысқа да ие және көріпкелдік қасиеті бар қыздар бейнесінде көрінеді.

Қайырымды перілер көп жағдайда адамдарға қолдау көрсетіп, қара күш иелерімен, жын-шайтандармен күреске

түсіп жеңіп шығады. Олар адамдардың жердегі бейнесімен бірігіп, некеге тұрады. Олардан елді қорғайтын болашақ батырлар дүниеге келеді. Аңыз бойынша мұндай некеден қыз бала туса, ол шайтанмен ұқсастығы көп албастыға айналады. Зұлымдыққа қызмет ететін перілер адамды сиқырлап, оны ес-түсін жоғалтқан ауру адамға айналдырады. Перілердің зұлым бейнелері адамдардың іс-әрекетін сиқырлауы мүмкін. Перілер ер адамның, кез келген аң-құс бейнесіне де ене алады. Перілердің түрлерінің ішінде су перілері туралы аңыздар көп. «Су иелері» саналатын су перілері адамдарды өзіне тартып, су түбіне алып кетеді. Егер мұндай адамды құтқару мүмкін болса, ол ерекше қасиеттерге ие болып шыға келеді. Перілер жер бетінде шамандармен бас қосып, өздері оларға көмекші ретінде қызмет атқарған. Сондықтан перілер о дүниемен байланыс жасау қасиетіне ие болып, адамдарды аурудан емдеп жаза алатын. Ежелгі сенімге сүйенсек, егер пері таңдап алған адам шаман болудан бас тартса, ол ұзақ ауруға ұшырап, тіпті кейде өлім құшатын болған [8, с. 143-160.]. Кейіннен қазақ дүниетанымында пері әйелді-кулық пен айлакерліктің символына айналдырады.

Сонымен қатар, түркі халықтарының діни наным-сенімдерінде зұлым күштің символы су стихиясымен байланысты албасты туралы сенім ерекше орын алады. Көптеген түркі халықтарының түсінігінше албастылар өзен және тағы басқа су көздерінің жағасын мекендейді. Бір ескеретін жәйт, қазақ дәстүрінде барлық суға қатысты мифтік бейнелер әйел кейпінде болды. Олар адамдарды шаштарын тарақпен тарап отырып арбап алады. Сырттай қарағанда албасты шашы жалбыраған, төсі салбыраған сұрықсыз әйел бейнесінде көрінеді. Албастының атрибуттары ретінде сиқырлы бітік, тиын және тарақ көрсетіледі. Албасты бейнесі сонау ежелгі замандардан бастау алады. Бірқатар зерттеушілердің пікірінше алғашқы кезеңде ал-

басты бейнесі құнарлық, отбасылық ошақ және жабайы жануарлар мен аңшылықтың қамқоршысы – қайырымды құдайдың бейнесіне сәйкес келген [9, с. 33 б.]. Уақыт өте келе мифологиялық танымдардың дамуымен албастының рөлі зұлым рухтың рөліне ауыстырылған. Көбінесе албасты әйелдерге екіқабат кезінде және босану сәтінде зиянын тигізеді. Албасты кеш уақытта жалғыз өзі қыдырып жүрген екіқабат әйелдерді аңдиды. Бұл жынның зұлым күштерін жою үшін оның атрибуттарының бірін қолға түсіру қажет.

Түркі мифологиясындағы тағы да бір көп тараған әйел кейіпкер – Жалмауыз бейнесі. Қазақтарда жалмауыз кемпір балаларды ұрлап алып кетіп, жеп қоятын кемпір немесе «адам жегіш» бейнесінде беріледі. Көптеген әйел бейнелері сияқты бұл кейіпкер де ежелгі дәуірде ана құдай культіне кірген.

Ертегі әлеміндегі кейіпкерлердің бірі – Жезтырнақ. Ол мыстан жасалған құс тұмсығы және тырнақтары бар, орасан зор күшке және дауысқа ие әйел. Оның даусынан құстар мен жануарлар да өліп қалады. Жезтырнақ, көбінесе жас, әдемі әйел түрінде бейнеленеді. Жезтырнақ фольклортанушылар мен мифтанушылардың айтуынша аңдардың иесі, орман мен даланың пірі болған. Ертегілерде аңшы Жезтырнаққа ет береді, яғни, көне аңшылар саят құруға келгенде, аң ауларда аңдардың піріне құрбан шалатын болған. Ертегілерде соның жұрнағы қалған.

Осылай, санғасырлық аңыз-ертегілерде әйел-зұлымдық пен бақытсыздықтың нышаны, мысалы сиқыршы, мыстан кемпір, жын-пері, құбыжық бейнесінде немесе әйел таңғажайып сұлулықтың символы ретінде де суреттеледі (Венера, Мадонна, Дева Мария, Жібек, Баян және т.б.).

Түркі мифологиясындағы ана, қалыңдық, қарындас, әйел бейнелері әмбебаптылығымен сипатталады. Көріп отырғанымыздай, әйел бейнелері ерекше: көріпкелдік және басқа да жоғары қасиеттерге ие. Бұл кейіпкерлердің



қамқоршы және құтқарушы ретіндегі рөлі ежелгі замандардағы отбасының иесі, аспаннан түскен қорғаушы ретіндегі әйел құдайлардың образынан туындаған. Әйел бейнелері түркі халықтарының рухани мәдениетінде үлкен рөл атқарған матриархаттық дәстүрлер мен ежелгі тотемистік мифологияның ұғымдарымен тығыз байланысты екендігін атап өту қажет.

Түркі мифологиясындағы әйел бейнесі қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымындағы әйел болмысының алғышарты, іргетасы деп айтуға болады. Қазақ ертегі, жыр-аңыздарындағы әйел бейнесінің қалыптасуын басқа халықтар мифологиясымен салыстыра қарасақ, мифтік кезеңде әйелдің құрметті орында болғанын байқаймыз. Осы аңыздар арқылы бүкіл қазақ дәстүрлі қоғамындағы гендерлік қатынастар туралы ой түйуге, қоғамдағы әйел орнының қаншалықты жоғары деңгейде болғандығы, ақылдың, сөз өнерінің, батырлық, ерліктің қаншалықты бағаланғанын көруге болады.

Миф өзі пайда болған ортадағы қоғамдық санаға тікелей тәуелді. Жалпы мифтерден сол заманға сай әйел адам бейнесін кездестіреміз. Оның өзі гендерлік қатынастың ерекше, қоғамдық немесе адами дәстүрлі қатынасынан тыс формасы болып саналады. Қазақ аңыздарында өжет, батыл, еркін, ерке, сұлу, ақылды қыздың бейнесі қалыптасқан. Мысалы, сонау сақ дәуірінде әскер басқарып, бүкіл сақ патшалығына иелік еткен, сол кездегі ежелгі ғұндардың Сақ аруы атанған, еліне, жеріне деген зор сүйіспеншіліктің, асқан ерлік пен батылдықтың символы болған ержүрек Зарина патшайым мен әйгілі парсы патшасы Кирді жеңіп патшалық құрған, даналығымен, шешендігімен аты аңызға айналған батыр Томирис ханым, ежелгі эпостағы Гүлбаршын мен Құртқа, Ақжүніс пен Назым, шежірелі тарихтағы шипа іздегенде тілге оралатын, ұлы жүздің қасиетті анасы, аты аңызға айналған Домалақ ана мен Бегім

аналар; таза сүйіспеншіліктің символы болған кемеңгер ана Айша бибі мен Абақ ана, таңбалы тарихтағы Қасым ханның анасы Жаған бике, Есім ханның анасы Жақсы бике, Абайдың анасы Ұлжан, әжесі Зере, ел билеген ел анасы, жердің панасы бола білген терең білімді ірі тұлға Шоқанның әжесі Айғаным, Алаштың тұлғасы болған тағы қаншама алыпты туғызған, есімдері сақталмаған әулие аналар – қазақ әйелінің асқақ әрі нақты көрінісі, жұрт есінде есімі қалған сол әйелдердің бір бөлігі ғана. Әйел мәселесін зерттеуші ғалым Зәмзә Қодар атап көрсеткендей, «Шын мәнінде Дала әйелі басқа Шығыс халқының әйелдерінен қатты ерекшеленеді, өйткені олар тәуелсіз және еркін болған. Бұл әйелдер халыққа қатысты күрделі мәселелерді шешуге де қатысқан. Дала әйел бойына дос әрі серік, ханның кеңесшісі, ру басшысы, шешен және сонымен қатар жауынгер әйел болуды дарытқан. Көшпелі мәдениетте әйел көңіл көтеру көзі деп қарастырылмаған. Дала намысының кодексі бойынша рулас әйел болашақта тек жар болуға лайықты. Қазақ эпостарында әйелге деген үлкен құрмет көрсетілген. Онда әйелді арғымақ пен мылтықпен қатар құрметтеген. Ең қызығы, әйел батырдың ақылшысы ретінде қабылданса, рухани ептілігі арқылы батырды дұрыс жолға салушы ретінде қабылданған» [10, 98 б.].

Саяси қайраткерлік істерімен танылған, сол кезде талай хандар мен билеушілердің мысын басқан небір қайраткер аналардың да есімдері ерекше құрметпен аталады: ақылдылығымен ел құрметіне бөленген Жәңгір ханның зайыбы Фатима ханым, кезінде Нұралы ханды хан етіп, батыс өңірінде сайлауға өзі бас болған, мемлекеттік істерде кеңесші болған, ел басқарған қайраткер ана, Әбілқайыр ханның зайыбы Бопай ханым (Бәтима ханым), Шыңғыс ханның ең беделді әйелі, ақылшы-кеңесшісі бола білген Бөрте ханым, Кеңесары ханның сүйікті жары, ақылына көркі сай Күнімжан ханым деп тізімдей беруге болады. «Та-

рихи тұлға», «ұлы есім» деген қасиетті ұғымдарға енетін Ұлы даланың ұлы аналарының да ұлағатты істері мен тәлімдік қасиеттері, әсіресе қыз тәрбиесінде мәңгілік үлгі болатын нағыз тағылым мектебі екендігі даусыз.

Демек, Ұлы дала тарихында есімдері аңызға айналған ұлы аналардың тектілік әлемі мен тәлімі – қай-қайсымызға да өміршең өнеге, тамсанарлық тағылым! Сондықтан есімдері тарихта қалған ханымдар мен ханшалар, би мен батырлардың аналары мен асыл жарлары туралы тарихи мағлұматтарды терең зерделеген жөн және осы аналардың рухани тұғыры уақыт өткен сайын асқақтай бермек, өйткені олар-ұрпақтан-ұрпаққа ауысып, тәлім-тәрбиенің ұраны мен қағидатына айналған асыл тұлғалар.

### **Әдебиеттер**

1. Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. Бірінші кітап. – Алматы: Дайк-пресс, 2004. – 512 б.
2. Түркі мифологиясы: типологиялық сипаты, ортақ мотивтер және кейіпкерлер. Жанат Аймұхамбет TÜRK DÜNYASI, Dil ve Edebiyat Dergisi/TURKISH WORLD, Journal of Language and Literature Issue: 43 (Bahar-Spring 2017) - ISSN: 1301-0077 Ankara, TURKEY.
3. Қазақтың мифтік әңгімелері. Құрастырған Ш.Ыбыраев, П.Әуесбаева. – Алматы, Ғылым баспасы, 2002.
4. Жанайдаров О. Ежелгі Қазақ мифтері. – Алматы: «Аруна» баспасы, 2008. – 256 б.
5. Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных//Тюркологический сборник. – М.: Наука ГРВЛ, 1973.
6. Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной общности казахов (XIX-нач. – XX в.). – Алма-Ата: Наука, 1991. – 214 с.
7. Түркі-славян әлемі этнотарихи және социомәдени диалогтың үлгісі ретінде: монография / жауапты ред., Г.Б. Хабижанова. – Алматы: Қазақ университеті, 2017. – 250 б.
8. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука, 1990. – 209 с.

9 Мифологический словарь / Гл.ред. Е.М. Мелетинский. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 672 с.

10. Сыздықова Р., Қойгелдиев М. Қадырғали би Қосымұлы және оның жылнамалар жинағы. – Алматы: «Қазақ университеті», 1991. – 272 б. 258-260.

11. З.М. Қодар. Философия ғылымындағы гендерлік мәселелер. Семей: «Зияткер», 2017. – 122 б.

## ЗНАНИЕ В НАУКЕ, ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ\*

*Александр Хамидов,*

*главный научный сотрудник Института  
философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК,  
доктор философских наук, профессор*

Что такое *знание*? На этот простой вопрос существуют разные ответы. Приведу несколько дефиниций. В пятитомной советской «Философской энциклопедии» статья «Знание» вообще отсутствует. В советском «Философском энциклопедическом словаре» статья «Знание» есть (её автор – мой друг). Знание здесь определяется как «отражение объективных характеристик действительности в сознании человека» [1, с. 199. Прав. стбц]. Лаконично и просто. Перехожу к постсоветским философским справочникам. Согласно В.Л. Абушенко, знание – это «селективная (1), упорядоченная (2), определённым способом (методом) полученная (3), в соответствии с какими-либо критериями (нормами) оформленная (4) информация, имеющая социальное значение (5) и признаваемая в качестве именно знания определёнными социальными субъектами и обществом в целом» [2, с. 247. Прав. стбц – 248. Лев. стбц]. Автор добавляет: «В зависимости от названных критериев знание может быть разделено на два типа по уровню его функционирования: обыденное знание повседневной жизни и специализированное знание (научное, религиоз-

---

\* *Статья подготовлена в рамках финансирования КН МОН РК (Грант АР08855962 «Современная исламская философия как новое гуманитарное знание: дискурс и праксис»).*

ное, философское и т. д.), а также “перекрывающее” границу уровней профессиональное и практическое знание различных социальных общностей и групп. Можно также говорить о личностном знании (и структурах личностного знания, присутствующих в иных модификациях знания, в частности, согласно Полани, – научном)» [2, с. 248. Лев. стбц]. Б.Г. Матюнин сопрягает знание и незнание. Согласно ему, это понятия для обозначения разных аспектов познавательного процесса: знание – информация об окружающем мире и самом человеке, незнание – отсутствие таковой» [3, с. 299. Лев. – прав. стбц]. Согласно И.Т. Касавину, знание – это «форма социальной и индивидуальной памяти, свёрнутая схема деятельности и общения, результат обозначения, структурирования и осмысления объекта в процессе познания» [4, с. 51. Лев. стбц].

Таковы дефиниции знания из философских справочников. В России существует «Сибирский институт знанияведения». Коллектив авторов на базе данного института издал серию из пяти книг под общей рубрикой «Знаниеведение и управление». Во Введении к первой книге авторы пишут: «...Следует топределить, что мы будем понимать под знанием. Здесь мы можем выделить две позиции.

Первая – расширительная, *суммарная*. В этом случае знание – это весь массив информации, которым располагает общество на определённом временном срезе своего развития. И тогда термин знание оказывается по существу синонимом совокупной информации общества (или какой-либо отдельной социальной общности).

Вторая позиция – более узкая, *смысловая*. В данном случае знание рассмотрим как какую-то определённую *часть* совокупной информации, обладающую специфическим *качеством*. А под аким качеством, по-видимому, следует понимать позитивный, жизненно важный, практически необходимый смысл, который заключён в соответствующей части совокупной информации» [5, с. 10].

Проанализируем приведённые дефиниции. Предложенная В.П. Филатовым, во-первых, отдаёт дань так называемой теории отражения. А во-вторых, – и это главное – не учитывает того, что «отражение объективных характеристик действительности» может быть как истиной, так и заблуждением. Дефиниция Б.Г. Матюнина фактически таковой не является. Она напоминает слова Конфуция (Кун Фу-цзы), сказанные его ученику: «Учитель сказал:

– Ю! Научить ли тебя, что такое знание?

Считай знанием то, что знаешь, и считай незнанием незнание. Это и есть знание» [6, с. 61]. В 2012 г. В журнале «Вопросы философии» были опубликованы материалы «круглого стола» «Знание в современной культуре» (см.: [7]). На нём, однако, обсуждалась не проблема сущности знания, а его статус и роль в современной культуре, в частности в так называемом «обществе знания».

А теперь обратимся к приведённым выше определениям знания. И.Т. Касавин прав в том, что связывает знание с процессом познания, но отождествление его с памятью – это заблуждение. Дело в том, что в его дефиниции имплицитно присутствует понимание знания как вербально оформленной конструкции. А знание опредмечивается далеко не только в языке. В.Л. Абушенко предложен целый набор атрибутов знания. Со многими можно согласиться, но нельзя согласиться с отождествлением знания с информацией. То же мы видим у Б.Г. Матюнина и у авторов теории знаниеведения. Но знание *не тождественно* информации.

В классической латыни *īnformātio* имело ряд значений: «1) разъяснение, изложение, истолкование...; 2) представление, понятие...; 3) осведомление, просвещение...» [8, с. 523. Лев. стбц] Ничего из этих значений в современном понятии «информация» давно уже нет. В современной теории информации оно означает: «1) сообщение, осведомление о положении дел, сведения о чём-либо, передаваемые людьми;

2) уменьшаемая, снимаемая неопределённость в результате получения сообщений; 3) сообщение, неразрывно связанное с управлением, сигналы в единстве синтаксических, семантических и прагматических характеристик; 4) передача, отражение разнообразия в любых объектах и процессах (неживой и живой природы)» [9, с. 222. Лев. стбц].

Согласно Н.И. Семенкову, информация – понятие, «обозначающее некоторые сведения, совокупность каких-либо данных, знаний и т. п.» [10, с. 274. Прав. стбц]. В.И. Кашперский отмечает, что понятие информации в современной науке «всё чаще рассматривается в качестве третьего компонента бытия – наряду с веществом и энергией» и добавляет, что содержательная сторона информации «остаётся до настоящего времени наиболее неясной» [11, с. 359. Лев. – прав. стбц]. Более строгое, но в то же время и специфически специальное понимание сущности информации существует в теории информации, которая исследует «законы и способы измерения, преобразования, передачи, использования и хранения информации» [12, с. 210. Лев. стбц]. По другой характеристике теория информации есть «специальная научная дисциплина, обычно представляемая как раздел кибернетики, анализирующая математические аспекты процесса сбора, передачи, обработки и хранения информации. Главная особенность теории информации состоит в широком использовании методов теории вероятностей и математической статистики...» [13, с. 141. Прав. стбц].

Понятно, что то понятие информации, которое фигурирует в теории информации, для определения знания как такового мало подходит. Если уж и отождествлять знание и информацию, то необходимо брать её в простой, обиходной дефиниции. Тогда информация будет означать те или иные сведения, набор их. Но правильным ли будет отождествлять знание с хотя бы так понимаемой информацией. Никак нет и вот почему.



Информация как отправленные или полученные сведения сама по себе ничего не говорит о её качестве. Вследствие получения неких сведений о чём-либо это последнее становится нам известным, не более того. Но, как заметил Гегель: Известное вообще – от того, что оно *известно, ещё не познано*» [14, с. 16]. Содержанием конкретного сообщения может быть обман, фэйк, как сейчас выражаются. Существует слово «дезинформация». Оно применяется как раз к ложным сообщениям. Но оно излишне: ведь дезинформация – это тоже информация.

*Знание* обладает иной сущностью. Оно рождается в процессе *познания* – особой (когнитивной) мироотношенческой модальности. В этой связи знание является *сущностной силой* общественного человека-субъекта. Оно опредмечивается не только в языке, но и во всей социокультурной действительности – в архитектурных строениях, в организации производственного процесса, в техно-логиях и технике и т. д. Маркс писал: «Природа не строит ни машин, ни локомотивов, ни железных дорог, ни электрического телеграфа, ни сельфакторов и т. д. Всё это – продукты человеческого труда, природный материал, превращённый в органы человеческой воли, властвующей над природой, или человеческой деятельности в природе. Всё это – *созданные человеческой рукой органы человеческого мозга*, опредмеченная\* сила знания» [15, с. 215].

В развитой культуре, которая стала формироваться и развиваться с разложением архаического типа социальности познавательное отношение человека к миру конституируется в особую отрасль духовного производства, получившую название «наука». С этого времени в культуре знание разделяется на *обыденное* и *специализированное*, или

---

\* В цитируемом русском переводе данный термин, имеющий принципиальное значение, переведён как «овеществлённая». Исправлено.

научное. Сохранились (частично или полностью) с глубокой древности некоторые экзотерические и эзотерические знания. Начиная с Нового времени в Западной Европе наука институционализируется, т. е. становится специфическим социальным институтом, выполняющим предписанные ему государством функции. Она приобретает сложную организационную структуру, в которой собственно познавательная деятельность составляет лишь одну из подструктур. И хотя эта подструктура по своей сути является основной, на деле над ней возвышаются организационно-управленческие структуры, которые и кажутся самыми главными. Кроме того, в науку внедряется отчуждение, реорганизуя её по образу и подобию собственно материального производства (см. об этом: [16, глава II] и [17]). Когнитивная деятельность имеет два уровня – эмпирический и теоретический. Сообразно этому существует два вида научного знания – эмпирическое и теоретическое. Кроме того, существует два типа исследований – *фундаментальные* и *прикладные*. Первые ориентированы на получение новых знаний о природной и социокультурной действительности, вторые заняты применением этих знаний в общественной практике. Вторые невозможны без первых.

Когнитивная подструктура науки – это так сказать, «горизонтальная» подструктура. В ней можно выделить целый ряд звеньев, которые являются вместе с тем и *этапами* когнитивной деятельности. Отметим основные (подробнее см.: [18, с. 104 – 107]): 1) передний край науки (поисковая инстанция); 2) инстанция специализации (оформление теорий); 3) дисциплинарная инстанция. Организация когнитивной деятельности и характер знания в каждом звене-этапе обладает своей спецификой. На переднем крае науки добывается новое знание. А.П. Огурцов пишет: «Передний край науки организован проблемно. <...> Здесь ядро когнитивной организации – проблема, а не решение, вопрос, а не

ответ, деятельность, а не изложение уже найденного ответа в готовых формулах» [18, с. 113]. Поэтому полученное на переднем крае науки знание нежёстко, неокончательно, оно носит по большей части вероятностный, а нередко и всего лишь гипотетический характер; между истинным, достоверным знанием и заблуждением здесь порой невозможно установить демаркацию. Уже на стадии теории знание приобретает более оформленный характер, а с ним уже так или иначе проводится грань между знанием достоверным и недостоверным, между истиной и заблуждением. На стадии образования научных дисциплин уже ядром организации знания является не проблема, а её решение, не поиск, а изложение уже добытого знания. Здесь поэтому не остаётся места ничему недостоверному, вероятностному, гипотетическому. И уж, конечно, заблуждение (или то, что за него принимается) вовсе не допускается в научную дисциплину. Разные дисциплины в данном звене-этапе когнитивной деятельности объединяются в дисциплинарные комплексы. Так накапливается фонд научного знания.

Однако между охарактеризованными звеньями когнитивного строя науки *не существует* полного разрыва и взаимных противопоставлений. Как бы то ни было, познание есть живой процесс, и потому между ними существует постоянное взаимовлияние, взаимная коррекция и т. д. Поэтому знание, оформленное как научная дисциплина, не является для науки чем-то незыбленным, абсолютно безоговорочным и окончательным, не подлежащим проблематизации, а потому и изменению, развитию и совершенствованию. Этим научная дисциплина радикально отличается от *учебной дисциплины*, обращающейся в системе образования (см.: [19]).

Современная наука – весьма разветвлённая система специализированных исследований и вырабатываемых ими знаний. Давно прошло то время, когда один и тот же учёный

мог быть специалистом в нескольких областях науки. Специалист в области физики высоких энергий не является специалистом не то что, скажем, в биологии беспозвоночных, – он может не являться специалистом даже в физике твёрдого тела. Как ему относиться к знаниям, добытым за пределами его специализации? На основе *доверия*. Это – специфически научная «вера» (*belief-вера*), мотивированная *волей к знанию*. Она есть вера-*доверие*. Перейдём к философии.

Начиная с Нового времени и по сие время философия ничтоже сумняшеся считается *наукой*. Когда-то она даже считалась наукой наук. Против этого возражали некоторые философы. Так, Н.А. Бердяев заявлял: «Философия ни в каком смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной» [20, с. 264]. «Научность, – развивает свой тезис Бердяев, – есть исключительно свойство науки и критерий только для науки. Казалось бы, так ясно, что философия должна быть философской, исключительно философской, а не научной, подобно тому как мораль должна быть моральной, религия – религиозной, искусство – художественным. ...Ведь философия – самостоятельная область культуры, а не самостоятельная область науки» [20, с. 264]. Но контаминация философии и науки продолжается.

Философия вырастает из *иной* мироотношенческой модальности, нежели наука. Имя этой модальности – *рефлексия*. Эта модальность редко дорастает до философии. Исторически философия появилась в Древней Индии, в Древнем Китае и в Древней Греции. Впоследствии её стали заимствовать и изменять на собственной культурной почве другие народы. Особенно это было характерно сначала для Западной Европы. Появились национальные варианты философии – к примеру, классическая немецкая, русская философия Серебряного века и др.

Рефлексия лишь внешне похожа на познавательную деятельность. На деле она в снятом виде содержит в себе

моменты и когнитивной, и этической, и эстетической, и религиозной мироотношенческих модальностей. Конечно, в той или иной конкретной философии, философской школе или философском направлении может преобладать какой-то из этих моментов. Но, тем не менее, она не сводима ни к какому из них. Кардинальное отличие философии от науки состоит в том, что она *не имеет* эмпирического уровня. Стало быть она не есть исключительно познавательная деятельность. Основное назначение философии в культуре – осуществлять критическую рефлексию над мировоззренческо-мироотношенческой тематикой и проблематикой. Не имея своего эмпирического уровня, философия имеет в качестве такового всю культуру. Поэтому существуют такие разделы философии, как онтология, теория познания, философия культуры, философия истории, философия науки, философия религии, философия искусства и другие. Философия анализирует не результаты научных исследований, а конкретные мировоззренческие и методологические ситуации, складывающиеся в них. «Сами по себе структурные элементы науки, в том числе её фундаментальные законы и принципы, являются для философского способа рассмотрения лишь исходным материалом, на основе которого создаётся философская теория. Этот материал не включается в философскую теорию непосредственно, но подлежит соответствующей теоретической переработке» [21, с. 159]. Но философу данный материал должен быть известен. Он поступает к ней в виде *знания* (но, разумеется, не в виде просто информации). К этому следует добавить, что теория – это специфически научный феномен; философия разрабатывает *учения*. И результаты философской работы – это вовсе не набор знаний, это – система ориентиров – мировоззренческих, методологических, ценностных и других.

Спрашивается: имеет ли место вера в философии? Следует дать положительный ответ. К.Т. Ясперс писал о *фи-*

лософской вере. Он утверждал: «Признаком философской веры, веры мыслящего человека, служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. <...> Для неё всякое философствование, выраженное языком, – построение, лишь подготовка или воспоминание, повод или утверждение» [22, с. 423, 424]. Философия – духовная работа в *рациональном* плане. Она, с одной стороны, имеет своим предметом мир, преломленный в других мироотношенческих модальностях, а с другой – с философскими учениями своих предшественников и современников. Она поэтому есть *критическая*, мыслящая вера.

Наконец, перейдём к религии – весьма своеобразному культурному феномену. Она вырастает из специфической мироотношенческой модальности – *религарной*. Н.А. Бердяев отмечает: «Существование личности предполагает существование сверхличных ценностей. Личности человека нет, если нет бытия, выше её стоящего, если нет того горнего мира, к которому она должна восходить. Личности нет, если нет сверхличных ценностей, и личности нет, если она лишь средство сверхличных ценностей» [23, с. 22]. К этим словам необходим комментарий. Бердяев пишет о ситуации XX века. Но религия как таковая появилась в конце периода Архаики. Человека как личности в те времена ещё не существовало. До религии в культуре господствовала *мифология*. В мифологии признавалось существование ценностей и сущностей, стоящих над человеком. Но человек не испытывал *зависимости* от них. Что же тогда такое религия в её простейшем определении? Дж. Дж. Фрэзер писал: «... Под религией я понимаю умилоствление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни» [24, с. 63]. Стало быть, религия есть форма духовной зависимости от имажинативных сил. Возможность такой зависимости содержится уже в тотемизме,

а в религии она получает действительность, конкретизацию и развитие.

Религия как социокультурный феномен принимает различные формы и развивается. В настоящее время господствуют так называемые мировые религии – буддизм, христианство и ислам. Буддизм – религия, которая не допускает существования надмировой сущности, в то время как две других, да ещё иудаизм, из которого они выросли, таковую признаёт (Яхве иудаизма, Бог христианства, Аллах ислама). Все эти три религии (так называемые авраамическими) весьма своеобразно включают в себя соотношение знания и веры. В восточных религиях вера не особо противопоставляется знанию и скорее имеет форму веры-доверия (*belief-веры*) (см.: разделы I и II в кн.: [25]). В авраамических же религиях вера – это *faith-вера*. И *faith-вера*, и *belief-вера* равно являются *интенциями*. Но *faith-вера* атрибутивна *религарной* мироотношенческой модальности, тогда как *belief-вера* атрибутивна *когнитивной* мироотношенческой модальности. *Faith-вера* не есть акт познания; она есть *устремление*; в ней доминирует *аксиатический* момент, тогда как в *belief-вере* доминирует *прагматический* (в широком смысле) момент. *Faith-вера* также включает в себя доверие, но она – больше, чем доверие; она ещё и *верность* (верность, прежде всего, имажинативному Абсолюту). И она пронизывает весь душевно-духовный мир человека и составляет, так сказать, его сердцевину. *Belief-вера* же – при всей её ценностной составляющей – не захватывает всего человека. Жизнь же в *faith-вере* определяется как *верование*: человек не просто верит-доверяет, но *верует*. *Belief-вера* – *рациональна*; *faith-вера* же *не может* быть рациональной.

В христианстве, особенно в раннем и почти до Нового времени была задана парадигма соотношения веры и знания,

провозглашённая апостолом Павлом\*. Он более всех других апостолов ставит акцент на *безотчётной, неререфлектирующей вере* (именно *faith-вере*) в противовес *belief-вере, разуму и знанию*. Слово «вера» для него – *ключевое*. Он заявлял: «Верую познаём...» [26. XI : 3; с. 1541. Лев. стбц], «ибо мы ходим верою, а не видением...» [27. V: 7; с. 1492. Прав. стбц] Он утверждает: «...Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие...» [28. I : 22 – 23; с. 1474. Прав. стбц] Апостол наставляет: «немудрое Божие премудрѐе человеков...» [28. I : 25; с. 1474. Прав. стбц] и «... Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых...» [28. I : 27; с. 1475. Лев. стбц] «Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом...» [28. III: 19; с. 1476. Лев. стбц].

В исламе, как известно, статус знания намного выше, чем в христианстве и даже чем в иудаизме. Конечно, со временем ситуация изменилась, но то, что было заложено в начале, всё же никуда не ушло. А.В. Смирнов, анализируя проблему соотношения веры и знания в арабо-мусульманской культуре в целом, отмечает, что в ней «противоположностью “знания” выступает... “действие”. <...> Вера снимает противопоставление знания и действия и в этом смысле служит для них общим понятием» [29, с. 143]. К сожалению, автор не разъясняет, о каком типе веры идёт речь – о *faith-вере* или же о *belief-вере*.

Но, завершая текст, в целом можно утверждать, что в институционализованной религии знанию отводится меньше всего места по сравнению не только с наукой, но и с философией.

---

\* Этот человек – иудеист, фарисей и законоучитель Савл из Тарса Киликийского, бывший гонитель последователей Йеошуа, самозванно присвоивший себе звание апостола (он ведь не был учеником Йеошуа и даже никогда не видел его) самочинно или же по заданию раввинов-фарисеев явился одним из создателей одного из наиболее распространённых вариантов христианства.



## Литература

1. *Филатов В.П.* Знание //Философский энциклопедический словарь. М.: «Советская энциклопедия», 1989. С. 199. Прав. Стбц – 200. Лев стбц.
2. *Абушенко В.Л.* Знание // Новейший философский словарь. Минск: Изд. В.М. Скакун, 1998. С. 247.Прав. стбц – 249. Прав. стбц.
3. *Матюнин Б.Г.* Знание и незнание // Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. И доп. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: «ПАНПРИНТ», 1998. С.299. Лев. – прав. стбц.
4. *Касавин И.Т.* Знание // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. II. Е – М.: Мысль, 2001. С. 51. Лев. стбц – 52. Лев. стбц.
5. Знаниеведение и управление. В 5-ти кн. Кн. 1. Знаниеведение и социальное управление в системе культуры. Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2006. – 202 с.
6. *Конфуций.* Изречения // *Он же.* Я верю в древность. М.: «Республика», 1995. С. 55 – 172.
7. Знание в современной культуре (материалы «круглого стола») //Вопросы философии. 2012. № 9. С. 3 – 45.
8. *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. Изд. 2-е, переработ. И доп. М.: «Русский язык», 1976. – 1096 с.
9. *Урсул А.Д.* Информация //Философский энциклопедический словарь. М.: «Советская энциклопедия», 1989. С. 222. Лев. – прав. стбц.
10. *Семенов Н.И.* Информация //Новейший философский словарь. Минск: Изд. В.М. Скакун, 1998. С. 274. Лев. стбц – 276. Лев. стбц.
11. *Каиперский В.И.* Информация //Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. И доп. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: «ПАНПРИНТ», 1998. С. 359. Лев. стбц – 362. Прав. стбц.
12. *Фаткин Л.* Теория информации //Философская энциклопедия. В 5-ти т. Т. 5. М.: «Советская энциклопедия», 1970. С. 210. Лев. стбц – 212. Прав. стбц.
13. *Смолян Г.Л.* Информации теория //Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. II. Е – М. М.: Мысль, 2001. С. 141. Прав. стбц – 142. Лев. стбц.
14. *Гегель.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа // *Он же.* Сочинения. В 14-ти т. Т. . М.: Соцэкгиз, 1959. С. 1 – 440.

15. *Маркс К.* Критика политической экономии. (Черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Вторая половина рукописи] // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. В 50-ти т. Т. 46. Ч. II. М.: Политиздат, 1959. – 618 с.

16. *Батищев Г.С.* Противоречие как категория диалектической логики. М.: «Высшая школа», 1963. – 119 с.

17. *Хамидов А.А.* Отчуждение в сфере науки // *Человек в мире отчуждения.* Алматы: «Гылым», 1996. С. 94 – 116.

18. *Осгурцов А.П.* Уровни дисциплинарной организации науки и взаимодействие между учёными [§ 1 – 3] // *Дисциплинарность и взаимодействие наук.* М.: Наука, 1986. С. 91 – 132.

19. *Хамидов А.А.* Отчуждение в сфере образования // *Человек в мире отчуждения.* Алматы: «Гылым», 1996. С. 117 – 143.

20. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // *Он же.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: «Правда», 1989. С. 251 – 607.

21. *Бабушкин В.У.* О природе философского знания. Критика современных буржуазных концепций. М.: Наука, 1978. – 207 с.

22. *Ясперс К.* Философская вера // *Он же.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 419 – 508.

23. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // *Он же.* Царство Духа и царство Кесаря. М.: «Республика», 1995. С. 3 – 162.

24. *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследования магии и религии. М.: Политиздат, 1980. – 831 с.

25. Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. М.: Изд. Фирма «Восточная литература», 2008. – 342 с.

26. Послание к Евреям святого апостола Павла // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М.: Никея, 2013. – С. 1533. Лев. стбц – 1544. Прав. стбц.

27. Второе послание к Коринфянам святого апостола Павла // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М.: Никея, 2013. – С. 1489. Лев. стбц – 1499. Прав. стбц.

28. Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М.: Никея, 2013. – С. 1474. Лев. стбц – 1489. Прав. стбц.

29. *Смирнов А. В.* Специфика или инаковость? Проблема соотношения знания и веры и логико-смысловая архитектоника культуры //Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. М.: Изд. Фирма «Восточная литература», 2008. С. 139 – 154.

## ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ЖӘДИДШІЛДІК ИДЕЯСЫНЫҢ ИСЛАМ БІЛІМІН ДАМУҒА ҚОСҚАН ҮЛЕСІ\*

*Жазира Ошақбаева,*

*ҚР ҒЖБМ РК Философия, саясаттану және дінтану  
институтының бас ғылыми қызметкері,  
философия ғылымдарының кандидаты (Қазақстан)*

Жәдидшілдік – ХІХ ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың басында Ресей империясындағы түркі тілдес мұсылман халықтары арасында өріс алған қоғамдық-саяси және мәдени-ағартушылық қозғалыс. Алғаш ХІХ ғасырдың 80-жылдарында Қырым, Еділ бойы татарларының арасында қалыптасып, кейіннен Орталық Азиядағы барлық түркі халықтары арасында жалғасын тауып, өрістей түсті. Ағартушылық сипатта жүрген жәдидшілдік қозғалыс қоғамдық өмірдегі рухани тоқыраушылықты сынға алып, оны жаңғыртуды көздеді. Жәдидшілдік мұсылмандық мектептердегі ғасырлар бойы өзгеріссіз сақталып келген оқу-тәрбие жұмыстарының жүйесін жаңа заман талабына сәйкестендіріп, қайта құруды ұсынған ілгерішіл бағыт болды. Мектеп-медреселердегі өз беделдерінен айырылып қалғысы келмеген кейбір дін иелері жәдидшілдікті шарифатқа қарсы әрекет ретінде бағалады.

Жәдидшілдіктің негізін салған, түркі жұртының көзқарасын жаңаша қалыптастырып, исламды дін ретінде

---

\* Бұл зерттеу (мақала) ҚР ҒЖБМ РК-нің қаржыландыру аясында әзірленді (Грант АР08856541 «Қазақстанның қазіргі жаңғыру кезеңіндегі қазақ халқының философиялық-поэтикалық мұрасының рухани-мәдени әлеуеті»).

де, ғылым ретінде жаңа сатыға көтерген Шаһабуддин Маржани болды. Ол дінді ұлттық, рухани езгіге қарсы қасиетті құрал деп түсінді. Сондықтан исламның философиялық көзқарасы мен дін тарихын, әрбір ұлы тұлғалардың тұжырымын зерттеп, соларды таным талқысынан өткізді. Құранды түсіну, талдау мәселесінде туған қайшылықтарға Маржани үлкен тосқауыл қойды. Ол дінді біліммен сіңіріп, Алланы ақылмен тануға, Алла жаратқан нәрсені адамның ақылымен зерттеп білуге болатынын айтып, өз көзқарасын дәлелдеп шықты. Ақжан Машановтың зерттеулеріне сүйенсек [1], «Құранды» түсіндірудегі қарама-қайшылық атақты халиф Әл-Мумин мен ғұлама Ахмед ибн Ханбалдың тұсында басталыпты. Халифтің ықпалындағылар «Құран» араб тілінде жазылған, оған талдау жасап, түзетуге болады деп, хадистерді орынды-орынсыз бұрмалаған. Ал ғұлама Ханбал бұған үзілді-кесілді қарсы шығып, «Құранды» өзгертуге, онымен пікір таластыруға болмайды деген. Дұрыс пікір осы екеуінің ортасында еді. Жәдидшілер: «Құранды» түзеу – күнә, бірақ шарифаттың қағидаларын түсіндіріп, оның астарлы сырын ашу – парыз» деген тұжырым жасаған.

Маржани тұжырымы бірден қабылданып кеткен жоқ, әртүрлі қарсылықтар болды. Алған бетінен қайтпаған, ақиқатқа жүгінген оқымысты 1880 жылы «*Хаккәл-мағрифауа-хуснәл-идрак*» (Ақиқатты тану және озық жетістік), 1898 жылы «*Әл-баркәл-уамидфирадд...*» (...Жауап ретінде жасын жарқыллы) атты философиялық-этикалық зерттеулер жазды. Маржани есімі Шығыста Үндістан, Мысырға дейін, Батыста Франция, Ұлыбританияға дейін жетті. Жаңашыл ғалымдар оның тұжырымының риясыздығына көз жеткізді.

Маржанидан кейін оның жолын шәкірттері Каюм Насыри мен Исмаил Гаспыралы жалғастырып, түркілердің оянуына көп еңбек сіңірген. XIX ғасырдың соңына таман Ресей империясының қол астындағы мұсылман халықтардың ара-

сында жаңашыл ағым болып қалыптасып, бостандыққа бастар жолда бағыт сілтеген жәдидшілдік қозғалысының көш басында Исмаил бек Гаспыралы (Гаспринский) тұрғанды. Исмаил Гаспыралы өзінің туған қаласы Бақшасарайда «Тәржіман» атты газет шығарды. Мұхтар Әуезовтің айтуынша, Абай «Тәржіман» газетін жаздырып алып, үзбей оқыпты. Ол туралы ойшыл ақын Шәкәрім қажы: «алдында өткен, тәрбиесін көрген Абайдан соңғы ұстазым – «Тәржіман» газетінің иесі Ысмағұлбек Гаспринский десем бек дұрыс» деген екен.

И. Гаспыралы отаршылдықтың озбырлығын жандүниесімен сезіне отырып, саяси күрес арқылы ұлтқа қызмет етудің мүмкін емес екендігін айқын түсінді. Оның ойынша, әуелі ұлтты ұйқыдан оятып, мәдени және рухани тұрғыдан көтеру керек, ал, бұл халық ағарту саласын жаңарту арқылы ғана жүзеге асатын еді. Еуропаның білім беру жүйесі мен шығыстық дәстүрлі үлгіні таразылай отырып Исмаил Гаспыралы мектеп-медреселерде реформа жасау қажет деп білді. Осылайша ой түйген ол, кейіннен «Тәржіман» газетіне қосымша ретінде жариялаған «Мектеп және жәдидшілік деген не?» атты кітапшада реформа жасауды қалаған ескі әдісті қолданатын мектептердің қателіктерін көрсетіп берді. Оның пікірінше, бір кездері озық мәдениеттің бесігі болған мектеп-медреселерде уақыт өте келе көптеген қателіктерге жол берілген. «Тәржіманда» қазақ халқының мәдениеті мен тарихына, экономикасына қатысты көптеген материалдар жарияланды. «Қазақтар», «Торғай һәм Орал облыстарындағы қазақтардың жағдайы», «Орыс қоныстанушылары мен жергілікті қазақтардың құқы», «Қазақтар және отарлау саясаты», «Тұтас халықтың қырғыны» сынды мақалалары Гаспыралының қазақ халқының тағдырына бауырластық жанашырлықпен қарағанын танытады.

Исмаилбек Гаспыралы Ресейдің ұлы державалық мүддесі мен мұсылмандардың мүддесін тығырықтан

алып шығар тұжырым да жасайды. «Қай саяси жүйе болсын, дейді қайраткер, – бір мақсатты көздейді. Ол мемлекет бірлігін күшейту, оған жетудің екі жолы бар. бірінші жол – биліктегі ұлт пен басқа ұлттарды қан-жынын араластыру. мұны химиялық біріктіру десе болады. біздің жағдайдағы ассимиляция, орыстандыру жүйесі осы жолға түскен. екінші жол – имандылық жолымен бірігу. бұл – ұлттық ерекшелік, еркіндік пен өзін-өзі билеу принципі негізіндегі иманды, рухани ассимиляция» [2, 29]. И. Гаппыралы дәстүрлі конфессионалдық мектептердегі білім алу мерзімін қысқарту, оқыту барысын жеңілдету сияқты ізденіс жұмыстарын жүргізген.

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында Қазақстанда патшалық Ресейдің отарлау, шоқындыру саясаттары одан әрі пәрменді түрде жүргізіліп, патша үкіметі тарапынан халықтың психологиясы, мінез-құлқы мен салт-сана дәстүрінің ерекшелігі жете тексеріліп, орыстандырудың стратегиялық негіздері мен тактикалық әдістері жасалды. Ұлт зиялылары патша саясатына бірден-бір қарсы шығып ділін, дінін, тілін сақтап қалу жолдарын іздестірді. Бұл олардың жәдидтік қозғалысқа араласуына алып келді. Қазақ зиялыларының жәдидшілдік жолға түсуіне татар зиялыларының ықпалы болғаны белгілі. Олардың үгіт-насихатымен мұсылмандық съезд өткізіліп, жаңаша бағыттағы мектеп-медреселер ашылды.

Осындай дүние жүзілік беделге ие болған жәдидшілер ислам мен түркі әлемінің санасына төңкеріс жасады. Олар, біріншіден, математика, химия, жаратылыстану, қоғамтану, жағырафия пәндерін меңгерді, дінді ғылым дәрежесіне көтеруді көздеді. Екіншіден, әр халықтың өзінің тіл ерекшелігіне сай жазу-сызуын қалыптастырып, дыбысталуы бойынша әріптермен белгілеуді мақсат етті. Сол арқылы «Құранды» да әр ұлттың өз тіліне аударып отырып, оның мағынасын сол тілде жеткізіп, түсіндіріп, дінді

тек «жаттаумен» емес, санамен сіңіруді шарт етіп қойды. «Жәдидшілер руханият пен тектік, тілдік пен тарихи тұтастыққа жеткенде ғана жаһанды билеген жаһангерлердің аранына жұтылмай, дін мен тілді, жерді сақтап қалуға болады деп есептеді. Бұлай істемеген жағдайда бет-бетімен кеткен мүһминдер мен түркілердің бірінің басын біріне қоспай, шіркеулік және отаршыл жаһангерлердің оларды отарлап, текті аздыруы әбден мүмкін екендігін ғұламалар білді» [3, 21 б.]. Олар болжап қойған жоқ, өз бастарынан өткізді. Әсіресе, Ресейдің бодандық бұғауына түскен татар, ноғай, қырым татары, оған ілесе қазақ елі діни және саяси езгіні етжүрегімен сезіп, рухани намысы ерте оянды. Жәдидшілердің ілімі Ресей империясының отарлау, шоқындыру, жерді жаулау пиғылына қарсы еді.

Жәдидшілік исламшылдықпен бір уақытта өркендеді, сондықтан екеуінің арасында ұқсастық көп. Екеуі де ислам дінін тұтынған, әрі езгідегі халықтардың арасында қалыптасты. Исламшылдық та жәдидшілік сияқты ұлттық езгіге қарсы тұрып, артта қалушылықты жоюды аңсады. Бірақ жәдидшілік дербес түрде Ресейде туды және оның талабы Ресейдегі мұсылман халықтарының қажеттіліктерін қамтыды. Жәдидшілер тек исламның рөлін ғана айтып қойған жоқ, даму жолы ғылым-білімде, озық мәдениетте деп білді. Олар әйел теңдігін, мәдени-ағарту жүйесін кеңейтуді, кітап, газет-журнал таратуды, ұлттық өнер мен баспасөзді дамытуды, халықтың әл-ауқатын жақсартуды күн тәртібіне қойды. Жастар тәрбиесіне назар аударды, ана тілі мен орыс тілін оқытуға күш салды. Олар негізінен ислам діні жағында болды, ондағы кертартпа әдет-ғұрыптарға қарсы шығып, ағартушылық бағытты ұстанды.

Қазақ даласындағы жәдидшілердің мәдени-ағартушылық қозғалысы шартты түрде екі кезеңге бөліп қарастырылады. Бірінші кезең, 1880-1905 жылдар аралығы, бұл кезеңде ескіше оқудың орнына жаңа



оқыту әдісі енгізіліп, дәстүрлі діни білім жүйесі реформаланды. Ресей мұсылмандарының ортақ әдеби тілі қалыптасып, жаппай орыс тілді білім ала бастады, зайырлы білім беру институттары қалыптасты. Екінші кезең, 1905-1917 жылдар аралығы, ағартушылықпен қатар дін және білім мәселесінде азаматтардың тең құқығы мен діни теңдігі сақталған жәдидшілдік қозғалысты таратушылар қатары көбейді. Бұл кезеңнің басты тұлғалары М.Жұмабаев, С. Торайғыров, М. Дулатов, Ә. Бөкейханов, А. Байтұрсынов сияқты ұлт зиялылары болды.

Ахмет, Міржақып, Әлихан, Мұстафа, Жүсіпбек, Мағжан – қазақ халқы алдындағы тарихи міндеттерін абыроймен атқарды. Азаттық пен күрес жолында олар нағыз үлкен әріппен жазылатын Азаматтықтың туын биік ұстады. Осындай алаштың ардақты азаматтарына «панисламшыл» (панисламист) және «пантүрікшіл» (пантюркист) деген ат қойылып, айдар тағылды. Кейбіреулеріне Қазақстанды Кеңес Одағынан бөліп алып, Түркияға біріктіруді насихаттадың деген жала жабылды. Панисламизм мен пантюркизм қоғамдық-саяси ағым ретінде XIX ғасырдың екінші жартысында пайда болды. Бұл бір кездегі саяси-экономикалық жағдайларға байланысты туған тарихи объективтік, қоғамдық идеология, ұлы мемлекеттердің отарлау саясатына, шапқыншылық әрекеттеріне қарсы жүргізілген бостандық үшін күреске бірігуден туған заңды құбылыс еді. «Панисламизм» ұғымының шығу төркіні екі сөзден: «ислам-арабтың бас ию, тағзым ету; пан – гректің барлығы, бәрін қамтитын деген сөздерінен құралған. «Пантюркизмнің» де түп-төркіні осындай. «Бұл екі «пан – изммен» Абай да жақсы қанық болатын. Өйткені ол исламиятты да, түрікшілдікті де ана сүті, ата тәрбиесімен қосып, бала шәкірт шағында бойына сіңірді. Абайдың медіреседе оқыған кезі осы екі рухани қарсылықтың қоғамдық қозғалысқа ұласуы тұсына дөп келіп еді. Алғыр да ойлы, қаншыл шәкірттің жас жүрегіне намы-

сты қоздырып, қанды қыздыратын, тәуелсіздік рухын оята-  
тын пікірлер мәңгі ұялап қалды» [3, 19 б.].

Алаш қайраткері Ахмет Байтұрсынұлының еңбегін ерекше атауымыз керек. Ол өзінің оқу мен оқыту жайындағы ой-пікірлерін алғашында «Айқап» журналында, кейін өзі шығарған «Қазақ» газетінде кеңінен білдірді. Ол жазу үлгісін араб әліпбиі негізінде түзеп, қазақ ұлтының тілдік ерекшелігіне сәйкестірілген жазуды тұңғыш болып ұсынды. Сондықтан да, қазақдаласында И. Гаспралы қалыптастырған жәдидтік үлгіні жүзеге асырған А. Байтұрсынұлы деп білеміз. И. Гаспралы мен А. Байтұрсынұлының бастамасын Ә. Бөкейханов, М. Шоқай, М. Дулатов, Ғ. Қараш, М. Сералин, М. Жұмабайұлы, Ж. Әбубәкір, М. Кәшімов сияқты зиялылар бірден дұрыс бағыт деп қабылдады. А. Байтұрсынов жаңа замандағы құндылықтарды игеру барысында қазақтар өздерінің ұлттық мәдени тамырларын, дәстүрлерін, тілін сақтауы керек деп есептеді және қазақ тілін шұбарланудан сақтап, модернизациялады. Ол жәдидшілікті қолдап «Қазақша оқу жайынан» деген мақаласын жариялап, бастауыш сыныпта сабақ беретін мұғалім жаңа әдіспен даярланған болуы керектігін атап өтті және бұл жүйені «фонетика принциптері» деп атады [4, 432 б.].

Қазақ балаларын қазақша сауаттандыратын әліппеден кейін А. Байтұрсыновтың мектепте қазақ тілін пән ретінде оқытатын, қазақ мәдениетінде бұрын болмаған соны құбылыс «Тіл құрал» оқулығын шығаруы үлкен жаңалық, тың дүние болды. Ұлт тілін оқытудағы тұңғыш оқулық 3 кітаптан тұрды. Фонетика, морфология, синтаксиске арналған үш бөлімді кітап (әрқайсысы 1927 жылға дейін 6-7 реттен басылған) мұғалімдер, шәкірттер арасында «қазақ тілін сақтаймыз, балаларды қазақша шыққан кітаптарымызбен ұқтырамыз, һәм әдебиетіміз шын қазақша болсын» [12, 18-б.] дегендерге негіз болды. Ахмет қазақша әліппе жасап, қазақ тіл білімінің негізгі терминдеріне

анықтама берген, дыбыс жүйесін қалыптастырған, қазақ мектептерінің іргесін қалаған алғашқы адам. Білімді дамыту – ұлт қамы екендігін ол ерекше ескертеді. Әрбір адам өзінің жеке басының емес, басқалардың қамын ойлағанда ғана ұлт пен ел көгерер, ұлтына жақсылық жасаған адамның аты ұрпақтан ұрпаққа жалғасар дейді.

Жаңаша бағытта оқыту мәселесі бойынша «Қазақ» газетінің 1914 жылы 8 қазандағы 81 санында жарияланған жәдидшілдік қозғалыстың негізін салушы И. Гаспринский жөнінде, оның қайтыс болуына орай жазған мақаласында М. Дулатов мынадай пікір айтады: «Гаспринский өзінің заманында жалғыз Россия мұсылмандарының ғана емес, бүтін мұсылман дүниесінің ұлығ адамы еді», – депоның жәдидшілдік қозғалысына тоқталады. М. Дулатовтың жазуынша, Ресейден қайтқан И. Гаспыралы мұсылман халықтарының өзге жұрттан кейін қалып, мәдениетінің төмендеп кеткенін көріп, оны көтеруді білімнен, оқу саласынан іздеген. Артта қалушылықты жоюда европалық ғылымға сүйене әрекет ету қажеттігін үндеген.

Жиырмамыншы ғасыр басындағы шоқжұлдыздары өз заманынан озық туған тұлғалар еді. Олар бүкіл халықты, кейінгі жастарды оятты. Өздері заманның алға тосқан тосқауылдарына қарамастан халқына адал қызмет етті, өз халқының ұлттық сипатын, ерекшеліктерін, адамзат қоғамы ауқымында алатын орнын, өзгеге ұқсай бермес асылдарын, жалпы адамзаттық құндылықтар қатарынан табылар өзіндік үлесін Уақыт және Кеңістік сияқты философиялық ұғымдар аясында зердеден өткізді. Қазақтың басын қосып, жеке ұлттық мемлекет жасаймыз деп бел байлағанда, ұлт бойындағы қайталана бермейтін болмыс, асқақ рух, бай тарих алашорда қайраткерлерінің қиялына қанат бітіріп, жігерлендіре түсті. Бүгінгі республиканың дербестік, егемендік алу идеялары, ұлттық тіл мен әдебиеті, дәстүрлерімізді дамыту жөніндегі ойларды сол кездегі ұлт

зиялылары айтып кеткен. Олардың мұрасының ескірмей, күн сайын жаңарып отыруы да осында жатыр.

Жәдидшілер ұлт тәуелсіздігі идеясының негізін қалады, көмескіленіп бара жатқан білім мен мәдениет жүйесін жаңа-шылдықпен жаңғыртты, қалыптасқан құрылымдық жүйені халықты ағарту арқылы өзгертудің тиімді әдісін көрсетті. Ұлттың қоғамдық-саяси санасын жоғарылатып, халықты отаршылдық езгіге қарсы бас көтеруге, ұлттың жерге меншігі мен өзін-өзі басқаруы, сайлану және сайлау құқығы үшін күресуде қазақ халқының басын біріктіргені болды. Қазақ жәдидшілері халықтың рухани дүниесін байытуға, Шығыстың болмысына, имандылыққа көбірек көңіл бөлуге, дала демократиясынан тәлім алып, ұлттық ерекшеліктерімізді терең танып-біліп, Батыс пен Шығыстың рухани құндылықтарын игеруге шақырды. Жәдидшілердің қоғамдық-саяси қызметі қазақ халқының саяси санасының оянуына, отарлық езгіге қарсы бағытталған әлеуметтік-саяси күштің қалыптасуына және жәдидшілдік қозғалыстың ұлт-азаттық қозғалысқа ұласуына алып келді деп тұжырымдаймыз. Бұл кезеңдегі қазақ ағартушылары қоғамдық ілгерілеу мен әлеуметтік әділдік идеяларын насихаттады, ұлттық тәуелсіздік түсінігін қалыптастырды.

### **Әдебиеттер**

1. Машанов А. Әл-Фараби және Абай. – Алматы: Қазақстан, 1994. – 192 б.
2. Гаспринский И. Россия и Восток. – Казань: Фонд Жиен, Татарское книжное издательство, 1993. – 132 с.
3. Жұртбай Т. Маржани мен Абайдың тоғысар тұсы // Абай, №3, 1996. – 23 б.
4. Байтұрсынов А. Тіл тағылымы. – Алматы, Ана тілі, 1992. – 448 б.

## **PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE ELEMENTS OF ARGUMENTATION IN AL-FARABI'S DIALECTICAL THEORIES**

*Nurnazar Pirnazarov,*

*Assistant, Karakalpak State University (Uzbekistan)*

Abu Nasr Mohammed ibn Tarkhan al-Farabi is a great philosopher, encyclopedic scientist, one of the largest representatives of medieval Eastern philosophy. His role in the development of the Central Asian culture and the culture of the peoples of the Near and Middle East is invaluable. Having carefully studied the works of Greek scientists in the original, Farabi wrote detailed comments on many of them. At the same time, he not only comments on ancient texts, but also offers his own point of view on their content through the prism of his own conclusions. In addition, Farabi wrote many works about Greek philosophers: “A book on the totality of opinions of two philosophers - Plato and Aristotle”, “Mediation between Aristotle and Galen”, etc. Of course, all this was of great importance for the peoples of the East in the study of ancient Greek culture and philosophy. Farabi belongs to the first classification of sciences known at that time. Great is the merit of Farabi in the study of medicine and in the development of the theory of music. For many centuries, his works have been indispensable aids for the study of these sciences. He owns more than 160 works related to various branches of science. For a deep knowledge of Greek wisdom, for an encyclopedic mind and a great contribution to the development of science, Farabi received the title of “second teacher”, “Aristotle of the East”. His works had a great influence

on Ibn Sina, Ibn Rushd, and other scientists of that time, as well as on the philosophy and science of the medieval East.

The scientific activity of the outstanding oriental thinker Farabi is multifaceted. First of all, he was interested in the theoretical foundations of various sciences, their philosophical meaning. Most of Farabi's works are his original writings devoted to the problems of metaphysics, the analysis of the laws and categories of being, human cognitive activity, logic, understanding the essence of the mind, the properties of the physical world, and the definition of the philosophical content of practical sciences. The concept of "dialectics" is often used in the works of Farabi, his understanding of dialectics basically coincides with the understanding of Aristotle, but differs slightly from it. Farabi relates dialectics to art and crafts.

A person is called "a dialectician," he wrote, "because of his occupation, way of reasoning and ability to apply his art" [6, p. 134]. In Arabic, "Dialectic" is "Jadal", the lexical meaning of this term is dispute, dispute. Farabi calls this kind of logical art method, method, reasoning, knowledge. Under the art of dialectics, Farabi understood "the art by which a person acquires the ability to develop a syllogism from generally accepted premises to refute any state of the general thesis" [5, p. 361], which we get from answers to questions during a dialectical conversation. Farabi defines the dialectical method not only as a way of question and answer, but also as a strategy and tactics of scientific discussions, a dispute, as a result of which victory over the enemy is ensured.

And in translation from Greek, dialectics means "the art of conversation", "the art of arguing". Dialectics meant the ability to push different points of view, to prove one's judgments were right. This was especially evident among the ancient Greek philosophers. They argued that dialogue helps to reveal the truth as something new that was absent at the beginning of the dispute, but appeared in the process of discussion. "In Aristotle's

philosophy, dialectics no longer appears simply as the art of conversation, discussion, but as a method of scientific, and, above all, philosophical research aimed at understanding the basic and general definitions of being and thinking” [1, p. 134].

Aristotle, in defining this art, points out that it is precisely such a method, the application of which manages to develop syllogisms from generally accepted premises to all the questions posed, and, moreover, that nothing will be given in the answer to it, from which a contradiction will follow the general state of the thesis, which answers protects. With the help of such questions, one can explore any of the two parts of the contradiction that the questioner receives from the answerer. It is known that Aristotle reveals dialectics as a method of cognition in his work *Topeka*. There he approaches dialectics as a method by which a true conclusion can be drawn from probabilistic premises. Aristotle substantiates the thesis that dialectical provisions can be transferred to other sciences, that they must comply with the principles of sciences. Dialectics does not concern any one science, but is common to various fields of knowledge. If Aristotle believed that the main goal of dialectics is the refutation of statements, then Farabi notes that an equally important goal of dialectics is proof. Using examples, he shows that the purpose of dialectical syllogism is to study the mental activity of a person, identify contradictions in judgments and overcome them. Therefore, this is the only path leading to the truth. Farabi refers to the art of dialectics as a philosophy designed to develop the ability of the mind to find dubious places and search for truth. Farabi emphasizes the importance of dialectics, which, according to the scientist, is training and gives a person the ability to develop dialectical syllogisms and put them up at any time at his request.

Dialectics not only prepares for the assimilation of other sciences, but also makes the positions studied in them reliable and conclusive. Exploring the features of the knowledge of the natural, theological and civil sciences, Farabi convincingly

proves that it is possible to establish the truth in them only with the help of dialectics, because a person becomes prepared for the sciences based on reliable knowledge. With the help of the art of dispute, refutation and proof, Farabi was able to fully understand the competitive nature of the art of refutation and evidence based on cognitive art, in which he saw a way of acquiring knowledge and testing it for reliability in the process of intellectual competition, in which each of the participants must comprehend the position of the contradicting side, to discover its vulnerabilities, to refute it, but at the same time to strengthen the same basic parameters of one's own position "in order to compete and gain the upper hand" [2, p. 183].

A person striving to win an argument, sometimes even using cunning and dishonest methods to win an argument, of course, corresponds to a very specific person who acquires and uses knowledge in real life. Today we use new pedagogical technologies that seem to us a modern invention of psychologists, the so-called "brainstorming" as a way to mobilize and stimulate intellectual energy, but in reality it is only an attempt to revive the ancient tradition of competition and one of the varieties of the art of refutation and proof.

To achieve the truth, according to Farabi, a person must have the ability to dialectical dialogue, both parties must have the necessary knowledge, have the same abilities and the same knowledge in the art of dialectics. This circumstance forces him to show the utmost intensity of efforts, and the constant desire to seek out more and more new arguments. Therefore, both parties benefit equally from dialectical conversation, whether they win or lose the argument. "Disputes, dialogues, researches can be dialectical and sophistical-heuristic. In the first case, victory is achieved through generally accepted (scientific) premises, in the second - through superficial, very confusing, dubious, false premises" [3, p. 126].

In the treatise "Dialectics", Farabi identifies the concepts of



“dialectical methods” and “scientific methods”, which are used indifferently, or complement each other in the search for truth. A mixed method is a method used by philosophers in antiquity until the three methods were differentiated from each other and divided into: 1) scientific, 2) dialectical, 3) sophistic” [7, p. 396]. They differ from each other in their ultimate goals and beginnings. So, the ultimate goal of philosophy or the scientific method is to achieve the ultimate (approaching absolute happiness) truth, and dialectics trains and prepares the human mind for the perception of philosophy, it is also an instrument of scientific art. And “therefore, the goal of the art of dialectics is to support the art of philosophy and serve it” [8, p. 397].

Sophistics imitates dialectics, even becomes similar to it, and creates a false opinion that it is dialectics. This false opinion instills in man seeming knowledge, false wisdom, and an imaginary striving for ultimate happiness. According to Farabi, one can achieve the truth only through dialectical abilities, and only by possessing dialectical art, one can understand sophistic reasoning and refute them. The special significance of dialectics lies in the fact that it benefits philosophy, as it protects and protects it from the sophists. And what actually exists in dialectics is also present in sophistry, then this statement is false.

Thus, Farabi considered dialectics as a “training art” to achieve victory in an argument, to prepare a person to engage in theoretical science based on reliable knowledge and in making the right decision in everyday life. But for this, a person needs such abilities (strengths) as prudence, intelligence and quick wits. These abilities help a person to find the correct dialectical premises in what opinions usually differ on. The mind of a person in many cases falls into error not intentionally, but “without realizing it” [4, p. 130], and therefore it is necessary to put a person in a position in which he would encounter a contradiction in judgments, and could correctly resolve them. From this it follows that it is necessary to educate in a person

those qualities and abilities with the help of which he could distinguish good from evil, beautiful from ugly, etc. Therefore, we come to the conclusion that people are able to make the right decisions only thanks to prudence, intelligence and ingenuity, and of course, with the correct application of dialectical art.

### **References**

1. Dzhokhadze D.V. Dialectic of Aristotle. - M.: Thought, 1971. - 112 p.
2. History of Dialectics (Book 1). – Almaty: Institute of Philosophy and Political Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, 2000. – 225 p.
3. On the Logical Doctrine of al-Farabi / Burabaev M.S., Ivanov A.S., Kharenko E.D. and others. – Alma-Ata: Nauka, 1982. – 200 p.
4. On the Logical Doctrine of al-Farabi / Burabaev M.S., Ivanov A.S., Kharenko E.D. and others. – Alma-Ata: Nauka, 1982. – 200 p.
5. Farabi. Historical and Philosophical Treatises // Dialectics. – Alma-ata: Nauka, 1985. – 592 p.
6. Farabi. Philosophical Treatises. – Alma-Ata: Nauka, 1970. – 134 p.
7. Farabi. Historical and Philosophical Treatises // Dialectics. – Alma-Ata: Nauka, 1985. – 592 p.
8. Farabi. Historical and Philosophical Treatises // Dialectics. – Alma-Ata: Nauka, 1985. – 592 p.

## **СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ АЛЬ-ФАРАБИ И ЦЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО МИРА\***

***Гульнара Коянбаева,***

*ведущий научный сотрудник Института  
философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК,  
кандидат философских наук (Казахстан)*

На каждом историческом витке цивилизации человечество имеет дело с одними и теми же проблемами общественного устройства, что свидетельствует о цикличности всех процессов развития социума. Сегодняшнее пространство культуры достигло этапа переоценки большинства общественных проектов. Мы живем в то время, когда проекты создания единого человечества претерпевают большие изменения. И коммунистический и капиталистический проекты единого мира не выдержали проверки практикой и в полный рост встала задача проектирования новой парадигмы развития цивилизации. Как всегда в таком случае идет обращение к историческому, в том числе философскому, опыту в поисках адекватных современности идей и концептуальных построений. В казахстанской философии это поиск обращен к тюркской и исламской культурным составляющим казахской ментальности. Одним из важнейших персоналий этой истории является Аль-Фараби, творчество которого все чаще актуализируется в современной истории

---

\* *Эта статья подготовлена в рамках финансирования Комитета науки МОН РК (№OR1146461 «Исследование культуры и ценностей обществ в контексте стратегии устойчивого развития Казахстана».*

в силу востребованности основных конструктов его философии. Социальный проект философа, его добродетельное общество может стать одной из прерогатив в социальной мысли современности именно из-за актуальности проблем, анализируемых философом.

Каждая культура оставляет след в истории человечества в виде определенных символов материального и духовного плана. Они могут быть представленными в разных вариантах, но один из важнейших – это люди, чье творчество осветило, преобразовало жизнь этноса, нации, став выразителем достижений культуры. Именно они составляют гордость своего народа и всего человечества как доказательство лучшего, что есть в человеке: знаний, умений, упорства в достижении цели, способности подняться выше сиюминутных предпочтений и интересов, заглянуть за горизонт и дать направление движения к решению смысложизненных проблем человеческой жизни. Абу Наср аль-Фараби является именно таким символом. Он – знаковая фигура тюркской и исламской культуры. Вряд ли молодой парень из тюркского города Фараб предполагал, начиная свое путешествие за знанием, что его имя станет практически нарицательным, что благодарные последователи назовут его Вторым Учителем, соотнося с великим мудрецом древности Аристотелем, когда-то показавшим всему миру какой должна быть истинная философия, думающая о человеке и желающая ему добра и процветания.

Абу Насра аль-Фараби (870-950) – один из крупнейших мыслителей арабо-язычного средневековья, многогранное творчество которого раскрывает духовный облик арабо-мусульманского Востока, олицетворяя образец культурного синтеза, равноправного диалога Востока и Запада, единственной целью которого является обретение человечеством «добродетельной истины». Эту благородную цель философ ставит во всех своих трактатах независимо от исследуемой области знания, темы, проблемы. Абу Наср аль-Фараби в

этом смысле развивает мысль Аристотеля из «Никомаховой этики» о том, что человек по своей природе смертен, но, ему, насколько возможно, необходимо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни. Мыслитель из древнего города Отрар был «совершенным философом», не только стремившимся к достижению теоретической истины, теоретической добродетели, но и воплотившим в себе, в собственной жизни добродетель «практическую», поскольку отличительной чертой «истинного» философа, являющегося образцом для всех людей, выступает сочетание научной зрелости с высокой нравственностью.

Социально-политический и нравственный идеал аль-Фараби можно рассматривать как одну из теоретических моделей, мотивированную многочисленными дискуссиями и размышлениями средневековой мысли над проблемами социального и политического устройства общества. Проект аль-Фараби имеет основания и может быть рассмотрен как одна из теоретических попыток разрешения социально-нравственной проблематики не только своего времени, но и стать прототипом для современного общества. Это общество людей, существующего как гармоничное целое на основе сотрудничества и взаимопомощи, общество солидарности целью которого является создание условий для всемерного развития человека. Согласно целостной установке аль-Фараби, достижение счастья людьми, возможно, если они придут к совместному «согласному проживанию», т.е. сообществу, основанному на принципах взаимопомощи, взаимопонимания при правильном управлении и воспитании своих граждан. Вопрос заключался в том, как достигнуть такого состояния общества и его развития, которое бы позволяло говорить о достигнутой гармонии интересов, потребностей и целей совместного объединения и «проживания»? И это вопрос не только и не столько теоретический, сколько вопрос практический.

Идеи аль-Фараби соткали сложную, многогранную, «виртуальную» реальность идеального проекта общественного устройства, способную стать ориентиром для планирования современных задач общественного развития. Добродетельный город философа – проект солидарного общества, осуществление социальных функций которого требует от граждан выстраивания взаимоотношений на базе социальной справедливости. А ведь запрос на социальную справедливость является главным для современной цивилизации, где увеличивающееся экономическое и социальное неравенство становится фактором социальной напряженности, способным взорвать мир. Благоразумное с точки зрения здравого смысла иерархическое устройство города(общества): «1) наиболее достойные; 2) ораторы – люди, занимающиеся наукой, искусством и вообще духовной деятельностью; 3) измерители (чиновники и технические работники); 4) воины; 5) богачи» [1] обеспечивает решение важнейшей задачи общества по устойчивому прогрессивному движению благодаря высокому уровню профессионализма. Важнейший критерий преуспевания – знания и навыки для их успешного претворения в жизнь. А ведь большинство экспертов сходятся во мнении, что главной проблемой современного общества является снижение образовательного уровня, качества образования, рост непрофессионализма (особенно это относится к образовательной сфере постсоветских государств). Социальное государство всеобщего благосостояние невозможно не потому, что нет экономических предпосылок для этого, а потому, что не всеми людьми усвоено понимание того, что необходимо правильное, ответственно профессиональное выполнение своих ролевых обязанностей и присутствует некое иждивенческое отношение к обществу как гаранту социальных обязательств. Общество доверия, каким и должно быть настоящее социальное(добродетельное) общество, выстраи-

вается в системе нарративов должного. Именно долг и ответственность вкупе со знаниями являются у Аль-Фараби признаками достойного. В его системе воспитания наработке этих качеств занимают главенствующую позицию.

Идеальное общество то, в котором четко определена мера ответственности граждан за знания, за сферу приложения своих сил, за решения, определяющие стратегию развития общества, оформляемую избранными гражданами правителями. Программу социального переустройства Аль-Фараби можно рассматривать как пример четко структурированной социумной модели, обеспечивающий эффективность осуществления задач и может быть взято в качестве образца для проекта слышащего государства, предложенного президентом страны К.Ж. Токаевым.

«Слышащее государство» возвращает нас, возможно на новом уровне, к общественному договору, лежащему в основе любого социума и предполагающему обеспечение гармоничного, сбалансированного распределения прав и обязанностей всех социальных групп и индивидуумов. Этот проект предполагает большую открытость власти, ее способность быстро реагировать на изменения социальных условий, вырабатывать стратегемы развития общества с учетом интересов всех социальных слоев, обеспечить стабильность общественного развития. Наличие хорошо проработанной системы обратной связи может, в перспективе, решить сложнейшие проблемы общественной дисфункции, связанной с существованием закрытых кланов во властных и экономических структурах. Это также расширяет проблему сужения социальных лифтов, препятствующей социальной мобильности и расширяет степень приобщения представителей различных социальных групп к решению общественных задач, что может благотворно сказаться на формировании позитивных нарративов общественного развития.

Слышащее государство – разноплановый проект реконструкции общественных процессов во всех сферах. В экономической сфере – это взаимовыгодный диалог власти и производителей, решающий задачи эффективного хозяйствования. В политической сфере это расширение прав и обязанностей гражданского общества, являющегося барометром общественных процессов. В духовной сфере – это гармонизация общественного духовного пространства на базе взаимопонимания и солидарности в решении общественных задач.

Актуализация концепта слышащего государства свидетельствует об осознании властью необходимости перемен в общественном устройстве, что не может не стать благоприятным фактором. Слышащая власть – это власть, направленная на достижение общественного Блага, то есть реализацию программы социального взаимодействия на базе учета взаимных интересов всех слоев общества, т.е. то есть модель власти, актуализирующая идеи философа. Слышащее общество – это общество, развивающее и практически реализующее форматы гражданского общества, направленные на реализацию права личности на свободное волеизъявление (естественно в правовом поле и с учетом интересов общества), возможность воздействия правовыми методами на неблагоприятное развитие общественных процессов. Гармоничное сочетание слышащей власти и слышащего общества должны стать базой форматирования казахстанского общества, выработки ценностной парадигмы, обладающей значительным модернизационным потенциалом, поскольку ближайшие десятилетия представляются решающими для Казахстана в плане обеспечения задачи политической, экономической и духовной безопасности в условиях надвигающегося мирового экономического кризиса, следствием которого может стать разрушение современной архитектуры мирового устройства, когда национальным го-



сударством придется решать проблему поиска места и роли в новом формате мирового устройства.

Еще одна сторона социального проекта философа – критика несостоятельных городов-государств. Аль-Фараби, критикуя невежественные города, в частности, город стяжательства, демонстрирует проблемы потребительского общества, где погоня за богатством, вещизм разрушает в человеке его дух, превращая его в невежественное существо, не способное понять смысл счастья, заключающегося в свободном духовном саморазвитии. Важными принципами общественного проекта философа являются холизм и принцип естественной справедливости, отсутствие жестких социальных барьеров, идея второстепенности племенной, родовой и территориальной принадлежности, когда человек прежде всего член сообщества, гражданин, выполняющий все нормативные предустановления.

Концепция власти сформирована аль-Фараби в идее добродетельного правителя. Для Аль-Фараби лидер-человек способен донести до людей идею счастья и путей его достижения. Люди нуждаются в учителе и наставнике, понимающим их предназначение и способном увидеть правильный путь. Высшим наставником является глава Добродетельного города, ставящий перед собой цель – добиться истинного счастья (Блага) для всех членов общества. Государственный деятель – как лекарь человеческих душ. Врачу, лечащему тело человека, его физическую субстанцию, необходимо знать морфологию и физиологию тела; болезни, которые могут поражать организм и каждую из его частей, причины, вызывающие поражение тела и его органов и т.д. «Точно так же, – доказывает аль-Фараби, – государственному деятелю или правителю, который лечит души, необходимо знать всю душу, ее части, недостатки и пороки, поражающие ее и каждую из ее частей, откуда они происходят и от какого количества причин; необходимо знать те душевные

состояния, при которых человек совершает добрые поступки, сколько их, как устранять недостатки у жителей городов, какими искусными приемами добиться укрепления /добродетелей/ в душах горожан и какими способами сохранять у них /эти добродетели/, дабы они не исчезли» [2].

Концепция философа ориентирована на создание образа правителя, отвечающего интересам всего общества. Это человек, уровень рациональности которого позволяет ему ориентироваться во всех проблемах. Его профессионализм обоснован знанием истин природы и человеческого существования. Именно знания являются базой ориентирования в мире и общественных процессов. Но самое важное, что это знание нравственно окрашено, целеполагание действий правителя определяется моральной составляющей. Только в этом случае деятельность правителя созидательна и обоснованна. Аморальность правителя гарантированно приводит общества к искаженной форме существования общества, что детерминирует неизбежный его крах и тяжелые последствия для граждан. Моральное должествование становится определяющим принципом соответствия правителя задачам построения добродетельного общества.

Все вышеизложенные идеи средневекового философа сохраняют свою актуальность в современном мире и могут стать одной из концепций, лежащих в основе стратегий развития социума.

### **Литература**

1. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты / Пер. с арабского/. – Алма-Ата: Наука, 1970. – 430 с. - С.42.
2. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Социально-этические трактаты. /Пер. с арабского/. – Алма-Ата: Наука, 1970. – 430 с. – С.77.

## ДАЛА ОЙШЫЛЫ ХУСАММЕДДИН АС-СЫҒНАҚИДЫҢ РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚТАР ӘЛЕМІ\*

*Гүлнар Омарова,*

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану  
институтының аға ғылыми қызметкері,  
философия ғылымдарының кандидаты (Қазақстан)*

Ғалымдар Һисамиддин Сунақ Атамен есімі қатар аталып жүрген Хусам ад-Диннің кім екені жайында ұзақ уақыт бойы мәліметтер болмағандықтан бұл екі тұлғаны не байланыстырады? немесе бұл бір адамның есімі ме? деген таңданысқа толы көзқарастарда жүргендігі белгілі. Академик С. Сартаев Һисамиддин Сунақ-Атаның өз кіндігінен тараған немересі әл-Хусейн бин Әли Қожа бин Хусамиддин ас-Сығнақи [1, 5 б.] екендігін айта келіп, Һисамиддин Сунақ-Ата Қожа Ахмет Яссауидің имамы болған, оның ата тегі арабтың бірінші халифі Әбу Бәкір ас-Сыддықтан тарайтындығын сол ғасыр дін басылары мөр басып куәландырған. Әбу Бәкір ас-Сыддықтың 16-шы ұрпағы имам Аллама (Ғұлама) Һисамиддин Сунақ-Ата – дейді [1, 5 б.]. Бірақ, Ә. Дербісәлі т.б. ғалымдар Хусам ад-Дин ас-Сығнақидің арғы тегін хазіреті Әлиден бастаса, кейбір ғалымдар оның тегін Әбу Бәкір Сыддықпен байланыстырады [2, 13 б.] дегеніне қарағанда, бұл мәселе әлі зерттеу

---

\* Бұл мақала ҚР БҒМ ҒК-нің қаржыландыру аясында әзірленді (№OR11465461 «Қазақстанның тұрақты даму стратегиясы контексіндегі қоғамның мәдениеті мен құндылықтарын зерттеу»).

нысанында. Академик С.Сартаевтың пайымдауы негізсіз емес, бұл мәлімет Ш.Қарақожаұлының Хусамиддин ас-Сығнақи мұраларын іздеу жайындағы хатына байланысты бұрынғы ҚР Премьер-Министрі И. Тасмағамбетовтың тапсырмасымен Түркияның Стамбул, Өзбекстанның Ташкент, Ливанның Бейрут, Иранның Тегеран, Сауд Аравиясы, Мысыр т.б. елдерден әкелінген мәліметтермен негізделіп, алғаш нақтыланды.

Сейхундария бойындағы ертедегі Сығанақ қаласы «Қазақтың алғашқы мемлекеті – Ақ Орданың астанасы болған... қала 982 ж. салынған «Худуд ал-Алам мин ал-Машрик ила-л-Мағриб» («Шығыстан батысқа дейінгі әлем шекаралары») атты авторы белгісіз еңбекте «Сунах» атымен белгілі болды. Хғ. аль-Мукаддаси Сығанақты Отырармен кіндігі бір егіз қала деп көрсеткен. «Сығанақ» – атауы ежелгі түрікше «қамал, қорған» деген мағына береді. Мұсылман деректерінде Сығанақ “Дарь-уль-Куфр” немесе «дінсіздердің ордасы» атанып келді. Өйткені, Сығанақ XII ғ. басында әлі де болса мұсылман дінін қабылдай қоймаған, тәңірге табынған көшпенді қыпшақ хандығының шығыс астанасы болатын. Абдулла-намеде Сығанақ туралы «Ол ежелден бері қыпшақ (қазақ) хандарының астанасы» деп жазды [3, 90-91 б.]. Сунақтар Сығанақтың ежелгі тұрғындары болып табылады, бірақ “сунақтардың шығу тегі туралы әлі де ортақ пікір қалыптаспаған” чч [4, 78 б.] делінсе, Ш. Қарақожаев Ж. Ержановтың “Сунақтардың этногенезі және Сунақ қаласының тарихы”, С. Құдияровтың “Сунақ шежіресі” еңбектеріне сүйене отырып сунақтардың арғы тегі арабтардан шыққандығын айтады [1, 29 б.].

Сунақтар кезінде тарихтағы қожалар секілді араб жерінен дін жаюға келген.

Сунақ жері кейін, Сығанақ деп, бұл жерден шыққандар Сунақи немесе Сығнақи деп жазылатын болған. Сығанақта қазақтың алғашқы құнды қағазы – ақша жасалып, шет елдер-

мен сауда, мәдениетаралық байланыстар жасалып, гүлденген кезінде моңғол текетіресінен Сығанақ қиратылған. З. Қинаятұлы Д. Оссон мен Жувейнидің “Жошы Сығанақта тірі жан қалдырмаған” деген мәліметтеріне күмәнмен қарап: “егер тірі жан қалмаса Жошы Хасанның ұлын кімдерге басшы етіп Сығанақта қалдырды. Одан гөрі “көп адамды қырды” деген монғол тарихшысы А. Амардың пікірі сенімді” [3, 91 б.] дейді. Сығанақ қаласын “1867 ж. П. Лерх, 1906-1907 жж. И. Кастанье, 1947 ж. А. Бернштам зерттеді” [4, 123 б.]. Сығанақ қаласы жайында “Худуд әл-Әлам мин әл-Машрик ила-л-Магриб”, М. Қашқаридың (“Түркі тілінің сөздігі”), Фазаллах ибн Рузбихан (“Михман-наме Бұқар”), әл-Мукаддаси, армян тарихшысы Киракос Гандзакеци (XIII ғ.), В. Каллаур, В. Бартольд, А. Якубовский (1929 ж.), С. Толстов, С. Ахинжанов, Ә. Қоңыратбаев, К. Ақышев, К. Байпақов, С. Жолдасбай т.б. зерттеді.

Бүгінгі күні Хусам ад-Дин ас-Сығнақи дүниетанымын зерттеуші отандық ғалымдар Ә. Дербісәлі, С. Сартаев, Ә. Нысанбаев, З. Қинаятұлы, К. Шәмшиддин, Ә. Момынов, Д. Кенжетай, Ш. Қарақожаев т.б. көзқарастарының кейбір ерекшеліктеріне қарамастан, олардың зерделеу қорытындылары көрсетіп отырғандай Хусамеддин ас-Сығнақидың ертедегі алғашқы қазақ мемлекеті-нің астанасы Сығанақтан шыққандығы толық айқындалды. З.Қинаятұлы мәліметтерінде – Шахрух шығармаларында Нихая ілімі мен Хидая білімінің Сығанақтан тарағаны көрсетіледі. Қазіргі Қызылорда облысы, Кеңес Одағына дейін Дінқорған, Кеңес Одағы орнауымен Жаңақорған аталған, осы өңірде орналасқан ежелгі Сығанақ қаласы ертеде сауда мен ірі мәдениет ошағына айналып, медреселерде алуан түрлі білімдермен бірге діни білім беру орталықтарының бірі болды.

Ә. Нысанбаев пен Д. Кенжетай Хусам ад-Дин ас-Сығнақидың – Сығанақ қаласында дүниеге келіп, балалық

шағынан бастап Сығанақ, Йасы, Исфиджаб қалаларында білім алып, кейін ислам ғұламалары Хафизуддин ал-Кабир Мухаммед ибн Мұхаммед ал-Бухариден, Фахруддин Мұхаммедбин Мұхаммедал-Маймарғидан дәріс алған. Оның есімі тарихта “Нихаяның авторы (иесі)” ретінде танылған [5, 273-274 б.] дейтін көзқарастарымен негізінен Ә. Дербісәлі, К. Шәмшиддин т.б. ғалымдардың көзқарасы үндеседі. Ә. Дербісәлі Хусам ад-Дин өз заманының озық ойшылдарымен көп араласып олардан үлкен үлгі-өнеге алып, фикһ саласы көрнекті өкілі, Құран білімдерін жетік меңгерген имам Хафиз ад-Дин ан-Насафи, Жалал ад-Дин ал-Мағшардан да білім алғандығын айтады. Ә. Дербісәлі мәліметтерінен белгілі болғандай Хусам ад-Дин білімге құмар, қарапайым жан-жақты, терең білімді әрі өлең шығаратын жан екен. Оны Құран негіздері, фикһ, тарих, лигвистика, медицина т.б. салалар қызықтырған. Ә. Дербісәлі ас-Сығнақи мұраларын зерделеген әл-Құрайши, әл-Айни, әл-Асқалани, ибн-Тагриберди, ас-Суйути, Ташкупризаде, Хвансари, әл-Кафауи, әл-Бағдади, К. Брокельман, Лакнауи әл-Ғинди, А.Өзел т.б. араб, парсы, түрік авторларға сүйеніп, ойшыл есімін атауда бірізділік жоқ екенін айта келіп, түрік ғалымы Ахмет Өзелдің “Ханафилік фикһ ғалымдары” еңбегінде ойшылдың есімі “Хусам ад-Дин Хусейн(Хасан) бин Әли бин Хажжаж ас-Сығнақи” деп көрсетілгендіктен оның есімі - әл-Хусейн, әкесі Әли, бабасы Хажжаж” деп есептейді [2, 12-13 б.]. Сонымен қатар, Ә. Дербісәлі ас-Сығнақидың есімі алдымен “көрнекті ғалымдардың еңбектеріне түсіндірме жазумен шыққан... ойшыл еңбектері негізінен әл-Матуриди ілімінің теориялық мәселелеріне арналған” дей келіп, Хусам ад-Дин көзқарастарының қалыптасуына әл-Матуридидің “Китаб ат-Таухид”, “Тауилат аһл ас-Суна” т.б. еңбектері және әл-Матуриди шәкірттері ал-Лаис әл-Бухаридің “Усул ад-дин”, ән-Нәсәфидің “Таудих әл-Адилла”, ас-Сабунидің “Исмату-л анбиия” т.б. еңбектері үлкен әсер еткендігін ай-

тады. Ас-Сығнақи дүниетанымы мен шығармаларын терең зерттеген Ә.Дербісәлі мен К.Шәмшиддин ас-Сығнақи өз заманының көрнекті ойшылдарының шығармаларын терең зерттеуші бола жүріп, өзі әл-Матуриди ілімі негіздерін зертеуші, Ханафилік ғұлама ғалым дәрежесіне жеткен, фикһ, фикһ негіздері, ақида, грамматика мен морфологияны жүйелеуші көрнекті ойшыл екендігін айтады. Ә.Дербісәлі ас-Сығнақидың бір ғана «Ән-Нихайя шарх әл-Һидайя» 3 том, 10 кітаптан тұратын еңбегі оған үлкен атақ-даңқ әкелді» дейді [2, 24 б.]. Өз заманының ірі ойшылы Хусам ад-Дин өз дарындылығымен күллі араб ғалымдары назарын өзіне аударғандығы, оның қазіргі кезде шет елдерден табылып отырған еңбектерінен байқалады. Хусам ад-Дин ас-Сығнақи дүниетанымын зерделеуге арналған қыруар ғылыми еңбектерден басқа тек Мысырдан оның рухани құндылықтарын зерттеуге арналған 4 докторлық диссертация қоғалған. Сығанақты монғолдардың қырғындауынан өзі туылған өлкеден араб елдеріне қоныс аударған ас-Сығнақидың мұралары араб ғалымдары М. Махбуз, Ата ас-Сынбати, М. Фуадтардың аудармаларымен қазақ оқырмандарға танылды [6, 11-12 б.].

Ә. Дербісәлі Хусам ад-Дин ас-Сығнақидың “Әт-тасдид фи шарх ат-тамхид” (“Таухид түсіндірмесіндегі нысана”), “Әл-Кафи лима қассара анһу ал-уафи”, “Әл-Мунтаһаб фи усул ал-мазһаб” (“мазһабтың қайнар көзінің таңдамалысы”), “Ан-Нихая” фи шарх ал-һидая” (“Әл-Һидаяға” толық түсіндірме”) Қазақстанға әкелінген шығармалары. Ал Түркияда оның “Әл-Кафи фи шарх “Усули-л Фахри-л Ислам” (“Ислам мақтанышы (Баздауидің) “Усуліне” жеткілікті түсіндірме”), “әл-Уәфи” фи шархи-л “мухтасар” (“Мұхтасарға жан-жақты толық түсіндірме”), “әл-Муассал фи шархи “Муассал” (Әбу-л Қасым Змахшаридың) “Муфассаліне” байланысты түсіндірме”), “Ан-Нажах фи-т тасриф”(“Морфологиялық жіктеулердегі жетістік”)

шығармалары бар екендігін айтады [2, 31 б.]. Ә. Дербісәлі Хусам ад-Дин ас-Сығнақидыкі деп есептелетін шығармалар қатарында: “Кашф аз-Зүннүніне” арналған “Ауаил әл-бадағ”, “Шарх Дамиға ал-мубтадин уа насирату-л мухтадин”, “Рисала манақиб Қожа Ахмет Йасауи” (“Қожа Ахмет Йасауи өмір-баяны жайлы рисала”) [2, 31 б.] – дейтін шығармаларды атайды.

Ал, Ә. Нысанбаев пен Д. Кенжетай Хусам ад-Дин ас-Сығнақи артында 4 түсіндірме (комментарий), 3 трактат, яғни 7 кітап... кәләм (теология), наху (грамматика), сарф (морфология), тасавуф (суфизм) салаларында еңбектер қалған [5, 275 б.] дейді. Сонымен қатар, олар түрік ғалымдарына сүйене отырып, Хусам ад-Диннің “Манақиб-и Ахмед-и Йасауи” трактаты Өзбекстан Ғылым Академиясы Шығыстану Институтының кітапханасында сақтаулы. Еңбек парсы тілінде жазылған... еңбекті Неждет Тосын XIII ғ. жазылған деп есептейді” [5, 275 б.] дей келіп, Хусам ад-Диннің аталған шығармасынан Қ.А.Йасауи өміріне, сол әлеуметтік мәдени орта, кеңістік пен уақыт, Йасауи білім алған ұстаздар жайлы маңызды мәліметтер алуға болатынын айтады. Хусам ад-Дин ас-Сығнақидың “Әт-тасдид фи шарх ат-тамхид” атты еңбегі 1125 жылы кітап болып шыққан, Египеттің «Дар ал-Кутуб Мысрийа» кітапханасында сақтаулы екен. Ойшылдың бұл еңбегі матуриди ілімі негізінде жазылған, Мәуереннахрдің ғұламасы Әбу әл – Муин ән-Нәсәфи кітабына жасалған түсіндірмесі екен. К.Шәмшиддин Ас-Сығнақидың «Тәмхид» еңбегі фикх, усул-фикх, тәпсір, тіл білімі, тарих т.б. салаларды қамтиды. Бұл еңбек кәләм іліміндегі Мәтурудия мектебін танып білуде маңызды білім көзі болып табылатынын айтады [7]. Қазіргі кезде шет тілінен аударылған мәдени мұралар ішінде Хусам ад-Дин ас-Сығнақидан басқа да Сығанақтан шыққан ойшылдардың есімдері белгілі болды. Жамал әл-Қарши “әл-Мулхақат би с-сурах” еңбегінде Тұғрыл ханның баласы “Сығанақ тегіннің



есімін ерекше атайды” [8, 49 б.]. Ә. Дербісәлі Жалал ад-Дин ас-Сығнақи, Дәруіш Әли ас-Сығнақи, Молла имам ас-Сығнақи, Шайдай шайқы ас-Сығнақи секілді тұлғалардың есімдерін араб деректеріне сүйеніп анықтады [2, 39 б.]. Жамал әл-Қаршидің “ал-Мүлхакат би с-сурах” еңбегі “Мәдени мұра” бағдарламасы бойынша парсы деректеріндегі қазақ тарихын зерделеу кезінде белгілі болды. Жамал әл-Қарши еңбектерінен: “Алмалық”, “Сығанақ”, “Сауран”, “Талас” қалалары т.б. мәліметтер алынған [8, 48 б.].

А. Якубовский В. Каллаурдан 28 жыл кейін ежелгі Сығанақ қаласының орнын зерделеуге барғанда, сол өңірдегі Сунақ Ата кесенесіне кез болған. А. Якубовский: “Каллаур суреттеп кеткен сағана (склеп) бар. Шырақшы бұл ғимаратты мешіт деп атайды” деп, шырақшы Қ.Татыбаевтың В.Каллаурды “Сұнақ Ата” – Алла Умей Хисамуддин Сахиби – Нихалдың” бейіті деп сендіруге тырысқанын, бірақ В. Каллаур бұл мәліметке сенбегенін айта келіп, “Алайда, Абдуллах ханның 1006-1598 жж. вакууфтық құжаттарда бұл жерде Абдул Хасан Зия-ад-Дин Сығнақи Шейхтың мазары болғандығы расталды; тағы да осы құжатта Өбейдулла - хан 1044-1634 жж. Абу-лл-Хасан Зия-ад-Сахиби Нихал Сыгнақи есімін атайды. Сөз жоқ бұл В.Каллаурдың шырақшы аузынан естіген Хусам ад-Дин Сахиби Нихал Сыгнақидың нақ өзі” дейді [9, 103 б.]. Дегенмен бұл деректерге де қарамастан осы уақытқа дейін ертедегі Сығанақтағы бұл кесененің Хусам ад-Дин ас-Сығнақидыкі екендігіне күмәнмен қаралып келу себебі, А.Якубовскийдің “Хусам ад-Дин ас-Сығнақи 1310 ж. Халеп шаһарында өлген” [9, 103 б.] деген пайымдауы болып отыр. Бірақ, А. Якубовскийдің өзі аталған еңбегінде тағы да күмәндана: “сағанасында моласы болмаса да, оның мұнда жерленгенін жоққа шығаратын негіз жоқ. Егер шағын жайды аты шулы Хусам-ад-Дин Сығанақидің бейіті үстіне тұрғызылған мазары десек, онда үлкен үйді (батыс) “ханака”, яғни шейх пен “монахтар” тұрған жер деп

ұғынғанымыз жөн. Мұнда қасиетті бейітке зиарат жасай, шейхтың нақылын тыңдай келген жиһангездер тоқтайтын болған” дейді [9, 104 б.]. Ә. Нысанбаев пен Д. Кенжетай “Имам Хусаммеддин Хусайн Ибн Али Сығнаки (хижра жыл санауы бойынша 711/милада 1311 ж.) қайтыс болған” деп А. Якубовский мен Ә.Дербісәлі көзқарастарымен келіспейді [5, 273 б.]. Ә. Дербісәлі Хусам-ад-Дин Сығнаки 1311 ж. Дамаскіге оралып, Шам елінде сабақ беріп... әл-Адим үйінде қонақта болып, оның тілегімен “ан-Нихаяны” жазған... оның 1314 ж. Халабта дүниеден өткені айтылады. Осы мерзім дұрыс сияқты” деп жорамал жасағанмен Ә.Дербісәлі: “ол шынында да Халабта қайтыс болса, ол туралы араб шежірешілері ескертер еді. Әл-Мысри әл-Ханафи “ат-Табақат ас-Санийа фи тараджим әл-ханафиясында” Хусам ад-Дин Түркіменстанның Мары қаласында дүниеден өткендігін айтады. Бірақ, Мары мен Сығнақ арасы бірнеше күндік жол екенін ескерсек, оның Сығнаққа жетіп те қайтыс болуы мүмкін екенін жоққа шығармаймыз. Сығнақ жұрты да оның туған жерінде көз жұмғанын... қайткен күнде шырақшы сөзінен алып В.Каллаур айтып отырған адам Хусам ад-Дин “Сахиби “Нихая” (“Нихаяның авторы”) ас-Сығнақи” дегенімен, Ә.Дербісәлі: А. Якубовскийдің “Хусам-ад-Диннің 1310 жылы Халаб яки Марыда қайтыс болған” деген көзқарасына аялдап: “...лақап болар. Сонда Сунақ баба кесенесі қай Сығанақ перзентіне қойылған? Каллаурға айтқан Сығанақ шейхы Әбу-л Хасан Зия ад-Дин деген кім?” [2, 36-37 б.] деген көзқараста қалды. Қазіргі Жаңақорғандағы (Сунақатадағы) кесене Хусам-ад-Дин ас Сығнақиға арналған ба? немесе оның атасы Һисамиддинге арналған ба? осы пікірлер айналасында пікірлер толастамай отырғандықтан, бұл мәселе әлі де терең зерделеу нысанында қалып отыр.

С. Жолдасбайұлы В. Бартольд тапқан Сығанақ туралы жазылған 4 жазба грамоталардың 3-шісі парсы тілінде, 250

1-ші, 2-ші 4-шісі түрік тілінде. Грамоталардың 3-шісінде: “түркілер деп отырықшыланған жергілікті қазақтар мен өзбектерді атаған. Құжатта жылжымайтын мүлік ретінде Алла-Умей Хисамутдин Сахиби (грамотада Абдул-Хасан Зийа-ад-Дин Шайхы Сығнаки деп қате берілген) ханакасын мазарын ұстап отыру үшін Хисарчук деген жерді мәңгі бекітіп бергендігі ескертілген” дейді. С.Жолдасбайұлы да Сунақ-Атамен есімі қатар аталып жүрген Хусам ад Диннің кім екені туралы Ш. Қарақожаұлының [10, 32 б.] мәліметтерін меңзейді. Сонымен қатар С. Жолдасбайұлы В. Бартольд 1902 ж. тапқан грамотасына... “Зия ад-Дин емес, Хусам ад-Дин деп түзету енгізген. Ал, Убайдулла ханның 1634 ж. берген құжатында Зия ад-Дин Сахиби Нихая Сығнақи деп берілген. Мұнда “ан-Нихая” авторы Хусам ад-Дин екені айқын көрінеді. Сондықтан бұл құжат (грамота) Хусам ад-Диннің мазарына қамқорлық көрсетіп отыру үшін берілген деген ой салады” деп болжайды [11, 64 б.]. С. Жолдасбайұлы: “сонда, сонау басқа жерде дүниеден өткен адамның мазары бұл жерде қандай сеніммен салынған... мүмкін ол басқа Хисамиддин шығар” [11, 64 б.] дегеніне қарағанда және т.б. барлық ғалымдар да А. Якубовскийдің “Хусам-ад-Дин Сығнакидің 1310 ж. Халаб қаласында қайтыс болған” деген топшылауынан аса алмай отыр. Осы күнге дейін ертедегі Сығанақ жұртынан қалған ескі кесенені сол жергілікті Жаңақорған халқының ас-Сығанақидың кесенесі деуіне күмәнмен қаралып келгенмен, бұрынғыға қарағанда көзқарастар айқындала түсуде.

Академик С. Сартаев сол өңірге барып жан жақты зерттеумен шектелмей, күллі араб жазбаларындағы мөрмен бекітілген құжаттарды тауып, араб тілінен аудартып, сол құжаттар бойынша ас-Сығнақидың Қазақстандағы тікелей ұрпағы болып табылатынын дәлелдеп, өз бабасына арнап ескерткіш орнатты. “Академик С.Сартаев Хусам ад-Дин ас-Сығнақидың ұрпағы... 2007 ж. күзде... Жаңақорғанда Ху-

сам ад-Динге ескерткіш қойғызды. Бірақ, ол Хусам ад-Дин ас-Сығанақиға емес, одан жүз жылдай бұрын өмір сүрген оның бабасы Хисамиддин ас-Сығнакиге арналғанын, Жаңақорғандағы Сунақ Ата кесенесінің де Хисамиддиндікі екенін айтады” [2, 44 б.]. Хусам ад-Дин ас-Сығнақидың тағы бір қазақстандық ұрпағы Ш.Қарақожаұлы “Сунақ – Ата (Хисамиддин)” еңбегінде әйгілі ойшыл Хусам ад-Дин шығармалары мен дүниетанымына тоқталып ойшыл еңбектерін шетелдерден жинау т.б. мәселелерді көтерді.

ЕжелдесалтанатқұрғанертедегіСығанақ–АқОрдақазақ мемлекетінің алғашқы астанасы болған. З.Қинаятұлының ежелгі “Сығанақта археологиялық жұмысты жалғастырып, Сығанақты ашық музейге айналдырып, “Сығанақ қазақ мемлекетінің астанасы” деген монумент тұрғызу қажет. Астананың жаңа райондарының бірін Сығанақ деп атап, Сыр бойындағы елді мекендердің біріне Сығанақ атын берсек тарих алдындағы борышымыздың өтелгені” [3, 94 б.] деген пайымдауы көкейге қонымды.

## Әдебиеттер

1. Қарақожаұлы Ш. Сунақ-Ата (Хисамиддин). – Алматы, 2003. – 163. Қараңыз: Сартаев С. Хисамиддин (Сунақ-Ата) Ислам дүниесінің көрнекті ойшылы (тезисі) // Ислам – ынтымақ пен бірлік жолында. – Алматы, 2008, 50-51 бб.

2. Дербісәлі Ә. Исламтану және араб филологиясы // Ә. Дербісәлінің 60-жылдық мерейтойына арналған ғылыми-теориялық конференция материалдары. Том 2. – Алматы: «Нұр-Мұбарак», 2011. 7-486 б.

3. Қинаятұлы З. Сығанақ алғашқы қазақ мемлекеті – Ақ Орданың астанасы // Отан тарихы, №3, 2008.

4. Сығанақ, Сунақ; Сунақ-Ата // Ұлттық Энциклопедия Т. 8. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы», 2007. – 701.

5. Нысанбаев Ә.Н., Кенжетай Д. Хусамеддин Сығанақи. Рисала Манакибу Қожа Ахмет Иассауи // «Мәдени мұра»: «Қазақ халқының философиялық мұрасы». – Астана: «Аударма», 2005. – 534.

6. Керім Ш. Ас-Сығанақи – дін ғұламасы //«Исламтану және арабтану филологиясы мәселелері (халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары, 2002-2007), 2008.

7. Хусамуддин ас-Сығнақи Әт-тәсдид фи шарх әт-тәмхид. – Алматы: «Нұр-Мүбәрәк», 2022. – 569.

8. Мырзабеков Б. Жамал әл Қаршиді білеміз бе? // Ақиқат. – №5, 2008. – 47-50 б.

9. Якубовский А.Ю. Развалины Сыгнака. – Алматы, 2008. – 127.

10. Жолдасбайұлы С. Сығанақ туралы жазылған грамоталардың қаланың әлеуметтік-экономикалық және этникалық жағын зерттеу дерегі (ХІҮ-ХҮІІ) // әл-Фараби атындағы ҚазҰУ ғалымдарының “Мәдени мұра” бағдарламасын іске асыруға қосқан үлесі: жетістіктері және даму бағыттары” атты халықаралық ғылыми-практикалық конф. матер. 27 ақпан, 2009 ж.

11. Жолдасбайұлы С. Сунақ Ата мешіті//Исламтану және араб филологиясы, Том 7. – Алматы, “Нұр-Мүбәрәк”, 2011.

## **ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОСТ-ПРИВЫЧНОЕ ВРЕМЯ: ПРОБЛЕМЫ И ПУТИ ИХ РЕШЕНИЯ**

***К.К. Бегалинова,***

*профессор КазНУ имени аль-Фараби,  
доктор философских наук (Казахстан)*

***М.С. Ашилова,***

*ассоц. профессор КазУМОиМЯ имени Абылай хана,  
кандидат философских наук, доктор PhD (Казахстан)*

***А.С. Бегалинов,***

*ассоц. профессор МУИТ, кандидат философских наук,  
доктор PhD (Казахстан)*

Современный человек живет в быстроменяющемся цифровом мире, для которого характерна ситуация неопределенности, в частности снижение чувства безопасности и защищенности, рост неуверенности в завтрашнем дне. Эту ситуацию Карл Юнг определял «полумгла и бесконтрольность сознания», Пол Фейерабенд – «теоретический плюрализм и борьба альтернатив», а современные философы З. Сардар, Дж. Серра, С. Джордан и другие называют пост-привычным временем, под которым понимают переходное время, когда старые ценности, традиции изжили себя, но еще новые не пришли на их замену.

Эти процессы не могут не оказывать влияния на исламскую философию, которая сегодня, меняя отношение к науке, технике, стремится выйти в авангард ведущих стран мира. Еще в начале XX века благодаря просветительскому

движению были открыты ряд университетов, в числе которых крупным выступал Каирский, готовивший кадры по различным научным направлениям, включая и гуманитарные. Сильной стороной этой философии по-прежнему выступает нравственная и эстетическая составляющая, основанная на Коране, Сунне и других источниках исламской философии.

Исламский мир представлен 120 государствами мира, из них в 28 странах ислам выступает государственной религией (Саудовская Аравия, Ирак, Пакистан, Кувейт и др.). Эти страны находятся на разных уровнях, ступенях социально-экономического, научно-культурного развития, что вызывает немало противоречий в исламской умме, что находит отражение и в философии, поскольку она выступает «квинтэссенцией культуры» (Гегель). Исходя из этого, исламская философия, представленная многообразием национальных направлений – ближневосточная, философия Саудовской Аравии, африканская исламская, средиземноморская арабская, иранская, пакистанская и т.д., представляет собой сложное, неоднородное явление.

Для современной исламской философии характерны общие и отличительные черты. Общие черты обусловлены принадлежностью к одной исламской умме, общностью истории, культуры, языка (арабский как язык ислама) и др., а отличительные связаны со своеобразием решения тех или иных проблем, исходя из региональных, национальных, культурных и других специфических особенностей. Современные исламские философы пытаются переосмыслить классическое наследие, особенно онтологические и гносеологические учения представителей фальсафа, традиции иллюминационистской философии ас-Сухраварди, Муллы Садра и др., обращаются к суфийской традиции, разрабатывают проблемы «джувайнийи» (О. Амин, Абд ар-Разик и др.), арабского (исламского) разума и др., стремясь сохра-

нить самобытность национальных философских систем и «вписать» их в рамки мировой философии с целью соответствия духу, требованиям времени. Поэтому, современные исламские философы обращаются к западной философской мысли, изучают даже марксистскую философию (Салям Муса, Жорж Ханна, Махмуд аль-Алим и др.).

Следует отметить, что среди самих западных философов присутствует неослабный интерес к исламской философии, во многих западных странах и США организованы целые научные институты по изучению отдельных направлений, персоналий исламской философии и в целом самой этой философии как культурного феномена. Неоценим вклад в развитие исламской философии таких ученых, как Роже Гароди, Максим Роденсон и др. Так, Роже Гароди в 1982 году принял ислам и получил исламское имя Реджа Джаруди и активно поддерживал не только исламских ученых в изучении ими западного опыта, но и всячески содействовал в их борьбе против экспансионистской политики Америки и Запада. Максим Роденсон является общепризнанным специалистом в области ориенталистики, исламской философии, им написано немало произведений по истории арабской философии, взаимосвязи ислама и науки, а также по современной философии, анализу новейших научных открытий с позиции священных источников ислама. Имена западных философов, внесших неоценимый вклад в исламскую философию, можно было бы продолжить и далее. Как справедливо отмечают многие исследователи, «сегодняшнее мусульманское общество находится в процессе изменения и поиска самоидентификации. Это – длинный процесс, в котором мусульманская культура не может избежать столкновений с западной культурой. Примерно те же процессы происходят и в философии. С одной стороны, процветает мистическая философия, хотя нет мыслителей, близких творческому потенциалу Ибн ал-Араби. Ал-



Афгани и Мухаммад Абдо стремились находить рациональные принципы, которые установят форму мысли, отчетливо являющейся и исламской, и годной для жизни в современных научных обществах. М. Икбал (1877–1938) предлагал довольно эклектичную смесь исламской и европейской философии. В ответ на явления современности некоторые мыслители развивают исламский фундаментализм, который воскрешает ранний антагонизм к философии, приводя доводы в пользу возвращения к первоначальным принципам ислама и отклоняя экспансию западной культуры» [1, с. 180]. Между исламскими и западными философами на протяжении нескольких десятилетий велась дискуссия по проблеме роли и места исламской философии в современной культуре. У его истоков стоял профессор университет Аль-Азхар Мустафа Абд ар-Разик (ум. в 1947 г.), который основал египетскую школу философов, куда входили такие известные современные исламские философы, как Ибрагим Мадкур, Осман Амин, А. Сами ан-Нашшар, Абд ар-Рахман Бадави, З.Н. Махмуд. «Абд ар-Разик отвергал мнение Э. Ренана, убеждавшего в отсутствии у арабов способности к философии. Иджтихад и ра'й свидетельствуют о самобытности исламской мысли, которая уже была до калама, суфизма и фальсафы. Этот тезис Абд ар-Разика о связи философии с фикхом, а также тезис о связи религиозной мудрости и философской приобрел принципиальное значение. В исламской культуре, утверждает Абд ар-Разик, было два разных потока, и фальсафа в ней занимает особое место – она не связана генетически с фикхом и каламом. Таким образом, своеобразная, самобытная исламская философия представлена у Абд ар-Разика каламом и суфизмом. Фальсафа же выступает как феномен, чуждый культуре ислама; он возник на почве инородной античной мысли и поэтому жизнь его была недолговечной. В 1925 году он опубликовал книгу «Ислам и основы правления» (Ислам ва усул ал-

хукм), в которой поставил под вопрос значение Корана в закладывании основ политической и государственной системы халифата» [1, с. 172].

Следует обратить внимание на то, что на принципах вероучения ислама и сегодня основывается исламская философия, а в некоторых странах эти принципы по настоящее время регулируют вопросы государственного управления, жизнедеятельность исламской уммы. Некоторыми исламскими философами реанимируются на новой основе вопросы фундаментализма, традиционализма. В рамках исламской философии поднимается целый ряд существенных и сущностных проблем, связанных с ее интегрированностью в глобальное, цифровое мировое пространство, поиском этнической и исламской идентичности, взаимоотношением ислама и науки, веры и знания, местом и ролью разума в социуме, защитой личности в обществе неопределенности и мн. др. Исламская философия должна выступать как «философия, которая зиждется на углублении онтологического представления о Боге в исламе и делает это представление центральным стержнем философии вообще, раскрывающей связь Бога со Вселенной и человеком, сотворение Богом мира, отношения человека с себе подобными и с обществом» [1]. Как видим, все проблемы в исламской философии ведут к кораническим положениям, их обоснованию, интерпретации. К сожалению, все проблемы в рамках данного пособия рассмотреть мы не можем. Но остановимся на существенных.

Одной из ключевых проблем информационного общества выступает отношение исламской философии к научно-техническому прогрессу. В исламской философии существуют две концепции: пессимистическая, основанная на технофобии, утверждающая, что наука и техника приносит только зло, выступает провозвестником апокалипсиса и оптимистическая, рассматривающая технический прогресс

как благо, считающая, что все научные открытия отражены в Коране. К примеру, «после полета Юрия Гагарина, американских космонавтов на Луну мусульмане многих стран обращались к своим духовным лидерам, в том числе и к известному в мире мусульманскому богослову, ректору знаменитого мусульманского университета Аль-Азхар в Каире шейху Махмуду Шалтуту с вопросами: «Не нарушаются ли тайны Всевышнего Аллаха в связи с освоением человеком космоса, полетом человека на луну? Не является ли это опасным посягательством на тайны промысла Божьего?». Шейх ответил однозначно: «Нет, не является, наоборот, это соответствует призыву Аллаха изучать тайны природы». На вопрос о том, «не является ли попытка посетить Луну вероотступничеством», шейх Махмуд Шалтут ответил: «Наоборот, это укрепляет веру в Аллаха», и выразил готовность посетить Луну» [2]. Можно приводить сколь угодно много примеров из произведений исламских философов, которые доказывают, что ислам не выступает противником научных и технических открытий. При этом они апеллируют к Корану, где понятие «илм» (наука, знание) является одним из ключевых. Как говорил Абу Хамид аль-Газали, «настоящее счастье в этом мире и загробном – это наука». Не случайно в одном из крупнейших теологических университетов исламского мира – Аль-Азхаре были открыты такие факультеты, как инженерный, медицинский и другие.

Современные исламские философы-реформаторы стремятся критически переосмыслить концепцию бытия, разработанную, в частности в рамках калама. Примером выступает онтологическая сущность философии Мухаммада Икбала. Наибольшего выражения Эго достигает в его учении в человеке. Антропологическому учению философ уделяет немаловажное значение.

Интерес к человеку в современной исламской философии приобретает актуальное звучание. Эта антрополо-

гическая проблематика становится ключевой в творчестве многих исламских философов – Абд ар-Рахмана Бадави, Мухаммада Аркуна, Хасана Ханафи, Мухаммада Азиза аль-Хабابي (известного как Лахбаби) и многих других. В книге «Исламские исследования» Хасан Ханафи задается вопросом: «Почему в нашем старом наследии отсутствует изучение человека?». И пытается дать объективный ответ на этот вопрос, основываясь на священных источниках. Хасан Ханафи обосновывает мысль о необходимости всестороннего изучения человека, ибо он есть многомерное, много-возможное существо. Нужно человека изучать не с позиции теологии, а антропологии. По его мнению, «наша задача состоит в том, чтобы снять завесу и увидеть человека, перевести нашу культуру из относящейся к прошлому фазы «божественности» в новую фазу «человечности». Вместо того, чтобы сосредоточивать нашу культуру на Боге, помещая человека внутри, нужно переместить его вовне и сделать его средоточием культуры. Это нелегкая задача, так как она нацелена на перенос центра культуры с Бога на человека, на сдвиг ее полюса с теологии на антропологию» [2]. Значительное внимание он уделяет и морально-этическим аспектам человеческого бытия. Сущность антропологического кризиса он видит в падении нравов, технизации общества, обездушивании человека. Многие исламские философы, изучая человека, обращались к западной философии – экзистенциализму, персонализму и другим направлениям в поисках путей адаптации к новым глобализационным, информационным реалиям. Думается, что «защита личности» является главным лейтмотивом не только учения Лахбаби, но и всей исламской философии.

Немаловажное значение в поисках путей развития современной исламской уммы философы уделяют проблеме арабского разума. Понятие «арабский разум» впервые используется марокканским философом Мухаммадом Абидом ал-

Джабири. В своих произведениях «Современный арабский дискурс. Критический анализ», «Критика арабского разума» (в четырех томах) и других работах он раскрывает содержание и сущность арабского разума. «Та способность (кувва), или навык (малака), или орудие (адат), посредством которых араб читает, размышляет, мечтает, думает, принимает решения, – это и есть арабский разум» [2]. Арабский разум, по мнению ал-Джабири, в свою структуру включает три исходных компонента: юридическая норма, суфийское откровение и рациональное доказательство. Ал-Джабири критически анализирует составляющие арабского разума. И эта критика направлена на отжившие и окостеневшие элементы арабского разума, создающие препятствия для его дальнейшего развития. Следует отметить, что к этой проблеме ал-Джабири обратился не случайно. Будучи не довольным развитием «нового нахда» (возрождения), который не внес существенных «изменений в эпистемологическое и философское измерение сознания араба-мусульманина», когда когнитивные компоненты его существования остаются традиционными, он обращается к проблеме разума. Его цель – найти пути преобразования исламского общества, кардинально изменив отношение к собственной культуре, наследию прошлого, исламу, западной христианской религии через совершенство разума.

Идеи ал-Джабири были поддержаны и развиты Мухаммадом Аркуном, который вводит более широкое понятие – «исламский разум». Он также, как и ал-Джабири выступает за обновление разума, но исламского, который шел бы в ногу со временем. В настоящее время в современной исламской философии существует целое направление, исследующее проблемы «арабского разума», «исламского разума». Среди них Абд аль-Кадир ал-Джурджани, Мухаммад Вакиды и многие другие.

В современной исламской философии возрождается интерес к проблемам веры и знания. Она исследуется ис-

ламскими философами в различных контекстах, но оригинальным является подход Османа Амина, основоположника философии «джуванийя», раскрывающей роль ислама в жизни современной исламской уммы. Термин «джуванийя» близок к такому понятию, как «интрализм» (от лат. внутренний). Осман Амин «джуванийю» понимает как основу веры. «Джуванийю» в научно-исследовательской литературе характеризуют как «метафизику интеллектуального видения», близкого к художественному видению. В этой философии провозглашается союз науки и религии, веры и знания, в основе которых лежит совесть, «сокровенная жизнь». Посредством разума происходит душевное очищение человека и его веры. В этом суть философии «джуванийя».

В современной исламской философии существуют и другие немаловажные проблемы, включая отношение к традиции, философскому наследию, отношению к языку (Аль-Арсузи) и мн.др. Все они направлены на модернизацию, реформирование ислама и его культуры с целью их соответствия современным требованиям научно-технического прогресса. Не случайно, современные молодые люди из арабских и других исламских стран предпочитают получать медицинское, техническое, естественнонаучное знания в европейских, американских университетах.

Таким образом, современная исламская философия вплетена в мировую как ее неотъемлемая часть, и ей присуща вся проблематика мировой культуры и философии. Она характеризуется многообразием направлений, течений, школ в решении социально-политических, культурно-духовных и иных проблем общественного развития. В нем представлены различные тенденции, обусловленные сложностью решения проблем Бога-мира-человека.

#### **Литература**

1. Шангараев Р.Р. Мусульманская религиозная философия: учеб. пособие / Казань: ИД «МеДДоК», 2020. – 252 с.
2. Фролова Е.А. Арабская философия: прошлое и настоящее // Электронный ресурс: <https://books.google.kz/books>. – Дата обращения: 15.06.2022

## ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ИСЛАМ КОНТЕКСТІ\*

*Алмасбек Шағырбай,*

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану  
институты Дінтану орталығының директоры,  
PhD доктор (Қазақстан)*

*Нұрмұхамед Мейманхожа*

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану  
институтының ғылыми қызметкері, гуманитарлық  
ғылымдар магистрі (Қазақстан)*

Бүгінгі таңда қазақ философиясы аясындағы шығармалар, ғылыми, танымдық еңбектерде ислам контексті кездеседі. Ислам дінінің сенімдік көзқарастарын бұқара халыққа сан ғасырлар бойы түсіндіріп, насихат жасаған ойшыл, данышпан тұлғаларымыздың ой-пікірлері мен ұстанымдары мақалада жазылған. Қазақ қоғамының бас ақындарының бірі Абай Құнанбайұлы, діни өнегелік мұра қалдырған ойшыл Мәшхүр Жүсіп Көпейұлының шығармалары негізінде қазақ философиясындағы ислам контексті қарастырылатын болады. Мақаланың мақсаты аталған ұлы тұлғалардың философиялық категориялар арқылы дәстүрлі қазақ қоғамында сенім, таным, насихат ұстанымдары арқылы ислам дінінің қағидаларын халыққа түсіндірулерін зерттеуді жүзеге асыру.

---

\* Мақала ҚР ҒЖБМ ҒК-нің қаржыландыру аясында әзірленді (Грант АР08855962 «Современная исламская философия как новое гуманитарное знание: дискурс и практика»)



Мақаланың міндеттері қатарында, Абай Құнанбайұлы, Мәшхүр Жүсіп Көпейұлының жазбаларындағы философиялық контекст арқылы діни принциптердің қарастырылуы.

### **Абай Құнанбайұлының қазақ философиясындағы орны**

Қазақ әдебиетінің классигі Мұхтар Әуезовтің бейнелеп айтуынша, қазақ ағартушыларының ірі қайраткері, данышпан ақын әрі ойшылы Абай Құнанбаев (1845-1904) «өз халқының рухани көзі» болып, онымен бірге ойлап, сезіне білді және оның жарқын болашағына риясыз сенді. Қазақтың классикалық поэзиясының асқар шыңы болып саналатын – Абайдың мұрасы мол. Соның ішінде моральдық-философиялық, қоғамдық-саяси және кейіптік-сатиралық ой толғаулары болып табылатын «Қара сөздері» маңызды орын алады.

Сонымен қатар, абайтанушы, философ Ғарифолла Есім өз еңбегінде Абай Құнанбайұлы философиялық жүйе құрастырмаған, тіптен арнайы философиялық трактат жазбаған ойшыл. Сондықтан оның дүниетанымынан жүйеге келтірілген гносеологиялық принциптер және әлем туралы бір негізге құрылған философиялық концепциялар іздеудің еш қажеті жоқ деген пікір жазған. Абай таза философиялық еңбектер жазбағандықтан оны не материализм, не идеализм лагерінен іздеу де артық іс. Ол біртекті монетейістік философиялық көзқараста болмаған, оның дүниетанымы көркем образ нақышымен өрнектелген. Бұл өзіне дейінгі қазақ ақындарына, тән құбылыс. Алайда Абай өз халқының көркем санасын (терме, жыр, толғауларынан және т.б.) терең меңгеріп, жаңа дәуірге – феодализмнен капитализмге өтпелі кезеңге сай тың ұғымдар әкелген ақын ғана емес, қоғамның рухани өмірінде төңкеріс, сапалы өзгеріс жасауға ынта қойған ойшыл.

Абайдың гуманист, ойшыл болуына Шығыс және өз халқы мәдениетінің орны ерекше болған. Ақын Фзу-

ли, Шәмси, Сәйхали, Навои, Фирдоуси, Хожа Хафиз сияқты гуманистердің шығармаларынан сусындап өсті. Бұл шығармалар арқылы ол Үнді, Қытай, Грекия, Египет тағы басқа елдерде қалыптасқан философиялық ұғымдар, жүйелерден хабардар болды. Платон, Аристотель, Лұқпан, Сократ сияқты хакімдерді Абай суфистер философиясы арқылы, одан бергіде Плутарх шығармалары бойынша оқып білген.

Ол адам тұлғасының маңыздылығын терең түсінді, адамды жоғары қойып, «Адам бол!» қағидасын философиялық деңгейге көтерді, бұл әлеуметтік онтологияның мәнін білдіреді. Бұл «Адам бол!» деген өзінің философиясындағы адамгершілік талаптарын күнделікті өмірге ендірген Абайдың өмірлік ұстанымы, аталған қағида қазақ халқының рухани күшінің өлшеусіз қайнарына және рухани тұрғыдан жетілудің ұлы жолына айналды. Абайдың «Адам бол!» ұраны Батыс пен Шығыс мәдениеттерінің іштей синтезі, бірлігі.

### **Абай Құнанбайұлы дін туралы**

Абай шығармаларында Алла үш мағынада қолданылған.

1. Онтологиялық мазмұнда, яғни Алла – шындық, ақиқат: дүниенің хақтығын, барлығын бейнелейтін, адам еркінен, санасынан тыс объективтік реалдық. Бар шындықты жоқ деуге болмайды. «Алланың өзі де рас, сөзі де рас, рас сөз еш уақытта жалған болмас», деуі Алланы шындық ретінде мойындаушылық. Бірақ, бұл шындықты ақылмен ұғып тану мүмкін емес, «ақылға сыймас, ол Алла, тағрипқа (бар нәрсе) ол куә» деп агностикалық қорытындыға келеді.

Ол бұл көзқарасын отыз сегізінші сөзінде былайша дәлелдеген: «Алла тағала өлшеусіз, біздің ақылымыз – өлшеулі. Өлшеулі бірлән өлшеусізді білуге болмайды. Біз Алла тағала «бір» дейміз, «бар» дейміз, ол «бір» демектік те – ғақылымызға ұғымның бір тиянағы үшін айтылған сөз». Бұл іліс суфистер философиясы арқылы қазақ дала-

сына жеткен. Платонның әсіресе оның ізбасары Плотиннің құдайды ақылмен тануға болмайды деген ой-жүйесінің ықпалы айқын сезіледі.

2. Космогониялық мәнде, демек Алла әлемді жаратушы, құдырет. «Махаббатпен жаратқан адамзатты, сен де сүй, ол Алланы жаннан тәтті». Алланы сүюдің мәне ол Жаратушы. Олай болса, махаббат тек Жаратушыға арналуы қажет. «Жүректің ақыл суаты, махаббат қылса тәңірі үшін» деуі де сондықтан. Абай Алланы сүюге шақыру жолында суфистер философиясындағыдай мистикаға ұрынбай, гуманистік бағыт ұстанған. Абай сопылар сияқты Аллаға құлшылық жолында дүние қызығын тәрік қылуға қарсы. Ол «адамзаттың бәрін сүй бауырым деп және хақ жолы осы деп әділетті» деп адамдарды дініне, нәсіліне, ұлтына қарап бөлуге үзілді-кесілді қарсы. Қоғам өмірінде ислам идеологиясы үстем болып тұрғанда мұндай асқақ гуманистік ой қорыту – дінге айтылған нақты сын.

3. Гносеологиялық тұрғыда. Ислам дінінде Алланы тану оның елшісі пайғамбар арқылы болмақ. Ал Абай болса пайғамбарды тануға шақырмайды. Дүние, шаруа, мінез күнде өзгерер, кезекпен нәби келер, деп пайғамбарлықты қалыпты жағдай ретінде айтады да, адамды сыйлауға, Алланың хикметін сезінуге шақырады.

Абай Алланың насихаттаушысы емес, оны танушы, зерттеуші ойшыл. Алланың өзі дер рас, сөзі де рас. Рас сөз еш уақытта жалған болмас, – деп Абай мәселені діни сана ауқымында қарастырып, бірақ Алланың растығына айрықша көңіл бөлген.

Ислам дінінде иман келтіріп, мұсылман атану үшін Алланың бір, пайғамбардың хақтығын мойындау шарт.

Қазақстанда ислам философиясының қалыптасуы мен дамуына түркі сопылығының ұлы өкілі Қожа Ахмет Иасауидің рухани қызметі үлкен әсер етті. Ислам философиясының айрықша «мәртебесі» мен

дүниетанымының ерекшелігін айқындаған философия және қоғамдық ойдың дамуына Иасауидің қосқан үлесі солылық – исламдық Алла тұжырымдамасын қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымына енгізу болып табылады. Исламның дүниетанымдық, әсіресе, имандылық пен адамгершілік аясындағы сипаттары қазақ ойшылдарының философиялық ізденістерінен де көрініс тапты.

Мысалы, Абай философиясының дүниетанымдық мәселелерін ислам философиясы арқылы қарастыруға болады. Абайдың «Отыз сегізінші қара сөзінде» Жаратушы мен ол жаратқан дүниенің тұтастығы принципін сатылап көрсететін өзінің діни-философиялық тұжырымдамасының түйіні тарқатылады. Абай тұжырымдамасындағы Жаратушыға көзқарас пен оған қызмет етудің екі қырын, бағытын нақты және анық бөліп қарау қажет: біріншісі – сана күйіне сүйене отырып, сенімнің не үшін қажеттігін анық түсініп, оның принциптерін ұстанып, исламды қабылдау, екіншісі – исламды соқыр сенімге сүйеніп қабылдау. Абай әрбір адам үшін ең бастысы сенімнің күштілігіне сену және сенімді ұғынуға ұмтылу деп біледі. Қазақ ойшылының айтуынша, адамға Алла берген сана оны Құдаймен жақындатады.

### **Мәшхүр Жүсіп Көпейұлының дін туралы ойлары**

Ислам іліміндегі күрделі космогониялық мәселелерге арналған «Адам мен жұлдыздар арақатынасы» еңбегінің кіріспесінде Мәшхүр Жүсіп былай дейді: «...Мен Құдайды бір деп білемін, бар деп білемін, күшті деп білемін. Осы үшеуіне нанымым, сенімім күшті. Өзге нәрсеге – «Құлақпен естіген танық, көзбен көрген – анық». Көзім көрмей нанбаймын». Енді осы Мәшхүр Жүсіптегі ислам, иман және ихсан мәселелеріне келсек.

Иманның осы негізгі постулаттары Мәшхүр Жүсіп Көпейұлының негізгі діни көзқарастарын құрайды. Және де иман адамға қажет ең қымбаттылардың бірінен саналады: «Ең әуелі керек нәрсе иман» – деген, «Ақырет істеріне

илан!» – деген. «Құдай кешірет» дегенмен іс бітпейді, «Иман шартын білмесе, ибан» – деген.

М.Ж. Көпейұлының пікірінше, әр адамда жамандыққа да, жақсылыққа да бейімділік бар. Ойшылдың мұраларында назар аударуға тұрарлық тағы бір мәселе бар. «Оның ойынша, Алла адамды жаратқан кезде оған бостандық пен еркіндік сыйлаған: «Жаратуын өзі жаратса да, билігін, ерік ықтиярын мақлұқтарына берді». Бұл бір ойдың келесісін жоққа шығару емес. Мұнда әрекет пен қылықтардың мәні тек қана олардың себебіне байланысты пішілмейтіні, сондай-ақ олардың салдарының жауапкершілігі мен салмағына да байланысты екені айтылады, сондықтан акцент адамның еркін таңдауына қойылады. Жоғарыда айтылғандарды қорытындылай келе қазақ ойшылдарының еркіндік пен тағдырды Құдайдың сыйы деп санағанын, бірақ ол бұл екі түсінікті теңдестірмегенін айтуға болады. Бостандық рухани ортада тағдыр ішінде жақсылық пен жамандықты таңдау кезінде пайда болады».

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни көзқарастары кер-тартпа консерватизммен сипатталмайды. Керісінше, оның діни ағарту-шылық жаңашылдығы өзінен бұрын және қатар өмір сүрген қазақтың ұлы ағартушылары Ш. Уәлиханов, Ы. Алтынсарин, А. Құнанбаев сияқты демократиялық үрдіске, өркениетке жетуді насихаттаумен де сипатталады. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы ағартушы ретінде дүмшелікке, догматизм мен буквализмге қарсы болды.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының философиясы – адамға айтылған. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни көзқарасы ода, адамға көрсетілген сенім мен құрметке толы. Бір жағынан ол Құдайға құл боламын деп шарасыздыққа ұрынған адамды тізерлеген қалпынан тік тұрғызған Еуропа гуманистерімен үндес. «Бес жасынан бастап «Шар» кітабын жаттап көзге түскен», мұсылмандық тәрбие мен ілімді бойына сіңірген ол өз көзқарастарын дамытқанда дәстүрлі ислам дінінен алшақ

кетпейді. Қандай ой-пікірді дамытса да, исламдық мәдени контекстен еш ауытқымайды. Тек ақиқаттан ауытқып, догма мен қасаңдықтың, білімсіздік пен надандықтың шаңына көмілген ұғымдарды өзінің алмастай өткір тілімен тазартады. Тазарта отырып, шын білімнің лайланбаған кәусарына қарай бізді жетелейді».

Мәшһүр Жүсіптің өзінің «Ғылым және дін» еңбегінде ғылымды екі түрге бөлетінін айта кету керек: ғылымхал (көңілден көңіл сабақ алатұғын) және ғылымқал (пендеден пенде сабақ алып, көзбен көріп, тілмен оқылатұғын оқу). Осының «қал ғылымында қалғандарын Мәшһүр бір шындығы жоқ жалғандар» деп сипаттайды.

Қорытындылай жазғанда аталған ойшыл, данышпан ғалымдарымыз қазақ халқының рухани мұрасын байытып, халықтың танымдық контексті арқылы дәстүрлі құндылықтар мен діни философиялық ой-толғамдарды дамытып, шығармалары мен қол жазбаларында тарихи орны бар мұраны қалдырған.

### **Әдебиеттер**

1. Ғарифолла Есімов. Хакім Абай: (даналық дүниетанымы) – Алматы: Атамұра – Қазақстан, 1994. – 200 бет.
2. Абай. Қара сөздері. – Алматы: Өнер, 2010. – 124 бет.
3. Қазақ философиясы (ежелгі дәуірден қазіргі заманға дейін). Қазақтың ағартушылық философиясы / З.К. Шәукенова және С.Е. Нұр-мұратовтың жалпы редакциясымен. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2015. 3-том. 388 б.
4. Құнанбайұлы А. Шығармаларының: 2 томдық толық жинағы. – Алматы: Жазушы. – 2005. – Т.2. – 101 б.
5. Құдайбердіұлы Ш. Мұсылмандық шарты. – Алматы: «Қазақстан», 1993. – 87 б.
6. Пазылов Ә. Бабалар ғұмырнамасы және Мәшһүр-Жүсіп Көпеев. – Екібастұз, 2007. – 240 б.
7. Көпеев М.Ж. Адам мен жұлдыздар арақатынасы // Қазақ тарихы. – 1995. – №6. – 15 – 17 б.

## ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ДӘСТҮРДІҢ РӨЛІ\*

*Лаура Тоқтарбекова,*

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану  
институтының жетекші ғылыми қызметкері,  
PhD (Қазақстан)*

Кез-келген дәстүрлі діндер мен дәстүрлі емес діндер діни сенімнің негізгі қағидаларынан құралған фундамен-талды, өзгеріске түспейтін, өзгермейтін догматтар мен канондарға негізделген. Сол сияқты, ислам діні де «...діни сенім негіздерінен (ақида), негізгі принциптерден (усуль), салт-жоралардан (ибадат), міндеттемелер (уаджибат), тыйымдардан (мухаррамат) және моральдық кодекстерден (ах-ляк) тұратын дін» [1, с. 16].

Ислам өзінің тарихи даму барысында көптеген ұлы империялардың бастамасы саналған. Саяси және әскери жүйе мен әлеуметтік және экономикалық ұйымдар, тіпті көркемдік және мәдени бөліктері де исламның күшті ықпалында болған. Белгілі бір мәдениетті дамытып, оны ілгерілету немесе оған ықпал ету құбылысын біз өркениет деп танимыз. Әрбір өркениеттің зияткерлік, шығармашылық, әлеуметтік, ұйымдастыру және экономикалық салаларда өзіне тән ерекшеліктерге ие. Осы тұрғыдан қарағанда, ислам өркениет болып табылады, жалпы маңызды

---

\* Мақала ҚР БҒМ ҒК-нің қаржыландыру аясында әзірленді (Грант АР08855962 «Современная исламская философия как новое гуманитарное знание: дискурс и практика»).

құндылықтармен ерекше қасиеттер әр түрлі мәдениетте барлық уақытта байқалады: мысалы, Омейяд билігі кезеңіндегі әлеуметтік, зияткерлік және шығармашылық өмірдің гүлденуі, сонымен қатар алтын дәуір саналған аббасидтер дәуіріндегі өркендеу, көне парсы жеріндегі сасанидтер дәуіріндегі шығармашылықтың жандануы, Африка, Азия, Еуропа мәдениетіндегі, тіпті қазақ жеріндегі өркениет.

Ибраһимдік діндердің соңғысы ислам діні VII ғасырдың басында Араб түбегіндегі Меккеде пайда болған. Ол кездері арабтар пұтқа және көпкұдайға табынатын еді. Алайда олардың арасында иудейлер мен христиандар да болды, олардың басым көпшілігі кейінірек Медина атанған Ясриб қаласында қоныстанған. Сонымен қатар «кейбір кішігірім араб тайпалары ибраһимдік дәстүрлі монотеизмді мойындаған. Алайда олар иудаизмге де, христиандыққа да қатысты емес, өздерін хунафа деп атап, пұтқа табынушылықты жоққа шығарған» [1, 6 с.] кішігірім тайпалардың болғандығы мәлім. Ғалымдар ислам тарихын, араб философиясын зерттегенде, исламға дейінгі және исламнан кейінгі кезең деп екіге бөліп қарастырады. Арабияның исламға дейінгі тарихын «джәһилия кезеңі» деп атайды.

Джәһилия кезеңі ислам тарихының ажырамас бөлігі ретінде қарастырылады. Исламға дейінгі кезеңдері арабтар арасында иудаизм, христиандық, пұтқа табынушылық және ханифизмді (яһуди және христиан діндерінен алынған, ұлттық және күрделі догматтарсыз, тек Жалғыз Алланы мойындайтын ежелгі Арабиядағы монотеистік ағым) ұстанушылар да өмір сүрген. Алайда, ең көп таралған сенім ретінде пұтқа табынушылық болатын. «Джәһилия (араб: надандық) арабтардың Исламға дейінгі кездегі қалпы. Мұхаммед пайғамбар келмей тұрып араб тайпалары әртүрлі пұттар мен құдайларға сиынып, көріпкел-басқыларға сенген кезі мұсылмандармен «надандық дәуірі» аталады» [2].



Бұл сенім ең алдымен бедуиндер мен семиттердің ең ежелгі және негізгі діні саналды. Негізі, әу бастан-ақ арабтар жалғыз Жаратқанды мойындап, бірақ та оның құдіретті күшінен сескеніп, құдаймен делдал арқылы тілдесу үшін әртүрлі пұттарды ойлап тапқан. Арабтардың пұтқа табынуы Мекке мен Қағбаның хузаа тайпасы билігіне өткен заманнан бастап, яғни үшінші ғасырда бастау алған деген деректер бар. Аңыздар бойынша, осы тайпа басшысы сауда жасау мақсатында Дамаск жеріне барып, Хубел атты пұт сатып алып, оны Меккеге алып келеді. Сосын оны Қағбаның алдына қойып, адамдарды осы пұтқа табынуға шақырады. Осылайша пұтқа табынушылық дәстүрі бастау алып, бүкіл араб түбегі тұрғындарының негізі дініне айналды. Осы кезеңнен бастап арабтардың әрбір тайпасының, тіпті әрбір отбасының өз пұттары да болды. Тас құдайлардың көптігі соншалықты олар Қағбаның алдын басып қалды, ислам діні пайда болғанда араб халқының жалпы саны 360 тан аса тас құдайлары болды.

Джәһилия дәуірінде арабтар үшін тас құдай мен храмның болуы бірінші кезекте тұрды. Әрбір екінші үйде тас құдай болуы және қағбада немесе оның алдына қою үйреншікті еді. Жалпылама ғибадат ету орындары да көптеген пұттарға толы болып және негізгі рәсім сол тас құдайларды айналып жүріп өту саналды. Ал көшпенді арабтар болса, тұрақтаған жерлерінде осы құдайлар үшін арнайы шатырлар арнаған. Ал негізгі храм ретінде Қағба саналды. Алайда арабтар көптеген пұтқа табынғанымен, аса құдіретті жаратушының бар екенін мойындап, оны Алла деп атаған. Олар Алладан күнделікті тіршілікке қажетті заттардың осы тас құдайлары арқылы сұраған. Аса қиын сәттерде Аллаға сыйынып, оның атынан көптеген уәделер беріп, тіпті астығының жартысын оған сыйлаған. Қауіп-қатер төнгенде, табиғи апаттар кезінде Аллаға сиынып, ал қауіп-қатер сейілгенде оның бар екенін ұмытып кететін. Сонымен қатар арабтар

тас құдайларға да, Аллаға да бірдей құрбандық шалған. Мұның барлығы джәһилия дәуірінде арабтардың діни адасушылық пен күйзелісте болып, жалғыз Жаратқанға деген сенімдерінің шиеленіскен кезеңі болды деуге болады. Джәһилия арабтарының ең басты діни ғұрыптарының бірі – осы өмірдегі дүниеуи талаптарын қанағаттандыру еді, ол үшін храмда дұға тілеп, сәждеге бас ұрып, тауаф жасаған. Құрбандық шалынып, садақа берілген. Жалпы арабтар өлімнен кейінгі өмірге деген сенім болмаған, бірақ та олар өлген адамның қабіріне қажетті заттар мен азық-түлік те салған. Онымен қоймай бейіт басына қажетіне жарар деген оймен мінер атын да тастап кетіп отырған.

Негізі қажылық жасау дәстүрі Ибраһим пайғамбар заманынан келе жатқан дәстүр ретінде қарастырылады. Джәһилия дәуіріндегі арабтардың діни сенімінің негізгі басты орталығы Қағба саналды. Арабтар үшін қажылық кең таралған әрі реттелген рәсімдердің бірі. Қажылық кезінде тайпалар арасындағы кикілжіңдер тоқталып, кез келген қиянаттық іс-әрекеттерге жол берілмеген. Әрбір тайпалар қағбаны сағат тіліне қарсы айналып жүріп, сол жердегі пұттарға сиынып, дұғалық жасаған. Ораза тұтып, балаларын сүндетте отырғызған.

Осы замандағы отбасылық құндылықтарға келер болсақ, отбасында әйел адамның орны мүлдем жоқ деп деуге болады. Араб қоғамы үшін отбасындағы ұл баланың көп болуы байлыққа саналды. Олардың ойынша, ер адамның күші көп, шөл даладағы өмірге шыдамды, тайпааралық қақтығыстарда үлесі көп деп жоғары қойылса, әйел адамдар қоғам үшін тек қана масыл, аяққа шылғау саналды. Өмірге келген әрбір қыз бала сол отбасы үшін ұят, масқара саналып, оны тірідей көму дәстүрі белең алған еді. Өйткені әйел адамның отбасындағы орыны тек өмірге көп ер бала алып келуімен ғана мәртебесі көтерілген болатын. Әйел адам тек ер адамдарға қызмет етуші, ұрпағын өмірге алып

келуші ретінде ғана қажет еді. Мұхамед пайғамбар ислам дінін тарату барысында ең алдымен пұтқа табынушылық сеніміне тыйым салып, әйел адамның қоғамдағы мәртебесін көтерген болатын.

Осы жөнінде Д.Өмірзаққызы: «Арабтардың пұтқа табынушылығында салихалық болмады. Тастан, тақтайдан кейде кәдімгі халуадан бұт жасайтын. Қараңғылық дәуірдегі мұндай қылықтарын аз. Омар есіне алып былай деуші еді: «Жаһилият кезеңіндегі екі ісіміз есіме түссе, біреуіне қайғырып жылаймын, біреуіне күлемін. Жылайтыным – әйелдеріміз қыз туса, тыжырынып бейкүнә сәбилерді тірідей жерге көметінбіз. Күлетінім – пұтқа табынушы едік, пұттарды кейде ұннан, халуадан жасайтынбыз. Сапарға шықсақ, табынатын пұттарымызды бірге алып жүретінбіз. Жолда қарнымыз ашса, ұннан, халуадан жасалған пұттарымызды кесіп жейтін едік» [3, 19 б.] дейді.

Ал әлеуметтік құндылықтар отбасылық құндылықтарға әлдеқайда жақсы жағына қарай дамыған деуге болады. Джәһилия кезеңінің арабтары өз тайпасының мүшелері ретінде ұжымдық сезіммен өмір сүрді, шөл даладағы ауыр жағдайында тек арабтарға тән адамгершілік пен абырой ұғымын қалыптастырды.

Бұл құндылықтар тайпа ішіндегі өзара көмек көрсетудің, өзарабайланысты, кең пейілділік, жомарттық пен адамгершілікті асқақтатты, соғыста батылдық пен төзімділікті күшейтуде үлкен рөл атқарды: кедейшілік кезінде кішіпейілділік пен қонақжайлылығын ұмытпауды, қоғам мен өз міндеттері алдындағы жауапкершілікті; басына іс түскенде төзімді болуды; кек алуда табандылықты және басты бәйгеге тігіп әрқашан және барлық жерде тек шындықтың сөзін сөйлеуші болды үйретті. Ең маңыздысы әлсізге жанашыр, күштіге қарсы тұра алу қасиеттері басты ұстаным болды.

Мұсылман ғалымдары мен тарихшылары ислам дінін таратушы Мұхаммед пайғамбардың өмірі туралы үш түрлі

дереккөздерге сүйенген. Сол мәліметтер негізінде мұсылман дәстүрі қалыптасты. Бірінші дереккөз – Жаратқанның аяттарынан құралған Құран, екінші – пайғамбарлық дәстүр немесе хадистер. Үшінші дереккөз пайғамбар туралы әртүрлі өмірбаяндардан құралған.

VII ғасырда құрайыш тайпасынан шыққан Мұхаммедке 40 жасында Алладан уаһи түсіп, араб түбегінің мекендеген араб еліне ислам дінін насихаттау бұйырған. Мұсылман қауымына 23 жыл бойында әр түрлі себептерге, қысылтаяң шақтарға байланысты түсіп отырған аяндарды екі негізгі кезеңдерге бөліп қарастырады: «Ислам дінінің уағыздалуы екі кезеңнен тұрады: Мекке және Мәдина. 622 жылы мұсылмандар Меккеден Мәдина қаласына көшті. Хижри жыл санағының басталуына себеп болған бұл көш Ислам тарихында «хижрет» деп аталды» [4, 223 б.].

Меккелік кезең (610-622 жылдар) Мұхаммед пайғамбарға уаһи түскен уақыттан басталып хижретпен аяқталады. Бұл кезеңдерде түскен сүрелерде аса өзекті ғаламдық мәселелер қарастырылып және ерекше маңызды қағидалар орнатылған. Мәдина кезеңі жалпы мұсылмандық қауымның құрылуынан басталады. Осы кезеңдегі аян ислам заңнамасын, құқықты нақтылаудың, тұлғааралық және әлеуметтік қатынастар, іс, сауда жүргізу жайлы мәселелерді қарастырылуымен ерекшеленеді. Егер меккелік кезеңнің аянында сенімнің негізгі қағидалары қаланса, ал мәдиналық кезеңде мұсылман қауымының үнемі өзгеріп тұратын өмірлік жағдайларына байланысты оларды практика жүзінде қолдануға назар аударылған. Мәдиналық аянда негізінен мұсылмандар қауымы өмірінің әлеуметтік, мәдени жақтары қозғалған.

Сонымен қатар, ереже-қағидалар біртіндеп енгізіліп, барлық өзгертулер, міндеттер мен тыйымдар азғантай уақыт ішінде белгіленбей және олар жалғыз әрі нақты іс-әрекет ретінде ұсынылмады. Сондықтан исламият арабтардың

жәһилия әдет-ғұрыптарын түгелдей кері қағып, жойған жоқ. Олардың ішінде Исламның шарттарына қайшы келмейтін, пайдалы уә керекті әдет-ғұрыптар өзгеріссіз қабылданды да діннің тіреулерінен қарсы, зиянды әдет-ғұрыптар, хұрафалар, ырымдар жойылып ислам дінінің әу бастан-ақ жергілікті халықтың әдет-ғұрыптары мен өмір салтына төзімділікпен қарап, исламға қайшы емес ғұрыптар сақталса, қайшылықтарға тыйым салынған.

«Исламда оған сену — парыз деп есептеледі. Құранда Аллаһқа иман етумен байланысты айтылған аяттарда ақырет күніне (араб.: *إِخْلَاقُ الْيَوْمِ*) иман ету де бірге айтылады. ... Парыз – анық, бұлтартпас дәлелдермен әмір етілген діни іс-әрекеттер мен міндеттер» [5].

Ислам діні: «I. «Әшһаду ән лә иләһә иллАлла уа әшһәду әннә Мухаммәдән расулуллаһ» Алладан басқа ешбір тәңір жоқ екеніне және Мұхаммед Алланың елшісі екеніне куәлік беру». Куәлік сөзі. Бұл Ислам негіздерінің мағыналарын қамтиды. Куәліктен кейінгі Исламның басқа негіздерінің мағынасын түсіндіреді. Оның түсініктемесін мұсылманның өмірімен байланыстырады. Әрбір мұсылман осы негіздерге сай өмір сүру керектігін айтады.

II. Намаз оқу. Күніне бес рет намаз оқу – Исламның ең маңызды парыздарының бірі. Оны орындаған адамды Алла ұлы сыйға бөлейді. Намаз белгілі шарттарға сай орындалады. Ол фиқһтың ғылымхал кітаптарында түсіндірілген.

III. Зекет беру. Белгілі бар дәулеті бар кісілер дүниелерінен кедейлердің ақыларын беріп, байлардың жүректерін сараңдықтан тазартып, кедейлерге деген мейірімділікті ояту үшін беріледі. Бұл жайында да шарифат үкімдерінде түсіндірілген.

IV. Рамазан айында ораза ұстау. Ораза. Рамазан айында ораза тұту әрбір мұсылманға парыз. Ораза мұсылманның тақуалығын (Алладан қорқу) күшейтеді, әрі ол үшін Алла ұлы сый береді.

V. Шамасы келсе, қажылыққа бару. Өмірінде бір рет Меккедегі Алланың үйіне барып қажылық міндетін өтеу, шамасы келген әрбір мұсылманға парыз» [6, 12-15 б.] деген кез келген мұсылман жатқа білетін басты бес парызға негізделген.

«Ислам – қатаң монотеистік дін. Діни ілім мен рәсімдердің барлық құрамдас бөліктерінің бастауы болып табылатын негізгі қағидат таухид деп алады, ол Алланың бірегейлігі мен жалғыз екендігін білдіреді. Мұсылман болу үшін адам Алладан басқа өзге құдайдың жоқ екенін және Мухаммад оның елшісі екенін куәландырады. Сенім туралы куәліктің осы екі ұғымы «шахада» деп аталады...» [1, 29 с.]. Яғни, ислам дінінің негізгі дәстүрі, тірегі – Таухид.

«Таухид» деген сөз «бір болу», «жалғыз болу» деген мағынаны білдіреді. Мұсылмандық таным бойынша «таухид» термині құлшылық етуге жалғыз Алла Тағаланың лайықты екендігін әрі Оның ешбір серігі жоқ екендігін білдіреді. Ешбір жаратылыс Онымен теңдес бола алмайды, ісіне араласа алмайды, күдірет-күшіне, сипаттарына ортақтаса алмайды.

Таухид – діннің негізі, пайғамбарлар миссиясының ең басты мақсаты: Алла Тағала былай дейді: «Һәм (уа, Пайғамбар!) сенен бұрын қандай да бір елші жібермейік, оған Біз: «Менен басқа құдай жоқ. Маған ғана табыныңдар!» – деп уахи еттік» (Әнбия, 25) [7, 11-бет].

Ал «таухид» деген не? Бұл сөздің мағынасы ислам дінінен хабары бар адамға ғана түсінікті. Таухид ұғымы мұсылмандық сенімнің негізі болып табылады. «Таухид» сөз араб тілінен аударғанда «бірқұдайлық» дегенді білдіреді, яғни монотеизм ұғымы. Таухид ұғымы исламдағы Алланың жалғыз екенін және оның бірлігін білдіретін негізгі басты догматтардың бірі. Бұл догмат исламның іргетасы болып саналады. Сондықтан таухид ең алдымен политеизмды жоққа шығарады. Ол Алладан басқа құдайды жоқтығын

түсіндіреді. «Таухид» сөзі «уаххад» деген етістіктен құралып, мынадай екі түрлі мағынаны білдіреді. Бірінші, «бір нәрсені біртұтас жасау», екінші «бір нәрсені жалғыз, дара түсіну» дегенді білдіреді. Таухид негіздерін түсіну үшін алдымен оған қатысты ұғымдарды қарастыру керек. Оның біріншісі «Алла». Бұл сөздің арабшадан аудармасы Құдай дегенді білдіреді. Бұл әлемнің біртұтас және жалғыз жаратушысы және Қиямет күнінің Иесі. Мұсылмандар адамдарға соңғы пайғамбар Мұхаммедті жіберген осы Алла деп пайымдайды. Шахада деп аталатын иман сенімінде қысқаша: «Алладан басқа құдай жоқ, Мұхаммед оның елшісі» делінген. Алла сөзі исламның барлық қасиетті кітаптарында жекеше түрде қолданылып, оның біртұтас әрі жалғыз екендігін білдіріп, көпқұдайлық сенімін жоққа шығарады. Алла абсолютті билік, күш пен құдіретке ие.

Таухидтің бастапқы мәнінің негізінде абсолютті әрекет етуші, яғни, Алланың жалғыздығы туралы түсінікте жатыр. «Таухид деген – Алла – жалғыз шынайы құдай, аспанда да, жерде одан басқа құдайлық сипатқа ие құдай жоқ. Сондықтан Алладан басқа нысанға табыну қате болып табылады» [8, 18 с.]. Құдайдың жалғыздығы – ислам дінінің және жалпы алғанда классикалық дәуірдегі араб-мұсылман мәдениетіне тән дүниетанымның іргетасы болып табылды, сондықтан орта ғасырларда көптеген ислам философтар таухид ұғымын жіктеген.

Қорыта айтқанда, жалпы кез-келген діндер кез-келген мәдениеттің бір бөлігіне айналып, сол мәдениетке қомақты әсер етіп, оны өзгертеді. Дінді мәдениеттен, мәдениетті діннен бөліп қарастыру мүмкін емес. Сол сияқты ислам өз тарихында араб, Орта Азия, Африка, Иран және т.б. елдерінің мәдениетіне үлкен әсерін тигізіп қана қоймай, мәдениеттің де қалыптастырды, дамытты. Әлбетте ислам діні мәдениет емес, бірақ оның мәдениетке әсері, оны өте маңызды мәдени құндылыққа айналдырды.

### **Әдебиеттер**

- 1 Рамадан Т. Ислам. Прошлое и настоящее. <https://www.litmir.me> 16.04.2018.
- 2 Джәһилия. <https://kk.wikipedia.org> 17.07.2019.
- 3 Өмірзаққызы Д. Адамзаттың асыл тәжі. – Алматы, 2003. – Т. 1. – 248 б.
- 4 Бағашар Қ. Ислами таным. – Алматы, Қаламгер, 2016. – 248 б.
- 5 Ислам. <https://kk.wikipedia.org> 05.12.2019.
- 6 Ислам негіздері (имандылық әліппесі). – Алматы, 2008. – 64 б.
- 7 Таным тұғыры. – Алматы: «Гибрат» баспа үйі, 2013. – 96 б.
- 8 Смирнов А. Е. Религиозный опыт. Религиозная традиция. Религиозное обращение : учеб. пособие / А. Е. Смирнов. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 2013. – 105 с.



## ҚАЗАҚСТАН МЕН ӨЗБЕКСТАННЫҢ ДІН САЛАСЫНДАҒЫ МЕМЛЕКЕТТІК САЯСАТЫ\*

*Айкерім Алтайқызы,*

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану  
институтының жетекші ғылыми қызметкері,  
PhD (Қазақстан)*

Орталық Азия елдеріне VIII ғасырдан бастап ислам діні тамырын жайды. Бұл аймақ орта ғасырларда мұсылман өркениеті орталықтарының біріне айналып, білім мен ғылымның және зияткерлік ортаның қалыптасуына тікелей әсер етті [1]. Ал бүгінгі күні Қазақстан мен Өзбекстан Орталық Азияның тарихи бөлігінің ең ірі аймағын алып жатқан мемлекеттер. Осыған орай демократиялық, құқықтық және зайырлы жолды таңдаған екі елдің тарихи тәжірибесін зерделеп, қазіргі шарттарда дін саласындағы мемлекеттік саясатты тұжырымдау – отандық әлеуметтік-гуманитарлық ғылым үшін өзекті мәселе.

Өзбекстан мен Қазақстанның тәжірибесіне компаративистикалық талдау жасаудың себебі келесі факторлармен түсіндіріледі: географиялық және ділдік-мәдени, бауырластық тұрғысынан жақын елдер; саяси құрылымы ұқсас; Кеңес дәуірінде бір жүйеде өмір сүріп, тәуелсіздік жылдары саяси-заңнамалық тұрғыдан жақын шешімдер мен қызметтер жүзеге асырылды.

---

\* Ғылыми мақала № АР09259797 «Қазақстандағы діндарлықтың артуы үдерістері: ерекшеліктері, үрдістері, қоғам мен адами капиталдың дамуына әсері (пәнаралық талдау)» жобасы аясында орындалды.

Екі мемлекеттің діни саясаттағы қазіргі тәжірибесін са-лыстыруға өтпес бұрын Кеңес үкіметі кезеңін сара-лау маңызды деп санаймыз. Себебі бұл саяси жүйе мен саясаттың белгілі бір инерциясы әлі де сезіледі. Кеңес үкіметі қалыптастырған құрылымдық-институттық жүйелер қазіргі таңда жаңаша мазмұндарға толығып, трансформацияланған күйге өткен.

Кеңестік жүйе діни ықпалды және кез келген сенімді жоюға, қоғамды діни дүниетанымнан толықтай тазартуға ұмтылды. Осы мақсатта «ғылыми атеизмді» орнықтыруды көздеді [2]. Қазақ және өзбек діни қайраткерлері мен зияткерлері қудаланды. Оларға ұлтшылдық, ескішілдік және қоғамға қауіпті деген айыптар тағылды. Кеңес үкіметімен байланысты бұл тарихи кезең саяси құрылымның қатаң жүйесімен сипатталады [3]. Алайда керек болған кезде мемлекеттік аппарат діни сенімді қару ретінде қолданды. Мәселен, II Дүниежүзілік соғыс уақытында фашистік әскерге тойтарыс беру мақсатында Мұсылмандардың орта азиялық рухани басқармасы құрылды. Ұйымға одақтас бес мемлекет – Өзбекстан, Қазақстан, Түркменстан, Қырғызстан және Тәжікстан мүше болды, оның құрылғандығы жайлы қаулы 1943 жылы 20-23 қазан аралығында өткен құрылтайда қабылданды. Бірінші мүфтиі Ишон Бабаханов болды, ал Абд әл-Ғаффар Шамсутдинов Қазақстандағы қазиятқа қази болып тағайындалды. Одан кейін 1952-72 жылдар аралығында Сәдуақас Ғылмани, 1972-79 жылдар аралығында Жахия қажы Бейсенбайұлы қази қызметін атқарды. 1990 жылы 12 қаңтарда Қазақстан мұсылмандарының тұңғыш құрылтайы өтіп, Орта Азия мұсылмандары басқармасынан бөліну ту-ралы қаулы қабылданып, дербес Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы құрылады. Басқарманың тұңғыш төрағасы, бас мүфтиі болып Рәтбек Нысанбаев жетекшілік етеді [4].

Ал Өзбекстанға келетін болсақ, 1989-1993 жылдар-да Өзбекстан республикасының да дербес басқармасы

құрылып, Мұхаммед Садық Мұхаммед Юсуф бас мүфти болып қызмет атқарды. Бұл құрылымның атауы тәуелсіздік алғаннан кейін Өзбекстандағы діни басқармасынан Өзбекстан мұсылмандары басқармасына өзгерді.

Аталмыш ұйымдар егемендік жылдары екі елдің діни саясатында алар орны зор. Олар діни білім беруге, жалпы діни ахуал мен мұсылмандықтың дамуына айтарлықтай ықпал етіп, қызмет жасауда. Құрымылдық және мазмұндық тұрғыдан өзгеріске ұшырап, мемлекет пен дін арақатынасында барынша дәнекер күшке айналды.

Екі мемлекеттің діни саясатында маңызды шешімдердің біріне 1992 жылы 15 мамырда құрылған ТМД елдерінің әскери-саяси қауіпсіздік ұйымы саналатын Ұжымдық қауіпсіздік туралы шарт ұйымына мүшелігін жатқызуға болады. Себебі бұл құрылымның күн тәртібінде діни лаңкестікпен, жаһандық гео-саясаттағы діни экстремизм мен терроризм мәселелерімен байланысты ұйымдасқан аймақтық қауіпсіздік шаралары қолға алынып келеді. Сондай-ақ 1996 жылы Қазақстан, Қырғызстан, Қытай, Ресей және Тәжікстан Шанхай ынтымақтастық ұйымы деп аталған үкіметаралық құрылымға құрылтайшы болды, ал 2001 жылы Өзбекстан да мүшелікке өтті. Бұл ұйымның міндеттері де өңірдегі аймақтық бейбіт өмірді, қауіпсіздік пен тұрақтылықты қамтамасыз етуді қамтиды.

Бұндай халықаралық ұйымдарға Өзбекстан мен Қазақстанның мүше болуы аймақтық қауіпсіздік бағытында ортақ жауапкерші-лікті сезінуімен, тағдырлас даму жолымен байланысты. Екі ел діни қауіпсіздік саласында ымырасыз ортақ саяси көзқарасты қолдайтындығын көреміз.

Дін мен мемлекет арасындағы қарым-қатынасты реттейтін құқықтық-заңнамалық базаға тоқтасақ, екі мемлекет өздерін зайырлы, құқықтық және демократиялық ел деп айқындағаны анықталады. Өзбекстан Республикасының Конституциясында [6] (бірнеше рет өзгертулер мен

толықтырулар енгізілген) мемлекеттің зайырлылығын тікелей сипаттайтын сөйлем жазылмаған. Алайда Өзбекстан Конституциясының I тарау, 12 бабында «Өзбекстан Республикасында қоғамдық өмір саяси институттар, идеологиялар мен көзқарастардың әртүрлілігі негізінде дамиды. Ешқандай идеология мемлекеттік деп танылмайды» деп айтылған, осыған орай мемлекеттің зайырлы үлгіні ұстанатынын көреміз. Сонымен қатар 7 тараудың 31 бабында «барлық азаматтардың сенім бостандығына кепілдік берілетіндігі, әр адам өз дінін насихаттауға немесе ешбір дінді насихаттамауға құқылы екендігі», сондай-ақ, «діни сенімді күштеп таңуға рұқсат етілмейдігі» туралы айтылған. Ал 1991 жылы алғашқы «Діни сенім бостандығы мен діни ұйымдар туралы заңы», 2021 жылдың 4 мамырында жаңа заң [7] қабылданды. Аталмыш заңға сәйкес зайырлылық үлгінің құқықтық өлшемі тағы бір мәрте расталады. Мәселен, 5 бабында «дін мемлекеттен ажыратылған» делінген.

Қазақстан Республикасының Конституциясына [8] келетін болсақ, ата заңда айқын түрде мемлекеттің «демократиялық, зайырлы, құқықтық және әлеуметтік» екендігі айтылған. Ал дінге саласын реттейтін арнайы заң бірнеше мәрте қабылданды: 1992 жылы қабылданған «Діни сенім бостандығы мен діни бірлестіктер туралы» [9] заң, 2011 жылы қабылданған «Діни қызмет пен діни ұйымдар жайлы» [10] заң. Соңғы заңда «мемлекеттің зайырлылығы» расталады, сондай-ақ діни сеніміне қарамастан азаматтардың тең құқығы мен діни-сенім бостандығына кепілдік берілетіндігі жазылған. Заңның преамбуласында «ханафилік ислам мен православ христиандығының тарихи рөлі мойындалатындығы» айтылған.

Қазақстан мен Өзбекстан тәуелсіздік жылдары діни білім беру жүйесін қолға алып, жергілікті діни ілім мектебінің дәстүрлеріне, ханафилік мәзһабтың тәжірибесіне басымдық беріп отыр. Өзбекстанның алғашқы президенті

Ислам Каримов діни экстремизммен күресу шарты ретінде жергілікті дәстүрге тән діни білім беруді дамыту стратегиясын ұстанды. Осы уақытта конфессионалдық білім беру мекемелері ресми тіркеуден өтіп, Өзбекстан мұсылмандары басқармасы (ӨМБ) діни білім беру мекемелерін ретке келтіру ісінде біраз қызмет жасап келеді. Бұл істі екінші президент Шавкат Мирзеев жалғастырып келеді. Ол 2018 жылы Бұхара қаласында «Мир Араб» жоғарғы білім медресесін ашты. Қазіргі таңда Жоғары ислам институты, онға жуық ислами орта білім беру мекемесі, оның ішінде екі қыздар мектебі қызмет жасайды.

Жалпы Өзбестан діни білім беру саласында тәуелсіздік жылдары біраз жетістіктерге жетті. Мысалы, Діни басқармаға қарасты білім беру мекемелерімен байланыс құру және олардың дамуына қолдау таныту; діни білім беру куәліктерінің мемлекеттік аттестаттармен теңдестірілуі; ресми тіркеуден өткен діни нысандардың – медреселер, мешіттер – Өзбекстан мұсылмандар басқармасының қолданысында болуы; діни білім ордаларындағы кадрлар мен имам-хатибтерге қолдау көрсету; діни объектілердің құрылысына және реконструкциясына қаржылай көмек жасау [11].

Әсіресе 2017 бірнеше маңызды шаралар жүзеге асырылды. Термиз кентінде Имам Термизи атындағы зерттеу, Самарқанда Имам Бухари және ел ордасы Ташкентте Ислам өркениеті орталықтары ашылды. Сонымен қатар бес бірдей ислам ғылымы мектебі қызметін бастады, олардың қатарында Ферғанадағы Бурханиддин әл-Марғинани атындағы фикһ мектебі; Самарқандағы әл-Бухари атындағы хадис мектебі; Қашқадариядағы Имам әл-Матуриди мен Әбу-л Муин ән-Насафи атындағы ислам теологиясы (ақида) мектебі; Бұхарадағы Бахауиддин Нақшбанди орталығында тасаууф мектебі. Бұнымен қоса осы жылы президенттің жарлығымен Өзбекстан Ислам академиясы құрылды. Бұл

мекеме мемлекеттік емес жоғарғы оқу орны және ғылыми-зерттеу орталығы, оның құрылтайшысы болып Өзбекстан мұсылмандар басқармасы бекітілді.

Қазақстандық діни білім беру тәжірибесін талдайтын болсақ, елімізде ислам, православие, католик, інжілдік христиан-баптистер, т.б. конфессиялардың діни бірлестіктеріне қарасты оқу орындарын қамтитын білім беру үлгісі қалыптасқан. Қазіргі таңда «Қазақстан мұсылмандары діни басқармасына қарасты 9 медресе, республикалық Имамдардың білімін жетілдіру ислам институты, «Қауам ад-дин әл-Итқани әл-Фараби әт-Түркістани» республикалық қарилар дайындау орталығы, «Ықылас» қарилар дайындау орталығы секілді 12 ДББҰ қызмет атқарады. Сонымен қатар католиктік конфессияға тиесілі «Мария-ана шіркеуі» Епархияаралық жоғары діни семинариясы өз қызметін жалғастыруда. Исламдық білім беру жүйесінің жолға қойылуында ҚМДБ шешуші роль атқарып келеді» [12].

2001 жылы Египет Араб Республикасы мен Қазақстан Республикасы үкіметаралық келісімге қол қойып, «Нұр-Мұбарак» Египет ислам мәдениеті университетінің негізін қалады. Университеттің басшылығы мен қызметі екі мемлекет тарапынан үйлестірілген Қамқорлар кеңесі құзыретінде. Оның міндеттеріне, сондай-ақ, қаржылық, мәдени және білім беру саясатын қалыптастыру жатады. Университет жоғарғы оқу орны болып танылып, мемлекеттік лицензия берілген. Ондағы мамандарды даярлау бағдарламалары Қазақстан Республикасының жалпыға міндетті мемлекеттік білім беру типтік ережелерімен реттеледі және стандарттарымен қамтамасыз етіледі.

Қорыта келгенде, екі мемлекеттің діни білім беру жүйесі дәстүрлі мұраны ескере отырып, зайырлылық үлгісіне негізделген. Үкімет тарапынан қолдау тауып, өзіндік Орта Азия саяси және мәдени табиғатына сәйкес даму үстінде. Бүгінгі күні діни сауаттылық пен

білім беру – дүниетанымдық алауыздықты алдын-алудың және мәдениетаралық төзімділікті орнатудың оңтайлы тұжырымдарының бірі және қазіргі заман шарты.

### **Әдебиеттер**

1. Starr S.F. Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane. – New Jersey: Princeton University Press, 2015. – 680 p.
2. Kowalewski D. Protest for Religious Rights in the USSR: Characteristics and Consequences // The Russian Review. – 1980. – Vol. 39, No. 4. – P. 426-441.
3. Rahman F. Evolution of Soviet policy toward Muslims in Russia: 1917–1965 // Institute of Muslim Minority Affairs. – 1979. – Vol., Is. 2. – P. 28-46.
4. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы. Қысқаша тарихы // <https://www.muftyat.kz/kk/kmdb/>
5. Fredholm M. Uzbekistan and the Threat from Islamic Extremism. – Sandhurst: United Kingdom Royal Military Academy, Conflict Studies Research Centre, 2003. – 22 p.
6. O'zbekiston Respublikasi Konstitutsiyasi, 08.12.1992.
7. O'zbekiston Respublikasining qonuni Vijdon erkinligi va diniy tashkilotlar to'g'risida, 04.05.2022.
8. Қазақстан Республикасының Конституциясы, 30.08.1995.
9. Қазақстан Республикасының Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы заңы, 15.01.1992.
10. Қазақстан Республикасының Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы заң, 11.10.2011.
11. Гафуров У.Т. История формирования и перспективы развития системы исламского образования управления мусульман Узбекистана // Россия и мусульманский мир. – 2018. – № 1(307). – P. 39-53.
12. Алтайқызы А. Постмодерн дәуіріндегі діни білім беру феномені: Қазақстан және АҚШ тәжірибесі // Қазақстандағы оқу орындары және ислами білім беруді жетілдіру. – Алматы: Өл-Фараби атындағы ҚазҰУ және ФСДИ ҒК БҒМ ҚР, 2020. – 97-105 б.

## ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫНДА АҚЫЛ МЕН УАХИДЫҢ БАЙЛАНЫСЫ\*

*Нұрбол Қалдыбеков,*

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану*

*институтының ғылыми қызметкері,*

*PhD докторант (Қазақстан)*

Мұсылман ғалымдары тарих бойы дін тұрғысынан адам ақылының қуаты мен шегі турасында көп пікірталасқан. Пікірталастың басты тақырыптарының бірі жақсыны жаманнан, дұрысты бұрыстан айыратын қабілет ретінде ақыл өз алдына адамды құтқаратын фактор бола алады ма әлде жоқ па? Тағы бір мәселе, ақыл ақиқатты қамти алады ма? Қысқасы ақыл мен уахи арасындағы шекара қандай деген мәселе күн тәртібінен түскен емес. Ислам ақыл-ойында адамды өзге жаратылыстардан айыратын ерекшелік әрі оны жауапкершілігі бар тұлға етіп тұрған осы ақыл. Ақылдың анықтамасына, мән-мазмұнына және оның түрлеріне қатысты сантүрлі көзқарас бар. Бұған қоса ақылдың нақыл, насс, уахи немесе жалпы дінмен байланысы мәселесінде де көптеген ізденістер жасалған. Біз бұл мақалада ақылдың нақылдағы орнын айқындауға тырыспақпыз. Алдымен Ислам философтары мен кәләмшыларының ақылға байланысты көзқарастарын қарастырамыз. Содан кейін осы тақырып турасында Құранда не айтылған деген сұрақты талдаймыз.

---

\* Мақала ҚР ҒЖМ ҒК-нің қаржыландыру аясында әзірленді (Грант АР08855962 «Современная исламская философия как новое гуманитарное знание: дискурс и практика»).



Мінсіз жүйемен көркем жаратылған мына әлем ішіндегі ең кәміл жаратылыс – адам. Адам көркем бейнеде жаратылған. «Шүбәсіз, Біз адам баласын ең көркем, ең керемет бейнеде жараттық» (Құран, 95:4) аятындағы «ахсану такуим» адамның физиологиясымен қоса, рухани да көркем бейнеде [1, 5935 б.], өзге жаратылыстарда кездеспейтін сансыз қасиеттер мен қабілеттер берілгендігін білдіреді [2, 170 б.].

Өзге жаратылыстардың ешбірін кәмілдік тұрғысынан адаммен салыстыруға келмейді. Періштелер тек ақыл мен хикметке, жануарлар тән қажеті мен шаһуатқа ие, өсімдіктерде болса ақыл да, хикмет те, шаһуат та жоқ. Ал адам баласында ақыл да, хикмет те, шаһуат та бар [3, 98 б.]. Адамға жақсыны жаманнан ажырататын қабілет ретінде ақылды берген, әрі ерік-жігер деген дүниені берген. Содан кейін ақылды қуаттай түсетін, ақыл мен ерік-жігердің әсеріне түсіп кетпей саналы шешім қабылдауына сеп болатын уахиді берген [4, 13 б.].

Құранда адамға айрықша статус беріп, жоғары бағалауының басты себебі оған ақылдың берілуі екені анық. Осы арқылы ғана адам баласы ойлану, түйсінуге, аңғару секілді қасиеттерге иелік етеді [1, 5936 б.]. «Біз адамды жаратқандарымыздың көбінен әлдеқайда үстем қылдық» (Құран, 17:70), «Ол күллі аспан мен жердегінің бәрін сендерге бағынышты қылды» (Құран, 45:13) аяттары адамның жаратылыстың ішіндегі ең үстемі екендігін әрі оған барлық нәрсені бағынышты етілгенін айқындайды. Демек бұл өмірде ешбір жаратылыс онтологиялық тұрғыдан адамнан үстем емес. Тіпті адам періштеден де биік дәрежеге қол жеткізе алады. Себебі оған парасат, ерік-жігер және ақыл берілген [5, 31 б.]. Адам баласына пайғамбар жіберіп, кітап түсіуінің өзі оның ақыл, парасат иесі екенін айғақтай түседі.

Енді адамға берілген ақыл оның бақытқа қол жеткізіп, ақы-ретте құтылуына сеп болады ма, ақыл ақиқатты толық қамтып, түсіндіріп бере алады ма, ақылдың күші мен шегі

қандай, яғни ақыл мен уахи арасындағы шекара қайсы деген сұрақтар сан ғасырдан бері дін ұстанушыларды ойландырып келген. Ақыл мен уахи арасындағы байланыс мәселесі Платон заманынан қазірге дейінгі пәлсапашыларды көп ойландырған [6, 385 б.]. Ақылдың уахи алдындағы орны қандай деген сұрақ та әрқашан өзекті боп келді. Тіпті тарихтағы әрқандай ағымдар немесе ақидалық мәзһабтардың, түрлі көзқарастағы мектептердің қалыптасуында аталмыш сұраққа берілген жауаптың ықпалы зор. Сондықтан да Ислам ақыл-ой тарихында орын алған ағым, кәләми мектептер немесе мектептерді ақыл мен уахи арасындағы байланысындағы көзқарастарына қарай классификация жасауға болады.

1. Сенімге қатысты тақырыптарда білімнің қайнары ретінде ақылдың рөлін толығымен жоққа шығаратындар. Бұған алғашқы кезеңдегі *асхабу әл-хадис, әһлі хадис, әһлі әсар* секілді атаулармен белгілі болған, соңғы ғасырларда Ханбали мәзһабын ұстанатын сәләфия бағыты жатады. Бұл мектеп өкілдері сенім (ақида) негіздерінде уахиға толық мойынсұнуды құп көреді. Сол уахиды түсіну мен түсіндіру мәселесінде ақылдың тәфәккүрін қолдануды құптағанымен, оны жеткілікті деңгейде білімнің қайнаркөзі ретінде қарастырмайды [7, 279 б.]. Осылайша сенім мәселесінде ақылды жеткілікті деп есептемегендіктен, уахиды жеткілікті деп есептеп, сонымен шектеледі. Тіпті ақылдың жорамал жасауына да қарсы шығады. Тек Құран мен сүннетте бар нәрсемен ғана шектелуді құп көреді [8, 496 б.]. Себебі, сәләфия дүниетанымы бойынша тәпсір, тәуил немесе жорамал тек ақыл арқылы жасалады, ал сенім мәселесінде адам ақылы уахиды жорамалдап түсіндіруге қауқарсыз. Ақылдың мүмкіндігі шектеулі, сондықтан ақида мәселесіне пікір өрбітуге құқы жоқ. Мағынасы екіұшты, түсінілуі қиын мутәшәбиһ аяттарды тілдік мағынадан тыс мағына беріп түсіндіру адамды пайғамбар жолынан шығарып, ада-

стырады [7, IV/4 vd]. Сол себепті сәләфия бойынша ақида мәселесінде адам ақылы үкім айта алмайды.

Сәләфилік танымды жалғаушы мәзһаб ретінде Ханбали дәстүрі діни мәтінді жорамалдауда ақылды қолданудан қауіптену нәтижесінде жалпы ақылға түбегейлі қарсы болу позициясына қалай келіп қалғандарын аңғармай қалды. Ханбали дәстүрі ақылға маңыз беретін барлық мектептерге, әсіресе мұғтазиланың бір кездері саяси қолдауға ие болып, халыққа және суннилерге қарсы ұйымдастырған «миһна» оқиғасына қарсы реакция ретінде майдан ашты. Ақыры ақылға дұшпан болып шықты. Мұндай ахуал жалпы суннилерде де болды. Мұғтазилаға қырын қарау, олар көп маңыз берген ақылдың рөлін азайту секілді үрдістер орын алды. Ханбали бағыты ақили дәлелдерге қайта келу талпынысын жасаған кейінгі Өшғариларға да қарсы шықты. Ақыр соңында бұл мектеп кәләм іліміне қарсы шықты. Себебі, бұл ілім ақылға айрықша маңыз береді, уахимен келген ақиқаттың санаға түбегейлі орнауына ықпал жасап, діни сенімнің логикалық тұрғыдан қорғалуын қамтамасыз етеді.

2. Өз алдына дербес дәлел көзі ретінде ақылдың қуатын мойындайтындар. Бұл топты ішінара екіге бөліп қарастыруға болады:

а) ақылдың өзі жеткілікті, уахиға қажеттілік жоқ деп есептейтіндер:

Атеистік көзқарастарға ерекше қызығушылық танытып, соны кең таратумен Ислам әлемінде аты шыққан Ибн әр-Рауандиға телінетін «Китаб әз-Зумурруд» еңбегінде жазылған көзқарастар бойынша ол ақылдың Алланың ең үлкен нығметі екендігін, себебі Құдай сол арқылы ғана танылатынын, нығметтің нығмет екенін сол арқылы білінетінін, жақсы мен жаманды сонымен ажырату мүмкін екендігін, уахи алып келген үкімдер ақыл шығаратын шешімдермен бірдей боп келетін болса, екеуінің біріне қажеттілік болмайтынын, егер пайғамбар сөзі ақылға қайшы келсе,

пайғамбарлықтың жалған екендігін, Мұхаммед (с.а.с.) пайғамбардың шарифаты да ақылға қайшы болуы мүмкін екендігін алға тартқан. Осы кітабында әр-Рауанди әсіресе намаз, ораза, шайтанға тас ату, тауаф, сағи секілді діни құлшылықтар мен рәсімдердің ақылға сай іс емес екендігін, мұғжизалардың да халықты алдау екендігін айтады. Бәдір шайқасында мұсылмандарға көмек берді делінетін бір топ періштелер неліктен Ухудта көмекке келмеді дейді [9, 67 б.]. Рауанди адамзат баласына пайғамбардың, уахидың қажеттілігі жоқ, себебі адам ақылының көмегімен де жақсылыққа, ақиқатқа қол жеткізе алады деген көзқарасты алға тартып отыр деуге болады.

ә) Ақылды өз алдына дербес білімнің қайнаркөзі бола алатындығын алға тарта отырып, сонымен қатар уахиға деген мұқтаждықтың да бар екенін алға тартатын екінші топ бар. Олар да ішінара үшке айрылады:

1. Ислам философтары жалпы ақыл мен уахиды ұштастыруға әрекет жасады. Бұған кеңірек төменде тоқталамыз;

2. Негізінде мұғтазила бағыты ақылдың рөлін алға шығаруда қатқыл емес. Тек Сумама ибн Ашрас секілді ескі грек философиясынан әсерленген кейбір ертеректегі мұғтазила ғалымдары ақылды уахидан жоғары қойып, ақиқатты тек ақылмен ғана табуға болатындығын алға тартқандықтан, бұл мәзһаб өкілдерін ақылды нақылдан биік қояды деген көзқарас қалыптасқан [10, 19 б.]. Олардың Ислам әлемінде рационалды пайымға басымдық бергендердің алғашқы өкілдері болуы да осындай түсінікті тудырды [11, 205 б.]. Ал негізінде мұғтазила өкілдері эпистемологиясының басты қайнаркөзі ретінде ақылды да, нақылды да қарастырады. Осылайша олар ақыл мен нақылды өзара ұштастырады. Біріне-бірін қайшы қоймайды. Адам ақылдың көмегімен моральдық принциптерді тани алады, екінші жағынан ақыреттегі ахуал, ғибадаттардың

формалары мен айырмашылықтарының сыры секілді ақыл мен сезімнің таным объектісі бола алмайтын дүниелер тұрасында тек уахи баяндай алатынын қабылдаған.

3. Әшғари мен Матуриди сунниттік кәләмшылар принципті түрде бірқатар діни мәселеде ақылға басымдық береді. Алланың барлығы, пайғамбарлардың дұрыстығы және пайғамбарлық миссияның қажеттігі секілді тақырыптарда ақылға маңыз берді [12, 385-386 бб.].

*Ислам философтарының ақыл мен уахи байланысына қатысты көзқарасы*

Алғашқы Ислам философтарының бірі әл-Кинди ақылды жаратылыстың мәнін қамтып ұға алатын қарапайым жауһар (бөлшектеуге келмейтін ең кішкене бөлшек) деп түсіндіреді [13, 165 б.]. Оның айтуынша пәлсапа ақылдың өнімі, оның мақсаты Алланы тануға, Аллаға баруға деген талпыныс. Пәлсапа мантыққа негізделеді. Кинди ең құнды әрекет пен ең биік ақиқатты табу үшін жасалған талпыныстарды ақылдың міндеті санайды. Ол шариғат пен ақылдың өнімдерін өзара ұштастыру үшін қажыр-қайрат жұмсады. Мұсылман философы ретінде Кинди уахиды толық сенім артуға болатын білімнің қайнаркөзі деп бағалады [13, 45 б.]. Алайда ол тамыры уахиға құрылған діннің пәлсапамен дамымайтынын айтты. Оның айтуынша негізінде жаратылыстың сыры рубубиет (құдайдың раббылық сипаты) сырынан бөлек дүние емес. Яғни, Құдайды таныған адам жаратылыстың сырына қанығады, жаратылыстың құпиясын ашқан адам Құдайды тани бастады деген сөз. Құдайдың бірлігін тану адамды бақытқа тура бастайды деді. Пайғамбарлар да адамзат санасын осы ақиқатқа жетелуге тырысты. Кинди қай қырынан алсаң да мүмкіншілігі шектеулі жаратылыс саналатын адамның дүниенің жоқтан пайда болуы, ақырет күніндегі тәнмен қайта тірілу мәселесі және пайғамбарлық секілді ақыл толық түсіне алмайтын мәселелерде уахиды басшылыққа алу қажеттігін алға тартады [14, XXVI/45].

Ислам пәлсапасын әдістемелік, терминологиялық және түйт-кілді мәселелер тұрғысынан негіздеген Әбу Наср әл-Фараби өзіндік пәлсапалық ойлау жолын қалыптастырды. әл-Фараби ақыл мен уахидың, дін мен пәлсапаның бір қайнаркөзден келгенін, сондықтан да олардың арасында мән-мазмұн тұрғысынан айырма жоқтығын, тек дәреже жағынан ғана өзгешелік бар екендігін алға тартады. Оның айтуынша бір ақиқатты әртүрлі терминмен, бөлек тәсілмен түсіндіретін дін мен пәлсапа арасында алшақтық жоқ [14, XII/156].

Ислам философиясы тарихының ең жарқын, алдыңғы қатарлы философтарының бірі Әбу Али Хусейн ибн Абдуллаһ ибн Сина да дін мен пәлсапаны ұштастыруға талпыныс жасады. Ол бір жағынан эллиндік философияны өз ішінде үйлесімді әрі қисынды бір жүйеге келтіруге, екінші жағынан ақылға сүйенген бұл философияны Ислам сенім жүйесімен үйлестіруге тырысты. Тіпті ол эллиндік пәлсапа мен Ислам ақыл-ойын жақындастырғаны соншалық, уақыт өте келе бұл екі түрлі дүниетаным бара-бара бір деп санала бастады. Ибн Сина қоғаммен бірге өмір сүруге мәжбүр адам баласының қоғам тәртібі мен ішкі тыныштықты қамтамасыз ету, әсіресе ортақ моральдық-құқықтық нормалар бойынша келісімге келе алуы үшін әрбір адам шын ниетімен қабылдайтын ортақ заңдар болуы керектігін, мұның жеке адам ақылы арқылы емес, қоғам арасынан бір адамға пайғамбарлық міндет жүктейтін иләһи қолдау жолымен жүзеге асатындығын алға тартқан [15, 441 б.].

Ал Ислам перипатетикалық мектебінің соңғы өкілдерінің бірі Ибн Рушд болса, уахи мен пәлсапаның бірінен-бірі тәуелсіз түрде қалай түсінілетінін, сонымен қатар бірі екіншісін жоққа шығармайтындай қалыпта арасында байланыс орнатуды мақсат еткен [16, 259 б.]. Ол дін мен философияның немесе жалпы шарифат пен хикметтің арасында іздеуге тырысқан осы бітімнің айқын нәтижесі ретінде ақыл мен насс арасынан ешқандай түбегейлі қарама-қайшылық көрмеді, олардың

жалпы түбі бір шындықты білдіретінін білдірді. Оның айтуынша бурхани (мантық, философия, кәләм) көзқарас шариғат алып келген ақиқаттарға қайшы болмайды. Өйткені, ақиқат ақиқатқа қарсы келмейді, керісінше ақиқат ақиқатқа сәйкеседі, бірін-бірі қуаттай түседі.

Қысқасы, Ислам философтары жалпы ақыл мен уахиды үндестіруге тырысты және діни пәлсапалық тұрғыдан жорамал жасаға. Шариғат пен ақылды үндестіруге тырысқан ислам философтары діннің негізінде ақылға сүйенетін пәлсапаға қайшы келмейтінін дәлелдеуге талпынды.

### **Әдебиеттер:**

1. Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, trs., IX/5935
2. Ebu'l-A'lâ el-Mevdudî, Tefhimu'l-Kur'an, çev. M. Han Kayani vd., İstanbul, 1997, VII/170.
3. Ramazan Altıntaş, İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl, İstanbul, 2003, s. 98
4. Hüseyin Atay, Kur'an'a Göre İslâm'ın Temel Kuralları, İstanbul, 1991, s. 13
5. Krş. Hüseyin Atay, Kur'an'da Bilgi Teorisi, İstanbul, 1982, s. 31.
6. Krş. Binyamin Abrahamov, „Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı“, İslâmî ilimler Dergisi, yıl: 4, sayı: 1-2, 2009, s. 385.
7. 972\9، تقييد الدين أحمد بن تيمية، مجمع الفتاوى، مدينة،
8. 692\2، 1991، أبو إسحاق بن موسى الشاطبي، الاعتسام، بيروت،
9. عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، بيروت، 0891، 76 ص.
10. حسن زين، العقل عند المعتزلة تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، بيروت، 0891، 91 ص.
11. Tekineş, „İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar“, s. 205.
12. Abrahamov, „Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı“, 385-386.
13. يعقوب بن إسماعيل الكندي، في حدود الأشياء و رسومها، رسائل الكندي الفلسفية. ناشر: محمد عبد الهادي أبو رضا، القاهرة، 0501، 1\561.
14. Kaya, „Kindî“, DİA, XXVI/45.
15. ابن سيني، الشفى الإلهيات، ناشر: سيد زيد، القاهرة، 0691، 144 ص.
16. Bekir Karlığa, „İbn Rüşd“, DİA, İstanbul, 1999, XX/259.

## **ДӘСТҮРЛЕР ФИЛОСОФИЯСЫ: ҰҚСАСТЫҚТАР МЕН ЕРЕКШЕЛІКТЕР\***

*Еңлік Қасабекова,*

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану  
институтының ғылыми қызметкері,  
PhD докторант (Қазақстан)*

Дәстүрлер философиясының тереңдігі, ауқымы ғылыми тұрғыдан зерттеліп, мәдени-танымдық бағытта халықаралық, ұлтаралық ара қатынастардың өзара байланысы мен ұқсастықтары мен ерекшеліктері берілген мақаланың басты өзекті де басым бағыты. Дәстүрлер философиясының бір бөлігін иранмен қазақ мәдениетіндегі ортақ салт-дәстүрлер, әдет-ғұрыптардың исламдық салт-дәстүрлер мен мәдениеттен айырмашылықтары мен ерекшеліктері қамтиды. Аталмыш тақырыпты жан-жақты ашып көрсету үшін, зороастрларға, шамандық салт-дәстүрлерге, Орта Азия елдері мен бірқатар елдерге ортақнаурыз мерекесіне жүгінеміз, себебі отқа табыну, күнге табыну, жерге табыну, суды қастерлеу секілді ұғымдар ислам дәстүрлеріне шаманизм элементтері ретінде кірсе, ирандық ғалымдардың пайымдауынша олар зороастризмэлементтері болып табылады. Мәдениет пен діннің өзара ара-қатынасын зерделеуге кіріссек, Иран мәдениетіндегі отқа табыну, отпен аластау, суды қастерлеу, 4 стихияға басымдық беру немесе құрмет

---

\* Мақала ҚР ҒЖБМ ҒК-нің қаржыландыру аясында әзірленді (Грант АР08855962 «Современная исламская философия как новое гуманитарное знание: дискурс и практика»).



көрсету секілді әдет-ғұрыптар екі ел мәдениетіне ортақ элементтер деп айтуға болады. Осы тақырыпқа тереңірек үңілу үшін екі ел мәдениетіндегі ортақ ұғымдарға кеңірек тоқтала кетейік: мысалы, сандарға қатысты: жеті санының қасиетіне келсек қазақ мәдениетіндегідей ирандықтарда да 7 саны қасиетті болып саналады. Мысалы, екі елге ортақ наурыз мерекесіне қатысты «Наурыз» дастарханына қойылатын «Хафт син» ге кеңірек тоқталып өтсек, бәз біреулер Сасанидтер кезеңінде Иранға «чини» деп аталатын ыдыстар келетін осы себепті наурыз дастархан мәзірі осы ыдыстарға салынады десе, және сол сөз кейіннен «сини» ге айналды деседі. Ал кейбіреулері «чидан» етістігінің яғни жинау, жеті түрлі дәнді дақылдарды жинау деп біледі [1, 26 б.]. Осы жеті санына байланысты қазақ халқында да көптеген наным-сенімдер бар. Және тікелей осы наурыз мерекесіне байланысты қазақ халқының наурыз көжеге жеті түрлі ас салып пісіретін жоралғысы да бар, осы тұстарда екі елге ортақ осы салттың тарихының сонау зороастрлар дәуірінде болғанын байқауға болады. Осы орайда зороастрлар туралы бірер сөз айта кетсек, олар төрт стихияны оның ішінде отты қасиетті деп танып табынған, оларға: жер, күн, аспан, су. Осы тұста шығатын қорытынды қазақтардың айға табынуы мен жерге, аспанға табынуы осы зороастрлар мен шамандардан қалған діни дәстүрлер жиынтығы болып отыр.

Екі елге де ортақ мереке наурыз мейрамы туралы сөз қозғасақ, екі елде де наурыз жыл басы, төрткүл дүниенің шаттанып, жаңарып, масаттанған шағы деп саналады. Наурыз парсы тілінен аударылғанда «жаңа күн» деген мағына береді. Аты айтып тұрғандай, жаңа жыл, жаңа күн кез келген халықтың, кез келген адамның ертеңгі күннен күтері мен жаңа күннен дәметер жақсы, игі істер күтетінің байқауға болады. Осы сөзіміздің айғағы ретінде наурыз секілді ортақ мерекесі бар ирандықтар мен қазақ халқының наурыз мерекесін тойлаудағы ұқсастықтарының бар екенін

«жеті» секілді қасиетті санды наурыз дастарханына пайдаланатынынан байқаймыз. Қазақ халқында наурыз көже жасаған адамның екі дүниеде тілеген тілектері орындалып, болашаққа деген үмітімен астасып, арман тілек тілеп жасайтыны құпия емес. «Наурыз» екі елде де тоңның жібіп, мал мен жан жануарлардың, адамзаттың жандануының алды болып есептеледі. Наурыз көже пісірген адам мен ішкен адамның тілектері алланың құлағына шалынып орындалады деп те айтылады [2, 23 б.].

Ирандықтардың наурыз мерекесін тойлау рәсімдерінің қазақ рәсімдерімен үндестігі өте қызықты фактілердің бірі. Мысалы, күйеуге шықпаған қыздардың айтатын және болашақта тұрмысқа шығу үшін жасайтын жоралғылары немесе «бал ашулары» «Сиздах бе дар, сале дигар, хане-е шоуһар» деп өлең айтып, тілек тілеуі бір жағынан қарағанда күлкілі сияқты. Наурыз мерекесі 13 күн бойына тойланады, 13-ші күні тұрмыс құрмаған қыздардың бал ашып, тұрмыс құру үшін жасаған тілек сөздері «Сиздах бе дар сал-е дигар хане-е шоуһар» ол қазақ тіліне он үшінші күні барлық бәле далаға кетеді, келесі жылы қырсықтан арылып, күйеуімнің үйінде болайын» деп аударылады. Ал қазақ мәдениетінде қыздардың тұрмыс құруына байланысты малдың омыртқа сүйектерін иттің алдына қойып, әр сүйекке қыздың атын қойып үйдің үлкені ішінен тілек тілейді және ит қай сүйекті бірінші алса, сол қыз бірінші тұрмысқа шығады деп жорамалдаған. Бұл дәстүрлердің исламда жоқ екені айдан анық, себебі исламда бал ашу, жол ашу секілді жоралғылар Аллаға серік қосу болып саналады. Десе де, он үш санының қазақ халқында ондай жаман емес екенін білсек те, бір қызығы көршілес орыс халқында немесе христиандық салт-дәстүрлерге сай «он үшінші жұма» деген түсінік бар екенін білеміз, яғни он үш санының олардың мәдениетінде жақсы емес құбылыстарды меңзейтінін білеміз. Осы секілді салт-дәстүрлердің ішіндегі қызықты элементтерге жүгіне

отырып, от тақырыбына келер болсақ, оттың қызыл түстің қазақ халқында денсаулықтың, жалынды жастықтың белгісі екенін білеміз. Ирандықтардың «оттан секіру» үрдісі кезіндегі «Зардие ту аз ман, сорхие ту бе ман» деген сөздері, сенің жалының мен қызылыңды алып, өзімдегі уайым мен қайғыны, ауруды саған тастайын деген мағынаны береді. Ирандықтар мен қазақ халқына ортақ мерекенің әлі де айтар қызықтары мен тарихи және мәдени ерекшеліктері бар. Мерекелік 13 күннің соңында адамдар алаңға шығып жаңа жылды қарсы алатын. Осы күні алаңға шығып, табиғаттың сұлулығын тамашалаған адам келер жыл бойы бақыт пен шаттыққа кенеледі деп есептелінген. Осы әдет-ғұрып Иранда әлі күнге дейін сақталып келеді. Наурызды мұнда 13 күн бойы тойлайды, оның алғашқы 5 күні Наурызға және жақындарға жолығуға арналған. Тоғызыншы күн Шахрийаран наурыз деген атпен белгілі, ал он үшінші күн «Сиздах бедар» деген атқа ие. Адамдар өздерінің туған-туыстарымен бірге мерекенің он үшінші күнін табиғатта өткізеді. Осылайша Жаңа жылды қарсы алумен байланысты мерекелік іс-шаралар табиғатта отырумен және тіршіліктің мәнін ұғынумен аяқталады [3, 183 б.]. Сонымен бал ашу, көз тию, ағашқа ұру секілді ортақ салт-дәстүрлер екі ел арасын жақындата түспесе алыстатпайтыны анық.

Келесі тоқталатын дәстүрлер философиясында өзіндік орынға ие, ирандықтардың неке қию рәсімдері. Екі жас бірбіріне ғашық болған сәттен бастап, олар үйлену жайлы ойлана бастайды. Бұл жағдайда ирандықтар мен қазақтардың салт-дәстүріндегі алғашқы ұқсастығы екендігін байқаймыз. Алдымен, жас жігіт болашақ жарының ата-анасының алдына келіп, үйлену жайлы ойын айтады. Ата-аналары батасын берген жағдайда, қыздың қалың малы туралы сөз қозғалады. Әдетте, дәстүр бойынша, қыздың «қалың малы» деп оған қажет барлық заттарды айтады: жиһаз, кілем, тұрмысқа қажетті барлық техникалық жабдықтар [4, 32 б.].

Жалпы неке сөзі парсы тіліне «некаһ» деп аударылады. Кез-келген ата-ана – қызына ең жақын, қамқор адамдар ретінде, қызының жақсы үйге келін болып түсуін, еш қиындық көрмеуін қалайды. Сол себептен, қызын берген отбасының материалдық жағдайына да аса назар аударылады. Егер де жігіт жақтың материалдық жағдайы тұрақсыз болса, қыз тарапынан оны тіпті әлі үйленуге ерте деп есептеп, кейінге қалдырады, яғни бұл қызды ол жігітке бермеудің амалы болып табылады. Ерте заманда қазақтар секілді ирандықтар да қалыңдықты әке-шешесі тарапынан таңдайтын еді. Бұл таңдауға келісу-келіспеуді күйеу-баладан сұрамайтын. Ал қазіргі заманға тоқталар болсақ, алдымен жастар кездеседі, бір-біріне ғашық болады, ал ата-аналарының батасын тек тұрмыс құруға шешім қабылдағаннан кейін ғана сұрайды және әкесі келісімін бермеген жағдайда да жастардың некесі қиыла береді. Ал исламдық заңдылықтарға сай ер адамдардың 4 әйелмен некелесуге құқығы бар. Алайда бірінші әйелі неке қияр алдында мынадай шарт қояды және бұл шартта: «Өмір бойы онымен болуы туралы, және басқа әйелмен некелеспеуге сөз береді». Ер адам бұл шартқа келіскен жағдайда ғана қыз оған тұрмысқа шығады. Ер адамға бірінші әйелі басқа әйел алуға келіскен жағдайда ғана төрт әйелмен немесе басқа некеге тұруға мүмкіндігі бар. Алайда, төрт әйелмен некелесу оңай шаруа емес: заң бойынша күйеуі төрт әйеліне де бірдей моральдық, психологиялық, материалдық қарым-қатынасты бірдей жасау керек. Сол себептен Иранда еркектер көп әйел алуға жүрексінеді, сондықтан материалдық жағдайы бар, бай еркектер ғана көп әйел алуға мүмкіндігі бар. Ал енді формальдық жағынан сәл ауытқып нағыз неке қию барысына келер болсақ, Иранда күйеубала үйленер алдында, өз ғашығына «маһрие» ұсынады. «Маһрие», «меһрие» парсы тілінен аударғанда – махаббат деген түсінікті береді, яғни махаббатына арналған ерекше сый. Ол сый не көлік, не

асыл тас болуы мүмкін. Сөздің қысқасы – ол күйеубаланың қалыңдыққа той алдында сыйлайтын сыйы. Ең қызығы – егер де той болмай қалған жағдайда, немесе екі жұп айырылысқан жағдайда да ержігіт берген сөзінен таймай, уәде еткен сыйын беруі тиіс.

«Әр халықтың салты басқа», – дегендей ирандықтардың осындай ерекше салт-дәстүрлері бар. Тойдың белгіленген күні келгенде, тойдың діни және әкімшілік рәсімдері орындалады. Әдетте той мешітте, мейрамханада, немесе егер қарапайым отбасы қымбат тойға шығындалғысы келмесе, өз үйлерінде өтеді. Сол жерге нотариус шақыртылып, неке заңды түрде қиылады. Ол сөзді айтқан кез келген жұп ерлі-зайыпты болып саналады. Исламда жас жұптардың неке құруы уағыздалады. Сондықтан ирандықтардың жас жұптарының жастары шамамен 20-21 жастан басталады. Тойға шақырылған қонақтар саны 200-300 шамасында болады. Бұл ирандықтардың қазақ халқы сияқты қонақжай, кең пейілді екендігін көрсетеді. Өткізілген тойдың ақысын әдетте жігіт жақтың отбасы мойнына алады. Соңғы кездері Иранда, басқа батыс елдеріндегідей, тойдан кейін «бал айын» шет елдерде тойлау үрдісі қалыптаса бастады. «Бал айы» парсы тілінде «Маһ-е асал» деп аталады. Кейбір ирандықтар әдейілеп қарапайым мереке ұйымдастырып, қалған қаржысына жұбайымен бүкіл әлемді шарлап, саяхаттар ұйымдастырады.

Иранда жас ажырасқан жұптардың пайызы өте төмен және де мұндай ажырасулар ата-аналары мен бірін-бірі сыйламаудан туындайды деп есептелінеді және ислам шарифатына қайшы келеді. Сондай-ақ, ирандықтардың некеге байланысты «талақ» секілді түсінігі бар: егер де күйеуі әйеліне үш рет «талақ» деп айқай салса, ол әйелінің екеуінің ажырасқандығы жайлы айтады-мыс [5]. «Талақ» қазақ тіліне «кет, әрмен, бөлек» деген сөздермен аударылады. Мұндай сөзден кейін әйелі бүкіл заттарын жинап, үйден

кетуі тиіс екен. Сонымен мақаланы қорытындылай келе жоғарыда сөз қозғалған кейбір ортақ салт-дәстүрлердің исламға жат екенін байқадық, яғни олардың дәстүрлі исламға сай жоралғылардың бірі ретінде қарастылып жүргені сөзсіз. Осындай дәстүрлер жиынтығы дәстүрлер философиясын құрайды. Сонымен мақаланы қорыта келсек, қазақ халқының, діни дәстүрлерінің философиясы бір күнде қалыптасқан ұғым емес, ғасырлар бойына әт түрлі тарихи кезеңдермен бір-бірін толықтырып келе жатқан құбылыс. Халқымыздың қанына сіңген қасиеттері мен біте қайнасқан діни дәстүр философиясы әлі де зерттеуді қажет ететін, толықтыра түсетін тұстары бар ғылым. Ұлттық дүние-таным, мемлекеттік тіл, діл бар кезде діни дәстүр философиясы заманының үдерісімен дами үстіне дами бермек. Ел басшымыздың болашаққа бағдарлаған Рухани Жаңғыру осы ұлттық философиямызды дамытып, ұмытылған рухани дүниемізге жақындатады деп кәміл сенеміз.

#### **Әдебиеттер:**

- 1 Энциклопедия. Культура Ирана. – Исфаһан, 1986.
- 2 Рамазанов С.Ж. Традиционные обычаи, обряды и проблемы мировоззрения в казахском фольклоре. История сериясы №2 (42) 2014.
- 3 Луконин В.Г. Культура и экономика Древнего Ирана. – Москва, 1980.
- 4 Луконин В.Г. Культура и экономика Древнего Ирана. – Москва, 1980.
- 5 Абдигалиева Г.К., Нукеджанов А. Традиции и обычаи в казахской культуре. диссерт. работа.

**STUDYING THE CONCEPT OF THE ISLAMIC  
GARDEN AS A NEW MODEL OF THE RELATIONSHIP  
OF MAN AND NATURE**

*Yelena Sharonova,  
KAZGUU University, Kazakhstan*

*Shynar Bidakhmet,  
Al-Farabi KAZUU, Kazakhstan*

A deeper study of the relationship between man and nature through the prism of understanding the concept of a garden, its structure and significance in the Islamic world should be aimed at solving two important issues: the first is the need to form a general idea of the concept of a garden in the Islamic world; secondly, the importance of developing an analytical method capable of shedding new light on understanding the relationship between man and nature in the framework of the formation of a new urban ecology. This article emphasizes that the concept of the garden has always played a central role in the Islamic world. In addition, it explores how the interaction between man and nature is reflected in the concept of a garden in Muslim culture and philosophy. The article proposes new directions for further research based on two conclusions: the presence of continuity in the understanding and organization of urban space and the concept of the relationship between man and nature in different cultures, as well as the need to form a methodology for applying the knowledge accumulated in the Islamic culture of the garden.

Islamic world always has special attitude toward the environment. Gardens have always played an important role in any anthropic process. The garden was as an image of the king and entire community. This special attitude reflects in the all kind of art forms and shared by the entire Islamic world. For example, al-Rashid in his "A Thousand and One Night" described a wonderful garden. Islamic art avoids any strict regulation, it almost always joins sophisticated concepts with a vernacular tradition, yet it is never suddenly shifted style rather it has always preferred to elaborate on its universal but multifaceted grammar, varying it by minimal changes and adjustments over time. Therefore, Islamic garden as well as Islamic art could be over all describe in the concept of unity within diversity. All these further complicate Islamic gardens research.

What is the impact of this special relation of this philosophy of nature in today's world? And what is remain of this concept today? The latter has been answered by a vast scholarly body of work which can be seen as a collective effort to gather the information that is necessary to understand all historical processes and address the first question and other issues related to interaction of the human being and nature.

The influence of the Islamic garden concept on Western world began in the seventeenth century and continue till the beginning of the twenty century. However, the Islamic culture portrayed was merely reinterpretation of a culture that was heavily filtered by the merchants of the time and as much of this influence was based on some exotic-looking objects and passionate accounts of travelers upon their return from the Eastern countries. Methodological studies on the account of the garden concept have been done at the twentieth century. There authors laid the foundation for further Muslim gardens studies. One of the first scientists who analyzed Mughal gardens were C. M. Villiers-Stuart, Gertrude Jekyll, and the Baroness M. L. Gothein. One of the main postical on the way of the proper



scientific understanding of Islamic gardens was unlimited substitution of plants and trees that drastically complicated botanical research on the original species. Moreover, in case of garden architecture studies there were not less problems due to drastic changes often occurred in a short period of time those are completely altering previous meanings and forms. Moreover, rarely could be found studies on chemical composition of the terrain or vegetal fossils and seeds.

In modern literature interest in the Islamic garden has revived. According to Attilio Petruccioli (1998) in 70<sup>th</sup> study showed lack of method in contrast with so called second generation of the British scholars like Crowe and Haywood, J. Lehrman, E. B. Moynihan, D. Wilber and others those how did an unprecedented systematic survey of Islamic gardens. And finally in 90<sup>th</sup> have been conducted interdisciplinary research by C. Moore, W. J. Mitchell, and W. Turbull, Jr. with focus on cultural importance. Overall, the contemporarily image of Islamic garden centrifuging all forms and meanings with in one and that is scattering around the world with mass-media nonchalance [2].

This multilayered over centuries mountain called Islamic garden is rooted in the Persian and the Arab, concepts of nature. The main idea of the Persian concept of garden is order. The order that is organized with third zenithal axis as a means of drawing sky and earth together. In Persian garden concept everything supposed to be organized by this main principle [3]. Therefore, the main purpose of Persian gardens is observation of philosophical reflection rather than jogging through. The journey concept of garden planning could be found in Arabic world where garden is the center of the urban space where person could have peace and relaxation. The concept of space in Arabic world evolved from the dualistic apposition like, living space and desert, nomadic and urban life style, irrigated and arid land. Pleasure is possible only through contrast. In Arabic paradise could be found in gardens and deserts stand for hell. Moreover,

these cultures influenced each other in many ways. For example, in the Abassid period, the Persians extended their domain to the whole Mediterranean. On the other side, they met with the Indian world where everything is depending on agricultural seasons and where architecture garden concept had long been born in symbiosis with nature. According to Attilio Petruccioli (1998) there are several approaches to analyze gardens. The first one to be motioned is Grimal's subdivision into park-garden and courtyard-garden, the former deriving from the Persian concept and the latter from the Roman concept of the garden. However, this method is overgeneralizing garden concept what is leading to oversimplification. The other method suggested by M. Maynihan categorized gardens in to tomb-gardens, palace-gardens, and delight-gardens could not include all aspects of the Islamic garden concept and therefore incomplete. M. Alemi's classification of the Islamic gardens is more sophisticated, it is based on the poetic names like Pairidaeza, Khaiban-I cahar bagh, Bagh-I takht and others.

In considering mentioned above, it seems valid to pursue research capable of giving holistic interdisciplinary approach shedding new light on the Islamic garden concept. This paper start from a general inquiry of Islamic garden concept of relationship between nature and a person.

The work uses various research methods: comparative historical and retrospective analysis, which are based on the cultural and civilizational approach, the system method, the principle of integrity, and some others. The systemic method and the principle of integrity made it possible to cover knowledge about Islamic gardens as a kind of integral system in its internal relationships, and the principle of concreteness made it possible to determine the value aspects of the Islamic garden.

### **Urban space and the Islamic garden concept**

The garden in Islamic world is a part not just a part of living space it is living space itself and could not be understand

removed from the city as if self-contained entity. There are a larger sets of relationships among different parts of the urban space influence one another. Attilio Petruccioli [1998] in his article Rethinking the Islamic garden mentioned the conference in Genzano, Rome that took place in 1984. The main concept of this conference was The garden as city, the city as garden what could be a title of the new understanding of what urban ecology supposed to be. More over the concept of Islamic garden could not be understand without interdisciplinary approach the one that will count as physical aspects of the garden as metaphysical that could be for example demonstrate through relationship between power and garden [4].

In the culture of the Great Moghuls, according to the Timurid tradition, the garden combined the functions of contemplation with the aim of revealing the divine nature of the soul by observing the creation of the Lord as its reflection in the material world and for court ritual, since it was also a court ritual. place for feasts and receptions.

Ruler supposed to be understood in two dimensions. The first one is about the ruler on the earth or royal throne and the other one is Allah the Divine Ruler. Both material and metaphysical concepts are celebrated in decoration and architecture transforming them into symbols of glory and power of the both concepts and called for the laying out of gardens as a reflection of the Qur'anic heaven or paradise on earth. The organization of the space could be divided into three main categories. The first one is space for heterodox pleasure. The second category of the space in the garden-palace is for court ceremonial and the latter is to demonstrate the power of the king on earth and this one is supposed to be vast and complex and include different palaces, squares, fountains with set of gardens and galleries. Therefore, the royal city-garden organize by the bottom-up movement from the physical beauty, the one that is located in the lower level, to the higher metaphysical beauty of

the universe in order to persists both dimensions of the power in Islamic world.

One of the example of the city-garden could be found in India. Particularly Hyderabad city that was founded by Sultan Quli Qutb Shah in 1591 is an ideal example of the two power dimension space development. The city is situated in the banks of the river Musi and designed by a Persian architect based on cross-shaped plan. The main theme of the city plan is recreation of a reflection of the Qur'an Paradise as well as an allegorical sequence for the exaltation of royal power the symbol of the omnipotence of the king [4].

The same concept of the royal-garden as well as paradise-garden that represent authority of the divine and royal power could be seen in Kashmir, India. The analysis of the Kashmiri gardens will make it possible to make more accurate historical reconstructions of the gardens due to the geographical isolation of Kashmir, which contributed to the preservation of the same cultural archetypes over a long period of time. Moreover, in this city the idea of power representation through creation of the heaven on earth or garden-city is extended to the vast area around Srinagar for several generations of kings starting from Jahangir and his son Shahjahan. Jahangira and his san reorganize the territory of Kashmir and it capital city Srinagar in to a huge garden that is count for seven hundred different types of garden throughout Kashmir. This gardens aimed to glorify the image of Mughal emperors. One of the example of architecture that represent the divine origin of the king is Shalimar Bagh build for Jahangir's audience with public in 1619. Shalimar Bagh, on the east coast of Dal Lake, is a royal garden laid out according to a standard scheme that divides not only space but also determines origin and nobility: public areas (divan-i am), semi-public, intended for the king and his entourage (divan-i hass), and private (harem). In addition to that ceremonial beauty in some occasions was extended beyond the palace territory and include

even Srinagar lake. Shahjahan in 1630 build two more terraces of the palace rituals. At the first terrace king placed at the center of a square pool with trees at the corners of the pool was for private use of the king. The second terrace contain a brought channel that run through garden of plane trees and chenars had been used for the everyday life of the court.

And one more aspect of the Mughal garden-cities supposed to be mention and it is its connection to barracks and mews. The connection between the garden and the barracks stems from the extraordinary mobility of the court, dictated by the need to strengthen the royal power as well as hunting, pilgrimage, and seasonal movements to areas with a milder climate.

### **The archetype of the garden that turns into new cities**

The idea of an eastern city as a puzzle of narrow streets is misleading. Before the modern transformation, often caused by overpopulation, Islamic cities always represented a symbiosis of nature as divine and human principles. Moreover, a balance was maintained between park areas and buildings, moreover, vegetation prevailed, and even in the poorest house there was room for a tree in the yard. Also, soda carried a food function.

The morphology of the cities is related to the development of the original settlement within the system of irrigated agriculture thus, the outer fabric of fields, orchards and orchards becomes an integral part of the city. Moreover, the garden is not only a decoration of the city or greenery that is need to purify the urban air, the Islamic garden primarily played a creative role and was a place in which people lived. At the same time, the organization of the garden has always corresponded to the structure of society, where the garden is an organic connection of elements that correlate with each other in accordance with a set of social rules.

In the classical Islamic period, the city developed through the successive repetition of large complexes, organically inscribed in the above-mentioned structure associated with agriculture.

Three main options can be distinguished: 1. gardens located on both sides of the main street, 2. less often gardens line up in a row 3. a collage of gardens adjacent linearly or perpendicularly

The Persian archetype - a square with four sides, four channels and four axes of symmetry - met the requirement to demonstrate the central role of the ruler and was a symbol of his power. Later, the Tamerlane dynasty adopted the same principle. The layout of the capital was a giant square with four gates leading to four straight roads dividing the city into four sectors. Herat can be considered the culmination of experimentation with the form of the city and also the standard for all subsequent urban developments in the Deccan of India, ending with the layout of Shahjahanabad or old Delhi in 1638. A special relationship to the garden and the city can be observed in the urban planning of the Great Mughals after the invasion of North India in 1526. The garden was the only form available to the Mughals to express a new form of government [5].

Neglecting the Indo-Muslim city of Agra, Babur decided to settle on the opposite bank of the Yamuna River, planting gardens and weaving them into a pattern of Lahore-style gardens stretching for more than a kilometer, in which the idea of the “monumentality” of the new empire arose, which was expressed in the construction of a tall stone pedestal along the river. This model eventually laid the foundation for future urban development, which was taken up by Babur’s successors who continued to plant gardens on both banks of the Yamuna and build the Red Fort, the Taj Mahal, and the tomb garden of Itirnad al-Daula [6].

Starting from the second half of the 16th century, Mughal gardens gradually turned into palace complexes, preserving the order, rhythm and proportions of pre-existing gardens, the typical forms of the original pavilions, the hierarchical arrangement of fences, and despite the reduction of trees, all garden decoration - fountains, pools, and channels.

“Kashmir is the garden of eternal spring, the refuge and palace of the king,” Jahangir wrote of his trip to Srinagar. Reading between the lines, we can see how two concepts merge into one line epithet. The valley of Kashmir becomes one garden of ever-blooming beauty; then it becomes one with the image of the safe haven, fusing the valley of gardens and the architecture of the royal palace into an organic system. Analyzing the topography of Kashmir, it becomes clear that it symbolized a system of hierarchical connections.

The territory of India is structured according to a similar structure of the garden-cities. Within this structure, pilgrimage to certain places of worship forms a certain hierarchy of relationships. India is covered with a grid of these revered places and the roads necessary to reach them, along which pilgrims belonging to a certain hierarchical niche move. This structure on a larger scale represents the four corners or continents and on a smaller scale a city. In this structure, the smaller unit always reflects the principle of the larger scale as an overarching religious and cultural unity.

The smaller unit of this structure or garden-city Srinagar is positioned in such a way that the surrounding topography both suggests and enhances the site’s holiness. We are talking about the allocation of “sacred” significant points around Srinagar, which outline the geometry of space. This line coincides with cultivated land, separating the artificial world of orchards, vineyards and canals from swamps and forests.

“Gods are approaching places where there are water and gardens,” says the Bhavishya Purana (I.CXXX, 10). The gods live near forests, rivers and mountains, streams and in cities full of gardens. (I.CXXX, 15). In the Kadambari Banabhatta of the 7th century, we find a description of a garden-palace with various devices for collecting and transporting water and pools for bathing. In the Rajatarangini, Kalhana mentions a garden founded by King Jaising in 1150 in Kashmir (VII, 3360). We can

imagine a continuous succession of different gardens blending into the pattern of agricultural fields and orchards. Thus, gardens can be seen as a crystallization of the structural organization of this particular culture [1].

Thus, the changing nature of the garden is gradually moving away from the idea of nature, acquiring more and more architectural elements over time. Babur, the founder of the Mughal dynasty, sought to provide the territory with equidistant points of stay and rest at Dholpur, Agra, Fathpur Sikri and even at Sheikhpur, near the site of the battle of Panipat: the system was built through gardens connected by roads and waterworks, which his successors constantly strengthened and expanded. The ultimate goal of this massive project was to build a single great garden the size of the entire Empire [7].

It was mentioned above how the palaces, which turned into the administrative centers of the empire, were conceived in their layout as gardens with a royal camp set up in them. An example of this is the valley of Kashmir where the Mughal dynasty achieved the goal of integrating garden design into a larger territorial structure.

It should also be noted that, according to the principle, the small reflects the large order of the organization of garden-cities of the Great Moghuls, it is able to go beyond the regional scale. Similarly, the concept of the Arab oasis is projected onto the idea of the Arab world. The Indian subcontinent was envisioned by the ruler as a system of gardens of gardens for the movement of the king, where each garden was in itself a reflection of a great empire.

An analysis of the relationship between the garden, the palace and the city opens up new possibilities for the study of the Islamic world. A crucial aspect for understanding the concept of an Islamic garden is the complex set of social relationships that serve as the basis for the entire development of the state. Therefore, the garden-city is a complex anthropomorphic organization of space, thoughts and actions.



When analyzing the problem of the relationship between man and nature on the example of the development of Islamic garden-states, it seems legitimate to establish certain categories according to which individual phenomena could be grouped into homogeneous classes and how they influenced the original categories. The purpose of this “typological process” is to analyze the links between the garden and other forms of human impact on the environment. Typology can become the key to understanding the unity in the complexity of Islamic culture, which is based on the image of a garden-state.

Throughout the Islamic world, there is an archetypal form that has become almost synonymous with the Islamic garden, namely the Chaharbagh, a system consisting of two perpendicular axes intersecting and defining four equal quadrants. It should be noted that it is important not so much to talk about the origin of this concept as to emphasize its universality.

The typologization can be based on regional cultures and eventually unite the whole Islamic as a map of sacred places in analogy with the analysis of Hindu-Muslim India. In India, there was a trend of rearrangement of space and shifting emphasis to certain holy places, which affirmed the transfer of power from one ideology to another.

Despite cultural and religious differences and the displacement of cultural and geographical centers, there is continuity between the Hindu and Muslim dynasties, which was considered on the example of the analysis of the Kashmir valley. Continuity, in any case, is confirmed by toponymy, which determines the Sanskrit origin of many Kashmiri gardens. The garden is not just the beauties of nature, it is first of all the fruit of the agricultural civilization, always playing a decisive role in the spread of civilization and the anthropomorphization of space, which can become the starting point for future interdisciplinary studies of the Islamic garden-city.

## Literature

1 Petruccioli, A. (1998). Rethinking the Islamic garden. *Transformation of Middle Eastern Natural Environment: Legacies and Lessons*, ed. Jane Coppock and Joseph A. Miller. New Haven: Yale University Press, 349-363.

2 Latiff, Z. A., & Yunus, M. Y. M. (2016). The Islamic Garden design principles: thoughts for the 21st century. *Research Journal of Fisheries and Hydrobiology*, 11(3), 175-178.

3 Kamil, S. M., & Yunus, M. Y. M. (2015). Establishing Malaysia Islamic Garden Based On Quranic Paradise Imagery: Descriptive Analysis From Tafsir Surah Waqiah. *Advances in Environmental Biology*, 9(23), 115-119. Kamil, & Yunus 2015.

4 Jani, H. H. M., Harun, N. Z., Mansor, M., & Zen, I. (2018). Islamic Garden Concept in Response to Landscape Design. *Asian Journal of Environment-Behaviour Studies*, 3(11), 38-45.

5 Kennedy, H. (2008). Inherited cities. *In The City in the Islamic World [2 vols.]* pp. 93-113.

6 Jani, H. H. M., Harun, N. Z., Mansor, M., & Zen, I. (2017). Discovering the values of the Islamic Garden. *Asian Journal of Behavioural Studies*, 2[5], 11-19.

1 Latiff, Z. A., & Ismail, S. (2016). The Islamic Gardens: Its Origin and Significance. *Research Journal of Fisheries and Hydrobiology*, 11.

## ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІНІҢ ӨКІЛІ – МӘШҺҮР ЖҮСІП КӨПЕЙҰЛЫ\*

*Альбина Чимырбай,*

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану  
институтының ғылыми қызметкері*

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы – қазақ әдебиеті тарихындағы ұлы ақындардың бірі. Ақынның шығармашылық мұрасы – барлық түркі тілдес халықтар әдебиеті үшін рухани байлық. Оның еңбектері елімізге кеңінен мәлім, халықты ізгілікке, шыншылдыққа, саналылыққа шақырады әрі ұлттық сананы оятуға бағытталған. Ақын өз шығармасында шындықтың объективті бейнесі, салт-дәстүрді жалғастыру және одан әрі дамыту, сол кездегі қоғамда орын алған басқа да өзекті мәселелерді ашуға ерекше мән берген. Осы орайда М. Көпейұлы шығармаларының Шығыс әдебиетінің дәстүрлерімен тығыз байланыстылығы ақынның тарихи шындықты шынайы бейнелеуіне ықпал еткенін айта кеткен жөн. Ғасырдан астам уақыт бұрын айтқан ақынның әрбір сөзі бүгінде ұтымды тіркес сияқты естіледі. Оның ислам дінінің тарихы туралы қисса, аңыз, жырларда айтқан ойлары мен тұжырымдары кез келген адамға түсінікті. «Алаш мұрасы» баспасынан қазіргі кезде қазақ ауыз әдебиетінің үлгілері болып табылатын Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының шығармалар жинағының басылып

---

\* Бұл мақала ҚР ҒЖБМ ҒК-нің қаржыландыру аясында әзірленді (Грант АР13068253 «Қазақстандық қоғамның рухани жаңғыруындағы Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни-өнегелік мұрасы»).

шығуы ақын шығармашылығының танымалдығының дәлелі бола алады.

Мәшһүр Жүсіп шығармаларының негізгі бағыттарының бірі – дін тақырыбы. Оның әрбір шығармасында мұсылман дініне құрмет, Аллаға деген сүйіспеншілік бар. Ол былай дейді: «Мен Құдайды «бір» деп білемін, «күшті» деп білемін. Осы үшеуіне нанымым, сенімім күшті. Өзге нәрсеге: құлақпен естіген танық, көзбен көрген анық. Көзім көрмей нанбаймын. Құдай қандай өзі не нәрсе? Оны білуге, оны тануға ақыл ойым, зейін пікірім жетпейді. Сонда да: «Танымаймын!» деп, тоқтап тұрып қалмаймын. Жаратқан нәрселерінен, Құдайлықпен қылған ісінен барлығын, бірлігін, күштілігін танып тұрсам керек» [1, 139].

Бұл жерде Абайдың «Алланың шексіз, ақылымыздың шегі бар» деген көзқарасымен ұқсастығын атап өтуге болады. Шектері бар нәрсе шексіздікті біле алмайды. Құдай бір, ол бар дейміз: бұл сөздер бұл ұғымдар біздің санамызда үнемі болуы үшін айтылған.

Мәшһүр Жүсіп шыншыл, ар-ожданы мол, иманды, өзге жұртты сыйлап, қастерлей білетін адамдарды жоғары бағалаған. Ерекше құрметпен әйелдерді айтып, Хауа анамыз Адам атамыздың қабырғасынан жаралған заманда Адам ата ақын болған деп есептейді.

Әлбетте, ер адам әйелге иіліп тағзым етті, бірақ ол оны жасырып ұстады, көпшілік жиналғанда ғана асыл тастай көрсеткен. Ертеде әйелдерге адам көп жерге баруға тыйым салынған, олар тек діни мерекелерге қатыса алатын. Бірақ ол заманның өзінде білімді әйелдер (санаулы) болған, ал Мәшһүр Жүсіп олар туралы бізде ешбір дерек жоқтығына өкінеді. Мысалы, ежелгі суретшілер әйел бейнелерін ерекше ықыласпен бейнелегенімен, құдайлардың, батырлардың, періштелердің және басқа да тамаша тұлғалардың бейнесін өнердегі басты міндеті деп санаған. Мәшһүр Жүсіп жақсы, ақылды әйел бейнесін жасауды сарқылмас өнер деп есептеген.

Мәшһүр Жүсіп шығармашылығында автордың ой-пікірін терең бейнелейтін «Пайғамбардың дүниеден өтуі» шығармасы елеулі орын алады. Жолмұрат нұсқасы аталған шығарманың мазмұны мен идеясына барынша жақын: Алла Тағаланың өлім періштесі Өзірейілге Мұхаммедтің жанын алуды бұйырғанын еске алсақ, Жолмұрат нұсқасының түпнұсқаға жақын екенін анықтаймыз.

Осының бәрі Мәшһүр Жүсіптің өзі жазып алған нұсқалары болмағандықтан, әртүрлі көшірмелерді талдау қажеттігін көрсетеді. Аталмыш еңбек Мұхаммедтің өмірінің соңғы күндерін сипаттайды. Басқа шығармалардағы сияқты Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы Мұхаммедті ерекше бейнелейді. Қазақ әдебиетінің тарихында қаһарманға да, қарапайым халыққа да тән ерекшеліктерді қамтитын эпикалық образдарды жасау жолдарының қалай жүргізілгеніне назар аудару қажет. Шығарманың орталық кейіпкері – Мұхаммед пайғамбарды романтикалық кейіпкер деуге болады. Мысалы, Мұхаммедтің қайтыс болған сәтінің жақындағанын оның достары мен туыстары бір мезгілде дерлік түсінде көрген. Бұл қарапайым адамдарда кездеспейтін сирек құбылыстың мысалы. Бұл еңбек мұсылман дініне құрметпен, әділдікпен, таза жүрекпен, мейірімділікпен қарау керектігін үйретеді.

Поэманың бір ерекшелігі – автор пайғамбар бейнесін жасауда оған қарапайым адамдарға тән кейбір мінез-құлық қасиеттерін береді. Мәшһүр Жүсіптің «Миграж» дастаны да Мұхаммед пайғамбардың бейнесіне арналған. Онда пайғамбардың көкке қалай көтерілгені айтылады. Құдаймен кездесіп, ол ең алдымен жер бетіндегі адамдарға қамқорлық көрсетеді. Бұл – жұмыстың негізгі идеясы. Дастанның алты нұсқасы сақталған.

Поэмадағы оқиғалар Алланың Мұхаммедке Өзірейіл періште жіберіп, тәж, пір (пері қанатты ат) беруінен басталады.

– Кеудем жарып, жүрегім суырып алды,  
Бір алтын легенге соны салды.  
Легеннің іші толған ғылым, хикмет,  
Тазалап, өз орнына қайта салды [4].

Поэма аңызға негізделгенін көреміз. Бірақ бұл Жәбірейіл періште мен пайғамбардың бейнесінің арқасында діни туынды екеніне еш күмәніміз жоқ. 19 ғасырда діни тақырыпта көптеген шығармалар жазылған. Олардың көпшілігі Мұхаммед пайғамбар туралы.

Аталған поэмада Мұхаммед пайғамбардың Аллаға адал қызмет етіп жүрген кіршіксіз, пәк бейнесін көреміз; Миғраждың жарқыраған сәулесі пайғамбарды жетінші аспанға көтергені суреттеледі. Біріншісінде – Адаммен, екіншісінде – Мекайілмен, үшіншісі – Жақия мен Ғайсамен, төртіншісінде – Жүсіп набимен, бесінде – Ыдырыспен, алтыншысында – Мұсамен, жетіншісінде – Ибраһиммен кездеседі. Жетінші аспанға пайғамбардың кірген сәтін суреттей отырып, ақын табиғат сұлулығын ерекше суреттейді:

Жемісі, жапырағы – бәрі де зор?  
Төрт өзен сонан аққан бір сағым нұр.  
Екеуі сарқырайды қайнап ағып,  
Екеуі қалай аққан білінбей тұр [4].

Мұнда ақын жасыл желегі мен жеміс-жидектері мол әдемі бақ пен төрт өзеннің екеуі шуылдап ағып жатқан, ал қалған екі өзеннің ағысы тып-тыныш, жайбарақат екенін суреттейді. Табиғат сұлулығын барлық ақындар суреттейді, бірақ олардың барлығы аспандағы табиғаттың суретін сала бермейді. Шиллер адамның табиғатқа, онымен қарым-қатынасына деген тарихи көзқарасын екі кезеңге бөледі. Бірінші кезең грекше. Ежелгі адамның барлық іс-әрекеті, адамгершілігі, мінезқұлқы, ұғымдары, сезімдері табиғатпен астасып, біртұтас еді.

Кейінгі кезеңде, жасанды мәдениеттің даму кезеңінде адам табиғаттан алшақтай бастады, демек, табиғат адам әрекетінен алшақтай бастады. Өлеңдегі табиғатты суреттеу мысалдарына жүгіне отырып, Шиллердің классификациясын толықтыра аламыз. Бұл сипаттама Шиллер анықтаған кезеңдердегі табиғатты сипаттаудан ерекшеленетіні сөзсіз.

Әрине, жер бетінде жасыл желегі мен жемісі бар бақ, өзен де кездеседі, бірақ поэмада олар ерекше қасиетке ие. Осының бәрін Мәшһүр Жүсіп шебер суреттейді. «Миғраж» поэмасы Хазіретті мадақтаумен аяқталады.

Мәшһүр Жүсіптің бұл поэмасы – ақынның пайғамбарды шебер, көркем баяндаған үздік шығармаларының бірі. Онда образдар, картиналар, диалогтар мен лирикалық шегінулер дәл, орынды қолданылған. Мұхаммед пайғамбардың өмірін баяндай отырып, өзінің оған деген сүйіспеншілігін дәріптей отырып, автор өзінің сырлы ойын айтады: барша адамзат Жаратушыны тану керек.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни тақырыпта жазылған өлеңдері қазақ әдебиеті тарихында ерекше орын алады. Бұл қазақ әдебиетін идеялық, тақырыптық, көркемдік жағынан байытқан сирек, бірегей туындылар. Ол өз өлеңдерінде діндарлардың образдарын, олардың жан-жақты рухани әлемін қоршаған қоғаммен, қоршаған ортамен бірлікте жасайды. Автор адам жан дүниесінде болып жатқан күйлерді, өзгерістерді шынайы суреттейді. Шындықты айту арқылы ғана халықтың санасын оятуға болатындықтан, өмір шындығын батыл, ашық айтуды өзіне парыз санады.

Зерттеуші А. Қабылбаева М.Ж. Көпейұлы туралы айта отырып, оның еңбектеріндегі суреткердің исламдық дүниетанымы мен ағартушылық философиясының бірлігін көрсетеді. «...М.Ж. Көпейұлы да, Шәкәрім де өз шығармаларында пайғамбарларға ешқашан күмән келтірмейді, керісінше, оларды Алланың ең құрметті елшілері ретінде бағалайды. Олардың дәстүрлі поэтикалық образдарға үндеуінде классикалық

ортағасырлық шығыс әдебиетінің талғампаз үлгілеріне деген сүйіспеншілік қана емес, сонымен қатар олардың кейбіреулерін өзінше түсіндіруге деген құштарлық сезіледі» [3].

М.Ж. Көпейұлы өз лирикасында сөздік штамптардан, бұрмаланған вербалды формулалардан қашпайды, дегенмен ақын өлеңдерінде кездесетін «шарап», «гүл», «бұлбұл», «шам», «көбелек», «түн», «соқыр», «үй» және т.б. бір қарағанда дүниені романтикалық қабылдаудың көрінісі емес, сопылық символизмге берілгендігін айғақтайды. Сопылық әдебиеттен енген дәстүрлі поэтикалық символдану ақынның шығармашылық тұрғыдағы бағдарының шығыстық үлгідегі негізін танытады.

М.Ж. Көпейұлының адам туралы толғаулары да өмірді сопылықтүсінумен байланысты: суретші жанның қарапайым және кемел деңгейлерін бөліп көрсетеді. Сезімсіз, сауатсыз жан жаман ойларды тудырады. Яғни, кемелдікке жету үшін жанның белсенді жұмысы қажет. Әрбір адам үшін бұл процесс өмірдің жеке, қажетті құрамдас бөлігі болып табылады және өзін-өзі танумен байланысты:

Таусылмай толып жатыр арманымыз,  
Ерікті болмаған соң мал – жанымыз.  
Болмаңыз алты ауызды дін мұсылман,  
Бұл тойда не боламыз қалғанымыз [6].

М.Ж. Көпейұлының толғауларында мистикалық таным-ой толғау жолында елеулі қасиет бар. Қазақ ойшылының концепциясы адамның шынайы өміріне көбірек бағытталған, оның ұтымды болмысына көз жеткізеді. Бұл М.Ж. Көпейұлының жүрек пен ақылдың төл бірлігі туралы философиялық ұстанымының негізгі ережелерінің бірінен анық байқалады. Аллаға апаратын жол тек рухани ғана емес, сонымен қатар интеллектуалдық сынақты, үздіксіз ізденіс пен күмәнді жеңуді қажет етеді.



М. Көпейұлы үшін ең бастысы – адамгершілікті, адалдықты, мейірімділікті мадақтау – оның гуманистік идеяларының жемісі.

Қазіргі таңда ойшыл ақынның мол мұрасы жыл өткен сайын зерттеушілерді қызықтыра бастады. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы есімі мен оның ұлы мұрасы, нақты тарихи және нақты ұлттық құбылыс тек өз халқының ғана емес, барлық адамзаттың рухани әлемінен лайықты орын алатыны сөзсіз.

### **Әдебиеттер**

1. Көпейұлы М.Ж. Шығармалары. 11-том, Павлодар қ.: «ЭКО» ҒӨФ
2. Абай. Екі томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Жазушы. 1986.
3. Қабылбаева А. Үш қиян газеті, №4. 2005 ж.
4. Көпейұлы М.Ж. «Миграж» поэмасы. URL: <https://www.zharar.com/index.php?do=shorttexts&action=item&id=70493>
5. Ержанова С.Б., Курманали А.К. Образ пророка Мухаммеда в казахской поэзии // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. – 2015. – № 11-3. – С. 468-472; URL: <https://applied-research.ru/ru/article/view?id=7764>
6. Көпейұлы М.Ж. Қара өлең. URL: <https://bilim-all.kz/olen/6646-Qara-olen>
7. Пазылов Ә. Мәшһүр Жүсіп шығармаларындағы адамзаттың пайда болуы. <https://abai.kz/post/8086>

## ШАРИҒАТ ПЕН ҚАЗІРГІ КЕЗДЕГІ ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ҚҰҚЫҚТЫҚ МӘСЕЛЕЛЕР

*Гүлнұр Купешова,*

*Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің  
магистранты (Қазақстан)*

Шариғат – бұл адамдарға арналған міндетті нормалардың жиынтығы. Шариғи нормалар тек мұсылмандардың ғана емес күллі адамзаттың құқықтық мәселелерін толық қарастырған. Мұсылманның мұсылманға немесе басқа бір кез-келген адамға байланысты құқықтары шариғаттың бір бөлігі болып табылады. Шариғат сөзі жалпы мағынада да, құқықтық мағынада да қолданылады. Яғни, діни немесе құқықтық жүйе элементі ретінде қарастырылады немесе екі жүйенің құрамына да қосылады. Мұсылман ғалымдардың арасында адам құқығына байланысты қолданылатын «шариғат», «муамалат», «фикһ» деген ұғымдардың ара қатынасына да қатысты пікірлері әр түрлі. Десек те, айтылған ұғымдардың мағыналық аясын айқындау құқықтық феномен ретіндегі мұсылман құқығын түсінуге, оның қайнар көздерінің, өзіндік ерекшеліктерінің, даму перспективаларының мәселелерін шешуге тікелей байланысты.

Ислам догматика мен діни ғұрыпқа негізделген діни жүйе ғана емес, сонымен қатар мұсылмандардың мінез-құлықтарын реттеу, билікті ұйымдастыру мен жүзеге асыру қағидалары мен нормаларының жүйесі болып табылады. Сондықтан мұсылманның мәртебесі өзара байланысқан екі

жақты құрайды: оның сенуші және сонымен қоса дүние қатынастарының қатысушысы ретіндегі құқықтары мен міндеттері [1].

Сонымен, адам құқығы Шығыс елдерінде ортағасырлық өркениеттің аса құнды құбылыстарынан болып табылды. Бұл уақыт өте келе дүниежүзілік маңызға ие болған құқықтық жүйе Араб халифаты аясында пайда болып және бекіп, ислам дінінің маңызды компоненті болып табылатын шариғаттың бір бөлігі ретінде пайда болды. «Фикһ» атауымен танылған жалпы адамзат құндылығының Ислам дінімен ұштасқан құқықтық нормалыры соңғы елші Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардан бастау алды. Осы кезеңде Ислам дінінің аясында адамдардың моральдық ережелері, өзара байланыс нормалыры анықталды. Бұл нормалар Алла тарапынан періште арқылы пайғамбарға жеткізіліп отырды. Құқықтық маңызды нормалардың бір бөлігі Мұхамедтің (с.ғ.с.) іс-әрекеттерінің, амалдарының нәтижесінде пайда болды. Бұл туралы Алла елшісі (с.ғ.с.) өз хадисінде: «Мен көркем мінезді кемеліне келтіру үшін жіберілдім» – деген. Пайғамбар дүниеден өткен соң адамдар арасындағы құқықтық нормаларды шариғат шеңберінде ұстап отыру кейінгі халифаларға жүктелді. Олар Алладан түскен Қасиетті Құран мен Пайғамбар Мұхаммедтің (с.ғ.с.) сүннетімен жол көрсетіп отырды. [2]

Араб халифаты құлағаннан кейін мұсылман құқығы өз маңызын жоғалтпай, ислам қабылдаған, орта ғасырлық Азия мен Африка елдерінің бірқатарында әрекет етуші құқыққа айналды. Мұсылман құқығы Шығыстың оған дейінгі құқықтық мәдениеттерінің біраз элементтерін өзіне сіңіріп алды, негізінен исламға дейінгі Аравия мен арабтар жаулап алған аумақтардағы құқықтық әдет-ғұрыптарды. Бұл қайнар көздердің барлығы, аз дәрежеде болса да шариғаттың қалыптасуына әсер етті. Бірақ, дегенмен, жеке дара, ерекше құқықтық жүйе ретіндегі шариғаттың қайталанбастығы мен

өзіндігін білдіретін олар емес. Шарифаттың қалыптасуында ерекше маңызға ие Мұхамед пен алғашқы төрт халифтің қызметі [2].

Ислам философиясындағы құқықтық нормалар түсінігі басқа құқықтық жүйелердегі нормалардан қайнар көздерімен және құрылымы жағынан ерекшеленеді. Мәселен, батыс философиясында құқық нормасы ретінде нақты бір тарихы құқық шығарушының ережесін түсінсе, ислам философиясында құқық нормасын Алланың құлдарына жіберген ережесі деп біледі. Мұндағы баста ерекшелік, ислам философиясында кей мәселелер логикалық қорытындыларға емес, иррационалдық, діни догмаларға, сенімге негізделеді. Сондықтан оны өзгертуге, күшін жоюға, түзетуге болмайды, ол даусыз және абсолютті, міндетті түрде орындалуға тиісті. Шарифат сөзі негізінен «жол, бағыт» деген мағынаны да қамтиды. Егер осы тұрғыдан алып қарайтын болсақ, демек шарифат оны ұстанушы адамға өз шеңберінде нені жасап, нені жасамау қажет екендігін айқындап бекітіп беруші тура жолға жетелеуші бағыт. Шарифат адамның ішкі жан дүниесімен болатын рухани азығымен қатар оның сыртқа амалдарына да әсер етеді. Мысалы, мұсылманның билікке қатысты құқықтары, өзге дін өкілдеріне қатысты және қоғамдық құқықтарының барлығы дерлік шарифат құқығында толық қарастырылған [3].

Заң ғылымы мен шығыстануда «Ислам (мұсылман) құқығы» термині әртүрлі мағынада қолданылады. Жоғарыда айтылғандай, олар көбінесе мұсылмандардың сыртқы мінез-құлқының барлық ережелеріне сәйкес келетін шарифатты немесе фикһты белгілейді. Мұсылман ғалымдары Ислам құқығына жақын мағына береді. Олар оны дәстүрлі исламдық ойда қалыптасқан түсінігінде шарифат немесе фикһтың нормативтік жағымен синоним деп санайды. Сонымен қатар, ислам құқығы кейде кең түсіндірілген шарифатпен байланысты, оған тек Ислам ережелері,

Құран мен сүннеттің ережелері ғана емес, сонымен қатар жергілікті әдет-ғұрыптар, мұсылмандардың өмір салтының нормативтік негізін құрайды. Кейде бұл жергілікті ережелер әрдайым шариғатпен дәл мағынада сәйкес келмейді және тіпті оған қайшы келуі мүмкін. Ислам дініндегі құқықтық бейіндегі жекелеген жұмыстарда мұсылман елдерінде және шариғат (фиqh) нормаларына негізделген құқық сонымен қатар қолданыстағы заңнаманы білдіреді.

Жалпы, ислам құқығы барлық мұсылман мемлекеттерінде бірдей рөл атқармайды, мұсылман әлемінің қазіргі құқықтық дамуы бір-бірінен әр түрлілігімен ерекшеленді. Ал құқықтық кейбір елдердің жүйелері негіз ретінде шариғатты (фиqh) алады, ал іс жүзінде заңдары толығымен еуропалық дәстүрлерге негізделген [4].

Қазіргі қоғамдағы діни ахуалды тұрақтандыру, Әбу Ханифа мәзһабының дін және ұлт тарихындағы орнын айқындаудың тетіктері ретінде ханафи мәзһабына және оның дамуына үлес қосқан аталмыш мәзһаб ғұламаларына қатысты ғылыми зерттеулердің жан-жақты әрі үздіксіз жүргізілуі аса маңызды болып табылады. «Усуль әл-фиqh» яғни ислам құқық теориясы мен методологиясы бұл тікелей эпистемиологиялық танымдық салмағы мен жауапкершілігі ауыр сала. Жауапкершілігі ауыр болатын себебі оның күрделілігінде жатыр. Бұл исламдағы құқықтық нормалардың негіздері мен ұстанымдарын құдайлық ерікпен үйлестіру идеясына жетуді мақсат етеді. Сосын діни тәжірибе тарихындағы жазылған классикалық «усуль әл-фиqh» кітаптарының ұғымдық кешені қалыптасу үстіндегі мәтіндер болумен қатар тілі де өте ауыр болды. Кейінгі ғасырларда Батыс модернизмі мен мемлекеттік құқықтық жүйелер ауысып жатқанда, жалпы мұсылман елі де жаппай отар елге айналған тұста, бұл мәселені арнайы зерттеп, зерделеу де жекелеген ғұламалардың ғана мәселесіне айналғандығы жасырын емес. Ханафи мәзһабы

хадис әдіснамасы туралы бір-екілі еңбекті айтпағанда, соңғы жылдарға дейін бұл тақырып зерттеушілердің назарынан тыс қалып келді. Сондықтан бұл тек Қазақстанда ғана емес, жалпы ислам әлемінде әлі де толық әрі терең зерттеуді қажет ететін тың тақырып.

Құран Кәрім үкімі бойынша бір кісі өлтіру осы адамның мойнына бүкіл адамзаттың қаны жүктеледі. Бұл мәселе аятта: «Кімде кім жер жүзінде бұзақылық қылмаған, нақақтан кісі өлтірмеген біреуді өлтірсе, ол бүкіл адамзатты өлтіргенмен тең; кімде кім біреуге өмір сыйласа (өлімнен құтқарса) ол бүкіл адамзатты тірілткенмен тең» – деп көрсетілген [5].

Адам құқына соншалықты мұқият көңіл бөлуді басқа ешбір діннен, тіпті жаңа заманғы құқық жүйелерінен де кездестіре алмаймыз. Бұл мәселені терең байыптаған Ислам діні бір адамның өмірін қиюды бүкіл адамзаттың ғұмырын қиюмен тең қарастырған. Құран мен сүннетте аты аталмағанымен, Тәурат аяттарына сүйене отырып Құранның «Мәида» сүресіндегі 30-аятта: «Нәпсісі бауырын өлтіруге итермеледі, сөйтіп ол өз бауырын өлтірді де қасіретке ұшырады» деп баяндалатын оқиғаның негізгі кейіпкерлері Адамның ұлдары Қабыл мен Абыл екендігін байқаймыз. Құран бауырын ажалға қиған жер бетіндегі тұңғыш қылмыскердің соңы сорлаумен біткеніне көңіл аудартады.

Енді бір аятта нақақтан кісі өлтірушінің жазасы мәңгілік тамұқ екендігі былайша баяндалады: «Кімде кім бір мүминді қасақана өлтірсе, жазасы – жаһаннамда мәңгі қалу. Аллаһ қатты қаһарланып оны лағынеттейді оған арнайы ауыр азап әзірлейді» [3].

Аяттың арабша түпнұсқасындағы «халидан» сөзіне арнайы назар аударғым келеді. Бұл жерде Құранда мәңгілік деген мағынада жиі қолданылатын «әбәдән» сөзі айтылмаған. Дегенмен, Ибн Аббас пен кейінгі табиғин имамдарының біршамасы аятта кездесетін «халидан»

сөзінің мағынасын түсіндіргенде, имансыздар секілді адам өлтіруші қаныпезерлердің де мәңгілік азап тартатындығын айтып өткен. Яғни, адам құқығы тұрғысынан алғанда бұл түсіндірмелер ерекше маңызға ие, себебі Исламдағы адам құқығы жүйесі осы негіздерге сүйене отырып жасалған. Тағы да Пайғамбарымыздың (саллаллаһу алейһи уә сәлләм) сахих хадистеріне құлақ түрсек, өз жаны, малы, ар-ұяты, ұрпағы және хақ дін үшін жан тәсілім еткен кісі сөзсіз шейіт болады. Аты аталған құндылықтарды қорғау жолында қасық қаны қалғанша күресу «жихад» деп саналады. Сол құндылықтардың кез-келгені адамзат үшін аса маңызды саналып, барлық елдердің құқық қорғау жүйелерінде айрықша орын алған. Бұл мәселе құқықтың негізі болып табылатын усул кітаптарында [4] да кездеседі.

Ең алдымен діни құндылықтардың қорғалуы міндетті. Одан кейін аталған өзге құндылықтарға да көңіл бөлінеді. Бұлардың әрқайсысының маңыздылығында дау жоқ, сондықтан біз оларды қорғауға тиіспіз.

Ислам діні адам құқығына келгенде осы негізгі принциптерді басшылыққа ала отырып, әрбір адамға өмірлік құндылықтарды көзінің қарашығындай қорғау жауапкершілігін жүктейді. Сондықтан бұндай таза дінде адам құқығының аяқасты етілуі мүмкін емес. Сонымен бірге Ислам дінінде адам – Аллаһтың жер жүзіндегі халифасы ретінде марапатталады. Өзге жаратылыстарға билік жүргізуге рұқсат берілуінің өзі адамның ерекше жаратылыс екендігін аңғартады.

Ислам діні адам баласына жеке басын және ұрпағын қорғау, еңбек ету, кез-келген кәсіппен айналысу еркіндігін берген. Ендеше, өзге құқық жүйелерінің ұстанымдарын алға тартып, Ислам құқығын жоққа шығару, я болмаса қандай да бір тұсынан олқылық табу мүмкін емес.

Дін – адам мен қоғам өмірінің барлық аспектілеріне жан-жақты ықпал еткен. Ол өзінде адам мен Құдай

арасындағы жеке диалогты ғана емес, бәлкім адамның адаммен, адамның қоғаммен қатынасын, сауда-саттық, үйлену-ажырасу, мирасқорлық сияқты көптеген әлеуметтік-экономикалық мәселелерді, сондай-ақ жалпы өмір сүру дәстүрлерін мұқияттылықпен қарастырады.

Діннің, соның ішінде ислам дінінің бүгінгі зайырлы құқықпен үндесе-үйлесетін тұстары көп. Діни және зайырлы құқықтың қағидаттарына ортақ болып табылатын маңызды мәселелердің бастысы – адамқұқықтарын ескеру мен қорғау. Яғни діни және зайырлы құқықтық негіздер бойынша әр адам қай жерде жүрсе де, құқық субъектісі ретінде танылуына құқылы. Адамзатқа он төрт ғасыр бұрын жеткен исламның шариғатында адам құқықтары жөніндегі кодекстің негізгі қағидаттары қамтылған. Діни және зайырлы құқықтық заңнамаларда адамның ар-намысы мен абыройын сақтау, қысым көрсетілу мен әділетсіздікке жол бермеу сияқты ортақ мәселелер көтерілген.

Ислам дініндегі классикалық ұлы ғалымдардың бірі болған имам әл-Ғазали ислам дінінің негізгі құқықтық принциптері жайлы: «Расында Жаратушы жаратылысына бес нәрсені сақтауға кепілдік береді: олардың дінін, өмірін, ақыл-есін, ұрпағын және мал-мүлкін. Аталған бес нәрсені сақтау – парыз, ал оларды бұзу – жамандық. Бұл жамандықты тоқтату міндеттелінген» - деп айтты. Мұндағы берілген бес құндылық адам өмірінің негізін құрайды.

Діни және зайырлы құқықтың үндестіктері мен ортақ қағидаттарының сабақтасып үйлесуін төменде талқыланған тақырыптар бойынша байқауға болады.

### **Әдебиеттер**

1. Абд ал-Кахир б. Тахир ал-Багдади. Усул ад-дин фи-л-калам (Основы религии в богословии) / Хрестоматия по исламу. Пер. с арабского. – М., 1994. – С.112-135.



2. Алексеев С.С. Теория государства и права: Учеб. для юрид. вузов и фак-тов / Под ред. С.С.Алексеева. – М.: Бек, – С. 241.
3. Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. – М.: Ин-т государства и права РАН, 1997.
4. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. – М., 1986.
5. Эбу Дәуит, Эдеп, 164.

*Научное издание*

**ҚАЗІРГІ ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫ  
ЖАҢА ГУМАНИТАРЛЫҚ БІЛІМ РЕТІНДЕ:  
МӘСЕЛЕЛЕРІ, ТРЕНДТЕРІ, БОЛАШАҒЫ**  
атты халықаралық дөңгелек үстел материалдар жинағы

Сборник материалов Международного круглого стола  
**СОВРЕМЕННАЯ ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
КАК НОВОЕ ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ:  
ПРОБЛЕМЫ, ТРЕНДЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ**

Collection of materials international round table on the topic  
**MODERN ISLAMIC PHILOSOPHY  
AS A NEW HUMANITARIAN KNOWLEDGE:  
PROBLEMS, TRENDS, PROSPECTS**

Дизайн и верстка: Ж. Рахметова  
РГП на ПХВ «Институт философии,  
политологии и религиоведения» КН МНВО РК

Подписано в печать 28.07.2022.  
Тираж 1500 экз. Формат 60x84 1/16  
Печать офсетная. Бумага офсетная.  
Усл. печ. л. 20,6.

Отпечатано в типографии ТОО «378»  
г. Алматы, пр. Райымбека, 212/1