

**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРЫ БІЛІМ МИНИСТРЛІГІ**

ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

**ФИЛОСОФИЯ, САЯСАТТАНУ
ЖӘНЕ ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ**

**ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДӘСТҮР МЕН
ЖАҢАШЫЛДЫҚТЫҢ ДІНИ ҚЫРЛАРЫ**

**Алматы
2023**

ӘОЖ 2 (035.3)
КБЖ 86.2
Қ 18

ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының Ғылыми кеңесі ұсынған

Жауапты редактор:

С.Т. Сейдуманов, ҚР ҰҒА академигі,
әлеуметтану ғылымдарының докторы, профессор

Рецензенттер:

С.Е. Нұрмұратов, философия ғылымдарының докторы, профессор
Қ.К. Бегалинова, философия ғылымдарының докторы, профессор

Авторлық ұжым:

Б.М. Сатеришинов, философия ғылымдарының докторы, профессор (ғылыми жетекші) – кіріспе, 4 бөлім, қорытынды; **Н.Л. Сейтахметова**, ҚР ҰҒА корр.-мүшесі, философия ғылымдарының докторы, профессор – 1, 3 бөлімдер; **Г.Р. Қоянбаева**, философия ғылымдарының кандидаты, доцент – 2 бөлім; **Ғ.Ө. Жүсіпбек**, PhD (халықаралық қатынастар) – 10, 11 бөлімдер; **Қ.С. Бағашаров** PhD (дінтану), қауымдастырылған профессор – 5 бөлім; **А.Д. Шағырбай**, PhD (дінтану) – 7 бөлім; **Л.Н. Тоқтарбекова**, PhD (дінтану) – 1, 3 бөлімдер; **М. Жүзей**, PhD (дінтану) – 4 бөлім; **Ж.Ж. Тұрғанбаева**, PhD (исламтану) – 1 бөлім; **Н.С. Қалдыбеков**, дінтану магистрі – 6 бөлім; **А.Ғ. Тасболат**, дінтану магистрі – 8 бөлім; **Қ.Ө. Купешов** (дінтану магистрі) – 9 бөлім.

Қ 18 Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары.
Ұжымдық монография. – Алматы: ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2023. – 300 б.

ISBN – 978-601-269-416-1

Ұжымдық монографияда Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары теориялық және тарихи тұрғыдан қарастырылады. Дін дамуындағы дәстүршілдікпен қатар инновациялық, реформаторлық және модернизациялық үрдістер әлемдік және аймақтық контексте талданады.

Монография теология мен дін тарихын зерделеуге ұмытылатын мамандарға, жоғары оқу орындарының оқытушыларына, дінтану және исламтану мамандықтарының докторанттарына, магистранттарына, бакалаврларына, сондай-ақ дін тақырыбына қызығушылық танытатын көпшілік оқырман қауымға арналған.

* *Ұжымдық монография № АР09252975 «Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгіні мен болашағы» тақырыбындағы гранттық қаржыландыру жобасы аясында дайындалды.*

ӘОЖ 2 (035.3)
КБЖ 86.2

ISBN – 978-601-269-416-1

© ҚР ҒЖБМ ҒК «Философия, саясаттану және дінтану институты» ШЖҚ РМК, 2023

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ	4
1 Исламтану біліміндегі дәстүр мен жаңашылдық диалогы (Сейтахметова Н.Л., Тұрғанбаева Ж.Ж., Тоқтарбекова Л.Н.).....	8
2 Әлемдік және ұлттық-мәдени кеңістіктіктегі діни дәстүрдің трансформациясы – Трансформация религиозной традиции в мировом и национально-культурном пространстве (Қоянбаева Г.Р.).....	51
3 Ыбыраһимдік діни дәстүрлердегі канондық қағидалар мен тарихи жаңашылдық (Тоқтарбекова Л.Н., Сейтахметова Н.Л.)....	80
4 Христиандықтың тарихы мен теологиясы аясындағы жаңашыл реформациялық және ескішіл контрреформациялық құбылыстар (Сатершинов Б.М., Жүзей М.).....	104
5 Шарифаттағы бидғат, күпір, тағұт, харам, ширк қатысты діни үкімдер және қазіргі тәкфіршілердің пәтуәсі (Бағашаров Қ.С.)...	131
6 Теологиялық диспуттардағы иджтихад пен тәждид тақырыптары (Қалдыбеков Н.С.).....	171
7 Қазақ даласындағы сопылық тариқаттардағы дәстүр мен жаңашылдық үрдістері (Шағырбай А.Д.).....	198
8 Ислам модернизмінің тарихи және эпистемологиялық-парадигмалық мәні (Тасболат А.).....	207
9 Ресей империясының мұсылман аймақтарындағы жәдидшілдіктің теологиялық мәні мен жаңашылдық (Купешов Қ.Ө.).....	241
10 Қазақстанда салт-дәстүрлер мен дәстүрлі діннің қайта жаңғыруы және плюралистік қоғам қалыптастырудың кейбір өзекті мәселелері (Жүсіпбек Ғ.Ө.).....	270
11 Діни дәстүр және прогресшіл ислам: «әл-кәрәмия әл-инсанийя» тұжырымдамасы (Жүсіпбек Ғ.Ө.).....	278
ҚОРЫТЫНДЫ	296

КІРІСПЕ

Заманауи қазақстандық қоғамның негізгі әлеуметтік құрамдастарының өзіндік бірегейлігін өзгертудегі басым шарт қоғамдық сананы жаңарту болып отыр. Бұл модернизацияның міндеті ұлттық менталитеттегі адам, қоғам және мемлекет туралы, олардың өзара байланыстары туралы архикалық көнерген түсініктерден, тозығы жеткен дәстүр мен әдеттерден, олардың рудименттері мен стереотиптерден арылу болып табылады. Алайда, сонымен бірге, сананы жаңартудың бұлжымас тағы бір қағидасы – бұл ұлттың тарихи дамуы барысында жасақталған іргелі рухани-адамгершілік құндылықтардың, яғни ұлттық және діни негізгі мәдени кодының мызғымас күйінде қалуы. Бұл екі үрдіс дәстүр мен жаңашылдықтың тиімді тепе-теңдігін табудың ғылыми негізделген алғышарттарына мұқтаж.

Көпшілікке мәлім, дәстүр ұғымына қатысты Батыс пен Шығыс қоғамдарының, заманауи және дәстүрлі қоғамдар арасында айырмашылық бар. «Дәстүрдің» батыстық отырықшы қоғамдарға тән әуел бастапқы тікелей мағынасы латынның *trāditiō*, «тасымалдау» деген мәндегі сөзіне барып тіреледі. Антикалық дәуірдің соңғы кезеңдерінде-ақ дәстүр ұғымының христиандық теологияның негізгі ұғымына қарай дамуы, оны, бір жағынан, нормативті кеңеюге әкелсе, екінші жағынан дәстүр мен ақыл (*ratio*) қарама-қарсылығының қалыптасуымен тұжырымдамалық қиындықтың орнығуын туғызды. Модерн дәуірінің кәдуілгі санасы үшін «дәстүр» сөзі, ең алдымен, өткенмен байланысты болып, жаңашылдығын жоғалтқан нәрсемен байланыстырылып және соның салдарынан даму мен жаңартушылыққа қарсы тұратын, тұрақтылықтан тоқырауға дейінгіні білдіріп, ахуалды пайымдап, шешім қабылдаудан ада қалдыратын жағдайды аңғартты.

Энтони Гидденстің және басқаларының пікірінше, дәстүрдің заманауи мағынасы модернизм мен прогрессивизмге қарама-қарсы Ағартушылық дәуірінде орнықты. Одан ары зайырлы дүниетанымның бекуі және сонымен қабат индивидуалды (дарашыл) сыншыл ақыл-ойдың өсе түсуі бұл қарама-қайшылықты

тереңдете түсті. Жалпы дәстүрге және оның сүйенетін әлеуметтік институты ретіндегі шіркеуге деген сыни қатынас Еуропаның ағартушылық дәуірінде өзінің шыңына жетіп, «дәстүр» сөзі «артта қалушылықтың» баламасына айналды. Бұл кезеңде эмансипация жалпы адамзатты азат ету, индивидуалдық ақылды босату және дәстүрдің мәжбүрлеуші күшін игеру ретінде ұғынылғандықтан, дәстүр түсінігі әлеуметтік-антропологиялық дискурста қарастырыла бастады. Ағартушылықтың дәстүрлерді жаппай теріске шығаруына жауап ретінде дәстүрге деген апологеттік қатынасын көрсеткен консервативті романтизм құбылысы пайда болды. Алайда модерн менталитетінің одан ары дамуы барысында дәстүрге деген жағымсыз қатынас күшейе түсті, жаңашылдықты дәстүрге қарсы қойған ғылыми таным мен техникалық-технологиялық прогресс оны үдете түсті. Дәстүрді барынша сакралдаған аграрлы қазақ қоғамы да кеңестік кезеңде мәжбүрлікпен болған индустриалдануды бастан өткізіп, қазіргі кезеңде ұлттық және діни дәстүрді жаңғыртуға ұмтылуда.

Дәстүр мен жаңашылдық мәселесі ХІХ ғасырдың философиялық жүйелері мен макроәлеуметтанулық теорияларында, атап айтқанда, К. Маркс пен М. Вебердің жұмыстарында дихотомиялық тұрғыда қарама қарсы қойылады. О. Конт пен Г. Спенсердің еңбектерінде бұл екі құбылысты қоғам дамуының біртұтас үдерісінің өзара байланысты бөліктері ретінде түсіндіруге тырысушылық бар, дәстүрді прогреске бола теріске шығаруға болмайды, қоғамда дәстүр басым болса, соған сүйене отырып инновациялық дамуды жүзеге асыру керек деген ой айтылады. Э. Шилз, Е. Шацкий, К. Маннгейм және т.б. ғалымдардың жұмыстары саяси-мәдени үдерістердің болмысын түсіндіруді дәстүрмен араластырып, оны күрделілендіріп жіберді. Олардың ойынша дәстүр өткеннің мұрасын енжар қабылдау емес, нақты әлеуметтік-мәдени және саяси жағдайда осы мұраның элементтерін саяси субъектінің саналы түрде қабылдауын білдіреді.

XX ғасырда модернизация (жаңартушылық) теориясы үш негізгі кезеңнен өтті, олардың әрқайсысында ішкі қайшылықтар өсе түсті. Бірінші кезеңде индустриалды қоғам теориясы таралды, ол У. Ростоу, Р. Арон, Д. Белл еңбектерінде көрініс тапты. Тұтастай

алғанда, бұл кезеңнің зерттеулерінде ұлт пен мемлекеттің дамуы біржақты сипатталады, дәстүрлі қоғамнан «модернге» өту өсудің белгілі бір кезеңдерінен тұрды. Ұлттық және діни ерекшеліктер ескерілмей, модернизацияның теориясы мен құралдары барлық елдер үшін бірыңғай болды. Модернизация теориясының екінші кезеңінде әлеуметтік-саяси жүйелердің орнықтылығы факторына қатысты мәселеге «консервативті» және «либералды» жауап берген екі бағыт болды. «Либералды» бағыт дамуды еркін арнамен жүргізсе, «консервативті» бағыттың өкілдері – С. Хантингтон, Дж. Нельсон, Х. Линц модернизацияны жүргізудегі сәтсіздіктерді елдің саяси тұрақсыздығынан көрді. Бұл жағдайда экономикалық өсімді қамтамасыз ету басты мақсат болып табылады, мейлі мемлекеттік режим авторитарлық сипатта болса да.

Модернизация теориясының үшінші кезеңінің өкілдері, мысалы, А. Абдель-Малек, А. Турен, Ш. Эйзенштадт бөтен (батыстық) үлгілерді таңбай, әлеуметтік-мәдени дәстүрлерді сақтауға негізделген саяси даму тұжырымдамасын ұсынады. Бұл теорияда қойылған мақсаттарға жетудің құралдары барлық елдер үшін бірдей, ол глобализация және глокализация үдерістерінің өзімен түсіндіріледі, бірақ өзгерістердің өзінің мақсаты ерекшеленуі мүмкін. Нәтижесінде жаңартушылық саяси көсемдердің әрекетінен де, қоғамның қарапайым мүшелерінің қылықтарымен объективті жағдайлардың ықпалынан да туындайтын өз-өзімен дамушы үдеріс ретінде қарастырыла бастады. Соңғы кездегі зерттеушілердің жұмыстарында дәстүр мен жаңашылдықты қатаң қарсы қоюшылықтың жарамсыздығы туралы идея мейлінше кеңінен тарала бастағанын атап өту қажет.

Дәстүр мен жаңашылдықтың арақатынасының исламтанулық мәселелерін ертежаңартушылық қозғалысының өкілдері – Ж. Ауғани, М. Ғабдұһу, М. Икбал және басқалары көтерді. Соған ұқсас идеялар XIX ғасыр мен XX ғасырдың басындағы түркітілдес мұсылман ойшылдарының – А. Құрсаудің, Ш. Маржанидің, А. Құнанбайұлының, М.Ж. Көпейұлының, М. Бигиевтің, Ғ. Қараштың, Х. Фаизхановтың және басқаларының еңбектерінде естілді. «Жәдидшілдердің» жарқын өкілдерінің (XX ғасыр басындағы прогрессивті мұсылман зиялыларының) және

қазақ ағартушыларының көптеген озық ойларының негізінде Исламның матуридилік түсінігі жатқанын айта кету керек. Имам әл-Матуридидің ханафилік негізінде жатқан доктринасы жеке-леген қоғам мен жалпы адамзаттың интеллектуалды, құқықтық және моральдық-этикалық даму деңгейіне сәйкес исламдық ойды дамытудың ерекше әлеуетіне ие екендігін кейінгі 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. Жалпы алғанда, «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.

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 қайта 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.

1 ИСЛАМТАНУ БІЛІМІНДЕГІ ДӘСТҮР МЕН ЖАҢАШЫЛДЫҚ ДИАЛОГЫ

*Наталья Сейтахметова, Жанара Тұрғанбаева,
Лаура Тоқтарбекова*

Дәстүр мен жаңашылдықтың діни аспектілерін зерттеу дінтану, исламтану және осы салада жасалған әдістеме мен көзқарастарға бет бұруды қажет етеді. Дінтану гуманитарлық білім және діни білім беру саласындағы пән ретінде өз арсеналында пәнаралық зерттеулерде әзірленген жалпы теориялық ережелер мен әдістемелердің жиынтығын пайдаланады.

Әдетте, дінтану зерттеулерінде салыстырмалы, герменевтикалық және феноменологиялық әдістемелер жиі қолданылады. Постклассикалық емес діни дискурстың пайда болуымен жаңа әдістемелік тәсілдердің қажеттілігі туындады. Бірақ дінтанушылар жаңа әдіснамалық нұсқаулар ретінде не ұсынады? Әрине бұл классикалық және постклассикалық әдістемелік арсеналды қайта қарау және оны жаңарту.

Бүгінгі таңда ең танымал әдіс – когнитивистік, ол дінді адамның діни құбылыстарға танымдық рефлексиясы ретінде зерттеумен байланысты. Көпконфессиялық парадигмалар мен қазіргі замандағы діни оқиғалар қатары: трансформация, конверсия, супержариялылық, диффузия, бинарлық, инновация, инклюзивтілік және т.б. когнитивистік әдіснама тұрғысынан түсінілу керек.

Функционалдық, эмпирикалық және діни құрамдас бөліктің психологиялық аспектісін зерттейтін тәсілдер де күшейіп келеді.

Қоғам немесе жеке тұлға діни капиталды таңдау кезінде өзекті әдістеме ретінде қарастырылатын рационалистік таңдау теориясы трансформациялық діни процестердің өзіндік белгісі.

Дінтанудағы когнитивтік әдістеме дінді таным феномені ретінде зерттеуді ұсынады.

Дін танымындағы когнитивтік әдістеме – діни сананың эволюциялық процесін көрсетуге арналған реконструкциялық

әдіснамасы. Когнитивтік әдістеменің психологиямен және нейропсихологиямен байланысы белгілі. Бұл әдістемені пайдалана отырып, діни санадағы биологиялық компоненттің абсолюттенуінен және діни ұғымдардың абсолютті символизациясынан аулақ болу керек.

Шын мәнінде, бұл идеялардың барлығы салыстырмалы дискурс, есте сақтау теориясы, туа біткен діни сезім және т.б.

Отандық дінтану ғылымы үшін діни құбылыстардың мәні мен жаңашылдық пен реформаға дайын діни дәстүрлердің тарихи контексттерін ашатын классикалық және постклассикалық емес кезеңдердегі дінтану дискурсында жасалған әдістемелерді пайдалану өте маңызды болып көрінеді.

Діни үдерістердегі дәстүрлер мен жаңашылдықты зерттеу Еуропаның жекелеген елдері мен Қазақстанның исламтану дискурсында жаңартылуда. Франция мен Қазақстандағы исламтану ғылымының дамуын мысалға ала отырып, классикалық және постклассикалық емес әдіснамалардың діни процестердегі дәстүрлер мен жаңашылдық маңыздылығын қалай көрсететінін байқауға болады.

Исламдық ортағасырлардағы гуманитарлық дәстүрлер

Исламдық ғылыми дәстүрлер филологиялық білімдердің алғашқы бастамасы Құран деп қабылдайды. Бұл бірқатар мақұлдауларға негізделген. Біріншіден, мұсылмандардың жаулап алуларымен өмірге келген араб тайпаларының саяси бірлестігі құрайыш диалектісі негізінде тілдің бірігуіне және оның ережелерін стандарттауға ықпал етті. Енді көршілес әртүрлі араб тайпаларының көптеген тілдерінің орнын біртұтас тіл алды, оны игеру Қасиетті Жазудағы жазбаларды түсіну, көбейту және дәйексөз алу қажеттілігінен туындады. Сонымен қатар, басқа тілдер құрайыш тілінен азды көпті ерекшеленді және араб тілінің диалектілеріне айналды. Халифаттың қалыптасу кезеңінде ресми тіл мәртебесін алған араб тілінің құрайыш диалектісі іс жүргізу мен басқаруда маңызды рөл атқара бастады. Құран оқуға деген ұмтылыс араб тілін әлеуметтендіру мен саясаттандырудың негізіне айналды.

Екіншіден, араб тілін саясаттандырудың бұл үдерісі сарай ішіндегі іс жүргізу барысында дамыған адаб сияқты құбылысты өмірге әкелді. Дәл осындай жетістікпен, Құранның арқасында және мұсылмандардың басқа жерлерді: Йемен, Египет, Ливия, Шам, Марокко, Андалусияны «ашқаны» туралы хабарламасынан кейін – жазбаларды түсіну үшін жаңа діннің тілін үйренуге бағытталған маңызды филологиялық мектептер пайда болды [1, 6-11 бб.].

Жоғарыда айтылғандарға байланысты араб-мұсылман зерттеушілері Құранды және адаб пәндерінің кең ауқымда, ең көп таралып гүлденуін негізсіз байланыстырмайды, олардың арасында филологиялық зерттеулердің маңдай алды рөліне синтаксис (аннаху), морфология (ас-сарф), сондай-ақ Құран ғылымдары саласы жатады.

Үшіншіден, Құран табиғи түрде экзегетика (тафсир), оқу (кираәт), құқық (фикһ), дін негіздері (усул ад-дин) сияқты білім салаларының пайда болуына себеп болды)

Төртіншіден, ғалымдар Қасиетті жазба мәтінінің арқасында араб вариантындағы – ислам мәдениеттің сіңірген халықтар тілдерінің сөздік қорын байытқанын атап көрсетеді.

Араб авторлары Құранның филологиялық пәндердің дамуына орасан зор әсерін атап өтеді: лексика құрамын байыту және дәлдігін арттыру, шешендік үлгілерін әдеби стандарт ретінде тарату, моральдық нұсқауларды реттеу, поэтикалық формаларды бекіту, тілді қолдану нормаларын стандарттау Құран араб тілінің әдеби ережелерін бекіту көзі ретінде көрінеді – өлең, лексикалық және грамматикалық түрі Қасиетті жазба тілін дұрыс түсіну тұрғысынан мәдени құндылыққа ие. Сонымен қатар, Құран жеке-леген пәндердің – риторика мен әдеби сынның қалыптасуына жол салды.

Құраннан басқа, араб дәстүрінің ұйғарымында, исламдық және филологиялық пәндер топтамалары исламдық және филологиялық пәндердің қалыптасуы мен дамуының екінші көзі болған хадистерде жазылған Мұхаммед Пайғамбардың лексикалық және идеялық мәлімдемелерімен жабдықталған. Демек, соңғысы, араб тілінің филологиялық дәстүрінің жалғасы мен салдары ретінде көрінеді, оны қалыптастыру қажеттілігі Кітаптың синтаксистік

және лексикалық байлығын игеруге деген ұмтылыстан туындаған [1, 15-17 бб.].

Грамматикалық жинаққа кіріспеде сол кездегі филолог Халаф әл-Акмар оларды оқыту әдістерін (жаттау, пікірталас) және олардың мақсатты аудиториясын (жаңадан келгендер – әуесқойлар, мұғалімдер – тәлімгерлер, шенеуніктер («ауамиль»), студенттер екен көрсете отырып «араб» пәндерінің – грамматиканың, поэзияның, жазушылар шеберлігінің, риториканың дамуы туралы куәландырады. Хасан әл-Басридің (110/728) дәл байқағанындай грамматика – сөйлеу мен тілді жетілдіруге пайдалы, өйткені діни құқық дін туралы білімді жетілдіруге, ал медицина – денені жетілдіруге пайдалы.

Грамматиканы заңдастыру, барлық араб пәндері сияқты, пайғамбардың Құраннан оның флексиясымен және сирек кездесетін сөздердің мағынасын түсінумен дәйексөз алуға шақырғанын көрсететін хадистік дәстүрмен тұспалданды. Такуа халифа – Омар (13-23 / 634-644 билік құрған жылдары) және Әли (35-40 / 656-661 билік құрған жылдары) - араб тілін асқақтатып, оның грамматикасы мен лексикасын зерттеуді жан-жақты қолдады. Әділетті халифа-Харун ар-Рашид грамматиканы зерттеудің маңыздылығын Құран мен дәстүрлі поэтикалық шығармаларды терең түсіну қажеттілігімен түсіндірді.

Грамматиканы зерттеудің маңыздылығын терең мойындауларына байланысты басқа бағыттағы филологтар (оның пропедевтикалық функциясына байланысты грамматика саласындағы терең білімдерімен ерекшеленетін) сарай ішінде үлкен құрметке ие болды. Халифа әл-Мамунның сарайында классикалық араб тілінің грамматикалық ережелерін жинау бойынша жұмыс істеген грамматик Фарраның артықшылық жағдайының мысалы белгілі, ол үшін Халифа филологтың қарамағына қызмет көрсететін қызметкерлер мен жазушылар штатын берді [2].

Гуманистердің когнитивтік қажеттіліктерін қанағаттандыру процесінде зияткерлік ләззат алу – мейлі ол мектеп, медресе немесе мешіт мұғалімдері болсын ислам коммуникативті кеңістігінің маңызды құрамдас бөлігі болды. Грамматика – араб пәндерінің, ондағы білім берудің әртүрлі деңгейіндегі

мамандардың біліктілігімен байланысты, негізгі құрамдас бөлігі болып саналды.

Грамматиканы зерттеген гуманистер өздерін Басрий (Басра қаласында) немесе Куфий (Куфа қаласында) бағытына жатқызады; Ибн Бахран тағы бір грамматикалық мектепті – Мединалық (сәйкесінше Мединада орналасқан) атап көрсетеді. Белгілі бір діни мазхабқа міндетті түрде жатқызу талап етілмегендіктен, аймақтық грамматикалық мектептерге бару үшін (фикһ мектептерінен айырмашылығы), мутазилиттік философиялық теологияның көптеген өкілдері грамматикалық мектептерге баратын болған. Бұл өз кезегінде грамматиктердің діни дәстүршілдерден дін бұзерлық құрылылымдарға деген күдіктерін тудырды, шындығында «діни» грамматиктер білім беру орталарында сирек қабылдалатын.

Ортағасырлық исламның қызықты ерекшелігі Құран тілінің тазалығына мемлекеттік деңгейде алаңдаушылық білдіру болды. Әл-Арабияның варваризмдері мен бұрмалануларына қарсы «ымырасыз күресімен» белгілі ханзада Абд әл-Азиз ибн Маруан I (85/704) және «Умар б. Абд әл-Азиздің әкесі (халифат 99-101/717-20) тілді дұрыс қолданғандарды материалдық жағынан көтермелеп, сауатсыздық үшін жазалаған; халифа «Омар тілді таза ұстауды өзінің қасиетті міндеті деп санады; Аббасидтер халифасы әл-Мамун жоғары лауазымды тұлғаларды өздерінің қол астындағылар тілін бұрмалағаны үшін жазалаумен танымал болды. Дәстүр «таза» сөйлейтіндер мен тілді бұрмалайтындарды саралады. Сонымен, грамматикалық пуризмді «қасақана» бұзушылар қатарында Бишр әл-Мариси (218/833), әдеби тіл шебері – факих аш-Шафиимен пікірталаста грамматикалық қателіктердің шамадан тыс санымен танымал болған; Әбу Ханифа – «лаххан» тізіміне енгізілген белгілі құқықтанушы – грамматикалық ережелерді барып тұрған бұрмалаушы; Омейяттар халифасы Уалид I ибн « Абд әл-Малик Б. Маруан (халифат 86-96/705-715).

Өзінің егжей-тегжейлі сипатымен танымал араб ғылыми дәстүрі поэтикалық мұраның бай мұрасын жанр бойынша да, білім саласы бойынша да жіктеді. Сонымен, грамматиктер – ши'р ан-нухаттың поэзиясы, дін саласындағы ғалымдар – шир әл-улама, құқықтанушылар – шир әл-фукаха», гуманистік поэзия – шир әл-

удаба белгілі болды. Бұндай шығармалар тақырыптық жағынан осы ілімдердің пәндік аясына бағытталды. Әбу Амрдың классификациясына сәйкес, фахр (өзін-өзі мадақтайтын, дәріптейтін өлеңдер), мадх (мадақ), хижа (мазақтау, күлдіргі өлеңдер), насиб (махаббат лирикасы) әртүрлі жанрға сәйкес ерекшеленді. Әбу Амрдың пікірінше, аталған жанрлар Джарирдің (113/731) шығармашылығынан табылады. Сонымен қатар, немесе басқа тәсілдерге сәйкес, аталған жанрлар аясында хамриат (шарап өлеңдері), уасф (сипаттамалар), риса (жоқтау), истинжаз немесе истикда» (жебеушіге немесе ақынға берілген уәдені орындау туралы ескерту), итаб (балағатау), тахдид (байбалам) сияқты жанрлар болды [3, 133-134 бб.].

Ертедегі исламдық гуманистік дәстүр лингвистикалық материалдардың ортақтығына байланысты поэзия мен прозаның тығыз өзара әрекеттесуі және өзара етенелесуімен сипатталды. Ортағасырлық ғалымдар ‘Аскари «Екі өнер туралы кітап: проза және поэзия», әл-Амиди (433/1042) «Әл-иршад ила Халл әл-манзум уа әл-хидаяа ила назм әл-мантур» («Поэзияны прозаландыру және прозаны ұйқастыру тәсілдері»), Дийа» ад-Дин Ибн әл-Атир (637/1239) 10 томдық «Китаб танких әл-балага» («Қысқаша шешендік жайлы кітап») еңбегінде, «Сарикат Әл-Мутанабби» («Плагиат Мутанабби») шығармасындағы Йакут ақындардың прозаны ұйқастыруға бейімділігі және шешендердің өлең шығаруға шеберлігі жөнінде айтты.

«Накд аш-шир» («Поэтикалық сын») шығармасының авторы – Абу әл-Аббас ан-Наши (293/906), Ан-Наши» әл-Ақбар лақап атымен аталған, поэзияға келесідей сипаттама береді: «поэзия – бұл сөздердің қаңқасы, араб тілінің баға жетпес қазынасы, шешендік, қабілеттің күзетші қабырғасы, рухтың шегі, риториканың көрсеткіші; бұл өтініш берушінің құралы, жазушы құралы, арабтардың титулын бекіту, гуманист пен саяхатшының қорғаны, тақуаның ақталуы, қарыз алушының ләззаттануы, араб сөзінің төрешісі және оның тазалығының жазбаша дәлелі».

Ақындық дәстүрді құрметтейтін ортағасырлық араб сыншылары, поэтикалық шеберліктің иерархиясы туралы көзқарастары

тұрғысынан алшақтады. Сонымен, Дуали исламға дейінгі ең дарынды ақындар Имра әл-Кайса, Ан-Набига аз-Зубьяни және Зухайра Ибн Аби Сулмадарды атайды, олармен үш ислам ақынын салыстырды: Фараздак, Джарир, Ахтал. Бұл мәселеге әлдеқайда ғылыми көзқарасты басриялық филолог Йунус б. Хабибтан табамыз, ол Басриялық филология мектебі исламға дейінгі ақындар арасында Имра әл-Кайсаға артықшылықтар берсе, ал Куфиандық – әл Ашаны, ал Хижаздық – Зухайра мен Набигені дәстүрлі ақындар деп санайды [3, 137-139 бб.]. «Байан» сөзінің артықшылығы оның тек Құдайға ғана бағытталғандығы, ал адамға – Құдай үйреткендей, оның басқа жаратылыстарға, оның ішінде періштелерге тең еместігі. Адам бұл мағынада өзінің білімі мен таза, бай сөздерімен періштелерден жоғары тіршілік иесі ретінде көрінеді. Негіздеме айқын: адамның гуманистік қасиеттері оның шешендігінің дәрежесімен анықталады. Халифа Әл-Мамунның ұлдарына олардың ұстазының: «шешен сөйлеуге үйреніңіз, өйткені адам сөйлеу арқылы барлық басқа жануарлардан асып түседі; сөйлеу қабілетіңіз неғұрлым жоғары болса, соғұрлым гуманизмге лайықсыз», – деген кеңесі бұған дәлел бола алады. Құранмен бірге шешендікке берілген мағына – Құдайдың төл сөзінің шешендік үлгісі араб дәстүрінде сөздің – ауызша және жазбаша жоғары құндылығын алдын-ала анықтап, осы үлгіге еліктеуге деген ұмтылысты тудырды. Алайда, поэзияның ерекше құнды лексикалық-семантикалық үлгілерін оның тендессіздігіне байланысты игеру жахилия кезеңдерінен бергі араб мәдениетіне тән болды және классикалық ислам дәуірінде дәстүр деңгейіне жеткізілді [3, 143-147 бб.].

Араб пәндерінің бірі болып табылатын шешендік өнер бөлік пен тұтас қарым-қатынасы сияқты, олардың барлық тақырыптық бағыттарына тән. Мұны ислам гуманистикасының энциклопедиясына айналған Кордова жазушысы Ибн Абд Раббихидің авторлығымен жазылған «Әл-икд ә-фарид» («Теңдесі жоқ алқа») жиырма бес томдық трактатының мысалынан оңай байқауға болады. Антологиялық 25 кітап даналықпен басқару, әскери іс, жеке адамның құрметті қасиеттері, билеуші өкіметке хат жазу, діни білім, мақал-мәтелдер, діни қызмет, жерлеу рәсімдері, ежелгі араб

шежіресі, жазбаша және ауызша сөз шеберлігі, хаттарға жауап беру, хатшылық, араб шайқастарының тарихы, поэтикалық шеберлік, музыкалық сын, әйел психологиясы, жалған пайғамбарлар, қалалар, жануарлардың табиғаты, тамақ пен сусындар, қызықты әңгімелер мен жағдайлар жайындағы тақырыпқа арналған. Энциклопедияның тақырыптық әртүрлілігінен көрініп тұрғандай, шешендік өнер араб ғылымдарының басқа салаларында ерекше орын алады.

Хаттар – жеке және іс қағаздарын жүргізу үш бөлімнен тұрады: кіріспе хаттама – әл-фауатих, негізгі бөлім – әл-лауахик, қорытынды хаттама – әл-хауатим. Аталған бөліктердің әрқайсысы өз кезегінде элементтердің нақты тізімін қамтыды. Сонымен, кіріспе хаттама – инфитах әл-мукатаба немесе әл-фауатих келесі құрамдастарды қамтыды: басмала, хамдала, ташаххуд, салуала (немесе тасмия), салам, бадия (амма бад), унуан (хат жолдаушы және хатты алушы: «ли-фулан мин фулан»). Хаттың негізгі бөлігі матн немесе ма байна» с-саламайн («екі сәлемдесудің арасындағы нәрсе») деп те аталды. Соңғы бөлімі – әл-хауатим истисна» («ин ша» Алла», «Құдай аяйды»), тарих (күні), алама (құрастырушының қолы), сондай-ақ хамдала, салуала, хасбала діни компоненте жүгінетін соңғы тіркестер болды. Дж.Макдиси атап көрсеткендей бір қызығы, араб құжаттарының сипатталған құрамы, кейінірек латын тілінде сөйлейтін әлемде құжаттар жасаудың үлгісіне айналды [2].

Ибн ан-Надимнің «Фихрист» атты іргелі еңбегіне сәйкес, эпистолярлық шеберлікті патшалар, хатшылар, спикерлер, шенеуніктер мен кеңсе басшылары игеруі керек еді. Ибн ан-Надим жазушылардың келесі классификациясын келтіреді: хаттары оқу құралдары мен үлгі болған адамдар (49 есім); авторлардың кейінгі ұрпақтары хаттарынан дәйексөз келтірген авторлар (12 есім); шешендердің үш тізімі («шешен адамдар» – 43 есім, «ең шешен 10 ер», «шешендердің есімдері» – 21 есім); жас кезінде шешендікпен танымал болғандар – 3 есім. Жоғарыда келтірілген жіктемелерге сәйкес, шешендік өнер қабілеті ислам орта ғасырларының эпистографтарына қойылатын негізгі талап болды.

Атақты жазушылардың тізбегі (араб пәндері үшін де, хадис ғылымы үшін де дәстүрлі) VIII ғасырдың басынан орта

ғасырға дейін үздіксіз болып келеді. Эпистолярлық шеберліктің пайғамбарлық дәстүрге (сонымен қатар асхаб пен табиийин) жүгінуіне қарамастан, жазу шеберлігі өнер формасы ретінде «Абд әл-Хамид б. Йахия – Омейяд халифасы Маруанның хатшысынан басталады. Эпистолография өзінің шарықтау шегіне Х ғасырда, керемет проза жазушысы Ибн әл-Амидтің шығармашылығы кезінде жетеді. Араб-ислам мәдени-байланыс кеңістігіндегі эпистолярлық қозғалыстың негізін қалаушы – Абд әл-Хамидтің хаттарының ерекшеліктері оның грек және парсы жазба дәстүрлерінен шабыт алғанын көрсетеді. Осылайша, исламтану пән ретінде ислам орта ғасырының филологиялық бағытының дәстүрлерінен туындайды

Араб пәндерінің дамуына қысқаша шолу гуманитарлық білімнің қаншалықты өзгергенін және «прагматизацияланғанын» салыстырмалы түрде көруге мүмкіндік береді. Атап айтқанда, қазіргі гуманитарлық кеңістікте филологиялық және елтанымдық, саясаттанулық және әлеуметтанулық сипаттағы біліммен ұсынылған арабистика ислам елдеріндегі дамуының «классикалық кезеңіне» қарағанда мүлдем басқа пәндерді білдіреді [2].

Француз исламтануы мен арабистиканың ғылыми білімді дамытудағы рөлі

Араб елдерімен тарихи байланыстары қазіргі таңда да үздіксіз болып отырған Франция исламтану мен арабистиканың ең күшті және ежелгі мектептерінің бірі екені белгілі. Исламтану ойының аталған бағыттары Францияның Халықаралық қатынастар институтында (IFRI), Париждің саяси зерттеулер институтында (IEP), Францияның шығыс тілдері және өркениеттері институтында (INALCO) және төменде қарастырылған көптеген басқа орталықтарда зерттеледі. Исламтану және онымен байланысты пәндерге белгілі бір қызығушылық Таяу Шығыстан келіп Францияда қоныстанушылардың қомақты санымен, сондай-ақ Францияның аймақтағы отарлық тарихына байланысты болып отыр. Ислам елдерінде болып жатқан процестерді түсінуге деген ұмтылыс зерттеулердегі бейтараптық пен объективтілікпен қатар жүруі керек, ал негізінен ислам елдерінен келген зерттеушілердің эмоционалды жақтарының болуына байланысты. Бұл көбінесе ис-

ламтану білімінің саясилануы мен әлеуметтенуіне байланысты, әрине, қажетсіз. Сонымен бірге, «араб көктемі» оқиғалары зерттеу бағдарламалары Парижде, Лионда, Эксан Прованстың бірқатар жоғары оқу орындарында жұмыс жасап жатқан француз исламтану мен арабистикасының әлсіз жақтарын да көрсетіп қалды [4].

Орта ғасырдағы ислам мен христиандықтың идеялық қарсыласуының еуропалық дискурсы Ағартшылық дәуірінде жойылды. Атақты Вольтер исламды адам еркіндігі, төзімділік пен теңдік діні ретінде түсінді. Әсіресе, ислам және христиан әйелдерін салыстыра отырып, жазушы алғашқылардың артығырақ еркіндігі туралы қорытындыға келді. Діни доктринаны саясаттандырумен сипатталатын исламды зерттеудегі шығыстық үрдістер 1789 жылғы Француз Төңкерісінен кейін өзгере бастады ма? Осы кезден бастап Құранды аудару және түсініктеме беру қажеттілігі араб тілін кеңінен үйренуге себеп болды. Кітапты аударумен қатар, исламтану зерттеулері мен арабтану бойынша еңбектер пайда болды. Құран мен Библияны салыстырған осы жұмыстардың арқасында, исламдық және христиандық құндылықтар исламның пайдасына, араб және исламдық зерттеулер академиялық ортада, жоғары деңгейде дамып көтерілді.

Жағдай Египетке, кейінірек Алжирге жасаған француз экспедициясынан кейін, жергілікті тұрғындар жиһад ұранымен билікке қарсылық көрсеткеннен соң өзгерді. 1870 жылдан бастап Алжирдегі араб тілі екінші қатарға ысырылды, ал XIX ғасырдың басында Алжирдің отарлануына байланысты арабистік зерттеулер Алжирде де, Францияның өзінде де исламға бағытталған зерттеулер жайыла бастады. Араб тілі білімнің дінтану және исламтану салалары деп анықталмайтын, өз алдына зерттеу объектісіне айналады. Мектеп және университеттік білім беруде пәні ретінде араб тілі XX ғасырдан бастап белсенді түрде оқытылып келеді.

Араб тілі мен ислам мәдениетін зерттеуге деген саяси серпін 1846 жылы «ислам үшін» қарсылық көрсеткен отарланған халықтарды түсінуге деген ұмтылыс болды. Содан кейін Шарль Солвенің (Charles Solvet) жаңсақ түсіндіруінің нәтижесінде «жихадты» қасиетті соғыс ретінде түсіну пайда болды [2].

Бірте-бірте Алжирдегі араб тілін француз тілі қоғамдық білім беру мен мемлекеттік қызмет саласынан ығыстырды. Араб тілі тек

діни білім саласында оқытылды. ХІХ ғасырдың аяғынан бастап араб тілінде «қызмет көрсетілетін» қоғамдық өмір салаларының қысқаруы, оны Алжирде өлі тіл деп жариялауға әкелді.

Париж, Марсель және Алжирдің оқу орындарында араб тілін оқыту отарлаудың нәтижесінде өрбіген ориенталистік көзқарастардан туындады. Бүгінгі таңда бақыланаған осы көзқарастарды ығыстыру түбегейлі сәтті деп сипаттауға болмайды, өйткені Францияда және бір кездері бақыланатын аумақтарда оның жақтаушыларының таралуын үкімет бақылауына алуға мүдделі болып отырған араб тілі негізінен ислам дінімен байланысты болып қала береді. Әрине, бүгінгі таңда біз діни доктрина мен практиканың аса маңызды нұсқаларының таралуын бақылау туралы айтып отырмыз.

ХХ ғасырдың ортасына қарай Франциядағы француз халқымен тең міндеттерге ие бола тұра азшылық мұсылмандардың құқықтары тапталды атап өткендей) мұсылмандарды галлиндендіру немесе оларды еуропаландыру әрекеттері арқылы қиын болды. Шын мәнінде, осы көріністен ғылыми ойдың евроислам сияқты бағыты анықталды. Соңғысының кейбір ережелерін христиандық-еуропалық шығыстанушылар мектебінен өткен ғалымдар жасаған. Мұндай ғалымдар – Мұхаммед Аркун, Джамал Эддин Беншейх (Jamal Eddine Bencheikh), Али Мерад (Ali Merad), Мохаммед Хамидулла (Mohammed Hamidulla) болды.

Исламның саясилануы 1979 жылы Аятолла Хомейнидің Иран төңкерісінен кейін қайта жанданды. Мағриб елдерінен қоныс аударған көптеген адамдардың арасында саяси босқындар болды. Еуропада, әсіресе Францияда әлеуметтік жағдайдың өзгеруі ХХ ғасырдың 60-80-ші жылдарында дін мен зайырлылыққа қарсы тұру дискурсынан көші-қон дискурсының басымдылығын тудырды [5].

Дәстүрлі түрде гуманитарлық білімдердің алдыңғы қатарында тұрған француз исламтануы өзінің өрлеуі мен құлдырауын бастан өткерді: крест жорықтары заманынан туындаған ориентализм, отаршылдық саясат және мигранттар өмір сүретін отарладан кейінгі дағдарысты қалпына келтіру кезеңі, бір кездері дамыған мультикультурализм тұжырымдамасымен, инклюзивті білім

іздеумен және толерантты әлеуметтік және еңбек саясатымен «шектеседі».

Ислам дәстүрін батыстық дискурстың Өзгелердің мәдениеті деп қабылдауы «өркениеттер қақтығысы» тұжырымдамасының бастауларының бірі болды [6]. Бұл жерде «ислам» діни тәжірибе ретінде емес, бірегейлану және менталдылықтың мәндерегі ретінде қызмет ететін дискурсивті дәстүр ретінде түсініледі.

Ғалымдар ХХ ғасырдың басындағы француз зерттеушілерінің авторлығындағы тарихнамалық еңбектер Солтүстік Африка аймағының классикалық мәдениетінің дамуына, араб-мұсылман жаулап алуларының теріс салдарының әсеріне назар аударғанын атап өтті. Кейінірек мұсылман мәдениет қайраткерлерінің зияткерлік мұрасын зерттей келе, ежелгі дәстүрдің сақталуында және гуманистік ойдың үздіксіз дамуын қамтамасыз етудегі ислам мәдениетінің рөлін түсіну ғылыми білімге енді.

Тарихнамалық және геосаяси жұмыстар кросс-мәдени тәсілге негізделген пәнаралық сипаттағы зерттеулермен алмастырылды. Осыған байланысты исламдық ғылыми дискурс араб, түрік, парсы тілдерін білетін, исламға қатысты зерттелетін мәселелерді субъект-объектілік қатынастар тұрғысынан емес, ішінен ашуға қабілетті мұсылман авторларының зерттеулерімен байытылады.

Француз исламтанушыларының қазіргі кезеңдегі зерттеулері әртүрлі дәуірлердегі француз-парсы мәдени өзара іс-қимылы, Франция мен Осман империясының өзара қарым-қатынасы мен өзара байытылуы, Алжирдегі сопылық практика мен секуляризациялау процестері, Сирия мен Ливандағы гендерлік жағдай мен мәдени жаңғыру және т.б. талдау, негізгі екі тар саяси категориялардан мәдени-тарихилықпен алмасқан тақырыптық блоктарға шоғырланған. Парадигманың бұл ауысуы қазіргі исламтану зерттеулерінде болсын, тіптен олар жасаған дискурста да болсын ислам бейнесін «демонизациялауды» ығыстыруға бағытталған [2].

Егер Францияда араб тілін үйрену мәселесін тарихи өткенді шолу тұрғысынан қарастыратын болсақ, онда бұл тіл зерттеу нысаны ретінде Француз Ағартушылығының алдыңғы қатарына шыққанын атап өткен жөн. Араб халифатының пайда болуы мен кеңеюі араб тілі Қасиетті жазба тілі ретінде кеңінен таралып және

танымал болуымен қатар жүрді. Басқаша айтқанда, халықтың исламдануы көбінесе исламданудың құралы болған араб тілін үйренумен қатар жүрді. Осыған байланысты Францияда араб тілін үйрену қиынға соғып және мезгіл-мезгіл тыйым салынды. Бұл процесс зайырлылық пен діндарлық, оң және сол күштер арасындағы қарама-қайшылықты дискурстаумен қиындады.

Ислам діні мен мәдениетін оқып-үйренудің әйгілі орындары бірқатар ғылыми-зерттеу институттары мен жоғары оқу орындары болды.

Сонымен, араб-мұсылман әлемін зерттеуге арналған Француз қауымдастығы (Association Francaise pour l etude du Monde Arabe et musulman – AFEMAM) ислам елдерінің тіл білімін, әдебиеті мен тарихын, сопылықты, ислам ғылымдарын, ислам секталарын, саяси-экономикалық және әлеуметтік ерекшеліктерді, халықаралық мәселелерді және Ислам әлемінің өнерін зерттеуге бағытталған. Қауымдастықтың Парижде бірнеше орталықтары бар, соның ішінде EPHE (E cole pratique des hautes etudes), EHES (E cole des hautes etudes en sciences sociales), INALCO (Institut national des langues et civilisations orientales); Прованста – IREMAM (l Institut de Recherches et d Etudes sur les mondes Arabes et musulmans); Лионда – Лион университеті мен Страсбургтегі Maison және URBAMA (араб әлемінің урбанизациясын зерттеу орталығы; Франция). Сонымен қатар, қауымдастықтың шетелдік орталықтары бар – Каирдегі IFAO (Institut francais d’archeologie orientale) (Француз Шығыс археология институты) және Каирде CEDEJ (Centre d’etudes economiques et juridiques) (Экономикалық зерттеулер және juridiques орталығы), Бейруттағы CERMOK (Centre d’etudes et de recherches sur le Moyen Orient contemporain) (сюр-ле-Мойен өнер зерттеу орталығы), Дамаскідегі IFEA (Institut francais d’etudes arabes) (француз саяси арабтар институты), Стамбулдағы IFEA (Француз саяси анатолиен институты), Тунистегі IRMC (де популяризаторлар-сюр-ле-Магриб өнер институты), Сандағы CFEY (Centre francais d’etudes yemenites) (француз йемениттерді зерттеу орталығы).

Қауымдастықтың мұндай кең түрдегі ғылыми-білім беру желісі Таяу Шығыс елдерімен тарихи негізделген байланыста-

ры бар және исламды ұстанатын тұрғындардың басым санына ие Франция шындығындағы исламтану білімінің маңыздылығын көрсетеді [7].

Бұған қоса, 1999 жылы Білім министрлігі Парижде Исламды зерттеу институтын және мұсылман әлемі қоғамдарын құруды бастады (ISMM). ISMM өз қызметінің мақсаттарын ислам әлемін зерттеу саласындағы ғылыми-зерттеулермен алмасу, жас ғалымдарды қолдау, конференциялар мен семинарлар арқылы ислам туралы білімді тарату, мемлекеттік сектор мамандарының біліктілігін арттырумен анықтайды[8].

Исламтануды зерттеудің атақты орталығы сонымен қатар атақты шығыстанушылар мен исламтанушылар – Луи Массиньон, Жан Суваже (Jean Sauvaget), Анри Лавус (Henri Laoust), Режиш Блашер (Regis Blachere), Жак Берк (Jacques Berque), Клод Каен (Claude Cahen) классикалық еңбектері шоғырланған Library of Arab, Turkish and Islamic Studies кітапханасы болып табылады [9].

Бұдан басқа, семит-хамит лингвистикасы мен Таяу Шығыс пен Солтүстік Африка елдерінің тарихына мамандандырылған кең көлемдегі исламтану кітапханасына ие семиттік зерттеулер институты бар. Институт кітапханасының басты құндылығы – Таяу Шығыстағы Қасиетті жазбаларды талдау және герменевтикалық зерттеу [10].

Әрине, француз исламтанушылары жалпы еуропалық ғылыми-зерттеу бастамаларына қатысағыны сөзсіз. Мысалы, 30 жылға жуық уақыт бойы еуропалық араб зерттеу орталығының қызметі халықаралық ұйымдармен және араб елдерінің форумдарымен байланыс орнату, мақалаларында терроризмге және экстремистік риторикаға қарсы тұру тақырыбын ашып көрсетумен, дінді деструктивті түсінуді кеңейтуде БАҚ пен әлеуметтік желілердің әдістері мен құралдарын қалай тану керектігін, бір полярлықты және онымен байланысты туындайтын өңірлік және жаһандық проблемаларды қалай еңсеруге болатынын белгіленген жұмыс істеп келеді [11].

Францияның арабтанушы-исламтанушылары исламтану мұрасының ауқымдылығы мен мазмұндылығы жағын құрады. Францияда жұмыс істейтін исламтану мектептері көп ұзамай институционализацияланды. Исламтану институттары арабистика-

ны, Құран тілін, грамматикалық жаттаулардың классикалық және классикалық емес дәстүрлерін оқуға мамандандырылды. Париж университеті жанындағы Исламтану институтын басқарған Годфруа-Демонбин М. (1862-1957 жж.) сияқты исламтанушылар негізгі жұмыстарын діни дәстүр тарихына, араб филологиясындағы классикалық дәстүрге арнады. Арабистикадағы әдіснамалық зерттеулер оның есімімен байланысты.

Кара де Во Б. (Bernard Carra de Vaux) (1867-1953 жж.) өзінен кейін мұсылман философтары Ибн Синаға (Авиценна), әл-Газалиге, иллюминативизм өкілдеріне арналған бірқатар еңбектер қалдырды. Өз еңбектерінде ол христиан және ислам философиясының дәстүрлері арасындағы диалог идеясын жүргізді, компаративистік зерттеулерде диалогизмді жақтады.

XIX ғасырда Сильвестер де Саси негізін қалаған исламтану дәстүрлері XX ғасырдың басында гуманитарлық ғылымдағы сын-көтерлерге байланысты өзгеруде және бұл сын-қауіп-диалог.

Ислам дәстүрін зерттеуде диалогтік үлгіні тұрақты ілгерілету қажеттілігі исламтану диалогизмінің қалыптасуының бастапқы нүктесіне айналды.

Де Саси әйгілі шығыстанушылар саңлақтарын тәрбиелеп шығарды, олардың ішінде мысыртанушы Франсуа Шамполион, ирантанушы Жюль фон Моль, Фирдоусидің «Шахнамасын» аударған және түсіктемесін жасаған, арабтанудың лингвистикалық және құрылымдық бағытын құрған арабист Луи Жак Бренье бар.

Алғашқы исламтанушы-шығыстанушылардың бірі, исламдық ғылыми және филологиялық-философиялық дәстүрлерді қайта құруға байланысты исламтану зерттеулерінің тарихи негізін құрған да осы де Саси еді. Де Саси жасаған Ибн ан-Надимнің «Китаб Аль-Фихрист» еңбегінің түсіндірмелері библиографиялық және тарихнамалық бағыттарға жол ашады. Де Саси мен оның шәкірттерінің негізгі жұмысы орта ғасырлық ислам ғалымы Ахмад Бин Абубакр Вахишидің ғылыми өмірбаяны туралы дереккөздерді зерттеу болды, оның қаламынан (көптеген мәліметтер бойынша Ибн ан-Надим ғана емес) набатейлік ғылым, өркениет, Египеттің ежелгі иероглифтерін ашып-оқу туралы трактаттар жазылды [2].

Франциядағы исламтану өзінің дамуында классикалықтан постклассикалық емес бірнеше кезеңнен өтеді. Исламның негіздерін, араб тілін, классикалық ислам мұрасының аудармаларын зерттеуден басталған классикалық кезең постклассикалық емес кезеңнен кейінгі уақыт пен оған сәйкес келетін әдіснамалар дәуірінде, исламтанудың проблемалық өрісінің көп өлшемділігі мен жан-жақтылығы негізгі бағытқа айналатын постклассикалық емес кезеңмен «алмастырылады». Мысалы, Клод Каэн (1909-1991 жж.) сияқты ғалымның зерттеулерінде элеуметтік-экономикалық, саяси факторлар мәселелері басталады. Анри Массэ (1886-1969 жж.) – Фирдоусидің шығармашылық мұрасы бойынша танымал жұмыстардың, сондай-ақ әлемнің көптеген тілдеріне аударылған «Ислам. Тарих очерктері» авторы, сопылықты түсіндіру үшін диалогизм бағытын ұсынды [2].

Бүгінде Жак Берк, М.Родинсондарды исламтанудың гуманитарлық қоржынына баға жетпес үлес қосқан Францияның танымал исламтанушыларының ішінде диалогтық бағыттың негізін салушылар және классикалық пен неоклассикалық бағыттың ең танымал өкілі – Луи Массиньон (1883-1962) деп атауға болады.

Луи Массиньон – исламтанудағы диалогизмнің жарқын өкілі. Оның ислам мен христиан дәстүрлерінің әлемді және адамның экзистенциялық мәнін түсіндірудегі диалогқа бағытталған күшжігері Ислам мен Батыс әлемінің толерантты қарым-қатынасының қалыптасуына айтарлықтай әсер етті. Оның исламдық мистицизм, исламдық ағымдар, филологиялық және лингвистикалық араб дәстүрлері саласындағы зерттеулері исламтанулық зерттеулерде жаңа әдіснамалардың алға шығуына ықпал етті. Исламдық компаративистика бағытын құрған Массиньон онымен пәнаралық әдіснамалық тәсілдер мен принциптердің дамуын байланыстырды. «Revue des etudes islamiques» журналында редакторлық-баспагерлік қызметін қоса жүргізе отырып, Л. Массиньон исламдық мәдени мұраны, ғылыми, философиялық дәстүрлерді қайта құру бойынша белсенді жұмыс жүргізді.

Луи Массиньонның әл-Халлаждың сопылық іліміне арналған осы еңбегін, Э. Саид өзінің «Ориентализм. Шығыстың батыс тұжырымдамалары» ориентализмге қарсы еңбегінде декон-

струкцияланды. Дегенмен, Э.Саидтің кітабы батыс ғалымдары мен ислам ғалымдары тарапынан да сынға алынғанын атап өткен жөн. Сонымен қатар, бүгінгі таңда Э. Саидтің ориентализмге қарсылығы соншалықты әйгілі емес және шығыстану зерттеулерін шамадан тыс саясаттандырғаны үшін, кейде Батыстың белгілі шығыстанушыларының қосқан үлесін субъективті жеке (авторлық) түсіндіргені үшін сынға ұшырайды [2].

Исламдық, антикалық және христиан мистицизмін зерттеуде кеңінен қолданылатын герменевтика әдістемесі Луи Массиньонның есімімен байланысты. Оның: «Араб герметикалық әдебиетін түгендеуге кіріспе», «Астрологияның ислам діни ойына енуі» [12] еңбектері оның исламдық зерттеулер саласындағы мүдделерінің жан-жақтылығын ғана емес, сонымен бірге рухани ислам мұрасын айшықтау мен қайта құруда диалогқа деген тұрақты көзқарасын көрсетеді.

Франциядағы классикалық кезеңнің исламтануындағы қалыптасқан әдіснамалық тәсілдер жалпы сипаттағы, тарихилық, тарихнамалық және құрылымдық философиялық әдістермен байланысты болды. Франциядағы классикалық исламтану парадигмалары қызығарлық, біз үш бағытты бөліп көрсете аламыз:

1. Әмбебаптық; 2. Аймақшылдық; 3. Диалогтық.

Әмбебаптылық объективті тарихи қайта құруды, киелі лингвизмдердің Құрандық ерекшеліктерінің герменевтикасын қолданумен сипатталатын исламды зерттеудің әмбебаптық тәсілімен байланысты. Аймақшылдық Франция кеңістігінде исламтанудың қалыптасуымен байланысты исламтанудың француздық контенті Алжир, Тунис, Мароккодағы исламды түсіну ерекшеліктеріне негізделген. Осыған байланысты исламдық зерттеулердің терең қабаты осы аймақтардың ғылыми, философиялық, мәдени мұрасымен байланысты. Диалогизм әрдайым Француз исламтанушылары үшін ислам дәстүрін тану, зерттеу және оны қоғамдық сана формаларында затсыздандыру тәсілі болды: ислам музыкасы, ислам ғылымы, ислам сәулеті, ислам әдебиеті, ислам философиясы. Луи Массиньонның исламтану үлгісіндегі диалогизм идеялары Христиандық және жалпы Батыс әлемімен диалогтық өзара әрекеттесу жобасын жасады. Маритен

идеяларының әсерінен ғалымдарға шабыт берген католиктік исламтану бағыты диалогизмді іргелі әдіс ретінде ұсынды.

Л. Массиньон үшін мәдениеттегі ислам дәстүрін зерттеу оның конфессиялар диалогы саласындағы кейінгі зерттеулеріне әсер етті. Көптеген еңбектерін сопылыққа арнаған ғалым сопылық дүниетаным мен мінез-құлық үлгісінде толеранттылық әлеммен өзара әрекеттесудің шарты мен негізі болды деген қорытындыға келді. Ислам мистицизмі Л. Массиньонның диалогтық компаративистикасын дамытудың бастауы болды [2].

Ғалым исламтану тұжырымдамасында діндер арасындағы диалог жай ғана мүмкіндік емес, ол әртүрлі мәдениетті және дара мәдениетті қоғамдарда бірге өмір сүру үшін қажет деген қорытындыға келді. Діни түсініктердің және дінге қарсы риторика қақтығысы, ғалымның пікірінше, діни қақтығыстарға әкеледі.

Луи Массиньонның исламтану тұжырымдамасының басқа француз зерттеулерінен және жалпы еуропалық зерттеулерден айырмашылығы – ол өзінің диалог идеясында бірізді. Ислам-христиан диалогы ғалым үшін өркениеттердің дамуы мен кірігуінің факторы ретінде абсолютті. Оның азаматтық ұстанымы да белгілі, ол әрдайым исламофобияға, діни еріксіздікке, діни фактордың саясаттануына қарсы болды. Оның Алжирдегі соғысқа қарсы шыққаны белгілі, ол үшін ол тіпті қамауға алынды. Массиньон өз зерттеулерінде француз қоғамындағы исламдық бірегейлік мәселесін көтереді. Батыс Еуропа қоғамындағы мұсылмандардың бірігуі процесінде рухани бастауларды, ислам дәстүрін сақтау тақырыбы өте күрделі, бірақ өзекті болып көрінеді. ХХІ ғасырда бұл мәселені шешудің күрделілігін болжай келе, Л.Массиньон көптеген теориялық және практикалық ұсыныстар қалдырады. Олардың бірі исламдық бірегейлікті сақтауға көмектесетін, өткеннің рухани тәжірибесіне, діни дәстүрге, діни құндылықтарға сүйену. Екіншісі – рухани бастауларды іздеу, дінде Батыстың ғылыми, мәдени құндылықтарын қабылдау үшін қажетті диалогтың әлеуеті бар. Үшіншісі – либералды зайырлы қоғамдар ұсынатын құндылықтар терең түсініліп, диалог призмасы арқылы өңделуі керек. Төртіншісі – исламтанулық зерттеулердегі диалогизм әдіснамаға айналуға тиіс, нақ осындай әдіснама өткеннің диалогтік тәжірибесін сақтап

калуға және бүгінді дамыта отырып, болашақ үшін негіз болуға мүмкіндік береді [2].

Ислам және исламтанудың радикалдануы мен саясаттануына жол бермеушілік пен диалогтық сананың қалыптастыруына байланысты Луи Массиньонның еңбектері бүгінде бұрынғыдан да өзекті.

Л. Гарде, Журне, Анавати, Жело және тағы көптеген басқаларды католиктік исламтану ислам мен ислам сана-сезімінің көріністерін, мұсылмандардың рухани жеке тәжірибесіне құрмет көрсетудегі ашықтық пен диалогқа бағытталған [13]. Жақында болған қайғылы оқиғалар аясында Францияда исламофобиялық көңіл-күйдің өсуінің жаңа толқынымен байланысты (Мұхаммед Пайғамбарды карикатуралау туралы мәселе), Л. Массиньонның және католиктік исламтану өкілдерінің еңбектері дінаралық және мәдениетаралық қатынастар стратегиялары үшін бірін-бірі толықтырулары пен толеранттылық ресурсы ретінде пайдаланылуы мүмкін.

Ислам-христиан диалогының мәселесі, оның исламтанудағы мәдени, әлеуметтік және саяси қырларын анықтау терең тарихи негіздерге ие.

Диалог өзінің тұжырымдамалық мағынасында ислам ғалымдарының антикалық мұраларын аудару және исламдық-антикалық түсіндіруді еуропалық мәдениетке аударудан басталады

Исламтану орта ғасырларда қалыптасады, батыс дәстүрінде ол тіпті христиан бірегейлігін анықтауда маңызды рөл атқарады, өйткені көптеген тақырыптарды қою діни компаративистика тұрғысынан берілген. Теологиялық ережелерді, догмаларды және т.б. салыстырмалы талдау діни дәстүрлердің әмбебаптығы мен ғажайыптығын, мәдениеттің діни нысандарының өзара әсерін анықтады. Теологтар мен мұсылман ғалымдарының трактаттары белсенді зерттелді. Ғылыми-философиялық диалог әдеттегі байланыстық тәжірибеге айналды [2].

Мұсылман ғалымдарының аудармашылық миссиясы туралы көп жазылды, біз бұған бөлек тоқталмаймыз (ол лайық болса да), аударма қызметін менеджменті мәселесіне тоқталамыз. Әдетте, аудару және түсініктеме беру жұмыстарын ислам, христиан

және иудаизм өкілдері жүргізді, бұл кең глоссарийлермен іргелі түсіндірме базасын құруға мүмкіндік берді. Исламтану өзінің қалыптасуының әртүрлі кезеңдерінен өтіп, біртіндеп қойылуы мен шешімі болашақ зерттеулер үшін перспективалы бағыттарды ашатын, өзінің әдіснамасы мен мәселелік сұрақтары бар ғылымға айналады.

Христиан, ислам және иудаизмнің өзара әсері сияқты тақырып мәдени тәжірибелердегі айырмашылықтарды зерттеу кезінде анықталады.

Сонымен қатар, көптеген исламтанушылар ислам дәстүрлерінің Батыстың философиялық, ғылыми және әдеби дәстүрлеріне әсері туралы мәселені көтереді. Мысалы, атақты исламтанушылар М. Асин Паласиос, Э. Бложе, Ф. Габриэлидің пікірінше, Данте шығармашылығына эсхатологиялық ислам тұжырымдамалары әсер етті [14, 128 б.].

Әрине, ислам дәстүрлерімен айналысқан ғалымдар әрдайым объективтілік пен бейтараптық қағидаттарына төтеп бере алмады, түсіну шекарасын сызып қоятын, қосарлы қатаң қарсылық, еуроцентристік сипаттағы зерттеулер болды.

Ориентализм, біз жоғарыда айтқан Шығыс туралы ілімі ретінде, кейде исламдық өмір салты мен ойлау тәсілін құруда екі жақты, кейде тіпті қажетсіз утилитарлы болды. XIX ғасырға дейінгі исламтану саласындағы ғалымдардың ғылыми қызығушылықтары негізінен арабтанумен шектелді. «Ориентализм» тұжырымдамасы 1838 жылы Француз академиясының энциклопедиялық сөздігінде пайда болды [14]. «Ориентализм» Осы тұжырымдамамен тәуелсіз білім саласына айнала отырып, шығыстану және исламтану зерттеулеріне мықтап енеді.

Исламтанудың отарлық дискурсы зерттеу тақырыбын кеңейтеді. Осы кезеңде Ислам әлемімен диалог орнату әрекеттері геосаяси фактормен байланысты.

Исламтанудағы отарлаудан кейінгі кезең ислам мен ислам мәдениетін таныстыру мен зерттеудегі еуропалық қалыптардың тоталитарлық логоцентризмнен арылту философиясымен байланысты болды. XX ғасырдың соңы діндер мен өркениеттер арасындағы диалогты іздеу кезеңі ретінде белгілі. Өзара түсіністік

– өзара жайлы өмір сүрудің негізі. Конфессиялар арасындағы диалогты дамытуда теологтарға ерекше рөл беріледі. Олар барлық дін өкілдерінің күнделікті өмірі саласындағы диалог мәселесіне бастама жасайды. Мұсылман және христиан теологтарының диалог саласындағы бірлескен күш-жігері конференциялар, съездер, симпозиумдар форматтарына «тоғысады». Христиан-ислам конференциялары мен Ислам-Христиан симпозиумдары үнемі өткізіліп тұрды. Олардың ішінде «Еуропадағы шіркеу мен мұсылмандар» (Вена, 1978); «Қазіргі әлемдегі сенім мен сенімсіздік» (Франция, Шантिलли, 1979); «Еуропадағы ислам туралы теологиялық пікірталастар» (Загреб, 1981); Испания, Австралия, Италия, Коломбодағы бірқатар халықаралық конференциялар [14].

Осы кезеңде исламтануда экзистенциалистік бағыт пайда болады. Француз философтары А.Камю, Дж.П. Сартр тұрғысындағы экзистенциализмнің Мен және Өзге қатынасы туралы рефлексиямен ұсынылғандықтан, экзистенциализмнің әсерінен француз исламтанушыларының шығармаларында өткендегі отаршылдық пен отаршыл саясат үшін «кінә мәдениеті» пайда болады. Луи Гарде және оның ізбасарлары Франция қосып алған ислам территорияларында исламды қайта құрудағы тарихи шындықты талап етеді. Алайда, француз мәдени мұрасының ислам ойына әсері туралы айту керек. Бұл тұрғыда біз өзара әсер туралы айтуды жалғастырамыз.

Француз ағартушылығы мен француз революциясы еркін ғылыми шығармашылық үшін қуатты рухани-азат етуші дискурстарға айналғаны сөзсіз. Ислам әлемі елдерінде пайда болған реформаторлық қозғалыс өз бағдарламаларында батыстық ғылыми-білім беру бағыттарымен жақындасуға, исламдық білім берудегі реформаларға, еркіндік пен ойлау креативтілігін орнатуға бағытталған [2].

Кейінірек исламтану зерттеулері ұлттық өзін-өзі тану, ұлтшылдық және ұлттық бірегейлікті іздеуге тоғыстырылды.

Арабизм мен панарабизмнің пайда болуы Шығыс пен Батыстың исламтануында жаңа беттерді ашады.

Ислам зерттеушілері батыстық зерттеулерді сынап бастайды. Мен мәселесі Басқа сияқты, қайтадан Мен Басқа емеспін

(Мен-Бөгде) мәселесіне айналады. Мен және Басқаның «уру-ба» тұжырымдамасындағы Шығыс-Батысқа қарсы тұруы сияқты Ислам әлемі үшін де, Батыс әлемі үшін де басқа жағдайларда диалогтың жаңа ізденістерінің мүмкіндіктерін көрсетті. Мұсылман модернистері исламтануда жаңа диалогтық жолды табу қажет деп санады.

Диалогизм арнасында жұмыс істеген қазіргі француз исламтанушының көрнекті өкілдерінің бірі Мұхаммед Аркун (1928-2010) болды. М. Аркун-екі дәуірдің: XX және XXI ғасырлардың көрнекті ғалымы, зияткері. Артына ғылыми-философиялық, және исламтану мазмұнында мол мұра қалдырды. М. Аркунның зерттеулерінде фальсафаға енгенгізілген классикалық гуманизм дәстүрлері гуманизм құндылығы мәселесін қайта ашады [2].

Білім беру мен ағартушылықты шынайы өмірдің шарттары деп санаған М. Аркун, адамның экзистенциясы формуласын моралдық гуманизмнен шығарғаны белгілі. Оның Ислам және Батыс әлемі зияткерлерінің ілімдеріне жақындығы, мораль мен гуманизм тақырыбына үнемі жүгіну арқылы анықталады.

М. Аркунның зияткерлік исламтануы және зияткер исламтанушы бейнесі – бұл қазіргі заман. Исламның қайнар көзі болып табылатын зияткерлік дәстүрді талап ете отырып, Аркун оны барлық исламтанулық зерттеулерінде қолдануды ұсынады [2].

Бұл нені білдіреді?

Исламтанудағы зияткерлік дәстүр, М. Аркунның пікірінше, өзара түсіністік шекарасын ұлғайтып, ғылыми ой көкжиегін кеңейтіп, заманауи қырларын анықтауы қажет.

М. Аркун – біздің заманымыздың ең танымал зияткерлерінің бірі. Оның ислам, модернизм және гуманизм саласындағы еңбектері қазіргі әлемнің зияткерлік ойының негізі болып табылады. М. Аркунның исламтанулық зерттеулері: демократия және ислам; саясат және ислам; ислам гуманизмі; терроризм және экстремизм мәселелері қатарлы өзекті тақырыптарға арналған.

Оның еңбектері Құран концептілерін интерпретациялап олардың мазмұнын қазіргі заманға түсіндіру үшін маңызды болып табылады. Исламтану ғылымында Аркун мәселені объективті түрде қайта құруға және оны шешуге мүмкіндік беретін, еркіндік

пен сыни рефлексияны қолдануды қажет деп санайды: «Еркін ойсыз, осы уақытқа дейін тыйым салынған зерттеу салаларын ашу мүмкіндігінсіз, жарияланымдар мен пікірталастар еркіндігінсіз біз ешқашан түсіндіру көкжиегін және мен пайғамбарлық дискурс деп атайтын рухани жетілуді дұрыс кеңейте алмаймыз» [15]. Ғалымның бұл сөздерінде – тұрақты гуманизм мен сыни ойлау ұстанымы жатыр. Қайта ой қорыту – құндылықтарды жаппай қайта бағалауды білдірмейді, қайта ой қорыту – тарихи өткенге түбегейлі бетбұрыс жасауды, қазіргі, қолма-қол тәжірибеде қайта ой қорытуды білдіреді.

Исламтану зерттеулерінің мақсаты мен міндеттері бар. Исламтанудың мақсаты – ислам, исламдық дәстүрлер, ислам мәдениеті туралы білімді кеңейту. Бұл кеңейту қарым-қатынасқа ықпал етеді. Исламтанудың міндеттері білім беру, ағартушылық болып табылады. Көптеген мәселелерді шешу ислам туралы қазіргі заманғы түсінікті қалыптастыруға, діни өшпенділікке жол бермеуге және діни сананы радикалдандыруға бағытталған.

Исламтану саласындағы көптеген орындалып жатқан жұмыстар исламофобия тақырыбын ашады.

Француз исламтанушылары исламдағы саяси тақырыптарды, зайырлылық пен діндарлықты көтереді. Әрине, қазіргі зайырлы қоғамдардың дінді саяси биліктен бөлу тенденциясы жалпы қолдау табады, бірақ бұл идеядан бас тарту да бар. Дін саяси билікке қол жеткізудің құралына айналады. Бұл туралы Францияның қазіргі исламтанушылары жазады. Соңғы жылдардағы исламтану зерттеулерінің тақырыптары: зайырлы қоғамдағы діннің өзгеруі, оның жариялылығы, саясатпен байланысы болып табылады. Кең таралған тақырыптардың бірі – еуропалық қоғамдардың исламдануы. Бұл контекстегі саясаттандырылған метафоралардың саны көп: «Евразия», «Лондонистан» және т.б. Еуропалықтардың мүмкін болатын рухани-мәдени ассимиляциясы ретінде исламдану туралы көп жазылған. Құндылықтардың арақатынасы немесе қақтығысы – еуропалықтардың исламдануының барлық дерлік тақырыптары осыған байланысты. Бұл тақырыпқа арналған пікірталастар әр түрлі: жылы шырайлылықтан радикалдыға дейін. Исламтанушы-мамандар бұл тақырыптарды социологиялық

зерттеулерді, дереккөздердің (саяси, ресми, деректі, БАҚ және т.б.) контент-талдауын нәтижелі пайдалана отырып, объективті ұсынуға ұмтылады [2].

Атақты исламтанушы Жиль Кепельдің еңбектері исламтанудағы саяси дискурсты ашады. Жиль Кепельдің әйгілі шығармаларының бірі: «Жихад. Исламизмнің экспанциясы және құлдырауы» қазіргі гуманитарлық ғылымдағы «жихад» терминінің өзгеруін ашады. Бұл жұмыста Жилл Кепель исламизм құбылысының даму үрдісін бақылайды.

Франциядағы исламтану тек академиялық, ғылыми бағыт қана емес, сонымен қатар практикаға бағытталған. Исламтанушылардың дамуы дінтану, философия, саясаттану, конфликтологияны оқытуда сәтті қолданылады.

Франциядағы исламтану дін мен қазіргі ғылымның диалогын негіздеуге бағытталған диалогтық сипаттағы әртүрлі ағымдарды тудырады. Диалог конфессиялар мен мемлекеттің арасындағы қарым-қатынас факторы ретінде саяси исламтануда қозғалады.

Мысалы, Б. Тибидің және кейінірек Т. Рамаданның әйгілі шығармаларынан пайда болған евроислам немесе еуропалық исламды Францияда танымал ғалым Сохейб Беншейх әрі қарай дамытты. Оның XX ғасырдың 90-жылдарының соңында жазған исламдық білім беру, ислам және секуляризм мәселелері жөніндегі кітаптары, оны ғылыми қоғамдастықта танымал етті. Марсельдің мүфтіі болған Сохейб Беншейх, исламды зайырлы қоғаммен біріктіру идеясын жүзеге асырды. Өздеріңіз білетіндей, Франция-сананың әртүрлі формаларында зайырлылық принциптері басым болатын қатаң лаицизм елі. Алайда Франция – терең діни тамырлы ел. Оның аумағы тарихында көптеген діни соғыстар болды. Сондықтан тарихшылар лаицизмді француздар «азап шеккен» деп санайды және оның қағидалары қорғалуы тиіс. Дегенмен, осы салада да реформалар жүріп жатыр. XXI ғасырдағы дінінің жариялылығы – қазіргі Францияның шындығы мен тренді, осыған байланысты қатаң лаицизм барынша жұмсақ болып өзгереді [2].

Сохейб Беншейхтің пікірінше, интеграцияны қажет ететін мемлекетпен қарым-қатынас саласындағы ислам дін болып табылады. Ол үшін

- ислам білім беруін реформалау;
- имамдар үшін зайырлы білім беру курсы;
- азаматтық құндылықтар мен діни құндылықтардың тепе-теңдігін қалыптастыру;
- Франция мұсылмандарының азаматтық мәдениетін қалыптастыру;
- гендерлік теңдікті алға жылжыту;
- азаматтық қоғам мен ислам диалогы қажет.

Осы басымдықтарды алға тарта отырып, Сохейб Беншейх евроисламның француздық нұсқасын жүзеге асыруға ұмтылды. Алайда, оның стратегиясы француз қоғамында Францияның мұсылман қауымдастықтарының зайырлы дүниетанымның басымдылығы үшін сынға ұшырады және оның қарсыластары діни сана мен исламдық бірегейлікті қайта құруға қабілетті деп санайды.

Франциядағы евроисламды ислам қоғамдастықтарының өкілдері қабылдайды, бірақ тек ислам құндылықтарын басым қабылдау жандайында ғана. Еуроисламның стратегиясы ХХ ғасырдың соңында Батыс Еуропа елдерінде көші-қон процестеріне және мұсылмандардың Еуропаның азаматтық қоғамдарына ықпалдастығы мәселесіне байланысты танымал болды. Б. Тиби және оның ізбасарлары евроислам – ислам мәдени құндылықтары сақталған жағдайдағы диалог пен ықпалдастық деп сендірді. Зайырлы қоғамдағы еуропалық мұсылманның феномені зайырлылықтың құндылықтық парадигмаларында қалыптасуы тиіс. Зайырлы Франция жағдайында исламдық бірегейлікті сақтауға болатындығы толықтай шындық.

Франциядағы евроисламды сынаушылар бұл тұжырымдаманы мұсылмандардың отарлаудан кейінгі жаңа ассимиляциясы деп санайды. Еуропалық ислам, оны қайта құруға талпынғанына қарамастан, өміршен, белгілі бір түрде Францияда бар. Евроисламның ерекшеліктерінің бірі, ең маңыздысы, мұсылмандардың мұсылман емес еуропалықтармен қарым-қатынасының диалогтық құрылысы болып саналады, бұл бірігудің негізі болып табылады. Әрине, бірігу үшін қоғамдағы барлық тетіктердің, ең алдымен әлеуметтік, мәдени, экономикалық, сая-

си бірігуді реттейтін мемлекеттік тетіктердің өзара әрекеттесуі мен жұмысы қажет. Француз мұсылмандарының қоғамға бірігуі – қазірдің өзінде шындық, бірігу процестерінің күрделілігі Ислам әлемі елдерінен мұсылмандардың жаңа көші-қон ағындарымен байланысты [2].

Қазіргі кезеңде осы мәселелерден исламтанудағы саяси және әлеуметтік бағыт қалыптасуда. Исламтану әзірлемелерін іс жүзінде қолданудың үлкен негізі француз мұсылмандары үшін имамдарды оқытумен, олардың біліктілігін арттырумен байланысты.

Франциядағы исламдық білім беру институттары ағартушылық жұмысына бағытталған. Франциядағы танымал білім беру орталықтары – Әл-Кинди лицейі (Лион қ.), әл-Газали теологиялық институты (Париждің үлкен мешітінде құрылған) және басқалары уақыттың сын-кәтерлеріне жауап береді: оқу-ағарту қажеттілігі, ислам мен зайырлы Францияның дәстүрлерін терең білу. Қазіргі заманның сұраныстарына жауап бере отырып, мемлекеттің қолдауымен Францияның көптеген университеттерінде мақсаты исламның диалогтық мазмұнын, оның реформаларды шоғырландыру және қабылдау қабілетін объективті көрсету, қайта құру болып табылатын ислам теологиясы, исламтану бөлімдері ашылды [2].

Осылайша, Франциядағы исламтану – бұл қоғамда төзімділікті қалыптастырудың, мәдени және діни әртүрлілікті қабылдаудың теориялық және практикалық негіздерін қамтитын ғылым, пән.

Францияның белгілі исламтанушылары: де Саси, Массиньон, Корбэн, Аркун, Кепель және басқалары зерттеудің диалогты іздеудің ұзақ жолынан өтіп пәнаралық тәсілдерін анықтады, француз исламтануы диалогтық исламтануды жетілдіру үшін қазіргі заманғы диалог тәжірибесіне сәйкес келеді. Мұндай тәжірибе қазіргі уақытта ғылымның болашағы зор бағыты болып табылатын қазақстандық исламтану үшін қажет.

Қазақстандағы исламтану көптеген басқа елдердегідей бір сценарий бойынша дамыды – шығыстанудан бастап біртіндеп дербес пәнге айналды. Ресей Шығыстану мектептерінің зерттеулерімен тікелей байланысын байқауға болады, сонымен қатар XIX ғасырдың аяғында XX ғасырдың басында шығыс тілдерін,

шығыс қолжазбаларын зерттеу қоғамдары құрылды. Шығыстану зерттеулері түркітану дәстүрінде өте тиімді түрде дамыды.

Исламтану қазақстандық ғылымда Ислам мәдени дәстүрін ашудың тәсілі ретінде түркологиямен байланысты. Түркі рухани артефактілерін Ислам дәстүрі контексінде зерделеу түркологияның ғылыми бағыт ретінде дамуына негіз болды. Бұл бағыттың негізгі жұмысы мен іргетасы араб тілінде жазылған Махмұд Қашқаридің «Диуан-лұғат әт-түрік» – «түркі диалектілерінің жинағы» атты жұмысы болды. Жұмыс түркі тілі парадигмасында негізгі біріктіруші рөл атқарды.

Шығыстанушы-түркітанушылар өз жұмыстарын Түркістандағы, Мәуереннахрдағы зияткерлік ағымдарды зерттеуге арнайды. Зерттеулер ортақ мәдени құндылықтарды ашуға, рухани сабақтастық идеясына бағытталған.

Көптеген жұмыстар түркі әлеміндегі заң ғылымының қалыптасуындағы ханафи мазхабының маңызы мен рөлін анықтауға арналды. Бұл жұмыстардың орталығы Түркістан болды.

Көптеген зерттеулер исламдық мәдени дәстүрлердегі түркі рухани материалдық компонентін ашуға арналған. Түркі және ислам дәстүрлерінің ықпал ету мәселесімен айналысатын исламтанушылар бүкіл монографияларды түркі-ислам өнеріне және жалпы ислам мәдениетіне арнады. Бұл бағытта шығыстанушы-түркітанушылар В.В. Радлов, А.Н. Кононов, В.С. Гарбузова, И.В. Кормушин, Э.Р. Тенишев, Е. Крымский, Ш. Уәлиханов және т.б. ғалымдар негізін қалаған салыстырмалы лингвистиканың, антропологияның, мәдениеттанудың үздік дәстүрлерін пайдаланады.

Қазақ түрколог-шығыстанушылары – М.Б. Балақаев, Н.Т. Сауранбаев, А.С. Аманжолов, С.К. Кеңесбаев, Б.Е. Көмеков, Р.Г. Сыздықова түркі-ислам лингвистикалық дәстүрлерін зерделеуге, тілдік коммуникация арқылы қосымша білім алатын контентті анықтайтын әдіснамалық тәсілдер жасады. Зерттеушілер түркі, араб, қазақ тілдерін қарастыра отырып, тілдердің тарихын ғана емес, түркі, ислам және зайырлы дәстүрлердің әсерінен олардың қоғамдағы өзгеруін анықтайды. Түркітанушы-шығыстанушылардың Қазақстанның мәдени дәстүрлерін қайта

жаңғыртуға зор үлесі артуда. Бұл тұрғыда бүгінгі таңда сәтті дамып келе жатқан тарихнамалық бағыт өте өзекті болып көрінеді.

Мұндай зерттеулерде мысалы, исламтану диалогизміне үлкен үлес қосқан А. Мец, М. Ходжсон және басқалар сияқты танымал исламтанушылардың жұмыстары жаңа әдіснамалық тұрғыдан түсіндіріледі. Түркі әлеміндегі ислам мәдениетінің тарихына арналған зерттеулер ерекше маңызға ие: тарихи, деректі, куәгерлердің әңгімелері, олар баламалы түсіндірулер мүмкіндігін ашады. Мысалы, бірқатар жұмыстар мәдени мұра тақырыбына, Ислам орта ғасырларына деген қатынасқа арналған.

Мәдени мұраны сақтау үшін мысалы, халифаның жеке қазынасынан қаражат бөлінді, кейінірек уәзірлер қаржыландырған қайырымдылық қорлары құрылды. Мысалы, Қараханидтер кезінде медресе салуға және ғалымдар мен теологтарды ұстап тұруға лайықты сомалар бөлінді. Араб халифаты сұлтандарының басқаруындағы түркі әулеттері білім беру және мәдени ағарту мәселелеріне оң қабақ танытумен ерекшеленді. Мысалы, Сұлтан Бейбарыстың ел басқарған кезеңі Мысырда медресе мен ғылымның өркендеуімен ерекшеленді. Айтпақшы, араб тарихшыларының айтуынша Сұлтан Бейбарыс қол астындағыларға түркі тілін үйрету міндетін өзіне міндет етіп қойған. Солай болсын, болмасын, десе де, ол өзінің жеке қазынасынан теологиялық және ғылыми трактаттардың аудармашыларының қызметтерін түркі тіліне, ал түркілердің тарихын араб тіліне төлегенін атап өткен жөн.

Ислам мәдениетіндегі түркі дәстүрлер оның мазмұнын бірлік пен әралуандық мәдениеті ретінде ашады. Түркі дәстүрлерінің ислам орта ғасырларының мәдени үрдістеріне әсері туралы көптеген тарихи шежірелерде баяндалады. Тарихшылар мен саяхатшылар түркілердің толеранттылығын, ашықтығын және олардың дәстүрлерін атап өтеді. Бұл туралы біз Ибн Бибі, Афляка, Ақсарай, Ибн Батута хроникаларынан, итальяндықтардың әйгілі «Кодекс куманикус» еңбегінен – Қыпшақтың мәдени-рухани, материалдық өмір салты, оның өркениеттік кеңістік үшін маңызы туралы тарихтан білеміз [16].

Түркі тектес Ұлы Моғолдар әулеті де мұсылман Үндістанында ислам мәдениетінің өркендеуіне ықпал етті. «Миниатюра», «Тәж-Махал», Дахлауи поэзиясы, «Бабур-нама» сияқты ескерткіштерде

мәңгі сақталған ислам әдебиеті, Ислам сәулеті түркі, ислам және үнді мәдени дәстүрлерінің диалогында қалыптасты. Шах Акбар кезінде өркендеген әйгілі моғол миниатюрасы Түркістанда дамыған орта азиялық миниатюраға негізделген. Мысалы, «Шайбаниадқа» Герат мектебінің ықпалын бақылайтын 9 миниатюра енгізілді, ал «Зафар-нама» миниатюрасының барлық стильдері пайдаланылды» [17, 102-108 б].

Үндістанда моңғол кескіндеме стилі басым болды, бұл барлық уақыттағы суретшілердің ұрпақтарына әсер етті. Әйгілі моғол миниатюрасының әлемде аналогы жоқ өзіндік технологиясы бар. Моғол миниатюрасының парсы миниатюрасынан айырмашылығы, сәнді дизайнымен, шебер каллиграфиясымен және интеллектуалды сюжетімен ерекшеленді. Шах Акбар кезінде ислам мәдениеті ерекше өрлеуге жетеді.

Философиялық, ғылыми және теологиялық тақырыптардағы интеллектуалды әңгімелер үшін кітапхананы (китабхана) пайдалану түркі дәстүрі көптеген миниатюраларда сюжеттік болды. Ұлы Моғолдар билігі кезіндегі түркі дәстүрінің Үндістанның рухани атмосферасына әсері толерантты қоғамның қалыптасуында, әсіресе Шах Акбар кезінде көрініс тапты, ол діндер арасындағы диалогтың құрылуына, ғылым мен діннің, сенім мен білімнің синтезіне негізделген білім беру орталықтарының құрылуына әсер етті [16].

Ең қызығы, моғол миниатюрасында қазіргі қазақ өнерінде бар түркілік орнаменттер қолданылды. Егер исламдағы сурет өнері үшін белгілеген ерекше канондар мен қағидалар, соның ішінде тірі тіршілік иелерінің бейнесін салуға тыйым салғандығын ескеретін болсақ, онда мәдениетке «арабескалар» ретінде енген исламдық ою-өрнек ою-өрнек стильдерінің әртүрлі үйлесімінің мысалы болып есептеледі: түрік меандр, парсы, араб тоқу, метафоралар мен символдық ұғымдар. Түркістан миниатюристтері миниатюра өнерін символикалық әрі шыңына жеткізіп дамытты [16].

Қазақстан аумағында поэтикалық, ән шығармашылығын қамтитын ауызша дәстүр Ислам әдебиетіне айналып, таза ислам туындысы – адаб – түркі әдабиетіне айналып, оны гуманистік және ағартушылық сипаттағы бағытқа айналдырды. Батырлар туралы, тотемдік жануарлар туралы, жақсылық пен жамандықтың

күресі туралы түрлі эпикалық әңгімелер, осы аңыздардың барлығы жай мифтік-эпикалық фонды ғана емес, кейін түркілердің батырлық-жауынгерлік поэзиясына айналған ауызша поэтикалық шығармашылық қорын құрады, тіпті оның ислам формаларында (жанрларында) жасалғаны да мазмұны бұрынғы қалпында қалды. Тек классикалық исламдық орта ғасырлар кезеңінде (XI–XIII ғ.) біз түркі-ислам адабы деп аталатын түркі-ислам әдебиетінің гүлденуін байқаймыз. Турфанда (Синьцзян. Қытай) және Египетте табылған манихей мәтіндерінде де, соның ішінде түркі тілінде жазылған түркі халықтарының рухани астарлы әңгімелері көрініс тапты.

Мәдени дәстүрлердің, әсіресе әдеби, эстетикалық дәстүрлерді, атап айтқанда, хорасандық, түркістандық, пехлевиан және басқалардың таңғажайып сөз өнерін әкелді. Мұны біздің ата-бабаларымыздың да білген еді. Біз олардың алдында мәдени борышкерміз. Ежелгі сюжеттерге сәйкес, Наурыз мерекесіне, отбасылық мерекелерге арналған әндер жазылған және мұның бәрі қалыптасқан исламдық дәстүр кезеңінде болған [16].

Жоғарыда атап өткеніміздей, ислам келгенге дейін түркі мәдениеті жоғары болған. Скиф-сақ, түркі мәдениетінен дамудың бірнеше сатысынан өтіп, ол диалог орын алған мәдениетке айналды. Түркі мәдениетінің үндестігі басқа мәдениеттер мен дәстүрлерге тамаша төзімділік негізі болған мәдени парадигманы жасауда көрініс тапты. Кез келген мәдениеттің кемелдігі оның басқа мәдени әлемдерге ашықтығынан және басқа мәдениеттің ассимиляциялау қаупінен қорықпауынан көрінеді, сондықтан Қазақстан кеңістігінде әртүрлі мәдени-діни дәстүрлер болған, «өмір сүрген».

Түркі толеранттылығы – ерекше құбылыс, оның үстіне оның дамуы түркі дәстүрлерінің негізінде жүзеге асты. Ежелгі және ортағасырлық Қазақстан аумағы бұрын-соңды болмаған мәдени алмасу жүзеге асқан толерантты мәдениеттің аумағы болды. Мауеренахрдың және Түркістанның барлық жақын жерлерінің мәдени кеңістігін біріктіретін түркі тілі және түріктер құрметтеген Тәңір, Ұмай және басқа да құдайларға табынуға негізделген түркі діни дәстүрі болды.

Көшпелілердің әлемді қабылдауы, әдетте, тек этикалық идеяға сәйкес келді.

Ежелгі жазу және материалдық мәдени ескерткіштер бойынша түркілерде ғаламды объективті бейнелеу көрініс тапқан. Аспаннан бөлек күн мен планеталарға табынушылар болды. Күн – Kün, Венера – C’olrap – Шолпан, мысалы, қазақтарда «Шолпанның» көптеген мағыналары бар: жұлдыз және т.б., түріктер Шолпанды қыз деп атады, бұл атау сұлулықтың мағынасын берді. Екінші мағынасы – ёrap – шолпанның жұлдызы, үшінші мағынасы – махаббат [18, 336 б.]. Түркілік түсінікке сай жер үй деп есептелді. «Жер» сөзі көне түркі жазбаларында әрдайым «жер» (jeг) деп жазылғандығы қызық.

Күн жүйесінің планеталары, жұлдыздар, зодиак шоқжұлдыздарының атаулары полисемантикалық мәнге ие болды, өйткені түркілер оларға екі мағына берді: рухани және күнделікті-практикалық. Мұның бәрі оларда астрономиялық және астрологиялық білімнің дамығанын көрсетеді. Сонымен қатар, күннің жылдық орбитасында орналасқан «Зодиак шоқжұлдыздары түркі халықтарының тұрақты бақылау нысаны болды. Олардың кейбірінің түркі тілдеріндегі атаулары семантикасы жағынан қазіргі халықаралық атаулармен сәйкес келеді, бұл түркі және үнді-еуропалық мәдениеттердің ежелгі байланысын көрсетеді. Мысалы, «Саттаров сегіздігі» – sattary segiz – жұлдыздар тобының танымал атауы, оның орнын астрономдар әлі анықтаған жоқ» [18, 343 б.].

Түркі тілінде рухани және салттық өмір тәжірибесіне жатқызуға болатын көптеген ұғымдар бар: «тәңірі» – құдай, аспан, осы сөзден тұтас сөздер жиынтығы шығарылған: иләһи, «қасиетті», Құдайға ұнамды, бірақ біз сондай – ақ скифтердің негізін қалаушы — Тарғытайдың атына назар аудара аламыз, оның да дыбысталуы өте ұқсас, Жаратушы «жаратқан» және т. б.

Ежелгі және ортағасырлық Қазақстанға тән мәдени саналуандық аймақтың ерекшелігіне, геоклиматтық жағдайына қарамастан, түркі номадтық қоғамын түбегейлі өзгерте алмады. Әлем мен дүниетанымның түркі көрінісі – тәңірлік. Бүгінде ол басқа сөз – «тенгризм» деп аталады. Тәңіршілдік өзінің мәні бойынша политеистік болды, яғни онда көптеген құдайлар болды, бірақ ол әлемді монотеистік түсінуге жақын болды, өйткені тәңірі аспан

заңдарын анықтайтын және осы заңдарды адамдарға береді деп саналды. Тәңір заңдары мораль қағидаттарына негізделді, азғындық үшін аспан адамды жазалады, сонымен қатар азғындық әрекеттер аспанмен байланысты, демек, Ұлы мағынасын жоғалтуға әкелді.

Номад өз өмірін Тәңір заңына, тіпті номадтың ар-намыс кодексіне сәйкес құрды және ол аспаннан «түсірілді». Аспанды құрметтеу адамның күнделікті тәжірибесінде көрініс тапты. Номадтың күнделікті өмірінен жеткен мақал-мәтелдер, ертегілер, аңыздар «аспан саған батасын берсін», «аспан сені қарғасын» және т. б. сөздерге толы. Номадтың өміріне аспанның қатысуы адамгершілік заңдардың орындалуы арқасында жоғарыға көтерілген рухани баспалдақ ретінде тұрғызылды.

Мәртебелі номад өмір заңдарын санаға сіңірді және мінез-құлықтың дүниетанымдық және әлемдік қатынастар үлгісін қалыптастырды.

Бұл қандай модель? Номад өмірінің үлгісі – бұл, ең алдымен, бостандық. Бостандыққа деген сүйіспеншілік, батылдық, батылдық, ерлік, ашықтық, жомарттық – бұл қасиеттердің бәрі адам үшін қажет деп саналды. Номад мынадай болды: еңбекқор және әскери, өз заңдарын құрметтейтін, Тәңірге сенетін, басқа адамдарды құрметтейтін, бірақ өзінің қадір-қасиетін білетін және бағалайтын және әлемдегі өзінің ерекше екендігін ұғынатын, сонымен қатар өзінің Тәңір құшағын жайған Ұлы әлемдегі құбылыс екенін білетін тұлға. Тәңіршілдік қандайда бір мәдениеттің құрылуына әсер еткен идеологиялық жүйеге айналды. Шын мәнінде, тәңірлік мәдениет - ғылыми дискурста да, күнделікті практикада да мүлдем қолданылмайтын ұғым, сондықтан біз оны жалпы ұғым ретінде – түркі мәдениеті деп атаймыз [16].

Түркі мәдениеті – бұл көпмәнді құбылыс, сонымен бірге оны құраушылар ретінде түркі тілдес халықтардың дүниетанымының әмбебап заңдарын біріктіреді, бірақ бір немесе басқа түркі халқына ғана тән әртүрлі менталитетті, әртүрлі дәстүрлілікті қамтиды. Бұл оқулықта «түркі мәдениеті» деп, сайып келгенде, мәдени генезді қазақ мәдениетінің құрылымымен, принциптерімен және этикалық мазмұнымен феноменіне айналдырған түркілердің рухани-материалдық тәжірибесі түсініледі. Осы мәселелердің барлығы

шығыстанушы-түркітанушы және исламтанушы ғалымдардың зерттеулерінде нәтижелі қарастырылады.

Қазақстанның мәдени-коммуникативтік кеңістігінде ел тарихы жылдарында пайда болған бай конфессияаралық негіз көпұлтты және мәдениетаралық диалог фактісін растауды, декларациялауды ғана емес, сонымен қатар дінаралық және этносаралық өзара іс-қимылдың пәрменді стратегияларын әзірлеуді талап етеді. Қазақстандағы исламтану ғылыми ой-пікірдің элиткалық бағыты болып қана қоймауы керек; ол «шығыс-батыс» дихотомиясын жеңуге ықпал ететін диалогтық алаң болуы керек [19].

Отандық исламтану тәуелсіз білімнің қалыптасуының «өтпелі кезеңін» бастан кешуде, оның әдістері, пәні мен міндеттері тарихи байланысты философиядан, шығыстану мен теологиядан нақты ажыратылуы керек. Бүгінде қазақстандық исламтанушылар өз зерттеулерінде исламның интеллектуалды, мәдени-коммуникативтік компонентіне баса назар аударуда. Айта кету керек, отандық ғалымдар исламды діни дәстүрге қарағанда кеңірек түсінеді, оның ішінде Ислам бастаған ғылыми дискурс, дүниетаным модельдері, мәдениетаралық өзара әрекеттестіктің этикалық сәті.

Ислам философиясына Н.Л. Сейтахметова [20], Г.К. Құрманғалиева [21], Н.Д. Нұртазина [22], З. Г. Жалилов [23], А.К. Сұлтанғалиева [24], А.К. Муминов [25] сияқты ғалымдар ерекше қызығушылық танытады. Ислам тақырыбының қазіргі өзекті мәселелері Н.Ж. Байтенов [26], Т.Х. Ғабитов [27], А.Д. Құрманалиев [28] және т. б. белгілі ғалымдардың еңбектерінде кеңінен ұсынылған.

Сопылық – Қазақстан аумағындағы рухани дамудың мәдени элементтерінің бірі. Отандық ғалымдар арасында сопылықтың қазақ халқының дүниетанымына адамгершілік-этикалық әсері мәселелерімен М.М. Мырзабеков [29], Г. Файзулла [30], Г. М. Молотова [31], Ж. С. Сандыбаев [32] айналысады.

Ислам қазақ халқының менталитетінің ажырамас діни құрамдас бөлігі ретінде С.Е. Нұрмұратов [33], У.К. Шубаева [34], С.К. Сүлейменова [35], П.М. Палтөре [40] сияқты отандық ғалымдардың зерттеу нысанына айналды.

Бірқатар маңызды отандық ғылыми-зерттеу жобалары исламның өмірдің түрлі аспектілеріндегі рөлін зерттеуге арналған:

діни ілім, білім, бірегейлік, діни ұйымдардың қызметі, ислам ішіндегі ағымдардың жиынтығы, мәдениетаралық өзара іс-қимыл. Осыған байланысты Н.Л. Сейтахметова [41], Б.М. Сатершинов [42], Ғ. Жүсіпбек [43] және т.б. сияқты қазақстандық ғалымдардың ғылыми қызметін атап өткен жөн.

Қазақ халқының дүниетанымына әсер еткен Ислам әлемінің түркі контентін Ш.И. Ыбыраев, С.М. Сыздықов, К.Н. Райымхан, Д.К. Қыдырәлі, С.Е. Нұрмұратов, С.Б. Бөлекбаев, Е.Т. Қартабаева, С.Қ. Құсанов, Қ. Ергөбек, А.Н. Нысанбаев, Г. Барлыбаева және басқалар зерттеді. Соңғы онжылдықта қазіргі Қазақстанның аумағын мекендеген халықтардың тарихи-мәдени мұрасын жүйелі және егжей-тегжейлі зерделеуге бағытталған ғылыми-зерттеу жобалары кеңінен таралды. Ғылыми жобалар аясында Қазақстан тарихының түркі мұрасын кеңінен зерттеу діни, лингвистикалық, әлеуметтік, этнологиялық, мәдениеттанулық, экономикалық-шаруашылық, философиялық-дүниетанымдық, деректанулық аспектілерді қозғады. Отандық ғылыми қоғамдастықтың атқарған орасан зор жұмысы қазақстандық мұсылмандардың қазіргі дүниетанымының адамгершілік-философиялық іргетасы ретінде түркі-ислам қабатының ықпалы туралы мәселенің тереңдігі мен кеңдігін зерделеу үшін материалдың үлкен көлемін ашады. Осыған байланысты Философия, саясаттану және дінтану институтының, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Түркі Академиясы, Әдебиет және тіл білімі институтының ғылыми-зерттеу жобалары белгілі.

Қазақстандық гуманитаристиканың жеке ғылыми бағыты ортағасырлық түркі ғалымы әл-Фарабидің мұрасын және оның қазақ халқының этикалық-философиялық көзқарастарына әсерін зерттеуге арналған. Қазіргі заман тарихының осындай ғалымдарының арасында – Г. К. Құрманғалиева, Ж.Алтаев, Н.С. Анарбаев, Н.Л. Сейтахметовалар бар. Қазақстандық исламтанумен тарихи байланысты отандық фарабитанудың негізін қалаушы ХХ ғасыр басындағы ғалым А.Ж. Машанов болып есептеледі.

Әл-Фараби мұрасының ең терең аксиологиялық мәнін зерттей отырып, зерттеуші ұлы ойшылдың идеяларына енбеуі, оның гуманистік көзқарастарымен бөліспеуі мүмкін емес. Ақжан Жақсыбекұлы Машанов (1906-1997) секілді көп қырлы және жан-

жақты шәкіртінің ғылыми-зерттеу еңбегінсіз отандық ғылымға «екінші ұстаздың» есімін қайтару, оның еңбегін мойындау мүмкін болмас еді.

Араб әріптестері тарапынан әл-Машани аталып кеткен ғалым жалпы отандық гуманизмнің, атап айтқанда исламтанудың дамуына баға жетпес үлес қосты. Дамаскіде әл-Фарабидің қабірін ашумен және ғалымның бірегей еңбектерін зерттеумен қатар, әл-Машани өзінің «Табу», «Әл-Фараби және Абай», «Исламның ғылыми негіздері» еңбектерінде көрініс тапқан исламды гуманистік тұрғыдан түсінуімен танымал [44]. Бұл еңбектерде ғалым исламның білім мен білімге деген интенциясына назар аударады.

Ғалымның Ислам аксиологиялық бағдарын берік ұстануы қазіргі (кеңестік) дәуірде одан діни сенім мен батылдықта терең сенім талап еткенін атап өткен жөн [45].

Қазақстандағы исламтану білімі исламның гуманистік идеяларын дамытқан ортағасырлық ғұлама әл-Фарабидің есімімен және шығармашылығымен тығыз байланысты.

А.Ж. Машановтың отандық тарих саласындағы терең танымы Ислам негіздеріне берілгендігімен қатар ғалымдардың Қазақстанның тарихи-коммуникативтік кеңістігіндегі исламдық мәдени дәстүр сабақтастығын түсінуі туралы айтуға мүмкіндік береді. Бірқатар кен орындарын ашқан геолог (геология-минералогия ғылымдарының докторы) ретінде, ұлттық фантастикалық әдебиеттің негізін қалаушы («Жер қойнауына саяхат», «Жер құпиясы» атты шығармалар белгілі) ретінде, геомеханика секілді жаңа ғылыми бағыттың негізін қалаушы ретінде, М.В. Ломоносов, В.А. Обручев, әл-Фарабилердің шығармаларының аудармашысы ретінде, білікті тарихшы, Құран аудармашысы және энциклопедист ретінде А.Ж. Машанов өзінің үнемі интеллектуалды ізденіс принципі тәжірибеге енгізді: «Адамзаттың өлшемі – бұл жан-жақты білім, сондықтан барлық ғылымдардың тарихын білу және зерттеу қажет».

1960 жылы басталған А.Ж. Машановтың бастамасымен ғылым академиясының бас философиялық институтының (қазіргі ҚР БҒМ ҒК ФСДИ) қолдауымен «Екінші ұстаздың» қабірін іздеу табыспен аяқталды. 1968 жылы Дамаск қаласында ғалымдардың

эл-Фарабидің қабірінің табылуы осы күнге дейін жалғасып келе жатқан оның ұлы мұрасын аудару және түсіндіру бойынша белсенді жұмыстарды өмірге әкелді. А.Ж. Машанов негізін қалаған қазақстандық гуманитаристиканың жаңа бағыты – фарабитану – бүгінгі күні отандық философияны, дінтану, исламтану, тарихты дамыту үшін баға жетпес әлеует болып есептеледі. Ақжан Жақсыбекұлы жасаған эл-Фарабидің қазақ қаласы Отырармен (араб тілінде «Фараб» деп аталған) генеалогиялық/тікелей байланысының ашылуы Қазақстан аумағының Ислам орта ғасырларындағы жалпы ғылыми дискурсқа интеграцияланғанын айғақтайды. Түркиядағы, Египеттегі, Ирандағы, Сириядағы, Ирактағы, Ливиядағы, Ұлыбританиядағы, Германиядағы, Франциядағы және Нидерландыдағы кітапханалар мен ғылыми институттардан ғалым жинаған эл-Фарабидің қолжазбалары екінші ұстаздың гуманистік идеяларын зерттеушілердің кейінгі ұрпақтары үшін әсерлі негіз болды. А.Ж. Машановтың авторлығымен жазылған «Шығыс аристотелі», «эл-Фараби мұрасын зерттеу туралы», «эл-Фараби және Абай», «Орта Азия мен Шығыстың ұлы ғалымдары», «эл-Фараби еңбектерін қазақ тіліне аудару туралы» сияқты еңбектер ортағасырлық данышпан еңбектерінің ауқымды аудармашылық және герменевтикалық қозғалысының негізін қалады.

Ақжан Жақсыбекұлын «эл-Машани» деп оны арабтың зерттеуші әріптестері атайды, олар астроном Иоганн Кеплер өзінің «Аспан музыкасы» атты шығармасында эл-Фарабидің «Китаб эл-мусика эл-кабир» трактатында көрсеткен деректерге сүйенеді. 1984 жылы А.Ж. Машановтың Кувейттегі «эл-Фараби» басылымында араб тілінде жарық көрген зерттеуі ғалымды араб-ислам әлемінде танымал етті. Содан бері ғалым өзінің ғылыми қызметінде «эл-Машани» есімін қолданған [44].

Фарабитанудан басқа, А.Ж. Машанов абайтанудың дамуына да өз үлесін қосты. Ғалым қазақ гуманитарлық білімінің негізгі екі тұлғасы – эл-Фараби мен Абайдың жалпы гуманистік және діни көзқарастарын көрсетті. Ғалым эл-Фарабидің бұл ретте философ-музыкант, ал Абайдың философ-ақын екенін атап өтіп, бұл қайраткерлердің философиялық көзқарастарын айқындады.

Екі ойшылдың Құдайға деген қатынасындағы А.Ж. Машанов байқаған бір қызық жері мынау: әл-Фараби ғалымдықты Құдайға деген таныммен байланыстырады, Абай да бар болмыстың жаратылуында Құдайдың рөліне баса мән береді. Бұған қоса, екі ойшыл да ғаламның хикметке толы құрылымына, онда әр адамның өзіндік орны бар екеніне сенеді. Бұл туралы әл-Фарабидің «Ғарыштағы әр адамның өз орны бар» және Абайдың «Сен де бір кірпіш дүниеге» деген әйгілі сөздері айтады [44]. Отандық ғалымдардың эрудициясының кеңдігі мен дүниетанымының батылдығы арқасында, олардың арасында Ақжан әл-Машани ерекше орын алады, бізде түркі, ислам, ерте қазақ мұраларының терең гуманистік дәстүрлерімен сабақтасатын өзіміздің әлем бейнесін қайта жаңғыртуға мүмкіндік бар [46].

Исламтанудағы басым бағыттар

Экологиялық өлшем

Исламтанудың тағы бір интеллектуалдық өлшемі – экологиялық. Бұл ретте экологиялық исламның дискурсы екі деңгейде – құқықтық және этикалық деңгейде өрбиді. Құқықтық деңгей қоғамның қоршаған ортадағы жұмысының құқықтық негізін қиындатады. Бұл бағытты мысырлық профессор Мұстафа ән-Нашар сияқты мұсылман зиялылары дамытуда, ол басқа тірі түрлердің салауатты экологияға құқығы, табиғатты сақтау практикасында шығыс елдерінің бай дәстүрі туралы айтады [47]. Экологиялық адабтың этикалық құрамдас бөлігі әлемді Алла тағаланың жаратуы ретінде түсінуді білдіреді, онда адамдар Алланың әміршілері ретінде әрекет етеді. Бұл тұрғыда Маруан Ибрахим әл-Кисий және Джамила Мурабит сияқты мұсылман ғалымдарының талпынысы көзге түседі, олар Құран аяттарына сілтеме жасай отырып, Алла жасаған мінсіз табиғатты сақтауға тырысады [48].

Экологиялық адапта әлем мен адамның қарым-қатынасы мен өзара әрекеттесуін макрокосма және микрокосма ретінде бейнелейтін ғалым Саид Хусейн Насрдың көзқарастары маңызды орын алады. Осыған байланысты әлемді (ғарышты) миниатюрада бейнелейтін адам рухты (рух), жанды (нафс), денені (жисм) біріктіреді, бұл ғарыш пен адамның холистикалық сипа-

тын растайды. Бұл көзқарас әлемді біртұтас Құдай – тірі және мағыналы жүйе ретінде құру туралы діни көзқарастардан туындайды. Осыған байланысты, ислам доктринасына негізделген адаб экологиялық сананың қалыптасуын құптайды, өйткені ислам экологиялық дүниетаным қағидаттарына қайшы келмейді. Адабтың экологиялық мазмұнына сәйкес діннің рөлі қоғам мен табиғатты теңестіруге, адамның исламның талаптарын орындауға деген ұмтылысына байланысты. Ислам мәдениетінің экологиясы көптеген Құран аяттарына негізделеді, бұл әлемді Алла жаратқандығын куәландырады, сондай аяттардың бірқатары мыналар: «Күллі аспан әлеміндегі және жердегі бар мүлік пен бар билік бір Аллаға тиесілі. Алла барлық нәрсеге күдіретті. Шүбәсіз, күллі аспан әлемі мен жердің жаратылуында, түн мен күннің алма-кезек ауысып, ұзарып-қысқаруында ақыл иелері үшін ғибратқа толы талай айқын белгілер бар» (6, 3:189-190); «Жер басып жүрген жан-жануарлардың, қос қанатымен самғап ұшқан құстардың түр-түрі өз алдына бір үмбет. Біз Кітапта еш нәрсені қалыс қалдырмадық, титтей де ағаттыққа жол бермедік. Кейін сол тіршілік иелерінің барлығы Раббыларының дәрегейіне жиналады» (6, 6:38); «Ол көктерді, өздерің көріп тұрғандай, тірексіз жаратты. Айналғанда сендерді шайқалтып, теңселтпесін деп, жерге мызғымас берік қазықтар қағып қойды әрі онда сан алуан тіршілік иелерін жаратып, жайды. Сондай-ақ аспаннан жауын жаудырып, онда жұп-жұбымен неше алуан өсімдіктер өсірдік» (31:10) [49].

Қазіргі әлемдегі адам адабтың экологиялық бағытында Құдайдың жаратылыстарымен өзара әрекеттесудің белсенді субъектісі ретінде көрінеді, өз әрекетін саналы түрде атқаратын табиғаттың бір бөлігі ретінде. [50, с. 8-9]. Исламдағы бар нәрсе Құдайға тиесілі деген қағидат табиғи ресурстарды саналы тұтыну, шамадан тыс қолданып ысырап етуге тыйым салу туралы рефлексияны қуаттай түседі. Адабтың экологиялық дискурсы Құдайдың жаратылыстарына деген сүйіспеншілікке бай сопылық дүниетаныммен үйлеседі, оған табиғат та жатады. Сонымен қатар, әртүрлі бағыттағы сопылық тағдырға риза боп, азға қанағат етуге шақырды. Азға қанағат етуді «қана'а», ал ысырап етуді айыптау «исраф» деді [51, с. 380].

Қазіргі әлемдегі эоислам қозғалысының өзекті болуы табиғи байлықтарды Құдай жаратқандығы турасындағы басты құндылыққа негізделеді [24]. Эоислам қозғалысының принциптері ретінде Алланың бірлігі туралы қағидасы – таухид, жердегі адамның әмірші екендігі – хилафа, адамның туа біткен табиғаты – фитра, жаратылыс – халқ. Осы принциптерге сүйене отырып, әлем адамдарға уақытша пайдалануға берілген қарапайым Құдайдың жаратылысы деп түсініледі [52, с.180]. Қазіргі адаб аясында талқыланатын ресурсты ойланбай жұмсауға жол бермеу «Убудия – Аллаға шынайы мойынсұну» деген принциптерден туындайды. Құдай алдындағы мойынсұнудың негізгі талабын елемеу (бұл ислам ұғымымен этимологиялық тұрғыдан байланысты), С.Х. Насрдың пікірінше, адамның Жаратушыға қатысты мәселеде өзінің бағыныштысын ұмытып кетуіне байланысты экологиялық дағдарысты бастады [53, с. 9]. Экологиялық адаб, басқаша айтқанда, осы модельді ислам дінінің гуманистік құрамдас бөлігі ретінде жіктей отырып, табиғатты үнемді пайдалануға шақырады.

Тепе-теңдік – «мизан» – оны Жаратушының қалауымен әлемге тән дүние. Адапта бірқатар Құран аяттарында айтылатын белгілер бар: 67:16, 2:23, 20:54, 7:11, 31:21, 45:14 және басқалар [54]. Адамның ішкі әлемінде бастапқыда жақсылық пен монотеизмге деген көзқарасы бар. Мұны «фитра» дейміз. Мұны мына жолдармен түсіндіруге болады: «Сен пәк сенім таухидті берік ұстанған күйде хақ дінге жан-тәніңмен бет бұр! Бұл сондай дін – Алла күллі адамзатты соның негізінде, соған сай етіп жаратты. Алланың жаратқаны өзгермейді, оны өзгерту мүмкін емес Нағыз хақ, мінсіз дін, міне, осы. Алайда адамдардың көбі мұны білмейді [55, 30:30]. А.В. Смирновтың мұсылмандардың этикалық идеяларының архитектурасы тұрғысынан ашқан бұл алғашқы ізгілік «урф» («білу» деген мағынаны білдіретін «а-р-ф») – қоғамның қолайлы мінез-құлқын сипаттайтын әрекеттерді білдіреді [56, 186-187 бб.].

Экологиялық этиканың құқықтық мазмұны (экологиялық адап) қайырымдылық эофондтарының қызметінің табиғатты қолдануын, Алла мен адамның және басқа да жаратылыстар арасындағы қарым-қатынастарды шариғат нормалары арқылы реттеуге бағытталған [57, с. 204].

Қазіргі экологиялық адаб исламдық орта ғасырлардағы интеллектуалды-философиялық рефлексияның гуманистік дәстүрлерінің сабақтастығын ашады: адам мен оның қоршаған ортасы арасындағы қарым-қатынас мәселесін әл-Фараби, әл-Кинди, Ибн Рушд тұжырымдайды, осыған байланысты қамқорлық категориясы – адамға, қоғамға, табиғатқа – мұсылман зияткерлігінің құндылықтар жүйесіне біріктіріледі [58].

Исламтану ғылымдары дәстүрлерді қалай қолдану керектігі туралы білімді кеңейту үшін дін саласындағы мәселелерді тұжырымдау үшін қажет діни капитал ретінде діни білім ұғымын дамытуға ықпал етеді. Бұл тұрғыда исламтану діни саладағы негізгі проблемаларды анықтауға мүмкіндік береді. Батыс еуропалық дәстүрмен және отандық дәстүрмен ұсынылған исламтану дәстүрлі және постмодерндік мәдениеттердің діни аспектілерін түсіну үшін үлкен әлеуетке ие.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Аль-адаб аль-ислами. Интисаб. (Исламская литература. Вступление). [https://drive.uqu.edu.sa/_/heraddadi/files/merged%20\(1\).pdf](https://drive.uqu.edu.sa/_/heraddadi/files/merged%20(1).pdf) [هناك الردادي. الأدب الإسلامي. انتساب. https://drive.uqu.edu.sa/_/heraddadi/files/merged%20\(1\).pdf](https://drive.uqu.edu.sa/_/heraddadi/files/merged%20(1).pdf)
2. Исламдағы ағартушылық: исламтанушыларға арналған тәжірибелік оқу-құралы. – Алматы, 2022. – 376 б.
3. Makdisi G. The rise of Humanism in classical Islam and the Christian West: with special reference to Scholasticism. – UK, Edinburgh University Press, 1990. – 431 p.
4. Тюкаева Т. Арабские исследования во Франции. Интервью с Мансурией Мокефи, Французский институт международных отношений // Вестник РУДН, серия Международные отношения, 2014, № 3. – С. 173-176.
5. <https://English.alarabi.co.uk/english/comment/2017/4/21/frances-approach-to-islam-from-the-enlightenment-to-today>
6. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций/Самюэль Хантингтон; пер. с англ. Т. Велимеева. – Москва: Издательство АСТ. 2017. – 640 с.
7. <https://org.uib.no/smi/eurames/scholars.html>
8. <http://iismm.ehess.fr/index.php?672>
9. https://www.college-defrance.fr/site/en-libraries-archives/arab_turkish_and_islamis_studi.htm
10. <https://journals.openedition.org/lettre-cdf/2059>
11. <https://www.ceea.com/en/conferences/details/67711>

12. <http://castalia.ru/index.php?option.com...> сайтқа кіру уақыты 2020 жылғы 22 қараша.
13. www.epw.ru/quoatauthor/281/. Сайтқа кіру күні 23.11.2020.
14. Журавский А.В. Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога. – М.: Наука, 1990.
15. Мохаммед Аркун. Ислам и демократия. Какая демократия? Какой ислам? https://strana-oz.ru/2003/6_islam-i-demokratiya-kakoy-islam. Сайтқа кіру уақыты 26.11.2020
16. Қараңыз: Сейтахметова Н.Л. Об исламской и тюркской культуре. 2014; Сейтахметова Н.Л. Работы о тюркской традиции, исламской культуре, 2019
17. Пугаченков Г.А. К проблеме среднеазиатской школы миниатюристов XVI-XVII вв. // Труды двадцать пятого международного конгресса востоковедов. Том 2. – М., 1963.
18. Түркі тілдерінің салыстырмалы-тарихи грамматикасы. Ататүркі тілі – негіз. Ататүркі этносының әлемі, тіл деректері. – М.: Ғылым. 2000.
19. Сейтахметова Н., Сатершинов Б., Курманғалиева Г. Современное исламоведение: проблематизация вопроса об исламской компаративистике // Вестник КазНУ, 2005
20. Сейтахметова Н. Мусульманская средневековая философия. – Алматы. ИФПР КН МОН РК, 2009. – 233 с.
21. Курманғалиева Г.К. Тип рациональности в восточном перипатетизме: Дисс. ...д.филос.н. / ИФиП. 285 с.: – Библ.: 304 назв. – Рус.
22. Нургазина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана. – Алматы: Фараб, 2000. – 310 с.
23. Джалилов З.Г. Ислам и общество в современном Казахстане. – Алматы
24. Султанғалиева А. К. Ислам в Казахстане: история, этничность, общество. – Алматы
25. Муминов А.К. История религий народов Центральной Азии: учебное пособие. – Ташкент: Ташкентский государственный институт востоковедения, 2006 (в соавторстве с Ш. Евкочевым, М. Исаковым, Б. Бабаджановым, М. Хаджиевой, Д. Рахимджановым, М. Камилковым, А. Ариповым).
26. Байтенова Н.Ж. Ходжа Ахмет Яссауи – основоположник тюркской ветви суфизма. // Вестник КазНУ, 2012. – № 2(39). – С. 4-10.
27. Габитов Т.Х. Роль религии в казахской культуре // Аль-Фараби. 2012. – №3. – С. 22-29.
28. Курманалиева А.Д. Особенности модернизации религии и государства на Ближнем Востоке // Вестник КазНУ. – Серия религиоведение. – 2017. – Vol.10. – №2. – С. 4-8

29. Мырзабеков М.М. Нравственно-этические воззрения Кажы Бекташа Уали (по произв. «Макалат»): Дис. ...к.филос.н./МКТУ им. Яссауи. – Защ. 2010.07.09. – 120 с. – Библ.: 174 назв. – каз.

30. Файзулла Г.Ф. Нравственно-мировоззренческие основы учения Султана Веледа: Дис. ... к.филос.н./МКТУ им. Яссауи. – Защ. 2010.12.21. – 120 с. – Библ.: 155 назв. – каз.

31. Молотова Г.М. Письменные источники 18-19 веков о роли суфиев и духовной жизни юрских народов Центральной Азии: Отчет о НИР (промежут.) / ИВ: Рук. Молотова Г.М. 39 с.: 3 прил. Бил.: 15 назв. – рус.; 2019 г.

32. Сандыбаев Ж.С. Историко-философский анализ учения о нравственности Абу Хамида аль-Газали. Дис. ...к.филос.н. / Академия государственного управления (АГУ). – защищена 2010.01.21, 133 с. – библ.: 132 назв. – каз.

33. Нурмуратов С.Е. Историко-философские и этнокультурные основания формирования и развития духовности казахского этноса: Отчет о НИР (промежут.) / 4 ФП; Рук. С.Е.Нурмуратов. – 22 с. – Бибил.: 14 назв. – каз.

34. Шубаева У.К. Религиозные основы казахского менталитета: Дис. ... к.филос.н./КазНУ. – Защ. 2010.02.27. 127 с. – Библ. 126 назв. – каз.

35. Сулейменова С.К. Специфика религиозного синкретизма казахов в условиях мультикультурного общества: Дис. ...к.филос.н./Военный институт внутренних войск МВД РК (ВВ МВД РК). – Защ. 2010.03.27. 130 с. – Библ.: 120 назв. – рус.

36. Палторе П.М. Интерпретация текстов Корана и хадисов в произведениях Абая Кунанбаева: Дис. ...к.филос.н./Востоковедение/Защ. 22.12.2012. 232 с.: 5 прил. – Библ.: 283 назв. – каз.

37. Сейтахметова Н.Л. Евроисламский диалог в социокультурных и политических реалиях современного Казахстана: развитие, тенденции, перспективы: Отчет о НИР (заключ.) / ИФиП; Рук.: Сейтахметова Н.Л. 2015, 75 с.: 1 прил. – Библ.: 40 назв. – рус.

38. Сатершинов Б.М. Модели исламского образования в постсекулярном обществе: евразийские и европейские тренды: Отчет о НИР (заключ.) / ИФПР; Рук.: Сейтахметова Н.Л., 2018, 57 с.: 2 прил. – Библ.: 13 назв. – рус.

39. Жусипбек Г. Теоретические основы построения плюралистической модели общества в Казахстане: Отчет о НИР (промежут.) / Ун-т им. С.Демиреля; Рук.: Жусипбек Г. 44 с.: 4 прил. – Библ.: 27 назв. – рус.

40. Алтаев А.Ш. Аль-Машани выдающийся казахский ученый, писатель, педагог. Астана. 2016. <https://articlekz.com/article/21485>

41. Мустафин Е. Дом, где живо прошлое // Индустриальная Караганда, 2006, 21 декабря

42. Казахстан: национальная энциклопедия, Т.3. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы. – 2005. – М.А.Ж.: с. 503-504.

43. Halbwachs M. On collective memory. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1992. – 254 p.

44. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция – память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. – С. 17-50

45. Коран / Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. Издание 2-е. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – 727 с.

46. Лотман Ю. Избранные статьи. – Т.1. – Таллин: Александра, 1992. – С. 200-202

47. Ridgeon L. Reading Sufi history through Adab: The perspectives of Sufia, Jawan mardan and Qalandars // Chiabotti F., Feuillebois-Pierunet E., Mayeur-Jaouen C. and Patrizi L. (eds). Ethics and Spirituality in Islam. Series: Islamic literatures: texts and studies (1). – Brill: Leiden, 2016. – P. 379-402., с.380

48. Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook / ed by A. Erll, A. Nunning. – Berlin/New York: de Gruyter, 2008. – 398 p., с.101

49. Lachmann R. Memory and Literature: intertextuality in Russian Modernism. – Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1997. – 436 p.

50. Nunning A., Erll, A. Concepts and Methods for the Study of Literature and/as Cultural Memory // Literature and Memory/Nunning A., Gymnich M., Sommer R. – Tübingen: Narr, 2009. – P. 11-28

51. Mohamed N. Revitalizing the ecological ethics of Islam by way of Islamic education. Research center for Islamic Legislation and Ethics. – 2016. <https://www.cilecenter.org/resources/articles-essays/revitalizing-ecological-ethics-islam-way-islamic-education> 15.12.2019

52. Смирнов А.В. Архитектоника мусульманской этики // Ишрак: Ежегодник исламской философии / гл. ред. Я. Эшотс. – М.: Языки славянской культуры. – 2010. – №1. – С. 169–192.

53. Sardar Z. Islamic Futures: the shape of ideas to come. – London, Mansell Publishing, 1985. – 367 p.

54. Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж., Нуров М. Формирование экологического сознания в современном исламском адабе // Адам әлемі. Институт философии, политологии и религиоведения. №3 (85) 2020. – С. 65-74.

2 ТРАНСФОРМАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ В МИРОВОМ И НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Гульнара Коянбаева

Одной из значимых проблем духовного развития в современном мировом и национально-культурном пространстве является отсутствие четко спроектированной и артикулированной идеи будущего человечества. Ни одна из философских футурологических концепций не может предоставить ясную картину стратегии развития, способной удовлетворить человеческий социум, находящийся на стадии взрывного роста социальных и экономических проблем. Как всегда, в период социальной турбулентности на передний план выходят проблемы духовно-идеологического плана, ценностного ориентирования, соотношения базовых, фундаментальных, включенных в национальные культурные «коды» мировоззренческих констант и инновационных трендов, стремящихся к модернизации существующих традиционных норм для адаптации их к изменяющейся социальной перспективе. Глубокие изменения, происходящие в современном пространстве духа, детерминированы множеством объективных и субъективных причин, среди которых можно выделить:

- экономические, а именно, ускорение и усиление негативных тенденций в мировой экономической системе, санкционная борьба, разрушающая установившиеся экономические связи и вызывающая проблемы в каждой национальной экономике и т.д.;

- политические, разрушение мирового геополитического и правового устройства, обострение тенденции суверенизации стран, увеличение количества локальных военных конфликтов и т.д.;

- социальные, усиление неравенства, размывание среднего класса, обеспечивающего стабильность общества, обострение социальных конфликтов, расширение способов манипуляций общественным сознанием с использованием современных инструментов и т.д.

Человечество в начале XXI века оказалось перед лицом сложнейших парадигмальных проблем, решение которых является необходимым условием для его дальнейшего прогрессивного развития. Эти проблемы связаны с очевидным тупиком общественного развития, в котором оказался социум в экономическом, политическом и духовном плане, что находит свое отражение в очевидном провале всех предшествующих социально-экономических конструкций. Не сработали ни утопические идеи коммунистического толка, ни блестящие проекты общества потребительского рая на основе рыночной экономики, выстраиваемые в течение последних десятков лет. Демократия, постулируемая как наиболее правильный проект общественного устройства, демонстрирует серьезные проблемы как политического плана, в частности невозможность ее реализации в условиях обществ с сильными традициями авторитарного характера, так и идеологического плана, когда идеи общественного развития на базе общечеловеческих гражданских ценностей наталкиваются на нежелание традиционных обществ перестроить свое духовное пространство.

Происходящая поляризация и растущие противоречия социальных групп, сужение поля социальных возможностей, неспособность многих государств выполнять социальные обязательства в полной мере создают пространство социальной напряженности и становится очевидным, что существующие механизмы регулирования и управления обществом ограничены и требуют выработки адекватных средств реагирования на спонтанно возникающие изменения. Несмотря на устоявшуюся и развитую систему наработанных методов и инструментов регуляции, динамика современного социума с его вызовами и рисками, обусловленными стремительным ростом цифровизации общества подводит нас к пониманию невозможности и неспособности в полном объеме контролировать и направлять социум в соответствие с его быстро растущими потребностями. Реализуемые сегодня экономические модели развития не успевают за данными изменениями, вызывая череду экономических кризисов, усугубляющих социальную ситуацию, как и во всем мире, так и в казахстанском обществе. В условиях пандемии обострилось противостояние двух общемиро-

вых тенденций развития – глобализации и суверенизация, которое сопровождается ростом автономности национально-государственных образований, подкрепляемых активизирующимися идеологическими концепциями этноцентрического характера. В складывающейся ситуации, в числе модернизационных факторов развития, стал оказывать большое влияние на практику социального развития традиционный компонент в его разнообразных проявлениях.

События первой четверти XXI века подводят нас к осознанию того, что большинство проблем, стоящих перед социумом не только не получило разрешение, но и обострилось до такой степени, что в экспертном сообществе все чаще артикулируется идея неизбежности третьей мировой войны, способной поставить точку в существование человечества. Подобный пессимизм, не только в экспертной среде, обоснован именно осознанием того, что большинство концептуальных схем развития человечества, традиционно считавшихся верными, не сработали, приведя к достаточно серьезным социальным и духовным проблемам.

В какой-мере можно говорить о цивилизационном тупике, в котором оказалось человечество, важнейшими компонентами которого являются идеологический и антропологический кризис. Базовые идеологические концепты: коммунистическая утопия и либерализм претерпели существенную модернизацию, вышли на новые этапы развития, трансформировавшись в радикальные течения неолиберализма и радикализма левого и правого толка. С одной стороны, идея тотального разрушения всего и вся в контексте культуры отмены, с другой стороны попытки тотального контроля с помощью новейших информационных технологий. Идеологическая сфера человеческого социума напоминает кипящий котел, взрыв которого может разнести основания, уничтожив наработанный тысячелетиями опыт культурного строительства, что грозит полной деградацией.

В такие переломные эпохи неясных перспектив, взгляд исследователей обращается к тем здоровым элементам общественного развития, что обеспечивают упорядоченность и устойчивое развитие. К таким элементам можно отнести религию, на протяжении веков являющуюся одним их оснований духовного роста челове-

ческого социума, в силу своей традиционности, обеспечивающей консерватизм и упорядоченность.

К роли религии в различные исторические эпохи можно выразить определенные претензии. А Тойнби в своем фундаментальном труде «Постижение истории» пишет о том, что религия может быть как как слугой, так и разрушителем цивилизации. Религия, в силу традиционности, может обеспечить упорядоченное, эволюционное развитие социума или же, реформируясь, привести к социальным взрывам, с последующими коренными изменениями в социальном устройстве. Именно эта способность религия выходит на первый план в современном мире, где религия является объединяющим началом для различных конгломератов людей, в ином случае разъединенных различными социальными статусами, навыками, компетенциями. Религия по Тойнби выступает как целостное, неделимое начало, устойчивый фактор в многовекторном, плюральном мире, где размываются все границы норморегуляции общества, приводя его в хаотическое состояние. Особенно это проявляется в условиях социального кризиса, цивилизационного надлома, когда человек остро нуждается в некоем ядре, способном удержать его в вихре социальных пертурбаций. Именно такой цивилизационный надлом ощущается сейчас и интерес к религии, как фактору стабильности и устойчивости становится все очевиднее [1].

Еще одна особенность состоит в том, что на цивилизационном переломе религия интегрируется с философией и часто философия трансформируется в религиозный формат. Мы видим это, в частности в современных условиях, как либеральные философские концепции, отказываясь от либеральных ценностей превращаются в догматические принципы, требующие непреклонного, некритического освоения. Религия не всегда является полезным и действенным фактором развития, иногда излишний консерватизм и догматичность препятствует поступательному развитию. Кроме того, в условиях цивилизационного надлома, общество из страха и непонимания грядущих перемен, может вывести на поверхность отрицательные грани религиозных верований, например, излишнюю ортодоксальность и фундаментализм, фанатичное отрицание

изменений, что приводит к серьезным последствиям в социальной и индивидуальной жизни человека, вызывая негативное отношение к самой религии.

Религия, играя существенную роль в гармонизации социальных отношений, тем не менее не может стать базой рационального отношения мира, соответственно полностью определить мировоззрение современного человек, несмотря на то что в значительном количестве социальных опросов большинство людей, в той или иной степени, причисляют себя к числу верующих. Организующая роль религии помогает сдерживать процесс дезинтеграции всех социальных явлений, отчетливо проявляющийся в духовной культуре, особенно вестернизированной, в которой четко проецируется отказ от традиционности, как способе качественной организации общественных процессов. В современной нелиберальной парадигме, традиционность выступает как ограничитель свободного развития личности, препятствующей удовлетворению расширяющихся потребностей, многие из которых выходят за рамки моральных нормативов. Некоторые форматы, признанные девиантными в классической нравственной парадигме, в том числе религиозной, признаются ценностно обоснованными с точки зрения абсолютизации права отдельно взятой личности. Вся эта «инновационная» духовная деятельность выстраивается в парадигме противостояния традиционности, отказываясь принимать тот факт, что традиции в определенной степени являются базовыми конструктами социума, своеобразной арматурой, обеспечивающей устойчивость общественного здания. Традиции по определению предполагают передачу от одного поколения к другому имеющих значение ценностей и являются базовой составляющей жизни человека. Религиозные традиции при этом имеют принципиальное значение. Инновации в данном контексте призваны переделать все старое, требующее реформ. Традиции дают ощущение устойчивости, преемственности и стабильности, необходимые для гармонизации общественных отношений и способствующие лучшей адаптации человека к сложным социальным процессам. Инновации предполагают эволюционные или революционные преобразования, направленные на реформирование и модернизацию существующего порядка ве-

щей для, как полагается, улучшения качества социальной жизни, запрос на который четко артикулирован в современном обществе. Улучшение качества жизни предполагает и изменения в духовной сфере, призванное стабилизировать социальное взаимодействие на различных уровнях.

Очень часто инновацию воспринимают как резкое оппонирование традиции, ее отторжение или отчуждение. Но это неверный подход, так инновация выстраивается на фундаменте традиционных ценностей, многие из которых в свое время представляли собой новые тенденции культурного развития, то есть инновации. Инновационная деятельность чаще всего предполагает не полное разрушение, а частичную модернизацию существующих вещей для приведения их в соответствие в изменившихся условиях жизни.

В истории культуры довольно долго доминировала представление о традиции как архаичном, изжившим себя, сохраняющем преемственность элементе духовного наследия и подчеркивался ее консервативный характер, не имеющей интенции к развитию. Не только в обыденном сознание, но в научной практике, традиция рассматривалась как элемент повседневности, отождествляемая с обычаем, привычкой, ритуалом. Традиция понимается как элемент социального и культурного наследия, осуществляющая преемственные связи и передачу культурного опыта поколениям. Таким образом, существенно принижалась роль традиции, ей отказывалось в праве активного фактора, формирующего новые реалии. В современной философской интерпретации феномен традиции получает расширенное толкование как способ мышления, способ истолкования, отношения человека к миру, выдвигаясь на высокие культурные рубежи, вскрывая в себе потенциал инновационности, то есть способности к развитию в новых условиях.

Г. Лебон, французский психолог в книге «Психология масс» определяет традицию как один из важнейших факторов формирования психологии народа и психологию толпы. «В традициях выражаются идеи, потребности и чувства прошлого расы, в них заключается синтез расы, всей своей тяжестью давящий на нас... Великое изменение произойдет в исторической науке, когда идея о

влиянии прошлого получит большее распространение. Народ - это организм, созданный прошлым, и как всякий организм, он может быть изменен не иначе, как посредством долгих наследственных накоплений. Люди руководствуются традициями особенно легко тогда, когда находятся в толпе, причем меняются легко одни только внешние формы. Без традиций не может быть ни национальной души, ни цивилизации [2]. В этом смысле традиция, как носитель предыдущего исторического опыта, аккумулирует в себя чувства, идеи, представлений, стереотипы, ментальные установки народа и детерминирует актуальную реальность больше чем текущая ситуация. По сути дела «традиция – это культурно-исторический код нации, ключ, который открывает код генотипа нации и в результате своего исторического развития и преобразования становится тем пророщенным ростком, который со временем превращается в могучее дерево, питающее нацию и формирующее ее» [3]. М.П. Розман в своей статье «Role and importance of tradition in contemporary culture» утверждает, что «Традиции обеспечивают системы ценностей и стандарты совершенства, но они часто зависят от культуры. Я буду утверждать, что традиция – это не застывшая и статичная, а динамическая структура, которая должна постоянно подвергаться рациональному исследованию и критической оценке. Для настоящего времени характерны разные традиции, которые дополняют и обогащают друг друга, но часто и противоречат друг другу. Если все различные традиции сосуществуют, необходимы великая богословская открытость и готовность к диалогу между держателями традиций» [4].

Религиозная традиция тяжелее всего поддается инновациям в силу строгой догматики и нерациональной веры. В противном случае ее догматичность и статичность могут привести к отказу от религиозности в силу отсутствия возможности роста, а именно это становится приоритетом в личностном развитии в современных трендах и подходах к личностному развитию. Религия не может не изменяться хотя бы с точки зрения ритуализированности, иначе она рискует оказаться невостребованной в общественном поле и перестанет выполнять базовые функции идентификации человека, его чувства сопричастности и соучастие в некоем едином процессе.

Интересным является вопрос как может и должна инновироваться религиозная традиция, существуют ли определенные модели ее изменений? Именно поэтому исследовательский интерес к сущности и возможностям религии остается неизменным, вызывая значительное количество вопросов, в том числе и проблему соотношения традиций и инноваций в религиозной сфере. Соотношение традиций и инноваций в религии является одной из граней общей проблемы инновационной деятельности человека, направленный на улучшение условий социальной жизни во всех человеческих сообществах. Верующие обычно делятся на две четкие категории: те, кто в полной мере принимают религиозные догматы, следуют ритуальным обрядам и видят целью жизни следование заповедям и обычные прихожане, у которых интерес к религии поддерживается на бытовом уровне, обращающиеся к вере от случая к случаю, с различной степенью духовных запросов. Это работающая модель. Соответственно понимание и отношение к инновациям у данных групп людей разное. Для первой группы людей традиции остаются незыблемыми, так как их изменение способно пошатнуть основы их жизни и вызвать кризис идентификации. Для второй категории изменения вполне допустимы, так их интересы не всегда коррелируют с религиозной практикой, обусловлены вполне меркантильными потребностями и инновации, позволяющие их реализовывать, не вызывая существенных проблем для совести легко принимаются и воспроизводятся. Э. Гидденс, объясняя это, утверждает, что современные формы жизни «оторвали нас от всех традиционных типов социального порядка» [5], оторвав человека, в том числе и от религии. «С того времени, когда происходило формирование религиозной традиции, состояние общества и самосознание людей радикально изменились. Общество стало фрагментированным и индивидуализированным, а его члены сегодня ищут не вечного спасения, а счастья и благополучия, сосредоточены на личных интересах, требуют экономического роста и социальных гарантий. Когда сегодняшний человек пытается читать древний текст, то он вынужденно достраивает смыслы, активно конструирует недостающие для понимания элементы, внося то, что было совершенно неведомо древним авторам и читателям. Возможно ли

избежать этого, укрывшись в религиозной традиции? Когда борьба за культурный контроль над современным обществом проиграна, то может ли верующий уйти в глухую оппозицию к секулярному миру и тем сохранить неприкосновенной свою древнюю традицию?» [6]. Это один из сложнейших вопросов с которым сталкивается общество, пытаясь реформировать или модернизировать религиозную традицию. Диалектика демонстрирует невозможность сохранения в базовой комплектации никаких идеологических конструкций. Все течет, все меняется: взгляды общества, ценностная система, представления, мифы, стереотипы. Это относится и к религиозной традиции, вынужденной приспособливаться к изменениям в современном социуме в связи с широким распространением знания и информации и информационно-коммуникативных технологий.

Все это находит свое отражение в духовной составляющей общественной жизни Казахстана, проявляясь в проблеме соотношений традиций и инноваций, в обоснование необходимости модернизации общественного сознания, без которой нет возможности выстоять в жесткой конкурентной среде современного мира. Можно сказать, что мы наблюдаем как традиционная система ценностей, в частности ценностей казахской культуры, переживает процесс распада под влиянием вестернизированных образцов жизни, активно продвигаемых с помощью современной информационно-коммуникативной сферы. Важнейшей задачей общественных наук становится не просто исследование данного процесса, но и выработка концептуального подхода, определяющего первостепенные задачи общества в этой сфере. Должно ли общество стремиться к сохранению традиционности, как единственного способа, обеспечивающего идентификационные процессы? Если нет, и традиционность должна стать объектом модернизации, то в каком направлении? Процессы, происходящие в современном западном мире, долгое время бывшим ориентиром модернизации либерального толка, демонстрируют, что абсолютизация либеральных свобод приводит к сложнейшим социальным проблемам: радикализация духовно-культурной жизни общества, проявлению нетерпимости к инакомыслию, насилию над личностью, то есть в свою противополо-

ложность, к тенденции тоталитарного господства одной точки зрения. Эта проблема не только развитых либеральных стран. Она в полной мере касается и казахстанского общества, особенно молодежной ее части, которая априори склонна к радикализму и легче воспринимает идеи разрушения, чем созидания. Очень легко принимаются ею идеи прав, без учета обязанностей. Особенно опасно эта тенденция в обществе с серьезными экономическими проблемами, где именно молодежь оказывается наиболее уязвимым слоем и легко может оказаться инструментом в руках организаций, заинтересованных в расшатывание общества.

Традиционный формат жизни долгое время через строго регулируемые нормативы поддерживал устойчивый порядок вещей, обеспечивающий стабильность общественного развития, прежде всего эволюционного толка. Но эпоха пертурбаций, перманентных изменений, в которое вступило человечество, ускорение общественных процессов под влиянием научных достижений сломала это механизм и традиционность стала восприниматься в негативном качестве, как консервация, не позволяющая динамично развиваться. И казахстанское общество тоже оказалось под влиянием этой идеи.

Противоположная тенденция, тенденция архаизации, связанная с ростом национальной суверенности, привела к огульному «воскрешению» огромного количества традиционных установлений жизни казахов, укорененных в ментальности кочевой жизни, но плохо коррелируемых с современными условиями жизни казахов, и, в силу этого, принимая несколько гротескные формы, часто усложняя межличностные, межгрупповые и иногда межнациональные отношения. Этот процесс вполне объясним, представая своего рода реваншем за долгие годы, когда в условиях русификационной политики традиционный контент если и не предавался забвению, то не имел большой возможности реализации и развития. В проведенном институтом философии, политологии и религиоведения социологическом исследовании так полагают почти 30% респондентов. Более 25% считают возрождение традиционности обращением к своим забытым истокам, но только 5 % уверены в том, что возрождение традиционности способствует собственной

идентификации [7]. Для 15% этот процесс является необходимым условием для принятия происходящих изменений, способствуя выработке решений, определяющих направление развития.

Возрождение традиционализма, как тенденция развития общества имеет как положительные, так и отрицательные стороны. В психологически сложное время социальных потрясений, а именно в такое время мы сейчас находимся, консерватизм является основой сохранения стабильности, эволюционного направлению движения общества, дает людям возможность принимать продуманные решения. Традиционные нормы являются тем якорем, который помогает преодолевать сложнейшие проблемы морального выбора, проблемы, связанные с человеческой ответственностью перед собой и обществом. Укорененные в сознание и принимаемые человеком нормы жизни, дают ему возможность ориентироваться в пространстве культуры, принимая ответственные решения, способствуют идентификационным поискам человеческой личности, направляя его в межличностных, межкультурных отношениях.

Традиционные форматы в сфере культуры, образования, не только способствуют преемственности в социализационных процессах, но и помогают увидеть пробелы и ошибки в социумных преобразованиях и понять в каком направлении должны идти модернизационные процессы в обществе. В понимание традиции довольно долго преобладало понимание ее как чего-то архаического, не способного к изменениям, связанного с ритуализированностью, переходящей в рутинность. С одной стороны, это действительно верно, но, с другой стороны, история демонстрирует, что в периоды значительных социальных изменений традиции видоизменяются, примеряясь к происходящему и, либо выживают адаптируясь к изменениям, либо отпадают как неконкурентные явления. Традиционные формы казахской культуры, а, следовательно, и система ценностей, определяющие их, так же обладают способностью видоизменений благодаря огромному опыту существования в изменяющейся среде. Вся история создания и существования традиционной казахской культуры – это история изменений. Изначально сформированная на интеграции многообразных культурных форм, она впитала в себя достижения нескольких цивилизаций:

тюркская, русская, исламская, христианская и т.д. именно это открытость и способность воспринимать и помогла ей пережить несколько волн трансформаций, самая значительная которой была связано с советским периодом.

Традиционная казахская культура всегда формировалась в контексте религиозной, определяя основные интенции развития этноса. Более того, во многом религия воспринималась не как богооткровение, а как определенный спектр традиций, внедренных в ментальный образ мира. «Религия учит непреходящим принципам, в то время как традиции связаны с практиками прошлого, которые привязаны к времени. Значительной части мусульман сложно адаптироваться к новой реальности, и это связано с тем, что религиозность стала ассоциироваться... с традиционными ритуалами. Следовательно, мусульмане зачастую связывают сохранение верности своему наследию с внешними признаками, например, с манерой одеваться или совершением ритуалов, при этом не осознавая своей духовной цели или не относясь к ней со всей честностью» [8]. В какой-то мере такая характеристика верна. Поэтому изменения в культуре взаимосвязаны и с изменениями в религиозной традиции, ее восприятия и реализации. Значительная часть казахстанцев сохраняет религиозную ритуальность именно в контексте традиционного, «принятого» в обществе образа действия. Это относится не только к мусульманам, но и к представителям многих конфессий. Это объясняется значительным уровнем образованности и большим опытом атеистического миропонимания, свойственного казахстанскому обществу, на определенном этапе его развития. Да, мы наблюдаем возрождающийся интерес к религии, особенно это касается ислама в казахоязычной среде. Вызывает вопрос то обстоятельство, что интерес к религии расширяется в молодежной среде. Тревожно, что интерес этот направлен в сторону ортодоксального, некритического восприятия религиозных норм. Это в определенной степени противоречит традиции религиозности в казахской культуре, в которой нормой была религиозная плюральность, связанная с таким явлением, как «мировоззренческий синкретизм» (Акатай Сабит), детерминированный особенностями развития духовной культуры кочевого этноса, территория которо-

го оказалась на перекрестке множества культур и цивилизаций, внесших в разной степени свой специфический колорит в мировоззренческие ценности тюрков, культура которых унаследована казахами. обращение к истокам возникновения и развития религиозности в истории Казахстана. Религиозная традиция складывалась на протяжении длительного исторического времени, в котором можно выделить следующие основные этапы: язычество в форме шаманизма и анимизма, тенгрианство, в отношении которого в экспертной среде существуют неоднозначные оценки, исламский, христианский, буддийский компоненты. В нашей истории так же был семидесятилетний период атеизма как идеологии отрицания религиозной веры, оказавший существенное влияние на мировоззрение нескольких поколений.

Религиозной традиции в Казахстане изначально был присущ синкретизм, соединивший различные культы и религиозные верования. Эта особенность нашла свое отражение в такой характеристике религиозности казахов и казахстанцев как открытость и толерантность к религиозным воззрениям, имевшим иную идейную основу. Сегодня это не в последней степени способствовало не критичному приятию новых религиозных организаций с их культово-обрядовыми практиками. Это приводит с одной стороны к «увлекаемости» и к религиозным порывам в отношении привнесенных религиозных веяний, и, с другой стороны, поверхностности действий адептов новых конфессий и сект. Среди верующих, состоящих в религиозных общинах и следующих религиозным нормам на вопрос «Какие ценности и нормы наиболее приемлемы для Вас, Вашей семьи, Ваших коллег, Ваших соседей?» 21% выбрали религиозные ценности, а 48% – религиозные и светские ценности. На вопрос «Что способствует успеху в жизни для Вас и Ваших близких?» – 19,5% верующих, состоящих в религиозных общинах и следующих религиозным нормам респондентов, выбрали в качестве ответа вариант «в первую очередь вера в Бога, так как это дает достаточные нравственные опоры для жизни» [9]. Это говорит о том, что и для религиозных людей религиозные ценности не являются единственным руководством в жизни, которые определяют выбор их жизненных стратегий. Можно предполо-

жить, что верен известный тезис о том, что религиозность казахов имеет естественное происхождение, что означает отсутствие фундаментализма и жестких религиозных форматов.

Религиозная ситуация в современном Казахстане характеризуется сложностью, многокомпонентностью и плюральностью. В основном эта ситуация повторяет мировые тренды развития религий. Религия в современном обществе переживает ренессанс и, соответственно, новое прочтение, сопровождающееся различными интерпретациями основных положений вероучений. «У религии в современном мире – крайне неопределенный статус. С одной стороны, она, по общему мнению, является чем-то высоким, важным, значимым – во всяком случае, с ней считаются, с ней заигрывают властные структуры, к ней апеллируют борцы за справедливость, на нее возлагают надежды во многих трудных ситуациях и т. д. С другой стороны, религия не является реально значимой для большинства людей, она вытеснена в сферу абстрактных представлений, к религиозной аргументации прибегают по конъюнктурным соображениям, ее делают ответственной за экстремизм и терроризм; люди больше интересуются модой и ценами, нежели нормами религиозной жизни» [10]. При анализе состояния религиозной ситуации в обществе необходимо учитывать, что религия должна рассматриваться во взаимосвязи со всеми аспектами социальной жизни, что она не является самотрансцендентной ценностью, а сложным многоуровневым элементом общественной жизни, глубоко укорененным в истории развития народа [11]. В мировом процессе религиозный фактор оказался весьма значимым, поскольку религии глубинным образом связаны с культурами, с этикой и менталитетом людей. Проект распространения ценностей европейского безрелигиозного гуманизма на весь мир провалился. Универсальным оказался только прагматизм, но он наталкивается на внутреннюю духовную жизнь людей, на традиционные способы социального общения, определяемые религией. Глобализация оказала разрушительное действие на многие сферы экономической, социально-политической, культурно-духовной жизни многочисленных государств мира. Но самое разрушительное действие она оказывает на сферу духа, в частности, на такой феномен духовно-

сти как религия. Именно в этой сфере в наибольшей степени проявляется сопротивление глобализации. «Духовная сфера остается последним прибежищем, где человек может надеяться на свободу, когда в сферах политики и экономики для него уже не осталось никаких перспектив для свободного проявления. Религия, как правило, традиционна по сути, идеология же глобализма, «выравнивающая всех» под единый трафарет, враждебна любой традиции. И в этом видно весьма сильно сопротивление со стороны православия и ислама, которым свойственна антизападная настроенность» [11]. Именно поэтому ислам и православие отличаются большим консерватизмом и приверженностью традициям, чем католицизм и протестантство, находящиеся по сильным диктатом неолиберальной западной повестки. И в меньшей степени подвержены реформаторству и инновациям.

Как известно Республика Казахстан полиэтническое, поликонфессиональное государство, где проживают представители 130 национальностей, свыше 40 религиозных направлений, из которых 95% исповедуют ислам и христианство. На сегодняшний момент в республике зарегистрировано около 2000 религиозных объединений. Государственная политика Казахстана в области межконфессиональных отношений характеризуется направленностью на развитие межконфессионального диалога, укрепления диалога и исполнения требований закона в религиозной сфере. В соответствии с духом и буквой Конституции Республика Казахстан является светским государством, в котором законодательно закреплены принципы свободы совести свободы вероисповедания, принцип невмешательства государства в дела религии. В идеологии светского правового государства нет места ни для прорелигиозных, ни для антирелигиозных установок. Вместе с тем даже самые секуляризованные страны, обладающие к тому же устойчивыми демократическими традициями, решив задачу политической эмансипации государства от религии, не могут решить задачи реального отделения религии от государства, поскольку верующий человек одновременно является и гражданином.

Сейчас в Казахстане сформировалось конфессиональное многообразие, в которое вошли как традиционные для Казахстана ве-

роучения (ислам, православное христианство), так и новые организации нетрадиционных, ранее не представленных в Казахстане религиозных движений. Несмотря на все многообразие, различных взглядов, традиций и культур Казахстан остается единственным государством на территории бывшего Советского Союза, где нет выраженных конфликтов на национальной или религиозной почве, вносящих в жизнь общества смуту и беспорядки.

Вместе с тем в настоящее время в Центральной Азии получили определенное распространение духовные течения с взглядами, которые могут повлиять на устоявшуюся религиозную ситуацию. Благоприятной почвой для таких течений являются неискренность в религиозных догмах, отсутствие четкой жизненной позиции, а также доверчивость граждан. Приверженцы же упомянутых течений, в свою очередь, отличаются крайней нетерпимостью по отношению ко всем, кто не разделяет их политических взглядов, включая единоверцев. Фанатизм и слепое следование идее, крайняя жестокость и агрессивность, сочетающиеся с демагогией, – вот особенности их мировоззрения.

В связи с активно идущими в Казахстане процессами изменения роли религии в жизни общества и в мировоззренческом становлении личности особое внимание при анализе идейно-ценностных ориентаций следует уделить воздействию новой религиозной ситуации на молодежь и подрастающее поколение казахстанцев. Одной из особенностей этой ситуации является то, что в Казахстане конфессиональное вероисповедание и этническая принадлежность во многих случаях сближаются, чуть ли не сливаются воедино. Считается, что традиционная для этнической общности религиозная вера является неотъемлемой частью национального самосознания. Казах должен в обязательном порядке быть мусульманином-суннитом, русский – православным христианином. В этих неписанных нормах заключается противоречие, не осознаваемое излишне прямолинейными интерпретаторами духовных ценностей этнокультурных традиций. Существуют типы вероисповедания – генотеизм, – в которых религиозная и этническая принадлежность совпадают. Однако ислам и христианство как мировые религии по определению наднациональны и надэтничны. Но именно такая

трактовка и вызывает к жизни точку зрения, что традиции и религиозность синонимичны. С одной стороны, это нивелирование религиозного верования, с другой, возможность трансформации религиозности без существенных конфликтов и ломки внутренних интенций для индивида. В исторических формах религиозности казахов доминировала культово-обрядовая сторона религиозного действия. В ранних религиозных представлениях как анимизм, фетишизм, тотемизм, зоолатрия, фитолатрия, культ аруахов ритуальность, повторяемость магических действий, цикличность приобретала характер веры, родового единения, выполняя функцию социализации, инклюзии и культурного единства. Последнее сохраняется в ментальности и современных людей. Более 80% казахов продолжают соблюдать обрядовую сторону религиозных учений отправляя следующие традиции: Сүндет (обрезание) 87%, Бата беру (благословение) – 81%, Көрімдік (подарок за хорошую новость) – 77,8%, Қонағасы (поминки) – 81,9. Тұсаукесер (разрезание пуп) – 86% и т.д. [9]. В какой-то мере это является подтверждением наличия генотизма в истории религиозности казахов.

Изменились роль и статус религии в современном социуме и сознании людей. В связи с этим традиционные формы религиозности подвергаются новому осмыслению, что зачастую приводит к разрыву преемственности в отношении исторической роли и места религии. На вопрос «Согласны ли Вы с утверждением, что роль и место религии в современном казахстанском обществе за последнее время изменились?» – 78% верующих и состоящих в религиозных общинах респондентов и 33% неверующих респондентов выбрали ответ, что происходящие изменения носят позитивный характер. Негативные изменения признают лишь 11% респондентов. На вопрос «Скажите, пожалуйста, какие чувства Вы испытываете по поводу этих изменений?» – 55% верующих и 25% не верующих респондентов испытывают уверенность в будущем, благодаря этим изменениям [9]. Четко прослеживаются две тенденции: признание позитивного характера инноваций в религиозной деятельности и возможности влияния этих изменений на социальную реальность.

Усиление внимания к традиционным форматам религиозности казахского этноса связано с возрастающей ролью казахского

народа как автохтонного и, соответственно, государствообразующего этноса, ценности которого оказывают значительное влияние на формирование социально-психологического климата и общественные умонастроения, на выбор жизненных стратегий поведения. У каждой «поколенческой» группы по-разному проявляется усиливающееся влияние религиозного фактора исходя из специфического жизненного опыта. Религиозный фактор для части молодого, утверждающего себя в жизни поколения, выступает стабилизирующей силой, создающие им новые смыслы и ориентиры. Для возрастной аудитории, сохранившей в памяти опыт атеизма, как наследие советской идеологической системы, это способ адаптации к реалиям общества, переживающего всплеск национального возрождения.

Если на Востоке религиозная традиция в целом сохраняет свою идентичность, то в западной культуре происходят значительные изменения, влияющие на все сферы духовности, в том числе и на религию. Один из важнейших трендов западной культуры, оказывающий значительное влияние на духовную, идеологическую составляющую жизни общества является формирование и широкое, агрессивное распространение так называемого «воукизма», идеологии отрицания достижений культуры, проповедующей социальное угнетение кого-либо. Данное течение, возникшее на волне отрицания культурных ценностей прошлого как факторов, сдерживающих свободное развитие свободной личности становится все более популярным в идеологической парадигме Запада, соединяясь с широко пропагандируемой культурой ЛГБТ сообщества. Особенное распространение она получает в молодежной среде, становясь своеобразным способом протеста против социальных условий современного мира, находящегося, по признанию экспертов в затяжном антропологическом кризисе, исчерпав потенциал всех предшествующих концептуальных идей развития человека и общества. Радикализм этой идеологии привлекает молодежь, которая в условиях кризиса становится одной из самых незащищенных социальных групп.

В целом воукизм представляет собой некую интеграцию идей марксизма с теорией Э.Фрейда. В центре идеологии содержится

идея о наличии некоего всеобщего угнетения, агентами которого являются все социальные институты общества: семья, церковь, государственный аппарат и т.д. Воукизм, произошедший от английского «wake», проснувшийся, термин означающий борьбу проснувшихся, то есть тех, кто долгое время находясь в угнетенном состоянии был лишен возможности проявлять все наклонности природного и социального характера, в силу ограничений, накладываемых обществом. В первую очередь к ним относятся различные меньшинства, просыпающиеся и активно борющиеся за свои права, но идея воукизма имеет более глубокие корни в истории.

Все начинается с марксистских идей о наличии в обществе глубинных экономических проблем, связанных с несправедливым распределением наличного богатства, разводящего общества на непримиримые социальные страты, одна из которых является угнетаемой, то есть лишенной естественных и сконструированных культурой, прав, на выражение своей воли и реализацию своих желаний. Эта борьба перманентна и влияет на все сферы социумной жизни. С угнетением необходимо активно бороться. А поскольку господствующие классы поддерживают угнетение так же с помощью культуры, то бороться необходимо со всеми элементами культуры, способствующими угнетению. К ним относятся религиозные и философские концепции, наука, право, искусство, пропагандирующее угодные власти идеи, и мораль, сковывающая человека традиционными представлениями. Традиции, укоренные в социуме благодаря прежде всего религии становятся, с точки зрения представителей воук-культуры, злейшим врагом, против которого должна быть направлена вся идеологическая борьба за новую социальную, гендерную и другие виды справедливости.

Если в марксизме идеи борьбы с угнетением имели основу в реальных социальных отношениях, то для представителей философии постмодернизма эта идея вышла за пределы объективной реальности и превратилась в форму социального активизма, направленного на разрушение оков, под которыми понимаются культурные компоненты социума. Агностические идеи постмодернистов о невозможности достижения истины в силу ограниченности человеческих познавательных способностей увели дискуссии об

угнетение в плоскость индивидуальных ощущений тех, кто данному угнетению подвергся. Вся социальная активность направляется на борьбу с социальными конструктами, созданными для утверждение определенного социального порядка, консервирующего несправедливость угнетения. Важность и опасность этих социальных конструктов определяется не объективными обстоятельствами или экспертным мнением, а только лишь прожитыми угнетенным человеком личными ощущениями, которые только он и может исследовать, и представить в качестве индивидуальной истины, которую должны принять окружающие.

К базовым положением воукизма можно отнести следующие:

1. Общество находится в постоянном конфликте за власть, ресурсы и возможности между «фаллосоцентрическимцигендеро-нормативным патриархатом» и маргинализированными группами – прежде всего расовых и сексуальных меньшинств. Для доминирующего положения «патриархат» создал «матрицу» – информационно-психологический конструкт из «традиционных ценностей» и социальных институтов, которые эти ценности поддерживают.

2. Общество, созданное «патриархатом», несправедливо и подлежит переустройству путём деконструкции социальных институтов, которые стали инструментами угнетения – семьи, государства, религии, культуры, научного метода познания мира, морали и нравственности.

3. Для деконструкции институтов «патриархата» необязательно применять насилие, нужно проникать во все управляющие органы и менять их в своих целях и интересах. Даже если белые мужчины осознают несправедливость «патриархата» и готовы помочь, в борьбе за переустройство общества они могут быть только союзниками (allies), их роль состоит в выполнении команд представителей угнетённых групп, которые единственные, кто обладает наиболее полным знанием о реальности» [12].

То есть, по мнению «проснувшихся» важнейшим элементом угнетения, с которым необходимо бороться является традиционной система ценностей, задачей которой является сохранение и упрочение существующего порядка вещей, даже если этот порядок принимается подавляющим большинством членов социума.

Как известно традиции это базовое ядро любого общества, своеобразный скелет, удерживающий общество от распада и способствующий его поступательному развитию. Отказываясь от традиций, уничтожая их во имя ложно понятых идей, общество может столкнуться с огромным количеством проблем, большинство из которых способно привести его разрушению. История человечества – это история преемственности, которую и осуществляет традиция, воплощающая весь социально-культурный опыт народа. К формату традиционности относятся и религиозные идеи, тысячами воспроизводящие определенную парадигму ценностей, обеспечивающих стабильность мировоззренческих конструктов общества. Можно спорить о характере и целях этой традиционности, но историческим фактом является роль религии в формировании устойчивых конструкций социума, удержание его от падения в анархический хаос идеологически разнонаправленных векторов развития.

Любая традиция, религиозная в том числе, со временем требует своей модернизации в силу коренных изменений, происходящих в истории. Всеобщая образованность и информированность привели современное общество к положению, когда основные догматы религиозной традиции подвергаются сомнению и остракизму. Мы наблюдаем потерю интереса к религиозности в ортодоксальном смысле, хотя само обращение к религии остается востребованным. Но к религии в более светском форме, без укорененных традиционных представлений. Создается ощущение, что традиционность изжила себя и новые технологические и инновационные потребности общества оставили ее далеко позади. Либертарианские и социалистические идеи деконструкции общества низвели традицию до незначительного фактора, которым можно пренебречь при создании новых идеологических форматов модернизации общественного жизни. Но, как показывает практика, такое пренебрежительное отношение к традиции, в том числе религиозной, оборачивается для общества потерей глубинных ориентиров и выводом на поверхность общественного сознания новых мифологем, разрушительно действующих на общество. К таким мифологемам можно отнести идеи воукизма, призывающего к отмене всей культурной

составляющей человеческой истории, поскольку нельзя найти ни одного культурного феномена, не способствующего в той или иной мере социальной дифференциации общества, разделения людей на имеющих и не имеющих право на выражение своих свобод. Это в полной мере относится к религиозной традиции, которая призывает закрепить раз установленный порядок, освящая власть и властные привилегии. Следовательно, религия должна быть разрушена, как полагают приверженцы воук-идеологии, или же реформирована под потребности угнетенных меньшинств.

Чтобы соответствовать времени и обстоятельствам представители крупнейших религий идут разными путями, либо усиливая ортодоксию до степени фундаментализма, провоцируя фанатизм, не способствующий сохранению устойчивости, либо идут на некую «либерализацию» религиозности, заменяя ритуалы, отказываясь от базовых принципов традиционности, присущих им. Вносятся изменения в религиозные ритуальные действия, подвергаются сомнению казалось бы общепринятые представления. Модернистские теологи стремятся пересмотреть ограничения, связанные с гендерными отношениями в религиях. «Внутри конфессий появляются отдельные группы, которые открыто относятся к проявлениям нетрадиционной сексуальной ориентации. Впрочем, эти группы чаще всего рождаются в благоприятной среде, где ЛГБТ-культуре дан зеленый свет. В своей же среде религиозные люди продолжают придерживаться консервативных норм, подчас более строгих, чем нормативная сторона их религии» [13]. В какой то мере подобные модификации религии оправдываются распространение секуляризма, особенно в западной культуре, когда религии отказано не только в ведущей роли в духовном воспитании личности, но все ее положения однозначно отвергаются или подвергаются сомнению. Необходимость инновационного форматирования религиозной традиции очевидна и эту работу необходимо проводить. Но, хотелось бы, чтобы служители церкви и теологи делали это на основе взвешенных идей, а не идя на поводу популистских идеологов для привлечения в церковь сторонников. Заигрывание с радикальными течениями, вызывающими отторжение большей части людей, настроенных в целом консервативно не могут привести к необходимому результату, сохранив авторитет церкви.

Любая модернизация должна идти с большой осторожностью, с учетом объективных изменений, без волюнтаристских решений, чтобы не навредить обществу. Воукизм не стремится к такой модернизации. Он выстроен на идее так называемой «позитивной дискриминации», предполагающей тотальное отрицание какой-либо критики своих идей, в признание самоценности своих установлений. Любое оппонирование воспринимается как отрицание истины и человек, выразивший свое отношение к проблеме становится врагом, к которому применимы любые методы давления, начиная со «стирания» из социальных сетей до уничтожения репутации и объявления врагом общества. «В силу присущей данной идеологии разрушительной энергетике, изменения предполагаются кардинальные, без учета требований интересов большинства, которое и есть причина страданий и угнетенного состояния меньшинства. «Мы видим, как она (Теория. – ред.) влияет на мир, атакуя науку и рациональное мышление... Мы сталкиваемся с непрерывным демонтажем категорий знания и веры, разума и эмоций, мужчин и женщин, а также с ростом цензуры нашего языка в соответствии с Истиной в понимании Социальной Справедливости. Мы наблюдаем радикальный релятивизм в форме двойных стандартов вроде утверждений, что лишь мужчины могут быть сексистами и только белые люди – расистами, а также в повальном отрицании последовательных принципов не дискриминации. В свете всего перечисленного становится все труднее и даже опаснее утверждать, что к людям следует относиться как к личностям, или призывать к признанию нашей общей человечности наперекор поляризующей и сковывающей политике идентичности» [13].

Сами по себе лозунги, определяющие воукизм вполне приемлимы: Equity, Diversity, Inclusion. (Равенство, Многообразие, Инклюзия). Проблема в сущностном определении контента этих понятий и их практическом воплощении в общественной среде. Равенство не предполагается в том контексте, как это принято в традиционном либерализме, как равенство всех. В нем отказывается людям с нормальной ориентацией и традиционными ценностями, как неспособными принять новую нормальность с преимущественными правами нетрадиционно-ориентированных или

маргинальных групп людей. Это уже противоречит религиозной идее равенства всех перед Богом. Из многообразия так же исключены ортодоксия и традиционализм. Инклюзия предполагает преимущественное удовлетворение потребностей представителей нетрадиционных сообществ в ущерб здравомыслию и профессионализму. Завышенные требования, не коррелирующие с реальными возможностями и способностями этих людей, приводят лишь к нарастанию негативизма по отношению к ним, что сказывается на общей духовной ситуации западного общества, усиливая линии разлома.

Воукизм является примером того, как правильные идеи, вытекающие из проблем объективной реальности, могут стать токсичными, вызывая отторжение в силу неправильного истолкования и радикализации. Пока это проблема западной культуры. Но наблюдая стремительную вестернизацию духовной обстановки в странах Центральной Азии можно сказать, что эти идеи проникают и в наше культурное пространство, где скорее всего вступят в противоречие с традиционной ментальностью, которая все еще является доминирующей. Полем битвы станут ценности молодежи, в большей степени подвержены инновационным процессам. И экспертному сообществу Казахстана стоит обратить внимание на эту проблему уже сейчас.

Казахстанское общество, включенное в силу исторических условий в данные процессы, не может избежать тех кризисов, которые определяют современное состояние мирового сообщества. Пережившее за последние 100 лет несколько трансформаций казахстанское общество и казахстанская культура оказались перед очередным вызовом, требующим нового трансформационного процесса, затрагивающего все области жизнедеятельности, в том числе сферу религиозных отношений. Сообщество казахстанских обществоведов должно определиться с направлениями аналитических исследований процессов модернизации, решая сложнейшую проблему коррелирования общемировых трендов с узко-специфическими особенностями традиционной ментальности казахстанцев. Для ученых очевидным является приверженность казахстанцев к традиционным форматам, в том числе и религиозным. В то же

время, осознается необходимость модернизации традиций, адаптации их к современным реалиям, без чего невозможно формировать современное конкурентное общество. Необходимость развития религиозной традиции осознается научным сообществом. Предполагается, что у нее есть несколько вариантов дальнейшего существования в рамках духовной парадигмы общества: отказ от изменений и трансформаций, уход в закрытые сообщества, активизация усилий в формате фундаментализма, борьбы с явными или мнимыми противниками, модернизация и усиление общечеловеческого, нравственного потенциала, заложенного в ней, с тем, чтобы выступить своеобразной интегральной силой возрождения духовности в мире с расшатанными, размытыми ценностными ориентирами.

Практически можно говорить о наличии в современном социуме и социогуманитарном знании нескольких концептуальных трендов идеологического плана, затрагивающих и сферу религиозного, от результатов реализации которых будет зависеть картина человеческого мира в ближайшие десятилетие:

- продолжается процесс формирования общедуховного, глобализированного культурного пространства, опирающегося на либеральную идеологию. Важнейшей особенностью этого процесса является явно выраженный акцент на преобладание неолиберальной идеологической составляющей, выражающейся в идее «Cancel culture», предполагающей разрушение всего традиционного контента предшествующей истории. «Cancel culture» в эпоху стремительной эволюции цифровых коммуникаций, выросла из «пессимизации» и «негации» в сетях знаковых общественных, культурных, политических деятелей, чьи взгляды не совпадают с требованиями критикующих, до значительного процесса отмены в истории всего того, что не подтверждает радикальные идеи носителей неолиберализма, с требованием абсолютизации прав личности. Под прицел «Cancel culture» попала и религия в ее каноническом виде, как препятствующая ультрарадикальным целям отмены моральных запретов форма идеологического упорядочивания человеческих отношений. Поскольку традиции в любом обществе являются базовым каркасом, скрепляющим общество, и, в большинстве социумов, особенно восточных, именно религия являлась

хранителем этого каркаса, на нее и приходится достаточно сильное противодействие новой культуры отмены, в рамках которой за порогом принятия оказываются все в традиционной истории, что мешает процессу «раскрепощения личности» и «воздаяния ей по заслугам». Требование модернизации религии, предполагает прежде всего ее отказ от глубинных традиционных догматов, принятие новой идеологии, направленной на изменение статуса религии в современном обществе. Этот статус в первую очередь определяется, с точки зрения экспертов, процессами секуляризации, религиозной «деконструкции», «десакрализации» и индивидуализации религии. Религия, модернизируясь в данных направлениях теряет сакральный смысл и превращается в корпорацию, озабоченную поиском маркетинговых ходов по расширению и сохранению своего влияния, что, зачастую, приводит к спорным решениям, нарушающим традиционное понимание религиозности. В качестве примера можно представить решение Папы римского о поддержке гомосексуальности, что противоречит базовым положениям христианского вероучения.

- набирающий силу процесс регионализации, многополярности в политической сфере влечет за собой усиление суверенизации государств, в духовном плане сопровождающийся усилением возврата к традиционности, как необходимом качестве для формирования специфической повестки развития конкретного общества. В связи с активизацией последнего внимание научного сообщества направлено на исследование проблем становления национальной истории, традиционных, культурных и социальных практик, историю формирования этнической и гражданской идентификации с целью выявления эвристического и ресурсного потенциала этих форм культуры для современных социальных задач Традиционные форматы в сфере культуры не только способствуют преемственности в социализационных процессах, но и помогают увидеть пробелы и ошибки в социумных преобразованиях и понять в каком направлении должны идти модернизационные процессы в обществе. Активизация национально-культурного фактора и его разнообразные проявления в социально-экономической, политической и духовной сферах создали новые контексты интерпретации и примене-

ния культурной традиции, в том числе и религиозной. Религиозная традиция как значимая единица казахской духовности, представляет фундаментальные ценности, идейное и смысловое наполнение исторического, проверенного временем, бытия. Наличная реальность, характеризующаяся ростом религиозных настроений, а также изменением статуса религии требует осмысления проблемы социальной адаптации традиционных форм религиозности в новом социально-историческом пространстве. Либерально-светская идеология, являющаяся приоритетной в современной культурном пространстве, сделала достаточно для того, чтобы религиозность не была определяющим фактором формирования мировоззрения. Но в полной мере это не удалось. Для большинства людей в светски ориентированных обществах, одним из которых является казахстанское, религия все еще остается фактором идентификации и ценностного ориентирования. Религия понимается как традиция, определяющая правильное поведение, институт социальной практики, способствующий общественному порядку. Современные исследования религиозности молодежи в западном мире привели к формированию концепции «замещающей религии», суть которой в том, что, не следуя религиозной практике на ежедневной основе, делегируя ее религиозным деятелям, человек готов в тоже время принять религию и ее установления как институт, обеспечивающий определенны порядок вещей, особенно в той части человеческой жизни, которая не может обойтись без религиозной модерации, такие как похороны, вступление в брак, крещение в христианской традиции и т.д. К тому же общество готово принять религиозную традиции как фактор коллективной памяти, способствующей идентификации и культурному развитию.

- еще одна тенденция хорошо различается в современных восточно-азиатских культурах, таких как китайская, индийская, японская, малазийская и корейская. Отказавшись от однонаправленного и схематичного понимания модернизации традиционной культуры по «западному» типу, чаще всего реализовавшееся как вестернизация, то есть некритический перенос западных форм и ценностей человеческого существования, эти страны демонстрирует высокие результаты развитие как в экономическом, так и духовном плане,

что позволяет, обновляясь, сохранить свою национально-культурную идентичность. Обобщение опыта модернизационных процессов стран юго-восточной Азии показывает, что модернизация может проводиться на основе реинтерпретации национально-культурной традиции. Все это осуществляется в рамках так называемой «консервативной модернизации», характерной для культур, вынужденных начать инновационную модернизацию общественной жизни под влиянием не внутренних процессов, а внешнего влияния, когда модернизационные процессы не успевают за быстрыми изменениями внешнего контура. Модернизация, начатая под влиянием внешних угроз проводится на местной почве, с местным населением, обладающим определенной ментальностью, сформированной традициями, в том числе и религиозными. Такая модернизация не ломает устоявшийся порядок вещей, а лишь «осовременивает» его прежде всего во внешних проявлениях, а не в глубинных процессах, что позволяет использовать жизнеспособный контент национальных традиций, сохраняя своеобразие и, одновременно, становясь силой, способной конкурировать в мировом масштабе. Не отказываясь от специфики, не уничтожая историю, как в версии Cancel culture, принимая груз ошибок и успехов, эти культуры не ослабляют себя неприемлимыми ценностями, а ассимилируют их, вбирая весь активный потенциал. И успех этих стран, признанный экспертным сообществом разворот человеческой цивилизации на Восток являются доказательством правильности концепции консервативной модернизации.

Использованная литература

1. Тойнби А. Постигение истории
2. Лебон Г. Психология масс. – Самара, 1998. – С. 47-48./
3. Новичкова Г.А. Анализ традиций российской культуры // <https://www.researchgate.net/publication/329716163>. Дата обращения 19.05.2021
4. Rozman M.P. Role and importance of tradition in contemporary culture// https://www.researchgate.net/publication/295601034_Role_and_importance_of_tradition_in_contemporary_culture/ Дата обращения 21.05.2021
5. Гидденс Э. Последствия современности. – М.: «Праксис», 2011. – С. 115.

6.http://old.religion.ranepa.ru/sites/default/files/11_Sitnikov_2017_4.pdf

7. Отчет по результатам социологического анализа. – ИФПиР МОН РК, 2020.

8. Рокнифард Ю., Гафарлы О., Терребесси Л. Ислам и прогресс: между традицией и современностью. Международная аналитика. 2020;11(4):104-121. <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2020-11-4-104-121>

9. Косиченко. Религия: сущность и актуальные проблемы / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 220 с. – С.47.

10. Айвз, С.Д., Кидвелл, Дж. Религия и социальные ценности для устойчивого развития. Sustain Sci 14, 1355–1362 (2019). <https://doi.org/10.1007/s11625-019-00657-0> (Дата обращения 22.05.2021).

11. Самохвалова В. Метафизика глобализации: от утопии к антиутопии. – Москва, 2009. – С. 175.

12. Тихомиров В. Воукизм. <https://s-t-o-l.com/material/68814-voukizm/>

13. Бог и квир: Пол, гомосексуализм и трансгендерность в контексте авраамических религий: <https://realnoevremya.ru/articles/213279-kak-religiya-otnositsya-k-lgbt>

14. Хелен Плакроуз, Джеймс Линдси. Циничные теории. Как все стали спорить о расе, гендере и идентичности и что в этом плохого. – М: Individuum, 2022. – 384 с.

3 ЫБЫРАҒИМДІК ДІНДЕРДЕГІ МӘДЕНИ ДӘСТҮРЛЕР: САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ ТӘЖІРИБЕСІ

Лаура Тоқтарбекова, Наталья Сейтахметова

Салыстырмалы дінтану негізінен христиандық және исламдық діни мәдениеттердің дәстүрлерінің айырмашылығын анықтаудың салыстырмалы әдістемесі ретінде орта ғасырларда пайда болды.

Еуропа мен Ислам әлеміндегі салыстырмалы дінтану міндеттеріндегі айырмашылықтарды атап өту қажет. Батыс Еуропа дәстүрі бинарлы айырмашылықтарды анықтау және дихотомияларды абсолютизациялау мақсатында діндерді салыстыруға бағытталған, ал ислам дәстүрі діндер туралы диалогтік білімді қалыптастыру үшін ортақ параллельдерді анықтауға бағытталған.

Осыған орай, иудаизм, христиан және исламның діни дәстүрлерін салыстырмалы талдау диалог орнатуға бағытталған келешегі зор зерттеу болып табылады.

Бұл діндердің негізгі ортақ белгілерінің бірі – әлем және адамның Құдаймен және дүниемен қарым-қатынасы туралы идеяларды идеяларды біріктіретін дүниені монотеистік түсіну.

Ыбыраһимдік діндер ұлттық бірегейліктің маңызды элементі бола отырып, мәдениеттердің қалыптасуында үлкен рөл атқарады. Ыбыраһимдік дәстүрлерді конфессияаралық диалог құрудың заманауи мәселелері тұрғысынан түсіндіру өте өзекті. Діни факторға байланысты өркениеттердің бетпе-бет келуі мен қарсыласуы әлі де шындық. Қақтығыстарды болдырмау үшін жаһандық әлемдегі діндер диалогы қажет.

Р.Джонстон, Т. Буркхардт, Р. Генон, К. Армстронг, Г. Шолем, А. Уотс, П. Тиллих, Ф. Шуон, Ш. Шукуров, И. Малашенко және басқалар сияқты танымал ғалымдардың еңбектерінде ыбыраһимдік діни дәстүрлердің өзара әрекеттесу аспектілері қарастырылған. Дегенмен, компаративистік талдау әлі толық пысықталмаған және бір жағынан, әмбебап және бірегей ережелерді егжей-тегжейлі көрсетуді, екінші жағынан діндердегі диалогтық негіздерді іздеуді талап етеді.

Бұл зерттеу доктриналық және культтік ұстанымдардағы параллельдер мен айырмашылықтарды зерттейді, сондай-ақ иудаизм, христиан және ислам діндерінің негізгі принциптерін анықтауға тырысады. Салыстырмалы талдау жалпы заңдылықтардың бар екенін және діни дәстүрлердің шығу тегін уақытша контексте қарастыру қажеттігін көрсетеді.

Дәстүрлер ұқсастығы ол діндердің хикаяларындағы тарихи тамырластықпен қатар, олардың догматтық, канондық негіздеріндегі діни дүниетанымдық мәселелермен де байланысты. Мысалы, иудаизм, христиан діні мен ислам ортақ рухани бастамаға ие болып, бірыңғай рухани қайнар көзді иеленіп, ортақ бабасының, үш діннің атасы, Ыбыраһим пайғамбардың атымен ыбыраһимдік деп аталады. Үш діннің барлығы да – аяндардың монотеистік діндері болып табылады. Бұл аяндарда Құдайдың адамдарға өз елшілері, Пайғамбарлары келіп, солар арқылы Өзінің еркі мен талаптарын хабарлайды делінеді. Ыбыраһимдік діндердің рухани бастамаларының бірлігі ортақ рухани-ізгіліктік құндылықтар жүйесінің негізінде олардың өзара әрекеттесуі мен сұхбаттастығының нағыз мүмкіндігін тудырады.

Әлемнің барлық діни жүйелері Құдайдың (монотеистерде) немесе Құдайлардың (политеистерде) айтуы бойынша, олардың діни сеніміне сәйкес жазылған қасиетті жазбаларға ие.

Иудаизмның негізі мақсаты – еврейлер Құдаймен таңдалған, ерекше халық. Құдай жалғыз және ол оларға көмектесу және өз өсиетін пайғамбарлары арқылы жеткізу үшін бір халықты – яғни яһудилерді бөліп алды. Бұл таңдаудың символы – барлық ер нәрестелерде дүниеге келгеннен кейін сегізінші күні орындалатын сүндетке отырғызу рәсімі [1].

Христиан дінінің негізгі идеясы – күнә мен адамның құтқарылу идеясы. Адамдар Құдай алдында күнәһар болып келеді және олардың бәрі бірдей: гректер мен яһудилер, римдіктер мен варварлар, мейлі құл болсын, мейлі бай-кедейлер – бәрі күнәһар, бәрі – «Құдайдың құлы». Дінде адамзат Адам ата мен Хауа ананың «алғашқы» күнәсінен тазартыла ала ма? деген сұрақ туады. Әрине, болады. Егер олар адамзаттың күнәсін өз мойнына алуы үшін жерге құдай жіберген ұлы құтқарушыға және өздерін күнәһар екендерін

мойындап, осы күнәдан тазартуға ниеттенсе ғана жүзеге асады. Иисус (ислам дінінде және оны ұстанатын мұсылман халықтарында Иса пайғамбар саналады) өзінің азапты өлімімен жердегі адамдарды күнәдан босатып, оларға күнәдан құтқарылу жолын көрсетті. Бұл жол – ең құдіретті үш бейнедегі Құдай (Құдай-Әке, Құдай-Бала, Қасиетті Рух), тақуалық өмір, тәубеге келу және өлімнен кейін аспан патшалығына түсу [2, с. 197].

Ислам дінінің көздеген мақсаты – адам баласының бұл дүниеде де, мәңгілік ақыретте де бақытты болуы. Дініміз бұл дүниенің ақырына дейін адамдардың әрдайым бақытты болуын және қоғамның дамуын қамтамасыз ете отырып, жеке-жеке адамдардың да, қоғамның да қажеттіліктеріне жауап бере алатын талаптар қойып, дүниеде де, ақыретте де бақытқа кенелудің жолдарын көрсеткен» [3].

Яһуди (иудаизм) діні – біздің заманымызға дейінгі 2-мыңжылдықта пайда болған және ол аяқталған жүйе ретінде саналуына қарамастан, оның түрлері көп (ортодоксальдық, реформаланған, қайта құрылған және т.б.), дегенмен, өзінің басты ақиқат деп танылатын діни қағидалары өзгеріссіз күйінде қалады. Иудаизмнің қасиетті кітаптары – Көне Өсиет (39 кітап) және Талмуд (13 кітап). Көне Өсиет кітаптары б.з.д. IX ғасырдан бастап жазылды; Талмуд ауыз әдебиеті ретінде б.з.д. II ғ. пайда болғанмен, жазбаша түрде б.з. III-V ғғ. көне өсиет мәтіндері түсіндірмелерінің жинағы ретінде құрастырылды [4].

Христиан дінінің қасиетті кітабы: «Библия (грек тілінде Biblia – кітап) құдайдың құдіретімен шабыттандырылған деп есептеледі. Бұл – Құдайдың адамға пайғамбарлар, апостолдар мен ізгі хабаршылар арқылы айтылатын сөзі. Христиан діні бойынша Інжілдің жалғыз авторы Құдайдың өзі болып табылады. Інжіл екі бөліктен – Көне Өсиет пен Жаңа өсиеттен тұрады» [5, с. 141]. Ескі өсиеттегі мазмұны бойынша әртүрлі кітаптар (сонымен қатар Таураттың мәтінін құрайтын мәтіндер) б.з.д. 1 мыңжылдықта, ал Жаңа Өсиеттің кітаптары бірінші ғасырда жазылып шығарылды. Бастапқыда христиандар арасында қанша және қандай кітаптар қасиетті деп саналуы және қайсысы Библияға енуі керек деген ортақ ой болмаған. Тек б.з.д. IV ғ. ғана Библияға енетін белгілі

бір кітаптар саны туралы ереже қабылданды. Алайда, христиан дінінің бірнеше бағыттарға бөлінгеннен бері, әр (православие, католицизм, протестантизм) бағыттың Көне Өсиетке енетін кітаптар жиынтығы әртүрлі болды.

Осы тұрғыда салыстырмалы түрде айтар болсақ, яһудилер Тәурат пен Зәбурды мойындағанымен, Інжіл мен Құранды мойындамайды, өз кезегінде христиандар Көне және Жаңа өсиетті қабылдап, мұсылмандардың Құранын мойындамайды. Ал мұсылмандар болса, төрт кітапты да – Тәурат, Зәбур, Інжіл және Құранды – қасиетті мәтін ретінде мойындайды, тек алдыңғы үшеуін адамдар тарапынан бұрмаланған деп есептейді.

Иудаизмнің догматикасы өзінің аяқталған түрінде мынадай компоненттерді қамтиды. 1) Яхвеге табыну. Яхве – атауға тыйым салынатын Құдайдың жалқы есімі: христиандар сияқты діншіл еврейлер де дұға тілегенде және уағыздарын оқығанда «Яхвенің» орнына «Менің Тәңірім», «Менің Құдайым» деп айтады. Яхве – Дүниені жаратушы, құдайдың алдында есеп беретін күні төреші болады. Басқа құдайларға табынуға тыйым салынады. Яхваға сену жер бетінде өмір сүру мен о дүниедегі қолайлы жағдайлардың басты шарты болып табылады. 2) Көне Өсиеттің киелілігі және құдайдың рухы туралы ілім. Иудейлер Көне Өсиет пен оған қатысты пікірлер адамдардың өз еркімен емес, Құдайдың қалауымен орындалатынына сенеді. Иудейлердің пікірінше, көне өсиет пен талмудтық мәтіндердің түсіндірмесін тек діни қызметкер-мамандар жүзеге асырады. 3) Мессияның (Машайықтың) келуі туралы ілім. Мессия тақуалардың қорғаушысы және барлық пұтқа табынушыларды және барлық діннен бас тартқандарды жоюшы ретінде танылады. Талмудта Мессияның келуінен кейін, табиғат пен адамдар сапалы түрде өзгереді; аурулардың, соғыстардың болмайтыны туралы айтылады. 4) Яһуди халқының құдайдың таңдаулысы туралы ілімі. Бұл догматтың мәні – барлығына ортақ бір Құдайдың әр түрлі халықтардың арасынан еврейлерді бөліп, олармен Өсиет (шарт) жасасқаны болып табылады. Құдайдың таңдаулысы болу идеясы еврей қоғамының тағдырында үлкен рөл атқарды, бүкіл дүние жүзіндегі, жат мемлекетте өмір сүріп жатқан шашыраңқы еврей халқына психологиялық жағынан әсер етті.

5) Тозак, жұмақ және құдайдың алдында есеп беру күні туралы ілім. Жаннның мәңгілік өмір сүруі туралы постулатқа сәйкес, иудаизм жер бетіндегі тіршіліктің о дүниенің мәңгілік өміріне дайындық ретінде қабылдану қажеттігі жөнінде оқытады. Иудаизмнің киелі кітаптарында, әсіресе, Талмудта иудейлік қауымдастықтың ересек мүшелері үшін 613 жарлық міндетті түрде орындалуы қажет саналады.

Көне Өсиетке енген кітаптар бірнеше жүзжылдар бойында жазылған. Яһуди дәстүрінде Танахтың құрамында 39 кітап заңдастырылған. Протестанттар яһуди канонын қабылдайды. Католик канонына 46 кітап кіреді. Көне Өсиет құрамындағы православиелік шіркеу 50 кітапты мойындайды

Көне Өсиет кітаптарын мазмұны бойынша бірнеше топқа бөлуге болады:

1. Пятикнижие (Бес кітап) – ежелгі яһудилік Тәурат немесе Заңдар.

2. Ежелгі яһудилердің тарихы туралы баяндайтын тарихи кітаптар.

3. «Даналық кітаптары» немесе поэтикалық кітаптар.

4. Пайғамбарлық кітаптар.

Танаха деп аталатын яһуди кітаптары тек христиан дәстүріндеге ғана Көне Өсиет деп айтылады. Ветхий өзі ежелгі деген ұғымды білдіреді. Христиандардың көзқарасы бойынша, бұл Құдайдан адамдарға берілген алғашқы әрі көне заң. Адамдардың бастапқы күнәһарлық табиғаты осы діни өсиеттерді толық түсінуге мүмкіндік бермегендіктен, Құдай Жаңа Өсиетті адамзатқа жіберуге мәжбүр болды. Сондықтан да Көне Өсиет христиандық кітаптың ажырамас бөлігі болып саналады.

IV ғасырда қабылданған Жаңа Өсиеттің бірыңғай канонын барлық христиан шіркеулері мойындайды. Иисус Христостың өмірі мен өсиетін уағыздаған көптеген інжілдердің болғаны тарихтан мәлім. Алайда, христиандық соборлар барысында, олардың барлығы жойылып, тек төртеуі ғана ресми түрде мойындалып, қабылданған. Жаңа Өсиетте 27 кітап бар. Ең алдымен, бұл Інжіл (Евангелие, Ізгі хабар). Ол Марктың Інжілі, Матфейдің Інжілі, Луканың Інжілі мен Иоанның Інжілі деп аталатын төрт кітаптан

тұрады. Бұлар б.з.д. I ғасырдың екінші жартысында жазылған. Кітаптың ең алғашқысы Марктың Інжілі болса, ең соңғысы Иоанның Інжілі болып табылады. Христиандықтың ең маңызды догмасы – бір Құдайлық идеясы. Адамдарға күдіретті және жалғыз Құдайдың бар екендігін көрсету, сондай-ақ оған сену қажеттілігін дәлелдеу. Бұлардың барлығы Қасиетті жазбалардың негізгі міндеті саналады. Бұл христиан дініне дейінгі басқа да діни-нанымдар арасындағы негізгі айырмашылық. Егер ежелгі гректер мен римдіктердің діни пұтқа табынып және олар көпқұдайлықты дәріптесе, христиандық – шынайы монотеистік көзқарасты ұстанады. Сонымен қатар, христиан діні үшін монотеизм ғана емес, теоцентризм де тән – біртұтас Құдай әлемдегі барлық нәрсенің орталығы: сенім, ойлау, таным және т. б.

Жаратушы идеямен тікелей байланысты аян идеясы да, адамдарға қолжетімді кез келген білім тек Құдайдан келген. Адамдар әлем туралы, өзі туралы және Құдай туралы білгендерінің барлығы – Құдайға аян, өйткені білімнің өзі Құдай. Құдай Адам Ата мен Хауаны жаратып, оларға білім беретін ағаштың жемісіне тимеуге тыйым салған еді. Ал олардың ол тыйымды бұзып, күнәһар аталып, жұмақтан қуылғаны бәріне мәлім. Сондықтан христиан дүниетанымда Құдай аянынан тыс алынған кез келген білімге тыйым салынады. Оның үстіне, Құдайға сену, оның абсолютті күдіреттілігіне және асқақ білімділігі адами білімінен жоғары емес, ол жалғыз шынайы білім болып табылады.

Христиан дініндегі бұл дәстүрлі түсінікті ислам дінімен салыстырар болсақ, мұсылмандар бұл бастапқы күнәнің болғанын мойындағанымен, Адам Ата мен Хауа ананың тәубеге келіп, тура жолға түскенін қабылдайды. Сондықтан бұл бастапқы бабалар пайғамбар ретінде қастерленеді. Иудаизмде мұндай түсінік жоқ. Осы діннің ілімдеріне сәйкес, барлық адамдар әділ болып туылды және олардың нақты күнәсі жоқ. Олардың болашақ тағдыры жердегі өмірдегі мінез-құлқына, іс-әрекетіне тікелей байланысты.

Христиан діні бойынша, Құдай адамзат баласына мәңгілік бақыт пен өмірмен марапаттаған. Алайда Адам мен Хауаның жасаған күнәсінің кесірінен бүкіл адамзат күнәһарлық қамытын арқалаған. Бірақ христиан дінінде бекітілген рәсімдерді орын-

дау барысында адам баласы күнәсінен кешіріліп, құтқарылуға мүмкіндігі бар. Христиан адамы үшін тәубеге келіп, құтқарылу қажет, өйткені христиандық наным бойынша адамзат тарихтың соңы. Заманның ақыры туралы ілім христиан дінінің басты идеяларының бірі. Адамзаттың жердегі өмірі уақытша әрі шынайы емес жалған дүние саналады. Жердегі өмір жақсылық пен зұлымдық күштері арасындағы соңғы шайқаспен аяқталуы тиіс. Одан кейін Құдай адамдарды соңғы, үрейлі сотқа шақырады, онда барлығына соңғы және ақтық үкім шығарылады.

Ақыр заман туралы, қиямет күні туралы, жұмақ пен тозақ туралы идеялар ибраһимдік дінді құрайтын яһудилік, христиандық және ислам діндерінде барынша ұқсастығымен ерекшеленеді. Жерден Мәдінің шығуы мен аспаннан Исаның түсуі, оның мамыражай билік етуі (салыстырыңыз, христиан дініндегі Аспан патшалығы) ақыр заман алдындағы кезеңді айқындайтындығы туралы ислам дәстүрінде көп айтылады. Христиан дініндегі Иисус Христостың өлмей, көкке көтерілуін ислам дәстүрі де мойындайды. Алайда яһудилік Исаны пайғамбар немесе Құдайдың ұлы ретінде мүлдем мойындамайды, олар оның қайта тірілуіне сенбейді, сондай-ақ оның денесі жерленген жерден ұрланған деген болжам жасайды.

Яһуди халқының барлық дәстүрі мен ғұрыптары дінмен байланыстырылған. Дәстүр бойынша иудаизмнің негізгі өсиеттерін Құдай Мұса арқылы жеткізген.

Олар мынадай діни нұсқауларды да қамтиды: басқа құдайларға табынбау; Құдайдың есімін орынсыз айтпау; жұмыс істеуге болмайтын сенбі күнін және әкесі мен анасын құрметтеу; өлтірмеу; ұрламау; зинақорлық жасамау; жалған куәлік айтпау; көршіңізде бар нәрсені қаламау деген моральдық нормаларды сақтау. Сонымен қатар, иудаизм еврей халқына кошерлі (жеуге болатын) және трепті (жеуге болмайтын) деп азық-түлікке байланысты да шектеулер тағайындаған.

Еврей халқы өмірге келіп, одан өткенге дейін жеті негізгі амалдарды орындауы тиіс.

1. Ұл балалар туылғаннан кейін 8-ші күні сүндеттеледі. 13 жасқа толғаннан соң Тауратты көпшілік алдында оқиды. Бұл иудаизмді мойындау үшін міндетті рәсімдер.

2. Яһуди 613 өсиетті орындауы шарт, олардың 365 тыйым салынған. Құдайға тіл тигізуге, пұтқа табынуға, қанараластыру (кровосмещение), Тауратта арам деп аталатын жануарлардың етін жеуге тыйым салынады.

3. Нағыз яһудилер самай шашын өсіру керек, ал әйелдер сыртқа шыққанда басын жабуы тиіс.

4. Сенбі – синагогаға бару және дұға ету күні. Бұл күні барлық еврейлер күнделікті жұмыстан босатылады. Бұл күні электр қуатын пайдалануға, шашты қиюға немесе сақалды қыруға, от жағуға болмайды.

5. Ең маңызды мереке – Рош-а-Шана немесе Жаңа жыл.

6. Күз айының ортасы жаман іс-әрекеттері үшін өкінетін, бір жыл ішінде жасалған істерді бағалайтын уақыт болып саналады.

7. Еврейлер барлық діни мерекелерге жаппай қатысады. Ересектер де, балалар да қатысады, өйткені бәрі Құдайдың алдында тең.

8. Олар діни дресс-кодты ұстануы керек. Ол 12 жастан асқан қыздарға қатысты, үйленген әйелдер үшін өте қатал. Ер адамдар басына кипа киеді [6].

Сондай иудаизм дінге кіруге шақырмайды, алайда басқа ұлт өкілінің еврей болып, иудаизмді қабылдауы үшін орындалатын рәсімді гиюр деп айтады, яғни дінге келу немесе дінді қабылдау. Гиюр – еврей еместердің еврей болу рәсімі. Рәсім қарапайым және жылдам болғанымен, оған дайындық бірнеше жылға созылуы мүмкін. Гиюр рәсімінен өткен адамды еврей қоғамының толыққанды мүшесі болып саналады.

Гиюр үш рәсімнен тұрады:

Сүндеттеу – күндіз үш раввиннің қатысуымен орындалады.

Миквеге шомылу. Қасиетті сумен толтырылған бассейнге сүңгіп шыққан адам өзінің барлық күнәлері мен қателіктерінен тазартылады.

Құрбандық шалу.

Бұл діни рәсімдерді орындаумен бірге үміткер еврей ұстазымен бірге дұғалар, өсиеттер, діни мерекелерді, соның ішінде шаббат, сондай-ақ негізгі яһуди кітаптарын және Тәуратты толықтай меңгеруі керек. Сонымен бірге, ол үнемі Синагогаға барып, яһуди

қоғамының барлық мүшелерімен достық қарым-қатынас орнатуы керек. Өзін және отбасын толықтай яһуди өмір салтына сәйкес икемдеуі тиіс.

Гиордан өту – Таураттың 613 өсиетін, яһуди дәстүрлерін, әдет-ғұрыптарын сақтауға міндеттеме беру. Ол тек Синагогаға ғана барумен шектелмейді, иудаизмді қабылдау сыртқы келбетке, бос уақытты пайдалы өткізуге, еврей қоғамындағы мәртебеге және т. б. іс-әрекеттерді орындау [7].

«Христиан діні адамның Құдайға жақындастыратын жетілу жолын анықтайды: бойсұну, өз нәпсілерінен бас тарту, қарапайымдылық, рақымдылық, мейірімділік, ізгіліктік. Христиан дінінің ең негізгі ізгі қағидалары – сенім, үміт және махаббат. Осы қағидаларды ұстанған адамның өмірі нұрға бөленіп, құтқарылу мен мәңгілік өмір сүру мүмкіндігіне иеленеді» [5, с. 155]. Христиан дінінің негізі – махаббат. Ақылға бағынған емес, сезімге байланған махаббат. Бірақ бұл махаббаттың тән махаббатымен ешқандай байланысы жоқ. Христиандық махаббат немесе сүйіспеншілік бұл адамның ең жоғарғы рухани күші. Таулы қыраттағы Иисустың басты өсиеттерінің бірі «жақыныңды қадір тұт», «бір бетіңнен ұрса, екінші бетіңді тос» болды. Бұл христиандық этикадағы негізгі императив болып табылады. Осы адамның Құдайға және басқа адамдарға деген махаббаты христиандық моральдың көрсеткіші. Христиан дініндегі бұл доминантты идеялар оны басқа діндерден, атап айтқанда, ислам дінінен айрықшаландырып тұрған басты ерекшеліктер болып саналады. Сондай-ақ христиан дінінде «Иса пайғамбар өз мойнына барлық адамдардың күнәсін артып, өзін құрбандыққа шалған. Сондықтан христиандықтарда кішіпейілділік, мейірімділік, басқаның мүддесіне ыждаһаттық ба-сым» [8, 83 б.].

Христиандық ілімнің тағы бір негізі идеясы – Құдайдың үш тұғырлығы ұғымындағы Қасиетті Үштік. Яғни Құдай біреу, бірақ адамға үш түрлі адам бейнесінде көрсетіледі. Әрбір жеке-леген бейне толық Құдайды білдіреді және олар бір-бірінен кем де артық та емес. Қасиетті Үштік туралы ілім, Құдай бір, бірақ үш түрі бейнеде деген сөздер қасиетті жазбада көрсетілмеген. Дегенмен, христиандық үшін бұл маңызды ілімдердің бірі

және ол қасиетті жазудың куәлігіне негізделген. Христиан діні монотеистік таухидтік дін деп есептелгенімен, ондағы Абсолют құдайдың үш қырымен көрініс беруі өзге дін өкілдерінде, оның ішінде ислам дінінің өкілдерінде түсінбестік туғызады, христиандарды осы ақидалық негіздері мен олардың әулие икондарға табынуына қарай политеизммен (пұтқа табынушылықпен) кінәлауын тудырады.

Христиан діни сенімінің негізгі ережелері сенім символының 12 тармағында берілген. Бұл тармақтар христиан діні дәстүрлерінің негізгі өзегін құрайды. Сенім символы – шіркеудің барлық негізгі ережелері мен парыздары жазылған дұға ету кітабы. Сенім Символындағы ілім қысқаша, бірақ өте нақты түрде баяндалған. Оны IV ғасырда бүкіл әлемдік соборлардың I және II кезең әкейлері жасаған. Ол он екі ережеден немесе бөліктен тұрады. Сонымен қатар осы 12 сенім символынан бөлек христиан дінінде жан-жақты талқыланып, белгіленген тән мен әрекет негізін Жеті қасиетті құпия құрайды.

«Діни өмірдің негізгі оқиғалары православие дініндегі жеті құпияшылдық болып табылады. Оның аты жасалынатын әрекеттердің қарапайым ұғыну арқылы толық, жеткілікті түсініле алмайтынын, құпиялы және қолжетімсіз болып келетінін білдіреді. Аталмыш құпияшылдықта сенімнің арқасында қарапайым әрекеттер мен деректі заттар арқылы дерексіз, табиғилықтан жоғары тылсым дүниелерге, рухани әлемге қол жеткізуге болатыны шүбәсіз болып келеді. Құпияшылдық (лат. sacramentum) – христиан дініне тән ерекше ғұрыптық әрекеттер. Егер ғұрыптарда Құдаймен бірлесу символикалық тұрғыдан іске асырылса, онда құпияшылдықта Құдай шын мәнісінде адамның өміріне еніп, оны рухани түрде өзгертеді» [5, с. 157]. Алайда қазіргі кезде бұл шіркеу жоралғысы бастапқы қабылғанын нұсқасынан біршама өзгерген деген пікірлер айтылады.

Сонымен «Жеті құпия сыр» дәстүріне қалай атқарылады. 1) шоқындыру: бұл рәсімнен өткен адам құпия түрде рухани өмірге келеді. Яғни күнәдан құтылып, шіркеуге қабылданып, христиан атанады. 2) миро майын жағу рәсімі: «миро» атты иісті майды адамның маңдайы мен басқа да дене мүшелеріне жағу рухани

жаңару мен рухани нығаюға әсер етеді деген ұғым қалыптасқан. 3) Тазару (евхаристия): адам рухани азықтанады. Адамның құдаймен жақындасуының бір түрі. Құдай Ұлы Иисустың денесі мен қанына араласу, ол үшін арнайы дайындалған бір үзім нан мен бір ұрттам шарапты ішеді. 4) Тәубеге келу немесе өкіну: адам рухани дерттен тазару, яғни адам күнәсын мойындап, Құдайдан кешірім сұрайды. 5) Әулиелік (Священство): дін қызметкеріне арналған жоралғы, мұнда рухани жаңару мен адамдарды «Жеті құпия сыр» мен басқа да ілімдерге оқытуға жолдама алады. Яки саланатты түрде діни қызметкерлерді сайлау процессі. 6) Некелесу ғұрпы: шіркеуде некелескен жұп бақытты, болашағы жарқын, ұрпағы саналы, тәрбиелі болады. 7) Шырша майымен майлау: бұл рәсім қатты сырқаттанып жатқан адамға май жағу арқылы құдайға рахметін алады. Адамды рухани аурудан тазарту арқылы тән ауруынан емдейді немесе өлім аузында жатқан адамның күнәлары кешіріліп, о дүниеге шығарып салу салты. Осы аталған «Жеті құпия сыр» христиан дінінің үш тармағында әртүрлі орындалады [9].

Ал исламда құлшылық ету, табыну екі бөлімнен тұрады. Біріншісі, міндетті түрде, ал екінші бөлімі, ерікті түрде орындалатын діни іс-әрекет. Сонымен мұсылманның білуі міндетті болған иман ілімдері – иманның шарттары және исламның шарттары болып табылады.

Иманның шарттары: «1-Алланың бар және бір екеніне; 2-Алланың періштелеріне; 3-Алланың пайғамбарларына; 4-Алланың кітаптарына; 5-Ақырет күніне; 6-Жақсылық пен жамандықтың Алладан екеніне шын жүрекпен илану.

Ислам шарты: 1-Кәлима шәһадат келтіру; 2-Намаз оқу; 3-Зекет беру; 4-Ораза тұту; 5-Қажылыққа бару» [10, 31-32 бб.].

Ал екінші ерікті түрде орындалатын діни іс-әрекеттерге діни салттар мен діни мейрамдар жатады. Мысалға, сүндетке отырғызу, некеге тұру, Құрбан айт, Ораза айт және т.б.

Ыбрайымдық діндердегі негізгі шарттар

Христиан дінінің он екі сенім символы	Ислам дінінің алты иман шарттары	Иудаизмнің бес негізгі догмасы
1	2	
<p>1. Құдай Өкенің біртұтастығына, Құдіретті Құдай мен көк пен жер, жанды мен жансызды Жаратушыға сенім.</p> <p>2. Құдайдан туылған және оның жалғасы, оның адами бейнесі болып табылатын Құдайдың рухани Ұлы Иисуска сенім. Бұл сенімді ашу үшін Қасиетті Үштіктің құпиясы туралы білу керек.</p> <p>3. Құдай Ұлының көктен түсіп, христиандар үшін адам болғаны туралы айтылады.</p> <p>4. Христостың ағашқа керілу және Құтқарушының адамдардың күнәсін өз мойнына алғаны туралы наным.</p> <p>5. Иисустың қайта тіріліп келгеніне сенім.</p> <p>6. Иисустың көктегі Өкесінің жанынан орнын тапқаны туралы айтылады.</p> <p>7. Құдайдың билігі шексіз, ол мәңгілік және өлі мен тіріні соттайтыны туралы сенім.</p> <p>8. Бүкіл жер бетіне өмір беретін және адамдармен пайғамбарлар арқылы сөйлесетін Қасиетті Рух жайлы сенім.</p> <p>9. Діншіл адамның Шіркеуге сенуі жайлы түсінік.</p> <p>10. Шоқынұ құпиясын дәріптейді.</p> <p>11. Өлілердің тірілетіне деген сенім.</p> <p>12. Мәңгілік өмірге сенім.</p>	<p>1. Аллаға сену;</p> <p>2. Періштелерге сену;</p> <p>3. Кітаптарға сену;</p> <p>4. Пайғамбарларға сену;</p> <p>5. Ақырет күніне сену;</p> <p>6. Тағдырға: жақсылық пен жамандықтың Алланың жаратуымен болатындығына сену.</p>	<p>1 Бір Құдайға сенім.</p> <p>2 Пайғамбарға сену.</p> <p>3 Еврейлер Құдаймен таңдалған халық екеніне сенім.</p> <p>4 Ақырет күні жандардың тірілуіне сенім.</p> <p>5 Мессияның келуіне сену.</p>
Христиан дінінің «Жеті құпиясы»	Исламның бес шарты	Яһуди дәстүріндегі он өсиет
<p>1) шоқындыру</p> <p>2) миро майын жағу рәсімі</p> <p>3) Тазару (евхаристия)</p> <p>4) Тәубеге келу немесе өкіну</p> <p>5) Әулиелік (Священство)</p> <p>6) Некелесу ғұрпы</p> <p>7) Шырша майымен майлау</p>	<p>1) Қалима шәһадат келтіру</p> <p>2) Намаз оқу</p> <p>3) Зекет беру;</p> <p>4) Ораза тұту</p> <p>5) Қажылыққа бару</p>	<p>1. Құдай жалғыз және одан басқа Құдай жоқ.</p> <p>2. Құдайдан басқаға, пұтқа табынба.</p> <p>3. Құдайдың атын бей-берекетсіз атама.</p> <p>4. Қасиетті сенбі күнді және сол күні орындалатын рәсімдерді ұмытпа.</p> <p>5. Өке-шеңнді құрметте.</p> <p>6. Адам өлтірмеу.</p> <p>7. Зина жасамау.</p> <p>8. Ұрлық қылмау.</p> <p>9. Көршіне жалған куәлік бермеу.</p> <p>10. Көршінің меншігіне көз салма.</p>

Христиандықтағы діни дәстүрдің басты ерекшеліктері бұл діндегі Құдайға құлшылық ету дәстүрі көрінеді. Негізі христиан дінінің Құдайға басты құлшылық ету – литургия мен ауыз бекіту дәстүрі, басты діни мерекесі Пасха болып табылады. Грек тіліндегі «литургия» сөзі «қоғамдық қызмет» деген мағынаны білдіреді,

өйткені бұл Құдайға құлшылық ету рәсімі христиан қауымының барлық мүшелерінің дұға ету арқылы жасалады [11].

Сонымен қатар бұл ұғым «құдайға құлшылық ету» сөзінің синонимі немесе жеке аяқталған әдет-ғұрыптық іс-әрекеттің мағынасында да, діни іс-әрекеттердің барлық жиынтығының мағынасында да қолданылады. «Литургия» термині көбіне Батыс христиандарында жиі қолданылады; дегенмен, бұл сөз кең мағынада Шығыс христиан лексикасына (мысалы, «литургика» – Құдайға құлшылық ету туралы ғылым, «литургиялық» – салт-дәстүр, ғибадат, Құдайға құлшылық ету) қолданылуда. Соңғы уақыттары католиктер мен протестанттар «литургия» сөзі аяқталған және жекелеген сипатқа ие болып, нақты Құдайға құлшылық еткенде немесе қызметтердің құрамында жиі қолданыла бастаған.

Литургия екі негізгі бөлімнен тұрады: жарияланғандар литургиясы және адал Литургия (Батыс терминологиясы бойынша сөз Литургиясы және Евхаристік Литургия). Екеуінің де мағынасы діндарлардың Құдаймен кездесуді білдіреді: біріншісінде Оның Аянын тыңдау арқылы жүзеге асса, екіншісі – оның денесі мен қанын жеу арқылы Иисусқа жақындау рәсімі.

Литургияның ортасында алғашқы және қорытындылаушы рәсімдерден тұрады және оның негізгі екі бөлімге тікелей қатысы жоқ. Екі Литургияның да түп тамыры, бастауы Көне Өсиет. Жарияланғандар, жария етілген Литургиясы Құдайдың аянын тыңдау арқылы жүзеге асса, екінші Құдай сөзін оқу мен түсіндірудің синагогтық ғұрпы, ал адал Литургия отбасылық яһудилік сенбі және пасхалық тамақтану рәсімдері. Пасхалық рәсімнің маңызы өте ерекше, өйткені осы пасха кезінде Христос Евхаристия құпиясын енгізген еді.

Христиан дініне құлшылық рәсімі өте ұзақ әрі күнделі процесс болып саналады және барлық діни рәсімдер міндетті түрде шіркеуде өтуі шарт. Христиан дінімен салыстырғанда мұсылмандық құлшылық ету өте қарапайым әрі біртұтас болып көрінуі мүмкін. Онда құлшылық қатаң реттелген, онда құпиялық та, ән айту мен музыка жоқ. Әрбір мұсылманның бес парызының бірі – намаз. Намаз күніне бес рет, белгілі бір сағаттарда атқарылады. Намаз уақыты кіргенде мешіттің арнайы қызметкері мұнарадан азан

шақырып, барлық мұсылмандарды намазға шақырады. Намазды тек мешітте ғана емес, кез-келген таза жерде оқуына болады. Ислам дінін қабылдаған адам үшін негізгі және маңызды міндет намаз болып табылады. Аллаға сену мен оған құлшылық ету намаздың белгісі болып саналады. Ислам бойынша адамның Алламен қарым-қатынасында ол тек оған құлшылық етуі және оған серік қосуға болмайды. Осы шарттарды дұрыс орындаған адамға Алла шексіз мейірім мен сансыз сый-сияпат сыйлаған.

Намаз – исламдағы құлшылық ету салттарының ең маңыздысы. Негізі намаз парсы сөзі, арабша бұл рәсім саяят деп аталады. «Намаз» сөзінің мағынасы – «тілеу», «дұға оқу» дегенді білдірсе, ал, шарифаттағы мағынасы – тәкбірмен басталып, сәлеммен аяқталатын, ерекше қимыл-қозғалыстар мен сүрелер, дұғалар оқудан тұратын қасиетті ғибадат ұғымын меңзейді [12].

Сондай-ақ христиан дінінде тәубеге келу (Искушение) арнайы рәсім жүргізу арқылы шіркеуде өткізілсе, исламда адам тәубесіне намаз уақытында келеді.

Сонымен қатар христиан дінінің ағымдарында діни құлшылық әр түрлі орындалады. Ал мұсылмандар исламның таралуының алғашқы жылдарынан бастап қалай оқыды әлі күнге дейін сол ретпен оқып келеді. Әлемдегі түпкір-түпкіріндегі мұсылман халқы сүннет бойынша орындайды. Намаз туралы Құранда жазылған және пайғамбардың сүннетінен келген. Намаз адамға рухани және физикалық тұрғыдан тазаруға көмектеседі. Намазды орындау үшін адамның денесі, оның киімі және намаз оқитын таза болуы керек, сонымен қатар намаз алдында дәрет алуы тиіс. Намазды белгіленген уақытында орындау міндеті адамды бірқалыпты, реттелген өмір салтын ұйымдастыруға көмектеседі. Сонымен қатар, адам күнделікті күйбең тіршілікті бір уақ ұмытып, Аллаға құлшылық етіп, намаз барысында жан тыныштығына жетуге, азды-кемді күнәсінен тазаруға мүмкіндік береді.

Мұсылман үшін «Намаз – адамды Жаратушы Жаппар Иеге жақындатады. Рух пен ерікті күшейтеді. Адамды сабыр мен шүкірге үйретеді. Намаз – адам баласының тән тазалығы мен жан тазалығы. Рух азығы мен ар азығы. Адам намаз арқылы Ұлы Жаратушыға тағзым етіп, өзінің пендешілігіне тәубе етеді» [13, 101 б.].

Сонымен қатар намазды жамағатпен бірге орындау ұсынылады. Діндарлар намазды бірге жасаған кезде қоғамның барлық тап өкілдері жиналады. Соның арқасында адамдар арасында ынтымақтастық пен бауырластық сезімдері дамиды. Бұл рухани жақындасу, көзқарастық, рухани іс-әрекеттің бірлігі материалдық өзара көмек пен ынтымақтастық сезімінің қабырғасын қалайды. Мұсылмандар үшін жұма күні қасиетті саналады және жұма намазды лажы болса мешітке оқуға тырысады. Діни мереке немесе жұма намаз күндері мешітке көптеген адамдар жиналады, осы тұста мешіттер әлеуметтік ынтымақтастық пен жақындасудың орны болып табылады. Құдай алдында барлық адам бірдей. Ал еврей халқы үшін қасиетті күн – сенбі. Бұл күні ешкім жұмыс істемеуі керек, тек Құдайға құлшылық етіп, синагогаға барып, жамағатпен бірге өткізгені дұрыс.

Исламда тек қана Аллаға құлшылық пен ғибадат етуге ғана арналған діни салт-ғұрыптар ғана тән емес, сонымен қатар ислам бүкіл дүниежүзіндегі мұсылман қауымды бір идея мен бір іс-әрекетпен біріктіруге бағытталған көптеген салт-дәстүрлерімен де ерекшеленеді. Ислам дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарға әлеуметтік бақылау мен жоғары дәрежелі бауырластықтың негізі құралы ретінде ерекше мән береді.

Мұсылман өмірінде діни мерекелер маңызды рөл атқарады. Дәстүрлі исламда екі мереке заңдастырылған. Шарифатқа сәйкес, негізгі мұсылман мейрамдары: Құрбан-Айт (құрбандық шалудың ұлы мерекесі), Ораза айт. Сондай-ақ, мәуліт (Мұхаммед пайғамбардың туған күні), миғраж (Мұхаммед пайғамбардың аспанға көтерілуі) аталып өтіледі. Жұма да мұсылмандар үшін мерекелік күн болып саналады. Ал христиандықтар үшін жексенбі күн айрықша күн саналады. Ислам дінінде күндердің төресі жұма болса, айлардың төресі рамазан айы болып табылады. Яһудейлер үшін қасиетті күн аптаның жетінші күні – сенбі. Иудаизмде апта жексенбіден басталады. Сенбі күн еврей халқыда шабат мерекесі атап өтіледі, шабатта адамдер демалып, құлшылық етеді.

Ислам дінінде қасиетті Рамазан айында барлық мұсылман қауымның жаппай ауыз бекітуі ислам шарттарының бірі болып табылса, христиан дінінде бұл қағида маңызды емес, әрбір христи-

ан ауыз бекіту жоралғысын өз еркінше жүзеге асырады. Христиан дінінде Ұлы ораза жеті аптаға созылып, белгілі бір тамақ түрлерін жеумен шектелсе, ислам дәстүрінде мұсылман таң қылаулап атқаннан күн ұясына батқанға дейін бір ай бойында нәр татпайды.

Әрбір христиан адам үшін тән оразасы тек амал ғана екенін есте сақтауы керек. Ал негізгі мақсаты – рухани азықтану, яғни Құдайға деген ризалық сезім, адамдарға деген мейірбандық, ой мен сезімнің тазалығы, ауызды жаман сөзден тыю. «Ұлы оразаның» мақсаты – адамның ойын тазалап, құдайға құлшылықты нығайту.

Сонымен, Ұлы Ораза (Пасха) – оразалардың ішіндегі ең ұзағы әрі христиан үшін ең маңызды ораза. Шіркеу тілінде оны Қасиетті Четырдесятница деп аталып, жеті аптаға жалғасады. Ұлы оразаның мәні – бұл тәндік және рухани зұлымдықтан бас тарту. Яғни, сабырлылық, төзімділік, шіркеу тілінде аскеза деп атайды. Адам өзін рухани тәрбиелеп, ерік-жігерін нығайтып, игі істер жасауға тиіс. Ең қатаң шектеулер Ұлы Ораза мен Страстныйдың бірінші аптасында болады, яғни Пасха алдындағы соңғы аптада. Бұл православиелік канондар бойынша, бұл Құдайға құлшылық ету пен дұға оқуда ыжтахаттылықты талап ететін уақыт.

Жалпы, христиан дінінде ораза ең алдымен, жасаған күнәдан тазару үшін ұсталынады. Христиан дініндегі ораза түсінігінің осы жері Иуда дініндегі ораза түсінігіне ұқсас. Екі дінде де ораза пенделердің күнәсінен арылу үшін жасалынатын ғибадат саналады. Тауратқа қарағанда Інжілде ораза ұстауға көбірек маңыз берілген. Дегенмен, Христиан дінінде ораза тұту міндетті емес, әркім діни ережеге өз еркімен мойынсұнады [14]. Христиан дініндегі басты міндет адамның тәубесіне келіп, құдайдан өз күнәсін кешіруді сұрап ғибадат ету. Ал ораза айы адамның рухани әрі тән нәпсімен күресіп, шынайы кешірім сұрауына мүмкіндік береді. Ораза ұстау маңызы осы уақытта адам құдай туралы көбірек ойланып, көбірек дұға жасап, құлшылық жасауға, рухани өмірге жақынырақ болады.

Екінші, ерік-жігерді тәрбиелеу. Жалпы христиандардың ойынша, ораза ежелден келе жатқан қағида, адамға әу баста түскен парыз. Өйткені Адам Ата мен Хауа ана заманында Құдай олардан жұмақтағы барлық жемістерден дәм татуға, тек қана жақсылық пен жамандықты тану немесе білім ағашының ғана жемісін жеу-

ге тыйым салған. Осы тыйым Құдайдан келген ең алғашқы ораза деп санайды. Ораза – Құдайдың талаптарын орындау. Яғни адам өзін тамақтан, дүниәуи қызықтардан бас тартып, өз төзімділігін, шыдамдылығын Құдай алдында дәлелдейді.

Үшінші – денені рухқа бағындыру. Ораза кезінде адам асқазанына емес, рухына бағынады. Оразаны ең алғаш ұстаған адам үшін өзін-өзі тәрбиелеу, құмарлықты тоқтату, нәпсіні тыю, олармен күресу өте қиынға соғады. Ал нағыз христиан Иисустың жауынгері. Ал жақсы жауынгер әрқашан әскери дайындықта болып, әрі өзін-өзі ұстай білу керек. Ораза ұстамаған адамдар ешқашан нағыз тамақтың дәмін сезе алмайды. Ауыз бекітпеген адам үшін мерекелік дастарханның да еш маңызы болмайды, ал ұзақ оразадан кейінгі жасалған қарапайым дастарханның өзі ауыз бекіткен адам үшін мереке болып саналады.

Ораза кезінде адам өзін кез-келген ашу-ызадан, жаман істерден қашық болуы керек. Ойын қажетсіз, бос пиғылдан, жағымсыз естеліктерден тазартып, тілін ғайбат сөз мен өсектен және т.б. сақтауы керек. Егер бұл шектеулерді ұстанбаса, ораза жай ғана диетаға ұстап қалатыны анық. Ауыз ашу (қарапайым тамақты жеу) мерекелік литургиядан кейін Пасха күні ғана болады. Ұлы Ораза әр жылдары Пасха мерекесі күніне байланысты әр түрлі күнге келеді.

Ораза күндері адамдар уақытының көп бөлігін Иисустың өлімі мен қайта тірілгенін еске алып, дұға оқып, Құдайға құлшылық етуге арнағаны абзал. Өйткені Иисус 40 тәулік бойы шөл далада жатып, нәр татпаған екен. Сондықтан Ұлы ораза христиандар үшін Құдайдың ұлы Иисустан мұраға қалған үлкен сый іспетті. Ұлы ораза тұту, оның шарттарын мүлтіксіз орындау құтқаруды, кешірімді іздеген адам үшін тапсырмас сыйлық [15].

Христиан дінін ұстанған адам да, ислам дінін ұстанған діндар үшін ораза ұстаудың мағынасы, адам тән құмарлығына шектеу қоя отырып, рухын күшейтіп, барлық күш-қуатын Құдайға жұмсау. Ол Алла үйіне барып, дұға етеді, ішкі өмірін, әрбір қадамын, қимыл-әрекетін мұқият қадағалайды, керексіз заттар мен қажетсіз, мән-мағынасыз бос жүрістерді қысқартып, игі, жақсы істермен айналысады. Адам нәпсісін тыйып, өз қағидаттарына сәйкес өмір

сүре бастайды. Егер біз өз өмірімізді осындай қасиеттері күндері ретке келтіріп, қажетсіз, бос іс-әрекеттерден арылсақ, осы кезге дейін уақыт таппай жүрген басқа да өзімізге қажетті, тиімді істерге алтын уақытымызды бөлеріміз анық. Жалпы ораза айы, мейлі христиандық Ұлы Ораза болса, мұсылмандық Рамазан айы болсын – адам үшін өмірге қайта машықтану әдісі. Рухани толық адам, ол әлбетте бақытты адам. Қазіргі кезде адамдардың көптеген жан, тән ауруларына көптеп ұшырауы, өзінің бұл өмірдегі орынын таппай, рухани жұтап, сенімін жоғалтқандар. Сондықтан осындай діни мерекелердің барысында біз өз өмірімізді, тәніміз мен жанымызды, рухымызды емдеп жазарымыз сөзсіз.

Мұсылмандар үшін ерекше саналатын күн және де бес парыздың бірі Меккедегі қажылықтың аяқталуымен байланысты Құрбан айт мерекесі аталып өтіледі. Ислам шарттарына сәйкес, әрбір адам өмірінде бір рет қажылық жасауы керек. Құрбан айт қасиетті Рамазан айынан біткеннен соң 70 күннен кейін тойланады. Құрбан айт басталғанға дейін бір жарым ай бойы мұсылмандардың Меккедегі қасиетті орындарға қажылық жасауы қабылданған. Машақаты мен бейнеті мол бұл ауыр жол адамның діни және рухани даму деңгейін көтеруге көмектеседі. Құрбан айт – қайырымдылық пен мейірімділікті, адамдарға деген сүйіспеншілік пен бауырмалдықты дәріптейтін қажылық парыздың ең жоғарғы шегі болып табылады.

Мерекенің басты рәсімі мен Құдайға адалдықтың белгісі ретінде құрбандық шалынады. Бұл дәстүр тек Құраннан ғана емес, Библиядан да белгілі. Христиандық Киелі жазуларда Ибраһим ұлы Исмаил құрбандыққа шалу қажеттігі туралы айтылатын эпизод бар. Мұсылман мәдениетінде осыған ұқсас сюжеттің негізгі тұлғасы Ибраһим пайғамбар.

Құрбандыққа шалынған малдың алғашқы қан тамшысымен сол адамның барлық күнәлар кешіріледі деп саналады. Сонымен қатар, құрбан шалу рәсімі көптеген нақтылықтар мен ережелерді талап етеді. Олар құрбандыққа шалынатын малдың түр-түсі, жасы мен сапасына қатысты ережелер.

Діндар адам құрбандыққа шалынған малының көмегімен, «қылдан жіңішке, қылыштан өткір, жалыннан да ыстық» Си-

нар көпірінен өтіп, жұмаққа апаратын жолды еңсере алады. Егер мұсылман құрбандық шалудан жалтарған болса, Синар көпірінен өте алмай, тозаққа түседі деген ежелгі аңыз-әңгіме бар.

Сондай-ақ христиан дініндегі «Исаның керілуі адамзаттың күнәларын өтеді. Иса өз өлімімен өлімді жойып, әлемге ғажап ақиқатты әкелді, яғни адам Құдай тәріздес өлімнің бұғауынан құтылып, арман еткен мәңгі өмірге қол жеткізеді. Сол себептен Қайта тірілу – христиандық күнтізбедегі ең маңызды мереке болып табылады. Адамдар бір біріне «Иса қайта тірілді» – «Шынымен де, қайта тірілді» деп айтады және олардың жүректері адамзаттың ең зұлымды жауы өлімді жеңу шаттығына толады» [5, с. 105] деп, бабасы Адамның күнәсі үшін бүткіл адамзат әлемі туғаннан күнәһар саналып, Исаның көмегімен күнәсінен арылған деген алып келеді. Ал исламда «Біреудің күнәсін біреу көтермейді» [16], яғни, әкенің кінәсін баласы көтермейді, нәресте бұл дүниеге күнәдан сәф таза күйінде туылады. Сондай-ақ христиан дінінде Иисус, апостолдар бейнесі салу бұрын шіркеу тарапынан тыйым салынған болса, кейіннен рұқсат етілген, ал исламда жалпы адам, аң бейнесін бейнелеуге тыйым салынған.

Христиан дінінің дәстүрлері діни мерекелерінде де көрініс табады. Біз христиан дінінің ең басты мерекесі болып саналатын Пасха мейрамын мысалға алып отырмыз. «Пасха, христиан діні бойынша, Христостың қайта тірілуінің нұрлы мейрамы (орыс. Светлое Христово Воскресение) – христиан дінінің ежелгі әрі ең маңызды мейрамы» [17], Христостың өліп, қайта тірілуінің құрметіне тойланады.

Иисустың қайта тірілуі немесе Пасха христиандықтар үшін мерекелердің мерекесі. Пасха жексенбі күні тойланады, сондықтан белгілі бір нақтыланған күн жоқ, жылжымалы болып келеді. Сондықтан Пасха мерекесіне дөп келетін күнге бірнеше христиан мейрамдары тәуелді. Сонымен қатар бұл мерекеге Ұлы Ораза күні де тәуелді, өйткені Иисустың қайта тірілу күніне христиандардың дайындығы Пасхаға дейін жеті апта бұрын басталады.

Пасханың шығу тегіне келер болсақ, бұл мейрам христиандықтарға яһуди халқынан келген мереке. Өйткені Иисустың қайта тірілуі яһудилердің басты мерекесі – Песак мерекесіне

тұспа-тұс келген. Бұрындары кейбір христиан қауымы Пасханы яһудилермен бірге тойласа, кейбірі яһудилердің мейрамдарынан кейінгі жексенбі күні атап өткен. Өйткені Иисус Песак күні креске шегеленіп, сенбі күннің ертеңгі таңында қайта тірілген, яғни жексенбі күннің таңы. Пасханы тойлау дәстүрінің әртүрлілігі уақыт өте жергілікті шіркеулерде байқала бастап, нәтижесінде батыс және шығыс христиан қауымдарының арасында «пасхалық дау» туындады. Ал бұл дау Шіркеудің біртұтастығына нұқсан келтіре бастады. Нәтижесінде, барлық епископтар жиналып, Сенім символын қабылдады және Пасха мерекесіне байланысты екі ережеге қабылданды:

1) Пасханы бірінші көктемгі күн мен түн теңелгеннен кейін атап өту (яғни ай толғаннан кейінгі бірінші жексенбі)

2) Пасханы яһудилерге бірге тойламау.

Осы кезден бастап Пасха жергілікті шіркеулерде бір күнде тойлана бастады. Егер жексенбі яһудилік Песак мерекесіне дөп келсе, онда христиандар мерекені келесі жексенбіге ауыстырады.

Бұл Иисустың қайта тірілуі немесе Пасха мерекесі табиғаттың жандануымен бейнеленеді. Яғни, күн мен түннің теңелуі, алғашқы көктемгі күн сәулелері, айналаның барлығы көк шөпке оранып, айналаға жан біткен кезең. Әдетте Пасха 22 наурыз бен 25 сәуір аралығында өтеді.

Иисус Христостың қайта тірілуіне деген шынайы сенім – бұл барлық Христиан ілімінің тірегі. Осы сенім арқылы адам өзінің де құтқарылатынына сенуі және үміттенуі мүмкін. Яғни «Христостың өлімді жеңуі – бұл тек рухани шындық қана емес, сонымен қатар денелік шындық. Иисус шыныменде денесімен барлық адамдардың құтқарылуы үшін өлімнен тірілді. Оның өлімнен тірілуімен өлім қайтарымсыз бетке айналды, және Христосқа сенгендерге мәңгі өмірге туылуға, аспанға Құдай Патшалығына ашылған есік болды» [18]. Пасха дәстүріндегі тәрбие – махаббат, кешірім мен шыдамдылық, сонымен қатар, өзі үшін және басқалар үшін жауапкершілік парызы. Сүйе білу, талап ету және кешірім жасай білу қабілеті бұл шынайы отбасылық қатынасқа және азаматтыққа қажетті сапа. Осы тұрғыда діни мерекелер мен діни жөн-жоралғылар адамның жеке бас қасиеттерін тәрбиелеуге, қоғамдағы орнын айшықтауға үлесі зор.

Тауфик Ибрагим «Коранический гуманизм» атты еңбегінде: «Барлық үш ибраһимдік (иудаизм, христиан, ислам) діндерге ортақ Алланың бірлігі доктринасы адамзат бірлігінің ұғымымен байланысты. Библияда, Құранда да адамның метафизикалық бірлігі/теңдігі бір Құдайдың жаратылысы, оған қызмет етуші деп танылған. Библия мен Құранда адамзаттың этникалық бірлігін насихаттайды, өйткені барлық адамдар бір ата-ананың Адам Ата мен Хауа ананың балалары. Мұсылмандардың Қасиетті жазбаларында монотеизмнің эмбебапты түсінігі екі жаңа өлшеммен – релятивистік (уахилик) (немесе пайғамбарлық) және сотериологиялық (кұтқарылу) тұрғыдан айқындалғаны дәл көрсетілген» [19, с. 10] деп Алланың бірлігі мен адамзаттың бірлігіне туралы тұжырым жасап, «монотеистік дәстүр тарихында тұңғыш рет Құран адамдардың сенімдерінің әртүрлілігі Алланың қалауы мен еркіне сәйкес келеді деп батыл түрде жариялады» деген пікір айтады. Әрине, әр халық географиялық, мәдени, ұлттық, ұлыстық, рухани сана-сезім ерекшеліктері қарай Алланы өзінше таниды.

Иудаизм, христиан діні де, ислам да монотеистік діндер. Үшеуі де біздің айналамыздағы бүкіл әлем Құдайдың жаратылысы деп айтады. Ыбраһимдық діндерде адамгершілік-моральға деген көзқарастарында ешқандай айырмашылық жоқ. Сондықтан ислам дінінде христиандар мен яһудилерге қатысты «кітап иелері» ұғымы бар: яғни, мұсылмандар христиандар мен яһудилерге ортақ заңды ұстанады. Мұсылмандар әу бастан-ақ иудаизм мен христиандық исламның нұсқалары деп санайды, яғни бір дәстүр және бұл үш діннің тамыры, негізі бірдей.

Әрине, өте ұқсас діни сенімдер сияқты, иудаизм, христиан және ислам діндері үнемі пікірталасқа ие, өйткені біршама ұсақ айырмашылықтар мен ортақ дәстүрлері бар.

Негізгі айырмашылық – бір құдайлық ұғымы, иудейлер мен мұсылмандар үшін Құдай жалғыз, одан басқа Құдай жоқ, тек соған ғана табынады. Ол жер дүниені жаратушы, барлығын білуші, ешкім оны алдай алмайды, сонымен бірге Құдайды, исламда пайғамбардың да келбетін бейнелеуге болмайды, өйткені ол пұтқа табынушылық болып саналады. Христиан дінінде Иисусқа табыну, Құдай-адам, Құдай Ұлы туралы түсініктер қалыптасқан болатын. Яғни қасиетті Үштікке негізделген.

Сондай-ақ, Құран да, Библияда да, Адам ата мен Хауа ананың күнәлары да сипатталған. Алайда, бұл фактіге христиан дінінің Қасиетті кітабында адамзаттың күнәға батқан кезені деп ерекшелесе, Құранда аса қасіретті адамзатқа жасалған қиянат деп саналмаған. Исламда Адам Ата тәубасына келіп, кешірілді, оның күнәһарлығы жойылып, күнә да жоғалды. Осылайша, адамның Адам Ата сияқты таңдау алдында тұрады, яғни өзі келешекте күнәһар бола ма, әлде тәубасына келіп, күнәларын жоя ма өз еркінде. Иудаизмде адам дүниеге күнәсіз болып келеді, оның болашақ тағдыры жердегі өмірдегі мінез-құлқы мен іс-әрекетіне тікелей байланысты. Яһуди Құдайдың кешіріміне іс-әрекеттермен және жақсы істермен қол жеткізе алады. Бұл дінде барлық күнәлар екіге бөлінеді: Құдайдың өсиеттерін бұзу және басқа адамдарға қарсы жасалған қылмыс. Алайда егер адам жасаған ісіне шын жүректен өкініп, Құдайдан кешірім сұраса, ол кешіреді, егер басқа адамға жасаған қылмысы үшін кешірімді сол адамнан сұрауы қажет.

Ақырет күніне сенім, еврейлер бұл күні барлық өлілер тіріліп, күнәһарлар мәңгілік азапқа батса, мүміндері мәңгілік бақытқа кенеледі. Исламда да бұл күні өлгендер қайта тіріліп, Алла алдына келіп, сұраудан өтеді. Күнәһарлар азапқа, мүміндер жұмаққа кіреді. Христиан дінінде бұл күні Иса жерге түсіп, барлық тірі және өлілерді жасаған іс-әрекеттеріне байланысты бағалап, кімнің жұмаққа, кімнің тозаққа баратынын білгілейді.

Ислам және иудаизмде жеуге тыйым салынған және тыйым салынбаған тамақтар бар, исламда таза тамақтар халал, жеуге болмайтынды харам десе, иудаизмде кошерлі – жеуге болатын және тrefлі – жеуге тыйым салынған деп атайды. Екі дінде де шошқа еті тыйым салынған. Христиан дінінде тек ораза кезінде ғана кейбір тағамдарды жеуге болмайды.

Яһудилер, христиандар мен мұсылмандарда дұға етудің ерекше тәртібі бар. Яһудилер күніне үш рет: таңертең, түстен кейін және кешке, христиандар таңертең және кешке, сосын тамақтан бұрын және кейін дұға жасаса, мұсылмандар күніне бес рет дұға етеді. Яһуди Иерусалимге қарап, мұсылман Меккеге қарап құлшылық жасайды. Сонымен қатар, яһуди мен мұсылман адамның аманда-

су мәдениеті де ұқсас. Яһуди «шалом алейхем» десе, мұсылман «ассалаумағалейкум» деп амандық сұрайды.

Христиан және ислам дінінде өлгеннен кейін пейішке тек жалғыз Құдайға сенетін, соған ғана құлшылық жасаған адам кіреді, ал иудаизмде Мұсаның өсиетін орындап, Құдайды жалғыз деп таныған барлық яһуди және яһуди еместер де жұмаққа кіре алады.

Діни дәстүрлерге салыстырмалы және тарихи-мәдени әдістерді қолдана отырып, сараптама жасасақ, екі діндегі діни дәстүрлер, діни мерекелер мен діни салт-жоралғыларда ұқсастықтар көптеп кездеседі. Олай болуы да шарт, өйткені бұл екі дінде қарама-қарсы сенім емес, сабақтастық жолмен пайда болған, бірін-бірін толықтыратын дін.

Иудаизм, христиан және исламның діни дәстүрлеріне ортақ нәрсе – монотеистік дүниетаныммен біріктірілген пайғамбарлық тәжірибе. Иудаизм, христиандық және исламның нанымдарында құтқару идеясы бар. Мессия идеясының да негізгі екендігі күмәнсіз. Діни тәжірибенің реттелуі мен нормаларының айырмашылығын көре аламыз. Христиан дініндегі Құдайдың үштік идеясы христиан, иудаизм және ислам діндері арасында келіспеушілік тудыратын идея. Сондай-ақ, қайта тірілу, икондарға табыну және Құдай анасы мәселелері бойынша полемикалық сұрақтар ыбыраһимдық дәстүрлерді салыстыру кезінде ең даулы болып саналады.

Христиан пен ислам діндерінің әмбебап ортақтығын атап өту керек, ал иудаизм болса ұлттық дін болып саналады.

Жалпы айтқанда, ыбыраһимдік діндер монотеистік, барлығын басқаратын Құдайдың бірлігін растайды. Мессияның жалпы идеясына қарамастан, исламда бұл идея негізгі емес екенін атап өткен дұрыс. Ортақ парадигма – руханилық пен адамгершілік тазалық.

Айырмашылықтар, әрине, ғұрыптық тәжірибелерде көрінеді: иудаизмде трансценденттік яһуди өсиеттері және оларды өмірде жүзеге асыратын Халаха жүйесі; исламда – бес тірек – кәлима шәһадат келтіру; намаз оқу; зекет беру; ораза тұту; қажылыққа бару; христиандықта – Исаның өсиеттері (Нагорная проповедь). Бұл діндердің барлығын Ыбыраһим және оның Құдай мен адамның шынайы байланысын растаудағы құрбандық рөлі біріктіреді.

Пайдаланылған әдебиеттер

- 1 Schechter S. The Dogmas of Judaism // The Jewish Quarterly Review. – 1888. – Vol. 1, No. 1. – Pp. 48-61.
- 2 Васильев Л.С. История религии Востока. – Москва: Книжный дом «Университет», 2000. – 704 с.
- 3 Ислам дінінің ерекшеліктері. <https://islam.muftyat.kz> 23.05.2018.
- 4 Neumark D. The Principles of Judaism: In Historical Outline // Journal of Jewish Lore and Philosophy. – 1919. – Vol. 1, No. 3/4. – Pp. 1-46.
- 5 Соловьева Г.Г. Религия в Казахстане. История и современность. Учебное пособие / Под общ. ред. А.Х. Бижанова. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2018. – 346 с.
- 6 Вахнович В. А. Иудаизм. – СПб.: Питер, 2006.
- 7 Евреи в современном мире. Т. I. – Иерусалим; – М.: Гешарим; Мосты культуры, 2003.
- 8 Борбасова Қ. Қазақстандағы діни білім беру үрдістері және мәселелері // Влияние религии на современный мир. Матер.междунар. научно-практ.конф. / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. Сборник статей. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 406 б.
- 9 Христианское таинство. Семь Таинств. <https://prayerssaints.ru> 23.06.2019.
- 10 Исламдағы таңдаулы 100 сұрақ. – Алматы: 2012. – 85 б.
- 11 Епископ Александр (Милеант). Литургия Св. Иоанна Златоуста с пояснениями. <https://www.liturgia.ru> 19.12.2019.
- 12 Намаз – мұсылманның парызы. <https://namaz.muftyat.kz> 27.05.2018.
- 13 Исаұлы М., Жолдыбайұлы Қ. Ислам ғылымхалы. – Алматы, 2010. – 520 б.
- 14 Исахан М. Христиан дініндегі оразаның қандай ерекшелігі бар. <https://kazislam.kz> 12.06.2017
- 15 История великого поста. <https://velikij-post.ru> 03.02.2019.
- 16 «Әнам» сүресі, 6:164. <https://wikiquran.kz> 12.08.2018.
- 17 Пасха. <https://ru.wikipedia.org> 12.10.2019.
- 18 Мәскеу және бүкіл Русь Патриархы Кириллдың архипастырларға, пастырларға, диакондарға, монах қызметіндегілерге және Орыс Православие Қауымының барлық адал ұл-қыздарына Пасхалық жолдауы. <https://nikolski.kz> 17.05.2019.
- 19 Ибрагим Т.К. Коранический гуманизм. Толерантно-плюраоистические установки. – Москва; ИД «Медина», 2015. – 576 с.

4 ХРИСТИАНДЫҚТЫҢ ТАРИХЫ МЕН ТЕОЛОГИЯСЫ АЯСЫНДАҒЫ ЖАҢАШЫЛ РЕФОРМАЦИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ЕСКІШЛ КОНТРРЕФОРМАЦИЯЛЫҚ ҚҰБЫЛЫСТАР

Бақытжан Сатершинов, Мырзахмет Жүзей

Христиандықтың қалыптасу тарихы мен теологиясын сөз қылғанда шіркеулік доктринаны ескішілдік, ал оған әсерін тигізген философияны жаңашылдық деп қабылдауға болады. Батыс философиясының XX ғасырдағы көрнекті ойшылы Бертран Расселдің көзқарасы бойынша, философия ғылым (анықталған білім) мен теологияның (догматикалық білім) арасындағы бос жатқан аймақты жайлайды. Теологияның дәрмені келмейтін ғылыми сұрақтарға жауап беруге тырысады, ал өзі ғылым санатына кірмегенімен қоғамның өмірі мен тарихына едәуір ықпал ететін белгілі бір рухани күшті білдіреді [1, 7-б.].

Әлемдік дін ретіндегі христиандықтың өзімен тамырлас діндермен оның ішінде яһудилікпен және исламмен араларындағы қатынас мейлінше күрделі екендігі белгілі. Жалпы баршаға мәлім, христиандарға да, мұсылмандарға да белгілі бір ортақ рухани түпнегізді мойындау тән болып келеді, бұл ортақ негіз Левант аймағындағы Ыбраһим пайғамбардың дәстүрінен қалған біртұтас рухани бастауға барып тіреледі. Сонымен бір мезгілде бұл қос өркениет өкілдерінің мәдени-діни тәжірибелерінің едәуір алшақтығы да ескеріледі.

Танымал дінтанушы Бернард Льюстің пікірінше, «Азия мен Африканың және басқа құрлықтардың анағұрлым алшақ мәдениеттерімен, ғұрыптық ғибадаттарымен салыстырғанда ислам мен христиандық орасан зор ортақ әрі жалпы мұрасы бар туысқан діндер болып табылады және сол мұраны иеленуде олардың өзара бәсекелестігі бар. Олардың әрқайсысы өздерін Жаратушыдан түскен қасиетті аянды біз қабылдадық, бұл ақиқатты адамзаттың қалған бөлігіне жеткізуді міндетіміз деп санайды. Бұл ақиқатты тарату міндетімен сипатталатын миссияны жүзеге асырудағы ең басты және жалғыз қарсылас ретінде ислам мен христиан діндері

өзара өшпенділікке келеді. Бұл өзара қырқыстардың салдары көне заманғы діни соғыстардан, яғни жиһад пен крест жорықтарынан бастап конкиста мен реконкистаға ұласып, Еуропадағы мұсылман империялары мен ислам аймағындағы еуропалық империялардың орнығуы мен құлдырауынан көрінеді. Өкінішке орай, ұзаққа созылған және әлі күнге дейін аяқталмаған бұл күресте қос өркениетті айырмашылықтардан гөрі ұқсастықтар ажыратып тұр» [2, 17-б.].

Христиандықтың пайда болу кезеңіндегі тарихи және теологиялық ахуалға тоқталар болсақ. Бастапқы кезеңде христиандық еврейлер арасында реформаланған яһудилік ретінде уағыздалды. Әулие Яков және әулие Петр христиандықты артыққа баруды жөн санамады, алайда әулие Павл Мұса заңдарына бағынуды, тағамдағы шектеулер мен сүндеттеуді (кезінде Иудеяда осыған тыйым салуға байланысты көтерілістер болған Антиох IV кезінде) талап етпей, пұтқа табынушыларды христиандық қауымға қабылдауды батыл ұстанды. Бұл Апостолдар амалында көрініс тапқан. Осылайша, яһуди доктринасындағы тартымды тұстарды алып, пұтқа табынушылар үшін қиындық туғызатындарды алып тастау арқылы жаңа діни қауымдастық тар христиандықтың тарауына жол ашты.

Сондай-ақ, яһудилер Құдайдың таңдаған халқы деген идея гректердің тәкаппарлығына қайшы келгендіктен, оны гностиктер (әсіресе, Исаның айқыштағы ескі арамей тіліндегі соңғы сөзі: «иля, иля, лама сабах фани» [3]. Христиандар үшін күрмеулі мәселе болды) мен манихейлердің ілімі жұмсартты. Мұса заңдарының ізгі хабарлардағы (евангелиелердегі) Таулы қырат заңдарымен өзгертілуі, яһудилердің Исаны мойындамауы және алдыңғы иляһи баяндарда айтылғандай құдай жолынан ауытқулары және т.б. әуел бастан еврейлерге деген өшпенділік қатынасты туғызды, христиандық ресми мемлекеттік дінге айналысымен ортағасырлық формасындағы антисемитизм орнықты.

Христиандық біртіндеп эллинденуі барысында оның теологиялануы да қатар жүрді. Бастапқы синоптиктік (көбіне бірін-бірі қайталайтын) евангелиелерде (Матфей, Марк және Лука ізгі хабарлары) яһудилік қарапайымдылық сақталғанымен, әулие Иоанның

евангелиесінде оның ізі де қалмайды, онда Христос платондық-стоиктік Логоспен біріктірілген, онда тарихи Христос емес, теологиялық Христос баяндалады. Әулие Павлдың Арнауларында да теология көп. Бір қызығы, шіркеу әкейлері де алдыңғы үшеуінен гөрі, әулие Иоанның хабарына көп сілтеме жасайды [1, 223-бет].

Грек философиясы мен көне яһудилік Қасиетті жазбаның кездейсоқ және үзінді араластығы Александрия қаласында өмір сүрген Филонға тиесілі деп есептеледі. Дегенмен бұл синтездің бастауында тұрған осы аталған қалада өмір сүріп, неоплатонизмнің негізін қалады деп есептелетін Аммоний Саккастың шәкірті болған (Плотинмен бірге) Ориген (185-254 жж.) болды. Оригеннің «De principiis» шығармасында жазылған доктринасы ортодоксиядан гөрі, Плотиннің ілімімен ұқсастығы көп. Ориген әлемде Құдай-Әке, Құдай-Ұл және Киелі-Рухтан өзге жетілген тәнсіз нәрсе жоқ деп есептейді. Плотинмен салыстырғанда, оның ілімінде нус (рух) пен жан айқынырақ түсіндіріледі. Нус күнәға кіргенде жанға айналады, ізгілікті ұстанған жан нуска айналады, ақырында барлық жан Христқа бағынады және сонда ғана тәнсіз нәрсеге айналады. Тіпті ібіліс те ақырында құтқарылады.

Ориген шіркеу әкейлері қатарына енгенімен, кейіннен еретик көзқарастарымен (Платон іліміндегідей, жан әуелден болады, Христқа құдайлық енгенге дейін құдіреттілікпен қатар, адами қасиет болған, дене қайта тірілгенде абсолюттік эфирлік денеге айналады, барлық адамдар, тіпті шайтандар да құтқарылады деген көзқарастары үшін) айыпталды, священник мәртебесін ала алмады. Оригеннің ең көлемді еңбегі «Цельске қарсы» (Contra Celsum) деп аталады және онда христиандыққа қарсы бағытталған Цельс дегеннің (кітабы бүгінгі күні жоғалған) барлық баптарына жауап қайырған.

Бастапқы үш ғасыр бойы шіркеулік басқару мейлінше баяу дамыды, император Константин (Флавий Валерий Аврелий Константин I 272-жылы туылып, 337-жылы қайтыс болған, 306-жылы рим әскерлері (олардың көпшілігі христиан болған деген пікірлер бар) оны август деп жариялады, 324-жылы рим мемлекетінің жалғыз толыққанды билеушісі болды, христиандарды салықтан босатып, 325-жылы Никей соборын шақыртып, діни түйткілді мәселелерді

шешті, 330-жылы астананы Жаңа Рим деп аталатын, кейін Константинополь аталған жаңа қалаға көшірді, шіркеу әкейлері оны «равноапостольный» мәртебесіне көтерді) христиандыққа ресми мәртебе бергеннен кейін бұл үдеріс жеделдетілді.

Епископтар халық даусымен сайланды, біртіндеп олар өз епархияларының ауқымында христиандарға билік жүргізе бастады (бірақ Константинге дейін бүкіл шіркеу ауқымында орталық билік жүргізетін қандай да бір форма болған жоқ), қаржы қайыр садақадан түсті, оны епископ бөліп отырды. Ресми дін мәртебесін алған соң епископтар заңнамалық және әкімшілік функцияларды атқара бастады, доктрина мәселелеріне қатысты орталық шіркеулік басқару пайда болды. Христиандар мен ариандар арасындағы қақтығысты шешу үшін Константин Никей қаласында Ғаламдық собор шақыртып, онда сенім рәміздерін (қазіргісінің шамалы айырмашылығы бар, ол 362-жылы бекітілді) және ортодоксияның стандарттарын мәңгілікке бекітті. Бұдан ары қарай мұндай мәселелер Шығыс пен Батыс арасы ажырап, Шығыстың папа билігін мойындаудан бас тартқанына дейін осындай ғаламдық соборларда шешіліп тұрды.

Ресми папалар шіркеудегі маңызды тұлғалар болғанымен, бастапқыда олардың шіркеу үстіне ешқандай билігі болмады, олар мұндай билікке кейін ие болды. Бастапқы ғасырлардағы христиандықтың замандастары (тіпті оларды қудалауға жұмсаған Плиний тәрізді дұшпандарының өздері) олардың адамгершілік, моральдық жоғары деңгейін, тіпті неке қарым қатынастарындағы христиандық жоғары этикасын, шіркеу қайраткерлерінің мызғымас адамгершілік принциптерін ұстанатынын мойындайды.

Өкінішке орай, христиандардың саяси күдіреті күшейген сайын, олар енді күштерін бір біріне көрсетіп, лауазым үшін күрес, ортодоксия мен ересь арасындағы тартыс басталды. Константин өлгеннен кейін оның ізбасарлары (Юлиан Отступниктен (361-363 жж. пұтқа табынушы) басқа) 379-жылы Феодосий таққа отырғанға дейін ариандарды (Арий - Ұл Әкесімен тең емес, Содан жаратылған деп есептеген Александрия шіркеуінің священнигі) қолдады. Ал Әке мен Ұл бір Мәннің әрқилы бейнеленуі деген сабеллиандықтар (негізін қалаушы Сабеллий) ересьтің екінші

шетінде болды. Ортодоксияға осылардың ортасындағы Әке мен Ұл субстанциялары жағынан тең әрі бірегей тұлғалар, бірақ әртүрлі тұлғалар деген көзқараспен қадымдау қалды. Расселдің пікірінше, ортодоксия тарапынан қудаланған бұл ересьтер Шығыс империясының тұтастығын бұзып, оның территориясын арабтардың оңай жаулап алуына жол ашты.

379-жылы император Феодосий католиктерді шешімді түрде қолдады және олар империяның бүкіл территориясында толық жеңіске жетті. Әулие Амвросий, әулие Иероним және әулие Августиннің өмірлерінің басым бөлігі осы католицизмнің триумфы кезеңіне сәйкес келеді. Алайда, Батыс аймақта готтар мен вандалдар көп жерді жаулап алып, жүз жыл бойы ариандық үстемдік етті. Олардың үстемдігін империяны қалпына келтіруге ұмтылған ортодоксияны ұстанған Юстиниан толығымен жойды және бұл католицизмнің түпкілікті табысын білдірді.

Христиандықтың тарихындағы теология мен философия тартысын негізінен батыстық шіркеудің докторлары деп танылатын төрт діни қайраткердің әрекетінен аңғарылады: әулие Амвросий, әулие Иероним, әулие Августин және папа Ұлы Григорий. Алдыңғы үшеуі бір-біріне замандас болса, соңғысы анағұрлым кейінгі кезеңде өмір сүрді. Бұлардың арасында әулие Августиннің айрықша маңыздылығы бар, сондықтан оның философиясы мен теологиясын бөлек қарастыру қажет.

Алдыңғы үш замандастың өмір сүрген кезеңі Рим империясында католиктік шіркеудің жеңісі мен варварлардың шабуылы тұсына сәйкес келеді. Иероним (б.з. 342-419 жж.) Аларих готтарының Римді тонауының (410 ж.) куәсі болды, Августин (б.з. 354-430 жж.) вандалдардың Африкаға шабуылдап, өзі сонда епископ болған Гиппон қаласын қоршаған жылы қайтыс болды. Олар сахнадан кетісімен Италия, Испания және Африка ариандық ересьті қолдайтын варварлардың қол астында қалды. Зерттеушілердің сипаттауынша, өркениет бірнеше ғасырлық қараңғылыққа сүңгіді, христиан әлемі тек мың жылдан кейін ғана солармен деңгейлес адамдарды тудыра алды. Олардың беделі бүкіл ортағасырлар бойы құрметтелді, өйткені шіркеуді осы күйінде аяғынан тұрғызған солар еді. Түйіндеп

айтқанда, әулие Амвросий (б.з. 340-397 жж.) шіркеу мен мемлекет арақатынасының шірукеулік концепциясын негіздеді; әулие Иероним батыстық шіркеуге латын Інжілін (Библиясын) берді, монахтық қозғалыс бастамасы басым бөлігінде содан шықты; әулие Августин Реформацияға дейін қызмет еткен шіркеудің, кейін Лютер мен Кальвин доктриналарының қомақты бөлігін құраған шіркеудің теологиясын жасақтады.

Амвросий жоғары шенді шенеунік – Галлия префектінің отбасында дүниеге келді. Он үш жасында Римге келіп, жақсы білім алды, грек тілін меңгеріп шықты. Есейгенде заңгерлікпен айналысты, отыз жасында Лигурия мен Эмилияның губернаторы болып тағайындалды. Дегенмен, төрт жылдан кейін зайырлы мемлекеттік қызметті тастап, ариандық сенімдегі кандидатты ығыстырып, Милан қаласының епископы болды. Осылайша, Амвросий барлық жиған-тергенін кедейлерге таратып беріп, қалған өмірін шіркеу қызметіне арнады.

Епископаттың алғашқы тоғыз жылында католик, ізгі, бірақ мұңсыз Грациан аңшылыққа әуес болатын, сол үшін мелекеттік істерді тастай салатын, ақыры өлтіріліп тынды. Батыс империяның үлкен бөлігіндегі оның ізбасары узурпатор Максим болды, бірақ Италиядағы билік Грацианның інісі, әлі балалық шақтан шықпаған Валентиниан II қолына өтті, бірақ билікті оның шешесі, Валентиниан I жесірі ариандықты ұстанатын Юстина жүргізді. Бұл жағдай мен жалпы шіркеулік қызмет принципсіз эгоист императорлармен тең немесе жоғары мәнерде әңгімелесуге тура келтірді.

Бұл үш әулие сансыз хаттар жазған, оның көпшілігі сақталған, сондықтан олар туралы кез келген пұтқа табынушы философ немесе ортағасырлық басқа шіркеу қызметкерлерінен көп мәлімет белгілі. Әулие Августин басым көпшілігінде доктрина мен шіркеу тәртібіне қатысты хаттарды әркімге де, барлығына да жазды; әулие Иероним негізінен қыздықты қалай сақтауға болатыны туралы насихаттарды ауқатты әйелдерге арнады; ал әулие Амвросийдің анағұрлым маңызды да қызықты хаттары императорларға арналған, онда ол олардың қай парызды орындамағанын көрсетеді немесе орындағанын айтып құттықтау жазады.

Амвросий сол кездері пұтқа табынушылық пен католиктер, ариандар мен католиктер арасында, императорлар мен папа ара-

сында туындаған қоғамдық мәселелерді христиандардың пайдасына шешті: мысалы, Римдегі Жеңіс мүсіні мен алтарьды (құрбандық шалатын орын) алып тастауға (бұл бірнеше мәрте алынып, қайта қалпына келтірілген) мұрындық болды; Миландағы бір шіркеуді императордың бұйрығына қарамастан ариандарға бергізбей қойды; синагогты өртеуге кеңес берген деп кінәланған епископты император Феодосийге қарсы шығып қорғап қалды (антисемитизмді қозғады); Миландағы халықты қырған император Феодосийді осы әрекеті үшін көпшіліктің алдында кешірім сұратты. «Амвросий ғалым ретінде Иеронимнен, философ ретінде Августиннен бір саты төмен тұрады, - дейді Бертран Рассел - бірақ шіркеу билігін шебер әрі батыл бекіткен саясаткер ретінде бірінші рангтағы қайраткер болды» [1, 233-бет].

Иероним 345-жылы, яғни Амвросийдан бес жыл кейін Аквилея маңындағы Стридон қалашығында (оны 377-жылы готтар қиратты) бай болмаса да ауқатты отбасында дүниеге келді. 363-жылы Римге көшіп келіп, риторикамен айналысты, күнә істер жасады. Одан соң Галлияға саяхат шегіп, тақуалыққа көшті, бес жыл Сирия шөлінде дәруіштік өмір кешті. Осыпан кейін ол Константинопольге сапар шекті, Римде үш жыл тұрып, Дамасий папаның досы мен кеңесшісі болды, соның айтуымен библияны аударуды қолға алды.

Әулие Иероним қызба мінезді кісі болды: әулие Петрдің бірнеше күмәнді әрекетіне байланысты әулие Августинмен ұрысып қалды; Оригенге қатысты пікірлері келіспей өзінің досы Руфинмен достығын үзді; Пелагийге қатты сөздер айтқаны сонша, оның ізбасарлары Иеронимнің монастыріне шабуыл жасады; Дамасий қайтыс болғаннан кейінгі жаңа папамен ұрысып (Римдегі бай әйелдерді тура жолға салмақшы болды) қалды. Осы соңғысының салдарынан Иероним Римді тастап, көшіп келіп, 386-жылдан қайтыс болғанға дейін, яғни 420-жылға дейін сонда болды.

Иероним Стридонский Вульгатенің аудармашысы ретінде даңқы шықты және бұл аударма осы күнге дейін Библияның ресми католиктік редакциясы болып саналады. Иеронимге дейін Көне Өсиет «жетпіс түсіндірмешінің тәржімәсі» бойынша ұғынылып келген. Христиандықтың тасы тауға өрлегеннен бастап, яһудилер

қасиетті жазбалардағы мессияның келетіні туралы хабарларды қызғанышпен алып тастап, оны бұрмалады деген христиандар арасында қауесет көп тараған еді. Иероним мұны теріске шығарды, сол себепті оның редакциясы бастапқыда қарсылыққа тап келді, алайда әулие Августин оны қолдағандықтан біртіндеп мойындала бастады. Иеронимнің бұл еңбегі, Расселдің пікірінше, үлкен текстологиялық сынды талап еткен ұлы жетістік болып табылады.

Католик шіркеуінің үш докторының өмірбаянындағы соңғы кезек әулие Августинге келді. Оның құдайтанушылық және философиялық көзқарастарын талдамас бұрын, Августиннің адам ретіндегі өмірбаянына тоқтала кетсек.

Әулие Августин 354-жылы дүниеге келді, яғни Иеронимнен тоғыз жыл, Амвросийден он төрт жыл кейін дүниеге келді. Ол Африкадан шыққан еді, өмірінің көбі сонда өтті. Аврелийдің анасы христиан дінін ұстанды, ал әкесі ұстанбады. Августиннің өзі ұзақ уақыт манихейлікті ұстанды, одан соң католик болды және оны Миланда Амвросий шоқындырды. 396-жылы Карфагенге жақын жердегі Гиппон қаласына епископ болды, сөйтіп осында 430-жылы қайтыс болғанға дейін қалды.

Әулие Августиннің бастапқы өмірі басқа шіркеу қайраткерлерімен салыстырғанда бізге жақсы таныс, өйткені ол туралы өзі «Тәубеге келу» кітабында баяндайды. Бертран Рассел де оны осы кітабы бойынша баяндайды. Бұл кітапқа еліктейтін адамдар тарихта көп болды, олардың арасынан Руссо мен Толстойды атасақ та жетіп жатыр. Аврелий жастайынан тіршілігінде ізгілік атаулыдан алыстау болдым дейді, бірақ ішкі толқынысы оны шынайылық пен ізгілік іздеуге итермелеген. Сондықтан оның философиясында Толстой тәрізді өзін күнәлі сезіну басым. Әулие Августин ересьпен қайтпай күрескен, ал оның ортоксиясы протестанттар оның көзқарасын жаңғыртқанға дейін католик шіркеуінде ешқашан күмәнді болған жоқ.

«Тәубеге келу» кітабында баяндалған Аврелийдің бала кездегі алғашқы қылығы өзі қатарлы балалармен бірге көршісінің ауласындағы алмұрт ағашынан жеміс ұрлау болды. Ол аш емес болатын, оның үстіне, өзінің ауласында одан да тәтті алмұрт ағашы болатын. Осы күнәсі үшін Аврелий өзін-өзі өмір бойы жазғырды

аталмыш кітабында Құдайдан дұға етіп, кешірім тілейді және жеті тарау осыған арналады. Бүгінгі уақытта мұндай қылықты дәрігерлер ауру әсершілдік деп атар еді, алайда бұл ғұламалардағы тақуалық пен ар-ұяттың тереңдігін көрсетеді. Б. Рассел дәл осындай қылықты Махатма Гандидің автобиографиясынан кездестіргенін айтады [1, 237-бет], бір қызығы, осындай аңыз мұсылмандардың атақты имамы – Нұғман ибн Сәбит Әбу Ханифаның балалық шағында басынан өткен.

Ары қарай Августин анасының алдында отырып, латын тілін оп-оңай жаттағанын, ал грек тілін мектеп мұғалімінің шыбығымен үйренгенін айтады, бірақ бұл қатаң жазалаумен тәрбиелеу оны уақытты бос өткізудің зиянды салдарынан сақтады деп көрсетеді. Одан ары Аврелий осылай жастайынан (тіпті адамдардың емізулі кезінен ашқарақтық, қызғаншақтық тәрізді күнәға бататынын айтады) өтірік айтқанын, ұрлық жасағанын айтады, ал жасөспірім кезінде оны тәнқұмарлық баурап алғанын айтып өкінеді.

Ол он алты жасында Карфагенге келіп, құмарын қандыру өнбойын жаулап, көңілдес тауып, онымен ұзақ уақыт бойы заңсыз қатынаста болып, одан бала таптыртқанын, бірақ оны жақсы көріп, діни бағытта тәрбиелеуде көп қамқорлық жасағанын айтады. Ата-Анасы оны өздеріне қалаулы қалыңдықпен атастырғанда (ол өте жас болатын, үйленуді екі жыл күтуге тура келді) ол бұрыңғы көңілдесімен қатынасын үзді, алайда қайтадан жаңа көңілдес тауып алды. Мұның бәрі оның ар-ұятын жегідей жеді. Ақыры соңында үйлену сәті келген шақта ой арпалысында дін жеңіп, ол қалған өмірін некесіз өткізуге серт берді.

Аврелий Августин бозбала шағынан манихей дінінде болып, католикті қызғыштай қорғайтын анасының көңілін қалдырып жүрді. Ол Цицеронды оқып, риторикамен айналысты, антикалық астрономия мен математикалық ғылыммен айналысты, грек философтарынан скептик академиктерді, Платон мен Аристотельді оқыды. Римде қызметте болып, жұмыс бабымен Миланға келіп, әулие Амвросиймен танысты. Осы кезде олардың қасына анасы қосылып, әулиенің католик дінін қабылдап, шоқындырылуын жылдамдатты. Оның көзқарасында платонизм де, орфизм де болды, бірақ ол әулие Павлдың жазбаларынан ерекше жұбаныш тапты.

386-жылы католик қабылдағанын көрген анасы бұған ерекше қуанды, бірақ көп ұзамай қайтыс болды. 388-жылы Августин дүниееуи нәрсенің бәрін қалдырып, өмірін епископтық қызмет пен донатист, манихей және пелагиан тәрізді әрқилы еретиктерге қарсы бағытталған полемикалық шығармалар жазуға арнады да, Африкада қайтыс болды.

Әулие Августиннің философиясы мен теологиясына келер болсақ, Құдайтану мәселесіне бағытталған Августиннің көп шығармаларының ішінен мына тақырыптарды бөліп қарастыруға болады: біріншіден, оның таза философиясы, оның ішінде уақыт теориясы; екіншіден, оның «Құдай шаһары» шығармасында кең қамтылған тарих философиясы; үшіншіден, пелагиандарға қарсы полемикада баяндалған оның құтқарылу теориясы.

Негізі ол таза философиямен аз айналысты, бірақ айналысқан кезінде зор дарынын байқатады, ал басқаларда, мысалы, Оригенде ол байқалмайды, онда христиандық пен платонизм қатар жүре береді. Әулие Августиннің таза философиялық шығармаларының бірі - «Тәубеге келудің» он бірінші кітабы. Көпшілік танымал басылымдарда «Тәубеге келу» алдыңғы он кітаппен тоқтап қалады, өйткені соңғы үш кітабы биография емес, азшылыққа арналған тамаша философиялық трактаттар.

Он бірінші кітап мына мәселеге арналған: егер, шынында, әлем Болмыс кітабының бірінші тарауында айтылғандай (бұл інжілдік жорамалды Августин манихейлерге қарсы қолданады) жаратылса, онда Құдай алғашқы мүмкіндіктен-ақ әлемді жаратқан болуы тиіс. Августиннің қиялындағы оппонент осындай дәлел келтіреді.

Оның жауабын түсіну үшін біз Көне өсиетте айтылатын әлемнің ештеңеден жаратылғаны туралы идея грек философиясына мүлдем бөтен екендігін есте ұстауымыз керек. Платон әлемнің жаратылысы туралы айтқанда, ол Құдай форма берген бастапқы материяны білдіреді; бұл Аристотельде де солай. Олардың Құдайы жаратушы емес, шебер немесе құрылысшы. Олардың пікірінше, субстанция мәңгілік және жаратылмаған әрі тек форма ғана өз өмірі үшін Құдайдың еркіне міндеткер. Бұл көзқарасқа қарсы шыға отырып, әулие Августин басқа да кез-келген ортодоксалды

христиан сияқты, әлем қандай да бір материядан емес, ештеңеден пайда болды деп тұжырымдайды. Құдай тек тәртіп пен құрылғына ғана емес, субстанцияның өзін де жаратты.

Әлемнің ештеңеден жаратылуы мүмкін емес деген грек көзқарасы христиандық кезеңде қайта-қайта жаңғырып, Құдай мен әлем ажырағысыз, өмірде бар барлық нәрсе Құдайдың бір бөлігі деген пантеизмге (мысалы, Спинозада) әкелді, сондай-ақ, әлем Құдайдан тыс өмір сүреді деген ортодоксиямен еш келісе алмайтын мистиктерге ықпалын тигізді. Ал Августинге ап-анық жазылған Болмыс кітабы жеткілікті болды.

Әлем неге бұрын жаратылмады? Өйткені ешқандай «бұрын» болған жоқ. Уақыт әлем жаратылғанда жаратылды. Құдай мәңгілік, өйткені ол уақыттан тыс өмір сүреді; Ол үшін «бұрын» және «кейін» жоқ, Ол тек мәңгі осы шақ. Бұл әулие Августинді уақыттың релятивистік теориясына әкеледі. Августиннің бұл теориясы грек философиясындағымен салыстырғанда бір қадам алда болды және Канттағы уақыттың субъективті теориясынан да мәселені нақты да айқын қоюмен ерекшеленеді. Уақыт біздің ойымыздың қыры ғана деген бұл теория осы интеллектуалдық сипатымен қатар, күнәһарлық сезіммен түсіндірілетін эмоционалдық сипатымен де ерекшеленеді. Августин осылайша, Канттың уақыт теориясымен қатар, Декарттың *cogito* («ойланамын») да алдын алды. Әулие Августин өзінің «Монологтарында» былай дейді: «Өзіңді білгің келетін Сен, өмір сүретініңді білесің бе? Білемін. Қайдан білесің? Білмеймін. Өзіңді жай сезінесің бе, күрделі сезінесің бе? Білмеймін. Сен қозғалатыныңды білесің бе? Білмеймін. Сен ойланатыныңды білсесің бе? Білемін» [4, 31-бет]. Мұнда Декарттың *cogito* ғана емес, Гассендидің *ambulo ergo sum* (қыдырып жүрмін, демек, өмір сүремін) Декарттың жауабы да бар. Сондықтан философ ретінде Августин жоғары мәртебеге лайықты.

410-жылы готтардың Рим қаласын тонап кетуі император мен римдіктер оларды қорғап тұрған Юпитер құдайдан теріс айналғандықтан болды деген пұтқа табынушылық наным-түсінік әулие Августиннің «Құдай шаһары туралы» еңбегін жазуға түрткі болды. Бұл еңбек 412-427-жылдар аралығында асықпай жазылып, өзінің бастапқы мақсат-мүддесінен асып кетіп, тарихтың тұтастай

христиандық кестесіне айналып кетті. Бүкіл ортағасырлар бойы шіркеудің зайырлы билеушілерге қарсы күресінде қолданылған зор маңызды еңбек болды.

Бертран Рассел бұл кітапты бөлшектеп талдай отырып, оның тарих философиясын көрсетіп береді, оны қысқаша былай түйіндеп беруге болады: Римнің тоналуы айғағы аясында тарихтан, оның ішінде римнің өзінің көрсеткен зорлық зомбылығынан әрқилы мысалдар келтіре отырып, бұл реніштер мен өкініштердің зая екендігін, сауап пен жазаның бұл дүниеде болмаса ана дүниеде орындалатынын; тонау барысында зорланған әйелдерге қатысты абыройдың ішкі ізгі құндылық екендігін және оның сыртқы зомбылықпен (егер құмарлық сезінбесе) жойылмайтынын; азғындық қойылымдарды талап ететін пұтқа табынушылық құдайлардың бар екендігін жоққа шығармайды, бірақ олардың Ібіліс сарбаздары екендігін және римдіктердің солардың жетегінде кеткенін; Платон мен Аристотель (қанша жоғары бағаласа да), натуралистер мен атомистер, стоиктер мен неоплатониктер ілімдерін талдай отырып, құдайлар мен періштелер туралы, күнә мен неке туралы, жан мен тән туралы, өлу мен қайта тірілу туралы және т.б. сұрақтардағы олардың кемшілігі мкен қателігі бар екенін Қасиетті жазбаларға сүйене отырып, дәлелдеп жазады [1, 243-бет]. Августиннің айтуынша, Құдай шаһары – бұл таңдаулылардың қауымдастығы. Құдайды тану тек Христ арқылы болады. Ақылдың көмегімен тануға (мұнымен философтар айналысады) болатын нәрселер бар, бірақ діни білімнің біздің ішкі сезімдерімізден кезкелген алыс нәрсеге қатысты біз Қасиетті Жазбаға сүйенуіміз керек. Біз әлем жаратылғанға дейін уақыт пен кеңістіктің қалай болғаны туралы түсінікті іздемеуіміз керек: жаратылысқа дейін ешқандай уақыт болған жоқ және әлем жоқта ешқандай кеңістік те жоқ. Екі қайта тірілу бар: тән өлгеннен кейінгі жанның қайта тірілуі және қиямет күнінде тәннің қайта тірілуі. Августин жазмышқа сенді, бірақ құтқарылу үшін шоқынудың қажет екендігін нықтап айтты.

Әулие Августиннің теологиялық ілімінің бір бөлігі пелагиандық ересьпен күреске арналған. Пелагий валлийлік болды, шын аты Морган еді, оның мағынасы «теңіз адамы» («пелагий» грекше де солай) дегенді білдіреді. Ол салауатты әрі кең пейілді

шіркеу адамы болды, мүмкін өз замандастарымен салыстырғанда, фанатизмге беріле қоймады. Пелагий ерікті еркін деп есептеді, Адам мен Хауаның бастапқы күнәсіне күмәнданды, адамдардың ізгі қатынас танытуы олардың өз адамгершілік күш-жігерінің нәтижесі деп санады. Мегер адамдар шынайы қылық көрсетіп, ортодоксияны ұстанса, аспаннан орын алады деп тұжырымдады.

Бұл көзқарас көпшілік арасынан уақытша қолдау тапты, бірақ шіркеу адамдары арасында үлкен толқыныс тудырды. Августин бұл ересирхтың қауіпті әрекетін ескертіп, Иерусалим патриархына хат жазды. Пелагий айыпталғанымен, оның ілімін жақтайтын жартылай пелагиандар 529-жылы Франциядағы Оранж соборында толығымен айыпталды.

Әулие Августин алғашқы күнәға дейін Адамның ерік еркіндігі болды деп есептейді, бірақ Хауа алманың дәмін татқаннан кейін оларға азғындық кірді де ол барлық ұрпақтарына берілді. Ешкім де өз еркі және күш жігерімен күнәдан тыйыла алмайды, тек Құдайдың мейірімді сыйымен ғана ізгі жолға түсе аламыз. Біз бәріміз Адамның күнәсін арқалап жүргендіктен мәңгілік қарғысқа лайықтымыз. Барлық шоқынбай өлгендер, оның ішінде нәрестелер де тозаққа түседі де, мәңгі азап тартады. Б. Рассел тараушаны түйіндей отырып, әулие Павел және әулие Августин тәрізді «интеллектуалды адамдардың өркениетті құтқарумен, варварларды тоқтатумен, әкімшіліктегі жемқорлықты түзетумен айналыспай, қыздық абыройды насихаттаумен және шоқындырылмаған нәрсетелердің қарғысы мәселесімен айналысқанына» [1, 251-бет]. таң қалады. Шіркеудің осы қамқорлықтарын олар христиандықты қабылдаған варварларға берсе, онда келесі қараңғылық кезеңнің басқа аяқталған тарихи дәуірлерден қаталдығы мен ырымшылдығы жағынан асып түскеніне несіне таңқаласың?

Осылайша, Батыс Рим империясының құлдырауы тұсындағы католиктік теология мен философия батысевропалық дүниетаным дамуындағы өзіндік ерекшелігі бар кезеңдердің бірі. Бұл ерекшелік философиялық ой дамуының тікелей діни теологиялық шеңбердің ішінде, христиандық діни ілімінің апологетикасы төңірегінде өрбуімен сипатталады. Ортағасырлық батысевропалық философияның қалыптасуы мен дамуына Муций Феликс, Тертул-

лиан, Ориген сияқты апологеттер, неоплатонистер және әулие Аврелий Августин өздерінің интеллектуалдық ықпалдарын тигізді. Рим шіркеуі әулие Августинді сенім мен ақылдың үйлесімділігі тұрғысынан христиандық діни ілімді негіздеудегі орасан зор сіңірген еңбегі үшін «әкей» ретінде католик, православ және лютеран шіркеулері мойындаса, көптеген батыстық зерттеушілер оны «батыстық ортағасырлық мәдениеттің ұлы құрылысшысы» деп атайды. Аврелий Августин өзінің «Құдай қаласы туралы» еңбегінде атақты формуласын – «credo ut untelliyam, intellido ut credam» (ұғыну үшін сенемін, сену үшін ұғынамын) формуласын негіздейді. Бұл ақыл мен сенімнің өзара бірін-бірі толықтыру принципі V-XV ғасырлар аралығын қамтитын Батыс Еуропаның бүкіл ортағасырлық философиялық ойының ең негізгі дүниетанымдық кредосына айналды.

Жалпы алғанда, христиандық дүниетаным деп сонау Рим империясындағы Августин заманынан Қайта өрлеу дәуіріне дейін еуропалық ойда үстем болған ілімді атайды. Әрине, бұл шартты атау. Он ғасырды қамтитын бұл кезеңге дейін де (мысалы, ерте шіркеу әкейлері, оның ішінде Оригенді бөліп атауға болады), одан кейін де (ортағасырлық жүйелерді, оның ішінде Фома Аквинскийдің философиясын ұстанатын ортодоксалды католик оқытушыларын айтсақ болады) христиан ойшылдары болды. Алайда біз атаған кезеңде ғана христиандық синтезді қалыптастыру мен жетілдіру міндеті тұрды. Августинге дейінгі христиан жүзжылдықтарында стоиктер мен неоплатониктердің философиялық таланты шіркеу әкейлерінен басым түссе, Қайта өрлеуден кейін августиандық және схоластикалық дәстүрлерді жалғастыруды міндет санаған католиктер арасынан бірде-бір көрнекті философ шықпады.

400-ші жылдан 1400-жылдың аралығын қамтитын бұл дәуірде шіркеу институтының, әсіресе папалықтың құдіреті орнығып, өз билігінің шарықтау шыңына жетті. Ол өзіне оппозицияда болған зайырлы роман (заңнамашылар арасында) және герман (феодалдық аристократия ортасында) дәстүрлерін жеңді, өйткені олардың сүйенетін өзіндік бір философиялық жүйелері болмады. Ал өзінің діни ілімін қалыптастырып, сендіре білген католик шіркеуі қалың жұртшылықты ықпалында ұстады. XIV ғасырға дейін шіркеу

дүниетаным саласында нағыз монополия орнатты. Сондықтан шіркеу институтының қалыптасуын қарастыру маңызды.

Христиандық әлемді антикалық дүниемен салыстырсақ, ондағы дуализмнің әрқилы формаларын сипаттауға болады. Бұл папалар мен императорлардың (ариандық немесе жартылай ариандық императорлардың саяси талаптарынан көрінеді), діни абыздар мен пенделердің (Самуил пайғамбар мен Саул патша арақатынасынан бастау алады), латындық бастау мен тевтондық бастаулардың (варвардық шапқыншылықтардың нәтижесі), құдай патшалығы мен осы дүние патшалығының (Жаңа өсиетте көрініс тапқан, әулие Августинде жүйеленген), жан мен тәннің (Платоннан табылады, неоплатониктер үлкен мән берген, сондай-ақ, әулие Павлдың ілімінде маңызды орын алды, ал IV және V ғасырлардағы христиандық аскетизмде үстем жағдайда болды) дуализмдері.

Сондай-ақ, христиандықтың тарихындағы екі кезеңді атап көрсетуге болады, оның ортасын Батыс Еуропада интеллектуалдық белсенділік мүлдем тоқтаған қараңғылық ғасырлар бөліп тұр. Константиннің христиандықты қабылдауынан Боэцийге дейін христиан ойшылдарының ойларында өмірде де, санада да бар Рим империясы үстемдік етті. Варварларды олар жағымсыздықтың көзі деп қарайды, христиандық әлемнің бір бөлігі деп қарамайды. Әлі де болса, өркениеттік тұтастық бар, қоғамның ауқатты бөлігі сауатты, оқи да, жаза да біледі, философ діндарларға да, пенделерге де сөз арнай алады.

Рим империясында IV ғасырда салыстырмалы түрде тыныштық болғанымен, V ғасырда батыс Рим құлады да, оның барлық бұрынғы территориясында варварлар үстемдік етті. Даниялықтар мен нормандар Франция мен Англияны тонады. Византиялықтар мен лангобардтар арасындағы соғыс Италиядағы өркениеттен қалған нәрселердің көпшілігін жойды.

VI ғасырдағы бітпейтін соғыстардың нәтижесіндегі өркениеттің жалпы құлдырауы жағдайында Көне Рим мәдениетінен аман қалған азды-көпті нәрселер шіркеуде сақталды. Алайда ол замандағы шіркеудің ірі өкілдері фанатизм мен ырымшылдықтың жетегінде болды да зайырлы білім құпталмады. Дегенмен, шіркеу мекемелері кейінгі дәуірлерде өркениеттік өнер мен білімнің қайта түлеуіне берік негіз болды.

Аталмыш кезеңдегі шіркеу әрекетінің негізгі үш бағытын атап өтуге болады: біріншіден, монахтық қозғалыс, екіншіден, папалықтың, әсіресе, Ұлы Григорийдің басқаруы тұсындағы ықпалы, үшіншіден, миссияның көмегімен варварларды пұтқа табынушылықтан христиандыққа өткізу. Монахтық қозғалыс IV ғасырдың басында Мысыр мен Сирияда бір уақытта пайда болды және екі формада болды - жекелеген дәруіштер және монастырлар. Әулие Антоний ең алғашқы дәруіш деп есетеледі, ол 250-жылы Мысырда дүниеге келді, 270-жылы дүниеден баз кешті. Өзінің ауылына жақын жерде 15 жыл жалғыз өмір сүрді; онан соң тағы 20 жыл алыс шөл даладағы оңаша жерде өмір сүрді. Әулие Антонийдің бұл кезде даңқы жайыла бастады да, көптеген адамдар оның сөзін естігілері келді. 305-жылы ол өзінің оқшаулығын тастап, адамдарды тақуа өмір сүруге үйрете бастады. Әулие Антоний әр сәт сайын шайтанның уәсуәсіне қарсы тұрып, тамақ пен суды және ұйқыны өмірді ұстап тұру үшін ғана қажет минимумға дейін қысқартып, қатаң аскетизмді ұстанды. Өмірінің соңында оның үлгісіне еліткен дәруіштер Фиваидада қаптап кетті.

Бірнеше жылдан соң, 315-320-жылдары Пахомий бірінші монастырдың негізін қалады. Монахтар нәпсінің қалауына ермеу үшін ауыл шаруашылық жұмыстарына жегіліп, жеке меншіксіз, ортақ тамақ пен ортақ ғұрыптар атқарып, бірлесіп өмір сүрді. Монахтық қозғалыс дәл осындай формада христиан әлеміне жайылды.

Шамамен осы уақытта монахтық Сирия мен Месопотамияда пайда болды, мұндағы аскетизм тіпті қатаң формада (мысалы, сириялық әулие Симеон Стопник) болды. Монахтықтың грек тілді елдерге таралуына әулие Василийдің (шамамен 360-жылдары) үлесі мол болды. Оның монастыр үлгісі жұмсақтау болды және онда жетімдер үйі мен балаларға арналған мектептер болды.

Монахтық қозғалыс бастапқыда стихиялы түрде таралды, оны шіркеумен ымыраластырған әулие Афанасий болды. Соның арқасында монахтар священник болуы тиіс еді, 339-жылы ол Римде болғанда монахтықты Батысқа әкелді. Монахтық қозғалысты дамытуға әулие Иероним үлкен үлес қосты, әулие Августин оны Африкаға апарды. Әулие Мартин Турский Галлиядағы, әулие Патрик Ирландиядағы алғашқы монастырлардың негізін қалады.

Әйел-монахинялар да ерте кезден, III ғасырдың ортасынан пайда болды, кейбіреулері өздерін табытқа салып қатырған. Монахтар тазалыққа жиіркенішпен қараған, өзенде кешіп өту мұқтаждығы болмаса, сумен жуынбаған да. Битті «құдайдың інжу-маржаны деп есептеп, оны әулиеліктің белгісіндей қарған.

Батыс монахтығының анағұрлым танымал тұлғасы, бенедикт орденінің негізін салушы әулие Бенедикт болды. Ол 480-жылы Сполето маңында ауқатты Умбрий отбасында дүниеге келіп, 20 жасында Римнің сән-салтанаты мен ләззатынан қашып, үш жыл үңгірде тұрды. Одан соң да оңаша өмір сүрді, 520-жылы атақты Монте-Кассино монастырінің негізін қалап, сол үшін «бенедикт жарғысын» құрастырды. Бұл жарғы аскетизмді батыстық жағдайға қарай жұмсартты, түкке қажеті жоқ шектен шыққан аскетизммен бәсекелесуді тоқтатты. Ол тек аббаттың рұқсатымен ғана болатын еді, аббат өмір бойына сайланды және деспоттық билікке ие болды, монахтарға басқа монастырға ауысуға рұқсат болмады. Кейінірек бенедиктшілердің ғұламашылдықпен даңқы шықты. Монте-Кассиноның кітапханасы бай болды.

Әулие Бенедикт монастырдың негізін қалағаннан бастап, 543-жылы қайтыс болғанға дейін сонда болды. Одан шамалы бұрынырақта осы бенедикттік орденге тиесілі Ұлы Григорий папа болды, монастырды лангобардтар тонап кетті. Монахтар Римге қашты, лангобардтар кеткен соң қайта оралды. Бенедикттің өмірі туралы мәліметтер 593-жылы жазылған Ұлы Григорийдің диалогтарынан белгілі. Әулие Бенедикттің жасаған кереметтері туралы аңыз көп. Жастайынан тақуалық жолға түскен ол дұғаның көмегімен матаны жамаған, оның үңгірдегі және шөл даладағы нәпсімен күресі туралы әпсаналар көп айтылады. Оған у беріп өлтірмекші болғанда да, ол бұл пиғылдарды біліп қойып отырған. Әулие Бенедикт он екі монастырдың негізін қалап, пұтқа табынушылардың Аполлон құдайға арнап құрбандық шалатын орнын монастырға айналдырып, сол жердегі халықты христиандыққа өткізген. Бұл ізгі істер, әрине, Ібілістің ашуын туғызған.

VI ғасырдың ұлы тұлғаларына, әдетте, кодекс шығарған император Юстинианды, монастырлық жарғыны шығарған әулие Бенедиктті және папа билігін ұлғайтқан Ұлы Григорийді

жатқызады. Бертран Рассел Григорийді диалогтарында ақымақтау көрінгенімен, аумалы төкпелі заманындағы саясатта көрегенділігімен көзге түскен контрастты атап өтеді [1, 261-бет].

Ұлы Григорий 540-жылы Римде бай да текті отбасында дүниеге келді, оның атасы да папа болған деген дерек бар. Григорийдің өзі жас кезінен сарай мен орасан зор байлыққа ие болды. Сол уақытта тәуір деп есептелетін білім алды, Константинопольде алты жыл тұрғанына қарамастан грек тілін үйрене алмай кетті. 573-жылы Григорий Рим қаласының префекті болды. Алайда діннің талабы басым шығып, ол өз лауазымынан бас тартты, байлығын монастырлар мен қайырымдылық мақсатқа таратты, өзі бенедикт орденіне кіріп, сарайын монахтардың мекеніне айналдырды. Осылайша, Григорий діни толғамдарға берілді, сондай-ақ аскеттік шектелулерге де барды, бірақ ол денсаулығына нұқсан келтіріп отырғандықтан, оған аса берілмеді. Папа Пелагий II оның саяси дарынын естіп, өзінің елшісі ретінде Константинопольге (Юстиниан заманынан бері Рим соған формальды бағынатын) жұмсады. 579-585-жылдары ол императорлық сарайда папаның мүддесін және батыстық абыздарға қарағанда үнемі ереське жақын тұратын шығыстық дін иелерімен болатын диспуттарда папаның теологиясын қорғады. Тіпті бір-екі мәрте императорды шынайы діннен ауытқитын нәрселерден ескертті, бірақ оны өзінің басты миссиясы болған лангобардтармен әскери жорыққа көндіре алмады.

585-590-жылдары Григорий өз монастырін басқарды, сонан папа қайтыс болғаннан кейін оның орнын басты. Бұл кезең лангобардтардың, сакстардың, маврлардың шабуылдары дәуірі болды, жер-жерде анархия, пұтқа табынушылық қайта орнады. «Үшкелбеттілік» ересь, ариандық, симония және т.б. мәселелер өзекті күйінде тұрды. Осындай жағдайда бір жағынан өзінің дарынына сүйеніп, екінші жағынан анархияны пайдаланып, Григорий Рим епископатының билігін күшейтті. Бұл билікті папа негізінен римдік әлемнің бар түкпіріндегі епископтар мен зайырлы билеушілерге хат жазу арқылы және басқа әдістер арқылы жүзеге асырды. Оның «Дінбасы ережесі» деп аталатын жетекшілік кітабы бүкіл ерте ғасырлар бойы үлкен ықпалға ие болды. Ұлы Карлдың

тұсында бұл кітап барлық епископтарға дәреже берілген кезде тартылды. Ұлы Альфред оны англо-саксон тіліне аударды.

Григорийдің хаттары ерекше қызығушылық тудырады, өйткені олар оның тұлғалық қасиеттерін ғана емес, ол өмір сүрген дәуірдің кескінін де береді. Византиялық сарай маңы ханымдар мен императордан өзге корреспонденттерге хатында Григорий «мектеп директорының мәнерінде сөйлейді». Григорийдің Сардиниядағы епископ Кальяриге және сондағы зайырлы билікке, Далмацияның проконсулына, Италия экзархы Каллиникке, Равенна және Сиракузы епископтарына жазған хаттарынан жөн-жоралғылар мен этикетті лайықты ұстануды талап ететін бұйрық рай көрінеді. Одан ары франк ханшайымы Брунгильдаға, лангобард королі Агилульфке, Теодолинда ханшайымға, франк корольдері Теодорих пен Теодобертке, вестгот королі Рихардка және т.б. жазған хаттарында құттықтау, мадақтау сынды сыпайыгершілік сарын басым. Ал византиялық императорларға, оның ішінде аюандығымен көзге түскен узурпаторларға да жазған хаттары жағымпаздықпен шектесіп жатады.

Сонымен бұл дәуірдің ерекшелігін түйіндей отырып, Б. Рассел аталмыш қайраткерлердің алдыңғы дәуір алыптарынан білімі мен мәдеинеті жағынан төмен болғанымен, кейінгі төрт ғасырдың өкілдерінен жоғары болды деп есептейді [1, 265-бет]. Рим құқығы, монахтық пен папалық өзінің ұзақ әрі терең ықпалымен Юстинианға, Бенедиктке және Григорийге қарыздар екендігін мойындау қажет. Бұл үш қайраткердің екеуі рим аристократиясынан шықса, біреуі Римнің императоры болып табылады. Григорийдің бұйрық райынан римдік аристократиялық тәкаппарлықты байқаймыз, бұл тұрғыдан алғанда, оны соңғы римдіктердің қатарына жатқызуға болады. Григорийден кейін Рим ұлы адамдарды тудыра қоймады, дегенмен жаулап алушылардың Петр тағына деген құрметін Цезарь тағының алдындағы үрейдің нәтижесі деп қарастыруға болады. Ал Шығыстағы тарихтың жүрісі мүлдем басқа арнада болды. Григорий отыз жасқа толғанда Мұхаммед пайғамбар дүниеге келді.

Антикалық өркениет мұрасының сақталуы VIII-XII ғасырлардағы мұсылман мәдениетінің салтанат құруымен

түсіндіріледі. Мұсылман өркениеті бұл кезеңде Шығыс рим империясының біраз бөлігінде, Африка мен Испанияда орнықты және Батыс Еуропаның сатылы білім беру жүйесіне үлкен жаңашылдық әкелді.

Қараңғы ғасырлар дәуірінде христиандық шіркеу тарихында VI ғасырдың соңында Ұлы Григорий тұлғасы тұрады, ол өзін византиялық императорға бағыныштымын дегенімен, варварлық корольдерге қатысты өзін биік әрі тәкаппар ұстайды. Одан ары қарай батыстық христиандықта дін иелерінің қарапайым пенделерден арасы ажырай бастайды. Зайырлы аристократия феодалдық жүйені құрды, ол анархия бүлігін бәсеңдетті; діндарлар христиандық көнбістікті насихаттайды, алайда оған тек төменгі тап қана құлақ түреді; пұтқа табынушы тәкаппарлық жекпе-жек дуэльдерден, турнирлерден, кек қайтарудан және т.б. көрініс табады, шіркеу оны ұнатпайды, бірақ тоқтата да алмайды. Тек XI ғасырдан бастап қана үлкен қиындықпен шіркеу феодалдық аристократияның бақылауынан босана бастады және бұл Еуропаның қараңғылықтан шығуының себебі болды.

Христиандық іліміндегі алғашқы үлкен кезең діндарлар арасында әулие Августиннің, пұтқа табынушылар арасында Платонның үстемдігімен сипатталады. Ал қараңғы ғасырлардан кейінгі екінші кезең әулие Фома Аквинскийдің философиясының басымдылығымен сипатталады, оның ілімінде Аристотель Платоннан үстем түседі. Осылайша, XIII ғасырда ақыл мен сенімнің синтезі табысты түрде жүзеге асады.

Алайда кемел болып көрінген бұл синтез көптеген себептердің әсерінен бұзылды. Ол себептердің бірі бастапқыда Италияда, кейіннен басқа елдерде бай сауда табының өсуі болды. Бұл кездері қарапайым халық шіркеу жағында болды, феодалдық аристократия надандықта және тағылықта болды, ал жаңа сауда табы интеллектуалдық тұрғыда дін иелерінен артық болмаса, кем болмады, зайырлы істердегі танымы жүйрік болды, азаматтық еркіндікті қолдады.

Ортағасырлықтың түбіне жеткен келесі себеп Францияда, Англияда және Испанияда күшті ұлттық монархиялардың пайда болуы еді, XV ғасырда корольдар ұлттық мүдде үшін папалармен

күресе алатындай күшке ие болды. Папа институтының беделінің түсуіне ықпал еткен тағы бір фактор ХІ ғасырдағы католик пен православиенің ресми ажырасуы болды. ХV ғасырға қарай бұл институт алдыңғы ғасырлардағы моральдық танымалдығынан айрылып, христиандық әлемдегі билеуші беделінен арылып, өзара қырқысқа түскен итальяндық мемлекеттердің принципсіз ойынының ортасына түсіп кетті. Ақыры соңында Қайта өрлеу мен Реформация осы ортағасырлық синтезді жойып, христиан дініндегі үшінші тармақ - протестантизм мен оның көптеген бағыттарының пайда болуына әкелді.

Жалпы алғанда, Батыс Еуропадағы діни дәстүр мен жаңашылдық арасындағы тартыс тарихында ХІІІ ғасыр көптеген элементтердің қосындысының нәтижесімен болған – философиялық, теологиялық, саяси және әлеуметтік – ұлы синтезді аяқтады. Бұл теологиялық синтездің түпкі тарихына қысқаша тоқталар болсақ, оның бірінші элементі – бұл таза грек философиясы, әсіресе, Пифагор, Парменид, Платон және Аристотель философиясы. Одан кейін Ескендір Зұлқарнайын (Александр Македонский) жорығы салдарынан шығыстық наным-сенімдер көп мөлшерде еніп кетті. Олар орфизм мен мистиканы пайдаланып, гректілді, ақырында латынтілді әлемнің интеллектуалдық келбетін өзгертті. Сириядан, Мысырдан, Вавилоннан және Парсы елдерінен өлу мен қайта тірілу, о дүние туралы түсініктер, ізгілік пен зұлымдықтың күресі туралы дуализм, аскетизм туралы ұғымдар мен әртүрлі әдет-ғұрыптар енді. Бұл идеялар мен ғұрыптар неоплатонизм философиясындағы бірқатар эллиндік элементтермен қорытылады. Платон және Порфириймен пұтқа табынушылық философияның дамуы бітеді. Бұл күрделі философиялық монотеизм қарапайым халыққа түсініксіз болды. Соған орай, гректің дәстүрлі дінін жаңғырту ұмтылысы болды, алайда ол шығыстық теология мен ғұрыптарға бәсекелес бола алмады.

ІІІ ғасырда римдік әлемді қандай бір азиялық дін бағындыратыны белгілі болды және бұл рөлге бірнеше дін үміттенді. Жеңіске әрқилы бастаулардан күшті элементтерді алған христиан діні жетті. Католиктік шіркеу яһудилік Көне өсиеттің, мистикалық діндер мен зороастрийлік дуализмнің, грек философи-

ясы мен римдік басқару тәсілдерінің элементтерінен құралды. Батыс шіркеуі Көне Рим сияқты біртіндеп республикадан монархияға алмасты, мұны папа билігінің Ұлы Григорийден I Николай, VII Григорий және III Иннокентий арқылы Гогенштауфендердің түпкілікті жеңілісіне дейінгі эволюциясынан байқадық. Сәйкесінше, христиан философиясы да бастапқы августишілік арқылы болған платондық сипаттан кейін мұсылмандар мен Константинопольмен танысу арқылы аристотельдік беделге өтті және бұл ықпал қазіргі заманға дейін сақталып отыр.

Дегенмен, бұл христиандық синтездің ыдырауына философиядан гөрі, XIV ғасырда басталған сыртқы оқиғалар өзінің әсерін көбірек тигізді. 1204-жылы византиялық империяны крест жорықтары барысында латындар жаулап алды және ол 1261-жылға дейін олардың қолында болды. Бірақ 1261-жылдан кейін 1438-жылы Феррарыда бекітілген формальды унияға қарамастан, Константинопольден папа мәңгіге айрылды, ол османлылардың қоластында қалды. Батыс империяның папамен күресте жеңілгені католиктік шіркеу үшін маңызы болмады, өйткені Франция мен Англияда ұлттық монархиялардың көтеріліп өсуі папаның билігін шектеді. XIV жүзжылдықтың басм бөлігінде папа, саяси тұрғыдан алғанда, француз королінің қолындағы (Авиньон жетпіс жыл бойы папаның резиденциясы болды) құралға айналды. Папа билігінің құлдырауының тағы бір себебі бай сауда табының пайда болуы мен зайырлы білімнің өсуі болды. Италияда басталған бұл екі үрдіс XVI ғасырдың ортасына қарай Батыстың басқа елдерін де қамтыды.

Аталмыш кезеңнің ерекшеліктері мен жаңашылдықтары ұлттық және демократиялық үрдістер күш ала бастаған осы кезеңде әбден дүниәәуи пендешілікке салынып, салық пен кіріс иеленуді есептейтін фискалды мекемеге айналған папалық институттың ішкі және сыртқы авантюралық әрекеттерімен Ақырында бұл үрдістер XVI ғасырдың ортасына қарай Константинопольді түріктердің басып алуымен, Васко до Гама мен Колумбтың әлем шекарасын, ал Н. Коперниктің аспан шекарасын кеңейтуімен сипатталды. Константиннің сыйының ойдан шығарылған қиялы екені анықталып, ғалымдардың күлкісіне айналды. Ғасырлар бойғы

бұл өмірден баз кешумен түсіндірілетін дүниеге деген аскеттік қатынастың орнын өнер мен әдебиеттің, поэзия мен ләззаттың оргиясы басты. Еркіндіктің рухымен масандану ұзаққа бармаса да, қорқыныш пен үрейді сейілтті. Орта ғасырлар да күрессіз беріле қойған жоқ, Италияда Савонаролла мен Леонардо бір жылы туылды. Осындай жағдайда Жаңа заман басталды.

Қайта өрлеу мен Жаңа заман деп аталатын бұл дәуірдің ортағасырлардан көптеген айырмашылықтары болды, олардың арасынан екі негізгі белгіні атап өтуге болады: ескішіл шіркеу беделінің құлауы және жаңашыл ғылым беделінің өсуі. Басқа өзгерістер де осы екеуімен байланысты болды. Жаңа заман мәдениетінде зайырлы элементтер шіркеу элементтерінен басым түсе бастады. Мәдениетті қадағалайтын орган ретіндегі шіркеудің орнын мемлекет ығыстыруға көшті. Басқару тізгіні бастапқыда негізінен корольдардың қолында болды, ары қарай Көне Грекиядағы сияқты билік біртіндеп демократтарға немесе тирандарға өте бастады. Бүкіл Жаңа заман бойы ұлттық мемлекеттер күшейеді, бірақ олардың ойшылдарға ықпалы Ортағасырлардағы шіркеудікіндей болмады.

Итальяндық Қайта өрлеуде ғылымның рөлі айтарлықтай болмады, есесіне, адамзаттың дарыны әдебиет пен өнерде тамаша ашылды. Ғылымның ортағасырлық діни дүниетанымға алғашқы жасаған шабуылы 1543-жылғы Николай Коперниктің гелиоцентристік теориясы болды, алайда оның өзі XVII ғасырда Кеплер мен Галилей оны жетілдіргеннен кейін ғана маңызға ие болды. Жаңа дәуір философтарының көпшілігі мойындаған ғылымның беделі шіркеудің беделінен айрықшаланды, өйткені ол үкіметтік емес, интеллектуалдық сипатта болатын. Ақылға шақыратын ғылым беделінің екінші ерекшелігі – ол бөлшектерден және кесінділерден тігілді, ол католиктік догманың каноны сияқты адамзаттың өткені мен болашақ тарихын қамтитын, оның моралі мен барлық үмітін қамтитын тұтас жүйе болған жоқ. Жаңашыл ғылымның пікірлері сынақтық-тәжірибелік болып табылады, ықтималдыққа негізделеді және үдеріс барысында өзгеріске түсетіні мойындалады. Бұл ортағасырлық догматиктің ойлау үрдісінен басқаша менталитетті тудырады.

Дегенмен, ғылымды алға жылжитқан, оның теориялық қырынан гөрі, практикалық сипаты болды. Артиллерия мен фортификациялық өнерді жетілдіру сияқты соғыс ісіндегі маңызымен көрінген практикалық ғылым, кейіннен машиналы өндірісті дамытуда, бастапқыда буды, кейіннен электрді бұқаралық сипатта қолдануда маңызды рөл ойнап, техника деп аталатын құбылысты дүниеге әкелді.

Батыс Еуропаның шіркеу беделінен босауы индивидуализмнің өсуіне әкелді, ол анархизмге ұласып жатты. Схоластардың аристотельдік логикасы ескішілдік ретінде теріске шығарылған кездің өзінде тек антикалық әртүрлі үлгілерге эклектикалық еліктеуден басқа ештеңе де болмады. XVII ғасырға дейін философия мардымды ештеңе ұсынбады. Бұл индивидуалистік және субъективтік үрдістер жаңазамандық философия өкілдерінің ішінде Декарттан («мен ойланамын, демек мен өмір сүремін») айқын аңғарылады, Спинозадан байқалмайды, бірақ Лейбництің монадтарынан қайта көрінеді. Локк өзінің объективті темпераментіне карамастан, еркінен тыс субъективті доктринаны қорғады, материяны жоқ қылған Беркли толық субъективизмнен құтылу үшін Құдайға жүгінеді. Ал Юмнің философиясында эмпиристік философия скептицизмге шалдықты, оны ешкім теріске де шығара алмады, мойындай да алмады.

Қайта өрлеу жаңашылдық саласында ұлы жетістіктер бермесе де, бірақ XVII ғасыр ұлылығының қажетті алғышарттарын дайындады. Ең алдымен Ренессанс интеллектуалдық тұрғыда көнбістің киімін киген сүрленген схоластикалық жүйені қиратты. Аристотельден ауытқып, Платонға бет бұрды, бірақ екеуін де ешқандай неоплатониктер мен араб комментаторларына жүгінбей, тікелей дереккөзден оқитын жағдайда болды. Схоластикалық Аристотельді Платонмен алмастыру Феррары соборында (1438 ж.) шығыстық және батыстық шіркеулердің формальды біріктірілуінен кейін византиялық ғалымдардың көмегімен жүзеге асты: Гемист Плифон – күмәнді ортодоксиядағы қызуқанды грек платонигі, кардинал болған грек Виссарион, Козимо және Лоренцо Валлалар флоренциялық академияда Платонды зерттеумен айналысты. Алайда ол заманның гуманистері антикалық мұраны терең

қазбалаумен айналысқаны соншалық, дүниетаным саласында төлтума ештеңе өндіре алмады.

Ескішіл ортағасырлыққа деген қарсы көзқарас жекелеген мәдени итальяндықтарда (олардың арасында Петрарка ерекше көрінеді) байкалып, ол XV ғасыр барысында зайырлы адамдармен қатар, шіркеу адамдарынан да аңғарылды. Шіркеу алына құлдық ұруды антикалық беделге бас ию алмастырғанымен, ғылым культі (Леонарда сияқты ойшылдарды айтпағанда) әлі де оғаш көрінді.

Қайта өрлеу жалпыхалықтық құбылыс болған жоқ. Бұл папа-гуманистер мен Медичилер сияқты жомарт патрондар қамқор болған ғалымдар мен суреткерлердің аз ғана тобы үлес қосқан қозғалыс болды. Петрарка мен Бокаччо бұл қозғалыстың алғашқы қарлығаштары, ал Леонардо, Микеланджело және Макиавелли дәуірдің титандары болды. Алайда, Қайта өрлеудің бұл ұлы жетістіктері қаншама өзара қырқыс пен анархияны бастан өткізді.

Сондықтан Реформация және Контрреформация құбылыстарын өзара байланыста бірге қарастыру қажет және бұлар өркениеттілігі төменірек деңгейдегі халықтардың Италия интеллектуалдық үстемдігіне қарсы көтерілісін білдіреді. Реформация жағдайында көтеріліс бір мезетте саяси әрі теологиялық сипатта болды; папа беделі теріске шығарылды және оның алымсалығы тоқтатылды. Контрреформация жағдайында бұл Қайта өрлеу дәуіріндегі Италияның интеллектуалдық және адамгершілік еркіндігіне қарсы көтеріліс қана болды; папа билігі азайған жоқ, қайта күшейді, сонымен қатар оның беделі Борджа мен Медичилердің жүгенсіздігімен сыйыспады. Бір сөзбен айтқанда, Реформация – германдық, ал Контрреформация испандық болды; бұл кездегі діни соғыстар әскери қуаты күшейіп тұрған Испания мен олардың дұшпандары арасындағы соғыстар болды.

Солтүстік халықтардың ренессанстық Италияға деген қоғамдық пікірін мына бір ағылшын мәтелінен байқауға болады: «итальянданған ағылшын – құбылған ібілістің нақ өзі». Шекспир шығармаларындағы жағымсыз кейіпкерлер итальяндықтар болып келеді, мысалы, Яго, Якимо және т.б. ізгі британдықтарды таза жолдан тайдыратын кейіпкерлер.

Реформация және Контрреформация кезеңдерінің үш ірі тұлғасын атап өтуге болады, олар: Лютер, Кальвин және Лойол-

ла. Бұлар интеллектуалдық тұрғыдан алғанда, ренессанстық италяндармен салыстырғанда да, Эразм және Мормен салыстырғанда да ортағасырлық дүниетанымның өкілдері болып табылады. Лютер мен Кальвин августиандық ілімге жүгінді, онда да шіркеуге қатыстысын алып тастап, жанның Құдайға қатысы ілімін ғана алды. Олардың теологиясы шіркеудің билігін бұзуға бағытталды. Месса көмегімен босануға болатын жан тазарту бөлімі алынып тасталды. Папа қазынасы кірісінің қомақты бөлігін құрап отырған индульгенция туралы ілім де теріске шығарылды. Өлімнен кейінгі жан тағдырының жазмышы туралы ілімнің нәтижесінде діни биліктен тәуелсіздікке қол жетті, алайда ол протестанттық шіркеулерді (католиктік шіркеулер тәрізді) құдіретінен айырды. Рассел протестанттық діндарлардың да католиктер тәрізді төзімсіздігін атап өтеді, бірақ оның билігінің осы әлсіздігі себепті, зиянды салдары да аз болды дейді.

Мемлекеттік биліктің діни істерге қатысты рөліне байланысты протестанттар арасында әуел бастан ауызбіршілік болмады. Лютер барлық протестанттық елдерде, олардың билеушілерін шіркеу басшылары ретінде мойындауды қалады. Англияда Генрих VIII мен Елизавета өздерінің шіркеу басшысы құқығына ұмтылды; Скандинавия мен Германияның, сондай-ақ испандықтардан бөлініп шыққан Голландияның билеушілері де осыған ұмтылды. Бұл корольге билігін ұлғайтуға деген үрдісті одан ары күшейтті.

Бірақ Реформацияның индивидуалистік қырын мықты ұстанған протестанттар папаға бағынбағаны сияқты, корольге де құлдық ұруға құлықтары болмады. Германиядағы анабаптистер көтерілісі басып жаншылғанымен, олардың идеялары Голландия мен Англияға еніп кетті. Кромвель мен Ұзақ Парламент арасындағы қақтығыс та теологиялық тұрғыда діни мәселелерді мемлекеттің қолына беру немесе бермеу туралы дауды білдіреді. Біртіндеп, діни соғыстардан титықтап шаршау діни төзімділіктің өсуіне әкелді, ал ол болса кейінгі ғасырлардағы либерализмге ұласты.

Протестанттардың жылдам көрінген табысқа жетуін тоқтатқан фактор Игнатий Лойолланың құрған иезуиттер ордені болды. Әскери үлгіде құрылған бұл орденнің тәртібі қатал болатын;

әрбір иезуит өзін ереске қарсы жауынгер ретінде сезінеді және генералға сөзсіз бағынады. Тридент соборынан бері иезуиттер тәртіпте де жүйелі уағызшылар ретінде танылды. Олар білім беруге үлкен көңіл бөлді және миссионерлікпен белсенді айналысты. Р. Декарт солардың білім беру мекемесінен тамаша математикалық білім алып шықты. Алайда олар испандық жазалаушы әскермен бірге жүріп, еркін ой таралуына қарсы нағыз инквизициялық террор орнатты.

Реформация және Контрреформацияның салдарлары интеллектуалдық тұрғыда ештеңе бермесе де, отыз жылдық соғыс католиктерге де, протестанттарға да жеңіс әкелмеді, нәтижесінде ортағасырлық діни бірегейліктің мүмкін еместігіне көз жетіп, фундаменталды мәселелерге қатысты адамдардың ой еркіндігінің дербестігін орнықтырды. Әртүрлі елдердегі діни ілім айырмашылықтары шетелде қуғынсыз өмір сүру мүмкіндігін берді, діни соғыстарға деген жиіркеніш қайырлы білімге, әсіресе математика мен жаратылыстанулық ғылымдарға деген қабілетті адамдардың қызығушылығын оятты. Бұл, өз кезегінде, адамзат тарихында сонау грек заманынан бері болмаған он жетінші ғасырдағы прогресті тудырды. Бұл прогресс дәл осы ғылым саласында басталды және бастапқыда Батыс Еуропаның, кейін әлемнің рухани келбетін өзгерткен жаңашылдықтарға үлкен серпін берді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1 Бертран Рассел. История западной философии в 2-х т. т.1. – М.: Издательство АСЕ, 2021 – 512 с.

2 Льюис Бернард. Ислам и Запад. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. – 320 с.

3 Евангелие от Марка. 15; 34.

4 Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. – Киев, 1901, изд. 2, ч. 1, с. 36.

5 ШАРИҒАТТАҒЫ БИДҒАТ, КҮШП, ТАҒҰТ, ХАРАМ, ШИРК ҚАТЫСТЫ ДІНИ ҮКІМДЕР ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ТӘКФІРШІЛЕРДІҢ ПӘТУӘСІ

Құдайберді Бағашаров

Қазіргі қазақ қоғамы жаңа заманға сай жаңаруды бастан кешуде. Мемлекеттің «Рухани жаңғыру» бағдарламасы да осы жаңару мен жаңғырудың мемлекеттік деңгейде қолға алынып жатқанын аңдатуда. Дегенмен өткен тарихында дін мен дәстүрге арқа сүйеген халық жаңа замандағы жаңа діни ағымдардың кейбір түсініктеріне қарсылық танытуда. Себебі бұл жаңа діни түсініктер қазақ халқының байырғы шариғат пен дін түсініктерімен сәйкес келмеуде. Бұл жаңа діни ағымдарға талдау жасай келе, олардың кейбірі деструктивті сипатта екені анықталуда. Деструктивті сипат конструктивтілікке кереғар ұғым ретінде, көбіне дәстүрлі түсініктерді бұзумен, қиратумен ерекшеленеді. Оның соңы көбіне радикализмге жақындайды. XX ғасырдан бері араб континентінде түрлі саяси-экономикалық, геосаяси үрдістердің салдарынан түрлі жат ағымдар дін мен мәдениеттің дамуына кері әсерін тигізуде. Ислам дінінің тарихында әрбір мемлекеттік жүйелерге қарсылық себептерімен пайда болған ағымдардың бірі «Такфиризм» болып табылады. Аталған жат ағым Мысырдағы саяси билікке қарсы шыққан топтардың бірі болып саналады, бұл ағымның басты ұстанымдары харижиттік сенімге ұқсас [1].

«Ат-такфир уэль-хиджра» немесе «нижра жамағаты» өткен ғасырдың 1960-жылдары Мысыр елінің түрмелерінде жаппай қамауға алынған мұсылмандар арасында бой көтеріп, әсіресе Мысыр студенттері ортасында ерекше қолдауға ие болды. «Такфир» ағымының ең танымал еңбегі – «Зикрият маъа жамаъат муслимин». Авторы Абдурахман Әбу Хайр. Аталмыш кітапта такфиршілердің сенімдері мен бағытын көрсететін материалдар басылған. Бұған қоса, Шүкри Мустафаның «Рисалат ал-Худжият», «Рисалат ат-Тауассуъат» және «Китабул-Хилафат», Маһир Бақридің «Рисалат ал-Һижрат» және «Рисалат ижмал тауилиһим уар рәдду алейһим» кітаптары жарық көрген [2].

Исламтанушы Ш. Аляутдинов Такфириттердің ұстанымдарын былай деп атап көрсетеді: 1. Өткеннің теологиялық мұраларынан толықтай бас тарту және теологиялық әдебиеттерді оқуға тыйым салу. Ресми дін өкілдері тағуттың (құдайсыздардың пұтқа табыну билігі) қызметшілері деп жарияланды, сондықтан атеистер (кәпірлер) тізіміне енгізілді. Бұрынғы ұлы ғалымдарды пұт деп жариялады. Оларға ергендер – дінсіздер (кәпірлер). Тәкфирлік ережелердің бірінде: «Ғалымдарға еру кәпір болады» делінген. Құран мен сүннет қана мойындалды, тек тәкфирлік идеологтарының түсіндіруінде ғана. 2. «Кәпір мұсылмандар» мешіттерінде намаз оқудан бас тарту, өйткені олардың қатарына қосылмағандардың барлығы кәпір (атеист) болып саналды. Намаз тек төрт мешітте (әл-Масжид әл-Харам, әл-Масжид ән-Нәбауи, әл-Масжид әл-Ақса және Мәдинадағы Құба мешітінде) ғана оқуға рұқсат етілді. Рұқсат етілді, бірақ өздерінің имам-тәкфиімен немесе барлығынан бөлек. 3. Мемлекеттік органдарда жұмыс істеуден толық бас тарту (өйткені олар Тағуттың, шайтанның қызметшілері). 4. Әскери қызметтен толық бас тарту. 5. Мемлекеттік оқу орындарында оқуға тыйым салу. 6. Бір күнәні бірнеше рет қайталаған адам кәпір болады. 7. Күнә жасау ширк (пұтқа табынушылық) болып саналды. 8. Кім кәпірді (құдайсыз) кәпір деп санамаса, оның өзі кәпір болды. 9. Олардың ізбасарларының кез келгені өз нанымдарынан бас тартқан болса, оларды муртад деп жариялады, сондықтан өлімге лайық. Тыйымдар мен «кәпірлерге өшпенділік» жолын ұстанған Шүкри Мұстафа мен оның шәкірттері ақыры «хижра» жасау керек деген қорытындыға келіп, айдалаға қоныстанды. «Хижраны» олардың идеологтары міндетті шарт деп жариялады [3].

1967 жылы Мысырдағы Президент сайлауы қарсаңында ағым екіге бөлінді. Бірі сайлауға қатысуға ниет білдірсе, екіншісі үзілді-кесілді сайлауға қарсы шықты. Сол кезде тәкфиршілер үкіметті мойындамай, ел президентін және мемлекеттік билікті «кәпір» деп, мемлекеттік жүйені мойындаған халықты да «кәпірге» шығарды. «Олардың оқыған намазы мен ұстаған оразасынан еш пайда жоқ» деген пікірді ел арасына кеңінен тарата бастады. Аталмыш ұйымның іргетасы «тәкфир» ұғымына негізделді. Олардың түсінігінше, «тәкфир» дегеніміз «үлкен күнә» жасаған әрбір адам-

ды кәпірге шығару болып саналады. Ислам дініндегі «тәкфір» сөзі «күпірлікпен айыптау» деген мағынаны білдіреді. Ислам сенімі бойынша діни амалдардың парыз екендігін мойындамаған адам діннен шығады. Ал, Аллаға иман келтіріп, амалдардың парыздығына шынайы сенген адамның бұл амалдарды орындамауы оны діннен шығармайды, яғни «кәпір» деп айыптауға негіз бола алмайды. Тәкфіршілердің сенімі бойынша мұсылман адам кәлиманы тілмен айтып, жүрекпен бекіткенімен, ислам дінінің парыздарын орындамаса, онда иманды болып саналмайды. Мұндай адамдарды тәкфіршілер «бидғаттарды және күнәлі істерді жасаушылар» деп атайды. Сөйтіп, оларға қарсы жиһад жасау парыз, оларды өлтіруге, әйелдері мен мал-мүлкін тартып алуға болады деген сенімді ұстанады.

Тәкфіршілік идеологиясы бойынша тәкфір үкімі жеке адамдармен қатар билік өкілдеріне, оның ішінде саяси жетекшілерге, қарулы күштер мен құқық қорғау органдары өкілдеріне де қатысты шығарылады. Олардың түсінігінше шарият заңдарымен үкім шығармайтын басшылар да, олар басқарып отырған ел де кәпір болып саналады. Мұндай мемлекетті «тағұт» мемлекеті деп атап, оған қарсы жиһад жариялайды [4]. Профессор А. Избаиров идеологиялық тұрғыдан алғанда, бәрі «Нағыз мұсылман кім?» деген қарапайым болып көрінетін сұрақтан басталатынын айтады. Бірақ бұл сұрақ Исламдағы ең күрделі мәселелердің бірін қозғайды – бұл «иман» және «куфр» (сенім мен күпірлік) ұғымдарының дұрыс түсіндірмесі. Бұл жерде негізгі қарапайым сұрақ: сенім деген не? Кейбір ғалымдардың пікірінше, иман – жүректегі сенімді сөзбен растау (шаһаданың айтылуы). Басқа ғалымдар сөзбен айту және иманды жүрекпен бекіту әлі иман емес, шынайы иман нақты амалдар арқылы қуатталуы керек деп есептейді. Ең бастысы осы жерден басталады. Амал дегенде Тәкфиршілер ең алдымен, намаз оқуды түсініп, мұны адамның иманының басты белгісі, мүмін деп танудың басты шарты деп санайтынын айтады. Дәл намаз, тәкфиризм идеологиясы бойынша адамда иманның бар-жоғын бағалаудың негізгі өлшемі болып табылады. Тәкфиршілер өз пікірлерін жақтап, «Адамды күпірлік пен ширктан бөліп тұрған нәрсе – намазды тәрк ету» хадисін келтіреді,

дегенмен атақты имам ән-Нәуәуи бұл хадисті түсіндіргенде, егер адам намаздың маңыздылығын түсініп, бірақ жалқаулықтың кесірінен намаз оқымаса, ол мүмін болып қалады, көптеген адамдар осы күйде деп айшықтайды [5]. Имам Мәтуриди бойынша амал мен іс-әрекет «иман» ұғымына кірмейді. Бұл дегеніміз, кісі күнә жасағаны себепті иманнан шықпайды және қанша күнә жаса-са да ол мұсылман болып қала береді деген сөз.

Істердің иманнан бөлек екендігін Құранның бірнеше аяттарынан ұғынуға болады. Атап айтсақ мына бір аятта Құдай Тағала ізгі істерді иманға «атф» жасап, жалғастырып айтып тұр: «Сондай, иман еткендер мен ізгі амал істеушілер...» (Бақара сүресі, 277-аят. Ереже бойынша «атф» пен «маътуф алейһ» екеуі екі бөлек ұғым (яғни, аятта келтірілгендей жалғаулық шылау арқылы бір-біріне жалғанып айтылған екі нәрсе екеуі екі бөлек ұғым). Демек, осыдан біз іс-әрекеттің иманнан бөлек нәрсе екендігін ұғынамыз. Және де мына бір аятта Алла Тағала: «Иман еткен пенделеріме айт, намаз оқысын!» деп бұйырады (Ибраһим сүресі, 31 аят). Осы аятта Жаратушы Алла әуелі иман еткен «мүминдерді» атап, одан кейін намаз оқу сөзін қолданып тұр, осылайша, иман мен намаз арасын бөліп айтып тұр. Мұның өзі амалдың иманнан бөлек екендігін көрсетеді. Сондай-ақ, Құранда әңгімеленген «Үңгір» иелерінің де және кейіннен иманға келген перғауынның сиқыршыларының да істеген діни амалдары жоқ еді, алайда ешбір мұсылман олардың иманды болғандықтарын жоққа шығармайды. Осы да амалдың иманнан бөлек екендігін нақтылап тұр. Құдай Тағала мына бір аяттарда иманның орналасқан жері жүрек екендігін айшық білдіруде: «Кім жүрегі иманға толы болып тұрып, күпірлі сөз айтуға мәжбүр болса ол басқа» (Нахыл сүресі, 106 аят). «Қашан сендердің жүректеріңе иман кірген кезде...» (Хужурат сүресі, 14 аят). «Олар сондай Алла жүректеріне иманды жазғандар...» (Мужалада сүресі, 22 аят). Ал, жүрек - іс-әрекеттің орны емес, наным-сенімнің орны екендігі мәлім. Бұнымен қатар, мына бір аятта Алла Тағала үлкен күнә жасаған пендені мүмін деп атаған: «Ей, иман еткендер! Сендерге қысас жазасы жазылды!».

Осы аятта біреуді нақақ өлтірген адамды «мүмин» деп атап тұр. Егер амал мен иман ажырамастай бір бүтін болғанда, ауыр

күнә жасағанды «мүмин» деп атамас еді. Демек, иман – жүрек ісі. Ол амалдан бөлек [6]. «Күпірлікте айыптаумен байланысты қате көзқарастардың салдары кейбір адамдардың өздері үшін басқа адамдарды өлтіру және қорлау, жеке және қоғамдық мүлікті тәркілеу, үйлер мен көлік құралдарын жару және түрлі кәсіпорындар мен мекемелерді қирату рұқсат етілген деп есептей бастайтыны болып табылады. Ислам ғалымдарының бірауызды пікірінше, мұндай және осыған ұқсас әрекеттерге шарият тыйым салады, өйткені олар жеке тұлғаға және мал-мүлікке қол сұғылмаушылыққа қатысты озбырлық болып табылады және қоғамдық қауіпсіздік пен жазықсыз адамдардың өміріне қауіп төндіреді.

Ислам мұсылмандардың мал-мүлкіне, ар-намысына және жеке тұлғасына қол сұғылмасулықты бұзуға тыйым салады және бұл Пайғамбардың, оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын, қоштасу қажылығында өзінің үмметіне жеткізген ең соңғы өсиеті еді» [7]. Күпірліктің екі түрі бар екендігін есте сақтау керек: өзі істеген (шариятқа қайшы) амалдарын жүрегімен мақұлдаған жағдайда адам діннің шеңберінен шығаратын күпірлікке (бұзақылыққа, зұлымдыққа) түседі; ал егер ол зина жасаса немесе шарап ішсе, бірақ осыны рұқсат етіледі деп санамаса, онда адамның амалдары оны діннен шығармайды. Күпірліктің мұндай түрі амалдарда көрініс табады, бірақ сенімде емес. Сөйтіп, бізге күнәхарларды олар күнә жасап жатқандығы үшін ғана күпірлікте айыптауға болмайды. Олар жүрегінде Аллаһтың тыйым салған (харам) нәрсесін харам деп есептемейтініне біздің көзіміз анық жетпейінше біз оларды күпірлікте айыптай алмаймыз, өйткені Пайғамбардың (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) былай деп қорқытып айтқанынан қорқамыз: «Егер адам өзінің (исламдағы) бауырына: «Әй, кәпір!» - десе, бұл олардың біреуіне қайта оралады, ол (адам) ол туралы айтылғандай болса (ол соған лайықты), керісінше болған жағдайда, (айтылған нәрсе айтқан адамға) қайтады» (әл-Бухари «Сахих», №6104 хадис; Муслим «Сахих», №60 хадис) [7].

Шынайы ислам шарияты имандылық пен күпірлік мәселесін адамның өз еркіндегі және ішкі түйсігінің жұмысы деп қарайды. Ислам діні мұсылмандарға дінге шақыру және оны тарату жолын белгілеп берген. Бұл жол исламға даналықпен және жұмсақтықпен

тартуға әрі көпқұдайшылармен сөз таластыру барысында көркем түрде айтысуға шақырады. Мысалы: «Адамдарды Раббыңның жолында даналық және көркем үгіт арқылы шақыр. Әрі олармен көркем түрде күрес. Күдіксіз, Раббың тура жол тапқандарды да жақсы біледі» деген мазмұндағы аяттар Құранда жиі кездеседі. Біреуді кәпір деп жариялау үшін Алланы жоққа шығару, басқа құдайларды мойындау, Пайғамбар мен Құранды жоққа шығару немесе тіл тигізу сияқты үлкен күнәлар жасаған жағдайлар секілді анағұрлым дәйекті дәлелдер қажет. Сондай-ақ, «тәкфір» жариялау тәртібі бірқатар шарттарды орындауды қажет етеді және бұл исламдық құқық саласындағы атақты ғұламалардың құзыретіндегі іс. Тиісті білімі өмірлік тәжірибесі жоқ кез келген адам мұндай маңызды шешім қабылдай алмайды [8].

Ислам дінінде «тағут» сөзі «бүлікші», «қылмыскер», «адамның діни және моральдық тұрғыда шектен шығуы» дегенді білдіреді. Ал шарият термині ретінде шарият үкімдерінен сөзбен немесе күш қолдану арқылы қайтаруды білдіреді. М. Юурдағур бұл ұғымды кең түсіндіріп, «шектен шығу», «әлінен асу» дегенге келетін «туғиян» түбірінен туындайтын атау екенін білдіреді. Түпкі мәні «қатты азғындаған, қиратушы» дегенге келеді. Яғни Алладан басқа табынатын әрі ақиқат жолдан адасқан әрбір болмыс, пұт, шайтан, балгер не сиқыршы тағут аясында қарастырылған. Құранда туғиян ұғымы отыз тоғыз жерде өтеді, тағут атауы сегіз аятта келеді. Тағуттан тыс қолданыстарда ұғым бірнеше аятта судың тасуы, таразының тепе теңдігін жоғалтып кем тартуы дегендей мағыналарда қолданылады. Басқа жерлерде діни және аһлақтың салаларда әсірелік, азғындық, зұлымдық пен қирату аясында өтеді. Бес аятта осы ұғыммен Перғауынның азғындығына сілтеме жасалып, төрт аятта туғиян мен күпір бір бірін толықтырушы ретінде аталады.

Тағут сөзі өтетін сегіз аяттың екеуі ислам дінінің Мекке кезеңінде түскен. Нахыл сүресінде өткен аятта әр үмбетке бір пайғамбар жіберілгені, бұлардың түпкі мақсаты халықты тағуттан алыстатып, тек қана Аллаға құлшылық жасауға шақыру екені айтылған. Зумар сүресіндегі аяттарда болса (15-17) Алладан басқаға құлшылық жасағандардың әрі өздерін әрі ықпалындағы адам-

дарды зиянға ұшыратып, пұтқа (тағут) табынудан сақтанып, тек қана Аллаға бетбұрғандардың мәңгілік бақытқа жететіні хабар берілген. Мәдиналық сүрелерде келген аяттарда (әл-Бақара 2/256-257; ән-Ниса 4/51, 60, 76; әл-Маида 5/60) хақ дінге қарсы келген ада-сушылар сөз етіліп, бұларға емес Аллаға иман етудің, тағутты емес Жаратушы иені дос тұтудың әрі келіспеушіліктердің шешімі үшін Алланы төреші қабыл етудің маңызы айтылған. Құран Кәрімде Ислам дінінің Мәдина кезеңінде Кітап иелерінен яһудилердің діни әрі әлеуметтік өмірде баламалы күшке ие болу жолындағы талпыныстарына ишара жасалған. Тағут сөзі Ахмед ибн Ханбәлдің «әл- Мүснәд» еңбегінде, одан бөлек Тирмизидің «әс-Сүнәнінен» тыс «Кутуб-и ситтадағы» риуаяттарда келеді. Көбіне Құрандағы қолданыспен қатар мәнде ақиқат діннің және шынайы құлшылық жасауға лайықты мағбұдтан өзге жалған сенімдерді, пұттарды және зұлымдық орталықтарын білдірген. Сөз хадистерде көбіне көпше түрдегі «тауағит» түрінде келген. Бір хадисте тағуттар мен аталарды айтып ант етуге тыйым салынып, хадистің екінші бір риуаятында тағуттар Жахилия кезеңіндегі пұттардан Лат пен Уззамен айшықтаған (Бухари, Әйман, 4-6).

М. Юурдағур «Тағут» ұғымы 1979 жылы Ирандағы Ислам революциясынан кейін шиит әлемінде Батысқа қарсы саясат пен АҚШ-қа қарсылық көрсету және бұл елдердің әлеуметтік тәртібі мен режимдерін сынау үшін қолданылған саяси ұранға айналғанына назар аудартады. Бұл тәсіл басқа ислам елдерінде біршама қолдау тауып, тағут исламға қарсы деп саналатын адамдар, мекемелер, жүйелер мен түсініктер үшін қолданыла бастаған [9]. «Тағут» туралы түсінік псевдосалафилік ағымның негізін қалаған Мұхаммед ибн Абдул Уаххабтың еңбектерінде жиі кездеседі. Ол Ибн Таймия және Ибн әл-Қайим сынды радикалды ұстаным негізін қалаған ғалымдардың сөздерін мысалға келтіре отырып, «тағуттың» бірнеше түрін көрсетеді. Оның ішінде Алланың заңы, яғни шариғат бойынша амал етпеген, сонымен қатар зайырлылық қағидасын ұстанған мемлекет басшыларын, зайырлы қоғамда өмір сүріп, қызмет ететін азаматтардың барлығын «тағут» деп айыптап, кәсірге шығарады. Ағым мүшелері үшін «тағут» адамдардың қаны мен мал-мүлкі халал болып саналады,

яғни «тағуттарды» өлтіріп, мал-мүлкін тартып алу күнә емес деп санайды [10].

Бидғат (بدعة) ислам терминологиясында «жаңалық» немесе «жаңа нәрсе» дегенді білдіреді. Діни контексте олар исламның негізгі сенімдеріне, ілімдеріне немесе тәжірибелеріне қосылған жаңа ілімдер немесе тәжірибелерді меңзейді. Бидғат термині көбінесе теріс мағынаға ие, өйткені ислам діні дәстүрлі түрде Мұхаммед пайғамбардың (с) ілімдері мен амалдарына негізделген және осы негізгі элементтерді өзгерту немесе қосу діннің мәніне нұқсан келтіреді деп саналады.

Бидғаттар турасында келген анықтамалар аз емес. Мұсылман ғалымдар бидғат мәселесіне өте сергек қарағандықтан, бұл туралы көптеген еңбектерде ғалымдардың көзқарастары келеді. Исламтанушы Қ. Жолдыбайұлы «Бидғат» туралы зерттеуінде бірнеше ислам ғалымдарының пікірлерін келтіреді. Ибнул-Әсир (х. 544-606 ж.) өзінің «эн-Ниһая» атты еңбегінде «бидғат» сөзін түсіндіру барысында былай деген: «Бидғат екі түрлі: Дұрыс (һүдә) бидғат және адасқан бидғат. Алла және Оның елшісінің (с.а.у.) бұйырғанына қайшы келсе, ол бидғат (дінде жаңа көрініс) құпталмай, тыйым салынады. Ал егер Алланың және Расулының жалпылама рұқсат еткен нәрселеріне және үнемі жасалуын өсиет еткен дүниелерге сай келетін болса, ол бидғат жағымды, мақтауға лайық болмақ».

Имам Шафиғи де бидғатты екіге бөліп қарастырады: «Кейіннен пайда болған жаңалықтар екі түрлі. Біріншісі, Құранға, Пайғамбарымыздың хадистеріне яки қиясқа немесе ижмаға қайшы келетін бидғат (жаңа құбылыс не әдет). Мұндай бидғат дінге теріс. Екіншісі, аталмыш дәлелдерге теріс келмейтін, жақсылықтан туындаған жаңа әдет. Бұның, дінге терістігі жоқ «жағымды» бидғат» – дейді. Мысал ретінде, тәпсір ғылымы, хадис ғылымы, фикһ ғылымы, мәзһабтар сияқты кейіннен пайда болған құбылыстарды атауға болады. Бұлар арнайы ғылым саласы ретінде Пайғамбарымыздың уақытында болмағанымен, дінге терістігі жоқ.

Ал Шафиғи мәзһабы ғұламасы Иззуддин Абдуль Азиз ибн Абдуссәләм (к.ж. 660 х.) бидғат жайында мынадай

маңызды да салмақты тұжырымды алға тартады. «Бидғат деп Пайғамбарымыздың кезеңінде болмаған нәрселерді айтамыз. Бидғат мынадай түрлерге бөлінеді: 1. Уәжіп бидғат; 2. Харам бидғат; 3. Сауапты (мәндуб) бидғат; 4. Мәкрүһ (ұнамсыз) бидғат; 5. Сауабы да күнәсі да жоқ бидғат (рұқсат).

Туындаған жаңа нәрсенің аталмыш бидғаттардың қай түріне жататындығын шарифат негіздерімен таразылаймыз. Егер парыздың негіздеріне кіретін болса парыз, харамның негіздеріне кіретін болса – харам, мәндубтың (жағымды) негіздеріне кіретін болса – мәндуб, мәкрүһтың негіздеріне кіретін болса – мәкрүһ және мубахтың негіздеріне кіретін болса – мубах...» [11]. Мәлики мәзһабының ғалымы «Шарифат үкімдерінің мақсаты, мәні» (Мақасыдуш-шарифа) атты Ислам құқық пәлсапасының негізін қалаушы Ибраһим ибн Муса Әбу Исхақ әш-Шатыби (қ.ж. х. 790 / м.1388 ж.) мынадай тұжырымды алға тартады: «... Ендеше бидғат – пәк Аллаға асыра құлшылық ету мақсатында, шарифаттағы үкімдерге ұқсас, діни мәселелерде ұстанатын жол ойлап табушылық...»

Ғалымның берген анықтамасы бойынша бір нәрсені бидғат деу үшін төмендегідей ережелерге сай болуы тиіс: Біріншіден, кейінен пайда болған жаңалық діни мәселеге қатысты болуы тиіс. Дүнияуи мәселелерге қатысты кейіннен туындаған үрдістер мен жолдарды бидғат дей алмаймыз. Мысалы, түрлі өндіріс орындары, бұрын болмаған үлкен қалалардың бой көтеруі т.б.

Діни мәселеде туындаған істердің өзі дінде негізі бар және дінде негізі жоқ болып бөлінеді. Айталық, араб тілі грамматикасы, сөздіктер, Усулул фикһ, Усулуддин т.б. сол сияқты шарифатқа қызмет ететін ғылымдар әуелгі кезеңде болмағанымен олардың шарифатта негіздері бар. Бұларды бидғатқа жатқыза алмаймыз. Екіншіден, шарифаттағы үкімдерге ұқсас сияқты көрсетіп, оған діни сипат беру. Мысалы, ораза ұстағанда мүлдем отырмай, тұрып жүремін немесе әрдайым күннің астында жүремін, көлеңкеге бармаймын деп ниет ету сияқты т.б. Үшіншіден, Аллаға асыра құлшылық ету мақсатында шығарылған болуы.

Демек, діни мәселеде кейіннен шығарылған үрдіс, құлшылық мақсатында жасалмаған болса, ол да бидғатқа жатпайды.

Ғалымның айтуынша, асыра құлшылық ету мақсатында кейінен шығарылған ғибадат түрлерінің бәрі бидғат. Оның бұл теориясын негізге алатын болсақ, билеп зікір ету т.б. адастырушы бидғатқа жатады. Өйткені мұның нақты дәлелі жоқ әрі асыра құлшылық ету мақсатында ойлап шығарылған дүниелер.

Ғалым Ибн Ражаб: «Кімде-кім дінде негізі жоқтығына қарамай бір нәрсе ойлап тауып, соны дінге телісе, міне сол – адасушылық», – деп, дінде жоқ нәрсені діни етіп көрсетуді де бидғатқа кіргізе қарастырған [11]. Имам Ғазали да бидғат жайында мынадай уәжді алға тартады: «Жаңа құбылыстың (бидғаттың) бәріне жаппай тыйым салынбайды. Бірақ, нақты хадистерге қайшы келіп, шарифаттағы бекітілген үкімді жоққа шығарып жатса, ол басқа». Яғни, Имам Ғазали Құран мен хадиске қайшы келмейтін әрекетке рұқсаттың барын айтуда. Имам Ғазалиға кеңірек тоқталар болсақ, оның бидғат туралы көзқарастары исламдық қоғамдастықтың маңызды талқылау тақырыбына айналған. Оның көзқарастары негізінен діни жаңалықтар мен дәстүрлі амалдар арасындағы тепе-теңдікті сақтауға және сахабалардан үлгі алуға бағытталған.

Имам Ғазалидің бидғатқа қатысты негізгі көзқарастарын былай санамалап көрсетуге болады: а) Сахабалар үлгілеріне адалдық: Имам Ғазали сахабалардың Ислам діні ең таза және шынайы түрде өмір сүрген кезеңнің өкілдері екенін және олардан үлгі алудың маңыздылығын атап көрсетеді. Ол бидғатты сахабалар дәуірінен шықпайтын жаңа амалдар немесе сенімдер деп анықтайды. Ә) Бидғаттың қауіптілігі: Ғазали бидғат діннің сахих ілімдерінен ауытқуға және бұзылған сенімдерге апаруы мүмкін деп санайды. Оның пікірінше, сахабалардың әдет-ғұрыптарынан ауытқу арқылы бидғаттарды қабылдау ислам жамағатының бірлігі мен діни тұтастығына қауіп төндіруі мүмкін. Б) Бидғат санаттары: Имам Ғазали бидғатты әртүрлі санаттарға бөледі. Ол «Бидат иғтикадия» (сенімдегі бидғат) және «Бидат фиғлия» (істегі бидғат) болып екі негізгі категорияға бөлінеді. Діни жаңалықтар негізгі сенімдегі өзгерістерді білдіреді, ал нақты жаңалықтар ғибадат пен амалдардағы өзгерістерді білдіреді. В) Бидғат қабыл болады ма: Имам Ғазали кейбір бидғаттардың қабыл болатынын алға тартады. Әсіресе қоғамның қажеттіліктері мен жағдайына сай келетін

жаңалықтардың дінде өз орны болуы мүмкін екенін айтады. Дегенмен, бұл жаңашылдықтардың Исламның негізгі ілімдері мен сахабалар үлгілеріне сай болуы керектігін баса айтады. Г) Бидғат және Ислам құқығы: Имам Ғазали де бидғаттың ислам құқығында қалай қарастырылатыны туралы өз пікірін айтады. Ол бидғатқа құқықтық баға бере отырып, ең алдымен исламның негізгі көздеріне (Құран мен хадиске) сүйену керектігін алға тартады. Нәтижесінде Имам Ғазали сахабалардың дәстүрлі амалдары мен үлгілерінің маңыздылығына тоқталып, Исламның негізгі ілімдерін ұстану керектігін алға тартады.

Дегенмен, Ислам ғұламалары арасында жаңашылдыққа қатысты әртүрлі көзқарастардың бар екенін және имам Ғазалидің көзқарастары бүкіл Ислам әлемінде біржақты қабылданбағанын айта кету керек. Имам Ғазали бидғат туралы бірқатар еңбектерінде сөзеткен. Айталық, «Ихья-у Улумид-Дин» (Діннің қайта жаңғыруы): Бұл Имам Ғазалидің ең танымал еңбектерінің бірі. «Ихья-у Улумид-Дин» – исламның әртүрлі аспектілерін қарастыратын және жеке тұлғаны дамытуға шақыратын еңбек.

Еңбекте бидғат тақырыбы да қамтылып, имам Ғазали сахабалардан үлгі алудың маңыздылығына тоқталады. «Әл-Мустасфа» немесе «Әл-Мустасфа фи Илмил-Усул»: Бұл еңбек ислам құқығының негізгі қағидаларын қарастырады. Имам Ғазали бұл еңбегінде бидғат тақырыбына тоқталып, амал ғылымындағы жаңашылдықтардың қабылдануы немесе қабылданбауы туралы сөз қозғайды. «Әл-Мунқид мин әд-Дәлал»: Бұл имам Ғазалидің өзінің ойлау эволюциясы туралы өмірбаяндық шығармасы. Шығармада имам Ғазали өзінің діни ақиқаттарды терең түсініп, бидғаттан аулақ болу жолын қалай ұстанғанын айтады. «Әл-Кимиа-и Саадет» (Бақыт химиясы): Бұл имам Ғазалидің ахлақ және рухани мәселелерге арналған еңбегі. Діни амалдардағы дұрыс және бұрыс жолдарды сипаттай отырып, еңбекте бидғат тақырыбы сөз болады.

«Әл-Минхаж» – Имам Ғазали: Бұл кітап Исламдағы дұрыс сенім мен амалдың маңыздылығына тоқталып, бидғаттарды сынап, тура жолға түсу жолдарын түсіндіреді. Бұл еңбектер имам Ғазалидің бидғат туралы көзқарастарын және оның бұл мәселедегі ойларын тереңірек түсіну үшін жүгінуге болатын дереккөздер.

Бірақ имам Ғазалидің еңбектері көбінесе ауқымды және терең келеді, сондықтан оларды түсіну және түсіндіру уақытты қажет етеді.

Р. Яран «Бидғат» ұғымын талдай келе, бұл ұғымға кең ауқымда және тар ауқымда екі түрлі анықтама беруге болатынын алға тартады. Кең ауқымдағы анықтама бойынша бидғат Мұхаммед пайғамбардан соң көрініс берген барлық нәрсе. Бидғаттың сөздіктегі мағынасынан туындаған осы анықтама бойынша діни мазмұнда байқалған іс-әрекеттерден өзге күнделікті тіршілікке қатысты кейіннен туындаған жаңа пікірлер, тәжірибе мен дағдылар да бидғат саналған.

Имам Шафигиден бастап Нәуәуи, Иззадди ибн Абдуссәлам, Маликилерден Шахабaddin әл-Қарафи, Зурқани, Ханафилардан Ибн Абидин, Ханбалилардан Әбулфараж ибнул Жаузи, Захирилерден Ибн Хазм бидғатты осы түрде қабылдағандар қатарын құрайды [12]. Бұл көзқарасты жақтайтын ғалымдар өз көзқарастарын Мұхаммед пайғамбар мен сахабалардан жеткізілген кейбір риуаяттарға негіздейді. Мысалы, Муслим, Нәсаи, Ибн Мажә секілді мухаддистар жеткізген риуаятта (Муслим, “Ілім”, 15, “Зекет”, 69; Нәсаи, “Зекет”, 64; Ибн Мажә, “Мұқаддима”, 14; Мүснад, IV, 357, 359, 360, 361) хазірет Пайғамбар исламда жақсы іске бастамашы болғанға (сунна хасана) сол жолмен жүргендер болған сайын сауап жазылатыны, ал кім бір жаман жолға бастама көтерсе (сунна сәйиа) сол жолмен жүргендер болған сайын жамандық жазылатыны айтылған.

Хазірет Омар Тарауих намазын жамағаттың оқып жатқанын көргенде «Бұл қандай жақсы бидғат» деген (Бұһари, «Тарауих», 1; әл-Муатта; «Рамазан», 3). Бидғатты кейіннен пайда болған нәрселердің бәрін қамтитындай қабылдаған ғалымдар Мұхаммед пайғамбардың бидғатты терістейтін хадистерімен әр дәуірде күнделікті өмірге енуі мәжбүр жаңалықтарды байланыстырудың бір ғана жолы ретінде оны жасалуында айып жоқ «жақсы бидғат» (бидға хасана, бидға махмуда, бидға худа) мен жасалуына тыйым салынған «нашар бидғат» (бидға сәйиа, бидға мазмума, бидға далал) деп екіге бөлгенді жөн көрген.

Құранды кітап етіп жинақтау, Тарауих намазын жамағатпен оқу, мұнара мен медресе салу жақсы бидғаға, қабірлерге кесене

тұрғызу, сол жерлерге шырақ жағу нашар бидғатқа мысал ретінде көрсетілген. Бұл түсінік бойынша хадистерде терістелгені нашар бидғат. Шафиғи фақихтарынан Изаддин ибн Абдуссәлам одан да арыға барып бидғатты мукаллафтың істеріне параллель ретінде уәжіп, мандуб, мүбаһ, мәкруһ, харам деп беске бөлген. Бидғатты тар аяда қарастырғандар оны «Мұхаммед пайғамбардан кейін пайда болған, дінге қатысты болып қосылу не азайту ерекшелігі бар барлық нәрсе» деп анықтама берген. Бұл көзқарасты жақтаушылар арасында Маликилерден Имам Маликтен бастап Туртуши, Шатиби; Ханафилардан Бадраддин әл-Айни, Биргиви; Шафиғилардан Бәйхақи, Ибн Хажар әл-Асқалани, Ибн Хажар әл-Хайтами; Ханбалилардан Тақиуддин ибн Таймия мен Ибн Ражаб бар. Бұлардың көзқарасында дінге қатысы мен діни мазмұны жоқ нәрселер бидғатқа жатпайды, осы тұрғыда әдет-ғұрыптарға саналатын істер бидғат ұғымынан тыс қалады. Тар аяда бидғат түсінігін жақтайтындар көзқарастарына негіз ретінде «Істердің ең нашары - кейіннен пайда болғандары» (Муслим, «Жума», 43); «Кейіннен пайда болған барлық нәрсе – бидғат» (Нәсаи, «Идайн», 22; Ибн Мажә, «Мұқаддима» 7) және «Барлық бидғат – адасушылық» (Муслим, Жума, 43; Әбу Дәуіт, Сунна, 6) деген мағынадағы хадистердің жалпы түсініктері негізге алынған. Бұлар екінші топ сүйенген хадистерді де өз көзқарастарымен байланыстыра отырып жорамалдаған.

Айталық, тілге тиек етілген хадис «Кім Исламда жақсы іске жол ашса» деген мағынада емес, «Кім исламда жақсы істі тірілтсе» деген мағынада. Хазірет Омардың Тарауих намазды жамағатпен оқу үшін айтқан «Қандай жақсы бидғат» сөзіндегі «бидғат» та термин мағынасында емес сөздік мағынада қолданылған. Р. Яран бұл екі топ арасындағы көрінетін қақтығыс шын мәнінде терминдердің келіспеушілігі болып табылады деген пікірде. Өйткені екі тарап та кейін пайда болған діни сенімдер мен әдет-ғұрыптарды діни болмаса да, жоққа шығару керек деген ортақ пікірде. Кейінірек пайда болған, бірақ діни сипатқа жатпайтын және діни қағидаларға қайшы келмейтін ойлар мен мінез-құлықтар туралы сөз болғанда, бидғат мәселелерін жан-жақты қарастыратын ғалымдар мұндай пікірлер мен мінез-құлықтарды жақсы бидғат деп атаса, басқалары

оларды бидғат шеңберіне қоспауда. Алайда теріске шығарылатын бидғаттың шегін кейбір ғұламалар тым кең ұстаған және Хз. Пайғамбар заманында болмаған көптеген әдет-ғұрыптар мен тәжірибелерді бидғат ретінде қабылданғаны байқалады. Мұхаммед ибн Әсламның хазірет пайғамбар заманында болмаған деп електен өткізіп жасалған нанды бидғат санап, жемеуі осыған бір мысал [12].

Бидғат мәселесіндегі көзқарастары мен осы салаға арнаған «әл-Итишам» атты еңбегімен назар аударған Шатиби бидғатқа «кейіннен пайда болған діни сипаттағы жол» ретінде анықтама берген. Оның ойынша, адамдар бұл жолға Аллаға көбірек құлшылық жасау үшін келеді. Діни сипаты жоқ, діни болып есептелмейтін тұстар бидғат есебіне кірмейді. Айталық, біреудің адал нәрсені өзіне тыйым салуы бидғат емес, алайда сол тыйымды діндарлыққа себеп санауы бидғат. Осы тұрғыдан бидғаттың жақсы немесе жаман деп сипатталуы орынсыз, дұрысы мәселе бидғаттың жақсы болуында емес, себебі жақсы бидғат делінгендер негізі бидғат емес нәрселер. Шатиби, Иззатдин ибн Абдуссәламның беске бөлгеніне қарсылық танытқан. Оның пайымынша, кейіннен пайда болған және діни сипаттағы жаңалықтардың шариғи бір негіздер туындап уәжіп, мәндуб не мүбах бидғат деп сипатталуы дұрыс емес. Себебі шариғи негізі бар бір ғибадат пен тәжірибе бидғат болып саналмайтыны секілді осы кейіпте бидға хасана болып саналған мәселелер де маслахат не асли ибаха ұстанымымен түсіндіруге келеді. Осы себепті бидғатты мәкруһ пен харам деп екіге бөлу мүмкін болса да жақсы не жаман деп жүйелеу немесе Ибн Абдуссәлам жасағандай беске бөлу мүмкін емес. Шатибиге дейін Ибн Тәймия осыған ұқсас көзқарастар білдірген.

Тарихта Ислам ғұламалары қабылданбайтын бидғаттардың шекарасын сызып, халық арасында бидғаттардың таралуына қарсы тұру үшін көптеген еңбектер жазған. Олардың ішінде Ибн Уаддаһ әл-Қуртубидың (қ.ж. 287/900) «әл-Бидға уән-нахию анха», Ибн Әбу Рәндәка әт-Туртушидың (қ.ж. 520/1126) «Китабул-Хауадис уәл бидға», Әбу Шама әл-Мақдисидың (қ.ж. 665/1267) «әл-Баис ала инкарил-бидға уәл-хауадис», Ибнул-Хаж әл-Абдаридың (қ.ж. 737/1336) «әл-Мәдхал илә тәнмиятил ағмал битахсинин-ният»,

Ибрахим ибн Мұса әш-Шатыбидің (қ.ж. 790/1388) «әл-Итишам», Идрис ибн Байтекин әт-Түркманидың «Китабул-Лұма фил-хауадис уәл-бидға», Суютидың (қ.ж. 911/1505 ж.ж.) «әл-Әмр бил-иттиба уән-наһи анил-ибтида», Осман ибн Фудидің (қ.ж. 1232/1817) «Ихияус-сунна уә иъмадул-бидға», Али Махфуздың «әл-Ибда фи мәфаррил-ибтида», Мұхаммед Бахыттың «Ахсанул кәлам фима ятәлаллаку биссуннати уәлбидғаи минәл ахкам», Мұхаммед Абдуллаһ Дираздың «әл-Мизан бәйнас-сунна уәл-бидға», Иззет Али Әтияның «әл-Бидға: Таһдидуһа уә мәукифул-Ислам минха» және т.б.

Тәкфиршілердің Мәулітті де дінге тыйым салынған жаңалық деп санайды. Жалпы Сунниттер Мұхаммед пайғамбардың мәулітін тойлауды құпталған сүннет және мақтауға тұрарлық дәстүр деп санайды. Мәуліт ән-Нәбидің діни мерекесін менсінбей, қабылдамайтын тәкфиршілер де туған күндерін тойламайды және өз орталарында ата-анасы мен жақын туыстарының туған күндерін тойлауға тыйым салады. Мұхаммед пайғамбардың (с.а.у.) туылған күнін қасиетті мереке ретінде атап өту үрдісі ислам әлемінде һижри IV-V ғасырлардан басталады.

Ислам ғұламалары бұл жайлы көптеген құнды еңбектер жазып, мәуліттің дініміздегі орнын анықтауға тырысқан. Қазіргі таңда бұл мерекені бір-екі мемлекеттен тыс барлық ислам әлемі ерекше атап өтеді. Мерекеде Алла Тағаланың кәламы – қасиетті Құран оқылып, пайғамбарымыз жайлы мадақ өлеңдер мен жырлар, салауаттар айтылып, сәлем жолданады. Пайғамбардың өнегелі өмір жолы барынша қыр-сырымен насихатталып, үмбетінің Алла елшісіне (с.а.у.) деген сүйіспеншілік сезімдері одан әрі күшейтіле түседі. Мүмкіндікке қарай қасиетті мәуліт күнін себеп етіп жұртқа сусын, тамақ таратып, сыйлықтар беріп, басқа да игі шаралар атқаруға болады. Мәуліт мерекесін атап өтуді дұрыс деген ғалымдардың бәрі бірауыздан бұл мерекені атап өту барысында шаригатқа қайшы іс-әрекеттердің орын алмауын шарт қосуда.

Пайғамбардан кейін қалыптасқан кейбір жақсы істер мен үрдістердің ғибадатта болса да жақсы бидғатқа жататындығына Омардың заманында болған мына бір оқиға дәлел бола алады: Абдур-Рахман ибну Абдил-Қаридан риуаят етілді. Ол былай деді:

«Омармен бірге рамазанның бір түнінде мешітке бардым. Адамдар шашыраңқы. Әркім жеке-жеке намаз оқуда. Мұны көріп Омар: «Адамдардың бәрін бір қаридың артына жинағаным дұрыс секілді», – деді де, Убәй ибн Кәғбті имам етіп, жамағатты оған ұйытты. Сосын басқа бір түні мешітке Омармен бірге бардым. Адамдардың бәрі бір қариға ұйып тұр. Мұны көрген Омар: «Бұл қандай жақсы бидғат» деді. Яғни, пайғамбарымыздың заманында мұсылмандар рамазанның әр түнінде жамағат болып Тарауих намазын мешітте оқымайтын. Мұхаммед пайғамбар (с.а.у.) бастапқы кезде бірнеше күн Тарауих намазын мешітте оқыса да кейіннен мешітте оқымаған әрі тарауих үшін мешітке жамағатты жинамаған. Әбу Бәкірдің заманында да солай болған. Кейіннен Омар жамағаттың бәрін бір имамның арқасына тұрғызып, тарауих намазын күнде мешітте өткізу үрдісін қалыптастырған. Әрі «бұл қандай жақсы бидғат» деп бидғаттың барлығының жаман еместігін меңзеді.

Рифағату ибну Рафиг әз-Зурақиден риуаят етілген мына бір оқиғаны да дәлел ретінде келтіруге болады. Рифағату ибну Рафиг әз-Зурақии былай деді: «Бір күні пайғамбарымыздың артында намаз оқып тұр едік. Пайғамбарымыз рүкүфден басын көтерген кезде: «Самиғаллаһу лиман хамидах» (Алла Тағала мадақтың кім үшін екенін әлбетте естіді) деді. Артында тұрғандардың бірі: «Раббана уә лакал-хамду хамдан таййбан мүбәракан фиһ» (Раббымыз! Күллі тамаша әрі мүбәрак мақтаулардың бәрі саған тән) деп дұға оқыды. Намаздан шыққаннан кейін Пайғамбарымыз (с.а.у.): «Жаңағыны айтқан кім?» – деді. Әлгі кісі: «Мен», – деп жауап қайырды. Пайғамбарымыз: «Отыз неше періште (айтылған бұл дұғаның) сауабын қайсымыз бірінші жазамыз деп жарысқанын көрдім», – деді.

Хадис саласының танымал хафиз ғалымы Ибн Хажар Аскалани бұл хадисті түсіндіру барысында: «Осы хадис намазда сүннет дұғаларға қайшы емес, дұғаларды қосуға болатындығын дәлелдеді», – деді. Пайғамбарымыз айтпаған бұл дұғаны әлгі сахабаның намазда айтуы әрі пайғамбарымыздың әлгі сахабаға қарсы шықпауы, тіпті, айтқан дұғасының сауабының зор екенінен хабар беруі – пайғамбарымыз істемеген әрбір нәрсенің дінімізде тыйылмағандығын аңғартады. Намаздың өзінде осындай сүннет

дұғаларға қайшы емес дұғаларды айтуға тыйым салынбаса, намаздың тысындағы істерде қаншалықты кеңдік бар екенін аңғару қиын емес [13]. Ендеше, мәуліт мерекесін атап өту де «жақсы бидғаттың» қатарына жатады.

Хадис саласының мәшһүр ғалымы Хафиз Жәләлуддин әс-Сиюти өзінің «Мәуліт нәбиді атап өтудегі жақсы мақсат» деген кітабында мәуліттің үкімі жайлы сұралған сұраққа былай деп жауап берген: «...Мәуліт мерекесі жақсы бидғатқа жатады. Бұл амалды атқарушы сауапқа кенеледі. Себебі, мәулітте Пайғамбарымыздың қадір-қасиетін құрметтеу әрі оның дүниеге келуіне қуануды білдіру бар»,– деп жауап берген [13]. Исламтанушы А. Әділбас марқұмдарға артынан Құран бағыштау дінге енгізілген жаңашылдық (бидғат), Құран өлілерге емес тірілерге түсірілген деген уәжді алға тартушыларға – өлілерге Құран бағыштау мәселесін дінге енгізілген жаңалық деуге мүлдем келмейтінін айтып, шала сауаттылардың бұл әдетті жоққа шығаруының астарында мына себептер жатқанын алға тартады: Діннің негіздерін жете түсіне алмау. Усулул фикһ, хадис ілімдері, Құран ілімдері секілді ғылым салаларын білмеу. Тіпті олардың кейбірі мұндай ілімдердің бар екенінен де хабарсыз; Діни мәтіндердің сыртқы формасына ғана үнілу (яғни буквализм); Өзінің діни ұстанымын бір ғана ғалымның көзқарасына негіздеу; Айтылған басқа дәлелдерді (көкейге күдік ұялатады деп) қабылдамау; Тарихты жетік меңгермеу; Елінің салт-дәстүрін жақсы танып алмау; Өзге елдің әдет-ғұрпынан әсерлену және соны дін деп білу [14].

Оқылған Құран сауабы марқұмдарға тимейді деген көзқарасты ұстанатын ғалымдар, бұл мәселеге қатысты нақты бір шариғи мәтіннің келмегенін алға тартса, Құранның сауабы марқұмдарға тиеді деген көзқарасты ұстанған ғалымдар, Құран оқуға болмайды деген де нақты хадис жоқ дейді. Керісінше, қайтқан адамға арналып берілген садақа, ұсталған ораза, өтелген қажылық сынды т.б. жақсылықтардың сауабының марқұмға жететінін білдірген сахих хадистердің бар екенін алға тарта отырып, дәлел ретінде төмендегі хадистерді келтіреді.

Әбу Һурайранан (р.а.) риуаят етілген хадисте Алла елшісіне (с.а.с.) бір кісі келіп: «Әкем дүниеден өтті, бірақ, артында қалған

дүниесін өсиет етпеді. Әкемнің орнына дүниесінен садақа етіп берсем, күнәлары кешіріледі ме? – деп сұрады. Алла елшісі (с.ғ.с.): «Иә», – деп жауап берді». Бұхари мен Муслимнің сахих жинағында келген ибн Аббастың риуаят еткен хадисінде: «Бір кісі Алла елшісіне (с.ғ.с.) келіп: «Уа, Алланың елшісі! Менің анам мойнында бір айлық оразасы бар күйде дүниеден өтті. Анамның мойнындағы оразасын менің өтеуіме бола ма?» – деп сұрайды. Алла елшісі: «Егер анаңның біреуге қарызы болса, оны өтер ме едің», – дейді. Өлгі кісі: «Иә», – деп жауап береді. Сонда Пайғамбарымыз: «Алла алдындағы анаңның қарызы өтелуге әлде қайда лайығырақ», – делінген.

Ибн Аббастан риуаят етілген басқа бір хадисте: «Жуһайна тайпасынан болған бір әйел кісі Алла елшісіне келіп: «Анам қажылық жасауға нәзір еткен еді, бірақ, өкінішке орай қажылығын жасамас бұрын дүниеден өтті. Енді мен анамның орнына қажылық жасай аламын ба? (яғни анамның қажылығын өтей аламын ба?)» – деп сұрайды. Сонда Алла елшісі: «Егер анаңның біреуге қарызы болса, оны өтер едің ғой, ендеше, Алла алдындағы анаңның қарызы өтелуге әлде қайда лайығырақ», – деп жауап береді. ә) Көпшілік әһли-сүннет ғалымдары Құран сауабының марқұмдарға тиетінін айтқан.

Әбу Ханифа мен Ахмад ибн Ханбалдың, сондай-ақ, кейінгі Мәлики ғалымдары мен бір топ Шафиғи ғұламаларының көзқарасы бойынша да, бағышталып оқылған Құран сауабы өліге тиеді. Сондай-ақ, Ибн Қудаманың «әл-Муғни» атты кітабында Ахмад ибн Ханбалдың айтқан сөзі келтіріледі: «Бізге жеткен хадистерде бағышталып жасалған жақсылық сауабының марқұмдарға тиетіндігі айтылған. Сондай-ақ, барлық аймақтағы мұсылмандар Құран оқып, сауабын марқұмдарға бағыштауда және бұған ешкім қарсылық білдіріп жатқан жоқ. Демек, ғалымдар арасында осы амалдың дұрыстығына қатысты ижмақтың барын көреміз».

Ибнул Қайим әл-Жәузия да: «Жасалған жақсылық пен оқылған Құранның сауабы өліге тиеді» деген көзқарасты таңдаған. Мәлики мәһабын ұстанушы үлкен тәпсір ғалымы Қуртуби бұл жайлы: «Бұл тақырыптағы еш талассыз нәрсе – берілген садақа сауабының өліге тиетіндігі. Ал енді садақаның сауабы өліге

тиетіні секілді оқылған Құран мен дұға, истиғфарлардың да пайдасы өліге тиеді. Өйткені бұлар да садақаға жатады. Садақа тек ақша, дүниемен шектелмейді», – деген.

Сондай-ақ, Мағқал ибн Ясардан жеткен риуаятта Алла елшісі (с.ғ.с.): «Өлілеріңе «Йасин» сүресін оқындар», – деген. Хаким мен ибн Хиббан хадиске сахих деп баға берген. Ғалымдарымыз жоғарыда келген хадистердің бәрін саралай келе, марқұмның атынан берілген садақаның, ұсталған ораза мен өтелген қажылықтың сауабы секілді, оқылған Құран сауабының да оларға жететінін айтады. Садақа, ораза, қажылық, мұның бәрі өз алдына бір ғибадат және осы аталмыш ғибадаттардың барлығы қайтқан адамға арналып жасалатын болса, сауабының жететіндігіне Пайғамбарымыздың хадистері арқылы куә болдық. Сондай-ақ Құран оқудың да ғибадат екендігіне қатысты хадистер келген. Пайғамбарымыз (с.ғ.с.): «Кімде-кім Алланың кітабынан (Құраннан) бір әріп оқитын болса, оған бір жақсылық жазылады. Ал әрбір жақсылық он еселенеді. Мен Әлиф, Ләм, Мимді (бәрін қосып) бір әріп демеймін, Әлиф – жеке бір әріп, Ләм – жеке бір әріп, Мим – жеке бір әріп (әрқайсысына жеке-жеке сауап жазылады)», – деген. Садақа, ораза, қажылық, намаз секілді діни рәсімдердің ғибадат саналғаны секілді, Құран оқу да өз алдына жеке ғибадат болып есептеледі. Ал жоғарыда келген Пайғамбарымыздың сахих хадистері, ораза, қажылық, садақа секілді ғибадаттар бақилық болған адамға арналып атқарылған жағдайда сауабының жететіндігін көрсетуде. Демек, Құран да бұл үкімнен тысқары қалмайды. Өйткені Құран оқу да ғибадат болып есептеледі [14].

«Жиһад» сөзі араб тілінде «жә-хә-дә» етістігінен тарайды. Ол белгілі бір мақсатқа ұмтылу, сол тұрғыда еңбектену, талпыну, күресу деген мағынаны білдіреді. Мұсылмандарға қатысты айтар болсақ, Алланы танытуға жол ашу, ақиқатты дәріптеу мақсатында дін жолында жасалатын барлық игілікті істер жиһад аясына кіреді. «Ыждаһат ету» деген сөз қазақ тілінде де кездеседі. Жиһадтың негізі қайда жатыр?

Бұл туралы Құран мен хадистерде мынандай бірқатар мәліметтер кездеседі. Құрандағы кейбір аяттарға қарасақ: «Кімде кім жиһад жасаса, өзі үшін жиһад жасайды. Күмәнсіз Алла

ғаламдарға мұқтаж емес, еш нәрсеге зәру емес» (Анкабут сүресі, 29/6); «Пайғамбар мен жанындағы мүминдер әрі дүниелерімен, әрі жандарымен жиһад етті. Жақсылықтың барлық түріне кенелді. Құтқарылатындар да солар» (Тәуба сүресі, 9/88); «Жолымызда жиһад етушілерді Біз әрине тура жолға саламыз, оларға тура жолдарды көрсетеміз. Алла әр істі келісті жасаушылармен бірге» (Анкабут сүресі, 2/69); «Әй, иман еткендер! Өздеріңді ащы азаптан құтқаратын, оған қоса, аса бір табысты сауда айтайын ба? Аллаға және елшісіне сеніп, дүниелеріңді, жандарыңды аямай Алла жолында жиһад жасаңдар! Біле-білсеңдер, өздерің үшін қайырлысы осы» (Сафф сүресі, 61/10) т.б.

Ал енді хадистерге қарасак: Мұхаммед пайғамбардан (с.а.с.) ең игі істің қандай екені сұралғанда, жиһадқа тең келер істің жоқтығын білдірді. Алла елшісі (басқа іспен) оған теңесудің қиындығын айтты. Сұрақ сұраушы екі тіпті үш рет сұрағын қайталағанда да жауап өзгермей «(Басқа іспен) оған теңесулерің қиын» делінді. (Бұхари, жиһад, 2). Мұхаммед пайғамбардан (с.а.с.) артықшылығы жоғары тұратын адамның кім екендігі сұралғанда, дүниесін, жанын аямай Алла жолында жиһад жасаушы адам екендігі білдірілді. (Бұхари, жиһад, 2). «Мүжаһид (жиһад жасаушы) Алла тағаланың бұйрықтарын орындау тұрғысында өз нәпсісімен жиһад жасаушы (күресуші)» (Тирмизи, Зүхд, 164). «Мүшріктерге қарсы дүниелеріңмен және тілдеріңмен жиһад етіндер» (Әбу Дәуіт, жиһад, 18). «Жиһадтың ең абзалы жәбірі қатты басшыға әділеттілікті айту» (Әбу Дәуіт, Малахим, 17); Өсиет сұраған Әнас ибн Маликтың анасына пайғамбар «Күнәларды таста бұл нижреттің ең абзалы, парыздарды үзбе бұл жиһадтың ең абзалы» деді (Табарани, әл-Мұғжамул-әусат); Соғысқа сұранған жас сахабаға пайғамбар «Ата-анаң тірі ме?» деді. Ол «иә» дегенде, «Ата-анаң сау болса, соларға жақсылап қарауың жиһад» деп түсіндірді (Бұхари, жиһад, 138); «Жиһадтың ең абзалы қабыл болған қажылық» (Бұхари, хажж, 4); «Жиһад қияметке дейін жалғасады» (Әбу Дәуіт, жиһад, 33).

Осы аят-хадистерден жиһадтың исламдағы негізгі қайнар көзде кездесетінін әрі мұсылмандарды жиһад жасауға қызықтыру, ынталандыру тіпті міндеттеу барын түсінеміз. Алайда ол бүгінгі

таңда неге қате түсініліп жүр? Мәселен, батыстықтар бүгінде жиһадты парыз деңгейіндегі мәжбүрлік ретінде бүкіл әлемге мұсылмандыққа өткенге дейін немесе ислам билігін толық мойындағанға дейін соғысу деп түсінеді. Бір қолында Құран, екінші қолында қару бүкіл әлемді мұсылман ету үшін үнемі соғысатын мұсылман кейпін беруде.

Бұндай пікірдің қалыптасуына мұсылмандардың әлемді «Дарул харб» (соғыс елі), «Дарул ислам» (мұсылман ел) деп бөле қарайтындығы себеп болуда. Батыстықтардың пікірінше, Дарул харбқа тиесілі мұсылман емес мемлекеттер Дарул исламға айналғанға дейін үнемі соғыстан көз ашпақ емес. Соғыс ұдайы жалғасатын болғандықтан, мұсылмандармен орнықты келісімге келу қиын. Батыстықтар мұсылмандардың өзге дін өкілдерімен қатынасын осылай бағамдайды. «Діни сауаты жоқ жастар бүгінде Құрандағы «жиһад» терминін саясиландырып отыр. Жиһадшылыққа жаңадан елігіп жүргендердің теориясына сәйкес, бүкіл әлем «ислам аумағы» (дәр әл-ислам) және «соғыс аумағы» (дәр әл-харб) болып бөлінген. Біріншісіне мұсылмандар билігіндегі елдер, екіншісіне «дінсіз» билеушілер басқаратын елдер енеді. Терроршылардың сенімі бойынша «дәр әл-ислам» «дәр әл-харбпен» мәңгілік соғыс жағдайында болуы тиіс.

Сонымен қатар, радикалды көзқарастағы кейбір идеологтар «бейбіт келісімдегі аумақ» (дәр ас-сулх) деген санаттағы тағы бір аумақты бөліп көрсетеді. Бұл мұсылмандарға тиесілі емес және олар билік жүргізбейтін жерлер, бірақ оның билеушілері өздерін мұсылман мемлекеттерінің вассалы (боданы) санауға және сол үшін белгілі бір мөлшерде салық «жиза» төлеуге міндетті. Радикалдар, экстремистер мен террористердің түсінігінше, мұндай «жаһил» (надан) қоғаммен Қиямет қайымға дейін талмай күрес жүргізу керек. Осы үшін олар өздерінше түсіндірілген «жиһад» ұғымын қолданады.

Дегенмен, ислам дінінде «қасиетті соғыс» ұғымы жоқ екендігі белгілі. Ол – христиандық термин» Бұған қоса, батыстықтардың жиһадты «қасиетті соғыс» (holy war) ретінде қабылдап, «мұсылмандар қанша кәпір өлтірсе, сонша сауапқа кенелеміз деп сенеді» дегені де қате пікір. Жиһад сенімдер не діндердің соғысы

емес. Өйткені исламда әр адамға сенім еркіндігі берілген. Бұл тұрасында Құранда «Былай де: ақиқат раббыңнан келген жайт. Ендігі жерде қалаған адам иман етсін, қаламаған адам мойындамасын» деген аят бар.

Бұл жердегі үлкен қателіктің бірі «жиһад» ұғымын өзіне тән кең мағынасында түсінбей, тек соғысу деген тар аяда қабылдауда жатыр. «Құранда «жиһад» сөзі 35 жерде өткенімен төрт жерде ғана тікелей соғыс мағынасында келген. Құранда соғыс ұғымы «харб», «мухарабә», «мағрака», «қитал» терминдерімен білдірілген. Бірақ, жиһад сөзі соғысты да қамтығандықтан, көпшілік жиһад делінген кезде тікелей соғысты түсінеді» Анығында ғалымдардың білдіруінше жиһадтың мағыналық аясы өте кең.

Еңбектерге қарағанымызда, жиһадқа берілген төмендегідей түрліше анықтамаларды көруге болады. «Жиһад – адамға Алла тағаланы тану үшін жол ашу дегенді білдіреді. Жаратушыны тануға сауатсыздық, кедейшілік, ерік-ойға, санаға жасалған шектелулер кедергі келтірсе, солармен күресу үшін атқарылатын барлық іс-шара жиһад болып есептеледі» «Жиһад бізді Алладан алыстататын барлық нәрсеге сақ қарап, сергек көңіл таныту», «Қазіргі заманғы ғылымдарды игеріп, дамуға кедергі келтіретін надандық, кедейлік және идеялық жікшілдікпен күресудің аты да жиһад».

Сейид Хүсейн Насырдың айтуынша, Ислам үшін жасалған барлық іс-шаралар жиһадқа жатады. Күн сайын жүйелі түрде намаз оқу, кейде аптап ыстықта ауыз бекіту жиһад аясына кіреді. Ғұмыр бойғы нәпсі мен рух арасындағы тайталасты күрестің аты да жиһад», «Жиһад өз болмысыңды табу әрі басқалардың да өз болмысын табуы мақсатында жасалған ниет пен әрекеттің аты. Оның үлкені адамның күшін қолдана отырып, өзін қинап, өмірдің ағысына қарсы кедергілерге кеуде кере отырып, өз болмысын табуға деген талпыныс. Бұған қоса, басқаларды да өз болмысына қайта оралтуға әрекет ету бұл кіші жиһадқа жатады»; Ибн Қайим әл-Жаузидың пікірінше, жиһад – нәпсі, шайтан, имансыздар мен екіжүзділерге қарсы жасалатын күрес. Нәпсі шеңберінде жиһад дінді үйрену, білгенін өмірде жүзеге асыру, басқаларға айту, Алла мен дінді халыққа түсіндіру кезінде тап болған қиындықтарға сабыр ету арқылы жүзеге асады.

Шайтанға қарсы жиһад оның сенім мен амал тұрғысында жүрекке салған азғыруларының алдын алуға тырысу және бойдағы құмарлықтарды тежеу арқылы көрініс береді. Имансыздар мен екіжүзділерге қарсы жиһад болса, тіл, дүние, жан, қажет кезінде күшпен орындалады». «Жиһад ұғымы адамнан адамға, қоғамнан қоғамға, жағдайдан жағдайға қарай түрленіп отырады. Бір дәрігердің өз саласында кәсіби деңгейге қол жеткізу үшін тынбай талпынуы мен ізденуі, экономика маманының елдің әлеуметтік жағдайының түзелуі үшін жұмсаған қажыр-қайраты, мұғалімнің сауатты түрде бала оқытуы – мұның бәрі жиһадқа жатады. Мұсылмандардың керекті қаржыны тірнектеп жинап, өздеріне мешіт, медресе тұрғызуы, жоқ-жітіктерге көмектесіп, жетім-жесірлерге қарайласқан қалталы азаматтардың істері де Хақ жолындағы күреске, жиһадқа жатады» «Кейде бір сөз айту немесе дәл сол тұста тілінді тістеу, кейде тек жақтырмаумен шектелу немесе күлімсіреу, кейде әлгі басқосудан тұрып кету немесе басқа бір орында болу, қысқаша айтқанда, жасалған әр істі Алла үшін жасау, махаббат пен ашуды да Алланың разылығына қарай басқару – бәрі де тұтастай жиһадтың аясына кіреді. Осы негізде өмірдің барлық саласында халықтың ішінде қоғамды түзеу үшін жасалған барлық талпыныс жиһадқа жатады».

Демек, жиһадты кең мағынада қарастыру керек. Жиһадтың түрлері Мұхаммед пайғамбар (с.а.с.) бірде соғыстан шаршап, шалдығып келе жатқан сахабаларына «Біз қазір кіші жиһадтан үлкен жиһадқа бет алдық» дейді. Сахабалары үлкен жиһадтың не екенін сұрағанда, «ол – өз нәпсіңмен күрес», – деп түсіндірген (Байхақи, әз-Зухдул-кәбир).

Бұл оқиғадан исламда жиһадтың үлкен және кіші деп аталатын негізгі екі түрі болатынын, майдандағы соғыстың кіші жиһадқа, ал адамның өз нәпсісімен күресінің үлкен жиһадқа саналғанын көруге болады. Құранның түсіндіруі бойынша, нәпсі – адам бойындағы жамандықты қалап тұратын сезім (Жүсіп сүресі, 12/53). Сопылық ілімде нәпсіге «пенденің жаман мінездері мен нашар қасиеттері, жаман сезім мен мінездері жинақталған ләтипа» ретінде анықтама берілген. Сондықтан бірінші кезекте адамның өзін тәрбиелеуі, жүріс-тұрысын дұрыстауы, ақылмен әрекет

етуі, жаман қылықтардан арылуы, адамгершілігін түзеуі жоғары бағаланған. Нәпсімен күреске ерекше мән бере отырып ғалымдар былай деген. Суфиян әс-Сәури (қ.ж. 777): «Сенің шын дұшпаның өлтіріп, есенді алған сыртқы дұшпан емес. Анық дұшпан ол ішіндегі дұшпан. Дұшпаныңмен соғысқаннан да артық сонымен соғыс» [Ибраһим ибн Әдхам (қ.ж. 777): «Жиһадтың ең ауыры – нәпсінің құмарлықтарымен болғаны». Алғашқы дәуір тәпсіршілерден Әбу Сүлейман әд-Дарани (қ.ж.830) «Анкабут» сүресінің 69 аятына қатысты жиһадтың тек кәпірлермен соғыс еместігін, бұдан басқа Алланың дініне қолдау білдіру, ақиқатты мойындамағандармен ғылыми күрес, жәбір көрсетушілерді бақылауға алу, жақсылықты жайып, жамандыққа жол бермеу тұрғысындағы әрекеттер, Аллаға бағыну тұрғысында нәпсімен күрес мағыналарына келетініне назар аудартып, нәпсімен күресті ең үлкен күреске жатқызған.

Ибн Баттал (қ.ж.1057) жиһадтың екі түрін атаған: 1. Ашық дұшпанмен жиһад. Бұл залал келтірген кәпірлермен күрес. 2. Жасырын дұшпанмен жиһад. Бұл нәпсімен, түрлі құмарлықтармен күрес. Нәпсімен, құмарлықтармен күрес жиһадтың ең үлкені. Бұдан бөлек, Құрандағы аяттарға қарап жиһадтың түрлерін анықтаған ғалымдар да баршылық. Мұқатил ибн Сүлейман (қ.ж.767) Құран сөздерінің түрлі мағыналарын зерттеген «әл-Әшбах уән-назаир» атты еңбегінде жиһадтың үш мағынасына тоқталған: 1) Сөзбен жиһад. «Осы құранмен үлкен жиһад аш» (Фурқан сүресі, 21/52); «Әй, пайғамбар, кәпірлер мен екіжүзділерге қарсы (сөзбен) жиһад ет» (Тәуба сүресі, 9/73) деген аяттарда осы сөзбен жиһад ету айтылған. 2) Қарумен болатын жиһад. «Отырғандарға қарағанда мұжаһидтерді мол сауаппен артық етті» (Ниса сүресі, 4/95) деген аятта айтылған жиһад осы негізге кіреді. 3) Іс-әрекет арқылы жиһад. «Кімде кім жиһад етсе, өзі үшін жиһад еткені» (Анкабут сүресі, 29/6). Яғни кім игі іс істесе, өзі үшін істегені, оның қайтарымы болады деген сөз. «Біздің жолымызда жиһад жасаушылар» (Анкабут сүресі, 29/69). Яғни біз үшін игі іс жасағандар деген мағынада. «Алла жолында жарасымды түрде жиһад жасаңдар. Ол сендерді таңдады» (Хаж сүресі, 22/78) деген аяттың мағынасы Алланың разылығына қол жеткізетіндей түрде соған жарасатындай негізде игі іс істеңдер деген сөз.

Белгілі Құран сөздігі «әл-Мүрфрадат» еңбегінің авторы Рағиб әл-Исфәһанидың (қ.ж. 1108) білдіруінше, жиһад үшке бөлінеді: 1) Ашық дұшпанға қарсы жиһад; 2) Шайтанға қарсы жиһад; 3) Нәпсіге қарсы жиһад. Әуелі нәпсі тәрбиесін жоғары қоюдағы мақсат, рухани азғындаған адамның қоғамға кесір тигізуімен қатар ондай адам соғысқа шыққанның өзінде соғыс талаптарын орындамайтындығы болса керек. Екі жағдайда да оның кесірі көпшілікке тимек. Осы себепті көп ғалымдар исламда алғашқы жылдары соғысқа рұқсат етілмеуінің бір себебі, әуелі адамды тәрбиелеп алумен, өзін, жүріс-тұрыс, қимыл-қозғалыс, іс-әрекетін бақылай алатындай жағдайға келтірумен байланысты қарастырған. Ислам соғысқа шақыра ма?

Исламның соғысқа рұқсат етуі мүшріктердің шабуылын тойтару, жаудан қорғану мақсатымен тікелей байланысты. Мекке кезеңінде мұсылмандар мүшріктерден қанша құқай көрсе де олармен қарулы қақтығысқа бармаған. «Уа, расулалла, біз мүшрік кезде еңсеміз тік еді, ешкімге бас имей өмір сүріп едік, мұсылман болғанда еңсеміздің түскені қалай, неге соғыспаймыз?» деген Абдурахман ибн Ауф пен серіктеріне хазірет пайғамбар «Маған кешіріммен қарау бұйырылды, сол үшін ешкіммен қақтығысқа бармаңдар» деген. Тағы бір хадисте «Дұшпанмен бетпе-бет келуді тілемендер. Алайда дұшпанмен бетпе-бет келе қалсаңдар, сабыр етіп, табандылық танытыңдар» делінген (Бұһари, жиһад, 112, 156).

Бұл деректерден исламның соғысты қаламайтын бейбіт қалпын көреміз. Дегенмен ислам келгеннен кейінгі уақытта мұсылмандарға деген қоқан-лоққы көбейіп, оларға деген қысым арта түскен. Мүшріктер мұсылмандарды сенімінен бет бұрғызу үшін қысымды мейлінше арттырған. Осы себепті мұсылмандар көрші елге көшіп кетуге (хижрет) мәжбүр болды. Меккедегі мүшріктер мұсылмандардан тонап алған мүліктерді түйелерге тиеп, Шамға, Сирияға сатуға алып шыққан уақытында мұсылмандар Мәдина жақындарында олардың жолын кесіп, қолды болған мүліктерін қайтарып алуды қалады. Бірақ мүшріктер соғысты таңдады. Осы жағдайда барып мұсылмандарға соғысқа алғаш рет мына аят арқылы рұқсат берілді. «Өздеріне қарсы соғыс ашылған мұсылмандарға (мүшріктермен) соғысуға рұқсат берілді. Өйткені,

олар зұлымдыққа ұшырап, жәбір көрді. Әлбетте, Алла тағала оларға жәрдем беруге толық күші жетеді. Олар ешбір себепсіз тек «Рабымыз Алла» дегені үшін отандарынан қуылды...». Яғни, өздеріне жәбір көрсетіп, түрлі қиыншылыққа душар етіп, атамекенінен қуып, дүние-мүліктерін талан-таражға салған мүшріктермен соғысуға тек он бес жылдан кейін ғана рұқсат етілді. Бұдан исламның бейбітшілікті негіз ететінін аңғарамыз.

Құранда «Егер олар сендерден аулақ тұрса әрі сендермен соғыспаса, тіпті сендермен бейбіт тұруды ұсынса, онда Алла тағала сендердің оларға шабуыл жасауларыңа ешқандай жол бермеді» делінген. Тіпті аятта мұсылмандардың оларға жақсылық әрі әділдік танытуы да сөз етілген. «Дін турасында сендермен соғыспаған әрі сендерді өз отандарыңнан кетірмеген адамдарға жақсылық жасауларыңа және оларға әділетті болуларыңа Алла тағала қарсы емес. Өйткені, Алла тағала әділеттілік жасағандарды жақсы көреді». «Ислам діні бойынша «Бейкүнә бір адамды өлтіру – күллі адамзатты өлтірумен тең».

Бұл ереже қасиетті Құранда айтылған. Бейкүнә адамды өлтіру – үлкен күнә. Тіпті барлық ережелер мен тепе-теңдіктердің астаң-кестеңі шығатын соғыс кезеңінің өзінде жазықсыз адамдарды өлтіруге тыйым салынған. Пайғамбарымыз соғысқа кетіп бара жатқан қолбасшыларына мынандай ескертулер жасаған: «Аллаһтың атымен жолға шығыңдар. Аллаһ жолында күресіңдер. Соғысатын адамдарыңмен араларыңда келісімдер бар болса, оны қадағаландар. Шектен шықпандар, соғыс кезінде өлтірген адамдарға «мүслә» (өлі денелерін тілгілеп, көздерін ойып, мұрындарын кеспендер) жасамандар. Балаларды, әйелдерді, қарт кісілерді, ғибадатханалардағы адамдарды өлтірмеңдер». Тіпті жараланған жау әскерлерінің өзіне көмек көрсетуді бұйырып, ағаштарды, егін алқаптарын өртеуге тыйым салған. Ислам дінінің бұл дәстүрін Пайғамбарымыздан кейін келген халифалар мен басшылар қатаң ұстанып отырды». «Соғыс – дипломатиялық жолдар түгелдей іске аспаған жағдайларда ғана амалсыздықтан туатын ақырғы шара. Ал бейбітшілікке, келісімге қайтадан мүмкіншілік туған жерде соғысқа жол жоқ. Яғни, қарсы жақ соғысты тоқтатып, келіссөз сұраса, мұсылмандар да соғысты тоқтатып, келіссөзге

жүгінуі абзал. «Егер олар келісөзге, бейбітшілікке (ниет білдірсе) жақындаса, сен де жақында»».

Жиһад мәселесінде тағы бір кездесіп отырған мәселе оны жекелеген лаңкестік топтардың соғысқа желеу етуі. Анығында исламда жиһадты жариялауға кез келген адам құқылы емес. Сондықтан жекелеген топтардың жиһадқа деген желеумен бөтен елдегі саяси я басқа да себептерден туындап жатқан ішкі соғыстарына жастарды ертіп кетуі дұрыс емес. «Жеке адамдар мен кейбір топтардың өз бетінше жиһад жариялауға ешқандай құқы жоқ. Соғысты тек қана мемлекет жариялай алады. Міне, қазіргі таңда ат төбеліндей кейбір лаңкес керітартпалардың жасап жүргендері исламға мүлдем үйлеспейтініне бүкіл ислам ғұламалары бірауыздан келіседі. Кейбір мұсылмандар мен «исламдық ұйымдардың» исламды лаңкестік діні ретінде түсінулерін исламнан емес, адамдардың қате пайымдарынан және басқа да себептерден іздеу керек». Қорыта келгенде, жиһадты қанды соғыс не Такфириттер алға тартатындай кәпірлермен күрес деп қана ұғу қателік. Жиһад ізгі ниетпен, қоғам игілігі, ел болашағы, діннің мүддесі тұрғысынан жасалған барлық жақсылықты істі қамтиды. Бүгінгі күні арандатушы түрлі ұрандарға еріп, өзге елдерге жиһадқа аттанып, жас өмірді ерте солдыру жиһадты қате түсінудің зардабы. Одан да туған ел мен жерді өркендетуге атсалысу, діни сауаттылыққа ұмтылып, мұсылмандық мінезімізді түзеп, адами қасиеттерімізді арттыру, жастардың сапалы білім, саналы тәрбие алуына жағдай жасау, т.б. жақсылықты істердің басы-қасынан табылу қоғам үшін нағыз керекті іс осы болмақ. Әр азамат үшін халықтың амандығы мен жердің тыныштығын күзету, тәуелсіздігіміздің тұғырын нықтап, бейбітшілігімізді сақтау үлкен борыш болып табылады. Діннің мұраты да осыны қалайды [15].

Теология ғылымдарының докторы Д. Кенжетай «Ширк» ұғымын былай тартқады: сөздік мағынасы бойынша ширк «ортақ болу», «ортақтық», «ортақ қосу» дегенді білдіреді. Ширк амалдарын жасаушыларды мушрик, ширк қосылғанға да шарик дейміз. Ал, Алла тағала «ла шарика лаху» оның ешқандай да серігі, ортағы жоқ деп анықтама жасаймыз. Терминдік мағынасында «Алланың мәнінде, сипаттарында, оған ғибадат ету амалдарында ортағы мен

ұқсасы бар екендігіне сену» деген сөз. Мұндай бір тәңірден тыс сенім түрлеріне политеизм делінеді. ХІХ ғасырдағы эволюциялық дін түсінігі бойынша адамзат политеистік діндерден бұрын табиғатқа, аталар рухы ақиқатына негізделген қарапайым сенім мен құлшылық формалары бар діндерге сенетін. Сосын адамзат дамуымен бірге монотеизмге, кейіннен атеизмге ұласқан.

В. Шмидттің монотеизм теориясы бойынша, бұл теория ислам теологиясына да сай келеді, бастапқыда адамзат сенімі монотеизм болатын. Адам ата мен ұрпақтары монотеист болып, кейіннен әсіресе Нұх кезеңінен кейін монотеизм бұзылып, адамзат таухидті ұмытып, орнына политеистік сенім басып кеткен. Пайғамбарлар адамзатқа таухидті әкелген. Ислам теологиясы бойынша пайғамбарлардың келуі тікелей осы таухидтің танымы мен өлшеміне деген қажеттіліктерден туындаған.

Құранда ширк ұғымы жүздеген аятта кездеседі. Ширк ұғымы ұқсас, тең, теңдес, дос, мырза, мәндес, шапағатшы, көмекші деген сөздермен де анықталған. Онда Алланың болмысы мен бірлігі сенімі көптеген аяттарда ашық түсіндірілген, сонымен қатар Алланың құдайлық құдіретіне ортақ қоспау, тек Аллаға ғана құлдық ету, тек Одан ғана көмек сұрау, Тек Оны дос білу, шапағаттың да тек Алланың қалауы мен рұқсатымен болатыны білдірілген. Ислам діни танымы бойынша тек қана таухид сенімі адамды ождан еркіндігіне еткізеді. Ал, ширк адам еркіндігін шектейтін, Аллаға барар жолдардан адастырып кедергі келтіретін, адамды нәпсі мен ортасына құл қылып, санасын улайтының басты кедергі. Сондықтан, ширк түсінігі күпірлікке бастайтындықтан, адамды ең басты құндылықтан алыстатып, діни әрі дүниелік барлық құқтардан мақұрым қылатын фактор.

Дегенмен, ширк пен куфр бір біріне көрші ұғымдар. Ханафи-лерде куфрдің мазмұны кеңірек қарастырылады. Онда әрбір ширк куфр, ал әрбір куфр ширк емес. Ширк Алланың құдайлығы мен амалдарында ортағы бар екендігіне сенім бар, ал куфр, тікелей исламның білдірген, танытқан Алла түсінігін мойындамауды білдіреді. Матуриди де ширк танымының Алланың бірлігі мен барлығына ортақ қосылуының нақли харам екендігін, мүмкін еместігін ақыл да әшкерелеп тұрғандығын ескертеді. Матуриди

мына әлемді өзара қарама-қарсы екі қадым бастаудың басқарып отырғандығын жақтайтын манихеизм, дуализм, мажусилік сияқты дайсания, маркуния ағымдарының құдай түсініктерінің таухидпен еш сыйыспайтындығын ғылыми-танымдық тұрғыдан дәлелдеп берген ғұлама. Матуриди, мушриклер құдайлықтың өздерінің пұттарында емес, Аллада екендігін біледі, бірақ өздері тікелей Аллаға құлшылық етуге лайық көрмегендіктен, Аллаға тиісінше құл бола алмағандықтан, Аллаға жақындастыратын шапағатшы болатындықтарын деген үмітпен пұттарына табынуды әдетке айналдырған. Мушриктер аталарының да осы жолмен жүргендіктерін, Алла егер қаласа бұған кедергі болатындығына сенетін еді. Ақыретке сенбейтіндіктен, аталары қателік жасағанда, Алла оларды осы дүниеде жазаландыратынына сенетін. Бұл жерде Матуриди, иман, сенімдегі қателерді талдап көрсетеді (Тауилат ал Құран) [16].

Исламға дейінгі араб қауымы көпқұдайшылдық сенімде болғандықтан, бір істі бастарда өздері табынатын пұттардың атын атайтын. Лат, Мәнат, Ұзза сол кездегі ірі пұттардың қатарында болғандықтан, қараңғы халық «бисмиллат» (Латтың атымен), бисмилұзза (Ұззаның атымен), бисмилмәнат (Мәнаттың атымен) деп айтуды әдетке айналдырған болатын. Сол кездегі әр қауымда осыған ұқсас жағдайлар кездескен.

Исламтанушы С. Сейітбеков «Иман негіздері» атты еңбегінде мүшрік және серік қосудың түрлерін ашып түсіндірген. Айтуынша, Алла Тағаланың жалғыздығына, теңі мен ұқсасы жоқ екеніне қарамастан серік қосушы кісіні «мүшрік» деп атаймыз. Ширк пен күпір сөзі бір-біріне жақын ұғымдар болғанымен, мағыналары әр түрлі.

Күпір дегеніміз – иман негіздеріне сенбеу, Аллаты тәңірі деп, Хазіреті Мұхаммедті (с.а.у.) пайғамбар деп қабыл етпеу болса, ширк – Аллаты екеу немесе бірнешеу деп қабылдау болып табылады. Алғашқысы Жаратушыны, Оның Елшісін қабылдамайды, соңғысы Аллақа серік қосады. Сондықтан, мүшрік те, кәпір де Алланың азабына ұшырайтын қауым болып саналады. Құранда кәпірлер және мүшріктер деп жеке-жеке тоқталып, екеуінің өздеріне тиесілі ақыреттік жазалары айтылады. Әсіресе, Аллатың

өзіне серік қосуды ешқашан кешірмейтіндігі мына аятта баян етілген: «Негізінен Алла өзіне ортақ қосуды жарылқамайды. Одан басқа кімді қаласа жарылқайды. Ал кім Аллаға ортақ қосса, расында өте қатты адасты» (Ниса, 116).

Алла Тағала біздерге серік қосудан аулақ тұруымызды, өзіне ғана құлшылық етуімізді, өзінен ғана жәрдем тілеуімізді бұйырады. Бұл жайында да көптеген аят бар. Мысалы: «Алламен бірге басқа тәңірді шақырма! Одан басқа ешбір тәңір жоқ. Оның өзінен басқа барлық нәрсе жоқ болады. Үкім Оған тән. Сондай-ақ Оған қайтарыласыңдар» (Қасас, 88). «Аллаға бойұсынған түрде Одан қорқа отырып, намазды орындаңдар. Әрі ортақ қосушылардан болмаңдар» (Рум, 31). (қосымша ретінде мына аяттарға қараңыз: Зумәр, 65-66; Ғафыр, 66; Фуссилат, 37). Аллаға серік қосудың да бірнеше түрлері болады: а) Ширк истиқлал (екі құдай қабыл етумен серік қосу)

Алла Тағаланы жаратушы Ие деп қабыл еткенімен, екінші бір тәңірінің бар екендігін яғни әлемді екі құдай билейді деп, құдайды екеу етіп қабыл етушілерді – «ширк истиқлал» дейміз. Мысалы, Мәжусилер «Жақсылық құдайы», «Жамандық құдайы» деп екі құдайға сенеді. Себебі, әлемдегі зұлымдық атаулыны Алла жасамайды, оны жасаушы екінші бір Зұлымдық құдайы бар деп ұғынады. б) Ширк тәбғид (Алла құдайлардан тұрады деп серік қосу) Алла Тағаланың бір екендігіне сенгенімен, Алланы бірнеше құдайлардан тұрады дейтіндерді «ширк тәбғид» дейміз. Мысалы, Христиандар Алланың Жаратушы ие екендігін қабыл еткенімен, үштік сенімге сенеді.

Бұлай сенген адам Алла құзырында кәпір болады: «Расында Алла үштің үшіншісі дегендер кәпір болды. Бір тәңірден басқа тәңір жоқ. Егер олар бұл айтқандарынан тыйылмаса, олардан сондай қарсы келгендерге күйзелтуші азап бар» (5.Маида-73). в) Ширк тақриб (дәнекер қою арқылы серік қосу) Әлемнің жаратушысы болған Алланың бір екендігін қабыл етумен қатар Аллаға жақындастырады деген сеніммен тастан, ағаштан немесе басқа да бір заттан жасалған пұтқа, мүсінге сиынуды – «ширки тақриб» дейміз. Мысалы, хазіреті Пайғамбарымыздың (с.а.у.) дәуіріндегі Меккелік мүшриктер пұтқа осындай сеніммен табынған. Олардың

түсінігі бойынша, Алла әрқайсысымызға бір мезетте назар аудармайды, сондықтан Алла мен арамызды байланыстырушы пұт деп сенді. Бұл жайында Құран былай дейді: «Аллаға иланбай, басқаға табынғандар: «Оларға шоқынғанда, біз тек солар бізді Аллаға жақындастырсын деп шоқынамыз», – дейді» (Зумәр, 3). г) Ширк тақлид (еліктеу арқылы серік қосу) Арнайы түрде тәңір ретінде таңдап алмаған, тек ата-бабаларынан бері келе жатқан әр түрлі затқа сиынуды – «ширк тақлид» деп айтады.

Ата-баба жолын, дінін ұстаймыз деп пұттарға табынушылық осыған жатады. Құранда бұл мәселені былай деп келтіреді: «Осылайша сенен бұрын бір мемлекетке пайғамбар жіберген болсақ олардың беделділері: «Расында біз аталарымызды бір жол үстінде таптық. Біз де солардың ізінен жүреміз», – деді» (Зухруф, 23). д) Ширк әсбаб (табиғат заңдылықтарын негізге алумен серік қосу) Әлемдегі әр түрлі заңдылықтардың Алла тарапынан жаратылмағандығын керісінше, өздігінен кездейсоқтық нәтижесінде жаратылғандығына сенгендерді – «ширк әсбаб» дейміз. Мысалы, материалист философтардың түсінігін осы баптағы ширкке жатқызамыз [17]. Исламтану А. Әділбаев қабірлерді зиярат жасауды ширкке жатқызатындардың әрекеті дұрыс еместігін айтып, мынандай дәлелдерін келтірген: Бурәйда (р.а.) жеткізген хадисте: «Пайғамбарымыз (саллаллаһу алейһи уә сәлләм): «Мен сендерді қабірлерді зиярат етуден тыйған едім. Енді зиярат етулеріңе болады», – деп айтты» – делінген (Муслим, жәнәйз 106). Басқа бір риуаятта: «Кімде-кім қабірлерді зиярат етуді қаласа, зиярат етсін, өйткені қабір фәни дүниені ұмыттырып, ақыретті есімізге салады» – делінген (Тирмизи, жәнәйз 60; Әбу Дәуіт, жәнәйз 77). Осы мәндес тағы бір хадисте, ағасы Абдурахманның қабірін зиярат етіп келе жатқан Айша анамыздан (Алла оған разы болсын!) «Пайғамбарымыз қабірлерді зиярат етуге тыйым салмап па еді?» – деп сұраған кезде ол: «Иә, тыйым салған еді. Алайда кейін қабірлерді зиярат етуді бұйырды», – деп жауап берген (әл-Хаким, әл-Мустадрак, 1/375).

Пайғамбарымыздың (с.а.с.) өзі де мұны іс жүзінде көрсетіп, сахабаларының қабірлерін зиярат етіп, оларға дұға еткендігі белгілі (Муслим, Жәнәйз 104). Осы және өзге де дәлелдерге сүйенген

ғалымдарымыз қабірлерді зиярат етуді мәндүп деген. Мұны сүннет дегендер де бар. Ибн Хазым және т.б. кейбір кісілер тіпті «өмірінде бір рет қабірлерді зиярат ету уәжіп» деген (Шәукани. Нәйлүл-әутар, 5/117-120) [18].

Соңғы жылдары Қазақстан қоғамында Такфириттер секілді діни ағымдар дәстүрді дінге қайшы деп дүрбелең тудырғандықтан, (мыс: келіннің сәлем салуы ширк пе, домбыра тарту харам ба, тұсау кесу, музыка тыңдау харам ба, Наурыз тойлауға бола ма, т.с.с.) дін мен дәстүр сабақтастығы өзекті тақырып ретінде жиі көтерілді. Халықтың дәстүрлі Ханафи мәзһабының үкім шығарудағы бір ерекшелігі асли дәлелдермен қатар ғұрыпты да фарғи дәлел ретінде қабылдауында. Осы орайда, Құран мен сүннеттегі ғұрыптың алар орнын бағамдап кету қажетті әрі өзекті деген ойдамыз. «Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі» атты энциклопедияға сүйенсек, ғұрыпқа мынандай анықтама берілген: Ғұрып – ежелден орныққан әдеттік ұстанымдар мен нормалардың, ырымдар мен тыйымдардың социумдық қажеттілікке байланысты дағдылы қалыппен және ретпен атқарылатын ұжымдық іс-әрекет арқылы көрініс беруі. Әдеттік ұстанымдар мен нормаларды өз кезегінде дәстүрлі дүниетанымның ілкімді принциптері мен тәсілдерінің, әсіресе, наным-сенімнің категориялары мен ұғымдарының «қолданбалы» (іс-әрекеттік) модельдері деуге болады [19].

Яғни, ғұрып (арабша урф, көпше түрі а-раф не ураф) «а-р-ф» сөзінен туындап, сөздікте жақсылық (мағруф), жомарттық, сыйлық, бір нәрсенің үздіксіз жалғасуы, жақсы әдет, ең ұлы нәрсе, сабыр, мойындау, адамдардың жақсы деп білгені» дегендей мағыналарды білдіреді. Фикһи ұғым ретінде ғұрып «Ақылды, жөн білетін кісілер жасап келген әдеттер, жоғарғы ахлақ ұстындары талап еткен нәрселер» деп анықтама беріледі [20]. Ислам құқықтанушыларының кейбірінің айтуынша, «урф» ол баршаға жақсы таныс әрі көбіне орын алып келген сөз бен әрекеттер» [21]. «Ғұрып: ислам қоғамы қабылдаған, әдет еткен әрі күнделікті өмірінде мәжбүрлі түрде ұстанатын сөз бен әрекеттер» [22]. «Ғұрып: халықтың көбі қабылдап, әдет еткен істер немесе естігенде еске басқа мағына келмейтіндей деңгейде арнаулы мағынада қолданылуы әдетке айналған сөздер» [23]. Халық әдет-

ғұрып деп көбіне бұл ғұрып сөзін әдетпен қатар қолданады. «Урф» сөзі Құран мен сүннетте көбіне «мағруф» деген атаумен өтеді.

«Мағруф» сөзі ақыл мен дін құптап, жақсы деп қабылдаған нәрселер деген мағынада. Бұл сөз Құранда 39 жерде өтеді [24]. Ғұрыптың түрлеріне келсек, ол дұрыс (сахих) және дұрыс емес (фасит) болып екіге бөлінеді. Сахих ғұрып: Құран мен сүннетке сай немесе ең жоқ дегенде осы негіздерге қайшы келмейтін ғұрыптар. Фасит ғұрып болса, аят пен хадиске қайшы келгендіктен исламда жарамсыз деп есептелген әдет-ғұрыптар. Фикһ білгірлері әдет-ғұрыптың шарифатта қабыл алынуының бірнеше шартын белгілеген. Олардың бастылары төмендегідей:

1. Құран Кәрім мен Сүннетке және мұсылман ғұламаларының ортақ ұйғарымдарына кереғар келмеуі тиіс.

2. Үкім шығарылған уақытта халық арасында кең қолданылатын болуы тиіс. Негізінде, әдет-ғұрыптар әр заманда өзгеріске ұшырап отырады. Тарихта болып, кейіннен жойылған әдет-дағдылар шарифатта есепке алынбайды.

3. Қарастырылатын әдет-ғұрып бұқара халықтың арасында кең таралған, үйреншікті дағды болуы тиіс. Жекелей адамдар арасындағы әдеттердің заңдылық күші жоқ [25]. Құран Кәрімде «урф» сөзі мына аяттарда кездеседі. «Сен кешірім жолын ұстанып, ғұрыппен бұйыр» (әл-Ағраф сүресі, 7/ 199). Бұл аятта өткен «урф» сөзіне терминдік мағынасына ең жақын.

Дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары әлемдік және қазақстандық болмыс аясында түрде «мағруф және барлық діндер құптайтын, жұрт жатырқамай қабылдайтын жақсы, ұнамды істер» деген мағына берілген [26]. Құран кәрімде «урф» сөзі түрлі мағыналарға келетіндей бірнеше жерде қолданылған [27]. «Ант етейік, артынша (урфән) жіберілген періштелерге» (әл-Мұрсалат сүресі, 77/ 1) деген аятта болса, ғұрып жақсылық пен ихсан деген мағыналарды қамтумен қатар, бұл артықшылықты жаю үшін үсті-үстіне жіберілген періштелердің келу кейпін білдіреді (Ибн Манзур, Лисанул Азаб, IX, 239).

Құран Кәрімде бірқатар мәселелер ғұрыппен реттелген. Олардың кейбіріне тоқталар болсақ, әуелгісі әйелдің нәпақасын қамтамасыз ету мәселесі. Ислам жүйесі бойынша отбасындағы әйел мен балаларды асырау міндеті ер кісіге жүктеледі. Аятта бы-

лай делінеді: «Аналардың жейтіні мен киетінін ғұрыпқа сай (бил мағруф) қамтамасыз ету, бала өзіне тиесілі әкенің міндеті. Ешкім күші жеткеннен артығына міндеттелмейді» (Бақара сүресі, 2/233). Бұл аятта әкеге жүктелген нәпақаның мөлшері міндеттелмеген. Басқа бір аятта отағасының жағдайы да назарға алынуы қажеттігі айтылған: «Дәулетті кісі нәпақасын өз жағдайына қарай молырақ берсін. Ризығы азайтылғандар Алла өзіне бергенінен берсін» (әт-Талақ, 65/7). Бұл жағдай бойынша нәпақаның мөлшері анаға жететіндей әрі әкенің қаржылық ғұрпына сай болуы қажет (Сарахси, әл-Мабсут, Бейрут, 1398/1978, V, 181). Балалардың нәпақасы да ғұрыпқа қарай белгіленеді.

Әбу Суфиянның әйелі Хинд бинт Утба бір жолы Мұхаммед пайғамбарға (с.а.с.) келіп, Әбу Суфиянның өзіне және балаларына жетпейтіндей аз қаражат беретінін айтып, «Оған айтпай дүниесінен алуыма бола ма?» деп сұрайды. Сонда пайғамбар: «Оның дүниесінен өзіңе және балаларыңа жететіндей ғана ғұрыпқа сай етіп алсаң болады» деп жауап береді (Бұхари, Буюғ, 95). Құранда ғұрыппен реттелген тағы бір мәселе сүт анаға берілетін ақының белгіленуі. Аятта былай делінеді: «Балаларыңа сүт ана жалдап емізгілерің келсе, ақысын ғұрыпқа қарай беруде сендерге қандай да бір жауапкершілік жоқ» (Бақара, 2/233). Құранда ғұрыппен реттелген келесі бір мәселе ерлі-зайыптылар төсектес болып, кейіннен ажырасқан жағдайда бұрын мәхір анықталмаған болса, әйеліне берілетін «мұтаның» күйеуінің жағдайына және аймақтың ғұрпына қарай белгіленуі қажеттігі. Аятта мәхір анықталмай әрі жыныстық жақындаспай тұрып ажырасқан әйелге мұта үшін былай делінеді: «Оларға дәулетті болғаны күшіне, таршылықтағысы өз жағдайына қарай ғұрыпқа сай түрде бір нәрсе берсін» (Бақара, 2/236). Әбу Ханифа бойынша мұтаның ең аз мөлшері бір киім, орамал не бір көрпені құрайды, мәхрі мислидің (туыстарынан өзі теңдес әйелдер алатын орташа мәхір) жартысынан көп бола алмайды» [28]. Құран Кәрімде ғұрыппен белгіленген тағы бір мәселе қамқор кісі кедей болған жағдайда жетімнің малынан ғұрыпқа сай пайдалана алуы. Аятта былай делінеді: «Қамқоршылардан кім дәулетті болса «жетімнің малын жеуден тартынсын. Кедей болса ғұрыпқа қарай пайдаланса болады» (Ниса, 4/6). Құран кәрімдегі ғұрыппен реттелген мәселелерге көз жүгірткеннен кейін

Сүннетте ғұрыптың алар орнына байланысты кейбір жағдайларды қарастырайық. Ең әуелгі кезекте мына белгіленген қағиданы есте ұстаған абзал: яғни мұсылмандар жақсы деп қабылдаған нәрселер ислам дінінде дәлел ретінде саналады. Хадисте бұл турасында былай делінген: «Мұсылмандар жақсы деп есептеген нәрселер Алла есебінде де жақсы» (Ахмед ибн Ханбәл, I, 379).

Жалпы алғанда, ардақты Мұхаммед пайғамбар (с.а.с.) исламға дейінгі қоғамның барлық әдет ғұрпын терістеген жоқ. Бірқатар ғұрыптарын біршама түзетулермен қабылдады. Енді соларға тоқтала кетсек, айталық, Қағбаны жалаңаш күйде тауап етуге түзетулер енгізді. Қысас жахилия кезінде бар еді, алайда ислам оны сол күйі қабылдамай, өзіндік түзету енгізген. Ұрлыққа жаза ретінде қол кесу Құранға дейін де бар еді. Жахилия кезінде осындай тәжірибе қолданылған. Бір жағы капитал, екінші жағынан еңбек қосып құрылған Мудароба практикасы жахилия қоғамындағы экономикалық әрекеттер арасында бар еді. Ислам оны қабылдап, өзіне қосты.

Қолма-қол ақшаға беріп зат сатып алу деген мағынаға келетін Сәлам келісімі жахилия қоғамының сауда істерінде қолданылатын. Хазірет Пайғамбар (с.а.с.) бұл тұрғыда жаңаша реттеу жасап, оны да өзіне қосты. Рәжм жазасы да исламға дейін қолданыста болған. Құмар ойындар мен алкоголь бар ішімдіктерді ұнатпай, оны өздеріне тыйым еткендер де болғаны айтылады. Ислам құқығында кісі өлтіру не жарақат салған жақтан жаза ретінде даулайтын құн да (дия) жахилия кезінде бар әдет еді. Арабтарда ердің құнын жүз түйе ретінде бекітуде алғашқы үкімді Әбу Сайяра әл-Адуани немесе Абдулмутталиб бекіткені деректерде кездеседі. Риуаяттардың екінші бөлігінде Абдулмутталибтың ұлы Абдуллаһтың орнына он рет жеребе тастап, нәтижеде жүз түйе құрбан еткеніне қатысты қисадан алынуы мүмкін екені айтылады. Ислам аздаған түзетулермен осыны өзіне қабылдаған.

Бұған қоса, Қасама (айыпталушының жақтастарының ант ішуі), Аруба (жұма күні жиналу), Жұма күні уағыз бен дін насихаты үшін жиналу, Қағбаның үстін жабу да жахилия арабтарына ұнамды әрі ислам да қабылдаған ғұрыптардың қатарында. «Ислам уахиы дұрыс ақыл иелері құптаған әрі жұрттың қажеттілігін өтеуде қандай да бір зиянға жол бермейтін әрі адами қасиеттерді

бағалау тұрғысынан қабылдап, осы себепті кейде сол күйі, кейде жаңаша бір түзету не толықтырумен қажетті үкімдер хәліне келтірген. Бұны жасағанда тәухид түсінігіне қайшы элементтерді шығара отырып, ғибадатқа айналдырып, оның жалғасын бұйырып, зиянды жақтарына тыйым салып немесе оларды зиянынан ажыратқан. Өзіне қосып ала отырып, өміршендігін арттыра отырып, әмбебаптық сипат берген» [29]. Сүннеттегі әдет-ғұрып турасында Ислам тарихындағы мына оқиғаны да келтіре кеткен орынды. Мекке азат етілген хижраның сегізінші жылы Бәну Махзум руынан екі мүшрик Үмму Һанидің үйіне қашып келіп, жан сауғалайды. Үмму Һани Фахита осы күні исламды қабылдаған болатын. Олардың ізінше Фахитаның ағасы Әли келіп, оларды өлтірмек болды. Алайда қарындасы өзін паналап келгендерге қорған болатынын айтты. «Жиуар», яғни қорған болу, қорғау жаһилиет дәуірінен бері қалыптасқан әдет-ғұрыптың бірі еді. Болған оқиғаның мән-жайын айтып жөн сұрамақ болып Үмму Һани Пайғамбарға (с.ғ.с.) барды. Алла елшісінің (с.ғ.с.) Фахитаны көргенде: «Үмму Һани, қош келдің!» – деп қуана қарсы алды. Үмму Һани: «Уа, Алла елшісі! Мен қайын жұртымнан екі кісіге қауіпсіздік уәде етіп, қорған болдым. Алайда, Әли оларды өлтірмекші», – деді.

Сонда Пайғамбар (с.ғ.с.): «Сен қорған болған кісілерге біз де қорған болайық», – деді. Бұхариде келген бұл оқиға исламға дейінгі дәуірден жалғасып келе жатқан «Жиуар» әдет-ғұрыпының Исламға қайшы еместігін білдіруде. Түсініктеме бере кетсек, «Жиуар» деп аталған әдет бойынша жаһилиет заманында қылмыс жасаған кісі болса да пана сұрап, жан сауғалап келген кісіге қорған болу абыройлы іс саналған. Ықпалды әулеттің одан бас тартуы ұятқа теңелді. Осы себепті ағайын-туыс болып пана сұрап келген кісіні қолға қару-жарақ алып қорғаған жағдайлар да болған. Ислам бұл әдет-ғұрыптың жақсы қырын сақтап, адамилыққа қайшы келетін жақтарын жойды. Яғни, қылмыскер немесе залымға қорған болуға тыйым салынды.

Тіпті, Әнас бин Малик (р.а.) риуаят еткен хадисте, Пайғамбарымыз (с.ғ.с.): «Бауырыңа залым болса да, зұлымдық көрсе де жәрдем бер, – деген. Сонда біреу: Уа, Алла елшісі, зұлымдық көрсе жәрдем беремін, алайда залым адамға қалай

жәрдем бермекпін? – деп сұрады. Сонда Алла елшісі (с.ғ.с.): Оның зұлымдық жасауына жол берме, міне бұл сенің оған жәрдемің болмақ», – деді. Имам Науауи: Хадистегі қауіпсіздік мұсылманның басқа дін өкіліне қауіпсіздік беруі. Мұсылмандардың бірі қауіпсіздік берсе, басқалары оны бұзуына тыйым салынады, – деген. Тирмизи де: Мұның мағынасы білім иелерінің көзқарасында мұсылмандар қауіпсіздік кепілін барша адамға беру құқығына ие», – деген. Демек, бұл әдет-ғұрыптың негізі Ислам дінінде сақталған.

Әдет-ғұрыптың өзгеруіне байланысты пәтуаның өзгеруіне келсек, әдет-ғұрып заман ауысқан сайын өзгеріске ұшырап, дамып отыратын құбылыс. Сондықтан да фикһ ғұламалары әр заманға және қалыптасқан әдет-ғұрыпқа сай кейбір тармақты үкімдердің өзгеріп отыратындығын айтқан. Осы себепке байланысты түрлі мәселелерге пәтуа беретін шарифат ғалымынан өзі отырған аймақтың әдет-ғұрпы мен мәдениетінен толыққанды хабардар болуы талап етіледі. Мысалы, қалыптасқан жағдайға қарай мешіттегі қызметкерлердің, имамдар мен азаншылардың, ұстаздардың жалақысын садақадан түскен қаржыдан бөлуге болады. Мұндай шешім қазіргі заманымызда қалыптасқан жағдайға байланысты шығарылған. Өйткені бұрынғы замандарда мұсылман елдеріндегі мешіт қызметкерлеріне бәйтул-малдан, яғни мемлекет қазынасынан жалақы белгіленетін. Ал қазіргі кезде ондай тәртіп жойылғандықтан дін қызметкерлері айлық нәпақасын садақадан түскен қаржыдан айыруға мәжбүр. Сонымен қатар, ақша түрлерінің, атауларының, өлшем бірліктерінің өзгеруімен де рәтуалар қайта жазылады. Яғни бұрынғыдай дирхем, динарды халық түсінбейтін болғандықтан, олардың орнына теңге өлшемі қолданылады, қадақ, сағ, пұт, муд, батпанның орнына грамм, килограмм өлшемдері қолданылады. Заманға қарай шешімдердің де өзгеруі Ислам шарифатының қатып қалған дүние еместігін, уақыт өткен сайын дамып, жетіліп отыратын әмбебап заңнамалық жүйе екендігін дәлелдейді [30]. Қорыға келгенде, әдет-ғұрыптың ислам дереккөздері болып табылатын Құран мен сүннетте белгілі бір орны бар.

Дегенмен бұл тұстағы басты талап: ислам құқық жүйесі бойынша үкімдер белгіленгенде, шариғи дәлелдер мен тәжірибелерге қайшы келмейтін ғұрыптық практикалар назарға алынады. Себебі

ислам құқығында үкім берілгенде жергілікті халықтың әдеті мен ақыл иелер құптаған істерді негізге алмау адамдарға қиыншылық тудырады, ол болса ислам құқығы көздеген мақсатқа қайшы. Егер әдет-ғұрып шариғи дәлелдерде қайшы келсе, онда ол әдет-ғұрып алынбайды. Мәселен, ойнас, құмар ойындары, өсімқорлық секілді аят пен хадистерде нақты тыйым салынған істерді мубах санайтын әдет-ғұрыптарға назар аударылмайды [31].

Қорыта келгенде, «Қазақстандағы дәстүр мен инновацияның діни аспектілері: өткені, қазіргісі мен болашағы» ғылыми жобасы аясында бағамдайтын болсақ, өткен қазақ қоғамына тән ерекшелік ретінде дін мен дәстүрдің немесе дін мен кез келген жаңашылдықтың үйлесім таба білгенін байқаймыз. Дала заңдары өзінің сахаралық сыр-сипатын сақтағанмен, қазақ хандығы дәуірінде жасалған заңдарға ислам дінінің ықпалы біршама тигені анық. Дала заңдарындағы шариғаттық ережелер соның дәлелі. Дегенмен тәуелсіздіктен кейінгі уақытта зайырлы мемлекетте дін мәселесінде тәжірибе жеткілікті болмағандықтан әрі дін мамандарының аздығынан деструктивті діни ағымдар да ел ішіне кірді. Алғашқы он жылдықта болмаса да, келесі он жылдықта елдегі діни ағымдардың ақ-қарасы ажыратыла бастады. Ұлтымыздың жүріп өткен жолы мен қазіргі ахуалды салыстыра қарағанда, Тәкпірші ағымның бүгін бірқатар исламдық ұғымдарды өрескел бұрмалайтындығы анық аңғарылды. Ұғымдарды бұрмалау қауіпті құбылысқа жол ашып отыр. Діни ізденісте жүрген бірақ әлі санасы қалыптаса қоймаған жастар шариғаттағы бидғат, күпір, тағұт, харам, ширк және т.б. қатысты діни үкімдердің мәнін Тәкпіршілер берген мағынада қабылдаған жағдайда, олар өз елінде бүлік тудырушы болатынын не көзқарастарының радикалданатынын аңғармауда. Яғни Тәкпіршілер діни ұғымдарды бұрмалаумен не өз мақсаттарына сай түсіндірумен деструктивизм мен радикализмге қызмет жасауда. Қазіргі тәкфіршілердің пәтуалары адамдарды адастыруда әрі ел ішіне іріткі тудырып, жастарды өз дәстүріне, өз менталитетіне және билігіне қарсы қоюда.

Бұл тенденцияны ғылыми зерттей келе, бұның алдын алу бағытында алдағы уақытта діни терминдерді дұрыс түсіндіру жұмыстарын арттыру қажеттігін айта аламыз. Дәстүрлі Ханафи мәзһабы мен Матуруди сенімі бойынша әрбір мәселенің заңды

шешімі, дұрыс пәтуасы барын ел жастарына жеткізе білген жөн. Бұған қоса, қазақ ұлтына тән діни дүниетаным ерекшеліктерін, толеранттылыққа негізделген діни сана мен кең түсініктерді ойшылдар мұрасымен сабақтастыра насихаттаудың және деструктивті ағымдарға тән түсініктерді ғылыми негізде сараптап отырудың маңызы ерекше.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Шағырбай А. «Такфиризм» идеологиясының қауіптері // <https://www.facebook.com/profile.php?id=100004349614617>
2. Қамбар Р. «Такфиршілер» кімдер және олар қайдан шыққан? // <https://alibeka.wordpress.com/2011/02/15/>
3. Аляутдинов Ш. История возникновения такфиризма // <https://umma.ru/istoriya-vozniknoveniya-takfirizma/?ysclid=117rz214kh126113778>
4. Псевдосалафи идеологтарының күпірлікпен айыптамау туралы пікірлері // <https://kazislam.kz/psevdosalafi-ideologtarynyng-kupirlikpen-ajyptamau-turaly-pikirleri/?ysclid=117wbz69yv449225417>
5. Избаиров А. Такфиризм - главное зло, которое исходит от религиозных радикалов в Казахстане // <https://www.zakon.kz/redaktsiia-zakonkz/4550512-asylbek-izbairov-takfirizm-glavnoe-zlo.html>
6. Қасым А. Имам Матуриди бойынша иман // <https://islam.kz/kk/articles/aqida/nasafi-aqidasy/imam-maturidi-boiynsha-iman-4347/#gsc.tab=0>
7. Күпірлікте айыптау мәселесі бойынша шешім ең ірі ислам ғалымдары Комитетінің күпірлікте айыптау мәселесі бойынша мәлімдемесі // <https://dereksiz.org/kpirlikte-ajiptau-meselesi-boijnshasheshim-e-iri-islam-falimd.html>
8. Дін саласындағы өзекті мәселелер бойынша 20 сұрақ-жауап. 6-шығарылым: Шетін көзқарас – дінге жат / Құраст.: А.Әбдірәсілқызы, М.Исахан, М.Муслимов, Ж.Теңлібаева, С.Мадиева, Р.Рахимбетов, Д.Жұманов, Б.Әлмырзаева. – Астана: Дін мәселелері жөніндегі ғылымизерттеу және талдау орталығы, 2015. – 55 б.
9. Юрдагур М. Түркия Дианет Вакфы. Ислам ансиклопедиси. Тағут.
10. Псевдосалафи идеологтарының күпірлікпен айыптамау туралы пікірлері // <https://kazislam.kz/psevdosalafi-ideologtarynyng-kupirlikpen-ajyptamau-turaly-pikirleri/?ysclid=117wbz69yv449225417>
11. Жолдыбайұлы Қ. Бидғат жайында // <https://islam.kz/kk/articles/kokeikesti/bidgat-jaiynda-1343/#gsc.tab=0>
12. Түркия Дианет Факфы Ислам ансиклопедиси, Бидат. Рахми Яран.

13. Жолдыбайұлы Қ. Мәуліт бидғат па? // <https://islam.kz/kk/articles/kokeikesti/maulit-bidgat-pa-704/#gsc.tab=0>

14. Әділбаев А. Әруақтарға Құран бағыштаудың пайдасы тие ме? // <https://kazislam.kz/aruqaqtargha-quran-baghyshtaudyng-pajdas/?ysclid=llawhianford62815892>

15. Бағашаров Қ. Жихад сөзін қалай түсініп жүрміз? // <https://islam.kz/kk/articles/islam-jane-gylym/jihad-sozin-qalai-tusinip-jurmiz-350/#gsc.tab=0>

16. Кенжетай Д. Ширк туралы не білеміз? // <https://e-islam.kz/maqalalar/item/7259-shirk-turaly-ne-bilemiz/>

17. Сейітбеков С. Пенденің сенім тұрғысынан болатын дәрежелері // <https://ummet.kz/makalalar/345-akida/6505-pendeni-senim-t-r-ysynan-bolatyn-d-rezheleri.html?ysclid=llamnf90vs699405260>

18. Әділбаев А. Қабірге зиярат етудің шарттары // <https://kazislam.kz/kabirge-ziyarat-etudi-sharttary/?ysclid=llaw3tjc3991556506>

19. Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия. - Алматы: DPS, 2011.

20. Шатиби, әл-Муафақат, IV/233; terc. IV/234.

21. әл-Халлаф әл-Масадир, Қуайт 1390/ 1970, б. 145.

22. Зейдан, әл-Уажиз, Бағдат 1387/1967, б. 215.

23. Зәкиуддин Шағбан, Усулул-фиqh, Аударма. Ибрахим Кафи Дөнмез, Анкара 1990, б. 175.

24. Фуад М. Абдулбақи. әл-Муғжамул-Муфахрас фи әлфазил-Құранил-Кәрим, Мы сыр 1378, Урф (мағруф) бабы.

25. «Дін мен дәстүр». ҚМДБ. «Гибрат» баспа үйі. Алматы, 2013 ж.

26. Ибнул-Араби., Әбу Бәкір, Ахкамул-Қуран, тхк: Али Мұхаммед әл-Бажауи, Дар-у ихияил-кутубил-Араб, Бейрут, 1957, т. 2. Б. 812.

27. Қараңыз: Ниса, 4/26; Зухруф, 43/22; Бақара, 2/70.

28. Сарахси, әл-Мабсут, V, 82, 83.

29. Tan Zeki. Kuran oncesi Arap toplununun orf ve adetlerini bilmenin Kuran-i anlamadaki rolu: Kurban orneg // Kuranin Anlasilmasina Katkisi Acisindan kuran oncesi Mekke toplumu// Sempozyum. 2011. S. 40-41.

30. Әдет-ғұрыптың шариғи дәлел ретінде қаралуы // <https://islam.kz/kk/articles/atamura/adet-guryptyn-sharigi-dalel-retinde-qaraluy-3526/#gsc.tab=0>

31. Бағашаров Қ. Ислам дереккөздері ретінде Құран мен хадистердегі ғұрыптың орны // Дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары әлемдік және қазақстандық болмыс аясында: республикалық ғылыми конференция материалдарының жинағы. – Религиозные аспекты традиций и инноваций в контексте мировых и казахстанских реалий: сборник материалов республиканской научной конференции. – Алматы: ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2022. – 134-141 бб.

6 ТЕОЛОГИЯЛЫҚ ДИСПУТТАРДАҒЫ ИДЖТИХАД ПЕН ТӘЖДИД ТАҚЫРЫПТАРЫ

Нұрбол Қалдыбеков

Исламдағы реконструкция (тәждид) процестері

Дін мәселесі қай заманда да адамзат үшін тартысты тақырып болып келген. Себебі дін болсын, жалпы сенім болсын адамның дүниетанымын айқындайтын басты параметр. Ислам мәдениетінің алтын ғасыры саналатын орта ғасырларда мұсылман өркениеті кең етек жайып, адамзат қоғамына айтарлықтай әсер етті. Кейін XVIII ғасырдың екінші жартысында құлдыраудың шегіне жетіп, саяси-экономикалық, ғылыми салаларда кері кету белгілері көрініс тапты. Ислам әлемі модерн кезеңде Батыстың технологиясымен, саяси отарлау әрекетімен бетпе-бет келді. Мұсылман ойшылдары Ислам әлеміндегі тоқыраудың себептерін анықтап, одан шығар жолды қарастырып, идеялық ізденістер жасады. Соның нәтижесінде қайта қалыптау, қайта тұжырымдау мағыналарын беретін тәждид ұғымы күн тәртібіне шықты.

Исламда діни ой-сананың, діни өмірдің қайта қалыптауды үлкен философиялық-теологиялық зерттеу нысанына алғаш шығарған ойшыл, пәкістандық философ, ақын Мұхаммед Иқбал еді. Иқбал «қайта құру» тақырыбын қаузаған еңбегінің атауының өзі арқылы санаға үлкен серпіліс жасады. Reconstruction of Religious Thought in Islam. Яғни, Исламда діни ой-сананы қайта құру деген мағына. Иқбалдың еңбегінде «reformation» деп емес, «reconstruction» (қайта қалыптау) деуінің өзі үлкен өзгеріс. Иқбал реформа сөзінің орнына reconstruction деп қолдану арқылы, өзінің қолға алған бағыты батыстағы reformasyon қозғалыстарына еліктеу емес, Ислам пайғамбарының ағартушы ғалымдарға жүктеген «тәждид» міндетінің меңзейтінін алға тартқан. Бұл еңбектің мағынасы қаншалықты маңызды болса, атауы да сондай маңызды. Дәл осы мәселеде жиырмасыншы ғасырдағы белгілі мұсылман ойшылдарының бірі Мұса Жаруллаһты да атап өту ке-

рек. Бұл ғалым да мұсылмандардың реформаға емес, тәждидке деген мұқтаждықтары бар екенін алға тартқан.

О бастағы функциясы адамды ізгілікке бағыттап, оған бағыт-бағдар беру болып саналатын дін феномені үшін адамның әрдайым құбылып тұратын өзгермелі табиғаты айтарлықтай мәселе болып келген. Себебі, дінде өзгермейтін берік қағидалар бар. Ал адам өмірі уақыт пен мекенге қарай өзгеруге бейім. Кәләм ілімінде және Ислам ой-танымында тәждид мәселесін қозғағанда біз мына сұрақтармен бетпе-бет келеміз: Уақыт пен мекен секілді шарттар өзгергенде діни танымды және діни танымға негіз болып тұрған діни қайнаркөздерді қайта қарастыру керек пе, әлде діннің негізгі қағидаларын басты назарға алып, уақыт пен мекен шарттарына бағынбай шешім табу қажет пе? Дінде және адамдар арасындағы қарым-қатынаста басты нәрсе діннің қағидалары ма әлде, уақыт пен мекеннің өзгермелі үрдісіндегі адам болмысы ма? Бұл сұрақтарды ортаға салсақ, оның артынан мына сұрақтар да туады: Дінде қоғамды, мәдениетті, ой-танымды өзгертетін, жаңалайтын, бағыт-бағдар беретін күші бар ма? Діннің адамға ықпалы қаншалықты? Діннің халықтың дүниетанымдық кеңістігіндегі кейбір қате түсініктерді өзгертіп, белгілі бір мәдениетті қалыптастыратын әсері бар ма? Бар болса, демек, жағдай-шарттар өзгерсе де, дін өзгермеуі керек емес пе? Заман өзгерді деп соған мейлінше бейімделіп кетсек, адам баласы өз құндылығынан ажырап қалмай ма? Заманға қарай құбыла беретін, нақты мақсаты, бағыты жоқ бір адамда қадір бола ма? Демек, жаңа заманмен келген өзгерістерге белгілі бір қағидалар мен құндылықтарға сүйене отырып келуі керек.

Тарихтың ағысымен мың құбылған әлеуметтік-мәдени шарттарға, адамның күн сайын өзгерген әрі дами түскен таным-түсінігіне дін қалай қарайды деген мәселеге монотеистік діндерден бастап, политеистік діндерде, Ислам, Христиндық және Яһудиліктен шығыс діндеріне дейінгі барлық сенім жүйелерінде күн тәртібінен түспейтін мәселе болған. Заман ағысымен қатар өзгерген шарт-жағдайлар нәтижесінде пайда болған жаңа теологиялық пікірталастарға, адамның өмір сүру салтындағы бұрын болмаған жаңа үрдістерге діни жүйе қалай қарайды деген сұраққа дін

ғалымдары көп ойланған. Жаңадан пайда болған проблемаларды шешіп, сұрақтарға жауап беру барысында дін ғалымдары нені басты өлшем етіп аламыз деген мәселені де ортаға қойды. Әрқандай заманауи өзгерістерге тап болғанда дін негіздерін басты өлшем етеміз бе, әлде уақыт пен мекенге тиесілі өзгерістерді негізге аламыз ба деген мәселе діни дәстүрлерді түсінуде тәжид, реформа, қайта тұжырымдау секілді талпыныстарды тудырды. Бұл талпыныста екі түрлі тәсіл негізге алынды. Біріншісі – діни танымды қайта тұжырымдау үшін бастапқы негізге оралу керек десе, екіншісі – діни негіздерді заман шарттарына сай қайта тұжырымдау (реконструкция) қажет деді.

Христиан дәстүріндегі фундаменталистік шіркеу құбылысы мен Исламдағы сәләфилік қозғалысты біріншісіне мысал ретінде беруге болады. Ал екіншісіне Ислам, Христиандық және Яһудиліктегі модернистік діни таным, тарихилық интерпретация (историцизм) және ұлттық діни танымды жатқызуға болады.

Негізінде дін мен діннің түсіндірмесі (интерпретация) екеуі екі бөлек дүние. Діннің өзі – уахи, яғни иләһи қайнарға негізделеді. Ал интерпретация адамға тән нәрсе. Сондықтан діни дәстүр дін емес, бірақ дінді түсінуде басты көмекші құралдардың бірі. Ал дінді жаңа заман шарттарына сай қайта жорамалдау, оны түсінуде діни танымды реконструкциялау аса қажет нәрсе. Жалпы Ислам ой-танымы уахиға, яғни Құранға және ерте кезеңдердегі Құранның жорамалдарына (тәпсірлер) негізделеді. Басқаша айтқанда Құранды түсінудегі мұсылман ойшылдарының интерпретациясы. Біз интеллектуалдық еңбек деп атап отырған діннің жорамалы мен Исламды бөліп қарау керек. Себебі, Ислам өзгермейтін уахиға негізделеді. Ал Ислам ой-танымы ойшылдардың интеллектуалдық деңгейіне, олардың интерпретация жасаудағы сүйенген өлшемдеріне қарай әркелкі болып келеді. Мұхаммед пайғамбар дүниеден өткеннен кейінгі кезеңдегі мұсылмандар арасында орын алған оқиғалар, әсіресе әртүрлі ағымдар арасындағы кикілжің бәрі де пікір қайшылығынан туды.

Діни танымды жаңарту (тәжид) мәселесі тек модерн кезеңге ғана тән нәрсе емес. Ислам ой-танымының бастапқы кезеңі мен қалыптасу кезеңінің, шарықтап дамуы мен құлдырау кезеңі

аралығындағы әртүрлі ізденістердің нәтижесінде қолданылып келген механизм. Діни ілімдердің жаңарып, қайта қалыпталуы, жаңа өлшемдер табу секілді ұғымдар көбіне ой-таным тоқырауға ұшыраған кезеңдерде қолданылады. Интеллектуалдық тоқырау деп отырғанымыз қоғамдағы ақыл-ой мен іс-әрекет тепе-теңдігінің бұзылып, таным процесінің қате шешім шығара бастауы, яғни құндылықтардың өзгеруі.

Бұл ұғым Рашид Ризада «тәждид», Фазлур Рахманда «модернизм», Хасан Ханафида «Ислам солшылдығы», Жабириде «Араб ақылы», Хасан әл-Бәнна, Саид Кутуб, Мәудиди, Мұхаммед Кутуб және Али Шариати секілді ойшылдарда «шынайы Ислам, түпнегізге оралу, таухидтік ой-таным, Ислам танымы» деген ұғымдармен көрініс тапты [1, 288 б.]. Исламның орта ғасырдағыдай өмірдің барлық қырында үстемдік етуін аңсаған тәждид әрекеттерімен қоса, діннің негіздерін өзгертіп, фальсификация жасағандар да тарихта болды. Ислам әлеміндегі мұндай әрекеттерге «реформа» деп баға беретіндер көбінде шығыстанушылар болатын. Ал мұсылман ойшылдары бұл атауды құп көрмейді. Оның себебі «реформа», «реформист» терминдерін көбіне христиан дәстүріне тән ұғым ретінде қарастырылады. Ислам дінінде христиандықтағы секілді реформаға қажеттілік жоқ деп есептейді.

Исламда діни танымды қайта тұжырымдап, діни практиканы реформалау идеясын философиялық әрі теологиялық зерттеу объектісі ретінде ең алғаш көтерген пәкістандық философ Мұхаммед Иқбал болды.

Оның қайта құру мәселесін көтерген еңбегінің атауының өзі бір идеялық төңкеріс жасады деуге болады. Reconstruction of Religious Thought in Islam. Яғни, Исламдағы діни ой-танымды қайта құру. Иқбалдың «реформа» емес, «реконструкция» деген сөзді қолдануының өзі оның батыстағы реформалық қозғалыстарды қайталау емес, Мұхаммед пайғамбардың мұсылман ғалымдарына жүктеген «тәждид» міндетін меңзегенін аңғаруға болады. Осы тұста жиырмасыншы ғасырдағы мұсылман ғалымдарының бірі Мұса Жаруллаһты да атап өту керек. Ол да мұсылман әлемінде реформаға емес, тәждидке қажеттілік мол екендігін айтқан.

Тәждид қандайда бір нәрсені жаңалау, тазалау деген мағыналарды береді [2, 94 б.]. Исламда дәретте күмән болғанда оны

жаңалауда (тәждид әл-Уду), некені жаңарту мәселесінде (тәждид ән-никах) және ақида мәселесінде (тәждид әл-иман) қолданылып келген. Бірақ діни танымды тұтастай қайта тұжырымдап, жаңарту деп қолдану соңғы екі ғасырда пайда болған құбылыс. Мұны дінді түбірімен өзгертіп, оның негіздерін ауыстыру деп емес, дін ұсынған құндылықтарды айқындап тұратын басты ұғымдар мен түсініктердің әлсіреп, бұлдыр тарта бастаған шағында, адамның дінмен байланысын қайта жаңалап, күшейту деп түсінген жөн [3, 234-239 б.]. Осы анықтамаға сай тәждидтің яғни, жаңарудың дінге емес, адамға көбірек қатысы бар екенін аңғаруға болады.

Жалпы тәждид деген ұғымды қалай түсіну керек деген сұрақтың төңірегінде әртүрлі көзқарас айтылып, сантүрлі қозғалыстар шыққан. Маудуди «Исламды надандықтың кірінен тазарту» деп түйіндеген [4, 41 б.]. Жамалуддин Ауғанидің «ыслахат» бағдарламасында «Ислам бірлігі» деп, тәждидтің мұсылмандардың саяси бірлігі арқылы жасалатынын алға тартса [5, 457 б.], оның шәкірті Мұхаммед Абдуһ діни танымды бастан-аяқ қайта қалыптау керектігін айтқан [6, 483 б.]. Хасан әл-Бәннаның тәждидті қалай түйіндегенін оның мына сөзінен түсінуге болады: «Исламның түп негізі Құран мен сүннетке байланып тұрғанын, сонымен қатар тарихта Исламға телінген қате пайымдар, бидғат пен аңыз-әпсаналардың болғанын мұсылмандарға жеткізу» [5, 457 б.].

Соңғы екі жүз жылда мұсылман халықтары империализм мен отаршылдықтың себебінен өз діндерінің рухани құндылықтарын танудан алыс қалды. Надандық пен кері кету белең алды. Олардың бар күш-жігері өмірі мен ар-намысын, отаны мен тәуелсіздігін сақтап қалуға жұмсалды. Ес жиып мәселенің мәніне үңілгенде олар рухани-әлеуметтік һәм экономикалық тоқырауға түсіп кеткендерін аңғарды. Отаршылдықпен қоса Батыста ХІХ ғасырда индустриалдық революция жүзеге асып, телефон, телеграф шықты, автомобиль, микробиология, заманауи медицина секілді салалардағы даму қарқын алды. Шіркеу билігінің әлсіреп, ғылыми рационалық танымның күшею үрдісінің басында АҚШ-тың тәуелсіздік алуы, француз революциясы секілді себептер тұрды. Соның нәтижесінде адам құқықтары, ұлтшылдық пен либерализм сынды түсініктер пайда болды [7, 60 б.]. Артынша позитивизм,

атеизм секілді бағыттар кең тарай бастады. Мұсылман халықтарының өзара бөлініп, тарихи бағытын Европа айқындайтын дәуір осылайша басталды [8, 261-289 бб.]. Мұнымен бірге Зигмунд Фрейдтің (1856-1939) психоанализі шығып адамның рухани болмысын есепке алмайтын, діни және моральдық құндылық атаулыны тұлғалық меннің сыртқы әлемді қабылдаудағы реакциясы, сублимациясы ретінде көретін, адамды сексуалды импульстардан тұратын болмыс етіп түсіндіретін ілімді жетілдірді. Осылайша Батыстағы интеллектуалдық ортада материалистік/позитивистік философияның әсерімен секуляр түсінік пен атеистік, деистік дүниетаным дами берді. Мұның барлығы модерн кезеңдегі Батыс өркениетінің танымында үнемі ілгері жүретін, сызықтық дамудың ең басында тұратын Еуропа бейнесін қалыптастырды. Ал Шығыс артта қалған, тек Батыс құрған дайын модельді тұтынушы қоғам ретінде айқындалды. Бір қызығы әуелгі кезеңде өз ішіндегі артта қалу проблемаларын дамытуға бағытталған Батыс философиясы мен ғылымы, империализм, колониализм, капитализм арқылы Шығысқа өз пайымындағы Шығыс түсінігін жапсырып, оларды кері қалған қоғам ретінде ұқты [9, 93 б.]. Міне, осындай келеңсіз жағдайларда бірқатар мұсылман ойшылдары Ислам әлемін тығырықтан шығарудың жолын іздей бастады. Қажет кезінде жасалынуы керек «тәждидті» мұсылмандар дер кезден жасай алмады. Мұны қайта ояну, ренессанс, жаңару немесе түпнегізге, яғни Құранға қайту деп атауға болады. Батыста бұл үрдісті бір сөзбен реформа деп атайды. Бірақ біздіңше «реформа» сөзі тәждидтің баламасы бола алмайды. «Тәждид» ұғымының баламасы «Reconstruction». Яшар Нури Өзтүріктің айтуынша реформа сөзіне Исламда болымды мағына бермейді. Реформа деформацияға ұшыраған құрылым мен ұғымдарға жасалады. Исламның талқыға салынбайтын басты қайнаркөзі саналатын Құранда деформация болатындай ешнәрсе жоқ. Құранда артық нәрсе де, кем нәрсе де жоқ. Ислам әлемінің проблемасы Құранды оқымауы немесе қате түсініп оқуы. Исламды қате түсініктерден тазалау реформа емес, оны түсіну тәсілін өзгерту, яғни, тәждид жасау. Атауы қандай болса да, бұл үрдістің өзегінде исламның таза бастауларына, яғни Құранға қайту мәселесі жатыр. Ал Құран мұсылмандарды бірқатар

адреске нұсқайды. Оның басында ақыл тұрады. Сонда Құранға қайту деген ақылды мейлінше белсенді қолдану дегенге саяды.

Түрік ғалымы Яшар Нури Өзтүрік «тәждид» ұғымының теологиялық негіздемесін былай деп түсіндіреді: «Қайта тұжырымдау (тәждид) атауы айтып тұрғандай Исламның негізгі қайнаркөзі Құранды негізгі өлшем, соңғы тұрақтайтын негіз етіп алумен жүзеге асады. Барлық адам мен қоғамдық институттар және ұғымдар Құранға негізделіп, Құранға жүгінеді. Иман негіздері болсын, дінге қатысты құндылықтар мен терминдердің бәрі Құранды негіз ете отырып, қайта қаралады. Құранның призмасына салмайынша ешқандай дәстүр ақиқатқа негіз бола алмайды. Тәждид басқаша айтқанда уахидың өмірге жаңадан қайта араласуына, бағыт-бағдар беруіне мүмкіндік жасау» [10, 61 б.].

Мұхаммед пайғамбар бұл үмбеттің ішінен белгілі бір уақыттарда дінге «тәждид» жасайтын ғалымдар шығатынын айтқан: «Алла тағала әр жүз жыл сайын бұл үмбетке дінді тәждид жасайтын біреуді жібереді» [11, 2001: Мәләһим, 1 б.]. Исламдағы тәждид, ыслах әрекеттері осы хадиске негізделеді. Тәждид жасаған адамға реформист немесе реформатор емес, мужәддид делінеді. Мұны батыстың тілімен айтсақ реформа емес, реконструкция болады.

Жалпы Ислам әлеміндегі тоқыраудың тағы бір себебі, мұсылмандар ижтиһадтың жолын жауып қойды. Мұсылмандар аят, хадистерді алғашқы ғасырдағы ғалымдардың түсіндірмелері аясында ғана түсінуге тырысады. Ол шеңберден шығудан тартынады. ал ирандық ғалым, философ Мұхаммед Мужтаһид Шабестари өзінің «Герменевтика, кітап пен дәстүр» атты еңбегінде осы шеңберден шығуға шақырады: «Бұл мәселені аналитикалық тұрғыдан қарастырып, біз мынадай тұжырымды алға тартамыз: Ислам ғалымдарының интерпретациясы мен ижтиһады герменевтиканың жалпы қағидасына бағынады, дәлірек айтсақ мәтінді бұған дейінгі интерпретаторлардың қойған өлшемдеріне негіздеп түсіну. Яғни, интерпретатордың қызығушылығы мен болжамына негіздеу. Мұнда бұрынғы түсіндірмеден бөлек, айрықша көзқарас болмайды көп жағдайда. Біз зерттеушілердің назарын мына бір аса маңызды нәрсеге бұрғымыз келеді. Қандайда бір дұрыс түсіндірме мен пәтуаға қол жеткізудің фундаменталды шар-

ты қайсыбір діни мәтін түсіндірушінің бұрынғы түсіндірмелердегі нұсқаулық, қызығушылық және болжамдарын түгел қайта қарау. Тіпті ол ғалым қай ғасырдың өкілі болса да. Себебі, діни білімнің эволюциясы осылай қайта қараусыз мүмкін емес. Ислам әлемі жаңа заман тудырған теориялық және практикалық проблемалардан басқаша арыла алмайды» [12, 261 б.], – дейді.

Ижтиһад және тақлид арасындағы тартыс қазіргі таңда өте өзекті мәселесің бірі болып отыр. Тәжид қажет деп есептейтін ғалымдар діни қайнаркөздерді мәзһаб имамдарының кең тарап кеткен көзқарастарынан тәуелсіз түрде талдауға, жорамал жасауға құқылы екендігін алға тартады. Бұған әрине мәзһаб ұстанушылар үзілді-кесілді қарсы. Мұндай пікір қайшылығы бүгін пайда болмағаны белгілі. Тарих бойы тақлид жасау табиғи қажеттілік деген кең тарап кеткен көзқараспен келіспеген, қарсы шыққан жекелеген ғалымдар болған. Консервативтік танымдағылар үшін ижтиһад деген Алланың бұйрықтарын пайғамбарына уахи етілгендей қалпында тура түсіну. Қандайда бір мәзһабтың көзқарасына көзсіз байлану белгілі дәрежеде субъективті үкімді негіз деп қабылдау деген сөз. Бұл жағдай ақиқатқа қол жеткізгісі келетін адамның ақиқатты тура табуына кедергі болады. Мұхаммед Икбалдың *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* атты еңбегінің алтыншы бөлімінде ижтиһад пен тақлид ұғымдарына берген анықтамасы айрықша назар аудартады. Мұнда басты көзқарас мынау: «Ижтиһад динамизмнің, ал тақлид механизмнің қозғаушы күші».

Ислам әлемінде мүжтәһид ғалымдардан кейінгі замандарда тақлид басым тартып, мұсылман әлемі интеллектуалдық тоқырауға ұшырай бастады. Жаңа еңбектер жазудың орнына мұсылман ғалымдар бұрын, ортағасырларда жазылған кітаптарға түсініктеме (шарх) жазумен ғана айналысып кетті. Ниеті дұрыс емес адамдар дін негіздерін бұрмалап жіберуі мүмкін деген қауіпті алға тартып, ижтиһадтың есігі жабылды деген пікірге көп басымдық беріле бастады. Мұсылман оқымыстылары сәт сайын құбылып, үздіксіз өзгеріп отыратын өмір сүру шарттарына сай, Құран мен сүннеттен шешімдер тауып бере алмады. Соның нәтижесінде Батыс әлемінде «Ислам модерн дәуір талаптарына жауап бере алмайтын, құндылық ұсынуға қауқарсыз дін» деген қоғамдық пікір қалыптасты. Міне,

осы кезде (XIX ғ.) Мұхаммед Абдуһ және сол секілді тәждитші ғалымдар Ислам діні заманауи шарттарға жауап бере алатынын, мұсылмандардың артта қалу себебінің ижтиһадтың есігін жауып тастауында екенін айта бастады [13, 50 б.].

Ислам әлемінде ижтиһад тәждитке қарағанда жиі қолданыс тапқан әрекет. Тәждид негізгі координаттарға қатысты ұғым болғанына қарамастан, ижтиһад күнделікті өмірдегі үлкенді-кішілі барлық мәселелерге байланысты «жаңару», «шешім табу» әрекеттері. Бағыт-бағдарды тәждид белгілейді, ал ижтиһад болса осы белгіленген жолдағы қадамдардың бәрін айқындайды.

Ижтиһад әрқандай дәрежедегі ғалымдардың ғылыми ізденісі болса, ал тәждид көрнекті ойшылдар мен өз жанынан жаңа ой тудыратын шығармашыл, жасампаз ғалымдардың ісі. Бір дәуірде он, жиырма немесе жүздеген мүжтәһидтер кездесуі бек ықтимал, бірақ бір мүжәддид табудың өзі қиын іс болуы мүмкін. Әртүрлі дәрежедегі мүжтәһидтер арты-артынан келе береді, бірақ кейде мүжәддидті адамзат онжылдап, жүз жылдап күтеді.

Тәждидтің теологиялық негіздемесі

Ислам әлеміндегі қайта тұжырымдаудың яғни, тәждидтің басты ерекшелігі қандай?

Тәждид мәселесін қозғаған ғұламалардың басым бөлігі тәждидтің ең басты ерекшелігі ретінде мынаны айтады: жол басшы ретінде, өлшемді белгілеуші ретінде және әрқандай мәселеде соңғы нүктені қоюшы ретінде Құранды басшылыққа алу тәждидтің ең басты ерекшелігі дейді. Дүниетаным да, қоғамдық құрылымдар да Құран ұсынған өлшемге сай болуы ләзім дейді. Сонымен қатар иттиһад әл-Ислам (Ислам бірлігі), батыс отаршылығынан құтылу, батыстың ғылымын игеру, білім саласына реформа жасау, алға жылжу үшін ижтиһадқа жол ашу, Исламды барлық салада басшылыққа алу. Кәләм ғалымдары болсын, жаңа замандағы кәләмшылар болсын тәждид ұғымын жалпылай алғанда екі мағынада қолданғанын аңғаруға болады:

а) Дінді тарих бойы араласып кеткен негізі жоқ аңыз-әпсаналардан, жалған бидғаттардан тазалап, бастапқы қалпына келтіру;

ә) Дін негіздеріне нұқсан келтірместен жаңа заман алып келген жаңалықтарға ашық болу.

Хусейн Атай дінді қайта тұжырымдауға кедергі болатын үш түрлі факторды айтады:

1) Жалған және әлсіз хадистер. Себебі, хадис Құранмен бір деңгейде уахи деп бағаланады.

2) Тасаууф пен тариқат дәстүрі. Себебі, олар Құдайдың атынан сөйлейді. Кейде өз сөздерін Құдайдың сөзінен жоғары қоятын тұстары болады. Мұны олар екі жолмен жасайды: бірі діни мәтіндерге тәуил (жорамал) жасау арқылы, екіншісі Құранды біз ғана дұрыс түсінеміз деп, ақиқатқа монополия жасайды. Осылайша адамдардың ойлануына, ақылына шектеу қояды.

3) Фикһ тақлидшылары. Бұлар фикһ ілімін тұтас шариғат деп санайды. Яғни, Құран секілді өзгермейтін, қателіксіз қайнаркөз деп есептейді. Фикһ бойынша айтылған тосын көзқарасты адамды діннен шығарып жіберетіндей әрекетке балайды. Бұл үш кедергіні жою үшін мұсылмандарға мына үш ілім қажет. Онсыз тоқыраудан құтылмайды: 1) Пәлсапа; 2) Кәләм; 3) Мантық. Пәлсапа жаңа ой, жаңа ашылуларға бастайды, әртүрлі пікірді тудырады. Ал Кәләм ілімі пәлсападан туған ойларды пайдаланады. Мантық болса, ой-пікірлердің қисынын, себеп пен нәтиженің байланысын зерттеп, соған қарай қорытынды жасауға мүмкіндік береді. Міне, осы үш ілімді қолдана отырып, Құранды түсінуге талпынса, мұсылмандар тығырықтан шығады. Ыслахақ ісі осылай жүзеге асып, жаңа Ислам мәдениеті бой көтереді [14, 26 б.].

Жалпы діннің қайнары уахи болғанымен, оның өзегінде адам тұрады. Дін адам үшін. Ал әлеуметтік болмыс ретінде адам мен адамзат қоғамы әрдайым өзгеріп отырады. Заман сайын өзгеріп отыратын шарт-жағдайларда өзгермейтін принциптерге сүйеніп шешім шығару Исламның тәждид механизмі арқылы жүзеге асады. Мұхаммед пайғамбар дүниеден өткеннен кейінгі кезеңдерде ақ мұсылман үмбетінде екі түрлі таным пайда болды. Мұны әһлі хадис және әһлі рай деп атайды. Әһлі хадис хадисшілер деген мағынаны берсе, әһлі рай ой-пікір иелері, ақыл-ойға айтарлықтай орын бере отырып үкім шығаратын ғалымдар деген сөз. Хадисшілер әдетте барлық сұрақтың жауабын діни мәтіннен,

әсіресе хадистерден іздейді. Қандайда бір жаңа пайда болған мәселеге қатысты хадис табылмаса, ол нәрсені жасауды бидғат категориясына жатқызады. Ал имам Ағзам Әбу Ханифа негізін қалап кеткен әһлі рай мектебінің өкілдері діни мәтін бізге жалпы бағдарды береді, ал мәселенің ұнғыл-шұнғылын, яғни детальдарын интеллекттің күшімен шешеміз деп есептеді. Хадисшілік таным көп жағдайда тәждид мәселесіне жабық болып келеді. Мәселен, пайғамбардың «Адам баласы дүниеден өткенде оның амалы тоқтайды. Тек үш амалы ғана жалғасады. Олар: жария садақа, елге үйреткен білімі, өзіне дұға ететін салиқалы ұрпағы» [15, 3084 б.] деген хадисінде келетін садақа жария мәселесін жүзеге асыру барысында көп мұсылмандар мешіт, медресе салады. Белгілі дінтанушы Асқар Сабдин осы мәселеге қатысты мынадай пікір айтады: «Тұтас мұсылман әлеміндегі соның ішінде қазіргі қазақстандық мұсылман үмбетіндегі басты трендтердің бірі – діни ұрандармен түрлі ғимараттар мен құрылыстарды салуға деген айрықша құштарлық. Әрине, мұның өзіндік орны бар, сауапты амал екендігіне діни кітаптарда дәлелдер жетерлік. Алайда дәл бұлай құрылыспен немесе діни ғимараттарды жөндеу жұмыстарымен шұғылдану Құрандағы басты құндылық – адам мен оның дамуының есебінен жасалып жатыр. Құран бойынша Адам Құдай жаратқан жаратылыстың төресі емес пе? [16, 288 б.], Адам Алланың жердегі халифасы [16, 5 б.], адамға барлық періштелер сәжде етті [16, 5 б.], жер мен көктегі барлық нәрсе адамның игілігі үшін жаратылған [16, 498 б.]. Дінге сенушілерден құралған жекелеген ұйымдар өздерінің діни құрылыстарын «жиһад» деп, «Алланың сөзі ұлық болуы үшін» жасалып жатқан әрекет деп бағалауда. Ал адам капиталының сапасымен айналысуды олар шетке ысырды. Тек қатарын көбейтуді ғана ойлады» [17]. Міне, осы үрдістен біз әһлі хадистік танымның мәтінге көзсіз байлануға итермелейтін ерекшелігі бар екенін аңғарамыз. Хадистегі «жария садақа» мәселесі тек діни ғимарат немесе құлшылық орнын салу дегенді меңзейтіні белгілі. Ол жерде жалпы қоғамның игілігі үшін жасалған кез келген әлеуметтік жоба мақсат етіліп тұр. Мұны мектеп салу, бала оқыту, студенттерге шәкіртақы беру т.б. деп кең қарастыруға болады.

Діни ұғымдар мен олардың тарихта алған орны мен мән-мағынасын қайта қарап, тәждид жасауды құп көретін кәләмшылардың діни нормаларды интерпретациялау мәселесіндегі көзқарастары, сүйенген дәлелдері, алға тартқан тосын пікірлері бидғатқа яғни, дінге енгізілген жаңалыққа жатқызатындарға Әбул-Хасан әл-Әшғаридің айтқан жауабы назар аударарлық. Кәләмшылардың жорамалдарын бидғатқа жатқызатындарды әл-Әшғари былай деп сынайды: кей адамдар өздерінің білімсіздігін өздерін қорғайтын аргумент ретінде қолдануда. Діни мәселеде пікір өрбіту, зерттеу оларға ауыр келді. Сол үшін де олар тақлидке (анық-қанығын тексермей көзсіз еру) бет бұрды. Діннің басты негіздерін зерттегендерді айыптап, оларға адасқан деп айдар тақты. Олар арад, жисм, жуз, сыфат әл-бәри сынды кәләм ілімі саласындағы ұғымдарды талдап түсіндіруді бидғат санады [18, 111 б.]. Олар қандай өлшемге сүйеніп аталмыш нәрсені бидғатқа жатқызып отыр? Мұндай әрекеттің артында қандай таным жатыр? Бұл әһлі хадистік таным. Әһлі хадис ұғымы хадисшілер деген мағынаны береді. Бұл танымдағы діндарлар өмірдегі әрбір жағдайға хадис келуі керек деп есептейді. Хадис келмесе ол әрекет бірден бидғат категориясына жатады. Біз діни мәтіндерде кездескен дүниені ғана жасауға құқылымыз, одан өзге дүниені жасау дінді бұрмалау, діннің негізін өзгерту деп есептеді. Олар осы көзқарастарына мынадай аргумент келтіреді: «Егер де кәләмшылар талқылап жүрген тақырып өзекті әрі маңызды болса, мұны Пайғамбарымыз өзінің сахабаларымен сөзсіз талқылар еді. Олардың бұл жайлы жақ ашпауының екі ықтимал себебі ғана бар: бұл мәселені олар жақсы білген, біле тұра үндемеген немесе ол туралы мүлде білмеген. Егер біле тұра бұл тақырыпты талқыламаған болса, біз де талқыламауымыз керек. Ал егер кәләм тақырыптарының дінмен қатысы болса, олар міндетті түрде бұл туралы айтар еді. Сондықтан олар бұл тақырыпта білімсіз болған болса, біз де білімсіз күйде қалуымыз керек. Себебі кәләм ілімінің дінмен қатысы болғанда олар міндетті түрде білуі тиіс еді. Сол себепті екі жағдайда да иманға қатысты тақырыптарды талқылау адасуға бастайды» [18, 112 б.].

Ислам құқығын реконструкциялаудағы ижтиһадтың рөлі

Прогрессивті Ислам ойшылдары Мұхаммед пайғамбардың (саллаллаһу алейһи уә сәлләм) бірқатар әйгілі хадистеріне сүйене отырып, ижтиһад есігінің ашық екендігіне және оның қияметке дейін ашық болатындығын алға тартады. Пайғамбардың нұсқауымен жасалған әр қадам немесе әрекет адамдар арасында тиімді әрі пайдалы шешім болғанында күмән жоқ. Ал Ислам құқығының «тәдуин» (жүйеленіп, хатқа түскен) кезеңінен қазіргі уақытқа дейінгі аралықта ижтиһад мәселесінің Ислам құқығы тарихында орны мен маңызы айрықша. Себебі, ижтиһад Ислам фикһ ілімі тарихының ажырамас бөлігі. Оған қоса ижтиһад жекелеген адамның болсын, қоғамның болсын әрқандай қажеттіліктерін және бүгінгі таңдағы күн тәртібіне шыққан проблемаларға шешім ұсынатын бірегей сала. Өйткені, ижтиһад Құран кәрім мен пайғамбар сүннетінде сөз етілмеген мәселелерге сол екі қайнаркөз негізінде шешім іздейді. Дегенмен, Құдай Тағала Құранда адамзатты қияметке дейін тура жолға салу үшін кейбір қағидалар мен әдістерді баяндаған. Ал мужтаһид (ижтиһад жасаушы маман) болса, жоғарыда аталған қағидалар мен әдістерді қолдану арқылы шарифи мәселелер мен фикһ мәселелерінің шешімін таба алады. Негізінде, пайғамбар бұл туралы көптеген хадистерінде айтқан. Дәл осы пайғамбар хадистері, фикһ және іргелі шарифат қағидалары біздің заманымыздың мәселелерінде және өзекті мәселелерді шешуде туындауы мүмкін барлық кедергілерді, қиындықтар мен кедергілерді жояды. Мужтаһид болса, қазіргі заманның барлық фикһ мәселелерін шешуде қазіргі қақтығыстарды, ағымдарды және байланысты қашықтықтарды басып өткен өрлеу мен ілгерілеу жолындағы өзгермелі жағдайларды ескере отырып, тиісті әдістер мен принциптерді пайдаланады.

Жоғарыда аталған деректер мен қағидалар аясында ижтиһадтың ғасыр әкелген жаңалықтармен бетпе-бет келіп, адамдардың тың жаңалықтардан пайда алуы үшін өзекті мәселелерді өзгертудегі маңыздылығы айқын аңғарылады. Алайда, ижтиһад есігі Қияметке дейін ашық болғандықтан, адамдар төзімділік діні саналатын ислам шарифатынан ешқандай жеңілдік

жасамайды. Пайғамбар ашқан бұл есікті жабуға ешкімнің күші жетпейді.

Дүниенің түкпір-түкпірінде өмір сүріп жатқан адамдардың мәселелерінің шешімін табу ғылымда өресі биік ойшылдар ижтиһад жасаса ғана мүмкін болады. Сондықтан оқырманның осы нәзік мәселеге қатысты ғалымдар мен ойшыл ғұламалардың көзқарастарына бір талдау жасап көрелік.

Ижтиһадтың анықтамасы, ижтиһад жасау кезінде ескерілетін мәселелер және ижтиһадтың қажеттілігі

Ижтиһадтың сөздік және терминдік мағынасы

Сөздікте **جَهْدٌ** түбіріне сүйене отырып фикһ тарихын зертеуші мамандар, құқықтанушылар мен фикһ мамандар жаңа замандағы фикһи мәселелерге қатысты көптеген анықтамалар ұсынған. Ижтиһад – Қандайда бір істе шешім іздеу, тырмысу. Сонымен қатра ижтиһад үкім шығаратын дәлелдерді қаперде ұстай отырып, үкім шығаруға күш салу дегенді білдіреді [19, 395-397 бб.].

Бұған қоса «Лисану»л-Араб» кітабының авторы Ибн Манзур ижтиһадқа қатысты былай деп жазады: «**جَهْدٌ فِي الْأَمْرِ**» «Олар Олар қандайда бір істе қажыр-қайрат жұмсады» [19, 395-397 бб.] делінеді. Құран Кәрімде: «**وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ**» «Оған сөзсіз иман ететіндерін ең күшті антпен Аллаға ант етті» (Maide, 5/53; Enam, 6/109; Nur, 24/53; Fatır, 35/42.) деген аяттар бар.

Ижтиһадқа қатысты айтылған мағыналарға қоса, эз-Зухайли ижтиһадтың «кез келген нәрсені жүзеге асыруда күшті, қарым-қабілетті толық пайдалануды білдіретінін» айтқан [20, 1064 б.].

Термин ретінде ижтиһадқа келетін болсақ; ғұламалардың ижтиһадқа анықтама бергенде бір-бірімен пікір қайшылығына түсетіні байқалады. Яғни, әл-Журжани оны «шариғат үкіміне қол жеткізу үшін бар күш-жігерін салатын фақиһ» деп анықтама берген [21, 10 б.]. Әл-Амиди Джуржанидің берген анықтамасына мынаны қосты: «Ижтиһад – адамның қолынан келетін нәрселерден көп нәрсені ашу арқылы шариғи мәселелердің үкімін білуге талпынуы» [22, 162 б.].

Ижтиһад жасар кезде ескерілуі керек мәселелер

Мужтаһидтер діни үкімдердің түпкі мақсатын (мақасиду әш-Шәриға) дөп табу үшін (бұл туралы Мухаммад Таһир ибн Ашурдың «Мақасидуш Шариға Исламия» еңбегінде айтылған) ғалымдар бірқатар шарттарды алға тартқан. Мәселен:

- «Мақасиду әш-Шәриға» тіркесіндегі әрбір жекелеген сөзді яки ұғымды тілдік және шариғи мағынасымен жақсы түсіну, білу. Усул фикһ ілімінің басым бөлігі онсыз да осы тақырыптарды қаузаиды.

- Мужтаһид бір-бірімен қайшылыққа түскен дәлелдердің түйінін шешіп, күдік қалмайтындай дәлелдеп беру;

- Мужтаһид усул фикһта белгіленген үкімнің түпкі себебін (ғиллә) анықтау методикасы арқылы бекітілген дәлелге сүйене отырып, аят, хадисте (насс) үкімі айтылмаған қандайда бір мәселенің үкімін аятта бар үкіммен қияс (аналогия) жасайды.

- Мужтаһид шариғи дәлелдерден ұқсас мәселе таппай, қияс жасай алмайтын жағдайларда да үкімі беймәлім мәселеге үкім бере алуы керек.

- Мужтаһид Ислам құқығының кейбір өзгермейтін үкімдерін қарастырған кезде өзін ол үкімнің түпкі мотивы (ғиллә) мен хикметін білмейтін адам ретінде ұстауы тиіс. Ол үкімнің хикметін түсінуде өзін кем көруі, Ислам құқығын анағұрлым кең деп білуі керек. Мұны академиялық тілде «тағаббуди» деп атайды. Хикметін білмейсің, бірақ Құдай бұйырғаны үшін орындайсың [23, 183-184 бб.].

Ижтиһадтың қажеттілігі

Ижтиһадтың ақиқаты мен шарттарын жоғарыда қарастырылған мәселелер аясында барлық жағынан түсіне алатынымыз күмәнсіз. Сонымен қатар, Ислам құқығы бүгінгі фикһ мәселелерін әділет, ар-ождан, назар және сенім шеңберінде шешу үшін ижтиһад жауапкершілігін маңызды шарттарда болған жағдайда фақиһтардың жауапкершілігіне жүктейтіні анық. Бұл орайда «Алла Тағала сендердің жасырғандарыңды да, жария еткендеріңді де біледі» (Нахыл, 16/19.), «Алла сендердің жасырғандарыңды да, ашқандарыңды да біледі, көктер мен жердегі жасырын нәрселерді де біледі» (Нәміл, 27/25.) және «Алла сендердің ашқандарыңды

біледі» (Nur, 24/29.) деген аяттар фикх мәселелерінде қарапайым адамдардан ешкім ижтиһад жасай алмайды, тек өз саласында маманданған мужтахидтер белгілеген заңдылықтар мен шарттар арқылы ижтиһад жасайды. Олар Ислам заңдарын жақсы білетін және аталған шарифат үкімдерінің қиямет күніне дейін адамзат игілігі үшін екеніне толық сенетіндер. Ислам құқығы әрқашан және барлық жерде толық үйлесімділік пен үйлесімділікте. Өйткені ижтиһад тек Құран әдістемесі, пайғамбарлық сүннет қағидалары, фикһ шарттары мен исламдық үкімдер аясында жүзеге асады.

Құранда ижтиһадтың қажеттілігі мен мықты мужтахидтердің маңыздылығы айтылған. «Сонымен қатар, мүміндердің (бір мезетте) жаппай жорыққа аттанғаны да орынсыз. Ендеше әр елден (әр қоғамнан, әр рудан) бір топ адам қалып діни ілімдерді бүгешүгесіне дейін терең меңгеріп, жорыққа аттанғандар қайтып оралғанда, жат қылықтардан, күнә атаулыдан аулақ жүруі үшін оларды ескертуі (яғни, оларға жөн сілтеп, уағыз-насихат айтуы һәм шарифат талаптарын үйретуі) керек емес пе?» (Tevbe, 113/122.) аяты осыны ишарат етеді. Осы аятты негізге ала отырып ижтиһад жасаған Ислам ғұламалары әр дәуірде Ислам ақиқаттарын баяндайтын фикһ қазынасын қалыптастырды. Сол үшін Хасан Марғи ижтиһадқа қатысты мынадай дүниені айтады:

Қай заманнан да біз ижтиһадты қажеттілік деп білеміз. Өйткені оқиғалар үнемі жаңарып отырады, ал оған тиісінше шешім ұсынатын «маслахат» әдісі барған сайын күрделене түсуде. Ислам құқығы, атап айтқанда «маслахат» әдісі мүдделердің жеке тұлғаларға немесе мемлекеттерге негізделуінің алдын алып, тиісінше объективті түрде қолданылуы керек және бұл адамдардың мүдделерін қорғау үшін келген Ислам діні шеңберінде қарастырылуы керек. Ислам дінінің жеңілдік діні екендігі, оның адамдардың жүктейтін міндеттерді жеңілінен қиынына қарай бірте-бірте түсіруі ойланарлық. Егер алкогольге бірден тыйым салынса, адамдар бұл нәрседен бірден тыйыла алмас па еді, бәлкім» [24, 155 б.].

Сондай-ақ Ибн Ашур «Мақасыду»ш-шарифатил-исламия» деп аталатын еңбегінде бұл мәселеге қатысты мынадай түсініктеме-лер берген: «Ислам ғалымдарының елдердің жағдайлары мен

қажеттіліктерін ескере отырып ижтиһад жасауы «парыз әл-кифая». Алайда, ғұламалар ижтиһадқа негіз дайындайтын себептер мен құралдар болғанымен, немқұрайлылық танытып, күнәһар болды» [23, 408 б.].

Ислам ғұламалары: «Олай болса, Алладан шамаң келгенше сақтаныңдар» (Тағабун, 64/16.) және «Ей, ақыл иелері! «Сабақ алыңдар» (Хашыр, 59/2.) аяттарға сүйене отырып, олар ижтиһадтағы негізгі мәселе негіз (усул), мағынасы анық аяттар (мухкам) және тұрақтылық, шарифат мәселелерінде пікір қайшылыққа рұқсат етілгендігі және фикһ мәселелерін қарастыру арқылы қайта қарау яғни тәждид жасау туралы пікірге келді. Өйткені ижтиһадтардың көпшілігі Пайғамбар сүннетінен бастау алғанымен, ол жеке адам мен қоғам игілігі үшін бекітілген мәңгілік ақиқат. Осы себепті Ислам ғұламалары екі жағдайдан басқа кез келген мәселеде келіспеушілік жасауды ұят санамайды. Бұл жағдайлар:

Бірінші; Шарифатта бұрыннан қолданылып келе жатқан және қоғамда өз орнын тауып, қабылданған кейбір мәселелерде келіспеушілік.

Екіншісі; Бауырластық пен әлеуметтік теңдікті бұзып, қоғамдық тәртіпті бұзып, ынтымақтасу сезімдерінен алшақтатып топтастыруға себепші болатын – фанатизмді түсіну. Фанатизмге (тағассуб) ұрынған адамдар Құрандағы: «Жақсылық пен тақуалықпен көмектесіндер (Алладан қорықпаңдар). Бірақ күнә мен дұшпандықта серіктестік жасамаңдар. Олар «Алладан сақтаныңдар» (Мәида, 5/2.) деген аятты ұмытады.

Саяси партиялардың басшылары арасындағы шуыл мен келіспеушіліктердің куәсі бола отырып, көптеген діни секталар арасындағы келіспеушіліктерді тиісті деректер мен деректерге қарап-ақ анық көреміз. Яғни, саяси оқиғаларда саяси жетекшілер талқылағандай, исламдық мужтахидтер де шарифи мәселелерде қақтығыстар мен келіспеушіліктерге душар болды. Осыған қарамастан біз фуқаһар арасындағы қақтығыстар мен келіспеушіліктерден үлкен пайда көреміз. Өйткені, фикһ мәселелеріне қатысты пікірталастардың арқасында тың идеялар туындап, мұсылмандардың болашағы үшін ең жақсы жолдар

ашылып, бүгінгі дәуірде Ислам құқығы үшін жаңа өрістер ашылады. Бұл бір тақырыптағы бірнеше ижтиһадтың Ислам шеңберіне кіретінін және ижтиһадтың барлық шарттары мен жазбаларымен бірге Кітап, сүннет және ижманың өзгермейтін әдістерінің бірі екенін көрсетеді.

Муаз ибн Жәбәлды Йеменге әкім етіп жіберген пайғамбар. Пайғамбарымыздың ижтиһадқа қатысты өте маңызды нұсқаулар бергенін көрдік. Негізінде, Пайғамбарымыз Муазды Йеменге жібергенде тарих олардың арасындағы әңгімені алтын әріптермен жазып қалдырған. Атап айтқанда, Пайғамбар Муаздан: «Йемен халқына қалай мәміле жасайсың?» деп сұрады. Ол: «Мен Йемендіктердің қажеттіліктерін Құран нұры бойынша өтеймін», - деп жауап берді. Одан кейін, «Құраннан шешім таба алмасаң не істейсің?». Ол: «Олай болса сүннеттен іздеймін», – деп жауап берді. Пайғамбарымыз: «Сүннеттен осыған қатысты мәселенің шешімін таба алмасаң, не істейсің?» – деп сұрағанда: «Бұл жағдайда мен өз ойыммен ижтиһад жасаймын», – деп жауап берді. Пайғамбар Муаздың жауабына қатты қуанып, Аллаға мадақ айтады. Күмәнсіз, Ибн Касир өзінің тәпсірінде бұл тарихи оқиғаны былай түсіндірді: Құраннан ешбір мәселені таба алмасақ, оны сүннеттен іздеуіміз керек. Негізінде, Пайғамбарымыз Муазды Йеменге әмір етіп жібергенде: «Немен үкім етесің?», – деді. Ол: «Алланың кітабымен үкім етемін», – деп жауап берді. Пайғамбарымыз: «Егер оны Алланың Кітабынан таба алмасаң, не істейсің?» – деп сұрады. Ол: «Алла елшісінің сүннетімен үкім етемін», – деді. Пайғамбарымыз: «Сүннеттен таба алмасаң, не істейсің?» деп сұрағанда, «Мен өз ойыммен ижтиһад жасаймын», – деп жауап берді. Олардың арасындағы диалогтан кейін Пайғамбар Муаздың арқасынан қағып: «Алла тағаланың Өз елшісінің елшісін табысты әрі өз ісіне лайықты еткеніне мақтаулар болсын», – деді [25, 4 б.].

Пайғамбар мен Муаз арасындағы бұл диалогтан біз ижтиһадтың бекітілгенін және Құран мен Сүннетпен қуатталғанын түсінеміз. Олай болса, әлемді шағын қалаға теңеп, әлемді дамыған және дамымаған елдер деп екіге бөліп, кейбір елдерді үшінші елдер қатарына жатқызатын жаһандану сынды заманауи ұғымдарды, әдемі сөздерді, әсерлі өрнектерді қолдану арқылы

өркениет пен мәдениеттің жарқырауы. заманның ілгерілеуіне, уақыт пен кеңістіктің өзгеруіне қарамастан дүниежүзілік елдер. Заң ғылымында күмәндануға орын жоқ.

Оның үстіне адамдар моральдық ауруға шалдыққан. Бұл дерт кішіден үлкенге, әйелден ер адамға, билеушіден райяға, президенттен қол астындағыларға дейін барлығын қоршап алғаны сонша; олар меншікке және басқаруға құштарлықпен ұсталады. Хасан Марғи бұл түсініктемелерге мынаны қосады: «Бүгінгі таңда ижтиһад әрекетінің қажеттілігі алдыңғы кезеңдегі ижтиһад әрекетінен жеңілірек. Өйткені ғылымдар жинақталып, сан алуан көзқарастарды қарастыратын еңбектер көбейді. Бұл жағдайда ғұламалар Ислам заңының көлеңкесінде қалып, үмметтің мүдделері мен игілігіне назар аударуы керек. Осы арқылы біз ислам құқығының күзіретін кез келген уақыт пен орынға бөле аламыз. Ғұламаларымыз пәтуалардың мұқтаждықтарға, орындарға және жағдайларға байланысты өзгеретінін қабылдады» [24, 155 б.].

Олай болса, ижтиһад бір-бірінен бөлек болғандықтан, ешбір мәселенің түпкілікті шешімін таппаудың зияны жоқ. Алайда сөз болып отырған ижтиһадтың бір-бірінен айырмашылығы, қоғамда сенім мен тыныштық орнатпай белгілі бір ақиқат пен жарқыраған дәлелдерден аулақ болу, хақиқат иелеріне қарсы шектеусіз әрекет ету, бір орында тұрып жеке адамға разылық жасау, арсыздықты артық санау. корпус, үмметтің күшін сындыру арқылы бір-бірін жек көру. Егер ол жүректерге тәкаппарлық сезімін ұялатып, жеке кикілжіндерге апаратын болса, онда сөз болып отырған ижтиһад адамдарды тозақ мекеніне апаратын үкім етілген бөлшектену ретінде қарастырылады. Сол себепті Құранда: «Аллаға және Оның Елшісіне бой ұсынындар, бір-бірлеріңмен ұрыспандар. Сонда сен босаңсып, күш-қуатың кетеді» (Әнфал, 8/46.) аяттың хабарымен мұндай қақтығыстар өте харам.

Усул ғалымдары ижтиһадтың көптеген мағыналарын ашқан. Атап айтқанда, Журжани деген ғалым былай дейді: «Ижтиһад дегеніміз фақиһтың шариғи үкімге қол жеткізу үшін бар күш-жігерін жұмсауы» [3, 10]. Десе де, процессуалистер ижтиһадтың терминологиялық мағынасы туралы пікір таластырғанын білеміз. Негізінде, Ибн әл-Хасиб (қ.ж. 646/1249) Джурджанидің ижтиһадының анықтамасында «ليحصل» сөзін қоспаған [26, 19 б.].

Кез келген мәселені шешу үшін Құран мен сүннеттегі шариғи дәлелдермен қатар, егер ғұламалар арасында бірауыздан келіспеушілік пен қатаң дәлелдер болмаса, фақиһтар арасындағы қайшылықтарды болдырмау үшін ижтиһад сөзсіз. Осы себепті Ғазали ижтиһадқа былайша анықтама берген: «Ижтиһад – нақты дәлелі жоқ әрбір шариғи үкім» [27, 103 б.].

Ижтиһадтың бес парызы, яғни кәлима-и-шаһада, намаз, зекет, ораза, қажылық және парыздан басқа зина, арақ ішу, адам өлтіру сияқты қатаң тыйым салынған істердің харам екендігі талқыланбайды, сондықтан да бар. мұндай мәселелерде ижтиһадқа орын жоқ.

Ғалымдар ижтиһад саласын екіге бөлген. Біріншісі – ижтиһад дұрыс емес нәрселер, олар дәлелі мен дәлелі мүлтіксіз болатын діни үкімдер. Екіншісі – ижтиһад жасауға болатын мәселелер, олар туралы дәлел немесе нұсқау болжамы бар немесе келіспеушілік пен нұсқа жоқ ережелер [28, 257 б.].

Бүгінгі таңда жеке адам мен қоғамның алдында тұрған түйткілдердің, тосқауылдар мен қиын мәселелердің әділ шешімін ижтиһадсыз табу мүмкін емес. Шариғи үкімін анықтауда фақиһтардың келіспеушілігі сөзсіз екені күмәнсіз. Сонымен қатар, қарастырылып отырған қақтығыс ғұламалар айтқандай – Құдайдың кеңшілігі, мейірімі. Оның үстіне мүжтәһидтердің қандай да бір мәселеде келісіп отыруы міндетті емес. Сонымен қатар, олардың арасында кез келген тақырыпта келіспеушілік болуы әбден мүмкін – ижтиһад саласындағы кедергілерді байыптылық, сенімділік және позитивті элементтер аясында исламдық әдістерді ұстану арқылы толығымен еркін еңсеру үшін. Сонда ғана ижтиһадтың маңыздылығы терең сезіледі. Бұл жағдай қарапайым халық пен Ислам үкімдерін жақсы білетін қарапайым халыққа дейін белгілі. Сондықтан ижтиһад ғұламалар тарапынан ислам құқығы саласындағы қажетті іс-әрекет болып табылады және үлкен маңызға ие. Мәселелер мен үкімдер ижтиһадтан алынған және ижтиһад қажеттілігі әр заманда тұрақты қажеттілік болып табылады. Әсіресе, қазіргі ғылым, бірегей технология мен жаңа өнертабыстар дәуірі атанған, барлық адамдар қол жеткізу қиынға соғатын заманда ижтиһадтың қажеттілігі арта түсті. Дәл

осылай халықаралық деңгейдегі идеялар мен наным салаларында, сондай-ақ заман бастан өткерген көптеген қарама-қайшылықтар мен шатасушылықтарды қамтитын халықаралық дағдарыстарда жеке-қоғамға ешқандай айырмашылық жасамай, ижтихад қажет. өркениет-мәдениет. Дегенмен, араб әлемінде интеллектуалдық поляризация мен материалдық соғыстар басталып, мұсылмандар өмір сүрген басқа географияларда пайда болған аймақтарда да ижтихад маңызды. Мұндай жерлерде ижтихадтың болмауы үмбеттің үмбеттің ахлақтық қағидаларымен, адамды сүйіспеншілік, төзімділік және исар сияқты құрметті деңгейлерге көтеретін иман құндылықтарымен байланысын олар үммет ережелерін жоғалтқанға дейін бірте-бірте азайтады. Ислам. Бұлай болғанда адамдар күнделікті өмірінде Исламнан алшақтап, өмірлері хайуанға ұқсай бастайды. Мұндай өмір салты біз мұсылмандарға харам.

Ижтихад осы фактілер аясында болғанда, мұсылман жеке тұлғасы дүниелік нәрселерден тазарып, артықшылық пен кішіпейілділікте періштелерден асып түсу арқылы қазіргі өркениеттер жетіспейтін материалдық ақыл-ойдың өзін жүзеге асыруға қабілетсіз; Ол қазіргі өркениеттер пайдаланған жоғары ізгілік пен ізгіліктің тірі және кемел үлгісін көрсетеді. Өйткені Ислам құқығы әлем бар болғанша мәңгілік болып қала береді және қастандықтар мен шабуылдарға тап болған кезде, ғұламалар бір жерде жиналып, кейде ашық, кейде сахна артында жасырын түрде ұйымдастырылған осы сұмдық интригалар мен жарылғыш қуаттарды жоюы керек. Бұл қастандықтарға иман күшімен қарсы тұру үшін үммет, ешбір ерекшеліксіз, осындай ауыр санкциялармен шабуыл жасауы қажет. Үмбет бұл қажетті шабуылды түсінген кезде Құран аяттары адамдардың өміріне толығымен қолданылып, жер бетінде Алланың уәдесі орындалады. Негізінде, Құран Кәрімде бұл жағдайды былайша баяндайды: «Алла сендерден иман келтіріп, ізгі іс істегендерге, өздерінен бұрынғыларды жер бетінде үстем етуді уәде етті. олар үшін разы болатын және олардан разы болатын діндерін бекітеді және қорқыныштарынан кейін оларды міндетті түрде қауіпсіз етеді», – деп уәде берді. Олар маған қызмет етеді және менімен ештеңені байланыстырмайды. Бұдан

былай кім одан кейін күпірлік етсе, міне солар залымдар» (Nur, 24/55.) деген осы сөзді қайталайды.

Ижтиһад өзінің мағынасы мен барлық талаптары, ережелері, халал-харамдарымен, терминдер мен тәртіптерге назар аударып отырып, орнында жасалғанда мәнге ие болады. Дәл осылай, мүжтаһид эстетикалық стильмен, назар аударуды қажет ететін хикметпен және орынды болған жағдайда жақсы ұстаныммен, кейде күрес пен пікірталаспен Ислам құқығы саласында жанқиярлық танытса, бұл жағдай ижтиһадқа әкеледі. жақсы болашақ. Сонда Ислам құқығы өзінің барлық бояуларымен және мағынасымен үлгі болып, Ислам құқығы бар күш-жігерімен және айқайымен бүгінгі күнге жүгінеді дегендерге үлгі болады. Мужтәһидтердің талпыныстарының арқасында Ислам құқығы адамдардың жүрегіне нәр беретін нұрлы және биік деңгейлерге көтеріліп, оларды Исламның көлеңкесіндегі көктік байламмен байланыстырады. Осы орайда Құран Кәрімнің «Алланың жәрдемі және жеңісі (Меккені жеңу) келгенде, Алланың дініне көптеп кіріп жатқан адамдарды көргенде...» (Насыр, 110/2.) деген аят толық жүзеге асады.

Ижтиһад жасауға кімдер әлеуетті?

Шарифат ғылымдарының мамандандырылған фақиһтары мүжтаһид болатын адамның төменде келтірілген кейбір шарттарды орындауы керек екендігіне келіскен. Мужтәһид болатын адамда талап етілетін міндет деңгейіндегі кейбір құқықтық шарттар жалпы болса, кейбіреулері ерекше. Мужтахидтен ізделетін жалпы шарттар; Мұсылман болу – жауапкершілік пен әділетті болу. Бұл үш шарт мужтахид үшін қажет. Расында, «әл-Бурхан фи ул-фикһ» кітабының авторы Жувейни: «Ижтиһад – ғибадат. Мұсылман және жауапты болу – ғибадаттың саулығы үшін ізделетін шарттардың бірі. Сол сияқты, мүжтәһидтің пәтуасын қабылдап, оған амал ету үшін де әділ болу шарт. Ондай жағдайда зұлым адамның пәтуасы қабыл болмайды және онымен ешбір шара қолданылмайды» [29, 332 б.].

Мужтәһид үшін талап етілетін ерекше шарттар ғалымдардың пікірталастарына себеп болды. Сондықтан біз мұнда ең маңыздыларын атап өтеміз.

Мужтаһид Құран ғылымдары бойынша білікті болуы керек және Құран аяттарының сөздігі мен терминологиясын білуі керек. Сонымен қатар, мужтаһид сүннеттің мақсаттарын білуі керек. Негізінде сүннет – Құранның түсіндірмесі. Осы себепті мужтәһид ижтиһадқа барар кезде сүннетті қажетінше білуі керек. Сол сияқты мужтаһид хадистердегі сөздердің сөздік және терминдік мағыналарын білуі және фикһ ережелері мен шарттарын жақсы меңгеруі қажет. Өйткені ол шариғат үкімдері мен әдістерін ашу тұрғысынан Пайғамбар. Ол Пайғамбардың регенті/мұрагері. «Ғалымдар – пайғамбарлардың мұрагерлері. Пайғамбарлар динарды да, дирхамды да мұрагер етпеген, бірақ олар білімді мұра еткен» [30, 169 б.]. Хадис бойынша ол дәрежесі жағынан жоғары дәрежеде.

Мужтәһид жалпы Құран аяттарының түсу себептерін, хадистердің түсіндірмелерін білуі керек, әсіресе, үкім аяттарындағы тура мағынадағы ұғымдар мен формациялардың мән-мағыналарын мұқият түсінуі керек. Бұл шарт мужтаһид үшін әрқашан қажет. Сонымен қатар, мужтәһидтің күші жойылған үкімдерді түсіне алуы үшін Құран мен сүннеттегі насих-мансұх білімін жақсы меңгеруі, бір-біріне қайшы келетін аяттар мен мутауатир хадистерді білуі қажет. Мужтәһид осы ғылымдармен толық танысқанда, Ислам құқығында ижтиһадты дұрыс жасай алады.

* Мужтәһид жанұя, экономика сияқты қоғамға қатысты мәселелерді шешуде және шариғи мәселелерді шешуде фақихтар арасындағы келіспеушіліктерден хабардар болуы керек, сонымен қатра қабылданған ортақ пікірге қарсы шықпауы керек.

Мужтәһид үкімдерден шығу жолдарын, үкімдердің себебін, жарлықтардағы себептер мен мақсаттарды, фикһ ұғымдары мен қиястардың мағыналарын барлық жағынан білуі керек. Өйткені қияс – ижтиһадтың ережесі.

* Мужтәһид Құран, Сүннет, фикһ дәлелдері арабша екенін ескеріп, грамматика, синтаксис және лексика жағынан араб тілін жетік білуі керек. Демек, араб тілін дұрыс білмесе, мужтаһид фикһ кітаптарын зерттеп, зерделеуде жеткіліксіз болады.

* Мужтәһид данышпан және үкім шығаруда шектен тыс бейтарап болуы, жақсы ахлақпен жүруі, үкім дайындауда күдік пен

күдіктен аулақ болу керек. Негізінде психологиялық теріс пікір мен жеке факторлары бар мужтахидтің мақсатына жетуі мүмкін емес. Оның үстіне мужтахидтің мұндай факторларға түсуі ижтиһадтың Ислам рухына зиянын тигізеді дегенді білдірмейді.

Усул ғалымдары мужтахидтен талап етілетін шарттарға қатысты әртүрлі тұжырымдар айтқан. Бұл өрнектер келесідей:

а) Ғазалидің айтуы бойынша мужтахидтен екі шарт ізделеді. Біріншіден, мужтахид шариғатты түсіну қабілетіне ие болуы, зерттеу кезінде күдік туғызатын арандатушылықтарға төтеп бере алуы, бірінші кезекте атқарылуы қажет істерді бірінші орынға қоюы, кейінге қалдыруды қажет ететін мәселелерді кейінге қалдыруы қажет. Екінші шарт – мужтәһид әділдікті бұзатын жағдайлардан аулақ болып, пәтуасына сенімді болуы үшін өте әділ әрекет етуі керек. Негізінде, әділетсіз адамның пәтуасы қабыл болмайды. Егер ол өз атынан пәтуа беретін болса, онда әділдік шарты одан ізделмейді.

б) Шатибидің пікірінше, мужтахид мақасиду'ш-шариғаны жақсы түсінуі және мақасиду'ш-шари'адан үкім шығара алуы керек [31, 105-106 бб.].

в) Амиди мен Байдауи бойынша мужтахидтен екі шарт талап етіледі. Біріншіден, олар Аллаға және Оның Елшісіне иман келтіріп, дін іліміне жауапкершілікпен қарауы. Екіншіден, ислам құқығының ережелерінің бөліктерін, мағыналық жақтарын және дәлелдеу тәсілдерін білуі керек.

Жоғарыда айтылған шарттар аясында ижтиһад есігі мужтәһидке ашық екені, ижтиһадтың тек сол жерде және күдік тудыратын мәселелерде болуы керектігі түсініледі. Бұл тақырыпты түсіндіргіміз келетін ижтиһад. Құран мен хадистердің тілін, ғылымы мен амалдарын меңгерген, әлсіз хадисті сахихтан ажырата алатын адам ижтиһад жасауға лайық. Сондықтан бұл есік барлық адамдарға ашық емес. Жоғарыда айтылған шарттарда ижтиһад жасалса – Ислам құқығын жаңартудағы ижтиһадтың рөлі айқын болады.

Ислам құқығы қоғам мен жеке адамның ішкі және сыртқы кездескен мәселелерін шешуге қауқарлы әмбебап жүй. Өйткені, Ислам құқығы ғаламды, қысқасы өлімді, өмірді, жерді, аспан-

ды, тауларды, теңіздерді, шөлдерді, ғимараттарды, жалпы адамға қатыстының бәрін қарастырады. Мәселен, Алла Тағала Құранда Өзін таныту кезінде: «Жаратушы білмей ме? Ол ең құпиялы істің өзін өте жақсы біледі, ол (барлық нәрседен) хабардар» (Мүлік, 67/14), сонымен қатар Пайғамбарымызға келесі аятпен: «Бұл кітап саған; Біз оны әр нәрсенің егжей-тегжейлі түсіндірмесі, тура жол көрсететін жол көрсетуші, мұсылмандар үшін рақымдылық және сүйінші ретінде түсірдік» – деді (Нахыл, 16/89.). Адам мен қоғам өмірінде туындайтын мәселелерге шешім ұсынып, бағдар беретін иләһи кітап. Бұл кітап адамды ең төменгіден ең биікке дейін көтеріп, әрқандай құлдықтан азат етіп, еркін самғауға мүмкіндік береді. Үмбеттің қазіргі кезеңдегі тоқырауынан шығарады.. Мұсылман үмбеті өз мәдениетінің өзегінде тұрған басты қайнаркөз – Құран кәрімнің мағынасынан алшақ қалды. Мұсылмандар ижтиһад сала-сында артта қалды. Алла тағаланың дұшпандары мен оның дінге қарсы түсірген шарифаттарының өсек-аяндары мен проблемалары көбейгені сонша. Сол сияқты, Ислам құқығы тұрғысынан да қазіргі мәселелерді әділ шешім шығармай шешуде кикілжің мен келіспеушіліктер айтарлықтай өсті.

Сондықтан Ислам ғұламалары батыс өркениетіне, әрқандай исламофобтық қастандықтарға және исламдық формацияны жоюға тырысып жатқан бүгінгі күннің барлық сын-қатерлеріне қарсы тұру мәселесінде ижтиһадқа мұқтаж. Көп мәселені қайта ой елегінен өткізу қажет. Расында, батыс өркениетін мұсылмандар жаһандану деген атпен маңызды деп санайды. Өйткені, әсіресе, біздің жастарымыз жаһандануды мақтан тұтып, өздерін жаһандану дәуірінің ұрпақтары ретінде көрсетуден ләззат ала бастады және бұл тұжырымдаманы құтқаруға, табысқа, нұрға және болашаққа жетудің ең күшті және сәтті жолы деп ойлады. қазіргі замандағы дамуы. Сонымен қатар, олар бұл армандарына жаһанданудың үлкен үлесімен ғана қол жеткізе аламыз деп сенді және олар жаһандану әрекетіне бар күштерін салуға тырысты. Алайда, қалай болғанда да, мүмін ретінде «Құлдарының арасында ғалымдар ғана Алладан шынайы именеді» (Фатыр, 35/28) аятының аясында Алладан шынайы именетін қалыпқа келгенде ғана Ислам үмбеті өзінің жолын табатынны аңғартады.

Сөзсіз, ислам әлемі соңғы жылдары терең ұйқыдан ояна бастағаны байқалды. Өртүрлі діни-философиялық ізденістер соңғы 1-2 ғасырда жасалып жатыр. Мұсылман елдеріндегі регрестің басты себептерінің бірі – мұсылмандар ижтиһадтың жолын жауып қойды. Қашан ақылға еркіндік беріп, рай мектебін жаңғыртады, сол кезде ғана Құранның потенциалы көріне бастайды. Бұл тек білімді ғалымдардың қолынан келеді. Өйткені олар ислам құқығы туралы жазылған әмбебап ережелердің барлығына мән беріп, оларды мұқият зерттеп, үкімдердің түпкі мотивін (ғиллә) зерттеп анықтау оңай шаруа емес [32].

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Süleyman Ateş. İslâm Düşüncesinde Islah (Kur'an'da Allah-İnsan İçinde). – İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2011, tsz. – 467 s.
2. el-Cevherî. İsmâil b. Hammad. es-Sihâh-Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye. – Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1956. – 2801 s.
3. Apaydın H. Yunus. Tecdit. Cilt XXI. – İstanbul: TDV Yayınları, 2011. – 5846 s.
4. el-Mevdudi, Ebul Ala. İslam'da İhya Hareketleri. Çeviren Ali Genç. – İstanbul: Pınar Yayınları, 2017. – 96 s.
5. Hayreddin Karaman. Cemaleddin Afgani. Cilt X. – İstanbul: TDV Yayınları, 1994. – 5846 s.
6. Özervarlı M. Sait. Muhammed Abduh. Cilt XXX. – İstanbul: TDV Yayınları, 2005. – 5846 s.
7. Kolbaşı Ahmet. Yüzyıl'da Osmanlı Sosyal ve Siyasi, Değişim Süreci ve Islahatlar. – İstanbul: Nobel Yayınları, 2009. – 395.
8. Taşpınar Halil. Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme. – Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi VII, 2003. 2 sayı – 261-289 s.
9. Тасболат Асылтай. Қазіргі ислам ақыл-ойы: тарихы мен басты парадигмалары. // Адам әлемі, 2020. № 3 (85). – 90-97 б.
10. Öztürk, Yaşar Nuri. İslam'da Tecdit (Peygamber'in Yüklelediği Görev). – İstanbul: Yeni Boyut yayıncısı, 2018. – 462.
11. Әбу Дәуіт Сүлеймен ибн әл-Әшғас әс-Сижистани. әс-Сүнән. – Каир: Дәру әл-Хадис, 2001, 4 том. – 4688 s.
12. Гибадуллина И.Р. Ислам и модерн: сб. Статей / пер. с перс.; науч. Ред. Е.А. Фролова. – Москва: ООО «Садра», 2017. – 280.

13. Sabri Hizmetli. Muhammed Abduh'un Düşünce Yapısı – Ankara: Fecr yay, 1986. – 196 s.

14. Atay Hüseyin. Dinde Reform, – Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XLIII, 2002. sayı: 1, s. 1-26

15. әл-Кушайри Әбу әл-Хусейн Муслим ибн әл-Хажжаж () Сахих Муслим, – Бейрут: Дәру әл-кутуби әл-илмия, 1992. – 5 том. – 1496 s.

16. Анарбаев Н., Әкімханов А. Құран Кәрім (қазақша түсіндірмелі аударма). – Алматы: Нұр-Мұбарак баспасы, 2015. – 624.

17. Сабдин А. Развитие человека или строительство зданий. <http://carmo-pvl.kz/ru/article/razvitie-cheloveka-ili-stroitelstvo-zdaniy>

18. Eş'ari. Risaletün fi İstihsani'l-Havdi fi İlmi Kelam, Çev. N. Macit, (Kelam İlmine Yönelmenin Güzelliği), III, Yüzüncü Yıl. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi. Sayı: 1994, 1, Van.: – 91-125 s

19. İbn Manzûr. Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, Lisânu'l-'Arab, Daru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, h. 1402. T. II.

20. Zuhaylî, Vehbe, usulü'l-fikhi'l-İslâmî, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1998. T. II.

21. Cürçânî, Şer'if Ali b. Muhammed, Kitâbu't-Tar'rifât, Daru'l-Kütüb, Beyrut, h. 1408.

22. Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebî Ali b. Muhammed, el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm, Matbaatu Muhammed Ali Subeyh ve Evlâduh, Kahire, ts. T. II.

23. İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed, Makâsidü'ş-şer'î'ati'l-İslâmîyye, thk., Muhammed Tâhir el-Mîsâvî, Daru'n-Nefâis, Ürdün, 2001.

24. Mer'î, Hasan Ahmed, el-İctihâdu fi'ş-şer'î'ati'l-İslâmî, Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi, h. 1404.

25. İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn, Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm, Daru'l-Mufid, Beyrut, ts. T. I.

26. İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Ebû Ömer Osmân b. Ömer, Muhtasaru'l-müntehâ, Hedâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 132. Baskı, s. 19.

27. Gazzâlî, Ebû Hâmid, el-Mustafâ min 'ilmi'l- usul, el-Matbaatu'l-Emrîyye, Mısır. T. II.

28. Hilâf, Abdulavehhâb, 'İlmu usulî'l-fikh.

29. Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, el-Burhân fi usulî'l-fikh, thk, Abdülazim, Metâbi'u'd-Devha, Katar, h. 1399. T. II.

30. Askalânî, Ahmed. Ali b. Hacer, Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî. T. I.

31. Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim, el-Muvâfakât.

32. İslâm Hukuk Kongresi Dergisi, Altıncı sene, Sekizinci sayı, “Esbâbu İhtilâfî'l-Fukahâ” adlı makalenin başlığından.

7 ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ ТАРИҚАТТАРДАҒЫ ДӘСТҮР МЕН ЖАҒАШЫЛДЫҚ ҮРДІСТЕРІ

Алмасбек Шағырбай

Ислам дінінде Бір және Бар Жаратушыға деген сенім негіз құраушы ұстын болғандықтан, абсолютті даралық пен еркіндіктің болуы мүмкін емес. Ислам – тұтас өмірсалты, ол адамнан Алладан басқаға тәуелді болмауды талап ете отырып, оның қажеттілік жағдайына қарай, отбасымен, қоғаммен, ұлтпен, мемлекетпен және, тіпті, бүкіл адамзатпен органикалық байланыста болу ұстынын ұстанады. Оған қоса, ислам басқа діни жүйелермен салыстырғанда, метафизикамен, тек жалбарынумен, медитациямен немесе құлшылықтың басқа да индивидуалды түрлерімен шектеліп қалмайды, ол адам өмірінің әлеуметтік, саяси, құқықтық, экономикалық және адамгершілік қырларында белсенділік танытуды күптайды. Ислам тек діни дүниетаным ғана емес, ол өмірдің тәртібі, белсенді өмір сүрудің мәдениеті. Исламды сыртқы формалды түрде ғана емес, ішкі мәнін түсіне ұстанған жағдайда, ол көркем мінезді тұлға, адал азамат, салауатты отбасы, ізгі қоғам қалыптастыруға оң әсерін тигізеді » [1, 23-26 бб.].

Сонымен, ислам дүниетанымы біз жоғарыда қарастырған сеніммен тікелей байланысты. Ал діндегі сенімнің ең жоғарғы формасы иман деп аталады. Исламның өзіндік дүниетанымын алдымен діннің өзегін құрайтын иманшарт пен исламшарты арқылы, иман негіздерін үйрететін ілім – ақида мен шарият арқылы, сондай-ақ кәлам мен ислам философиясы арқылы түсіндіруге болады.

Иман араб тілінен аударғанда сену, илану, қабылдау деген мағынаны білдіреді, яғни Алла Тағаланың өсиеті мен оның елшісі Мұхаммед пайғамбардың (с.а.у.) айтқандарының барлығын күмәнға жол берместен, шын ықыласымен, жүрегімен толық қабылдауды білдіреді. Бақара сүресінде былай айтылады: «Пайғамбар өзіне Раббы тарапынан түсірілгенге иман келтірді. Мүміндер де барлығы: Аллаға, періштелерге, кітаптарға және пайғамбарларға иман келтірді. «Елшілердің араларын айырмай-

мыз, естідік те бойұсындық. Раббымыз! Сенен жарылқау тілейміз, қайтып барар жеріміз де Сенің алдың» деді» [2, 37 б.].

Иманның мекені – жүрек. Сонымен бірге, адам жүрегімен иман еткенін тілімен дауыстап айтуы керек. Адам иман етпей, мұсылман болмайды, яғни иман – мұсылмандардың бес парызының алғашқысы әрі негізгісі. Иманның алты шарты бар. Олар:

- 1) Алла Тағала хақтығына сену;
- 2) Періштелерге сену;
- 3) Аллаһ Тағала тарапынан түсірілген кітаптарға сену;
- 4) Пайғамбарларға сену;
- 5) Ақыретке, қиямет-қайым күніне сену;
- 6) Тағдырға қалтқысыз сеніп, иман ету.

Бұл алты шарттың біріне күмән келтіргеннің сенімі толық болмайды. Иман – тәсілім етуді қажет етеді. Ақылдың шектеулі өлшемімен шешілмейтін кейбір тылсым, әрі тұңғық түйінді мәселелерді талқыға салмай, таразыламай тәсілім ету (қалтқысыз сену) керек [3].

Иман – тақлиди иман және тахкики иман болып екіге бөлінеді. Тақлиди иман – қоршаған ортаның әсерімен немесе біреулерден естіп, соларға елітіп мақұлдау. Бұл иманның әлсіз түрі болып саналады. Абай мұндай иманды сақтауға қорықпас жүрек, айнымас көңіл, босамас буын керек деген. Тахкики иман – санамен саралап, сезіммен қуаттап, зерттеп іздену нәтижесінде толық көз жеткізу. Мызғымас бекем сенім болып табылатын мұндай иман «яқини иман» деп те аталады [4, 101 б.]. Сондай-ақ Әнәс (р.а.) сахабадан жеткен хадисте: «Пайғамбарымыз (с.а.у.): Ешбірің өзіне қалағанын мұсылман бауырына да тілемейінше, толық иман еткен болып саналмайды – деп айтты» – деген.

Енді осы иманның шарттарын тарқатып айтар болсақ, ең алдымен, ислам дінінің негізі – Аллаға деген сенім, ал Аллаға деген сенімнің негізі – Алланың жалғыздығын мойындау болып табылады. Аллаһ алдында біздің дініміздің қабыл болу шарттарының бірі – Алланың жалғыздығын біліммен бекітілген нақты сеніммен мойындау. Яғни, Алланы бәрінен Жоғары, Біреу және барлық ісінде және қасиетінде Жалғыз және Оның көмекшісі әрі Оған тең келетін ешкім жоқ екендігін мойындау, сондай-ақ, «Оның ұлы, әке-шешесі және қыздары жоқ» деп білу. Сондай-ақ, Алланың

жалғыздығын ой-ниетпен және іс-әрекетпен мойындау да діннің қабыл болуының басты шарттарының бірі болып табылады. Яғни, барлық ой-ниетпен, сөзбен және денемен орындалатын ғибадатты тек қана Алла Тағалаға арнау иманға жүгініп орындау болып табылады.

Алланың үстемдікте жалғыздығы мен Алланың тәңірлік, яғни құлшылықтағы жалғыздығын бірге мойындамай, Алланың Жалғыздығына иман келтіру толық болмайды. Мінеки, Ислам дінінің басы, Ислам дінінің ортасы және Ислам дінінің соңы, былайша айтқанда бүкіл Ислам – Алла Тағаланың Жалғыздығын мойындау, яғни Алланың басқа Құдай жоқ екендігін мойындау болып табылады. Алла Тағала осы үшін бүкіл адамзатты жаратты, осы үшін бүкіл пайғамбарларды жіберді және осы үшін адамзатқа кітаптар түсірді [5].

Иманның осы негізгі постулаттары 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 [6].*

Жоғарыда айтылған иман шарттарын жүрегінде шынайы қабылдаған мұсылмандарға ең алдымен мына төмендегі бес шартты амал жүзінде орындау басты міндет болып саналады. Исламның шарттарының біріншісі «Калима-и шаһадат» айту. Яғни ақыл есі дұрыс, балиғат жасына толған, сөйлей алатын әрбір адамның: «Алладан басқа тәңірі жоқ екеніне, Мұхаммед Оның құлы әрі елшісі екеніне куәлік етемін» деп тілмен айтуы.

Исламның екінші шарты күн сайын бес рет, уақыты кіргенде, шарттарына сай намаз оқу. Әрбір мұсылманның, күнде уақыты келгенде бес уақыт намаз оқуы және әрбірін уақтылы оқығанын білуі парыз. Намаздың парыз, уәжіб, сүннеттеріне мән бере отырып, бар ықылас ниетін Алла Тағалаға беріп, уақытын өткізбей оқу керек. Құран Кәрімде намазды «салат» деп айтқан. «Салат» сөздікте адамның дұға етуі, періштелердің истиғфар (кешірім) оқуы, Алла Тағаланың мейірім етуі деген мағыналарға келеді.

Исламның бес шартының үшіншісі – мал-мүлкінің зекетін беру. «Зекеттің» сөздіктегі мағынасы тазалық, мадақ және жақсы, әдемілік дегенге келеді. Исламда зекет дегеніміз қажеттілігінен артып нисап делінген белгілі мөлшердегі дүние мүлкі бар адамның, дүние мүлкінің белгілі бір бөлігін Құран кәрімде айтылған мұсылмандарға міндетсінбей беру дегенді білдіреді. Зекет жеті түрлі адамға беріледі. Төрт мазһабта да төрт түрлі зекет малы бар: алтын мен күмістің зекеті, саудадағы сатылатын заттың зекеті, қорадағы малдың зекеті және егіндіктің зекеті. Төртінші зекеттің түріне ушр делінеді. Егіндік жинала салысымен ушр беріледі. Ал жоғарыдағы аталған үш зекет мал нисап мөлшеріне жетіп, содан бір жыл өткен соң беріледі.

Исламның бес шартының төртіншісі Рамазан айында ораза ұстау. Ораза ұстауға саум деп айтылады. «Саум» сөздікте бір нәрсені өзгелерден қорғау, сақтау дегенді білдіреді. Бұл үш нәрсе: Ішу, жеу және жыныстық қатынас. Рамазан айы аспанда жаңа ай (һилал) көрінгенде басталады. Күнтізбедегі есеп бойынша есептелінбейді.

Исламның бес шартының бесіншісі, шамасы жеткенде өмірінде бір рет қажыға бару. Жолы қауіпсіз және тәні сау болып, Меккеге барып келгенше үйінде қалған бала-шағасына жететіндей мал-мүліктен артылған ақшамен барып келе алатын адамның, өмірінде бір рет Қағбаны зиярат етуі және Арафат тауында тұруы парыз болады.

Ислам дүниетанымында бұл сипатталған шарттар басты орын алады. Бұл мәселеге қазақтың діни ағартушылары зор көңіл қойып, арнайы еңбектерін жазған. Атап айтар болсақ, қазақтың ұлы ағартушыларының бірі Ыбырай Алтынсарин «Мұсылманшылықтың тұтқасы» шығарамасында: «Біреу сұраса: Құдай тағаланың сипаты нендей?» – деп. Жауап беру керек: «Құлшылық етуімізге лайық Аллаһ Тағала, ешкімнің ол Алла Тағалаға ұқсастығы, теңдесітігі жоқ. Ол Аллаһ Тағала дене иесі емес, сурет иесі емес, асыл жауһардай заттар сипатында емес, мекен я, бір орын иесі емес, бос орынды толтырушыдан емес, тамақ жеушілерден, ішушілерден емес, біреуді тудырған емес, яки біреуден туған емес, Нәм ол Құдай тағаланың бар болуына ешбір заман жоқ жиһат сәттен яғни, алты түрлі тараптан: оңы, солы, алды,

арты, асты, үсті болудан таза-ды. Аллаһ Тағалаға ешбір нәрсе уажиб емес, яғни, не нәрсені қалайынша жаратамын хәм бұйырамын десе – өз еркінде және Аллаһ Тағала қадим-ді, әуелден ақыры бар-ды, барлығының әуелі хәм ақыры жоқ, хәмме өткен замандарда бар-ды хәм болашақ замандарда бар-ды. Ол Алла Тағала ешбір нәрсені хикметсіз хәм керексіз, пайдасыз етіп жаратпады, көзімізге көрінетін зат, мақлұқтардың бәрінің де керек орны бар» [5].

Иман шарттарының ішінде Аллаға, оның бірлігіне, пайғамбаларына, періштелерге, Аллаһ Тағаланың пайғамбарларға жіберген кітаптарына, ахырет күніне, жақсылық, жамандықтың бір Алладан екеніне және қияметте қайта тірілуге иман келтірудің әрқайсысына жеке-жеке тоқталады. Оларды Құраннан аяттарды қазақ тіліне аударып бере отырып түсіндіреді. Ақиқат туралы білмеген болса сұрап білудің қажеттігін айтады. Алланың жоқтан бар қылу сипатын сөз еткенде, оған адамның ақылы жете бермейтініне назар аудартады. Бар нәрседен бар қылу адам қолынан да келетініне мысал келтіреді. Ажал туралы, қабырдағы жауап алу туралы да айтып өтеді.

Кәпір болуға себепкер күнәһарлықтан тыйылуды ескертеді. «Адам өзін таныса, құдайды да танымақ» деп арнайы тоқталып, өзін-өзі танудың қаншалықты маңызды екенін көрсетеді. Сондай-ақ адам хақы, хайуан хақына қатысты, адамның жақсы, жаман мінездері, күнә, тәубә, ниет сияқты т.б. істер жөніндегі шариғат үкімдерін жіктеп береді. Ислам дініндегі парыз, уәжіп, сүннет, мүстәхаб, мүбах, харам, мәкрүһ, мүфсад сияқты жауапкершіліктерге түсінік береді. Намаз, ораза, зекет, қажы сияқты ғибадат түрлерінің әрқайсысын жеке-жеке таратып түсіндіреді. Дәретке, намазға қатысты парыз, сүннет, мүстахап болған және тыйым салынған амалдарды айтады.

Ислам дүниетанымының қалыптасуында сопылықтың, кәламның және жалпы ислам фәлсафасының орны ерекше рөл атқарды. Бұлардың, сөз жоқ, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни-философиялық көзқарасының қалыптасуына үлкен ықпалы болды.

Тариқат сөзі араб тілінен аударғанда жол, ақиқатқа жетудің танымдық жолы деп түсінсек болады. Шариғат үлкен жол деп алсақ, тариқат сол даңғылдың жолдың ішіндегі кішкентай жол.

Сопылық немесе тасаууф (зүһдпен, яғни аскетизммен сипатталатын) араб тілінен жақсылықтармен әшекейлену деп аударылатын, нәпсіні тазартуды және рухтың дәрежесін көтеруді білдіретін ілім. Тасаууф ғылымы – сопылықты ұстанатын адамдардың сенімдерінің жинағы және олардың оңаша халінде және жиындарда ұстанатын әдептері. Сопылық – дүниеден безуге, нәпсіні есептеуге, тәнге қатысы бар нәрселерден бет бұруға, нәпсіні тазалауға, Алла Тағалаға мағрифат (таным) немесе хақиқат жолы (тариқат) арқылы қосылу дәрежесіне жетуге ұмтылысқа негізделген өмір салты. Сопылықты ұстанушыны *сопы* деп атайды. Сопылар өздерін ихсанды жүзеге асырушылар санайды.

Классикалық сопылар зікірге құлшыныспен және аскетизммен ерекшеленетін болған. Сопылықтың ізбасарлары ерте Умейя халифатының кезіндегі дүниеге деген құлшынысқа реакция ретінде пайда болған. Сопылық мыңжылдықтар бойы көптеген мәдениеттердің әсерін басынан өткізіп, бастапқыда араб тілінде, содан кейін парсы, түрік және басқа да ондаған тілдерде ойларын білдіреді. Сопылық тариқаттарының түп негізі Әли ибн Әбу Тәлібке дейін жетеді деп саналады. Тек Нақышбандия тариқаты ғана өз силсиләсін Әбу Бәкірден бастайды. Аталмыш тариқаттың негізін қалаушы Қожа Мұхаммед Баһауддин Нақышбандиді Мәшһүр Жүсіп өзіне пір тұтқан.

XII-XIV ғасырларда суфизмде бауырластықтың он екі негізі (тариқат) қалыптасып, дәстүрлі түрде кең тараған. Оларға: йасауийа, рифаййа, шазилийа, сухравардийа, чистийа, кувравийа, бадабийа, кадирийа, бекташийа, халватийа, нақышбандийа т.б. тариқаттар жатты. Бұлар басқа көптеген тармақтардың басы болып саналды, ол тармақтар кейін өз алдына тариқаттарға айналды. Тариқаттар өздерінің пайда болған аймақтарының дәстүрі негізінде қалыптасты. Орта ғасырлардағы қазақ даласында Қожа Ахмет Йасауидің сопылық ілімі кеңінен тарады. Ал кейінірек, қазақ молдалары білім алған Самарқандтағы «Көкілташ» пен Бұқарадағы «Мир-и араб» медреселерінің қамалының сыртында нақышбандийаның ықпалы күшті болды. Тіпті орта ғасырлардың өзінде-ақ йасауийа тариқатының әлсіреуі барысында қазақ хандарының көпшілігі (Қасым хан, Таһир хан, Бұйдаш хан және

т.б.) нақышбандийа тариқатының шейхтарына қол бергенін ислам тарихын зерттеушілер жазып жүр [7].

Мәшһүр Жүсіптің шариғи ілімнің негізінде космогониялық, космологиялық және физиологиялық мәселелермен терең шұғылданғаны мәлім. Әуел бастапқыда әлем туралы, Құдай туралы, олардың бірлігі туралы рефлексия VIII ғасырда теологиялық ілім – кәламда да, мистикалық ілім – сопылықта (суфизм) да пайда болады. Болмыстың, сенімнің және ақылдың бірлігі мәселесі жөніндегі діни рефлексия мутазиттердің доктринасына айналады.

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 сопылық – исламдық Алла тұжырымдамасын қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымына енгізу болып табылады.

Ғалым З. Жандарбек өз зерттеулерінде «Яссаудің алғаш тәлім алған ұстазы сол кездегі дәстүршілдер атанған билік басындағы ислами ағым өкілдері де, екінші ұстазы – Арыстан баб та оппозициялық бағыт өкілі болған делінеді. Екі тараптағы ілім негіздерінен сусындаған Яссауи өз ілімінде осы екі ағымды бітістіруге тырысқан». [8, 119 б.].

Бұл тұжырымдардан шығатын қорытынды қазақ даласындағы сопылық тариқаттар дәстүр мен жаңашылдықта біржақтылықты ұстанбай орта жолды ұстанып діни мәселелерді күрделендірмей халыққа қарапайым жолдармен жеткізіп отырған. Бұл қызметте Қожа Ахмет Иасауидің үлесі орасан зор.

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.

Ислам философиясы идеяларын Шәкәрім Құдайбердіұлы өз шығармаларында жалғастырып, одан әрі дамытты, Шәкәрім үшін ақиқатты іздеу – дүниетанымдық позиция үлгісін таңдап алумен тең. Шәкәрім жақсы меңгерген және өзінің «Үш анығында» [9, 18 б.] көрсетіп берген философиялық зерттеу методологиясы ислам философиясын зерттеушілердің назарын аудартады. Философиядағы материалистік бағыт позициясын талдап, сынай отырып, Шәкәрім ислам философиясының негізгі ережелерін қорғап, жария етті: 1) дүниедегі нәрсенің себепті негіздері – танымның өлшеусіздігінде, Жаратушының құдіреттілігі мен шеберлігінде; 2) жан мәңгі және бастапқы кезден-ақ өмір сүреді және айналымның әрбір кезекті процесінде ол жаңа сапалы биіктікке көтеріледі; 3) жанның ажырамас қасиеті – ар-ождан. Осының бәрін жинақтағанда бұл үш ережені қадағалау – адамның жоғары дәрежеге көтерілуінің шынайы ақиқат жолы [10, 326 б.].

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» [11, 64-65 бб.].

М.Ж. Көпейұлы «Жер мен Көк» қиссасында «Екі күн – жер, екі күн көк жаратты, Төрт күнде бір-біріне жұп жаратты. Бір сағатта қылуға құдыреті бар, «Пендеме ғибрат болсын!» – деп жаратты» дей отырып, жаратылыстағы (әдетте диалектикада) «антиномия» аталатындарды қарама-қарсылықтар ретінде емес, бір бүтінді толықтырушы жұптар ретінде қарастырады. Ұрпақтар сабақтастығын жалғастырған Мәшһүр Жүсіп шығармаларында дәстүр мен жаңашылдықтың ажыратушылық емес, біріктірушілік идеялар онтологиялық биіктіктен қоғамға проекцияланып, адами арақатынастар деңгейіне түсіріледі. Діни құндылықтарды насихаттай отырып, жікке бөлінушіліктен, бүліктен бойды аулақ ұстап, қоғамның адамшылық тұрғыдан тазаруын, иман мен рухани нұрға бөленуін жаңашылдықтың жақсы тұстарын алып, ғылым білімге ұмтылуға дінді саналы түрде жеткізуді уағыздайды.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Оразұлы Р. Иман шарт // <http://www.al-hanifiya.kz/index.php/aqida-kitap/50-iman-shart>
2. Құран Кәрім қазақша мағына және түсінігі, Бақара» сүресі, 285-аят.
3. Исламның шарттары // <http://islam dini.kz/articles/view/21>
4. Алтынсарин Ы. Мұсылманшылықтың тұтқасы. – Алматы: Қазақстан, 1991. – 34 б.
5. Құдайбердіұлы Ш. Мұсылмандық шарты. – Алматы: «Қазақстан», 1993. – 87 б.
6. Муминов А. Существуют ли в Казахстане истинные тарикаты // <http://e-islam.kz/multimedia/item/1162-sushchestvuyut-li-v-kazakhstan-istinnye-tarikaty>
7. Құдайбердіұлы Ш. Үш анық / ред. А. Сейдімбеков. – Алматы: Қазақстан және Ғақлия ғылыми-әдеби орталығы, 1991. – 18 б.
8. Қазақ хандығының басқару институттары: монография / Әл-Фараби атын. ҚазҰУ; жауап. ред. Б.Б. Кәрібаев; ред. алқа.: З. Майданали, М.Қ. Дауытбекова, Н.А. Тасилова, М.Т. Бижанова. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 242 б.
9. Пазылов Ә. Бабалар ғұмырнамасы және Мәшһүр-Жүсіп Көпеев. – Екібастұз, 2007. – 240 б.
10. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы // Аңыз адам. – 2013. – № 19 (79). – 4 б.
11. Көпеев М.Ж. Бес қымбат // <http://mashhur.psu.kz/tvorchestvo-kaz.html>

8 ИСЛАМ МОДЕРНИЗМІНІҢ ТАРИХИ ЖӘНЕ ЭПИСТЕМОЛОГИЯЛЫҚ-ПАРАДИГМАЛЫҚ МӘНІ

Асылмай Тасболат

Бұл тарауда қазіргі ислам ақыл-ойының (*Contemporary Islamic Thought*) немесе ислам модернизмі деп аталған интеллектуалдық ізденістің тарихы, кеңістігі, ойшылдары мен басты парадигмалары талданады. Модерн кезеңнен бастап Батыс пен Ислам әлемінің қатынасы шиеленісе түскені белгілі. Ислам мұрасы мен Ислам әлемінің ендігі жағдайын жаңа шарттарға сай қайта тұжырымдаудың (re-thinking) саяси, ағартушылық һәм ғылыми-методологиялық ізденістері қалыптасты. Сонлықтан ислам модернизмі құбылысын екі кезеңге бөліп қарастыру ұсынылады: 1) Ислам әлемінде Батыс империализмінің отарлық күш ретінде бой көрсетуі негізінде пайда болып, көбіне саяси және ағартушылық қыры басым болған ыслахат (жанару) қозғалыстарын қамтитын дәуір. Бұл кезеңге ХІХ ғасырдың ІІ жартысынан бастап, ХХ ғасырдың І жартысына дейінгі уақыт аралығын жатқызамыз. 2) Исламды қайта тұжырымдаудың методологиялық һәм эпистемологиялық парадигмалары пайда болған екінші кезең ІІ Дүниежүзілік соғыстан кейінгі постколониал дәуірмен басталып, қазіргі уақытта да жалғасып жатқан діни-философиялық ізденістерді қамтиды. Сонымен бірге логоцентристік сипатқа ие Ислам танымын жаңа шарттарға сай интерпретациялауды қолға алған қазіргі ислам ойшылдарының семантикалық, герменевтикалық және т.б. әдіс-тәсілдерге иек артқанына жан жақты тоқталуды ұйғардық.

ХVІІ ғасырдан бастап Ислам әлемінде саяси, әскери, ғылыми және экономикалық салаларда стагнация мен кері кету белгілері байқала бастаса, Еуропада географиялық ашылулар мен ой әлеміндегі даму процестеріне байланысты Қайта өрлеу мен Реформация қозғалысы күш алған еді. Мұның артынан Шіркеу билігінің әлсіреуімен діни танымның үстемдігінің орнына Ағарту дәуірінің интеллектуалдық дүмпу туғызған рационалды пайымы бой көрсетті. Ағарту дәуірі ғылыми ізденістердің жолын ашты,

ал ғылыми таным Индустриалдық революцияның жүзеге асуына мұрындық болды. Осылайша Батыс жұрты материалдық және технологиялық байлыққа, үстемдікке ие болды. Ислам әлемінің саяси орталығы саналатын Осман империясының құлауына қарай бағыт алған ендігі кезең тұтас Ислам аймақтарындағы ойшылдарды мұсылман жұрты бетпе-бет келген қиындықтарды, артта қалудың себептерін талдап, шешім табу үшін түрлі идеялық (ғылыми, діни-философиялық) және саяси ұмтылыстарға итермеледі.

Осы дамудың нәтижесінде XVIII ғасырдың орта тұсынан бастап модерн кезең деп аталған дәуір Батыс пен Ислам әлемі арасында байланысты бұрынғыдан да күрделендіріп жіберді. Модерн кезең Ислам елдеріне отарлаумен, Батыс технологиясы мен әскери үстемдігінің паш ету арқылы кіріп келді. Яғни модернизм Ислам әлеміне ең әуелі Батыс елдерінің әскери және саяси теке-тіресі арқылы әсер етті [1, 114 б.]. Сондықтан ислам ойшылдары арасында Батыстан келген жаңа идеяларға қатысты түрлі ұстанымдар пайда болды. Бұл ұстанымдарды жалпылама түрде үш түрлі сипатта топтастыруға болады. Бірінші, Ислам әлемінің әртүрлі аймақтарында дәстүрлі дүниетанымнан қол үзе отырып Батыстан келген өзгерісті бар қалпында қабылдауды жақтайтын көзқарасты ұсынған ғалымдар шоғыры шықты (бұған материализм, марксизмнің әсері көп болды). Екінші топтағылар «құран мен хадиске қайта оралуды» немесе «таза ислам» бастауларына қайтуды көздеген фундаменталистік ұстанымдағы консерватор ғұламалар болды. Үшінші типтегі реформаторлық дискурсты ұстанушы ғұламалар дәстүрлі мұраны сынға ала отырып оны модерн кезең шарттарымен үйлестіре бейімдеуді жақтады. Батыс модернизмінің пайдалы тұстарын алып, пайдасыз қырларын сынауды да жүзеге асырды [2, 10-14 бб.; 3, 17-22 бб.]. Бұл топтың үшеуіне де ортақ мақсат – мұсылман әлемін тығырықтан шығару болатын. Әрине модернизм рухы мен исламды жаңа шарттарға сай қайта тұжырымдау (*re-thinking* немесе *re-cogito*) талпынысы соңғы топтағы ғұламаларға тән еді. Сондықтан қазіргі заман шарттарына сай исламды қайта түсінуге талпынған ойшылдарды ислам модернистері немесе қазіргі ислам ойшылдары деп атау қабылданған. Бұл үш топтың ішінде модернизм шарттары-

на сай исламды қайта тұжырымдауға атсалысқан ойшылдардың тұлғасына, көзқарастарына тоқталу тақырыпты ашуға септеседі. Сонымен бірге Ислам әлемінің түрлі аймағында пайда болған саяси-ағартушылық һәм ғылыми ізденістердің тарихына тоқтала отырып, парадигмалық өзгерістерге, методологиялық айырмашылықтарға талдау жасау да Қазіргі ислам ақыл-ойының мәні мен мазмұнын қамтуға пайдалы болады.

Жоғарыда пікірі келтірілген Фазлур Рахман, Rivaval and Reform in Islam (Исламдағы қайта жандану мен реформа) еңбегінде Батыс модернизмі ықпал етпестен бұрын ислам әлемінде реформаторлық қозғалыстар өз ішінде пайда болды деген тезисті тарихи тұрғыдан дәлелдеуге тырысады. Бұған премодерн кезеңдегі реформаторлық қозғалыстар ретінде анықтама береді. Ол, сүнни ислам қалыптасқаннан кейінгі ислам әлемінің өзі ішінде басталған реформаторлық әрекеттердің бастаушылары ретінде Ибн Таймийадан бастап, Абдул Уахабты, Үндістандағы Шейх Ахмад Сирхиндиді, Шаһ Уалиуллаһ Дәһлауиді және Ливиядағы синусийя тариқаты өкілдерін жатқызады. Реформа әрине қалыптасқан жағдайды өзгерту үшін жасалады, бірақ реформаның баршасы дамуға алып келмейтіні белгілі. Фазлур Рахманның пікірінше, бұл реформаторлардың әрекеті көбіне исламның алғашқы дәуіріне қайту деген бастамамен жасалып, сопылыққа қарсы қатқыл ұстаныммен астасып кетті. Соның ішінде Ибн Таймийаның исламның рационал ақылға сүйенген интерпретациясын жоққа шығарып, дінді тек қана нақылға (кұран мен сүннетке) негіздеуін кері әсер берген реформаторлық ретінде бағалайды [4, 43 б.].

XVII, XVII және XIX ғасырдың біраз бөлігіне дейін әсері болған премодерн реформаторлық әрекеттердің орнын Батыс империализмімен бетпе-бет келген кезде жағдайды реалистік тұрғыдан бағамдап, саяси ұстаным мен білім беру ісін реформалау арасында ойшылдық дәстүр қалыптастырған модернист мұсылман ойшылдары алмастырады. Модерн кезең шарттарына орай ислам мұрасын интерпретациялауды жүзеге асырған қазіргі ислам ойшылдарының арасындағы ұстаным тұрғысынан айырмашылықтар XIX ғасыр соңы мен XX ғасырдың басында айқын көрініс таба бастады. Білім беру ісін дамыту, газет-журналдардың

көптеп басылуы, саяси басқару жүйесіндегі өзгерістер мен отарлықтан құтылу үшін күрес барысында исламды қайта жаңғырту жолындағы бұл әрекеттер жаңа ізденістерге құлаш ұрады. Ислам әлемінің белгілі бір аймағынан шыққан ғалымдардың Еуропада білім алуы немесе жаңа заман философиясындағы ағымдармен танысуы да маңызды түрткі болды. Модерн кезеңнен бастау алған ислам ойлау жүйесіндегі осы өзін-өзі сынау (*self-criticism*) мен исламды қайта жорамалдау процесінің мұрасын “Қазіргі ислам ақыл-ойы” (*Contemporary Islamic Thought*) немесе *Ислам модернизмі* деп атайды. Бұл категорияға жататын ғалымдарды қазіргі ислам ойшылдары (*Contemporary Islamic Thinkers*), модернист ислам интеллектуалдары, қазіргі араб-ислам ойшылдары деп те айқындайды. XIX-XX ғасырларда ихья, тәждид, ыслахат, жәдид сынды «жаңалану», «жаңғыру» мағынасын білдіретін терминдермен айқындалған бұл діни-саяси һәм діни-философиялық қозғалыстардың басты орталықтары ретінде Осман империясы (кейіннен Түркия Республикасы), Мысыр (сонымен бірге Таяу Шығыстағы басқа да Араб елдері), Ресей мұсылмандары арасында Еділ-Бұлғар аймағы (татар ғалымдарынан бастау алып Орта Азияға (Түркістан) жайылған жәдидшілдік қозғалысы) мен Үнді субконтиненті аталды. Ислам әлемінің отарлық қамытын киген бөліктерінде XX ғасырдың екінші жартысынан бастап жаңа саяси құрылымдардың пайда болуы, постколониал кезеңдегі жаңа қатынастар, Батыс елдеріне иммиграция, Израиль мен Таяу Шығыстағы Араб елдерінің қақтығысы (1967) және жаһандану кезеңіндегі ақпараттық һәм ғылыми интеграция «Қазіргі ислам ақыл-ойы» мүлдем жаңа сатыға көтеріп жіберді дегуге болады [5, 506-510 бб.]. Бұған қоса, Еуропалық академиялық құрылымдардағы Шығыстану зерттеулерінің (Ориентализм) немесе Ислам зерттеулерінің Ислам әлеміне тонып-пішкен контурлары да мұсылман ойшылдарына әсер етумен қатар, оған қарсы ғылыми жауапты да қалыптастырғанын айтпай өтуге болмайды.

Жоғарыда келтірілген тарихи экскурсты және төменде айтылатын ислам ақыл-ойының одан ары даму тарихын негізге ала отырып ислам модернизмін шартты түрде екі кезеңге бөлуге болады. Біріншісі XIX ғасырдың II жартысы мен XX ғасырдың I жартысын аралығын қамтитын кезең. Бұл кезеңдегі парадигмалардың

ішінде негізінен саяси бірлік пен діни білім беруді реформалау басты орында тұрғанын жоғарыда айттық. XX ғасырдың II жартысынан бастап постколониалды кезеңге кірген Батыс пен Ислам әлемінің қатынасында жаңа өлшемдер мен міндеттер алға шықты. Жаңа саяси құрылымдар пайда болды, Батыс ойлау жүйесінде де постмодернистік дискурстар алға шыға бастады. Ислам әлемінде модернизм кешеуілдеп жеткендіктен әрі Батыс өркениетіне тән модерн мен постмодерн сынды айқын айырмашылықтардың көзге ұруы бой көрсетпегендіктен XIX ғасырдың соңынан (*Modern*) басталған ыслахат қозғалыстары мен қазіргі кезеңге (*Contemporary*) дейінгі діни-философиялық ізденістердің барлығына «Қазіргі ислам ақыл-ойы» деу жалпылама ислам зерттеулеріне тән болып келеді. «Қазіргі ислам ақыл-ойы» ішінде негізделетін «Қазіргі араб ақыл-ойы», «Қазіргі ислам-араб ақыл-ойы» деген анықтамалардың да бар екенін айта кеткен жөн [3]. Дегенмен ислам әлеміндегі эпистемологиялық және методологиялық жаңа ізденістердің айқындалу мен жіктелу фазасы әлі де жүзеге асып жатқандықтан «Қазіргі ислам ақыл-ойы» ретінде барлығын қамти отырып, анықтама берген жөн секілді. Оқырманға түсінікті болуы үшін зерттеуімізде тарихи кезең тұрғысынан ерекшеліктерге тоқталу мақсатында екі кезеңге, яғни II Дүниежүзілік соғысқа дейінгі және одан кейінгі кезеңге бөліп қарастыруды жөн санадық. Бұл айқындамаларға негіз болған парадигмалық өзгерістерге кеңінен тоқталып өткен жөн.

Ислам модернизмінің бастауына, басты ошақтары мен ойшылдарына және қазіргі жағдайына тарихи кезең тұрғысынан қарағанда күрделі, сан алуан метод пен ұстанымдардың қалыптасқанын, тарихи өзгерістерге байланысты тіпті жаңа парадигмалардың пайда болғанын көреміз. Мысалы Ауғанстанда дүниеге келіп, Ислам әлемінің Мысырдан бастап Үндістанға дейінгі елдерінің түгелге жуығында қызмет етіп, Америкаға, Еуропаның басты орталықтарына саяхат жасаған Жамаладдин Ауғанидің (1838-1897) түсінігінде саясат басым болған еді. Себебі ол өмір сүрген кезеңде мұсылман жұрты Батыс империализмінің отарлық қамытын киіп бастаған болатын. Ол мұсылман елдері ұлттық азаттыққа қауышып, соңынан Халифат туының астына

бірігуі тиіс деген идея жолында қызмет етті. Иттихад-и Ислам (Ислам бірлігі) идеясын ең алғаш айтқан тұлға болды. Ал оның шәкірті, бірақ кейіннен пікір қайшылығына байланысты жолы айрылған Мұхаммед Абдуһ (1849-1905) қайраткерлік жолының алғашқы кезеңінде Ауғанмен бірге газет-журнал шығару ісімен айналысып, мұсылмандарды бірлікке шақырып, саяси күрес жолында әрекет етсе де, кейіннен білім беру ісіне айрықша мән берді. Әл-Әзхар университетінің оқу бағдарламасын (тадрисат) реформалауға барын салды. Ал бұл екеуінің ізбасары ретінде танылған Рашид Риза (1865-1935) және басқа да ойшылдардың көзқарастарында ыслахат (жаңару) түсінігі саясиланып, қатқыл жорамалданып салафилік рационализм немесе модернистік (нео) салафизм (Исламның артта қалуының себебін діннен емес, дәстүрлі дін түсінігінен іздеп, Исламның алғашқы дәуіріндегі саф күйіне, тақлиттен ада кейпіне қайту арқылы Исламды жандандыруды мақсат тұтқан қозғалыс) бағытына айналды. Хасан әл-Баннаның (1906-1949) лидерлігімен құрылған «Ихуан-и муслимин» (Мұсылман бауырлар) қозғалысы уақыт өте келе Сайд Құтыб (1906-1966) тұсында ағартушылықтан гөрі саяси ұйымға айналып, революциялық-милитаристік сипат тапты. Сондықтан Батыс зерттеушілері модернистік салафизмнің бұл бағытына идеологиялық қозғалыс ретінде баға беріп «саяси ислам» және исламизм терминін де қолданады [6, 52 б.].

Ал салафиліктің ақылға емес нақылға (мәтін) негізделген, сан ғасырлық ислам тәжірибесін ширк пен бидғаттан тазартуға бағытталған фундаменталистік реформасын Сауд Арабиясы елінде пайда болған уахабилік қозғалысы жүзеге асырды. Бұл ағымның модернистік салафизммен салыстырғанда ертерек басталғанын, мақсаты да исламды жаңашылдықтан арылту болғанын есепке ала отырып Фазлур Рахман уахабилікті пре-модернист (модернизммен бұрынғы) ыслахат қозғалысы ретінде айқындап, ақыл мен ойлауға қарсы шыққан ағым (anti-intellectualism) ретінде көрсетеді [7, 316-319 бб.]. Исламды бидғаттардан тазарту, ширкпен күрес, кәпірлерге/мүшріктерге қарсы соғыс ашу (жиһад), қабірлерді қирату және сопылықты терістеу сынды әрекеттермен көрініс тапқан уахабилік «таза исламға» қайту слоганының ең бір үрейлі көрінісіне айналды. Модернистік салафилік немесе ысла-

хат қозғалысының мақсаты исламды ғылым-білім арқылы жандандырып Батыс отаршылдығынан арылу болса, негізін әһлі хадис/ханбали мәзһабынан алатын уахабиліктің (фундаменталистік салафилік) ерекшелігі өздерінен басқа мұсылмандарды ширкпен, бидғатпен айыптап, оларға қарсы соғыс ашуды Құдай жолындағы қастерлі амал ретінде интерпретациялауы еді. Сондықтан Ислам ой-танымы тарихында «таза ислам» бастауына қайту түсінігі әрдайым позитивті болмастан, турбулентті нәтижелерге де себеп болғанын айту орынды.

Танзимат (1835) дәуірінен бастап білім беру жүйесі мен әскери құрылымын реформалауды қолға алған Осман империясында XIX ғасырдың соңы мен XX ғасыр басында ұлтшыл, исламшыл бағытты ұстанған ғалымдар шықты. Олар ислам модерн кезең қажеттіліктеріне жауап бере алатын дін, дамуға кедергі емес, керісінше дамуды әмір ететін дін, мұсылмандар Батысты үстем еткен модерн білім, технология мен өркениетті тәсілдерді үйреніп дамуы тиіс, Ислам Батыстағы ұлттар мен ұлттық мемлекеттер секілді ұлт түсінігін ұсынады деген идеяларды көтерді. Бұл кезеңде әскери, медициналық және әлеуметтік ғылымдарды дамытуға қолға алған Осман империясында әскерийа (Еуропалық үлгідегі әскери академия), тыббийа (заманауи медицина), мулкийа (саясат және қоғамдық ғылымдар) секілді Батыс моделіндегі жоғары білім ордалары ашылды. Медреселермен қатар жаңа низамда ибтидаийе (бастауыш), руштие (орта), және идадийе (жоғары) мектептері құрыла бастады. Исламшылдық Осман империясы мен Түркияда пан-исламизм деуге болатын, ғылым мен дамуды жақтайтын, ұлтшылдықпен астасқан қозғалыс сипатын сақтады. XIX соңы мен XX басында Түркияда Исмаил Фенни Ертұғрыл (1855-1946), Сайд Халим Паша (1864-1921), Измирли Исмаил Хаккы (1868-1946), Мехмет Акиф Ерсой (1973-1936), Зийа Гөкалп (1976-1924), Елмалылы Мұхаммед Хамди (1878-1942) секілді қазіргі ислам ойшылдары саяси белсенділіктен бастап, білім беруді реформалау және жаңа діни-философиялық идеяларды өндіруге дейінгі кең ауқымда қызмет етті [8, 35-209 бб.].

Ресей мұсылмандары арасында Қазан мен Қырымдағы татар ғалымдары жүзеге асырған жәдидшілдік қозғалысы Кеңес үкіметі

құрылып, большевиктер билікке келгенге дейін Еділ-Бұлғар аймағы мен Орта Азияға (Түркістан) кең тараған діни-ағартушылық хәм саяси, ұлттық қозғалысқа айналған еді. Тіпті Осман империясы мен Түркиядағы ойшылдарға да ықпал ететін күшке айналды дегуге болады. Жаңару шартын Ислам әлемінің басқа кеңістігінен емес, негізінен өз ішіндегі жағдайлардан тапқан жәдидшілік қозғалысының лидері күмәнсіз Шихабуддин Маржани (1818-1889) болды. Түркілік идентификациямен қатар, философиялық-сопылық ойлау жүйесін де танытқан бұл қозғалыстың Ресей патшалығының құрамындағы мұсылмандардың ұлттық сана-сезіміне де әсер еткен фактор болғаны тарихи шындық [9, 289-290 бб.]. Маржани Ризаяддин Фахраддин (1959-1858), Кашшаф Таржемани (1877-1943), Абдулла Буби (1871-1922), Зийа Камали (1873-1942), Алимжон Баруди (1857-1921), Абдуррашит Ибраһим (1857-1944) және Мұса Жаруллах Бегиев(1875-1949) сынды шәкірттер тәрбиеледі. Жаңа заманда қазақтың ой-танымының бастауында тұрған Абай Құнанбаевтың (1845-1904) да Шихабуддин Маржаниден әсерленгені, оның еңбектерін оқығаны, жәдидтік низамда білім берудің маңызын атап өткені айтылады. Кейінгі алаш зиялыларының бірсыпырасы, Садуақас Ғылыми (1890-1972) мен Өзбекстандағы Махмудқожа Бехбуди (1875-1919), Мунауар Қари (1878-1931), Абдурауф Фытрат (1885-1938) сынды ғалымдар осы жәдидшілдік қозғалысының өкілдері еді. Абдурауф Фытрат Стамбулда білім алып, түрікшілдік идеясы жолында қызмет еткен өзбек зиялыларының бірі болды. Қырымнан шыққан Исмаил Гаспыралының (1851-1914) жәдидшілдік тәсілімен оқытатын мектептері (усул жадид) дін ілімдерімен қатар, зайырлы (дунияуи) білім беруді қолға алды, оқыту әдістемесін жаңалап, шағатай түрік тілін реформалауды жүзеге асырды. Еділ-Бұлғар аймағы мен Орта Азияда кең тараған жадидшілдік қозғалысы діни хәм ұлттық оярудың көрінісі болды. Ресей отарлық саясатына қарсы оянған татар зиялылары секілді қазақ халқының да ұлттық сана-сезімінің оянуына орыстандыру және шоқындыру саясаты әсер етті. Көріп отырғанымыздай Ислам әлемін тұтас шарпыған Батыс отарлық саясаты қазақ жерінде де діни-ұлттық оянысқа себеп болған еді [10, 65 б.].

Ислам модернизмінде маңызды методологиялық ізденістердің бастауы болған әрі діни білім беруді реформалауда да үлкен қадамдар жасаған тағы бір аймақ Үнді субконтиненті болды. Үндістанда Сайд Ахмед Хан (1817-1898), Шибли Нумани (1857-1914) бастаған кәлам ілімін жаңа мәселелер негізінде қайта жазу әрекетін кейінгі Пәкістан Республикасының идеялық тұғыры болған Мұхаммед Иқбал (1876-1938) «Исламда діни танымның реконструкциялануы» (The Reconstruction of Religious Thought in Islam) атты еңбегінде ауқымды қырынан қолға алып, ислам теологиясының табиғаты мен Құдай туралы танымның адамзатқа ортақтығын, Батыс рационализмі мен исламдағы ақылдың мәні жайлы жан-жақты талдап түсіндірді [11, 1-74 бб.]. 1875 жылы Алигарх қаласында Сайд Ахмед Хан құрған The Muhammadan Anglo-Oriental College білім беру бағдарламасында Кэмбридж университетінің оқу жүйесін негізге алды. Кейіннен университетке айналған бұл оқу орнынан көптеген шәкірттер шығып, Исламның модернистік интерпретациясына үлес қосты. Мұны Алигах қозғалысы деп де атады [12, 304 б.]. Ал 1866 құрылған Дарул-улуум Деобанд оқу орны да университетке айналып Мұхаммед Қасым Нанаутаудің (1832-1880) лидерлігінде консерваторлық бағытты ұстанды. Диобанд қозғалысы ретінде танымал бұл діни құрылым фундаменталистік қырымен танымал әрі қазіргі уақытта да Үндістанмен қатар, Пәкістан, тіпті Оңтүстік Азия мұсылмандарына ең ықпалды қозғалыс болып отыр. Сонымен бірге Пәкістанда Әһлі хадис қозғалысы да осы фундаменталистік бағытты ұстанатын, тіпті Ханафи мәзһабын ұстанатын болса да, салафилік-уахабиликтің ықпалында қалған саяси ислам ағымы болып отыр. Пәкістанда саяси исламның ең ықпалды лидерлерінің бірі Маудиди (1903-1979) болды [13, 373 б.]. Ал, Пәкістанда туып, білімін Оксфордта жетілдірген, өмірін соңын Америкада өткізуге мәжбүр болған Фазлур Рахман (1919-1988) осы аймақтан шыққан жақын кезеңдегі ең көрнекті модернист ойшылдардың бірі болды әрі саяси исламнан өзін аулақ ұстап, исламды түсінуде жаңа ізденістерге құлаш ұрған тұлға болды. “Ислам және модернизм” (Islam and Modernity), “Құранның басты тақырыптары” (Major Themes of the Qur’an) және т.б. еңбектер жазған Фазлур Рахман

құранды түсінуде герменевтикалық ұстанымды, тарихшылық (историцизм) принципін қолданған еді. Бұл жаңа методологриялық ізденісіне байланысты көзқарастары сынға ұшырап 1968 жылы Пәкістандағы Ислам зерттеулері институтындағы басшылық қызметін тастап, Америкаға қоныс аударуға мәжбүр болды [4, 155 б.]. 1969 жылдан өмірінің соңына дейін АҚШ-тағы Чикаго университетінің профессоры болып еңбек етті. Иранда саяси ислам немесе солшыл шиілік деуге болатын бағыттың ізін салған Али Шариати да (1933-1977) қазіргі ислам ойшылдары арасында модернистік пікірлерімен танымал.

Ислам модернизмінің басты парадигмалары. Қазіргі ислам ойшылдарының еңбектеріндегі эпистемологиялық һәм методологиялық өзгерістерге келер болсақ, Батыс империализмімен бетпе-бет келгенде әуелі саяси (Ислами бірлік) һәм білім беруді жетілдіру жолын ұстанғанын айтып өттік. Сонымен бірге ол кезеңде материализм, позитивизм, дарвинизм және т.б. жаңа заман философиялық ағымдарының ықпалынан ислам теологиясын қорғау да маңызды болғанын көреміз. Өйткені бұл ағымдар Батыс және Шығыс Христиандығын (Катлоик және Православ шіркеулері) қатар шайқалтқан дүниетанымды туғызған болатын. Коперник, Бэкон, Декарт сынды XV-XVI ғасырлардағы философтардың Аристотель философиясы мен схоластикалық философияны сынауы Ньютоннан (1642-1727) соң Батыс өркениетінде әлемді механикалық құрылым ретінде қабылдайтын дүниетанымды түбегейлі орнықтырды деуге болады. Ал дін мен метафизиканы құндылық ретінде тарих көшіне көміп, тек қана тәжірибеге сүйенген білімді ақиқат санаған Югост Конттың (1798-1857) позитивизмі XIX ғасырда ең ықпалды философияға айналды әрі универсалды білім ретінде ұсынылды [14, 233 б.]. Бұдан бөлек Құдайдың жаратуы мен әлемге қатынасын түбегейлі жоққа шығаратын Чарльз Дарвиннің (1809-1882) эволюциялық ілімі де табиғи сұрыптау арқылы түрлердің пайда болуын жүйелеп түсіндіруге талпынды. Материалистік философияны тарихи және әлеуметтік мәселерге сіңіре отырып, әділетті қоғам құру мақсатында жаңа дүниетаным мен жүйені орнықтыруға тырысқан Карл Маркстің (1818-1883) ілімі идеологиялық сипат тапқан

философияға айналды. Капиталистік дүниенің сынын жасаған Карл Маркстің формациялық түсінігінде Батыс өркениетінен басқа елдер сызықтық дамудың төменгі сатысында қарастырылды. Ол тарихты жүйелі ілгерілеу ретінде түсіндірген Гегельдің диалектикасын материалистік диалектикаға айналдырған еді [15, 296 б.]. Мұнымен бірге Зигмунд Фрейдтің (1856-1939) психоанализі шығып адамның рухани болмысын есепке алмайтын, діни және моральдық құндылық атаулыны тұлғалық меннің сыртқы әлемді қабылдаудағы реакциясы, сублимациясы ретінде көретін, адамды сексуалды импульстардан тұратын болмыс етіп түсіндіретін ілімді жетілдірді. Осылайша Батыстағы интеллектуалдық ортада материалистік/позитивістік философияның әсерімен секуляр түсінік пен атеистік, деистік дүниетаным дами берді. Мұның барлығы модерн кезеңдегі Батыс өркениетінің танымында үнемі ілгері жүретін, сызықтық дамудың ең басында тұратын Еуропа бейнесін қалыптастырды. Ал Шығыс артта қалған, тек Батыс құрған дайын модельді тұтынушы қоғам ретінде айқындалды. Бір қызығы әуелгі кезеңде өз ішіндегі артта қалу проблемаларын дамытуға бағытталған Батыс философиясы мен ғылымы, империализм, колониализм, капитализм арқылы Шығысқа өз пайымындағы Шығыс түсінігін жапсырып, оларды кері қалған қоғам ретінде ұқты. Модерн кезеңдегі дүнені екі қырдан ғана тұратын бейнеде көруші бұл түсінік әлемді Еуропацентристік тұрғыдан түсінетін дүниетанымды туғызды. Ақ-қара секілді түстердің қайшылығын еске салатын Батыс-Шығыс айырымы Ислам әлеміне қатысты белгілі бір шаблондарды жапсырып келді деуге болады. Әрине қазіргі ислам ойшылдары бұл түсінік пен отарлық саясатқа қарсы позицияны ұстанып, Исламды модерн рухта қайта түсінуге кірісті.

Жамаладдин Ауғанидің әр-Рад 'әла-д Дәһриун (Материалистерді терістеу) еңбегі осының дәлелі. Османлыда Исмаил Фенни Ертұғрыл Маддиун Мезхебинин Измиһлали (Материализм ағымын күйрету) еңбегі де материализмге қарсы рухта жазылды. Ал, Измирли Исмаил Хаккының «Жаңа кәлам ілімі» еңбегінде классик кәлам кітаптарындағы тақырыптармен қатар болмыс, материя мен рух, үкімдер мен білім (ғилм, таным теориясы) сынды тақырыптардың орын алуы, жаңа заман философиясындағы

материализм, эволюцинизм, позитивизм ағымдары сыналып, ілімдер классификациясында арнайы қарастырылған. Шибли Нумани болса Ғилм-и Қәлам-и Жәдид (Жаңа кәлам ілімі) еңбегінде Имам Ғазалидің қатқыл сынына ұшығараған Ибн Сина және басқа да философтардың көзқарастары соншалықты шектен шыққан емес еді деген көзқарас тынытып, діни танымның қайта жорамалдануында Ислам философтарының мұрасына ден қою қажеттігін айтады. Сонымен қатар бұл кітабы «жаңа ілімдер және дін» атты классик кәлам мәтіндерінде кездеспейтін тақырыппен басталады. Бұл тақырып аясында жоғарыда айтылған модерн философиядағы материалистік/позитивистік ағымдарға жауап беруге тырысады. Адам құқығы, әйел мәселесі, мирас сынды фикһқа тиесілі тақырыптардың кәлам іліміне қатысты еңбекте қарастырылуы сол заманғы мұсылман оқырманның санасында сұрақ белгісін туғызған әлеуметтік-құқықтық мәселелердің шешімін табу қажеттігінен әрі ислам ақидасын қорғау мақсатынан туған болса керек. Себебі кәлам ілімінің негізгі мақсатының бірі мұсылмандарды күмәнға жетелейтін сұрақтардың жауабын табу екені белгілі [16, 59-67 бб.]. Ортағасырдағы кәлам кітаптары мен ақайд мәтіндерінде мәсі үстіне масих тарту секілді фикһи мәселердің жүргені мәлім. Ол да сол заманғы күмән мен тартысты тақырыптың ақида шеңберінде негізделіп келгенін көрсетеді. Ислам теологиясының (кәлам ілімі) негізінде таным теориясын, ақыл, уахи (нақыл) және бес сезім мүшесін (хауас-и хамса) жеке-жеке қарастыру классик кәлам мәтіндерінде бұрыннан бар. Жаңа кәлам ілімі кітаптарында да бұл дәстүрдің бар екені түсінікті, әйткенмен пайғамбар тұлғасына, уахидың мәніне, пайғамбарлық қызметке айқырша тоқталу, мұны тәптіштеп түсіндіруге тырысу байқалады. Олардың бұл әрекетінен дін мен метафизиканы таным шеңберінен шығарып тастаған Батыс философиясының әсерінен Құран негізіндегі мұсылмандық эпистемологияны қорғау позициясын ұстанғанын байқаймыз. Сонымен қатар ислам құқығын, яғни шарифат ілімін жандандыру үшін ижтихад қақпасын ашуды қолға алып, ижтихад қақпасы жабылды деген түсінікті сынағанын көреміз. Мұның барлығы исламды заман сұранысына сай жорамалдау қажеттігінен туған еді.

XX ғасыр басында ислам ойшылдарының саяси, мәдени һәм әлеуметтік мәселелерге қатысты көзқарастары жеке еңбек болып та, әртүрлі газет-журналдарда мақала түрінде де көптеп басылды. Жамаладдин Ауғани мен Мұхаммед Иқбалдың Уруатул-Усқа, Рашид Ризаның әл-Мәнар журналы, Исмаил Гаспыралының Тәржуман газеті мұсылмандар арасында жаңа саяси һәм діни-философиялық мәселерді, әлеуметтік проблемалардың шешімі мен білім беруді жетілдіруді талқыға салды. Батыс империализмінің алдында мұсылмандардың саяси құрылымы қандай болуы керек, ұлттық немесе үмбетшілдік идентификацияның қайсысына басымдық берілуі қажет деген сұрақтар мен Халифалық немесе салтанат (мемлекет) жайлы көзқарастар тартыс көзіне айналды. Әрине Пәкістан, Таяу Шығыс елдерінде бұл халифат мәселесі өз алдына идеологияға айналып әртүрлі фундаменталистік ағымдардың, экстремистік топтардың ішінде кең етек жайды. Түркияда мұны исламшылдық ағымы көп көтерді деуге болады. Әйткенмен, Түркия мен Ресей территориясында қалған мұсылман түрік халықтары арасында саяси құрылымға қатысты идеялардың тарихи шарттарға байланысты діниден гөрі дүнияуи (зайырлы) мәселе ретінде қарастырылып, ұлттық, социалистік саяси құрылымның орнағанын көреміз.

II Дүниежүзілік соғыстан кейін әлем картасында жаңа мемлекеттер құрылды. Постколониал кезең ретінде айқындалатын бұл дәуірде Ислам әлемінде тәуелсіз мемлекеттер пайда болды. Израиль мен Таяу Шығыстағы араб мемлекеттерінің арасында соңы жоқ соғыстың өршуі саяси исламның дамуын, фундаменталистік-экстремистік ұйымдардың пайда болуын жеделдетті. Әйтсе де бұл дәуірде исламды интерпретациялаудың, жаңа методологиялар мен парадигмалар аясында жорамал жасаудың академиялық сипат алғанын көреміз. Жоғарыда келтірілген Жамаладдин Ауғанидің саяси бірлік идеясы мен Мұхаммед Абдухтың мысалындағы білім беруді реформалау ісінің Ислам әлеміндегі әртүрлі көріністері Исламды модерн кезеңде түсінудің алғышарттары болды, ал II Дүниежүзілік соғыстан кейін Құран мен сан ғасырлық Ислам мұрасын түсінудің жаңа методологиялық, эпистемологиялық ізденістері пайда бола бастады. Қазіргі ислам ақыл-ойының

бастауында тұрған тұлғалардың бірі Сайд Ахмед Ханның ислам мұрасын, құран мен хадисті түсіну методологиясында хадистерді аутентілігіне күмәнмен қарау басым болған еді. Оның материалистік детерминизм аясында табиғат заңдылығын, соны түсіндірудегі Батыс модерн ілімдерінің жаңалықтарын жақын тұтқаны байқалатын. Құран аяттарын семантикалық жолмен түсінуге тырысқан Сайд Ахмед Ханнан кейін Исламды құран мен ақыл қорытындылары аясында түсіну дәстүрі қалыптаса бастаған еді. Оның ізін жалғастырған кейбір модернистік ислам ойшылдары Құранды құран аясында түсінетін дәстүрге жол салды. Ғулам Ахмед Первиз (1903-1985) құраншылдықты жүйелеген қазіргі ислам ойшылдарының басты тұлғаларының бірі болды. Мысырда Мухаммед Абдухтың да құран аясында исламды түсінуге тырысқаны, хадис пен мәзһаб ғұламаларының көзқарастарын тақлид етуге қарсы болғаны белгілі еді. Али Абдурразик болса (1888-1966) Құранда ислами басқару жүйесі жайлы ешбір қағиданың жоқтығын алға тартып, Халифат түсінігіне қарсы шықты. Осылайша ол Рашид Риза секілді модернист салафизм өкілдерінің саяси ислам түсініктеріне қарсы шыға отырып, Құран аясында исламды қайта жорамалдауға тырысты. Жақын кезеңде Түркияда «Құран исламы» деуге болатын қозғалыстың басты тұлғалары Яшар Нури Өзтүрік (1951-2016), Хусейн Атай (1930 жылы туған), Абдулазиз Байындыр (1951) және т.б. ислам ойшылдары жүзеге асырып келеді [17, 222 б.]. Әрине бұл бағыттағы аты аталған ойшылдардың барлығы бір бастаудан сусындап, бірдей көзқарасты ұстанды, методологиялық және идеологиялық тұрғыдан барлығына ортақ тәсіл бар деуге келмес, әйткенмен құраншылдық қозғалысы аясында исламның универсалды интерпретациясын жасауға талпынған бұл ғалымдардың Құран исламы аясында исламды түсінуге тырысатын ортақ ерекшеліктері бар екені де даусыз. Олар Құранды семантикалық тұрғыдан интерпретациялап, универсалды үндеу ретінде түсінуге талпынды.

Пәкістанда туып, дәстүрлі жүйеде діни білім алған, кейіннен Британияда Оксфорд университетінде докторлық қорғаған Фазрур Рахман Құран мен ислам мұрасын түсіндіруде тарихшылдық қағидасын жетілдірді. Бірақ өз елінде консерватор ғұламалардың

қысымына ұшырап, Америкаға қоныс аударуға мәжбүр болды. Тарихшылдық (историцизм) ретінде айқындалып жүрген Фазлур Рахманның Құранды түсіну методологиясы герменевтикалық тәсілге иек артты. Мұхаммед Абид Жәбири (1935-2010), Мұхаммед Аркоун (1928-2010), Хасан Ханафи (1935-), Абдулкарим Суруш (1945-) және т.б. бұл тәсілді дамытып, пайғамбарға келген уахидің мәніне жаңа түсіндірмелер жасады әрі шариғат үкімдерінің белгілі бір дәуір контекстінде жорамалдануы қажеттігін алға тартты. Мұхаммед Абид Жәбири француз постмодернист философтары секілді сан ғасырлық ислам мұрасын деконструкциялап, жаңадан реконструкцияланған ислам (араб) ақылын (эпистемологиясын) қалыптастыруға тырысты. Құранды жорамалдауда тарихшылдық (историцизм) методқа иек артатындардың кейбір пікірлері консерватор ғалымдар үшін дінді секуляризациялау немесе десакрализациялау ретінде қабылдануда. Мысалы Мұхаммед Аркоун құрандағы шариғи үкімдердің иләһи табиғаты тарих ішінде практикалану арқылы иләһи табиғатынан айрылады да осы дүниеге тән сипат табады. Сондықтан шариғат үкімдерінің өзгеруіне ешқандай теологиялық кедергі жоқ дегенді алға тартты [18, 215-216 бб.].

Сонымен қатар Исламды либерал, солшыл, феминистік, проларистік һәм прогрессивті мазмұнда жорамалдау үшін Еуропадағы заманауи құндылықтардың қалыбына салып тәпсірлеу де көрініс табуда. Бессам Тыби секілді Еуро-Ислам жобасын қолға алғандар Еуропадағы адам құқықтары мен проларизмге сай исламды қайта түсінуге талпынды. Ал Омад Сафи, Ани Зонневелд сынды MPV (Muslims for Progressive Values) қозғалыс өкілдері универсал адам құқықтары, әйел теңдігі мәселелімен қатар LGBTQ қауымдастықтарының құқықтарын да қорғауды слоганға айналдыруда. Бұл негізінен Еуропа мен АҚШ-тағы мұсылман азшылықтарының арасынан шыққан жаңа буын мұсылман нәсілінің идентификациялық ізденістерін байқататын құбылыс. Мұсылмандық идентификация мен Батыс өркениетіндегі заманауи құндылықтарды ұштастыруға тырысқан бұл қозғалыстардың академиялықпен қатар активистік сипаты басым деуге болады [19, 53 б.].

Қазіргі ислам ақыл-ойында дәстүрлі мұраны қазіргі парадигмаларға сай қайта жорамалдау барысында Ислам философи-

ясы мен Әшарилік, Матуридилік кәлам мұрасын қайтадан зерделеу жүзеге асты. Бұған негізінен Ислам зерттеулерін жүзеге асырған университеттердегі академиялық ортадан шыққан ғалымдар айрықша үлес қосуда. Мұны қазіргі ақыл-ойында маңызды рөл атқараған ғылыми ізденіс ретінде қарастырған жөн. Жоғарыда келтірілген жаңа парадигмалар мен методологиялық, эпистемологиялық ізденістер Ислам әлеміндегі модернистік интерпретацияның әртүрлі сипатын қысқаша танытқанымен, Ислам мұрасын дәстүрлі мәзһабтар аясында түсіну кең тараған әрі түрлі жамағаттар, ортодокс (әһлі сунна) және сопылық тариқаттар Ислам мұрасын дәстүрлі жолмен тұтынып, пәрменді күшін сақтап келеді.

Ислам модернистерінің эпистемология, саяси басқару және гендер мәселесі бойынша жаңа шешімдері. Ислам модернистерінің дәстүрлі ортодокс мектептері (әһлі-і сунна уә-л жәма'а) тарихи кезең барысында қалыптастырған дінді интерпретациялау мектептері саналатын мәзһабтардың эпистемологиясын сынға алғаны белгілі. XIX ғасырда жаңа низам бойынша білім беруді жолға қойған Үндістан модернистерінің бұл бағыттағы интеллектуалдық ізденістері ерекше. Әйткенмен, Мұхаммед Иқбал (1877-1939) есімді модернист ғалымның «Исламдағы діни ақыл-ойды қайта құру» (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*) еңбегінің исламдағы білім мазмұнын талдаудағы және тарихи сын тұрғысынан ой елегінен өткізуі өзгеше болды дегіміз келеді. Әрі жаңа заманға сай уахидің рөлін таным теориясы аясында ой елегінен өткізіп, позитивістік білім теориясына қарсы уәждер келтірген. Иқбалдың таным теориясын яғни эпистемологиясын талдамастан бұрын, оған дейінгі Үндістандағы модернистік органның бұл бағыттағы талдауларына тоқтала кеткен жөн.

Мұхаммед Иқбалға дейінгі Үндістан модернистері, атап айтқанда, 1875 жылы Мұсылман ағылшын-шығыс колледжін (*Muhammadan Anglo-Oriental College*) құрған Саид Ахмад Хан маңына топтасқан интеллектуалдар болды. Кейін, 1921 жылы, бұл оқу ордасы Алигарх мұсылман университетіне (*Muslim Aligarh University*) айналды [Khan, 1966: 743]. Олар ақыл мен иман, ғылым мен дін арасын үйлестіруге, білім беру жүйесін реформалауға

және ғылыми детерменизм аясында табиғат заңдылықтарын түсіндіруге, сол арқылы фатализмнен, яғни тағдыршыл түсініктен халықты арылтуға тырысты. Ол үшін аталған ойшылдар тарих ішінде қалыптасқан исламдағы ойлау дәстүрін реконструкциялауға күш салған еді. Мұхаммед Иқбалға дейінгі модернистер исламның түпкі мәні саналатын Құраннан өзгермейтін және өтпелі өсиеттерді бөліп алып, өзгермейтін қағидаларға Құдайдың бірлігі, сипаттары мен пайғамбарлық, уахи т.с.с нәрселерді жатқызды. Ал өтпелі өсиеттерге VII ғасыр араб қоғамына тән әлеуметтік жағдайына байланысты әмірлер мен әдет-ғұрыптарды жатқызды. Олар бұл үкімдік аяттарды сол уақыт пен қоғам үшін ғана өзекті деп есептеді [Khan, 1892: 4]. Сол үшін дәстүрлі ислам эпистемологиясында насс ретінде Құран аянымен (уахи) қатар қойылатын хадистерге қатысты «суық» ұстанымда болды. Яғни хадистер мен пайғамбар сүннетінің аутенттілігін негіздеу мүмкін емес деп есептеді. Иқбал Реконструкция еңбегінде Құран аянын түсіну үшін эмпирикалық перспективаны қолданды. Құрандағы ақыл мен сезімге ықпал ететін аяттардың мәнін бақылау, тәжірибеден өткізу секілді эмпирикалық негізге, индуктив тәсілге апарып орнықтырды. Иқбалдың эпистемасын түсіну үшін оны Құран аянына қатысты, пайғамбарлық туралы және адам эгосы жайлы ойларымен тұтастықта қарастыру қажет. Сонда ғана оның заманға сай ислам ақыл-ойын қалай қалыптастыруға болады деген ізденісінің жалпы құрылымын түсінуге мүмкіндік аламыз. Иқбал исламдағы ақыл-ойдың, яғни эпистемологияның реконструкциясын қолға алмастан бұрын діни тәжірибе немесе тебіреністің (expience) табиғатын талдайды. Оның ұстанымы бойынша, дін адам өмірінде маңызды һәм орнықты орын иеленгендіктен, діни сенімнің табиғатын діни философия әр жаңа дәуірде қалыптасқан ойлау дағдысының өзгерістеріне сәйкес қайта ой елегінен өткізіп отыруы тиіс. Сәйкесінше, «ішкі тәжірибенің айрықша типі саналатын» діни сенім мен тәжірибе модерн кезеңнің заңдылықтарына сәйкес «діни білімді ғылыми формада тұтыну» сұранысына жауап беруі қажет. Иқбал сенімді білім көзі деп сезімдік қабылдау жолымен көз жеткізілген ақиқатты ғана айтамыз дейтін позитивистік ұстанымды мойындамайды, бірақ құрандағы ақыл мен сенімге

бірдей үндеу жасайтын аяттарды, атап айтқанда, күн мен түннің ауысуы, бал арасы, түйенің жаратылысы сынды жекелеген құбылыстарды бақылау арқылы ой қорытып жалпылыққа (кулли) қарай өтуге (сенімге) шақыратын жолдарды индуктив ақылдың белсенді хәлі етіп көрсетеді. Яғни құрандағы ақыл пассив ақыл емес, үнемі әлем мен әлемдегі адамның орнын жекелеген (жузи) құбылыстардан тұтастыққа қарай өту жолымен, Құдайдың шеберлігін тануға ұмтылдыра отырып, діни сенім мен тәжірибеге ұластыратын белсенді ақыл ретінде көрініс береді. Иқбал Құран мақсат еткен ақылдың бұл түрін индуктив ақыл ретінде анықтаған. Осылайша діни тәжірибе мен сенімге ұластыратын ақыл өз алдына жеке-дара эпистемологиялық құрылым емес, керісінше сыртқы һәм ішкі сезімдік қабылдау, бақылау түрлерімен белсенді әрекеттесе отырып жұмыс істейтін саналық әрекеттің өзегін құрайды. Иқбал бұл жерде бір шетінен, позитивизмнің діни тәжірибеге қатысты сынын жасаса, бір шетінен позитивистік тәсілдің компоненттері мен терминологиялық аппаратын діни сенім табиғатында индуктив ақылдың қалай жұмыс істейтінін көрсетуге қолдану арқылы пайдаланады. Эмпиризм мен позитивизм философиясын терең меңгерген Иқбалдың индуктив ақыл аясында діни сенімнің қызметін түсіндіруі өте сәтті шыққан әрі оның эпистемологиясын барынша кемелдендіре түскен дегіміз келеді. Табиғат заңдылықтарын ашу индуктив тәсіл арқылы қалай ғылыми танымға қызмет етсе, дәл солай діни тәжірибе мен сенімге де ықпал ете алады деп түйеді. Осылайша, Иқбал Реконструкция еңбегінде құранның эмпирикалық перспективасын ашу арқылы физикалық әлемнен метафизикалық ақиқатқа қалай өтуге болатынын дәлелдеуге тырысады. Иқбал құранның эмпирикалық перспективасын мұсылмандар грек ақылояының ықпалымен уыстан шығарып алды дегенді алға тартады. Оның ойынша, құранның эмпирикалық перспективасы дегеніміз – құранның табиғатты Құдайдың белгілеренің қоймасы ретінде таныстыруы. Әрі бұл адамзат ойлау жүйесінде үнемі жалғасып келе жатқан бақылау түрі. Грек философиялық дәстүріне қарағанда құран идеядан гөрі іске, теориядан гөрі фактіге, жорамалдан гөрі нақтылыққа бейіл. Иқбал мұны Реконструкцияда былайша түсіндіреді: «Қарапайым

арадан құдайлық шабытты көретін және оқушыны әрдайым желдің өзгеріп тұратынына, күн мен түннің алмасуына, жұлдызды аспанға және планеталардың шексіз кеңістікте жүзіп жүргеніне назар салдыратын құран рухынан басқаша кейіпте қалай ойлануға болады?! ... «Есту» мен «көруді» Құдайдың ең бағалы сыйы деп санайтын, оларды осы дүниедегі істері үшін жауапты деп жариялайтын Құраннан басқаша кейіпте қалай ой қорытамыз?! Ерте кезеңдегі құранның мұсылман оқырмандарының классикалық философияның спекуляцияға толы ақыл-ойының ықпалымен уыстан шығарып алған дүниесі, міне осы. Олар құранды грек ақыл-ойының сәулесімен оқыды. Оларға құран мәні жағынан антиклассикалық (классикалық грек философиясына қарамақайшы) екенін ұғу үшін екі жүз жылдан артық уақыт керек болды және осы түсініктің нәтижесі интеллектуалдық төңкеріске алып келді, оның маңызын тіпті әлі күнге толық ұқпадық. Ішінара осы төңкерістің арқасында, бір шетінен, жеке ізденісінің салдарымен Ғазали дінді философиялық скептецизмге – дін үшін айтарлықтай қауіпті және құран рухы бойынша өзін ақтамаған негізге апарып тіреді» [11, 3 б.]. Бұл үзіндіде Иқбал өзара байланысты үш түрлі байлам жасайды: біріншіден, құран танымының рухы грек ақыл-ойының рухына түбегейлі қайшы; екіншіден, ерте ғасырлардағы мұсылмандар құран ақыл-ойы гректердікіне қарамақарсы екенін кешігіп түсінді; үшіншіден, Ғазали құран мен грек ақыл-ойының арасындағы айырмашылықты мойындағанымен, бұл айырмашылықты дұрыс түсіндіріп бере алмады, осының нәтижесінде дін құбылмалы негізге табан тіреді.

Иқбалдың пайғамбарлық туралы ойлары да индуктив ақыл тұжырымымен тығыз байланыста өрбиді. Иқбалдың эпистемологиясын танытатын маңызды тақырып болғандықтан, мұны да талқыға салған жөн. Жалпы Иқбал өмір сүрген уақытта Үндістандағы көпшілік мұсылман отарлықтан жеңіліс азабын басу үшін адамзатты құтқару идеясына ден қойған қозғалыстар мен сопылық тариқаттардан пана табуға бейіл болған еді. Мессия яғни, исламдық терминологияда, әсіресе шиға арасында көбірек айтылатын Мәһдиді күту идеясы қоғамда кең тараған болатын. Иқбал құранның эмпирикалық перспективасын танытатын индук-

тив ақылдың пайда болуы – ешқандай да құтқарушыға мұқтаждық көрмей, сау ақылмен дүниені танып, практикалық мәселелерді шешіп кете беретін мұсылман типінің қалыптасқанын білдіреді. Мұхаммед пайғамбар осылайша үмметін индуктив ақыл иесі сатысына көтеріп кетті, енді құтқарушыны күту – зарыққан, торыққан, өз ақылына сенімсіз халықтың қараңғылық құрсауында қалуы болмақ. Пайғамбарлықтың кемелдікпен аяқталуы индуктив ақыл дәуірін ашып берумен мәдени маңызға ие болды, ал психологиялық тұрғыдан алғанда Мессияны немесе Параклитті әрдайым күтудің мәңгілік магиясынан сананы айықтырды, адамдар осы күту ұстанымына байланысты тарихты қате түсінуге бейіл болып тұрады дейді. Былайша айтқанда индуктив ақыл арқылы адамзат өмірін өз қолына алатын деңгейге жетеді: «Исламның пайда болуы индуктив ақылдың пайда болуы деген сөз. Исламда пайғамбарлық (нубуат) мұхатабтарын (тындаушыларын) индуктив ақылға жеткізу арқылы өзінің миссиясын аяқтайды. ...толық өзін-өзі тануға қол жеткізу үшін адам өзінің қайнар көзіне қарай кері оралуы (бастауына қайтып оралуы) қажет. Исламда шіркеу әкейлері (абыздар) секілді құрылым мен мұрагерлік патшалықты жоққа шығарудың болуы, құранның ақыл мен тәжірибеге ұдайы жүгініп отыруы және оның табиғат пен тарихқа адам білімінің қайнар көздерінің бірі ретінде басымдық беруі – дәл осы кемелдігінің түрлі қырларын танытады» [11, 101 б.].

Мұхаммед Иқбалдың бұл ойларынан ұғатынымыз, дәстүрлі ортодокс мектептерде таным теориясына қатысты пайым дихотомияға негізделіп келген. Уахи немесе ақыл арасында айырым жасай отырып Құдай аяны мен адамның ақыл қабілеті екеуінің бірі екіншісінен бұрын не кейін тұруы тиіс дейтін эпистемологиялық жүйе пайда болған. Ал, Иқбалдың түсінігінде адам танымының барлық қабаты тұтас, ал уахи да ақылдың индуктив күйге жету арқылы Құдайлық құдірет пен низамды танытынын бізге жеткізеді. Әрі адам өз өміріне де сол реттілікті ақыл арқылы енгізе алады. Дәстүрлі түсінікте уахи бірінші сосын ақыл дейтін ұстаным үстемдік құрса, Иқбал мен басқа да ислам модернистерінің ұстанымында уахи мен ақыл егіз дейтін формула немесе уахи адам бойындағы рационал қабілетті дамыту үшін

енген Құдайлық мейірім көзі. Интуиция, адам жанының түрлі күйлері, таңырқау, шабыт пен сезім, махаббат пен мейірім барлығы ақылдың орталық күйі немесе эпитеті. Мұндай мәндегі рационализм ислам танымын реконструкциялауға ғана емес, интуиция мен абстракция атаулыны эмпирикалық тұрғыдан мәнсіз деп санайтын Батыстық позитивистік танымға да жүйелі сын саналады.

Ислам ақыл-ойының заман шарттарына сай жаңа эпистемологиясын қайта құру ізденісі Иқбалдың діни философиясын ерекшелеп тұрған негіз десек қателеспейміз. Реконструкция еңбегі арқылы осы жобаны тиянақты түрде іске асырған Иқбал екі бірдей кезең философиясының сынын жасап шыққан: а) біріншісі, грек ақылояының ықпалымен дуалистік ұстаным шеңберінде қалған классикалық ислам философиясы; ә) екіншісі, сенім мен діни тәжірибені мәселе ретінде философиялық ойлау дәстүрінен тысқары қарастыратын позитивизм. Әйтсе де Иқбал дін мен ғылым бұған дейін болмаған өзара гармонияға қол жеткізе алатын күн де таяу деп ой түйеді. Дін мен ғылым екеуі де ақиқатқа қол жеткізуді көздейді, бірақ олар осы мақсатқа қол жеткізу үшін қолданылатын әдіс тұрғысынан бір-бірінен ажырайды; ғалым ақиқаттың бақыланатын қырын қамтуға тырысады; ал дін интуицияны (ішкі сезім=діни тәжірибе) іске қосып, ақиқаттың тұтас бейнесін қалыптайдды да, «ақиқаттың ішкі табиғатын» қармап қалуға ұмтылады дейді [11, 82 б.].

Ислам модернистерінің екінші кезеңіне жататын немесе Дамир Мухитденовтың тілімен айтсақ неомодернистер ретінде айқындалған ойшылдардың көтерген тақырыптарының бірі исламдағы элеуметтік-саяси құрылымға қатысты рационал шешім іздеу болды. Ол үшін дәстүрлі мектептерде қалыптасқан халифалық немесе имамдық секілді теология тақырыбына кіріп кеткен саяси доктриналарды қайта ой елегінен өткізу қажет. Қаламдық немесе ақидалық мәтіндерге иман шарты ретінде кірген халифа – құрайыштан дейтін догматтың тарихта ислам елдерінің саяси өмірінде сақталмағаны белгілі. Себебі Халифат орталығы ауысқан сайын жаңа саяси мәдениетпен толыға берді. Сондықтан өзгеріске ұшырап күн сайын жаңа бейнеге еніп жатқан қоғамдық өмір секілді саяси ұстанымдар да діни догматтар аясын-

да қала алмайды. Әйткенмен, Құран мен пайғамбар сүннетінен саяси және қоғамдық өмірді ұйымдастыруға қатысты жалпылама принциптерді табуға болар еді. Ол принциптерге әділдік, кеңесіп шешу мен меритократия секілді ұғымдарды жатқызсақ болады.

Деконструкция методымен тарихтағы ислами басқару формасына талдау жасаған Мұхаммед Әбид Жәбири (1935–2010) Құран мен хадисте ел басқару мәселесін реттейтін фундаментал құқықтық негіздің болмауынан ортағасырлық мұсылман қоғамында «конституциялық вакуум» пайда болғанын алға тартады. Мұхаммед пайғамбардың орнын басатын тақ мұрагерін атамай, халифаның таққа келу тәсілін көрсетіп бермей дүниеден озуы – оның «Сіз дүниелік істерді менен де жақсы білесіз» деп айтып кеткен хадисінде айтылған мәселердің қатарына жататынын білдіреді дейді. Олай болса бұл мәселе ақыл мен ижтихатқа тән мәселе ретінде қарастырылуы тиіс [1, 91 б.].

Ислам пайғамбары Мұхаммед дүниеден озған соң ел тізгінін қолға алған Әбу Бәкір, Омар, Осман және Әли сынды сахабалардың билікке келуі біркелкі ережеде жүзеге асқан жоқ. Мұны халифалық кезең деп атайды. Ал династиялық басқару формасына өткен Әмауилер (Омеяд) династиясының негізін қалаушы Муайвия мен оның әулетінің билігі салтанат (патшалық) деп аталды. Осы кезеңдегі ел басқару моделінің әртүрлі формада болуын Жәбири «конституциялық вакуум» деп атайды. Төртінші халиф Османның кезеңінде пайда болған және халифаттың салтанатқа (династиялық патшалыққа) өзгеруінің алғышарты болған «конституциялық вакуум» Ислам қоғамының тарихи тәжірибесінен шығатын жалғыз саяси сабақ алу мәселесі емес. Әсіресе Ислам қоғамында алғашқы «патша» болған Муайвиядан бастап тақты легитимдеу мәселесінде мұсылман басқарушылардың әртүрлі жол іздегені мәлім. Мұхаммед Әбид Жәбирдің ойынша, Муайвия тақты зорлықпен, қиындықпен алғанын жақсы түсінетін. Осыған байланысты ол Пайғамбар өлімінен кейін ел басқарған Әбу Бәкірден бері исламдағы легитимдеу дәстүрін іздеуге, яғни «шура» (кеңесу) негізінде тақты легитимдеуге тартысты. Ол мұны бір шетінен фатализмді (тағдыр) уағыздайтын теологиялық түсінікті қолдаумен, екінші жағынан материалдық

игіліктерді ұсыну арқылы жақтастар жинаумен жүзеге асыруға тырысты. Ол төртінші халиф Әли екеуі арасында болған таққа талас соғысын Алланың тағдыры екенін; сәйкесінше ел басқару ісіндегі тәжірибелері мен компетенцияларының арқасында Алланың «әуелден қалауымен» Әмауилердің билік басына келуін Алланың өзі қалап, мұсылман қоғамының тағдырына жазғанын саяси риторикасында әрдайым қайталап отырғанын көреміз. Қол астындағы шенеуніктері мен сарайға жақын конформист ғұламалар халыққа осы фатализмді, тағдыршылдықты таңумен болды. Тағдыр секілді теологиялық тақырыптың догмалық негізге айналуында Әмауилер билігі тұсындағы саяси риториканың орны бар.

Аббаси династиясы тұсында халифат идеологиясы парсылық мәдениетке, ел басқарушыны жартылай Құдай сипаттағы харизматикалық тұлға ретінде көретін түсінікке негізделді. Пайғамбар өмірден озған соң таққа келген Әбу Бәкір халифа өзін Пайғамбардың халифасымын (орынбасарымын) десе, екінші халиф Омар өзін Пайғамбардың халифасының халифасымын деген еді. Сәйкесінше Осман халифа да өзін Пайғамбардың халифасының халифасының халифасымын деген болатын. Омеядтар тұсында Халифтің титулы Мүміндердің әміршісі деген атпен де мәшһүр болды. Ал Аббасилер тұсында Алланың халифасы (орынбасары), Алланың жер жүзіндегі көлеңкесі деген титулмен жартылай Құдай сипаттағы харизматикалық басшы кейпіне енді. Мұның барлығы ІХ ғасырда әһлі сунна ортодокс ислам мектебі құрылғанға дейін басқару жүйесіндегі түрлі тәжірибелердің жүзеге асқанын көрсетеді. Мұхаммед Әбид Жәбири осыны негізге ала отырып Пайғамбар заманынан келе жатқан исламдағы тақтың киелілігі туралы концепциялардың түрлі кезеңде трансформацияланып, әртүрлі тарихи шарттарға сай өзгеріп отырғанын тілге тиек етеді. Мұның барлығы Пайғамбар заманында Құран мен хадиске, яғни діни доктринаға негізделген саяси басқару жайлы аутентті қайнар көздің болмауынан келіп шығады дейді. Пайғамбардың тақ мұрагерін көрсетпей дүниеден озуы мен Құранда нақты саяси басқару моделі жайлы аяттың болмауы – саяси билік жайлы әртүрлі тарихи тәжірибенің жүзеге асуына алып келді. Мұхаммед Әбид Жәбири осы тұста ислами басқарудың үш сипаты бар екенін

айтады. Бұлар кез келген саяси басқару моделінің бойынан табылуы тиіс, ақылға да, әділдік қағидасына да, жалпыадамзаттық мораль тұрғысынан да жоққа шығару мүмкін емес сипаттар [2, 98-99 б.]: Біріншісі – шура (кеңес). Құранда шураны иман, тәуекел, үлкен күнәлардан сақтану және намазбен қатар жақсы дүние ретінде мақтаған. Шура сүресі, 38 аятта «Олар [мүміндер] дүние істерін өзара кеңесіп (шура негізінде) шешеді» делінген. Тіпті ойға алып жүзеге асырғын келген істер бойынша олармен кеңесіп, ақылдас деген мағынада сахабалармен кеңес жүргізуді бұйырған [3, 71 б.]. Жәбири мұны саяси құрылым мен басқару формасының басты сипаттарының бірі ретінде көрсетеді. Екіншісі – әділдік. Құранда көптеген аятта әділ болуды бұйырады. Жәбирдің айтуынша, кез келген қоғам үшін құқықтық негіз осы әділдікке табан тірейді. Тіпті бұл Алланың әлемге қатынасын білдіретін сипаттардың бірі. Үшіншісі – жауапкершілік мәселесі. Мысыр, Вавилон, Яхуди және Парсы секілді ескі Шығыс өркениеттерінде саяси түсінік бір отар қойды бағатын «шопан» мысалы негізіне құрылған. Басқарушы «шопан», қалғандары «отар» дегенді білдіретін. Бұл мысал «ғаламның шопаны» (Алла) мен адамдар «отарының шопаны» арасындағы үйлесімге құрылған түсінікті көрсететін. Исламда (салтанат кезеңіндегі емес, пайғамбардың көзі тірі тұстағы) «шопан» ұғымы басқаша мазмұнға ие болды. Мұны Пайғамбар кең тараған хадисінде былай деп жеткізген: «Ұмытпаңыз, әрбіріңіз шопансыз және баққан отардан сұраласыз. Адамдардың басшысы шопан секілді және ол қол астындағылардан сұралады. Еркек отбасының шопаны, әйел үйі мен балалардың шопаны. Құл өз иесінің малының шопаны. Ұмытпаңыз әрбіріңіз қоластыңыздағы отардың шопансыз және содан сұраласыз.» Бұл жерде айқын көрініп тұрған нәрсе шопан деген сөз аманатты сақтау мен жауапкершілікті арқалау мағынасында. Бұл бір кісінің ғана жауапкершілігін емес, жоғарыдан төменге қарай қоғамның тұтас бөлігін қамтитын жауапкершілік иерархиясын көрсетіп тұр. Бұл қағиданың мыңызы жауапкершіліктің бір ғана кісінде тұйықталып қалмай, жауапкершіліктің үлес ретінде бөліну қағидасына негізделуінде еді.

Мұхаммед Әбид Жәбирдің көзқарастары айтарлықтай салмақты көрінеді. Жаңа эпистемологиялық және методологиялық

ізденістерімен танымал Мұхаммед Әбид Жәбири Ислам ойлау жүйесінің тарихына үңіле отырып, Араб-ислам ренессансының (наһда) жүзеге асуының жолдарын қарастырады. Оның ойынша, Ислам ойлау жүйесі хижри I ғасырдан бастап көптеген фанатик ағымдармен (фундаментализм, экстремизм секілді қалыптасқан терминологияның орнына Жәбири фанатик ағымдар деген ұғымды қолданады. Ред.) бетпе бет келді. Олардың кейбірі әлі күнге қазіргі Араб әлеміндегі діни танымда ықпалын түрлі кейіпте жалғастырып келеді.

Алғашқы ішкі азаматтық соғыс кезінен бастап Ислам тарихында қалыптасқан фанатик ағымдарды көз алдымызға келтірсек, бұл қозғалыстардың баршасының тікелей және жанама түрде болсын саясатпен байланысты болғанын көреміз дейді. Нәтижесінде саясат дін атынан әрекет етіп, легитимділікке қол жеткізіп отырған.

Харижилік, шиілік және суннилік Ислам ағымдарының арасындағы таққа талас кезіңінде «имамат» немесе «хилафат» мәселелері саяси мәселе болудан шығып діни доктриналық негізге айналды. Сенім шарттары аясына кірген бұл тақырыппен бірге Алланың заты мен сипаттары арасында байланыс, жәбр (фатализм), құдайлық әділдік, адам еркі секілді ұғымдар тартыс көзіне айналды. Себебі саяси билік басына келгісі келетін ағымдар легитимдігін тағдыр мәселесі аясында негіздеуге тырысатын. Бұдан шығатын қорытынды саясаттың дінге араласуы шарифат тұрғысынан емес, иман (сенім) шарттары аясында жүзеге асқан еді.

Қазіргі кездегі фанатик Ислам ағымдары сенім шарттары аясында емес, көбіне шарифатқа қатысты көптеген аспектілерде ықпалды болып отыр, дейді Жәбири. Бұрын исламдағы ағымдар фатализм, адамның қалау еркі, иман мен күпірлік, Алланың сипаттарының антропоморфизмнан арылту немесе антропоморфизм тұрғысынан түсіну сияқты мәселер аясында «умеренный» және «радикал» болып бөлінсе, қазір бұл тақырыптардың орнын иман-күпір (қазір бұл проблеманың теологиялық аспектісінен гөрі мұсылманға сай киіну секілді сыртқы көрінісіне көбірек мән беріледі), ұрының қолын кесу, кредит пен орамал тағу секілді мәселер басты. Бұрын сенім мәселесі аясында саясат жасалған болса, неліктен қазір шарифат айналасында пайда болып жатыр

деп сұрақ қояды Жәбири. Бұл сұрақтың жауабы тек діннің өзінде тұрған жоқ, тарихта яғни саясатта жатыр. Бұрынғы кездегі тартысты сенім шарттары аясында жүруі Исламның басқа мәдениеттермен, діндермен бетпе-бет келуімен байланысты болды. Ортодокс сунни ислам мұның шешімін философия ілімінің тәсілдерін қолдана отырып, кәлам ғылымы арқылы шешті. Фанатик ислам ағымдарының орнына әһлі сунна көпшілікке айналды. Исламның алтын ортасын табуға деген ұмытылыс белгілі бір деңгейде өзін ақтады. Ал дәл қазіргі таңда шарифат деңгейінде көрініс тауып жатқан фанатик ағымдардың алдын алу үшін тәсіл мен қазіргі заманауи ұғымдарды, яғни ғылыми және әлеуметтік жаңғыру арқылы қол жеткізілген экономика, социология және саясат ғылымдарының методтары мен ұғымдарын практика жүзінде пайдаланған сәттен бастап радикал, фанатик Ислам ағымдарының да ықпалы азаяды деген қорытынды жасайды Мұхаммед Әбид Жәбири.

Қазіргі ислам ойшылдарының ішінде Фазлур Рахманның герменевтика тәсіліне сүйенген методы қоғамдық өзгеріске сай жаңа шешімдер табуға негізделген. Оның ойынша Құрандағы қоғамдық эволюция мұраты әділдік пен әлеуметтік-экономикалық теңдік идеясына құрылған. Құранның үкімдік аяттарының мақсаты не болып еді – соны дұрыс анықтамайынша модернизмге аяқ басқан әлемнің талаптары мен табиғатына сай шешім табу қиынға соғады. Өзі «екі жақты қозғалыс» (double movement) деп атаған метод бойынша, бірінші, үкімдік аят түскен нақты жағдайды зерделеп, сол үкімнің не жазаның мақсаты не болып еді – соны анықтау қажет. Екінші, қазіргі жағдайда дәл сондай проблеманы шешу үшін жаңа шешімдер табу қажет. Оған, ұрының қолын кесу жазасын мысал етуге болады. Ұрының қолын кесу жазасының мақсаты – ұрлықты тоқтату. Қазір де бұл проблеманың бар екені ақиқат, бірақ жазаның орындалу шарты өзгеріп, гуманизацияланған формада іске асуы қажет. Тіпті, ислам тарихында құқықтық мәзһабтардың көбі балама жаза қолданып келген. Құлдыққа қатысты, әйелдердің құқықтарына да қатысты осындай шешімдер табу қажет. Себебі, Құранда нәсілшілдік жоқ, теңдік орталық идея болған, ал қоғамдық құрылыстағы құлдық институтының ұзақ уақыт сақталып келуі – сол заманғы әбден қалыптастып кеткен

экономикалық жүйенің ықпалының күштілігінен және ғасырлар бойы ортодокс құқықтық мектептердің Құрандағы эгалитаризмге негізделген дүниеге көзқарасты дұрыс ұғына алмауынан. Фазлур Рахманның айтуынша, Құранда бір-біріне қатысты әрі бір-бірімен тығыз байланысты жалғыз Жаратушы-Раззақ (Ризық беруші) Құдай түсінігі мен әлеуметтік-экономикалық әділдіктің қажеттігі жайлы түсінік пен ақирет түсінігі басты тақырып болған, ал дінді жеткізуші пайғамбардың діни өмірінің негізгі принциптері де осы еді. (Rahman, 1982: 13). Монтеистік бір Құдай түсінігі әлем мен адамның ондағы орны, әлемнің жаратылу мақсаты және соның негізінде қалыптасатын жаратушыға сенім тұрғысынан өте маңызды функция атқарса, ақирет түсінігі де әлеуметтік мораль ұғымының нақты өмірде функционалдық тұрғыдан жұмыс істеуіне әсер етеді. Былайша айтқанда, осы үш тақырып тонның ішкі бауындай бір-бірімен астаса келе қоғамдық өмірде Құдайлық аян мен оның идеалдарының жүзеге асуын мүмкін етеді. Сондықтан, мұсылмандар үкімдік аяттар мен мәзһаб ғұламалары қалыптастырған шарифи үкімдердің әр заманғы контекстіне, қандай проблемаларды шешуге бағытталғанына мән беруі қажет. Құрандағы әлеуметтік-экономикалық әділдікке негізделген үкімдердің негізінде жалпы принциптерді қалыптастыра отырып, күнделікті өзгеріп жатқан қоғамдық өмірге осы принциптердің призмасынан қарай алғанда ғана заманға сай исламдық ойлау жүзеге асады.

Фазлур Рахман «Исламдағы әйел статусы: Модернистік интерпретация» (Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation) мақаласында жоғарыда сөз еткен Құранның әлеуметтік-экономикалық теңдік көзқарасы аясында гендерлік теңдік (ер мен әйел қарым-қатынасы аясында) проблемасын талқыға салады. Мақалада хиджаб және әйелдер мен ерлердің табиғи теңдігі, әлеуметтік-экономикалық теңсіздік факторлары, көп әйел алу және т.б. мәселер талданады.

Құран хиджабты да, әйел мен еркектердің бір кеңістікте отырмауы қажет екенін де міндеттемейді; оның орнына жыныстық ар-намысты қорғауға басымдық береді. Тарихи тұрғыдан да анық нәрсе, Пайғамбар заманында хиджаб дейтін нәрсе жоқ еді және

мұсылман қоғамдары кейінірек дамытқанындай еркек пен әйел бөлек жайғасатын кеңістікті сегрегациялау да жоқ болатын. Шынымен де, Құранның ар-намыс жайлы сөздері бұл нәрселердің болмағанын көрсетеді. Егер екі жыныстың бөлек жайғасуы жайы сөз болатын болса, онда еркек пен әйелдің ар-намысына берік қалыпта әрекет етулерін талап етудің мағынасы болмас еді. Құранның бұған қатысты аяты мынау:

(Уа, Мұхаммед!) Мүмін ерлерге көздеріне ие болып, ар-намысына сақ болуын және абиырларын жабуы қажет екенін айт; солай ар-намысын сақтау оларға әлдеқайда лайықты. Шүбәсіз, Алла олардың жасаған істерін біледі. Мүмін әйелдерге де көздерінің ар-намысын қорғауын, абиырларын жабуын және еріксіз көрінетін жерлерінен тыс, көз тартатын жерлерін көрсетпеуі қажет екені айт; орамалдарын омырауларының үстіне дейін салсын...

Фазлур Рахман, аяттағы өздігінен немесе табиғи түрде көрінетін жерлерінен тыс, көз тартатын жерлерін көрсетпеуі қажет сөйлеміндегі «өздігінен көрінген тартымды жерлер» ретінде ғұламалардың көпшілігі жүз, қолдың білектен тірсекке дейін бөлігі мен қоса сол жерлерге тағылатын білезік, алқа секілді әшекей түрлерін жатқызады дейді. Сосын «орамалдарын омырауларының үстіне дейін салсын» сөзі де жүзді жабу қажет екендігі әмір етілмегенін көрсететін ашық дәлел дейді. Құранда (33: 59-60) Пайғамбардың әйелдерімен қоса, барша мүмін әйелдер кешке тысқары шыққанда «мұсылман әйел екені білініп тұрсын және мазаларын ешкім алмасын» деген мақсатта сырт киімдерін жақсылап кимелері қажет екені айтылған және мұсылман әйелдерге зорлық көрсететін мұнафықтар бұл істерінен бас тартпаса, елден қуылатыны жайлы айтылған. Бірақ, бұл аяттарда қазіргі кезде біз білетіндей сипатта хиджаб тағуды міндеттейтін ештеңе жоқ (Rahman, 1982: 291-292).

Фазлур Рахман бұл аяттарды талдау барысында мақсат әйелдердің бет-жүзін жауып тастап, қоғамнан бөлшектеу (ер мен әйелді сегрегациялау, фундаменталистік діни ортада көбіне әйелдер арсыздықтың бастауы ретінде қарастырылады да сегрегация объектісі ретінде басты нысанаға айналады) болмағанын,

басты мұрат ерге де, әйелге де жыныстық ар-намысын сақтау болғанын түсіну қажет деп қорытындылайды.

Фазлур Рахман әйел мен еркек арасындағы теңсіздікті фытри яғни онтологиялық негізде түсіну қате және Құранның әлеуметтік-экономикалық мұратына қайшы деп түсінеді. Қоғамдық өмірде еркек пен әйел тұтастай тең, бір-біріне қатысты хақы мен жауапкершіліктері бірдей деңгейде, ал отбасылық өмірдегі ер адамның жоғары болуының *'илләты* яғни себебі бар. Оны Фазлур Рахман Құран аятының өзінен шығарады. Құран аятында (4:34) былай делінген:

Ерлер әйелдерге басшылық етеді. Өйткені, Алла біреулерді біреулерден жоғары етіп жаратқан және еркектер мал мүліктерін әйелдер үшін жұмсайды. Осыған байланысты ізгі әйелдер – тура әрі ерлерінің алдындағы міндеттерін қалтқысыз орындайтын, сондай-ақ, ерлері қастарында болмаған кезде еріне тиесілі дүниелерді лайықты түрде сақтай білетіндер. Қыңыр мінезінен қорықсаңдар оларға алдымен насихат айтыңдар, [оған болмаса] төсекте жалғыз қалдырыңдар және соңғы шешім - ұрыңдар. Егер мойынсұнса, шектен шықпаңдар; Алла – 'Али (Биік) және Кәбир (Ұлы).

Бұл жерде ер адамның үстемдігі әлеуметтік-экономикалық себепке байланып тұр, өйткені еркек отбасының ішіп-жемін толық қамтамасыз етеді. Фазлур Рахман Құранның басқа аяттарында да адамдардың бірінен екіншісі, тіпті пайғамбарлардың да кейбірі кейбірінен жоғары екендігі жайлы айтылатынын еске салады. Тек бір жыныстағы адамның екінші жыныстағы адамға үстемдігі тұрғысынан емес, мал-мүлік табу, ақыл – парасаты секілді басқа да қасиеттері тұрғысынан жоғары болатыны секілді мазмұнда да Құранда кездеседі. Сондықтан, мұнда онтологиялық тұрғыдан немесе адам табиғатынан келіп шығатын теңсіздік сөз болып тұрған жоқ.

Фазлур Рахманның ойынша, бұл жерде бір-бірімен байланысты екі сұрақтың жауабы берілуі тиіс: бұл теңсіздік негізделетін әлеуметтік-экономикалық шарттар әйелдер өзгерткісі келсе де өзгермейтін нәрселер ме; егер өзгермейтін болса, олардың адам ретінде жалпылама игілікке қол жеткізуі бұл шарттардың өзгеруін

қажет ете ме, қажет етсе қай жерге дейін өзгеруін қажет етеді? Бірінші сұраққа «бұлар негізінде әлеуметтік-экономикалық шарттар, жыныстардың табиғатын келіп шығатын болмағандықтан өзгермейтіндей ештеңе жоқ» деп жауап береді. Уақыт өте келе шарттар өзгерсе әйелдер де, еркектер де ғасырлар бойы тәжірибе мен дағдыларын қалыптастырады. Құранда бұған қарсы болатындай ешқандай түсініктің нышаны жоқ.

Екінші сұрақтың жауабы оңай емес. Фазлур Рахманның пікірінше, Ислам қоғамындағы дәстүрлі ғұрып, әдет пен дағдылар өзгеруі қажет. Тіпті өзгеріс тез арада болуы тиіс мұқтаждық. Өйткені, бәрінен бұрын әйелдің еркекке бағыныштылығына қатысты шектен шығу жаппай белең алып кеткен; ал шындығына келсек, қоғамдық салада әділетсіздік пен эксплуатациялаудың жойылуы Құранның ең басты бұйрығы. Екіншіден, әйелдердің үйден тысқары жерде жұмыс істеуіне, пайдалы экономикалық қызметтер атқаруына кедергі болмауы тиіс. Бұл қажеттік; өйткені отбасылардың тек қана еркектің табысына байланып өмір сүре алмайтынына күн өткен сайын көздері жетіп отыр. Өйткенмен, автор әйелдердің еркектер істейтін кез келген жұмысты істегісі келетініне және бұған рұқсат етілетініне немесе етілмейтініне сенімді емес. Әлбетте, әйелдер табанды түрде талап етсе түбінде солай жасай алады және жасайды да деп түйіндейді автор (Rahman, 1982: 296-299).

Көп әйел алуға қатысты автордың ойлары да Құран шешіміне қатысты рефлексиядан тұрады. Сосын дәстүрлі құқықтық мектеп ғұламаларының шешімдерін сыни пайыммен талдайды. Тіпті, Құрандағы алғашқы мәнінен әбден тайдырылған мәселенің бірі осы дейді. Құран аятында (4: 2-3) бұл мәселеге қатысты былай делінеді:

Сенен әйелдер жайында сұрайды. «Ақыларын [жауапкершілігіңізде болған мал-мүліктерін] бермей оларға үйленуді ұйғарған жетім қыздар мен әлсіз [кіші жастағы] ұл балаларға қатысты үкімді Алла Кітапта айтқан сөздерімен білдіреді.... Қанша қаласаңыз да олардың (әйелдер) арасында әділдікті ұстана алмайсыңдар; олай болса қасыңыздағы жұбайыңыздан алыстап, оны жалғыз қалдырмаңдар».

Кейбір қожайындардың қоластындағы жетім қыздардың (күңнен туған) бірден көбіне үйленуіне қатысты түскен бұл аят осы тақырыпқа қатысты алғашқы аяттардың бірі. Бұдан кейін түскен аятта да көп әйел алушылық жайында егер жетім қыздарға әділ бола алмаймын деп қорықсаңдар, жетім әйелдерге үйленіңдер, бір, екі, үш немесе төртке дейін алыңдар. Бірақ жұбайларыңның арасында әділдікті ұстана алмаймын деп қорықсаңдар жалғыз біреуіне үйленіңдер немесе күндерінді әйел етіндер; бұл әділетсіздіктен сақтану үшін ең жақын жол делінеді.

Бұл аяттар ашық көрсетіп тұрғанындай, Құран көп әйел алушылыққа қатысты кәметке толса да өздерінің жиған малын қожайындарынан ала алмайтын жетім қыздармен байланысты айтып тұр. Қожайындары олардың малын әрі қарай қолдана бермек үшін үйленіп алуға тырысатын болған немесе олардың жақсы малын өзінің жаман малына өзгертіп немесе араластырып жіберіп алып қалуды мақсат тұтқандықтан үйленбекші болған. Қол астындағы ұл болсын, қыз болсын жетімдердің ақысын жейтін жандардың бұл әрекеті Мекке кезеңінде де, Мәдина кезеңінде де көп сыналған мәселе. Тағы бір аятта (4:129): *«Қанша қаласаңыздар да әйелдер арасында әділдікті ешқашан ұстана алмайсыңдар; олай болса біреуін болсын жалғыз қалдыруға бейіл болмаңдар»*, делінеді.

Бұдан шығатын қорытынды көп әйел алушылық Құранда тек жетім қыздарға жасалатын әділетсіздік тұрғысынан сөз болып тұр. Ислам тарихының ерте кезеңінің бірінде бұл мәселе ешқандай шартсыз жалпыға ортақ рұқсат күйіне өзгеріп кеткендей көрінеді. Фазлур Рахманның ойынша, бұл нәрсе Омар халифаның тұсында іске асқанға ұқсайды. Сол кезеңде жаңа елдер тез жауланып алғандықтан көп халық тұтқынға түсіп, әйел алу оңай іске айналған әрі жесір әйелдердің де саны да артқан. Әрі Исламнан бұрынғы кезеңде де жиі соғыс болуына байланысты Арабияда көп әйел алу бұрыннан кең тараған нәрсе еді.

Фазлур Рахманның айтуынша, өзіне дейінгі көптеген модернист ғалымдар еркектердің жұбайлары арасында ешқашан әділдікті ұстана алмайтыны жайлы Құранда көрсетілген моральдық түсінікке құқықтық сипат берілуі қажет деп шешкен.

Фазлур Рахман да Құранның кейбір құқықтық шешімдері олардың заңдастырылуына әсер еткен көптеген оқиғалармен байланысты; бұл оқиғалар мәселені сол заманның контекстінде қарап түсінуге көмектеседі, бірақ ол жердегі мәңгі өзгермейтін нәрсе осы үкімдерде ашық айтылған немесе кейбір тұста барынша басымдық берілген қоғамдық мұрат пен моральдық принциптер ғана. Осылай түсінген жағдайда, осы аяттардан шығарылған моральдық принциптер келешекте қоғамға пайдалы құқықтық шешімдер табудың жолын ашады.

Фазлур Рахман модерн кезеңде халқы мұсылман елдердегі көп әйел алушылыққа қатысты жаңаша құқықтық шешімдерге де тоқталып өтеді. Оның айтуынша, соңғы жылдарда (1980 жылдар) Мысырдан басқа кейбір Ислам елдері көп әйел алуды шектейтін немесе түбегейлі тыйым салатын заңдар шығарды. Түркия мен Тунис көп әйел алуға тыйым салды; Түркия 1926 жылы Швецарияның азаматтық кодексіне қызығушылық таныта отырып секуляр кейіпте *Medeni Kanun* (азаматтық кодекс мағынасын) атты құқықтық құжат арқылы іске асырса, Тунис исламдық негізге сүйене отырып және Құраннан табан тірейтін негіз шығара отырып іске асырды. Басқа елдер болса, бірінші неке бар кезде, екінші рет үйлену үшін шарттарды қиындату және бұл шарттарды орындамаған жағдайда жаза тағайындау арқылы құқықтық шешімдер шығарып көп әйел алуды азайту жолын таңдаған немесе шектеуге тырысады. Қолда бар фактілерге сүйенсек, бұл шектеулердің бірден көп әйелді асыраудың экономикалық қиындығының артуына байланысты әсері күшейе түскен.

Ислам модернистерінің эпистемологияға, саяси философияға және әлеуметтік-құқықтық мәселелерге қатысты ұсынған шешімдері академиялық ортадан шығып, көпшілік тұтынатын интеллектуалдық мұраға айналып келеді. Фазлур Рахманнан басталған тарихшылық ұстаным ислам модернизміндегі «герменевтикалық бетбұрыс» (*hermeneutical turn*) атау алған. Құранды тұтастық тұрғысынан әрі тарихи контекстуалдық мәнде оқуды білдіретін бұл бағытты әрі қарай дамытушы ойшылдардың қатарына Аркаун, Амина Уадуд секілді есімдерді жатқызуға болады. Амина Уадуд пен Фатима Мерниссиді қазіргі кезде ислам

феминистері деп атап жүрген зерттеушілер де бар. Амина Уадуд Фазлур Рахманның контекстуал оқу методын әрі қарай жетілдіріп, өзі «reriding of Qur'an by women's perspective» (Құранды әйелдердің перспективасынан қайта оқу) деп атаған методты қалыптастырды. Мұның барлығы ислам модернизмі жаңа парадигмалармен байытылып жатқанын көрсетеді.

Қорытынды. Қорыта айтқанда, Ислам әлемі бетпе-бет келген соңғы 200 жылға жуық уақытты қамтитын модернизм Қазіргі ислам ойшылдарын түрлі идеялық хәм философиялық ізденістерге итермеледі. Исламның жаңа шарттарға сай қайта тұжырымдалу процесі сан түрлі методологиялық және эпистемологиялық парадигмаларды қамтитын діни-философиялық құбылысқа айналды. Батыс пен Ислам әлемінің арасындағы өркениет қақтығысының философиялық-дүниетанымдық қырын қамтитын Қазіргі ислам ақыл-ойы түрлі кеңістік пен уақыт шеңберіне байланысты сан түрлі түрге еніп, адамзат ой-қазынасынын байытып келеді. Әйткенмен, ХХ ғасырда саяси ислам мен фундаменталдық ислам ағымдарының тарихта болмаған деңгейде дамуы іске асты. Исламды реформалаймыз деп милитаристік әрекеттерге бас ұрған діни-саяси ұйымдардың жандануы және медиадағы біржақты көріністер исламофобияның дамуын жетелдетті. Сондықтан, ғасырлар бойы исламды дәстүріне бейімдей алған әрі тарихта ислам өркениетіне үлес қосқан қазақ қоғамы үшін ислам модернизмінің мәні мен ойшылдарының еңбектерін танып білуі маңызды болары даусыз.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Rahman Fazlur, "The Impact of Modernity on Islam", Islamabad: *Islamic Studies*, 1988: 2, pp. 113-128.
2. Öztürk Mustafa, Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar, Ankara: *Ankara Okulu Yayınları*, 2019, s. 320.
3. Issa J. Boullata, Trends and Issues in Contemporary Arab Thought, Albany: *State University of New York Press*, 1990, p. 219.
4. Rahman Fazlur, "An Autobiographical Note", *The Courage of Confiction*, ed. Philip L. Berman, New York: *Ballantine Books*, 1985, pp. 153-159.
5. Rabi' Ibrahim Abu, "Contemporary Islamic Intellectual History: A Theoretical Perspective", Islamabad: *Islamic Studies*, 2005/ 44:4, pp. 503-526.

6. Ataman Kemal, “Forerunners of “Political Islam”: An inquiry into the Ideologies of Al-Banna and Al-Mawdudi”, Bursa: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/24:2, pp. 45-69.

7. Rahman Fazlur, “Islam: Challenges and Oppotunities”, *In Islam: Past Influence and Present Challenge*, (ed.) Alford T. Welch and Pierre Cachia, Albany: *State University of New York Press*, 1979, pp. 315-330.

8. Sözen Kemal, Turgut Ali Kürşat, Sabri Yılmaz (ed), “Anadolu’da Çağdaş İslam Düşünürleri”, *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*, İstanbul: *Divan Kitap*, 2017, ss. 37-209.

9. Maraş İbrahim, “Musa Carullah”, *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*, İstanbul: *Divan Kitap*, 2017, ss. 289-300.

10. Serge A. Zenkovsky, Pan-Turkism and İslâm in Russia, Cambridge, Mass: *Harvard University Press*, 1960, p. 345.

11. İqbal Mohammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (1930), Redwood, California: *Stanford University Press*, 2013, p. 328.

12. Şaban Ali Düzgün, “Seyyid Ahmed Han”, *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*, İstanbul: *Divan Kitap*, 2017, ss. 304-315.

13. Charles J. Adams, “The Ideology of Mawlana Mawdudi”, *South Asian Politics and Religion* (ed. Donalht E. Smith), Princeton: *Princeton University Press*, 1996, pp. 371-397.

14. Chadwick Owen, The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century, Cambridge: *Cambridge University Press*, 1976, p. 286.

15. Stromberg Roland N. An İntellectual History of Modern Europe, New York: *Appleton-Century-Crofts*, 1966, p. 487.

16. Özerverli Mehmet Sait, Kelamda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu – XX. yüzyıl başı), İstanbul: *ISAM Yayınları*, 1998, s. 173.

17. Büyükkara Mehmet Ali, Çağdaş İslami Akımlar, İstanbul: *Klasik*, 2016, s. 382.

18. Arkoun Mohamed, “Rethinking Islam Today”, *Liberal İslam: A Source Book*, (ed.) Charles Kurzman, New York: *Oxford University Press*, 1998, pp. 215-221.

19. Safi Omid, “Progressive Islam in America”, *A Nation of Religions*, (ed.) Stephen Prothero, Chapel Hill: *UNC Press*, 2006, pp. 43-60.

9 РЕСЕЙ ИМПЕРИЯСЫНЫҢ МҰСЫЛМАН АЙМАҚТАРЫНДАҒЫ ЖӘДИДШІЛДІКТІҢ ТЕОЛОГИЯЛЫҚ МӘНІ МЕН ЖАҢАШЫЛДЫҚ

Қанат Купешов

Жәдид құбылысының Орталық Азия елдерінде келу тарихын жаңа бағыттағы мектептер, яғни «усул жәдид» ұстанымдарын ұстанған мектептердің Орталық Азиядағы елдеріндегі ағартушылық мақсатта келуімен байланыстырамыз. Түркістан мен Бұхара аймақтарындағы дәстүрлі және орыс-түземдік мектептердің дәрменсіздіктерінің арқасында оларды жаңалауды, реформалауды қалады. XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында Түркістан аймағында европалық білім беру жүйесін қолдайтын және «усулу жәдид» мектептерін құруды мақсат тұтқан прогрессивті интелегенттер мен ұлттық буржуазияны пайда болуын қалаған жәдидшілер еді.

XIX ғасырдың аяғында Орталық Азия елдерінде ашылған жаңа әдісті мектептер туралы ақпараттарды зерттей келе, мектептерді реформалау мен қатар ағартушылық әрекетте тек ұлттық буржуазияны және жаңа типтегі татар мұғалімдерінің рөлдерімен байланыстыруға болады. Әрине қазіргі қазақ даласында да және Өзбекстанмен Қырғызстан елдерінде жәдидшілдік бағыттағы мектептердің көптеп болғандығын байқауға болады. Жаңа әдісті мектептерге байланысты Н.П.Остроумов «Алғашқы жаңа әдісті мектептер Түркістан аймағында 1890 жылдары ашылған болатын» [1, 130-б.]. Жаңа әдісті мектептерді қолдаушы жәдидшілер мектердің ортағасырлық әдеттерінен және мектептерге зайырлы білім беруді, оған қоса әдістемелік-ұйымдастыру жұмыстарын әрімен қарай жаңғыртуды мақсат тұтты. Жәдидшілердің мақсаттары тек қана мектептерді жаңғырту ғана емес еді, осы кездегі халықтар арасындағы білімсіздікті жойып, халықтар арасында мәдениеттілік пен білімді, зайырлы қоғамды орнату еді. Себебі осы кездердегі молдалар мен халық арасында білімсіздік кең етек алып, байлар өз қаражаттарын ысырап етіп, халықтарды тонау

арқылы жергілікті әкімдердің қатыгездіктігін байқай аламыз. Осы тұста халық арасындағы «дұрыс емес әдет-ғұрыптар» белең алуы да, өз кезегінде бұл әрекеттер халықты қирату мен кедейлендіруге алып келеді. Өз кезегінде жәдидшілер жаңа әдісті мектептердің халық арасында кеңінен насихатталуын және қызмет атқаруына шақырды.

Жәдидшілер ескі мектептерді реформалау үшін төмендегі әрекеттерді ұсынды:

- Ислами білім беретін жерлерде бірыңғай бір оқу бағдарламалары бойынша оқыту;

- Оқу бағдарламаларына зайырлы пәндер, яғни арифметика, география, тарих, орыс тілі, ана тілі, және т.б. пәндер тізбелерін қосу;

- Фанаттық сезімдегі молдаларды жаңа ой, пікірі бар оқу мұғалімдерімен ауыстыру;

- Ислами білім беретін мектептерде сөзбе-сөз әдісінің орнына, жаңа дыбысталу әдісін қолдану;

- Әрбір мектеп түлектеріне диломдар табыстау;

- Жаңа әдісті мектептерді қадағалауды халықарасында құрметке ие болған кісілерге табыстау және т.б.

Тарих сахнасына қарайтың болсақ жәдидшілермен қадимисттер (ескішілер) арасындағы дау дамайларға назар аударта аламыз. Себебі жаңа әдісті мектептермен ескі әдісті мектептер арасындағы кикілжіңдер халықарасында екі жікке бөлінулерге алғызып, прогрессивті жәдидшілермен консерватор қадымшылар етті. Ф.Ходжаевтың пікірінше ескі көзқараспен жаңа көзқарас арасындағы қайшылықтар, жәдидшіліктің алға қарай дамуға серпін берді. Баспаға басып шығару идеялары мен жас буын арасында ислами мәдениет арталықтарына барып оқуға жол ашты [2, 20-б.].

Жәдидшілерге қарсы тұрған көптеген дін саласының адамдары болды, себебі олар оқу саласында жалғасын тауып келе жатқан дәстүрлерін бұзып, емтихан тапсыру үшін мектеп түлектері халық алдына шығартып, тапсыртқызыған. Бұл әдісті жәдидшілер өздерінің басылым газеттерінде жалпы халыққа жарнама жасап, уақыты мен өтетін жерін қоса жазып жарнамалаған. Әрине бұл

әдісті Орталық Азия елдері қатарынан көптеп кездестіруге болады.

Жәдид мектептері Орталық Азия елдерінде күнделікті мұсылмандар арасынан қайшылықтар көріп отырды. Әрине Орта Азия елдеріндегі ислами білім ордасының қайнар бұлағы болып табылатын Бұхара мектебінен де қолдау табылмады. Бұхараның дінбасылары консервативті көзқарастарымен болып табылғандықтан, жәдидшілердің жаңа әдісті ағартушылық мектептерін дұрыс емес көзқараста қабылдады. Осы көзқарастар екі жақтағы күреске алып келді. Салдарынан олар жәдидшілерді: еретиктер санатына жатқызды, олардың жасап жатырған жаңашылдық әрекеттерін айыптап, оларды көрсетушісін айналысамыз деген. Дінбасылардың барлығы жәдидшілікті құптайтын жаңа-әдісті мектептің жақтастарының бастарына бәле болғандай. Осыған байланысты Бұхара аймағының дінбасылары жәдидшілердің мектептеріне байланысты мынадай пәтуа берген: «Ол сондай бір шарифатқа ұнамсыз. Бірінші жылы мектеп оқушылары газет оқиды. Екінші жылы бостандықты талап етеді. Ал үшінші жылы патшаны тақтан құлатуды мақсат етеді» – деген [3, 107-б.].

Жаңа әдісті мектептердің араб әріптерінің бірденен жаттау үлкен қиындық туғызатындықтан, әріптердің төртеу немесе бесеуін беріп аз аз беру арқылы балаларға түсіндіру оңтайлылық тудырады. Әрине балалар бірінші сабақтардан бастап әр әріптің жазылуын, оқылуын меңгерулері тиіс. Балалардың сабақтағы берілген әр тапсырмаларын толық орындамайынша келесі сабақтарға көшуге рұқсат жоқ болатын. Сондықтанда сабақтарда әріптерді бөліп-бөліп оқыту үрдісі қалыптастырылды. Жәдидшілер ескі әдістегі мектептердің әдістеріне қарағанда халық арасында кеңінен қолдау таба отырып, сенімдеріне кірді. Деседе ескі әдістегі мектептер әр әріптің дыбысталуын, жазылуын және т.б.-ларын пысықтауды мақсат ететін. Алайда дыбысталу әдісі арқылы жаңа әдісті мектептер балалар үшінде тиімді болды.

Жәдидшілер қалаған мектеп бағдарламалары ескі әдістегі мектептердің бағдарламаларына қарағанда тек әріптерді дыбысталу әдісін қолданып ғана қоймай, қосымша география, математика, тарих және химия мен физика сынды пәндерді өз

бағдарламаларына қосып, оқытқан. Академик А.А. Семенов өз жазбаларының бірінде: «Егерде балалар екі айда оқып үйренсе, олар математиканың бастапқы сатысына және орыс тілдерінде және т.б. пәндерді үйренді. Бұл олардың ескі әдісті мектептерге карағандағы алға қарай ұмтылуы еді» [4].

1906 жылғы Нижний Новгородтағы Мұсылмандардың үшінші съезінде «усулу жәдид» типіндегі Ресейдің Еуропа бетіндегі мектептеріне арналған оқу бағдарламалары ұсынылды. Бұл бағдарлама түрлі мектептердің реформа жүргізулерін тоқтатып, барлығын біріктіру мақсаты болды. Әрине бұл бағдарламада діни білімдермен қатар, арифметика, география, тарих және т.б. зайырлы пәндер тізбелерін өзіне қосты. Осы съездің қорытындысы бойынша барлық ислами білім беру ордаларының бастапқа сатысында осы бағдарлама ер мен әйелдерге қарамастан оқытылуы міндетті [5, 251-б.].

Нижний Новгородтағы съездтен кейін Түркістан курьері атты газет осы аталған бағдарламаны өзінің басылымында былайша жинақтауға тырысты: бірінші бөлімде: әліппе және оқу, хат және диктант, жаттау;

екінші бөлімде: түркі тілде оқу, мұсылман сенім негіздері, хат және диктант, жаттау, арифметика, құлшылықтағы жағдаяттар және ауызша сөйлесу;

үшінші бөлімде: Құран Кәрім, сенім догматтары, түркі тілдерінде оқу, тарих, арифметика, жазу, жаттау, ауызша сұқбаттасу;

төртінші бөлімде: Құран Кәрім, діни салт-жоралғылар, ислам тарихы, араб тілі, география, арифметика, жазу, жаттау, ауызша сұқбаттасу;

бесінші бөлімде: Құран Кәрім, құқықтану, діни салт-жоралғылар, арифметика, география, хадис, ауызша сұқбаттасу [6].

Ақсуда бой көтерген «Мамания» медресесінде шет елде оқып келген қазақ жастары сабақ берді. Бұл медресенің бастапқы кездері тек араб тілі мен қатар тек діни сауат ашуға арған болса, уақыт өте келе медресеге керекті құрал жабдықтар сатылып алынып, қайта құрылып шықты. «Мамания» медресесінің оқыту жүйелерінің барлығы «Ғалия» медресесінің жүйесі негізінде қызмет атқарды. Оқу жоспарларына сай 1-ден 5-ші сынып аралығында қазақ

тілі, есеп, иман шарт, Құран, орыс тілі, пайғамбарлар тарихы, жағырапия, зоология, ислам діні тарихы, татар тарихы мен хадис сабақтары сынды пәндер оқытылған болатын. Ал «Мамания» медресесін бітірген түлектер оқуын әрмен қарай жалғастыру мақсатында Уфа мен Орынбор қалаларына барып оқуға мүмкіндік алған.

1890 жылы Орынбор қаласында ағайынды Хусайыновтардың демеушілігімен ашылған «Хусайния» медресесі. Бастапқы кезде ағайындылардың жұмыстарын жасайтын қызметкерлер жасауды көздеген. Алайда уақыт өте келе жаңа әдісті қолданатын мектептерге кадр дайындауға көшті. Ал 1906-1907 жж. аралығында мектепте физика, химия, экономика, сауда істері және т.б. пәндер оқытылады бастады.

Жаңа әдісті қолданатын мектептер көбіне ескі әдісті қолданатын мектептерден айрықшаланатын. Себебі жаңа әдісті мектептерде ішінде парталар, географиялық карта, тақта және мұғалімге арналған үстелі бар. Бұл жағдайлар ортағасырлық әдістерге қарағанда әлде қайда жаңа, таңсық дүние болып көрінді. Әрине балаларға арналған парталар қатар-қатарымен қойылды және мұғалімдер болса балаларға қарсы өз орнында отыратын. Осы әдіс орта ғасырдағы ұстазды ортаға отырғызып жан-жағынан қоршағанға қарағанда дұрысырақ көрінді. Деседе барық мектептер осы әдістерді бірдей жасақтай алмағандары да рас.

Көптеген Орта Азия елдеріндегі «усулу жәдид» типіндегі мектептердің бастапқы кезеңдерінде, ХІХ ғасырдың соңына қарсы әліппелер мен хрестаматиялар, дидактикалық кітаптар және Бақшасарай, Қазан, Оренбургта басылып шыққан түркі тіліндегі кітаптар кеңінен қолданыста болды. Жәдидтік педогогикалық әдебиетің бастапқы кезде татар оқу құралдары қолданылды. Исмаил Гаспринскийдің «Ходжа и сибен» (Балалар мұғалімі) және «Рахбари муаллим» (Мұғалімнің жолсілтеушісі) атты еңбектерімен қатар «шариат-ул-иман» немесе «иман шарттары», «Бадауам», «Ақырзаман», Фазаил-уш-шухур», «Истуани», «Қырық хадис», «Фихка-Каидани», «Әптиек», «Сопы-Аллаяр», «Чар-кітаб» [Қазақстан тарихы (көне заманнан бүгінгі күнге дейін). Бес томлық. Шт. – Алматы: «Атамұра», 2002. 768б.\526б.] сынды кітаптар

қолданыста болды. Жәдидшілдіктің дамуы мен әрмен қарай прогресс жасауына қарай әр елдерде өз тілдерінде еңбектер жазып, басып шығаруға тырысты.

Орталық Азиядағы жәдидтік мектептердің шығуы мен әрімен қарай пайдалануына байланысты барлық мектептер жеке меншіктік болып табылады. Көп жағдайларда бұл мектептердің құрушылары өздері сол мектепті қаржыландырушысы болып табылады немесе қайырымдылық арқылы, ауқатты адамдардың берген зекеттері арқылы қаржыландырылып отырды. Тағыда бір қаржының көзі ол әр оқу үшін ақы алу. Алайда оқып жатырған балалардың барлығы қаржыны төлеп бере алмайтындықтан олар тегін оқыды. Әрине жәдидтік мектептерде ескі әдісті қолданушы мектептерге қарағанда қымбатырақ болды. Себебі ол жерде балалардың оқуына жағдайлары жасалынған еді.

Жаңа әдісті қолдаушы мектептердің мұғалімдеріде өздеріне байланысты сөгістер алмады. Барлық оқушы балалардың ата-анасының дәулеттігіне байланысты әр баладан айына 50 тиыннан бастап 1рубль 50 тиынға дейін алынды. Ал кейбір дәулетті ата-аналар өз қалаулары бойынша 2рубль төлеп отырды. Әрбір оқушы бала өз керек жарағына ай сайын оқу құралдары мен оқу керек заттарға қаржылай қаражат жұмсап отыруы тиіс. Әрине қаражаттарға байланысты ескі әдісті мектептер өз жұмыстарын жасап отырды. Себебі жаңа әдісті мектептер ұдайы қаржы жағын талап ететін болғандықтан. Ескі әдісте оқытатын мектептердің бір айға оқуға кететін ақылары 15-20 тиыннан аспайтын еді.

Жаңа әдістегі мектептердегі оқитын балалардың төрттен бірі тегін оқитын еді. Себебі көпшілік келуші балалар аз қамтылған отбасылар санатынан шыққан. Олардың көбісі оқу ақыларын төлей алмайтын. Оларға оқу құралдары мен дәптерлер, қаламсап және т.б. дүниелер тегін беріліп отырды. Әрине аз қамтылған отбасылардан шыққан балаларды оқыту жаңа әдісті қолданатын мектептердің жарнамасы деседі болады. Аз қамтылған отбасылар үшін халық арасында жылулықтар жинастырылып беріліп отырды. Ал дәулетті кісілер балалардың ғылым мен білімге деген құштарлықтарын көріп тегін ғимаратты қолдануға берді. Осы мәселеге байланысты С.Смагулов өзінің «Қазақстандағы мұсылмандық оқу орын-

дары мен ағартушылық қоғамдар (XIXғ. аяғы мен XXғ. басы)» атты мақаласында: «... Әр шәкірт оқу мерзімі аяқталғанға дейін мұғаліміне (молдаға –С.С.) 1-2 сомнан ақы төлеуі тиіс болды», – дейді.

Мектептің тағы бір қаржы көзі ретінде мектептің ауқаты шәкірттері мен дәулетті кісілердің берген зекеттерін атауға болады. Мектептің барлық мерекелік іс-шаралары, ауысушы және бітіруші түлектер, көктем кезіндегі балалардың саяхаттауы және балаларға арналған парталар, оқу құралдары және т.б. шаралар осы қаржы көзі арқылы жасалып отырды.

Жаңа әдістегі мектепке сегізбен он екі жас аралығындағы мектеп балалары қабылданып отырды. Мектепке түсу кезінде ата-ананың келісімімен қатар баланың да келісімі міндетті. Әр оқушы баланы мектепке түспестен бұрын мектеп қабырғасында қалай жүруді, үзілісте өзің қалай ұстауды, кітап пен дәптерлерін қалай қадағаяу керегін, мұғалімдерімен қалай сөйлесу керектігін таныстырып өтеді. Әр пән бойынша сабақ кезінде мектептің ішкі тәртіптерін бұзғандығы үшін түрлі жазалар қолданылатын. Ең жеңіл жаза түрі ол ескерту, бұрышқа тұрғызу, сабақтардан кейін қалу. Ал ауыр жаза түрінде ол баланы мектептен шығару болып табылған. Мектептің ішінде ұрысу, төбелесу түбегейлі түрде тыйым салынған. Әрине осы орайда тек балалардың мектептегі жүріп тұруы ғана емес, мұғалімдердің де әрекеттеріне тоқталсақ. Мұғалімдерде мектеппен келісім шартқа отырған. Себебі әр мұғалім әр оқушымен қалай сөйлесу керектігін, қалай жұмыс жасау керектігін білуі міндеттелінетін.

Барлық жәдидшілдік мектептерде оқыту тілінің нақты болмауы, бірінғай бірзділікті еді. Себебі барлық мектептер өздерінің тұрғылықты мекендері бойынша сол жердің ана тілінде өткізетін. Сондықтанда олардың ескішілдікті қалайтын мектептерден айырмашылығы осы деседі болады. Өйткені ескішіл мектептер көбіне ислам дінінің тірегі болып табылатын араб тілінде сабақтар жүргізетін. Жаңа әдісті мектептерде парсы тілін оқу, жазу үшін екі сағат берілген. Оған қоса араб тілі синтаксисі, грамматикасына және оқылуы мен жазылуына екі сағат берілген.

XX ғасырдың басында мектеп балаларын заман талабына сай оқытатын адамдарды табу өте қиын болатын. Осы уақыттарда По-

волжья татарлары мен Қырым татарлары келіп Түркістан, Бұхара, Хиуа аймақтарына келіп сабақтарын берді. Себебі XIX ғасындың соңғы ширегінде татар халықтары арасында мектеп істері алдыңғы қатарда болған. В.В. Бартольдтың айтуынша: жаңа әдістегі мектептерді кеңінен етек алуы Ресейдің ішкі губернияларындағы тек татар халықтарының келіп сабақ берулерінде [7, 136-б.].

1908 жылы «усулу жәдид» типіндегі мектептердің біріне К.К. Паленаның жетекшілігімен келген ревизия кезінде мынадай оқиға орын алады: Балаларға араларыңызда неше сүннит? Неше шиит бар?-деп сұрақ қойылады. «Сонда балалар сіздерге оны білудің не қажеті бар? Біздің бәріміз сүннитпіз де, шиитпіз де. Барлығымыз біріміз» – деген жауап келеді. Осы жауапты негізі ретінде келген комиссия мынадай қорытынды шығарады: «Бұл жерде балаларды түрмен түсіне, діни сеніміне қарамастан барлығын бауырмалдастыққа тәрбиелейді» [8, 135-б.].

Осылайша, жәдидшілдік Орта Азия елдеріндегі мектептердің жұмыстары мен жұмыстағы әдіс әрекеттеріне педагогикалық дидактикалық принцип негіздерінде үлкен оң ықпалдастық жасады. Жаңа әдісті қолданушы мектептердің барлығы заман талабына сай құрал-жабдықтармен жабдықталып, санитарлық-эпидемиологиялық талаптарға сай қызметтерін жасады. Жәдидшілдік мектептерде оқу процесстеріне байланытсы жаңа әдіс тәсілдерді қолданып, алдыңғы ескі дәстүрлі оқу жүйесінің оқылықтарын жойып тастауға тырысты. Әрине осы тұста оқу бағдарламаларына көптеген жалпы білім беретін пәндер мен ана тілінде оқу мен жазу сынды дүниелер қосылды. Алайда діни білім беру жүйесінде алдыңғы қатарларда діни пәндер орын алды. Жәдидшілдік мектептерде ескі дәстүрлі мектептердің қолданатын қатаң жаза түрлері мүлде қолданылмады. Мұсылман баласына парыз болған бес уақыт намазды мектеп қабырғасында дәстүрлі түрде оқыды.

Жаңа әдісті мектептердің құрылуы мен әрмен қарай оны сақтап тұру, материалды және рухани тұрғыдан көмек беру ретінде маңызды рөлді білім мен ғылым арналған қайырымдылық қорлар алды. Олардың ағартушылыққа, ғылым мен білімге жасаған қайырымдылықтары туралы 1906-жылы Нижний Новгородтағы болған мұсылмандар съезінде аталды. Осы тұста 1906 жылдары

жәдидтік басылымдарда «Жамиғатул хайрия» (Қайырымдылық қорлар) туралы мәселелер көтеріліп жазылды. 1907-жылы Түркістан аймағының Сырдария облысындағы Төрткөлде (Петроалександроск) «Жамиғатул Хайрия» деп аталатын қайырымдылық қор ашылды. Бұл қор өз қаражаттарына жаңа әдістегі мектептерді құрып, өздері қаржыландырып отырды[9.20б.]. «Хусайния» және «Расулия» медреселерінде оқыған қазақ, қырғыз балаларына қазақ пен татар байлары көмек қолдарын созған. Осыған байланысты «Айқап» журналының №12 санында «Хусайния» медресесінің шәкірті Садық Аблановтың медресеге қаржылай көмек берген қазақ пен татар азаматтарына ризашылығын білдірген хаты жарық көрді [Айқап. 1912. №12.].

Жетісу облысының Пржевальскінде (қазіргі Қаракөл) әскери генерал губернатортың рұқсаты бойынша «Пржевальск уездінің мұсылман ағартушылық және қайырымдылық қоры» ашылды. Жетісу облысының полиция қызметінің 1908-жылы 2 мамыр мен 22 тамыз аралығындағы хаттарына сәйкес бұл қор 1907-жылы жазда ашылып, уездің мұсылмандары осы қайырымдылық қорға қаражаттарын жинақтаған. 1907-жылдың 7 қарашасында қордың жалпы жарғысы қабылданып, облыстық қоғамдық қатысу істерінен ресми ашылуға рұқсатын алды [10, 2-4-бб.].

Осы орайда жәдидтермен қоғамдық қайырымдылық институты құрылды. Бұл институт дәстүрлі ислами қайырымдылық қорларының орындарын ауыстырды. Жәдидшілердің оқу-ағартушылық қайырымдылық қорлары ұдайы орыс генерал губернаторларының қарамағында болды. Әрине олардың қарап қолдау білдірулері жәдидшілікті Орта Азия елдерінде кеңінен таралуға ықпалдастық етті. Қайырымдылық қорлар аз қамтылған отбасыдан шыққан талантты балаларға сапалы білім алуға көмек берді. Германияға, Түркияға, Ресей елдеріне осы қорлар балаларды білім алуға жіберіп, басқада өмір сүру салттары бар екенің біліп келсін деген ниетпен. Жәдидшілердің қайырымдылық қорлары мен кооперативтері, мекемелері негізгі жұмыстарынан бөлек, жасырын түрде саяси қызметтерге араласқан болатын.

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында мұсылман әлемінде және Ресей патшалығында «Ижтиһадтың есігі ашық»

деген концепциямен дін негіздерінің реформалары туралы үлкен үрдіс жәдидшілдіктің дамуына алып келді. Христиандық теологияның реформалануы сияқты мұсылман реформаторлары да діни үрдістердің жаңалау ережелерін қарастырды. Осы орайда әр мұсылман баласына ижтиһадты құрылғы ретінде қарастырды. Себебі ижтиһадты әр адамның өзінің пікірін айтуына мүмкіндік бергізіп, әрі ешбір ғалымның атынан жүргізуге және тақлид жасамауға итермелейтін құрал етіп көрсетті. Ижтиһадтың есігі ашық» деген ұғым қалыптасқан дәстүрлер ұғымынан шығып, өзінің жеке рухани дамуына, жаңа қоғамдық қатынастағы Құдірет Иесіне жақын болуды.

Ижтиһад сөзі араб тіліндегі «джахада» түбірінен шығып, еңбектену, ұмтылу, күресу сынды мағыналарға саяды [11, 140-б.]. Ал діни-құқықтық тұрғыдан алғанда ижтиһад – діни үкім шығару кезінде Құран аяттары мен хадистерге және қияс пен ижмағтарды ескере отырып ыңталану [12, 266-б.]. Ижтиһадпен айналысатын маманды ислам әлемінде мужтаһид деп атайды. А.Бекованың пайымдауынша ижтиһадты «ислам шариғатының қайнар көздеріне негізделген, шариғаттың тұжырымдары мен дәлелдері арқылы жеке қабілеті арқылы үкімдер шығаруға мүмкіндік беру» [13, 24-бб.]. Мұхаммед Газали мен Худури және оның арттарынан ерген біршама ғалымдардың пайымдауынша «шариғат үкімдері ілімін талап етудегі, мужтаһид ғалымның жұмсаған еңбегі мен күш-жігері» [14, 326-б.]. Әл-Қади Байдауидың пікірінше «Шариғат үкіміне жетудегі еңбектің жұмсалуы» – деген. Ал ибн әл-Хумамның ұстанымы бойынша «фақиһ ғалымның ақылмен немесе нақылмен (Құран мен хадис) не кескінді немесе кескінсіз дәлел арқылы шариғат үкіміне жетудегі жұмсаған күш жігерін»-деп айтқан [14, 327-б.]. Осы ой пікірлерді қорыта келе ижтиһад дегеніміз шариғаттың негізгі қайнар көздерінен үкімі шығару (истинбат) жолы десек болады.

Ислам әлемінде алғашқы ижтиһад әдісі Мұхаммед пайғамбардың (с.а.с) кезеңінде орын алған. Оған байланысты Алла елшісінің (с.а.с) Муаз Ибн Жабалды Йеменге дінді насихаттау үшін жіберіп жатқан кездегі мына оқиғадан білеміз. Алла елшісі (с.а.с) Муазды Йеменге жіберместен бұрын оған мындай сұрақтар қояды:

Сен ол жақа барғанда қалай үкім бересін? Сонда Муаз: Алланың кітабымен. Сонда Алла елшісі (с.а.с) егер ол кітаптан жауабын таппасан ше? Сонда Муаз: Алла елшісінің (с.а.с) сүннетімен үкім беремін. Сонда Алла елшісі (с.а.с) егер ол жерден де таппасан ше? Сол кезде Муаз тұрып: Егер екеуінен де таппасам онда өзім үкімін беретін боламын», – дейді. Әрине осыны естіген Алла елшісі (с.а.с) риза болып, батасын беріп жібереді [15, 589-б.]. Әрине Алла елшісінің (с.а.с) кезеңін және Алла елшісінің (с.а.с) дүние салуынан кейінгі кезеңдеде барлық сахабалар Муаз Ибн Жабал тәрізді ижтиһад әдістерін қолдаған.

Бастапқы кездері Алла елшісінің (с.а.с) кезінде үкім шығару үшін Құран мен Алла елшісінің (с.а.с) хадистері негізгі қайнар көз ретінде саналған. Ал Алла елшісінің (с.а.с) дүние салуынан кейінгі халифалар дәуірінде діни-құқықтық үкімдер шығару үшін белгілі бір талаптар қойыла бастады. Құран мен Алла елшісінің сүннетінен діни бір үкім шешімін таппаған жағдайда, белгілі, атакты сахабалар жиналып сол мәселеге үкім беруге тырысқан. Әрине бұл әрекетті ислам дінінде қияс деп атайды. Алайда сахабалалардың немесе ғалымдардың бір мәселе бойынша бір мәмілеге келе алауынан кейін ішіндегі төрағасы басшысы өзі ижтиһад жасап, үкімін беретін болған. Осы орайда ислам дінінде үкім шығару мәселесінде ижтиһадтың да алатын орнын байқай аламыз.

Ислам дінінде дәстүрлі діни жүйелер бір мемлекетке немесе оның бір институтына емес, атакты, танылған діни саладағы діни қызмет атқарып жүрген ғалымдарға бүйірін бұрып тұрғандығын байқаймыз. Зухайли алғашқы мужтахид және атакты кісілерге мына адамдарды айтқан: Әбу Бәкірқызы Айша, екінші халифтың ұлы Абдулла (Омарұлы Абдулла). Алла елшісінің (с.а.с) сахабалары санатынан ижтиһад ғылымында мына кісілерді атайды. Олар: Мусайибұлы Саид, Зубайрұлы Урва, Мұхаммедұлы Қасым, Зайдұлы Хариж, Абдрахманұлы Әбу Бәкір, Яшарұлы Сүлейман және т.б. [16, 26-б.]. Бұл кісілердің барлығы Құран мен Алла елшісінің (с.а.с) хадистерін және танымал сахабалардың пікірлерін біліп ижтиһад жасауда қолданған болатын. Ал тағы да кейбір мәселелер бойынша олардың жауаптарын рай әдісі арқылы жауап берілетін болады. Рай әдісі дегеніміз еркін ой-пікір, бұл пікірге

жету үшін ислам дінінің қайнар көздері негізіне интерпретациялану арқылы жетуі. М.Степанянцтың пікірінше рай – жеке ой-пікір, уақыт өте келе ижтиһадты алмастырып, ол ой-пікірдің аз болса да еркіндігін ұсынды. Осылайша, ижтиһад шешім шығару әдісіне айналып, ислам дінінің діни қайнар көздерінің мағыналарын түсіну үшін, олардың нәзіл (түскендіктерін) етілгендігін ұғыну керек [17, 46-б.]. Алайда уақыт өте келе жауаптары табылмаған мәселелер бойынша жауаптары табылмаған жағдайда жаңадан жауап беру әдістері қолданылды. Олар: ижмағ, қияс, сахабалардың пікірлері, истихсан, истислах (масали у мурсала), истисхаб және т.б. [16, 28-б.].

VIII ғасырларда ислам дінінің доктриналары құқықтық мектептер ретінде қалыптаса бастады. Осы кезеңде мұсылман құқық негіздерінің кодификациялау үрдісі басталып, діни мәтіндерді түсінудегі пікірлердің көбеюіне және түрлі ағымдардың шығуына алып келді. Әр ағым өзінің құқықтық жүйесі мен әдістерін өздері жасақтап шығады. Діни догматтарды заңдастыру институттарының болмауына байланысты пікірлер мен дүниетанымдардың плюрализмге әкеліп соқтырды.

IX ғасырдың ортасынан бастап сүннеттік бағыттарда ижтиһадпен алғашқы ислам фақиһтары айналысып, тек кезеңдерден бастап белгілі бір мектеп көлемінде ғана ижтиһадқа көшті. Бұл жердегі ислам дінінде фақиһтардың көпшілігі белгілі бір мектептердің жаңына жинақталып, ижтиһад мәселесінде таржих жасауға келісілді.

X ғасырдың ортасынан бастап Исламның сүннеттік бағытында ислам ғұламалары арасында «ижтиһадтың уақыты өтті» деген пікір қалыптасты қалыптасып, ижтиһадты алға қарай басқа әдіс-тәсілдерді ұсынды. Осы орайда ижтиһад жасаушы ғалымдарға қойылатын талаптарын қарастырсақ. Әрине бірінші орында барлық ижтиһад жасаушы ғалымдар араб тілін жетік деңгейде меңгеруі керек, ислам қайнар көздерінде терең түсініп, сахабалар мен қияс мәселелерін жақсы білу керек. Ханафи мектебінің жетекшісі Нұғман ибн Сәбиттің ижтиһад жасаушы кісіге байланысты былай деген: «Адамдардың ішіндегі ең білгірі, олардың арасындағы қайшылықты мәселелерді жақсы білгені». Әрине осындай адамдар өзара пікір қайшылықтарына түскен әр түрлі көзқарастарды зерттеулер арқылы ақиқатқа жетуге болмақ.

Ислам құқық ғылымын зерттейтін усул әл-фиqh саласында, құқықшыларды төмендегі категорияларға бөліп қарастырады [16, 365-б.]. Олар:

- Ислам шариғатында ижтиһад жасай алатын құқықшылар;
- Ілесуші құқықшылар;
- Ислам мектептері көлеміндегі құқықшылар;
- Тахриж жасай алатын құқықшылар;
- Дәлелдерге қарай отыра, тахриж жасай алатын құқықшылар;
- Жаттаушылар (хафыздар) категориясы;
- Мұқалидтер категориясы.

Ислам шариғатында ижтиһад жасайтын алғашқы құқықшылардың өздері Құран мен сүннеттен үкім шығарып, белгілі бір мәселеде қияс жасап, пәтуа береді. Ал ілесуші құқықшылар дегеніміз, ислам шариғатындағы ижтиһад жасайтын алғашқы құқықшылардың дін негіздеріне қойған ереже-қағидаларына ілесіп, тек тармақ мәселелерінде ғана пікір қайшылығына түседі. Ислам мектептері көлеміндегі құқықшылар әрине осы топтағы ғалымдар алғашқы топтардағы құқықшылардың қойған ереже-қағидаларына ілеседі. Бұл топтағы ғалымдардың негізгі міндеті алдыңғы құқықшылар кезінде болмаған мәселеге өздері жауап беру керек. Осы орайда Мәлики мазһабының көзқарасы бойынша әрбір ғасырда осы санаттағы құқықшылар болуы керек. Әрине осы топтағы ғалымдардың ижтиһадтарын тахққи әл-Мәнәт деп атаймыз.

Тахриж жасайтын құқықшылар тобына жататын ғалымдарды мәзһаб имамдары үкімін айтпаған екінші кезектегі ұсақтүйек мәселелердің жауаптарын іздемейді. Үшінші санаттағы құқықшылардың қойған ереже-қағидаларына сүйене отырып, риуаяттар арасындағы күштісін, қуаттысына таңдау жасайды. Ал дәлелдерге қарай отыра, тахриж жасай алатын құқықшылар бұл топтағы ғалымдар әртүрлі көзқарастар мен риуаяттарды саралап, «бұл көзқараспен қияс жасауға болады», «бұл көзқарас риуаят тұрғысынан қарағанда абзалырақ және қуаттырақ» деген секілді тұжырымдар жасайды.

Ал ендігі кезекте жаттаушылар (хафыздар) категориясына келсек. Бұл санатқа жататын ғалымдардың баршасы алдыңғы айтқан

құқықтанушылардың тұжырымдарына ереді. Ибн Абидиннің пікірінше, дұрыс және әлсіз риуаяттың немесе мәзһабтың дұрысырақ көзқарасасы мен сирек кездесетін риуаяттың арасында таңдау жасау құқына ие жандар болып табылмақ.

Алайда келесі топтағы категорияда мұқалидтер. Құқықтанушылардың ең төмен дәрежесі. Бұл деңгейдегі ғалымдар кітаптарға сүйеніп, көзқарастар мен риуаяттар арасында таңдау жасай алмайды [18, 180-б.].

Ислам шарифатындағы ижтиһадқа байланысты түрлері не келетін болсақ, Ислам ғұламалары арасында осыған байланысты былай дейді: «егер бір мүжтаһид ғалымнан белгісіз болған бір оқиғаның немесе оған ұқсайтын үкіміне байланысты сұрақтар қойылса, ол кезде ол оған ижтиһад жасауы парыз немесе парыз айн немесе мәндүп не харам болады» [19, 121-б.]. Ғалымдардың ұстанған ұстанымдарына қарай ижтиһад жасаудың түрлеріне қарастырсақ.

- Парыз айн;
- Парыз кифая;
- Мәндүп;
- Харам.

Пайыз айн болуына байланысты. Мүжтаһид ғалымның алдынан үкімі белгісіз оқиға шығып, сол ғалымның өзіне тиесілі жеріне ғана ижтиһад жасауы және үкімін тауып беруі міндет. Егерде ғалымның берген ижтиһады белгілі бір үкімге алып келсе, сол үкіммен амал етуі керек. Әрі сол мәселе бойынша басқада ғалымдардың жасаған ижтиһадтарына ілесуіне шарифат бойынша тиым салынады. Себебі ол ижтиһад жасаған кезде өз ақыл, ой парасатының көпшілігіне сүйене отырып үкім шығарады және де ғалымның шығарған үкімі Алланың үкімі болып саналады. Осы орайда өз, ақыл парасатымен шығарған үкіміне амал ету ол ғалымға парыз болып табылады.

Осы тәріздес белгісіз бір оқиға мүжтаһид ғалымнан сұралып, қасында басқа мүжтаһид ғалымдар табылмаса онда сұралған оқиғаның жауабы сұрақ күйінде қалудан қорықатын болса, онда оған ижтиһад ету парыз айн болып табылмақ. Себебі осы кезеңде жауап берілмесе (яғни ижтиһад жасалмаса), кешіктірілу қаупі жоғары тұрады. Ислам шарифаты ол нәрселерден тыйым салған.

Осыған байланысты имам Қарафий: «Имам Мәлик пен көпшілік (жумһур) ғалымдардың мазһабы ғалымдарының пікірлері бойынша белгісіз болған оқиғаның үкімін шығаруға байланысты ижтиһад жасау уәжіп болып табылады. Ал басқа ғалымға тақлид жасауды теріске шығаруға болады», – деген [20, 236-б.].

Парыз кифая болуына байланысты. Белгісіз бір оқиғаның үкіміне байланысты мүжтаһид ғалымдардан сұралса және осы кезеңде мүжтаһид ғалымдар табылып, сұрақтың жауапсыз қалып кетпеуіне сенімді болса онда сол мүжтаһид ғалымға ижтиһад ету парыз кифая болып табылмақ. Әрине бір мүжтаһидтың оқиғаға байланысты үкімін беруі, басқа мүжтаһид ғалымдардың мойындағы міндетінен түсіреді. Егерде барлық ғалымдар жауапсыз үкімін қалдырып кетсе, онда ғалымдар күнәға жасаған болып табылады.

Ижтиһадты мәндүп қылатын жағдайға келетін болсақ. Орын алмаған бір жағдайдың үкіміне байланысты ижтиһад жасау, мейлі ол жайлы сұралса да, әлде сұралмаса да бәрі-бір мәндүп болып табылмақ.

Ижтиһадты харам жағдай, Құран Кәрім мен Алла елшісінің (с.а.с) сүннетіне және ижмағқа қарама-қайшы келуі. Осы үш кескінді дәлелдерден басқа қайшы келу әсер етпейді.

Ижтиһадтың ислам шарифаты саласында зерттейтін мәселелеріне тоқталатын болсақ. Имам Ғазали өзінің «Әл-Мустасфа» атты еңбегінде: «ижтиһаж-барлық кескінсіз дәлелдермен келген шарифат үкімдерін қарастырады», – деген [19, 103-б.]. Осы орайда шарифат негіздерінен анықталғандай бес уақыт намаз, зекеттің парыздылығы тәріздес ғалымдардың бір ауыздан келіскеніндей ижтиһадтың зерттейтін нысандары белгілі болды. Ислам шарифатында ижтиһадтың зерттейтін саласына байланысы оны екіге бөліп қарастырған. Біріншісі ижтиһадтың зерттейтін саласы. Ал екіншісі ижтиһадтың зерттемейтін саласы, деп екі топқа бөліп қарастырылған. Ендігі кезекте осы екі топты ашып, анықтасақ.

Біріншісі, ижтиһадтың зерттемейтін саласы: ислам дінінде үкімі белгілі болған, бізге жету жолдары күнәнсіз, кескінді дәлелдермен жеткен шарифат үкімдері. Мәселен, бес уақыт намаз, рамазан айының оразасы, зекет, жағдайы жеткен кезде бір рет өмірінде қажылық жасау, куәгер ретінде кемі екі ер адамның болуы.

Және де қылмыстық мәселелерде Алла елшісінің (с.а.с) сүннетінде келген хабарлардағы жаза түрлерінеде ижтиһад етілмейді. Алла тағаланың Бақара сүресінің 43 аятында «Намаз оқындар және зекет беріндер...» деген [21, 2/43]. Осы аятты Алла елшісінің (с.а.с) сүннетіндегі түсініктемесі келгеннен кейін ижтиһад жасалынбайды.

Сол тәріздес зекетке байланысты мутауатир жолдарымен келген хадистерге де ижтиһад жасалынбайды.

Екіншісі, ижтиһадтың зерттейтін саласы: бір оқиғаның жету жолдары, келген мәтіндері кескінсіз болған немесе екеуінің біреуі кескінсіз дәлелдермен келген, болмаса ол жайлы Құран, Алла елшісінің (с.а.с) хадистерінде, ижмағта келмеген шарифат үкімдері. Егер де келген дәлелдердің жету жолдары кескінсіз болып, оның тізбегі мен жету жолдарын, риуаятшылардың әділеттігін, жаттау қабілеттерін ижтиһад зерттейтін болады.

Ал егер де, мәтіндері кескінсіз келсе, сол мәтіннен шығатын мағынаны, әрі дәл сол мағынаны беру қуаттылығында ижтиһад зерттейді. Кейде кездері дәлелдер жалпы не болмаса жалқы мағынада келуі де мүмкін. Ал кей кездері бұйрықты немесе тыйымды білдіріп келуі де ықтимал. Кей кездері бұйрық формасы ретінде келген мәтіндер уәжіпті, мұбахты немесе мәндүпты білдіріп келеді. Тыйым формасында келген сөйлем, расында харамды білдіреді, бірақта кей-кездері ол мәкрүһты да білдіріп келеді. Әрине осылардың барлығын ижтиһад саласы зерттейді.

Белгісіз бір оқиғаға байланысты Құран мен сүннеттен, ижмағдан дәлелдер келмесе, ижтиһадтың бұл жердегі рөлі оны қияс, истихсан, маслахатул мурсала, ғұрып, истисхаб сияқты ақили дәлелдеге сүйене отырып, зерттеп, үкімін табу болып табылмақ.

Ижтиһадтағы бөліну дегеніміз мүжтаһид ғалымның бір мәселенің төңірегінде үкім шығару жағынан лайық болуы немесе фикһи бір ғана тақырыпта үкім шығаруды жетік меңгеруін атасақ болады. Алайда кейбір үкімдерді меңгеріп алған ғалымды мүжтаһиду мутажаззи деп айтылады [20, 223-б.]. Яғни оның ижтиһады бөлшектік деп түсіндірсек болады. Араб тілінде осындай ижтиһадты «Тажаззуғ» (تجزع) деп аталынады. «тажаззуғ» дегеніміз араб тілінен аударғанда бөлшектік, бөліну дегенді

білдіреді [11]. Біз бұл жерде оны бөлшектік деп атауды жөн деп қараймыз. Себебі, алдыңғы айтылғандағыдай ол фикһтық барлық мәселелерін қамтып, үкімдерді шыға алатын адам емес, бәлкім құқықтың бір бөлшегін ғана жетік меңгеріп, сол мәселе шеңберінде үкім шығара алатын ғалым ретінде мақсат етіледі. Ислам ғұламалары арасында ижтиһадтың осы түріне байланысты түрлі пікірлерді ұстануда.

Көпшілік ғалымдардың шектеулі бір мәселеге байланысты білімі жетік болса, ол кісіге сол мәселенің төңірегінде ижтиһад жасауына рұқсат деген. Өзінің ижтиһад еткен мәселесіне қатысы жоқ, өзге мәселені білмеседе меңгерген біліміне байланысты ижтиһад жасауға болады деген пікірлерде қарастырған. Әрине осы пікірлерге байланысты Ханафи мектебінің ғалымдары Ибн Һумам мен Ибн Абдушшакур әл-Ханафт да осы пікірлерге қосылған.

Ал кейбір ғалымдар осы тектес ижтиһадтың түрлеріне қатысты, рұқсат бермеген. Олардың пікірінше мүжтаһид ғалымның ілімі барлық жағынан фикһ мәселелерін қамтыған болуы – шарт [19, 103-б.]. Осы орайда мүжтаһид ғалым фикһи мәселелерді толық меңгерген болса ғана, оған ижтиһад жасауына рұқсат берген. Ижтиһадтың осы түріне байланысты ханафи мектебінің ғалымы Мулла Хасру, Әл-Фанари сынды ғалымдарды атап көрсетсек болады.

Көпшілік (жумһур) ғалымдардың бөлшектік ижтиһадтың болатындығына байланысты мындай дәлелдер келтіреді:

- Ижтиһад мәселесінде бөлшектік ижтиһад болғанға жағдайда мүжтаһид ғалымның барлық мәселелер бойынша үкімі тұрғысынан және де дәлелі тұрғысынан да білуі міндеттелінеді. Алайда міндеттілік жарамсыз, себебі пәтуа беруші муфтидің өзінде барлық мәселелерді білуі шарт емес. сондықтанда бұл мәселе аса күрделі болғандықтан, әр ғалымның шамасынан тыс дүние болып табылмақ. Мәселен, имам Мәлік мүжтаһид мұтлақ болған ғалым. Алайда ол кісіден келіп қырық мәселе бойынша сұраған кезде, ол кісі отыз алтысына «мен білмеймін» деп жауап қатқан. Әрине осы тәріздес үлкен ғалымдардан өзі білмейтін мәселелер бойынша үкімдерін сұрастырған уақытта «білмеймін» деп жауап бергендіктерін байқаймыз. Тіпті Алла елшісінің (с.а.с) қасында

жүрген сахабаларының өзі де білмейтін мәселелер жөнінде сұрастырылған кезде, іштерінде білімдісінен сұрауды жөн көрген;

- Бір ғалым кейбір мәселе бойынша сырларын білсе, онда ол өзге ғалымдар сияқты аталмыш мәселеде бірдей болып табылмақ. ал оның басқа мәселелерді білмеуі, оның сол мәселелерге кіруіне болмайтындығын ғана білдіреді. Демек бір мәселеде, басқа ғалымдарға ижтиһад етулеріне рұқсат етілгендей, оларға да ижтиһад жасауына рұқсат етіледі. Алайда ижтиһад жасаушы ғалымның бойында ижтиһадтың шарттары болу міндет.

Кейінгі ғасырларда жумһур ғалымдар бөлшектік ижтиһадты дұрыс санаған болатын. Осыған байланысты ХХ ғасырдың ислам фикһ саласының білгірі Уаһдатул әз-Зуһайли осы мәселеге байланысты мынадай пікір ұсынған: «мен көпшілік ғалымдардың ұстанымдарын құптаймын. Себебі олар ижтиһад жасаушы адамның бойында ижтиһад шарттарын болуды міндетті деп шешті. Сол шарттардың бірі: шарият мақсаттарын білуі жәе ижтиһад тақырыбымен байланысты мәселелерді меңгеруді талап етті. Олай болса, бөлшектік ижтиһадқа тыйым салудың мәні жоқ деп ойлаймын, әсіресе біздің заманымызда [14, 362-б.].

Бөлшектік ижтиһадқа байланысты Мұхаммед Тақиул Хакимның ұстанымына келсек: «қателік ижтиһад қабілеттілігі мен оны қолдануға қатысты болып отыр. Сондықтанда оған байланысты пікірлер бір жерден шықпауда. Ал бөлшектік мәселесі қабілеттілікті қолдануда қадеттілік болып отыр. Бұл жерде мүлдем мұтлақ мүжтаһидтың ижтиһадтың мәселесі тұрған жоқ. Барлық мәселелерде ижтиһад қабілеттілігін қолданулың мүмкін еместігі үшін, мұтлақ ижтиһадтың болуы түбірінен бұрыс. Адам баласына фикһтың барлық мәселесін қамтуы мүмкін емес дүние [22, 586-б.].

Бөлшектік ижтиһад мәселесі әр заманда, әр уақытта жаңадан пайда болған мәселелердің шешімдерін табуға, қажеттіліктерін өтеуге ең қолайлы мүмкіндікті туғызады. Ижтиһадтың есігі жабылған деген пікірлерді қабылдауға келмейтін мәселе болып табылмақ және де ижтиһадтың есігін жабуға қатысты нақты кесімді дәлелдер жоқ. Әрине ол мәселе бойынша тарқатып жазатын боламыз.

Нижри жыл санауының төртінші ғасырында ислам мемлекеті бірнеше үлкен мемлекеттерге, патшалықтарға бөлініп шықты.

Оның нәтижесінде ислам үмметі әлсіреп, мемлекеттер арасында саяси байланыстар да тоқтады. Осы кезеңде исламдағы еркін ойлау жүйесі де сыр бере бастады десек те болады. Әрі ғылыми белсенділікте әлсіреп, бұрынғыдай еркін ойлаудан қалды. Сол кезеңдерде ислам елдеріндегі ғалымдардың көпшілігі алғашқы ислам ғұламаларының жазып, қалдырған еңбектеріне қанағат тұтып, ғылымда тереңдемеді. Әрине осы тұста өз мектептеріне фанаттық дәрежеде қатып, қалып отырды. Әр ғалым өз мектебін жақтау үшін көптеген мәселелерде таласып, бір-біріне деген өшпенділікті арттыра түсті. Адамдар арасында ғылымға деген қызығушылық азайып, адамдар арасында дүбәра қазылар пайда болды. Осы тұста ғалымдар кітаптардағы риуаяттарды қысқартып, жеңілдік жұмыстарын жасады.

Әрине осы мәселелер туындап, ғалымдар арасында алдыңғы қалыптасқан ғалымдардың ұстанымдары, яғни мектептермен жүруге шақырып, ижтиһадтың есігі жабу керектігін айтты. Себебі алдыңғы өткен ғалымдар фикһтың негігі қағидаларын және мәселелердің шешімдерін анықтап берді. Сонымен қатар ижтиһад етуге, үкімдерді шығаруға лайықты болмаған адамдардың осындай үлкен істерге араласып кетпеуі үшін ижтиһад есігін жабу деп атаған. Осы тұста Имам Мұхаммед Сағид әл-Бәнидің осы пікірге байланысты мынадай пікір айтқан: «Менің пікірімше, бұл белгілі бір нәрсені немесе уақытша бір істі емдейтін шарифи бір саясат, не ижтиһад есігін жабуға еш дәлел жоқ. Ол тек қана бос әңгіме өрмекшінің өрмегінен де әлсіз бір дәлел. Себебі ол мұралық етіліп келген сөзден басқа, шарифи немесе ақли дәлелге сүйенбеген» [23, 62-б.].

Әл-Һәшим әл-Хусайни өзінің әл-Мабади әльаммаһ лил фикһи әл-Жағрафи атты еңбегінде: «Үш ғасырдан көп уақыт ашық болғаннан кейін, һижридің төртінші ғасырында ижтиһад есігін жабу және шарифатқа байланысты пікірлерді шектеу еш ақталмайтын үлкен қателіктердің бірі. Сол үш ғасырдан көп уақытта ислам ой-жүгірту фикһ және оның негіздеріне қатысты ислам шарифатының мәңгі болуына үлкен септігін тигізі» – деген [24, 359-б.].

Жалалуддин Суюти өзінің «әр-Радду ьала мән ахлада иләл ард» атты еңбегінде ижтиһадтың парыздылығына және тақлид жасау-

дың дұрыс емес екендігіне қатысты барлық мазһаб ғалымдарының сөздері бір жерден шыққандығын келтірген [25, 3-46-бб.]. Барлық мазһаб имамдарының өздеріне тақлид (еру) жасамауларын ескерте отырып, ой еркіндігіне пікір жүгіртуге шақырған.

Мұхаммед әл-Бағауи «әт-Тәһзиб» атты еңбегінде былай деген: «білім парыз айн және парыз кифая деп бөлінеді». Парыз айнды түсіндіргеннен кейін былай дейді: «ал парыз кифая болса, мукаллидтер қатарынан шыққанша ижтиһад пен пәтуа және қазылық деңгейіне дейін білім алу. Сондықтанда барлық адамдарға соны үйрету міндет. Алайда егер ір жақта соны үйрететін бір немесе екі адам шықса, қалған адамдардың мойындарынан түседі. Ал егер адамдардың барлығы сол білімді алмаса, барлығы күнаһар болады. Себебі оның артында шариғат үкімдеріне немқұрайлылық жатыр», – деген [26.] Алла тағала Құран Кәрімнің Тәубе сүресінің 122 аятында: «... сонда әр топтан дін ғылымын үйреніп, олар қайтып келгенде, қауымдары сақсынулары үшін ескертулі керек емес пе?!», - деген [21, 9/122].

Әбул Фатх аш-Шахристани «әл-Милал уан-Нихал» атты еңбегінде аталмыш парызды бір ғасырдың адамдары орындамаса, барлығы күнәһар болатындығын айтқан және оған қатысты нақли және ақли дәлелдер келтірген. Мысалы ретінде, жалпы алғанда ғибраттардағы және тұрмыс-тіршіліктердегі мәселелер мен оқиғалар бітпейтіндігін анық нақты білеміз. Сондай-ақ әрбір оқиғаға қатысты дәлел келмегендігін де нақты білеміз. Демек дәлелдер шектеулі болса, ал оқиғалар шексіз болады, шексіз дүниелерді шектеулі шектеулі дүниелер жүйелей алмайды. Олай болса әрбір мәселе алдында ижтиһадтың және қиястың міндетті түрде болуы тиіс екені айдан анық болмақ [27, 199-б.].

Әр ғасырларда дін жаңғыртушы ғұлама ғалымдардың келетіні айқын. Ислам дінінің жаңғыртушылары ретінде әр ғасырлардағы мына ғалымдарды айта алсақ болады. Әбу Хамид әл-Ғазали (1058-1111), Ибн рушд әл-Құртиби (1126-1198), Абдулла әл-Байдауи (1226-1350), Жалал ад-Дин ас-Суюти (1445-1505), Шах Уалиулла Дахлауи (1703-1762) бұл ғалымдардың барлығы фикһтық үкім шығаратын мәселелерде ижтиһад жасауға шақырды. Ибн Таймияның пікірінше ижтиһадты діни үкімдер

шығаруға ешқандай кедергі жоқ және оны күнделікті қолданыста қолдануға болады дейді. Оған байланысты ол мына дәлелдерді алға тартады, мүжтаһид ғалымдардың хадистерді жинақтау және жүйелеуде олардың мүмкіндіктері шектеулі болғанын айтады. Әрине осы орайда Алла елшісінің (с.а.с) қасындағы жолдасы, әрі сахабасы алғашқы халифа Әбу Бәкірді де осы санаттағы адамдарға қосады. Ибн Таймия мүжтаһид ғалымдардың ішіндегі барлық ғылым саласын жетік меңгергенбіз дегендерді айыптап, сөккен. Мазһаб мектептері арасындағы діни-құқықтық мәселелер турасында келіспеушілік-терге байланысты, сол кезеңдегі мухаддис ғалымдардың халифаттың әр тұсында өмір сүруі мен мүжтаһид ғалымдардың хадис ғылымда шектелгендігін байқаймыз. Алайда хадис ғылымда жинақтау және жүйелеу жұмыстары кейінгі кезеңдерде реттелген болатын [28, 64-б.]. Ибн Таймия XIV ғасырдағы ислам дінінің реформаторларының алдыңғылары бірі болып табылмақ және де ислам тарихындағы осы күнге дейінгі даулы тұлғалардың бірі болып табылмақ. Ресейлік ғалым, арабист, академик А.М.Васильев Ибн Таймияға және оның ижтиһадына байланысты былай деген: «Ол ислам дінінің теологиялық және философиялық мәселелеріндегі қызықты, әрі даулы тұлғалардың бірі. Ол өз шығармалары мен насихаттарында сол кездегі ортодоксалды исламның өзгеруіне шақыра отыра, сүннет пен бидғатты бір-біріне қарама-қайшы қойып [28, 48-б.]. Ол діни теория мен практикада бастапқы исламнан алыстаған барлық «жаңалықтарға» қарсы шығуымен есте қалды. Ибн Таймия ислам сеніме ашариттердің философиялық тұжырымдарын еңгізуге, сопылыққа, сондай-ақ әулиелер мен пайғамбарлардың мекендеріне (қабірлеріне) барып уасила етуіне түбегейлі қарсы болды. Ол ислам дініндегі қажылық кезінде Алла елшісінің (с.а.с) қабіріне барып сәлем беруді, исламның алғашқы формасынан ауытқыған және оны дұрыс емес деп есептеген. Ибн Таймия ижмағ арқылы осы әрекеттерге рұқсат берген мүжтаһидтердің бұл әрекеттерін құптамаған болатын» [29, 48-б.]. Суютида ижтиһад барлық мұсылман үмбеті үшін міндетті түрде керек. Оның қолданылмағандығынан мұсылман үмбетінің артта қалу, адасу жағдайлары болған [30, 27-б.].

Осы тақырып шығыс мұсылман елдерінде жаңдану уақытында актуалдылығы арта түсті. Шығыс мұсылмандарының басты иде-

ологтары ретінде Ж. Әл-Ауғани, М.Абдо, Р.Рида, М. Икбал, С. Ахмедхан сынды реформаторлар «ижтиһадтың есіктерінің ашылуын» құптаған болатын. Алайда мұсылман реформаторларының «ижтиһадтың есігі ашылсын» деген ұсыныстарын сол кездегі болып жатырған жүйеге қарсы келді деген формаға салудың қажеттілігі жоқ екендігін айтамыз. М.Икбалдың тұжырымдауынша «ижтиһадтың есігі жабық» деген сөз ол миф, онда интеллектуалдылық жалқаулықтың кристалдануы көрініс тапты, рухани-адамгершілік декаденция уақытында ұлы ойшылдарды құлшылық алаңына айналдырады [31, 169-б.]. М. Степанянцтың пікірінше «ижтиһад – мұсылман елдеріндегі қоғамдық-саяси жаңа феномен, капиталисттік қоғамның даму барысындағы ұлттық құндылықтарды сақтап қалу барысындағы керек болған күрес»-дейді [32, 61-б.]. Шығыстық интеллектуалдар артта қалудың себеп салдары болып табылатын алдыңғы өткен ғұлама-ғалымдардың ұстанымдары қатып қалған догматтарға айналып кетуіне байланысты, өзгерістер жасап қайта өйлеуге шақырды. Осы орайда ижтиһад діни наным сенім тұрғысынан қатып қалған жүйелердегі мифтік әрекеттерді жойып, жаңғырту қызмет еді. Жаңа кезеңдерде ижтиһад тек теологиялық терең білімді, араб тілін жатық меңгеруді, ислам қайнар көздерін жатық меңгерумен қатар қазіргі ғылым мәселелерді де жетік меңгеруді талап етті. Ижтиһад барлық категориядағы діни қызметкерлер мен ғалымдарға міндетті болып қалды. Алайда көпшілік ғалымдардың пікірінше ижтиһад исламның қайнар көздеріне қарама-қайшы келмеуі керек [32, 134-б.].

А. Юзеев пікірінше «ижтиһадтың есігін ашу» діндегі рационалистік көзқарас пен еркін ойлаумен байланыстырады. Уақыт өтек келе діни реформаторлықта «ижтиһадтың есігін ашу» принциптері бекітіліп, ислам дінінің бес тірегі болып саналатын Алладан басқа құдай жоқ екендігіне және Мұхаммед оның елшісі екеніне куәлік ету, бес уақыт намаз оқу, зекет беру, рамазан айында ораза ұстау және қаражаты болса қажылыққа бару сынды құлшылықтарды қайта ойлауға алып келеді. Бекітілген құлшылықтарды намаз оқу, ораза ұстау және қажылыққа бару қажеттіліктер дауға түспейді [34, 81-б.]. Я. Абдуллиннің пайымдауынша: «қоғамдық құбылыстар мен теологиялық

жүйелерді рационалды бағамдау кезінде ағартушылар арасында исламдағы тақлид принциптерінен айырылу, соқыр сенімнен шығу көріністері шықты» [35, 68-б.]. М. Степанянцта осы мәселеге байланысты: «Ижтиһадтың талабы барлық базалық дүниелерді қайта қарастыруға, тек қана фикһ мәселелерінде ғана емес, сенімдік мәселелерді де қайта қарастыруды негіздеді. Қоғамның өзгеруіндегі адам баласының еркін ойлауына және еркін жүріп тұруына мүмкіндік береді. Әрине бұл христиандықтың протестанттық ағымының әрекеттеріне сай келеді. Протестанттық бойынша шіркеудің ортадағы уасилалық әрекеттерін жоққа шығарса, мұсылмандық реформацияда соқыр тақлид жасауға қарсы шығып мұжтаһид ғалымдарды шеттеді [32, 62-б.]. Соңғы кезеңдердегі жаңа ислам ғалымдарының кейбірінің пікірінше, жалпы міндетті болған ережелердің барлығын реформалау исламның қайнар көздеріне қайшы келеді деген. Қазіргі замандағы ислам фикһы бойынша ғалым А. Халлаф, ижтиһадты белгілі бір үкімге байланысты келген сенімді хабарлардың күшті болған кезінде ғана қолданбаймыз [36, 216-б.]. Ижтиһадқа байланысты тағы бір пікірді қарайтын болсақ: Ижтиһад бұл құқықтық ережелерді түсінудің жаң-жақты ізденісі. Бұл ізденістер Құран, хадис және ижмағ сынды ислам қайнар көздерін қолдана отырып, аналогиялық әдіс арқылы негізделеді [37, 48-б.].

«Ижтиһадтың есігі жабылған» деген пікірге байланысты кейбір ғалымдар (Халлак В., Монтгомери У., Гибб Г.А.Р.) сынға алып, ол пікірдің дұрыс емес екендігін туралы айтқан. Олардың ұстанымынша, ислам дінінің шығу тарихынан бастап қазіргі уақытқа дейін ижтиһад қолданылып келеді. «Ижтиһадты» белгілі бір құқықтық мектеп көлемінде қолдануға болады. Алайда «ижтиһадтың есігі жабылған» деген пікір, жаңа құқықтық мектептің құрылуына жол жоқ дегенге саяды [38, 219-б.]. Ижтиһад пен тақлидке байланысты М. Кемпер былай дейді: «Ижтиһад та, тақлид те белгілі бір мәселе бойынша өзіндік орындары бар. Құран мен сүннетте және ханафи мектебінің құқықтық мәселелері бойынша көптеген мағұлматтар бар. Олар кез-келген мәселеде, мейлі ол дұрыс болсын, мейлі ол бұрыс пікір болсын барлығын қарастырылған. М. Кемпердің пайымдауынша, тақлидке қарастыруға байланыс-

ты: «белгілі бір ғалымның артынан еру» деп ұдайы түсіндіріледі, алайда белгілі бір мектептің ішінде жүру арқылы ижтиһад сияқты ғалымдардың бір мәселе бойынша үкімдерінің түрлі болғандығын байқаймыз. Сондықтанда XIX ғасырдағы ғалымдардың барлығы тақлид жасау арқылы өз заманындағы туындаған мәселелер бойынша бір мазһаб шеңберінде жауап бере алған» [39, 419-б.]. Халид Абидтің пікірінше «ислам дәстүрі әр жақты және әр түрлі, белгілі бір мәселеде бір жақты шешім шығаруға болмайды», – дейді [40, 44-б.].

«Ижтиһад пен тақлидке» байланысты көптеген пікірлердің болуына қарамастан, ижтиһадты қолдану туралы сұраныс туғызып отырды. Себебі діни дәстүрлерді қайта қарстыруға мүмкіндік беріп, жаңа бір леп беру болып табылатын. Осы орайда дәстүршіл қадымшылар мен жаңашыл татар жәдидшілері арасында талас-тартыстар дауы тоқтамады. XVIII-XIX ғасырларда алғашқы татар ғалымы ретінде А. Курсави «ижтиһадтың есігі ашық» деген концепцияға мән берген. Ол өзінің «әл-Иршад лил-Ибад» атты еңбегінде осы мәселеге байланысты екі тарауын арнаған болатын. А. Курсавидың пікірінше, ижтиһад – фақиһ ғалымның белгілі бір мәселедегі бойынша үкімін шығару немесе ижтиһад үкім шығару кезінде рационалды дәлелдерді деп қабылдай отыра, үкім шығару кезінде қателік жасауыда мүмкін [41, 112-б.]. А.Курсавидың ойынша, ижтиһад әр интеллектуалды мұсылман баласының міндеті. «Біл әрбір адам өзінің шама шарқы жеткенше ақиқатты табу үшін күш жұмсау керек. Әркім өз шамасы келгенше бір мазһаб шеңберінде немесе абсалютті түрде ижтиһад жасай алады. Алайда кімде-кім ижтиһад жасай алмайтын болса, онда оған тақлид жасауға рұқсат.....» [42, 29-б.].

А. Курсавидің ойынша, әр білімді интеллектуалды мұсылман баласы, діни бір саланы меңгеріп алып өзіндік тұрғыда діни үкім бере алады. Алайда бұл пікір дәстүршіл болған, қадымшылардың ұстанымдарына сай келмейді. А. Курсавидің пікірлерін жинақтай келе, ол татар халықтары арасында бірнеше ғасырлар бойы жинақталған діни дәстүрлерді өзіндік ой-пікірге салып діни үкім шығаруға болады деген ұстанымға келеді. Ол ижтиһадты қолдануға болмайды деген білімсіз молдаларға қарсы шыққан. Прогрессивті

бастамалар XIX ғасырдың бастапқы кезеңдерінде қолдау таппады. Себебі сол кездері татар халықтары арасында көптеген консервативті дәстүрлі дінді ұстанушылары басым болғандықтан.

А. Курсавидің ізін қуушы татардың тағы бір діндары, ойшылы, тарихшысы Ш.Марджани болды. Ол А.Курсавидің ұстанымдарымен танысып, Орталық Азияда оқу практикасы кезінде ижтиһадты қолдаушылар санатына кірді. Ол өзінің «Назурат әл-Хаққ фи фардыййат әл-Ишаа уа ин лам й’ыб аш-шафак» атты еңбегінде: Біздің айтуымызша, Құран, сүннет, ижмағ, қиястағы дәлелдерге сүйенуіміз керек дейміз. Жәнеде ондағы дәлелдерді көрсетуіміз керек. Ол мүмкін сол кездегі немесе баяғы бір кезеңдегі ғалымның сөзі болсын. Әрине осыларға байланысты ғалымдарымыз айтқан ижтиһад қиямет күніне дейін жалғасын таба береді деп. Деседе ижтиһад жасаудың уақыты өтті, енді онымен қолдана алмаймыз деген сөздердің барлығы негізсіз болып табылады», – деген [43, 60-б.]. Тақлидке байланысты ол: «Әрбір мұсылман баласы кез-келген мүжтаһид ғалымның артынан ере алады өз қалауынша. Себебі Алла елшісінің (с.а.с) сахабалары Әбу Бәкір мен Омардың артынан ергендер Әбу Нурайра мен Муаз ибн Жабалдың да пәтуаларын қолдана алады. Кімде-кім осы екі ижмағпен келіспесе онда ол өз дәлелдерін алып келсін»-деген [43, 66-б.]. Ш. Марджанидың бұл сөздерінен кейін, жеке адам баласының ижтиһад пен тақлид мәселелерінде пікір еркіндігі бар екендігін алға тартқысы келген.

XX ғасырдың бастапқы кезеңінде ижтиһадқа байланысты мұсылман философы, М. Абдонның шәкірті З. Камали (1873-1942) бет бұрған болатын. Оның пікірінше, қоғам мен сананың даму деңгейіне байланысты, діни жүйелердің негіздері де келісілу керек. З.Камали әр ғасырда туындаған сұрақтарға сол кездері жауап беріліп отыру қажет дейді. Алайда, әрбір қоғам жаңа реформаларды қажет етіп отыратын жаңа бір құрылым қажет етті. Әрине бұл құрылымда арнайы комиссия мүшелері бар. Олардың барлығы арнайы заман талабына сай үкім берумен айналысады. Қазіргі таңдағы діни терминалогияда бұл комиссияны аһли истинбат деп аталынады. Оның мүшелерін мүжтаһид ғалымдар. Бұл комиссияның шешімдерін ижмағ деп атаймыз [44, 142-б.]. Өзінің

жобасында З. Камали ижтиһадтың уақыты бітпегендігін нақтылай отыра, өзі кез-келген адам өміріндегі тап болатын жаңа мәселелерге байланысты үкім берудің жолдарын қарастыратын жаңа жобасын ұсынады. М. Абдоның тағы бір шәкірті М. Бигиевтың пайымдауынша, тақлидке қатып қалу мен мазһаб аралық талас тартыстардың барлығы ислам құқығының әрі күнгі проблемасы болып табылады. Осылардың шешімін мұсылман халықтары арасында мәдениет, саяси және экономикалық тұрғадан арақатынасты жаңдандыру жауаптарын таппақ [45, 122-б.]. Ал тақлидка байланысты: «Бұл бір ауру, мұсылман баласының ақыл санасымен жүрегін жаулап алған. Интеллектуалдық шегерімдерге алып келді. Ислам діні практикалық діннен тар пікірлі дінге айналды, күнделікті өмірден айырылғандай. «Тақлид мұсылман адам баласының сана сезімін соқырландырып, керемет шарифатымыздан айыруға алып келді» – дейді [45, 111-б.]. Кейіннен тақлид ислам үмбетінің тап болған барлық әлеуметтік-саяси мәселелерінде, қатаң түрде тарихи мәселелерді көрсетіп бейнелеген болатын.

Ижтиһад ислам шарифатының өмірі, фикһ пен ижтиһад бар болып, бір-біріне әсер етіп отырса, ислам шарифаты да өз тіршілік нәрін жалғастыра бермек. Себебі, өмірдің күннен күнге даму барысында шарифаттың әлемге кең етегін жайып жатырған кезінде ижтиһадтың қажеттілігі арта түспек. Күн өткен сайын жаңа жаңалықтар көбею үстінде, олардың барлығы дұрыс не болмаса бұрыс екендігін шарифи негіздер арқылы шешімін табу уақыт талабы болып табылмақ. Осы орайда оның шешімдерін шешу үшін ижтиһадтан өзге жол жоқ екендігі мәлім. Себебі ислам шарифаты барлық заман мен мекенге жарамдылығы ижтиһад арқылы ғана іске асады [14, 372-б.].

Ислам ғұламасы Уаһдатул Зухайли ижтиһад жасауға шақырып, бос қарап отырмау керектігін ескертіп, былай дейді: «Ижтиһад жасау мүмкін істерге жатады. Ол ауыр дүние емес. ол үшін алдыңғы жалған ойлар мен қияли пікірлерді көміп тастауымыз шарт. Әрі біздің ақылдарымыз бен жүректерімізді басып тастаған жалған пікірлерді жою керекпіз. Алғашқылардың қол жеткізген нәрселеріне қол жеткізе алмаймыз деген ой күні болмақ. Ол дүние бейне ббір мүмкін емес іс сияқты болып кеткен. Ал атом ядрола-

рын, тоқ күштерін және басқа да жаңалықтарды ойлап тапқаннан соң мүмкін емес іс бола ма екен [14].

Әр кезеңде, әр заманда ислам ғұламалары ижтиһад жасап, алдыңғы ғалымдардың сөздеріне талдау жасай отыра, мықты және өзіне жақынын тандап, мазһабтарын жүйелеп, үкімдердің нақты шешімдерін анықтауға тырысты [14, 373-б.].

Қорыта келе, жәдішилдік мұсылман адам баласының оқу ағарту процесстерімен қатар, діни сауаттылықта аса белсенді рөл атқарды. Жәдид мектептерінің өкілдері діни мәселелердің бірі ижтиһадтың қайта жаңғыруында үлкен рөл атқарды. Олардың пікірлерінше ислам тарихындағы «ижтиһадтың есіктері жабық» атты концепцияны қайта қозғау арқылы, консервативті исламды жақтаушылардан үлкен сынға ұшарады.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Остроумов Н.П. Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае // Журнал Министерства народного просвещения. – 1906. – Февраль.

2. Ходжаев Ф.К. К истории ревалюции в Бухаре и национального размежевания в Средней Азии. – Ташкент, 1932.

3. Юлдашев Н. Развитие демократического движение в Бухарском эмирате и преопосылки народной релолуции // 50 лет Бухарской Народной Советской Ревалюции. – Ташкент: Фан, 1974.

4. Архив академика А.А. Семенова институт истории, археологии и этнографии АН Республики Таджикистан. – Ф.2. ОП. 1. – 121. л. 137.

5. Добрамыслов А.И. Ташкент в прошлом и настоящем. Исторический очерк. – Ташкент: эл.типолитография О.А. Порша, 1912.

6. Туркестанский курьер. – 1913. – 20 авг.

7. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. – Ленинград, 1927.

8. Отчет по ревизии Туркестанского края, производственный по величайшему повелению сенатором гофмейстером графом К.К.Паленом. Выпуск VI. Учебное дело. – СПб., 1910.

9. Уразбаева Р.Дж. История образования в Каракалпақстане (последняя четверть XIX – начало XX вв.): Автореф.дисс.докт.ист.наук. – Ташкент, 2012.

10. Государственный архив Российской Федерации. – Ф. 102.- Оп. 4.-Д.64. Донесение военного губернатора Семиреченской области, 1908.

11. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. – Москва: Издатель Валиерий Костин, 2007.
12. Али-Заде А.А. Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007.
13. Бекова А.Т. Иджтихад как институт мусулманского права // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2011. – №7 (13): в 3-х ч. Ч. III.
14. Уаһбату эз-Зуһайли. Усулул фикһ и әл исләми. Пт. – Дамаск: Дәр әл Фикр, 2015 ж.
15. Абу Дауд Сборник хадисов Сунан Абу Дауда. – Казань: Иман, 2009.
16. Zuhayli V. Islam fikhi ansiklopedisi. – 1.cilt.-Istanbul: Risale yayinlari, 1994.
17. Спепанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX-XX вв. – М.: Наука, 1974.
18. Ибн Абидин. Шарх тәнуир әл-Абсар. IVт. – Каир: 1984 ж.
19. Әбу Хамид Әл-Ғазали. Әл-Мустасфа. Птом. Шарика Мәдина Мунауара, 2008 ж.
20. Мұхаммад ибн Али Шауқани. Сабих: Иршадул фухул илә тахқиқ әл-Хаққи мин ғилли усул. 1349 Һ.ж.
21. Құран Кәрім.
22. Мұхаммед Тақиум әл-Хақим. Әл-Усул әл-Ғаммаһ ли-л-Фикһ әл-Муқаран. Бейрут, 2008 ж.
23. Мұхаммед Сағид әл-Бани. Ыумдатут-Тахқиқ фи әт-Тақлид уат-Талфиқ. – Бейрут, 2011 ж.
24. Әл-Ғәшим әл-Хусайни. әл-Мабади әльаммаһ лил фикһи әл-Жағрафи. Бағдад, Дәр-Нашр лилжамиғиин баспасы.
25. Жәләлулдин әс-Суюти. әр-Радду ғала мән ахлада иләл ард. – Бейрут, 2003 ж. Дәрул Фикр баспасы. – 625б.
26. Мұхаммед әл-Бағауи. әт-Тәһзиб.
27. Әбул Фатх аш-Шахристани. әл-Милал уан-Нихал. Пт. – Каир, 1961 ж. әл-Баби әл-Халби баспасы.
28. Rizaeddin bin Fahreddin Kaşem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislam ibn Teymiyye ve mücadelesi Tatarcadan harızlayan Ömer Nakan Özalp. – İstanbul: Özgü Yayınları, 2013.
29. Васильев А.М. История Саудовской Аравии (1745 г. 1973). – Москва: Издательства «Наука» Главная редакция восточной литературы, 1982.
30. Hallaq W. B. Was the gate of Ijtihad closed? // International Journal of Middle East Studies. Cambridge University Press. – Vol. 16. № 1 (Mar., 1984).

31. Iqbal M. Reconstruction of religious thought in Islam. – London: 1934.
32. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XXвв.). – М.: Наука, 1982.
33. Esposito J.L. The Oxford Dictionary of Islam. – New York City: Oxford University Press, 2003.
34. Юзеев А. Татарская философская мысль конца XVII-XIXвеков. – Казань: Иман, 1998. Кн.1.
35. Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. – Казань: Таткнигоиздат, 1976.
36. Халлаф А. Илм әл-усул әл-Фикһ. – Казань, 2000.
37. Гордон-Полонская Л.Р. История Пакистана. – М.: Изд-во восточной литературы, 1963.
38. Javed A. Javed M. The need of Ijtihad for sustainable development in Islam. – ИУС Studies. Vol.9 2012.
39. Кемпер М. Суфии и уеные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с немецкого. – Казань: Российский исламский университет, 2008.
40. Халид А. Ислам после комунизма: Религия и политика в Центральной Азии. – М.: Новое литературное обозрение.
41. Адиятуллина Г. Абу-н-Наср Курсави. – Казань: Издательство «Фэн» Академии наук РТ, 2005.
42. Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-Ибад). Пер. с араб. – Казань: Татар.кн. изд-во, 2005.
43. Марджани Ш. Назурат әл-Хаққ фи фардыййат әл-Иша уа ин ләм йә’ыб аш-Шафак («Обозрение истины относительно обязательности вечерной молитвы, когда не наступают сумерки»). – Казань, 2014.
44. Камали З. Филофия ислама: в 2т. Т. 1: Часть I. Философия вероубеждения/ пер.,вст.сл., прим. И ком. Л.Алмазовой. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2010.
45. Хайрутдинов А.Г. Муса Джаруллах Бигиев. – Казань: Издательство «Фэн» Академии наук РТ, 2005.

10 ҚАЗАҚСТАНДА САЛТ-ДӘСТҮРЛЕР МЕН ДӘСТҮРЛІ ДІННІҢ ҚАЙТА ЖАҢҒЫРУЫ ЖӘНЕ ПЛЮРАЛИСТІК ҚОҒАМ ҚАЛЫПТАСТЫРУДЫҢ КЕЙБІР ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Ғалым Жүсіпбек

Қазіргі таңда көпшілікті мазалап отырған сұрақтардың қатарында – дін мәселесі тереңдеген сайын, әр түрлі ағымға кіріп алған топтар арасында түсініспеушілік шығады ма, өзіне діндармын дегендер мен дінге жақын емес адамдар арасында қайшылық туады ма, Ислам діні саясатқа арыласады ма деген сұрақтар. Бұл айналып келгенде, Ислам дінінің табиғатында толеранттылық пен плюрализм бар ма және саясатқа деген ұстанымы қандай деген сұрақтарға сайып келеді. Атап айтқанда, соңғы жылдары қазақстандық қоғамда, атеистердің, агностиктердің, пантеистердің немесе басқа дінге бет бұрғандардың құқықтарының ата-аналар, туыстар, таныстар тарапынан бұзулуы туралы ашық айтыла бастады.

Әрине, ешкімнің құқығын бұзбайтын, сонымен бірге дәстүрлі «пікірлер немесе стандарттарға» сәйкес келмейтін діни немесе философиялық көзқарастарды қабылдаған адамдарды, тек қана ұстанатын көзқарасына байланысты сыртқа тебу, тіпті қысым жасау адам құқықтарына қайшы және заңсыз. Бірақ бұл туралы ашық айтыла бастауының өзі – қазақстандық қоғамда ар-ұждан бостандығының жеке бастың құқығы екендігін (қоғамның немесе топтың жасайтын таңдау еместігі) түсіне бастағанының айғағы.

Ар-ұждан бостандығы конституциялық құқық ғана емес, бұл әр тұлғаның негізгі адам құқықтарының бірісі болып табылады. Яғни ар-ұждан бостандығы, конституция немесе кез-келген басқа нормативтік құжат тарапынан мойындалуына мұқтаж, оларға тәуелді болмайтын адам құқығы. Сондай-ақ, бейресми нормалар мен институттар тудыратын әділетсіздікке де қазақстандық қоғамның сын көзбен қарай бастағаны байқалады. Бұл бейресми нормалар мен институттардың белгілі бір бөлігі «кертартпа» діни

түсіндірулерден туындайды. Мұның бәрі болашақта Қазақстанның діни өрісі плюрализмге бейім болатынына үміт береді. Бұл болса, келешек даму үшін ең қолайлы және оптимистік сценарий.

Толеранттылық және плюрализм дегеніміз не? Тақырыбымызға кіріспес тұрып, алдымен толеранттылық және плюрализм дегеніміз нелер екендігіне тоқтала кетейік. Толеранттылық латынның «толеранция» деген сөзінен келеді [1]. Сөзбе-сөз мағынасы «шыдау», «төзу», «сабыр ету» дегенді білдіреді. Термин ретінде толеранттылық (ағылшын тіліндегі «tolerance») адамның өзі келіспесе де немесе қолдамаса да, бөтен іс-әрекеттер мен сенімдердің бар болуына, тіршілік етуіне және қолданылуына рұқсат беру дегенді білдіреді [2]. Саяси терминологияда көбінесе «діни толеранттылық» ретінде қолданылады. Олай болғанда, діни толеранттылық дегеніміз әр түрлі діндердің бір-біріне деген құрметі, бір-бірінің шаруаларына араласпаушылығы, бір ортада тату-тәтті өмір сүруі деген мағынаға келеді. Қазақша қарапайым сөзбен жеткізетін болсақ, толеранттылық «кеңпейілдік» дегенге саяды. Толерантты болу деген сөз бөтен дін мен түсініктерге кеңпейілдік таныту дегенді білдіреді.

Плюрализмге келетін болсақ, оның түбірі ағылшынша «plural» яғни көпше, көптік дегенді білдіреді. Саяси термин ретінде плюрализм бір қоғамда түрлі пікір мен ұстанымдағы адамдардың бірге өмір сүре алатындығын қабылдау дегенді білдіреді [3, 5]. Қарапайым тілмен айтқанда, плюрализм қазақтың «көпшіл болу» сөзіне жақын келеді. Яғни әр түрлі пікірдегі адамдармен араласа білу дегенге саяды.

Гарвард университетінің профессоры және «Плюрализм жобасының» мүшесі Даяна Эктің тұжырымы бойынша, плюрализм жай ғана алуантүрлілікті қабылдау немесе мойындау емес, көп түрлілікпен араласу, «барыс келіс жасау». Яғни плюралистік орта немесе қоғам қалыптастыру үшін «өзгелерді» қабылдау және мойындау жеткіліксіз, олармен қоян қолтық араласу керек. Бұның алғышарты көпұлтты және көп конфессиялды әлемде алуантүрлілікті құшақ жая қабылдай отырып, әр түрлі қоғам топтарының бірін-бірі жақсы тани білуі керек [4]. «Идеялық және дүниетанымдық плюрализм» басқа адамдарды өзгешеліктеріне, айырмашылықтарына қарамастан құрметей білуді, оларды та-

нып біліп арыласуды қоғамдағы қатынастар моделі ретінде қабылдайды.

Діни плюрализм болса, ең қарапайым тілмен айтқанда бір қоғамда түрлі дін өкілдерінің бейбіт түрде өмір сүруді идея ретінде қабылдай білуі мен практикалық деңгейде жүзеге асыруды білдіреді. Жалпы діни плюрализмнің үш деңгейі болады. Бірінші деңгейі діндер/конфессиялар арасы, яғни түрлі дін өкілдерінің өз арасында бейбіт түрде өмір сүруі. Екінші деңгей ішкі плюрализмді білдіреді, яғни қайсы бір мәселеге байланысты түрлі жорамалдар мен талдаулардың болуын табиғи деп қабылдау. Діни плюрализмнің үшінші деңгейі дінге сенетін және сенбейтін, діни жоралғы жасайтын жасамайтын, тіпті бұны мойындамайтын адамдардың өз арасында бейбіт түрде өмір сүруін білдіреді [5].

Салт-дәстүрлерді қайта қалыптастыру (ре-традиционализация) мен «дәстүрлі» діннің жаңғыруы және бейресми институттар. Плюралистік қоғам қалыптастырудың кейбір өзекті мәселелерін талдау үшін «салт-дәстүрлердің қайта жаңғыруы» (ре-традиционализация) мен қатар жүріп келе жатқан «дәстүрлі» діннің жаңғыруы құбылыстарына тоқтала кетуіміз керек. Бұл құбылыстар атеистік өткенге және қоғамдағы кейбір топтардың сынына қарамастан, алдағы уақытта Қазақстан қоғамына айтарлықтай әсер етеді. Аталмыш құбылыстар «өшкеніміз жанды, өлгеніміз қайта тірілді» деп ұмыт бола бастаған бірегейлікті қайта тірілту, ал кейбіреулер тарапынан «кеңессіздендіру» (де-советизация) ретінде қабылдана бастады. Бұл жерде шартты көпшілік арасында кең тараған жазылмаған ережелерді, бейресми нормаларды, дәстүрлерді, нанымдарды білдіретін бейресми институттардың маңыздылығын атап өту керек.

Жалпы, бейресми институттар мен нормалар ресми институттар толықтай дамымаған елдердегі жағдайды талдау үшін өте маңызды, оның ішінде біздің еліміз де бар. Сонымен, Қазақстанда да айтарлықтай маңызды рөлге ие бейресми институттарға «салт-дәстүрлер мен «дәстүрлі» діннің қайта жаңғыруы (ре-традиционализация) тікелей әсер етеді. Бейресми институттар қоғамдағы кейбір топтар немесе кейбір азаматтар үшін ресми институттар мен заңдардан да маңызды және үстем бола алады. Салт-дәстүрлер мен «дәстүрлі» діннің жаңғыруы ұзақ жылдар

бойы дінді, мәдениетті, тілді, өзіндік ерекшеліктерді қуғын-сүргінге ұшыратқан тоталитарлық кезеңді бастан өткерген қоғам үшін табиғи процесс болды. Алайда, бұлардың нәтижесінде қазіргі заманғы адам құқықтары мен заңдылық қағидаттарына, тіпті қарапайым ақылға қайшы келетін кейбір архаикалық нормалар мен көзқарастардың қайта жандана бастауы да байқалды. Олардың кейбіреулерін тікелей немесе жанама түрде Ислами жорамалдармен байланыстыра бастады. Бұл болса, өз кезегінде уақыт пен кеңістік жағынан кең ауқымды мәселелер мен түйіткілдерді, мысалы, шартты түрде айтқанда, дәстүрлі «консервативті» исламдық ой мен дәстүрдің рухани және интеллектуалдық дағдарысын көрсетті.

Дәстүрлі «консервативті» исламдық ойдың дағдарысы. Өткен шақтары ислам ғалымдары тұжырымдаған және түсіндірген ислам идеялары мен нормалары өз уақытында және тіпті соңғы ғасырларға дейін өте прогрессивті болса да (мысалы, әйел жеке және белсенді құқық субъектісі ретінде танылды, ар-ождан бостандығының кейбір негіздері мойындалды, заңның үстемдігі, меншік құқығы және тағы басқа көптеген негізгі құқықтар жарияланды), әсіресе соңғы екі ғасырда болған идеялық, нормативтік және интеллектуалдық дамуға ілесе алмады. Яғни интеллектуалды және рухани дағдарысқа ұшыраған мұсылман әлемі (кейбір ғалымдар бұны істеуге тырысса да), соңғы ғасырлары тез дамыған құқықтық сана, әлеуметтік ғылымдар, саяси, экономикалық және басқа да институттардың дамуына ілесе алмады. Радикалды ағымдар тұрмақ, классикалық, яғни дәстүрлі «консервативті» Ислам түсінігінде қазіргі заманғы құқықтық қағидалар мен нормаларға, сонымен қатар адам құқықтарының кейбір заманауи принциптеріне қайшы келетін жорамалдар пен нормалар кездеседі. Бұл әсіресе азаматтық және қылмыстық заңнаманың кейбір мәселелерінде байқалады. Дәлірек айтсақ, отбасылық қатынастарға, гендерлік теңдікке, көп әйел алуға, әйелдердің, балалардың, жасөспірімдердің құқықтарына, таңдау еркіндігіне, ар-ұждан бостандығына және басқа да мәселелерге қатысты.

Салт-дәстүрлердің (ре-традиционализация) мен «дәстүрлі» діннің қайта жаңғыруы барысында мұның бәрі бейресми институттарға да әсер ете бастады. Басқаша айтқанда, қоғамның белгілі бір бөлігі кейбір «консервативті» діни түсіндірмелерді

басшылыққа ала отырып, конституцияға да, қазіргі заманғы жалпыадамзаттық құндылықтар мен адам құқықтарының қағидаларына да қайшы келетін нормаларды басшылыққа алуы мүмкін. Бұл дегеніміз, қоғамның белгілі бір бөлігінде «дуалистік мораль» мен «дуалистік өмір салты» болады деген сөз.

Ең жарқын мысал – полигамия, ол ресми түрде мойындалмаған, бірақ іс жүзінде біздің кейбір азаматтарымыз үшін қалыпты жағдайға айналды, кейде тіпті марапатталады. Немесе гендерлік теңдік қағидат пен құндылық ретінде конституцияда бекітілген және біздің еліміз «әйелдердің адам құқықтары» саласындағы шешуші құжатқа – Әйелдерге қатысты кемсітушіліктің барлық түрлерін жою туралы конвенцияға қол қойып, ратификациялады. Бірақ дискриминация бар ғана емес, ол белгілі бір «консервативті» діни түсіндірулерге негізделген бейресми нормалар мен институттардың арқасында «мақұлданып», құрылымдық сипатқа ие болды деп айтуға болады. Бұл жерде қазіргі заманғы құқықтық қағидалар мен адамның негізгі құқықтарына қайшы келетін нормалар мен түсініктердің болуы, исламның емес, «консервативті» мұсылмандық ойдың проблемасы болып табылатындығын атап өту керек.

«Прогрессивті» ислам. Қазіргі заманғы, шартты түрде айтқанда, «прогрессивті» ислам ойшылдарының пікірі бойынша, патриархалдық және эксклюзивті түсіндірмелер (атап айтқанда, көп әйел алуға немесе таңдау еркіндігіне, ар-ұждан бостандығына, өзге дін өкілдерімен қатынасқа қатысты), исламның рухына қайшы келеді және кейбір аяттар мен хадистер исламның негізгі қағидалары мен құндылықтарына сәйкес қайта талдалуы керек. Бұл методологияны «мақасид аль-шариа» исламның негізгі мақсаттары деп атайды. «Прогрессивті» ислам ойшылдары исламның негізгі мақсаттарының, заманауи адам құқықтарының құндылықтарынан, яғни адамның тегіне, жынысына, дініне қарамастан қадір-қасиетін құрметтеу, эмпатия, ынтымақтастық пен әділеттіліктен ерекшеленбейді деп мәлімдейді.

Өкінішке орай, осынау исламның негізгі мақсаттары, феодалдық кезеңде және эксклюзивизм логикасына (бұл әсіресе орта ғасырлар кезеңінің ерекше белгісі болып табылады) сәйкес жасалған ислам интерпретацияларының арқасында көрінбейді.

Ритуализммен және атрибутикамен әуестену де исламның негізгі мақсаттарының анық көрінуіне кедергі келтіреді, бірақ ең бастысы – «консервативті» исламдық ой мен дәстүрдің жаңармауы, «апгрейдингтің» болмауы – ең үлкен мәселе. Әрине, дінмен немесе діндарлықпен күресудің қажеті жоқ – біз бұл кезеңнен өткік және бұл өте қайғылы болды. Дінді ХХІ ғасырдағы түсініктер мен қажеттіліктерге сәйкес жаңадан талдау, жаңаша түсіндіру үшін күресу керек. Исламның, жаңадан ашылуын қажет ететін орасан зор гуманитарлық және жасампаздық әлеует бар.

«Прогрессивті» ислам ойшылдары мен мұсылман ғалымдары, исламды адам құқықтарының негізгі қағидаларына сәйкес түсіндіруге тырысып жүр. Атап өту қажет, олардың барлығы дамыған демократиялық елдерде немесе ары кетсе Малайзия сияқты елдерде өмір сүреді, бұл әрине кездейсоқ емес. Олардың арасында мынау ойшылдар мен ғалымдарды атап өтуге болады: Мұхаммед Камали (Малайзиядағы Халықаралық ілгері Ислам ойы институтының директоры), Халед Әбу Эль-Фадл (әйгілі куейттік-американдық ғалым, Беркли университетінің ислам құқығы профессоры), Зияуддин Сардар (Ұлыбританиядағы ең ықпалды мұсылман зиялыларының бірі), Адис Дудерия (танымал босниялық-австралиялық ғалым), Азиза әл-Хибри (заң профессоры және адам құқықтары үшін заңгер мұсылман әйелдер қоғамдастығының президенті) және басқалар.

Сондай-ақ, ХХ ғасырдың бірінші жартысындағы ұлы татар ғалымы Мұса Джарулла Бигиев сияқты реформатор-ғалымның рухани және интеллектуалды мирасын қайта жаңғырту керек. Бигиев ислам дегеніміз – Құдай жолында жасалатын барлық жақсылық деп үйретіп, әйел құқықтарын дамытуға, тіпті гендерлік теңдікке шақырды және исламның алғашқы қайнар көздеріне сүйене отырып инклюзивті діни идеяға негізделетін «бәрін қамтыған құдайлық мейірімділік» теориясын дамытты (инклюзивті діни жорамалдар өздерінің наным мен ілім жүйелерінен тыс құдай тарапынан жарылқау табуға болатындығын қабылдайды). Ислам діни инклюзивті діни түсініктерді қабылдай ма, жоқ па сұрағы, исламға қатысты ең көп талқыланатын мәселелердің бірі болып табылады, алайда Мұса Бигиев Құран мен хадистерге негізделіп инклюзивті исламдық түсінікті қалыптастырып шығарды. Жалпы, исламдық

инклюзивті жорамалдарды дамытудың теологиялық негіздерін, аль-Матуридидің тікелей өзінің сөздерінен болмаса да, матуридитік теологияның негізгі қағидаларынан шығаруға болады [6].

Қазіргі таңда исламның инклюзивті, плюралистік және эгалитарлық (құқық пен мүмкіндік теңдігіне бастайтын) жорамалдары және дискурстарын дамыту қажет. Бұл діни қайраткерлердің ең болмағанда бір бөлігінің осы идеяларға ашықтығы, азаматтық қоғамның қалауы, жастар мен зиялы қауымның рөлі, сондай-ақ мемлекет тарапынан қолдау көрсету сияқты көптеген факторлардың өзара әрекеттесуін талап ететін және біртіндеп жүретін процесс.

Екінші жағынан, қоғамның өзі инклюзивтілік, плюрализм, демократия және адам құқықтарын құрметтеу бағытында дамуы қажет. Пью зерттеу агенттігі эмпирикалық түрде растаған қызықты бір заңдылық бар: қоғамдағы плюрализм мен демократиялық мәдениеттің деңгейі неғұрлым жоғары болса, соғұрлым сол елдерде тұратын мұсылмандардың құндылықтары да инклюзивтілік пен плюрализмге бейімдеу болады (басты индикаторлардан бірі әйел адам құқықтары).

Егер біз Қазақстандағы жағдайды және дәстүрлі мазхабтың бүкіл қоғам үшін маңыздылығын алатын болсақ, онда соқырлықпен ұстанған діни догмаларға немесе өткен шақта жасалған жорамалдарға емес, Ханафи-Матуриди мазхабының ақыл-ойды пайдалануға негізделген «менталитеті мен логикасын» қайта жаңғырту маңызды. Сондай-ақ, парасаттылық, сыни ойлау, икемділік, қоршаған әлем шындығын назарға алу (олар болса, біздің уақытымызда адам құқықтары, демократия және ғылымның маңыздылығы мен принциптері болып табылады) өте маңызды.

Сондай-ақ, біздің қоғам үшін діни сенім бостандығын ұжымдық емес, адамның жеке құқығы екендігін қабылдау өте маңызды. Бұған, әрине, атеизм, түрлі философиялық қозғалыстарды да мойындау жатады. Біздің конституциямыз бен заңдарымыз мұны мойындайды және қорғайды, алайда қоғамдағы бейресми институттар мен нормалар бұны толық мойындамайды.

Айта кету керек, біздің қоғамда индивидуализм ұғымы дұрыс түсіндірілмейді, оны қате түрде талдап эгоизмге теңестіреді. Алайда, адамның ар-намысы мен қадір-қасиетін құрметтеу, ынтымақтастық пен эмпатия сияқты жалпы адамзаттық құнды-

лықтармен үйлескенде – индивидуализм мүлдем өзімшілдік мағынасын бермейді. Бұл сіздің өз өміріңіз үшін жауапкершілікті толықтай сезінуді және өз құқықтарыңызды жүзеге асыруға мүмкіндік алуды білдіреді, бұл табысты және бәсекеге қабілетті адам болудың кілті.

Тиісінше, діни түсініктер жеке тұлғаның құқығын қолдауы керек. Исламда парасатты, саналы индивидуализмнің негіздері бар. Бірақ ең бастысы қоғамның өзі, әсіресе бейресми институттары мен нормалары/түсініктері өзгеруі керек, олар болса «тайпалық/рулық» немесе феодалдық, архаикалық белгілері күшті түсініктерді (мысалы, тоқал алу) уағыздайды. Осы шеңберден шығып, саналы және білімді жеке тұлғалардан құрылатын заманауи қоғамға айналу қажет. Сонда Қазақстанның діни өрісі плюралистік және инклюзивті болады.

Қысқаша айтқанда, біз инклюзивті діни жорамалдар пен түсініктердің дамуын қаласақ, діни тұрғыдан алғанда, діни қайнар көздерді рационалды түрде жорамалдау, жалпы адами құндылықтарға, діннің этикалық-моралдық принциптеріне сәйкес талдау керек, әлеуметтік тұрғыдан алғанда төменнен жоғарыға қарай инклюзивті және демократиялық қоғам құруымыз керек. Ал бұл үшін, адам құқықтарын, әсіресе бала құқықтарын дамытып, қоғамда кең тараған басқаларға үстемдік ету түсінігінен арылу керек (бұл патернализм, патриархализм, эйбилизм, эйджизм, этникалық ұлтшылдық арқылы көрінеді) және эмпатияға, ынтымақтастық пен үйлесімді қатынастарға негізделген мәдениетті қалыптастыру керек.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. <http://www.etymonline.com/index.php?term=tolerance>
2. <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/tolerance>
3. <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/pluralism>
4. Eck, Diana, What is Pluralism, <http://www.pluralism.org/>
5. Bardon, A., Birnbaum, M., Lee, L., Stoeckl, K., Roy, O., 2015. Religious pluralism: a resource book. European University Institute.
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, 609.

12 ДІНИ ДӘСТҮР ЖӘНЕ ПРОГРЕСШЛ ИСЛАМ: («ӘЛ-КӘРӘМИЯ ӘЛ-ИНСАНИЙА» ТҰЖЫРЫМДАМАСЫ)

Ғалым Жүсіпбек

Адам баласы белгілі мағынаға ие сөздермен, ұғымдармен ойлайды, ойланады. Қайсы бір әлеуметтік/қоғамдық құбылыстарды алатын болсақ, біз ұғымдар мен тұжырымдар жасаймыз және солар арқылы ойлаймыз, пайымдаймыз. Сондықтан сөздерге яғни ұғымдарға, тұжырымдарға қандай мағына беретініміз өте маңызды. Сонымен қатар, әлеуметтік/қоғамдық өмірге қатысты ұғымдар мен тұжырымдар өзгергіш, динамикалық табиғатқа ие, себебі әлеуметтік/қоғамдық өмір құбылыстары өзгергіш, динамикалық. Мысалы, мәдениет, ұлт, дәстүр, дін және мемлекет сияқты іргелі ұғымдардың тұжырымдамалары ХХІ ғасырда өтіп кеткен ХVІІІ немесе ХІХ, тіпті ХХ ғасырдағыдай бола қоймайды. Ендеше олар қандай болу керек? Дәстүр, мәдениет және дін ұғымдарын, яғни әлеуметтік/қоғамдық өмірге қатысы бар осы құбылыстарды қалай жорамалдаймыз, қалай түсінеміз, бұл сайып келгенде оларды «әлеуметтік түрде құрылатын»/ жаратылатын құбылыстар ретінде саналы түрде қабылдап қабылдамайтынымызға байланысты.

Қазақтың дәстүрлері «қатып қалған», монолит құбылыстар емес, олар ғасырлар бойы сол заман шарттарында тұлғаның толыққанды болып қалыптасуына қызмет етті, яғни дәстүр - дәстүр үшін бар болмайды. Дін де дін үшін бар болмайды және ең бастысы, дін Жаратушы үшін керек емес, дін адам баласының игілігі, тұлғаның толыққандығын қамтамасыз ету үшін керек. Заманымызда тұлғаның толыққандығы – адамды адам болғаны үшін қадірлеу, оның өз қабілеттерін аша білуін, физикалық, психологиялық, рухани денсаулығының тұтастығын қамтамасыз ету арқылы болмақ. Заманауи адам құқықтары түсінігі, адами қадір-қасиеттің және әділдіктің әмбебаптығы идеясы тұғырына құрылады. Бұл оның құндылық негізі. Адами қадір-қасиеттің және әділдіктің әмбебаптығы идеясының негіздері қазақ мәдениетінде де бар. Бірақ бұл негіздерді одан сайын дамытып заман талабына

сай жорамалдап шығаруды зиялы қауым жасайды. Исламды, басқа діндерді де осы призма арқылы жорамалдау керек. [1].

Бұл зерттеудің негізгі идеясы, ХХІ ғасыр шарттарында мәдениет, дәстүр және діни түсініктердің дамуында адами құндылықтар шеңберінде дискурс жүргізілуі керек. Яғни әр адамды тек адам баласы болғаны үшін, туа-бітті қадір-қасиетке ие болғаны үшін құрметтеу – заманауи діни түсініктер және жергілікті мәдениеттер мен өркениеттердің жаңаша жасалған жорамалдарында негізгі идея болуы керек. Осы арқылы діндер мен жергілікті мәдениеттер және заманауи құқық мәдениеті мен оның негізінде жатқан, сондай-ақ бүкіл халықаралық адам құқықтары құжаттарының арқа сүйеген адам құқықтарының натуралистік (алда қараңыз) тұжырымдама арасында үйлесімділік, тіпті симбиоз, өзара интеграция орнайды. Исламның ең алғашқы дәуірінде адам құқықтарының әмбебаптығы ұғымы біздің ғасырымыздағы мағынада болмаса да, ең болмағанда, заманауи адам құқықтары ұғымына жақын түсініктер болды. Жаңашыл ислам ғұламалары, әр адам баласында жаратылысында бар, нәсіліне, жынысына, жасына, дініне байланыссыз, жалпыға ортақ, әмбебап адами қадір қасиет пен абыройдың бар екенін көрсететін «әл-кәрәмия әл-инсанийя» тұжырымдамасын Исламда негіз деп көрсетеді. Олар бұл тұжырымдаманы дүниетамдық және эпистемологиялық, яғни исламның жорамалдарын жасауда призма мағынасында қабылдайды.

ХХІ ғасырда діни түсініктерде, әсіресе Ислам сынды универсал, алайда соңғы ғасырлар интеллектуал минимализм мен жалпы адамзатқа деген эмпатияның/ мейірімділіктің эрозияға ұшырауының құрбаны болған дінде – негіз, іргетас адам құқықтары болуы керек, әуел баста солай болды да. Себебі, Исламның ең алғашқы дәуірінде, Мұхаммед Пайғамбардың миссиясының қайнар көзінде, сондай-ақ Иса Пайғамбардың миссиясының өзегінде заманауи адам құқықтары ұғымына өте жақын ұғымдар болды, адам баласына, жынысына, тегіне, статусына байланыссыз құрмет көрсету керектігі уағыздалды, бұл болса заманауи адам құқықтарының әмбебаптығы идеясының негізі.

Әлеуметтік құрылымдардың/ әлеуметтік тұрғыда құрылатын құбылыстардың ерекшеліктері. Ұлт, дәстүр, дін, мәдениет,

өркениет, адам құқықтары сияқты әлеуметтік ұғымдар мен құбылыстар ешқашан физикалық, материалдық нәрселер мен құбылыстарға ұқсамайды. Ғимарат немесе су мен ауа физикалық түрде өздігінен бар болса (яғни біздің санамызға байланыссыз деген мағынада), оны көре ала алсақ, сезіне алсақ, алайда әлеуметтік ұғымдар мен құбылыстар, ғылым тілімен айтқанда, табиғатында «әлеуметтік» түрде құрылатын/жаратылатын құбылыстар (socially constructed phenomena) болып саналады. Олар санамызға/ойымызға байланысты және қоғамдық, әлеуметтік қатынастар арқылы қалыптасады. Мысалы, тіл болуы үшін кем дегенде екі адам керек, олар өзара сөздердің мағыналары жөнінде “келісулері”, яғни түсінісуді қабылдауы керек, яғни тіл «әлеуметтік» түрде жаратылатын құбылыс. Дәстүр, дін, мәдениет, өркениет, ұлт сияқты ұғымдар әлеуметтік құрылымдар, яғни әлеуметтік тұрғыда құрылатын құбылыстар. Олар адамдардың ақыл-ой, ауызша, жазбаша, саяси және басқа да әлеуметтік әрекеттерінің нәтижесінде әлеуметтік тұрғыда құрылады. Ал физикалық, материалдық нәрселер мен құбылыстар адамның санасынан тәуелсіз түрде бар, яғни ауа мен судың құрамы мен формуласы, біздің қанымыздың құрамы да, біздің әлеуметтік әрекеттеріміздің нәтижесінде құрылмайды.

Көрнекті мұсылман ғұламасы Ибн Халдун мемлекет пен қоғамның әлеуметтік түрде жаратылатынын, яғни адамдардың қоғамдық ортада әрекеттесуі нәтижесінде әлеуметтік түрде құрылатынын теориялық тұрғыда меңзеп кеткен. Дегенмен, мемлекет пен қоғамның әлеуметтік түрде құрылатыны Әл-Фарабиде айқынырақ көрінеді, мысалы бұл оның «ізгі қала» («мадинат әл-фадила») немесе барлық адамдардың бақытты болуына қол жеткізе алатын мемлекет туралы теориясында анық байқалады [1].

Кез-келген дін, әсіресе Ислам сынды ғаламдық дін, әлеуметтік құбылыс. Діни ғылымдар, бірақ ең бастысы діннің қайнар көздері «қатып қалған», заман талаптарына сәйкес жаңадан жорамалданбайтын монолит емес (керісінше ойлау, берісі – фундаментализм, арысы – радикализм болады). Және діндарлардың да діни қабылдау мен пайымдаулары да «қатып қалған», өзгермейді емес. Діни түсініктер мен пайымдаулар дінге келген азаматтардың біліміне, әлеуметтік орталарына, балалық шақтағы ата-анасының

жылығы мен жақындығы сияқты факторлерге және де қандай ақпаратпен қоректенетініне тікелей байланысты. Қайталап айтсақ, дін әлеуметтік құбылыс, яғни затында адамдар тарапынан жасалатын жорамалдар мен талдаулардан құрылады. Ешқандай дін топ етіп аспаннан бір түнде түскен тағылым емес, дәстүр де монолит, мызғымайтын, заман шарттарынан тәуелсіз өзінше өмір сүретін құбылыс емес.

Тарихи травмалар мен ХХ ғасыр басындағы жалғасын таппай қалған өзіндік жолмен мәдени даму (upgrading) және 1990-дан кейінгі консерватив қайта дәстүршілдік (ретрадиционализм). Осы мәтінде қайта дәстүршілдік негізінен негатив мағынада, архаикалық және эксклюзив әлеуметтік нормаларды ақтап жаңғыртуға тырысқан құбылыс мағынасында қолданылады. Осы архаикалық және эксклюзив нормаларды діни тұрғыдан ақтауға тырысқан әсіре консерватив діни жорамалдардың тарауы да қайта дәстүршілдікпен қатар жүрген басқа құбылыс.

Архаикалық және эксклюзив нормаларды ақтап жаңғыртуға тырысқан қайта дәстүршілдік пен әсіре консерватив діни жорамалдардың тарай бастауы сияқты келеңсіз құбылыстарды — қазақ қоғамының ұрпақтан ұрпаққа жалғасып келе жатқан тарихи травмалары және ұлттық интеллигенциясының сталиндік дәуірде жойылуы сияқты тарихи және қоғамдық контекст шеңберінде пайда болған уақытша, өткінші мәселелер ретінде қарастыру қажет. Себебі, қазіргі заманның батыстық парадигмасының өкілі болып мүлдем табылмайтын Ибн Халдун айтып өткендей, адамзат қоғамдары тегіне қарамастан эволюциялық түрде дамиды. Ибн Халдун бұның мысалы ретінде қарабайырлық деңгейден қалалық өркениет деңгейіне дамуды «Умран бадауиден» (шартты түрде алғанда, патриархал және патерналист «ауыл әлемінен») «Умран хадариге» (шартты түрде алғанда, «сауда-саттық, қолөнер, білім беру секторлары дамыған және жалпы дамыған қалалық ортаны сипаттайтын әлеуметтік қарым-қатынастар өрбіген «өркениетті қала әлемі») даму деп тұжырымдады. Әл-Фарабидің еңбектерінде де адамзат қауымдарының эволюциялық даму қасиеті қарастырылады [1].

Заманауи ғылымның, әсіресе еуропацентристік парадигмаға балама ретінде шығып жатқан және нәсілшілдік пен отарлауға

қарсы түсініктер, әрбір мәдениет пен тілдің әмбебап болу әлеуеті бар екенін қабылдайды. Яғни жергілікті мәдениеттер адамдардың әмбебап адами қадір-қасиетін құрметтеу, осыған байланысты, таңдау еркіндігі, діни сенім бостандығы, құқықтық тұрғыда гендерлік теңдік сияқты адам құқықтарының әмбебаптығының негізгі қағидаттарына сәйкес келетін қоғамдық нормалар мен менталитетті әлеуметтік түрде құра алатын әлеуеті бар екенін білдіреді [1] (әмбебаптық, адам құқығы идеясы тұрғысынан алғанда, тегіне, нәсіліне, жынысына, жасына және т.б. қарамастан әрбір адамның жалпыға ортақ және бірдей адами қадір-қасиеті бар идеясын қабылдауды білдіреді, яғни ер адамдікі жоғары, әйел адамдікі төмен немесе бала – шала адам, мүмкіндігі шектеулі азаматтардың адами қадір қасиеті төмен сынды түсініктерді түбегейлі жоққа шығарады). Алаш зиялылары мен жәдидшілер евразиялық мұсылман қоғамдарын жаңғыртуында бұған қол жеткізгісі келді және белгілі дәрежеде табысқа жетті [2].

Қайта дәстүршілдіктің негізгі себептері арасында жалғасын таппай қалған өзіндік мәдени дамуды (upgrading) және реформаланбаған діни түсініктерді көрсете аламыз.

XX ғасыр басында прогресшіл қазақ зиялылары топтарының пайда болып, басқа да жаңашыл, прогресшіл жәдид зиялылары топтарымен бірге, Евразиялық мұсылман қоғамдарын табиғи, өзіндік жолмен мәдени өркендету (upgrading-ті) процессін бастады. Айталық, прогресшіл идеялар таратқан ең алғаш жәдид баспасөз көзі, Қырымдағы Исмаил Гаспринский шығарған «Тәрджуман» газетіне ұқсас қазақ тілінде «Қазақ» газеті, «Айқап» журналы шыға бастады; догматикалық сипатта болмаған жаңаша оқыту әдісі «усуль әл-жадид» әдісі қолға алынды, тіпті А. Байтұрсынов мен Ж.Аймауытов бала құқықтарына сәйкес келетін, профессор А.Исмақова [3] дәл сипаттағандай, озық болып саналатын Финляндия мектеп жүйесіне ұқсас оқыту жүйесін сан жылдар бұрын дамыта бастады, ол жүйе, сонымен қатар, қазіргі таңда әлемге әйгілі Монтессори философиясына да ұқсас еді; А.Байтұрсынов тарапынан алфавит және грамматика реформасы жасалды, қазақ тілінде заманауи ғылым салалары пайда бола бастады, т.б.

Прогресшіл қазақ зиялылары мен жәдидтер мұсылман халықтардың тайпалық/рулық кімдік (идентичность) шеңберінен

шығу, қала мәдениетін меңгеру, құқықтық тұрғыда гендерлік теңдік, қыз балалардың оқуы, патриархал қоғамды реформалау, көп әйел алумен күресу, әлеуметтік әділдікті орнату сияқты көптеген мәселелермен тікелей айналасты. Дін саласында да түбегейлі реформаторлық идеялар қозғалды. [4, 5, 6]. Мысалы, жәдидшілер 1917 жылы Ресей мұсылмандарының бірінші съезінде құқықтық тұрғыда гендерлік теңдікті жарияланды, көп әйел алуға тыйым салуға тырысты, қыз балаларды мектепте оқыту жолы ашылды, т.б. [7]. Бұның барлығы 1948 жылы Адам құқықтарының жалпыға бірдей декларациясы қабылданғанға дейін көп уақыт бұрын орын алды. 20-ншы ғасыр басында көрнекті жәдид ислам ғұламасы Муса Джаруллах Бигиевтің діни инклюзив идеялары, Алашорда мүфтиі Ғұмар Қараштың жаңашыл, реформаторлық идеялары (мысалы «Қараштың бес пәтуасы») пайда болды. Қысқасы, ХІХ ғасыр аяғы – ХХ ғасыр басында қазақ қоғамы финдер, поляктар сияқты отарланған, бірақ табиғи, өзіндік жолмен мәдени жетілуді (upgrading-ti) бастаған болатын. Қазіргі Финляндияға қарасақ қандай жетістіктерге жеткенін көре аламыз. Ал қазақ қоғамында не болды?

Біріншіден, жаңашыл/прогресшіл қазақ зиялылары топтары, әсіресе Алашорда зиялылар сыныпы 1920-ншы жылдардың аяғынан бастап 1930-ншы жылдардың аяғына дейін толықтай жойылды. Екіншіден, тайпалық/рулық кімдік (идентичность) шеңберінен шығу, қала мәдениетін меңгеру, гендерлік теңдік, патриархал қоғамды реформалау (салт дәстүрлерді жаңаша жорамалдау сияқты), әлеуметтік әділдік, т.б. — табиғи жолмен дамымай қалды. Сондықтан ХХІ ғасыр басында, жүз жыл бұрынғы мәселелер әлі де өзекті болып тұр.

Үшіншіден, дін саласында іргелі/ түбегейлі реформаторлық идеялар тоқтады. Орталық Азиядағы әсіре консерватор діндарлар, тіпті муфтияттар шеңберінде шоғырланған кейбір топтар жәдидтер мен алашорда зиялылары күрескен кәдимшілердің идеяларын қабылдап, догматикалық түсініктерге құшақ ашты. Ханафи-матуриди ойлау жүйесін қабылдаған Бигиев, Ғұмар Қараш, Абай, Фахритдин Ризаевдин, Мунаввар Қари, Дониш сияқты тұлғалардың пікірлері мен дүниетанымдарына қайшы келетін, қатып қалған

догматтар қабылданды, тіпті кейбір діни салаларда де-факто әсіре “әшәрилену” пайда болды, яғни ақылды негізгі діни сұрақтар пен тақырыптарда («өзгерген заман шарттарында дін, діндар қандай болмақ», «мораль дегеніміз не» сияқты сұрақтар) қолдана алатын динамикалық ханафи-матуриди, әсіресе ерте ханафи-матуридилікті сипаттайтын, ойлау жүйесі жоғалып, орнына ақылды тек қана болмашы тақырыптарда қолдану белең алды.

Алашорда зиялылары мен жалпы жәдидшілер мұсылмандар арасында әсіре “әшәрилену” нәтижесінде жайыла бастаған фатализм мен «этикалық волонтаризмге (еріктілікке)» қарсы шықты және ерте ханафилик/ матуридилік түсінігінде болған «этикалық объективизм» тұжырымдамасын дамытуға тырысты. «Этикалық волонтаризм (еріктілік)» моральдық және адамгершілік құндылықтарының объектив емес екендігін, яғни ақыл жолымен анықталмайтынын, олардың тек қана Құдайдың еркі жаратып, Құдайдың қалауы болғаны үшін (адамның ақылына сәйкес келіп келмегені үшін емес) бір нәрсенің жақсы не жаман болатынын айтатын тұжырымдама [8]. Бұған қарама қарсы, ислам рационализмі ұстанатын (мысалы, бұл ерте ханафилик/ матуридилікте принцип ретінде болған) «этикалық объективизм» тұжырымдамасы, моральдық және адамгершілік құндылықтарының объектив екендігін, яғни ақыл жолымен анықталатынын, Құдайдың адам ақылына жат, немесе ақылға тұрпайы болып ақыл қабылмайтын нәрсені (мысалы, педофилия жасау сияқты немесе біреуді тек діни немесе отбасылық жағдайы үшін өлім жазасына кесу сияқты) әмір етпейтін айтады [9].

Діннің «ақли болудан», яғни ақыл мен ойлаудан алыстауы (де-рационализация), тіпті метафизикадан, рухани болудан алыстауы, керісінше «де-модерн» және жаңаланбаған/ реформаланбаған түсініктерге тұнып, діни сананың тоқырауға ұшырауы көрініс тапты [5; 6]. Бұның барлығы архаикалық, эксклюзив нормаларды жаңғыртуға және легитимизациялауға тырысқан қайта дәстүршілдікті күшейтті.

Ресейдегі кейбір саяси топтардың жалған ақпарат таратуы, олардың шығарған «тролль фабрикаларының» жылдар бойы ғаламдық деңгейде адам құқықтары тұралы, әсіресе бала

құқықтары мен әйел құқықтарының дамуы туралы (сондай-ақ, әсіресе мұсылман елдер мен Африкадан кеткен босқындар туралы) таратқан жалған ақпарат [10], адам құқықтары ұғымын диктаторлардың қол шокпарына айналған «дәстүрлі құндылықтар» ұғымымен қарама қарсы қойып, көптеген Евразия елдерінде, соның ішінде мұсылман қоғамдарында адам құқықтарына қатысты қате пікірлердің етек жайюына әкеліп соқты. Бұл да қайта дәстүршілдіктің күшейюіне себеп болды.

Сталиндік жүйенің жаппай репрессиялары нәтижесінде қазақ зиялыларының қоғамдық сананы жаңғырту, іштей дамытып өзгерту, прогрессивті оқу-ағартушылықтары, қоғамдық қызметтері аяқсыз қалды. Есесіне кеңестік дәуір әкелген 1929-1932 жылдар геноциды (бұл тек қана мәдени геноцид емес, физикалық, яғни халықаралық құқық шеңберіне кіретін мағынада да геноцид болды), артынан «мәдени» төңкеріс.

Кеңестік жүйенің адами табиғатқа қайшы тоталитар табиғаты жеке тұлға мен қоғамдық санаға едәуір әсер етті. Мысалы, ұрпақтан ұрпаққа жалғасып келе жатқан травмалар (ең үлкені Ашаршылық травмасы), зорлық-зомбылықты мақсатты жүзеге асырудың құралы ретінде қабылдау және бұның нәтижесінде тұлғаның қатыгезденуі орын алды. Бұның барлығының жеке тұлғаның санасына және қоғамдық санаға әсер етпеуі мүмкін емес еді. Қайта дәстүршілдікте де бұл айқын көрініс тапты, мысалы ене мен келін арасындағы қарым қатынас қазақы, адами тұрғыда емес, кеңестік ортада қабылданған тұрпайы дедовщина/әлімжеттік сипатына ие болды. Бұл сондай-ақ әр түрлі жас категориялары арасындағы қатынастарды сипаттай бастады. Дедовщина/әлімжеттік көптеген қазақ мектептері мен басқа да оқу орындарына еніп кетті. Кеңестік ұры-қары/криминал жаргонда («феня») қолданылған, түп төркіні идиш (шығыс еуропа еврей диалекті) болған «брат» (тікелей мағынасы орысша «свой человек», яғни «біздің қылмыстық жүйеміздің адамы»), «братан», «братишка» тәріздес сөздер күнделікті қазақ тіліне қатты сіңісіп кетті.

Зорлық-зомбылықты мақсатты жүзеге асырудың құралы ретінде қабылдану нәтижесінде тұлғаның қатыгезденуі, бокстың ұлттық спортқа айналуында да көрініс тапты. Орталық Азия және

мұсылман өркениетінде ғана емес, жалпы шығыс өркениеттерінде күрес сияқты адами қадір қасиетті қорламайтын спорт түрлері дәріптелетін.

Алайда Қазақстанның мемлекет ретінде, соның ішінде қазақ қоғамының ары қарай демократикалық дамуы мен қазақ зиялы қауымның дамуы және Алаш зиялыларының мирасының жаңғыруы архаикалық және эксклюзив нормаларды ақтап (легитимизациялап) жаңғыртуға тырысқан қайта дәстүршілдіктің келешігінің бұлыңғырлығын аңғартады.

«Өзгермейтін дін» және «қаймағы бұзылмаған дәстүр» дискурстарының отарлану сипаты мен адамзат даму тарихына қайшылығы. Түрлі фундаменталист және радикал немесе әсіре консерватор діни түсініктер мен оңшыл, радикал этникалық ұлтшылдықты, нейтивизмді қолдап, елдерінде адам құқықтары мен демократияның (негізі, демократия да адам құқықтарының бірі) дамуына және жалпы әлеуметтік, мәдени, саяси-экономикалық дамуға үлкен зиян тигізген және тигізіп келе жатқан лидерлер, топтар мен ағымдар мазмұны жағынан өзгеше, алайда қисын, логика тұрғысынан ұқсас түсінікке негізделеді. Олар «өзгермейтін, өзгеріске ұшырмаған дін» және «қаймағы бұзылмаған, сонау ата-бабаларымыздан келе жатқан дәстүр» дискурстарын бетперде етеді. Негізі, бұл тұжырымдарға ғана емес, сонымен қатар «дәстүрлі құндылықтар» дискурсына да сақтықпен қарау керек, себебі бұл ұғымды этникалық ұлтшылдық және діни эксклюзив түсініктермен қатар жүргендіктен дұрыс пайымдау керек.

Жалпы, кез-келген қақтығыстың негізінде дискриминация (өзгені жүйелі түрде алалау, дамуына және құқықтарын пайдалануына жүйелі түрде кедергі болу) мен дегуманизация (өзгені адам қатарынан шығарып тастау, өзгені өзі сияқты адам баласы деп көрмеу, мойындамау) жатады. Дискриминация мен дегуманизация адами қадір-қасиеттің және әділдіктің әмбебаптығы идеясын толықтай жоққа шығарады. Дискриминация мен дегуманизация «бізден – бізден емес, біздің топтан – біздің топтан емес, біздің діннен – біздің діннен емес» іспеттес дихотомия негізінде өрбиді. Әсіресе дін мәселесінде адамдар бір ағымға қатып сеніп алғанда, әрқашан өзін «тура жолда» ал қарсыласын «адасқан» деп біледі. Олай болғанда ол «тура жолдағы» адамдар тұрғысынан

топтар арасындағы келіспеушілік «ақ пен қараның қақтығысы» ретінде көрінеді. Қазіргі кезде бұның әсіресе бірнеше ғасырлық интеллектуалды және рухани дағдарыстың зардапарын басынан кешіріп жатқан Ислам әлемі үшін қатысы бар екенін айтуға болады. Өзге дін өкілдеріне деген көзқарас тұрмақ мұсылмандардың өз арасындағы толеранттық пен плюрализмге қатысты көптеген қиындықтардың бар екені байқалады.

«Өзгеріске ұшырмаған дін», «қаймағы бұзылмаған дәстүр» және «дәстүрлі құндылықтар» дискурстары айтылғанда «қатып қалған, өзгермейтін кімдік» (fixed identity) түсінігі алға тартылады. Алайда, сыни/ критикалық және отарсыздық (деколониал) зертеулер бойынша, “қатып қалған кімдік” түсінігі отаршылдық (coloniality) ой жүйесінің көрінісі. Сонымен қатар, бұны заманауи әлеуметтік, қоғамдық ғылымдар да ғылыми емес деп қабылдайды. Және де, кезінде өмір сүрген ұлы Ислам ғұламалары, мысалы Ибн Халдун мен Аль-Фараби де кімдіктің, қоғамның тұрақты өзгергіш сипатқа ие екенін атап өткен [1].

«Өзгермейтін дін» мен «қаймағы бұзылмаған дәстүр» дискурстарын кейінгі жылдары АҚШ-та тұратын ирандық қоғам қайраткері Риза Афшари, дін мен мәдениетті адамдар өмір сүріп жатқан дәуір мен кеңістіктен, қоғамдық ортадан жұлып алып сағымға беріліп кету деп сипаттайды. Бұл тоқырауға, тіпті құрдымға апарады [11]. Яғни өмір қанша өзгерсе де, ескіні көкसेп, аталарымыз ғасырлар бұрын қалай өмір сүрді, біз де солай өмір сүреміз десек (бұл жерде ілгері, фундаментал, бүкіл адамзатқа ортақ мейірімділік, адамгершілік пен әділдік сияқты адами құндылықтар айтылып тұрған жоқ, тоқал алу, патернализм, рушылдық, жыныстар арасындағы теңсіздік сияқты Алаш зиялылығы қарсы шыққан құбылыстар айтылып тұр), мәдени мешеулік тамыр жаяды, жан-жақты даму болмайды, отарлаушы күш кетіп қалса да технология, ғылым, ой-түсінік, өнер жағынан ондаған жылдар бойы сыртқа, көбінесе бұрынғы метрополияға бағыныштылық пайда болады. Көптеген Азия мен Африка елдерінің ұшыраған жағдайы осы пост-колониал жағдай.

Осы ретте, заманымыздың көптеген прогресшіл Ислам ойшылдары (мысалы, Ан-Наим, Эль-Фадл, Камали, Дудерийя, т.б.)

айтқандай, эксклюзив және патриархал мазмұндағы ислам жорамалдары мен түсініктер белгілі уақытпен шектеулі, яғни уақытша болу табиғатына ие. Басқаша айтсақ, классикалық деп есептелетін шарифаттың негізін қалаушы ғұламалар, өз қауымдастықтары үшін жергілікті тұрғыдан қолайлы құқықтық және этикалық жүйені қарастырған. Олар бүгінгі күні көптеген мұсылмандар ойлайтындай, мызғымайтын және «мәңгілік» шарифат немесе «мәңгі бақи» Ислами тағылым мен білім қорытуды, өндіруді көздемеген. Керісінше, беделді ғұламалардың барлығы дерлік өз пікірлерін жеке теориялық туындылар ретінде білдірді және оларды Исламның жалғыз, абсолют шындығы ретінде көрсетуден, солай кодификациядан үзілді кесілді бас тартты және басқалардан олай қабылдамауын талап етті [12]. Солай болса, неліктен қазіргі таңда мұсылмандардың көпшілігі ол ғұламалардың жорамалдарын абсолют, мызғымас ақиқат деп қабылдауда және Исламды догматтық түсініктер жиынтығына алып келді?

Ислам әлемі неліктен кері қалды да, Батыс әлемі алға шығып дамып кетті? Мұсылмандар арасында ой еркіндігі мен өз пікірін жеткізе білу бостандығын жүйелі түрде шектетілді. Бұның негізінде, Исламда ақылды қолдану аясын қатты тарайтып, тек қана екіншіл дәрежедегі мәселелер мен сұрақтар шеңберімен шектеп қою үлкен роль ойнады. Осыған байланысты, Ислам ғылымдары да жаңа пікірлер өндіруден гөрі, өткен шақ ғұламаларының еңбектеріне түсініктемелер жасауды ғана ғылым деп санады (жоғарыда айтылғандай, олар мызғымайтын және «мәңгілік» шарифат немесе «мәңгі бақи» Ислами тағылым мен білім қорытуды, өндіруді көздемеген). Жалпы, Исламда ақылды қолдану аясы 10-11 ғасырлардан бастап жүйелі түрде тарая бастады [13; 9]. Күнімізде Аль-Фараби, Хорезми мен Ибн Сина сияқты ғұламаларды, тіпті Абу Ханифа мен Аль-Матуриди кейбір пікірлерін естісе, діннен шықты деп жариялайтын еді.

Заман талабына сай жаңадан жорамалданған, икемді дін, кімдік пен дәстүр түсінігі – демократиялық процессті/үрдістерді төменнен жоғарыға жүргізетін басты факторлардың бірі. Бұл түсінік ғұламалар ғана емес, қарапайым азаматтардың да идеяларды өндіруге, талқылауға, бөлісуге және сын алуға мүмкіндік береді

және жеке тұлғалардың, қоғамның, елдің интеллектуалдық және әлеуметтік прогресінің/дамуының алғышарты болып табылады.

Ислам қайнар көздеріне, бастысы Құран мен Суннаға кең ауқымды, холисткалық, этикалық-рационал («этикалық объективизмге» негізделген – жоғарыда қараңыз) және «мақасид аль-шария» (діннің негізгі мақсаттары) принципіне негізделген көзқарас Исламның заманауи адам құқықтары тұжырымдамасымен үйлесетін гуманистік, әмбебап жорамалдар, түсініктер шығара алатынын анық көрсете алады [14; 15]. Прогресшіл ислам ғұламалары «мақасид аль-шария» ұғымының заманауи жорамалында, діннің негізгі мақсаттары арасында адами қадір-қасиет пен абыройдың әмбебаптығын, адам өмірінің қасиеттілігін, көзқарас пен дүние-таным плюрализмін мен түрлі зорлық-зомблықты болдырмауды қабылдайды [16]. Әсілі, бұл эпистемология арқылы жасалған Ислам жорамалдары заманауи адам құқықтарының ең ілгері тұжырымдамасы болып саналатын, натуралистік немесе онтологиялық, философиялық тұжырымдамасымен үндес болып келеді.

Біз әлеуметтік тұрғыда құрылатын құбылыстар ретінде дін мен адам құқықтарын – эмпатия/ мейірімділік ұғымы төңірегінде үндесе алатынын айта аламыз. Соңғы жылдары адам құқықтары философиясы тақырыбында жарық көрген еңбектерде [17; 18], эмпатия/ мейірімділік ұғымының адами қадір-қасиет пен абыройдың әмбебаптығын және адам өмірінің қасиеттілігін сезініп түйсінуге және кейін ақылмен түсінуге апаратын ең маңызды фактор, құрал екені аталып өтеді. Эмпатия/ мейірімділік ұғымы – дінде ең ілгері ұғымдардың бірі.

«Әл-кәрәмия әл-инсанийя» тұжырымдамасы мен заманауи адам құқықтарының натуралистік/ онтологиялық тұжырымдамасы арасындағы үйлесімділік. Ислам – идеология немесе тар ауқымды секта емес. Ислам ғаламдық, универсал, әмбебап дін. Шынтуайтында, Ислам ғұламалары айтып өткендей иман, жалпы дін дегеніміз адаммен Жаратушының арасындағы сырлы байланыс болып табылады. Барлық прогрессивті және жасампаз діндер адамды моральдік тұрғыдан жоғары, үлгілі тұлға болуға шақырады. Сонымен қатар, басқа діни түсініктегі адамдар мен өзге ұлт,

нәсіл өкілдеріне де толерантты болуға үндейді. Исламнан мысал беретін болсақ, Алланың 99 атының бірі «Халим» – кеңпейілді, толерантты, басқаларға жұмсақ деген мағынаны білдіреді. Дінде адамның рухани жаңаруы мен мәңгілік бақытының тетігі, адамның шынайылығы мен эмпатия, мейірімділігі негізінде жүзеге аса алады деп тұжырымдалады. Сондықтан, діндарлық кімнің дұрыс, кімнің бұрыс жолда болуы туралы емес (кімнің дұрыс, кімнің бұрыс жолда екенін анықтау Жаратушының құзіретінде), діндарлық Алланың ең ардақты туындысы болып саналатын адамзатқа жақсы болу туралы.

Исламның рухы мен арнауы адам баласын отарсыздандыратын, азат ететін және оның мүмкіндіктері мен құқықтарын кеңейтетін (empowering) қамқорлық этикасына және жалпы адам құқықтарының әмбебаптығы идеясымен үйлесетін гуманистік эпистемологияға негізделген. Мысалы, Халед Әбу Әл-Фадл (жаңашыл ислам ғұламасы, Калифорния Университеті (UCLA) фикх профессоры) және Мұхаммад Хашим Камали (жаңашыл ғұлама, Іргелі Ислам зерттеулер институты (IAIS) құрушы басшысы, Малайзия), Құрандағы Аль-Исра сүресіндегі «Расында Адам баласын ардақтадық» айтылатын жетпісінші аятын (17:70) «әл-кәрәмия әл-инсанийя» тұжырымдамасының дәлелі ретінде қабылдайды. «Әл-кәрәмия әл-инсанийя» тұжырымдамасы болса, ғылыми тілде, адам құқықтарының баршаға ортақтығының аксиологиялық, яғни құндылық негізі болып саналатын «адами қадір-қасиеттің әмбебатығы» идеясының басқаша аталуы. Басқаша айтсақ, «әл-кәрәмия әл-инсанийя» ұғымы, заманауи адам құқықтарының ең ілгері тұжырымдамасы болып саналатын натуралистік немесе онтологиялық, философиялық тұжырымдамасымен үндес болып келеді (арнайы тоқтала кетейік, адам құқықтары әмбебап, олар адамзаттың барлығына тек адам болғаны үшін ғана тиесілі және өз ішінде бөлінбейтін, бөлуге келмейтін құқықтар).

Сонымен қатар, «әл-кәрәмия әл-инсанийя» (әр адамда туа-біткен және барлығына ортақ, әмбебап қадір-қасиет бар) тұжырымдамасын, әр адам баласында Құдайдың, тұспарлап айтқанда, «бөлшегі» бар деп айтатын Құрандағы Сәждә сүресіндегі тоғызыншы аяты (32:9) («Сосын оны бейнелеп, [адамның] ішіне

өз рухын үрледі») қуаттайды. Жаңашыл ислам ғұламаларының пікірінше, “әл-кәрәмия әл-инсанийя” тұжырымдамасының басқа үлкен негіздерінің бірі, Құранда Алланың жынысқа бөлмей, адам баласына тең тұрғыда арнап хабарын жеткізуі. Осы орайда, жаңашыл ислам ғұламаларының Исламның ер мен әйелді құқықтық тұрғыда тең және, ең бастысы, онтологиялық, яғни «адами табиғат», «адам болу табиғаты» бойынша – бірдей деп санайтыны патриархал қайта дәстүршілдікке қарсы күшті аргументтің бірі.

Алайда, бұл гуманистік және инклюзив тұжырымдамалар мұсылмандардың рухани және интеллектуал дағдарысы мен соңғы онжылдары діннің саясиленуі мен руханисізденуі нәтижесінде көмескіленіп көрінбей қалды. Тіпті, Тауфик Ибрагим айтқандай, Құран-ы Кәрімнің бүкіл «гуманистік» қырлары орнықпай қалды, олар «тарихи исламда» басым бола алмады [19]. Кем дегенде, соңғы кезеңде мұсылман елдер мен қоғамдар, интеллектуал минимализм, саяси және қоғамдық авторитаризм, коррупция, трайбализм, әлеуметтік теңсіздік пен терең патриархалдық, нәсілшілдік пен этникалық ұлтшылдық, гомофобия мен түрлі қастандық теориялары (теории заговоров) жайлаған құрдымға түскен. Бұның барлығы қазақ және басқа да өздерін тарихи тұрғыда мұсылман мәдениеті мен өркениетінің құрамдас бөлшегі санайтын халықтарға да әсер етпей қоймады.

Алайда Исламның шын табиғаты мен болмысы ондай емес. Бұны осыдан жүз жыл бұрын Исламды этикалық объективизм, эмпатия призмалары арқылы талдаған прогресшіл және эгалитар жәдидшілер мен алаш зиялылары көрсетті. Жалпы, «әл-кәрәмия әл-инсанийя» тұжырымдамасы көрсеткені сияқты Исламның кеңпейіл, көпшіл қасиетін түсіну үшін Исламның ақылмен үйлесетінін қабылдап оны эпистемологияға айналдыру керек, яғни діни жорамалдарды жасауда, Ислами ғылымдарды дамытуда басты көзқарас болу керек. Әсіресе ерте дәуір Ханафи-Матуриди ғұламалары діни мәтіндерге түсінік бергенде және өз пәтуаларын шығарғанда, адам ақылына сүйенетін және қоғамдық құбылыстардың мұсылмандардың өміріне ықпалын есепке алатын. Жалпы айтқанда, әл-Матуриди түсінігінің ұстанымы тұрғысынан

Жаратушы қандай да бір жиіркенішті және анық зиянды нәрсені жасауды немесе ақылға сыймайтын жаман, дұрыс емес нәрсені ізгі деп мойындауды бұйырады деп тұжырымдау еш қисынға келмейді [20; 21]. Осылайша, әл-Матуриди мектебі жақсылық пен жамандықты танудағы ақылдың қабілеті мәселесіне келгенде «Әһл әл-Хадис» пен сәләфизм тұрмақ, Әшәри мектебінен де басқа ұстанымды ұстанды.

Бір сөзбен айтқанда, әсіресе ерте дәуір Ханафи-Матуриди түсінігінің осы эпистемологиясы мен методологиясына сай, ортағасырлар жағдайында енгізіліп, қазіргі құқықтық және этикалық қалыптарға сай келе алмайтын (мысалы, дүре соғу мен таспен ату сияқты тәнмен жазалау сияқты қылмыстық құқықтың нормалары немесе өзге конфессия өкілдері мен әйелдерді кемсіту сынды нормалар, жалпы орта ғасырларда шығарылған отбасылық, азаматтық құқық мәселеріне қатысты көптеген шешімдер) діни нормалары қайта пайымдалып, жаңаша түсіндірілуі тиіс. Бірақ интеллектуал минимализм және қатаңдығымен сипатталатын сәләфизм мен «Әһл әл-Хадис» мектебінің өзін айтпағанда, Исламның суннитік бағдарындағы Әшәри мектебі де Исламның осындай жаңа, анағұрлым гуманды, адами түсіндірмесінің эпистемологиялық негіздерін бере алмайды. Осы ретте, бірнеше ғасырдан бері суннитік Исламның де-факто, яғни іс жүзінде, «әшәриленгені» айтылады. [20]. Ең маңыздысы, Әшәри мектебі «этикалық волонтаризм (еріктілік)» ұстанымын қабылдаған.

Ақыл мен діннің үйлесетінін қабылдаған және этикалық объективизмге негізделген эпистемологияны жәдидтердер қайта тірілтуге тырысқан (әсіресе, ең танымал ислам ғұламаларының бірі болған татар тектес және Алаш зиялыларының жақын досы Мұса Джаруллах Бигиев). Оның діни еңбектерінде таңдау еркіндігі, діни сенім бостандығы, құқықтық тұрғыда гендерлік теңдік сияқты адам құқықтарының әмбебаптығының негізгі қағидаттары аның көрініс тапты [21; 22]. Мұса Джаруллах Исламның ақылмен үйлесетініне кәміл сенді және этикалық объективизм мен эмпатияны негізге алды [5; 6]). «Әл-кәрәмия әл-инсанийя» тұжырымдамасын дәл сол күйінде анық атамаса да, Мұса Джаруллахтың басты идеялары мен принциптері осы тұжырымдамаға саятын еді [21; 22].

Қорытынды. Мәдениет, ұлт, дәстүр, дін және мемлекет сияқты іргелі ұғымдардың барлығы динамикалық, сондықтан олардың әлеуметтік құрылымдар яғни әлеуметтік тұрғыда құрылатын құбылыстар ретінде қарастыру маңызды. Бұл ұғымдардың уақыты келе, әсіресе ХХІ ғасыр шарттарында жаңа қырларынан қалай талданып жорамалдануы керек емес пе? Әсілі, әлеуметтік/қоғамдық өмірге қатысты құбылыстарды білдіретін іргелі ұғымдардың барлығы жасына, тегіне, жынысына, дүние-танымына байланыссыз, адам баласының мүдделеріне, оның толық-қанды тұлға болып қалыптасуына қызмет етуі керек, бұл жөнінде жаңа тұжырымдамалар көптеген елдерде жасалып жатыр. Қазақстан бұл үдерістерден тыс қалмау керек.

Адам құқықтары әмбебап, барлығына тек адам болғаны үшін ғана тиесілі және өз ішінде бөлінбейтін, бөлуге келмейтін құқықтар. Адамның туа біткен қадір-қасиетін құрметтеу – заманауи адам құқықтары тұжырымдамасының құндылық негізі. Осыған ұқсас, жаңашыл ислам ғұламалары, “әр адам баласы – тек адам болып дүниеге келгені үшін ардақты, сыйлы, адами қадір-қасиет барлығына бірдей, ортақ” дегенді білдіретін “әл-кәрәмия әл-инсанийя” тұжырымдамасы Исламда негіз дейді.

Қазақ халқының өркениеті мен мәдениеті қойнауында дәстүр мен дінді гуманизациялау үшін үлкен потенциал бар. Оны бізде Алаш зиялылары көрсетті. Ислам діні немесе қазақ мәдениеті «заманауи адам құқықтары түсінігіне сәйкес дами алмайды-мыс», «қазақ кімдігі бұған қарсы-мыс» деген ойлар, отаршылдық түсінігінен шыққан және нәсілшілдіктің жаңа анықтамаларына сәйкес, кең мағынада нәсілшілдікті білдіреді. ХХІ ғасыр шарттарында адами құндылықтар, әсіресе әрбір адамның оның жаратылысынан келетін әмбебап адами қадір-қасиетке иелік ету түсінігі мәдениет, дәстүр және діни түсініктердің негізгі тұғыры болу керек.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Жүсіпбек, Ғалым. 2023. “О чем и для чего (?) нужно вести дискуссии о деколонизации и деколонIALности: эмпатия, права человека (?)”

казахская культура и социальная справедливость”, Фонд Розы Люксембург в Казахстане. https://www.researchgate.net/publication/373639669_O_cem_i_dla_cego_nuzno_vesti_diskussii_o_dekolonizacii_i_dekolonialnosti_empatia_prava_celoveka_kazahskaa_kultura_i_socialnaa_spravedlivost

2. Тлостанова, Мадина. 2022. Российский режим – отрывка глобального неолиберального мироустройства, <https://doxa.team/articles/neolibmetropolerussia>

3. Нақтыбай, Есімжан. 2022. Финляндия мектептерінің тәсілін Ахмет пен Жүсіпбек 100 жыл бұрын ұсынған – ахметтанушы, 04.09.2022, https://www.inform.kz/kz/finlyandiya-mektepterinin-tasilin-ahmet-pen-zhusipbek-100-zhyl-buryn-usyngan-ahmettanushy_a3974096

4. Рычков, Максим. 2023. “Боролись с империей Романовых, но были подмяты имперством советским: как большевики использовали национальные движения в своих целях — пример казахского «Алаша». Republic, 08.02.2023. <https://republic.ru/posts/107143>

5. Хайрутдинов Айдар. 2005. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: Фан.

6. Zaripov, Islam. 2018. “The humanistic intention of Jadidist exegetic (case study of “Fiqh al-Qur’an” by Musa Bigiev)” *Islamology* 8:2, 29-39

7. Daulet, Shafiga. 1989. “The first all Muslim congress of Russia Moscow 1–11 May 1917.” *Central Asian Survey*, 8:1.

8. Насыров, Ильшат. 2016. Об «этическом волонтаризме» ашаризма как о «традиционной этике» ислама. *Этическая мысль*. Т. 16. № 2. С. 84–105.

9. Zhussipbek, Galym and Zhanar Nagayeva. 2019. “Epistemological Reform and Embrace of Human Rights. What Can Be Inferred from Islamic Rationalistic Maturidite Theology?” *Open Theology* 5:1, 347-365. doi.org/10.1515/opth-2019-0030

10. Есимханов, Медет. 2020. Нарушает ли законопроект о противодействии семейно-бытовому насилию права семьи? Factcheck.kz. 07.10.2020. <https://factcheck.kz/false/narushaet-li-zakonoproekt-o-protivodejstvii-semejno-bytovomu-nasiliyu-prava-semi>

11. Afshari, Reza. 2001. *Human Rights in Iran. The Abuse of Cultural Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

12. An-Naim, Abdallahi. 1994. “State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Laws.” In *Human Rights of Women. National and International Perspectives*, edited by R. Cook. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

13. Hunter, Shireen. 2009. “Introduction.” In *Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity*, edited Shireen Hunter NY: M.E.Sharpe .

14. El Fadl, Abou Khaled. 2005. A distinctly Islamic view of human rights: does it exist and is it compatible with the Universal Declaration of

Human Rights? In S. Hunter & H. Malik (Eds.), *Islam and human rights: advancing a U.S.-Muslim dialogue*. Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies.

15. Duderija, Adis. 2017. *The Imperatives of Progressive Islam*. New York: Routledge.

16. Duderija, Adis. (Ed.) 2014. *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. Springer.

17. Hunt, Lynn. 2007. *Inventing Human Rights*. W. W. Norton & Company.

18. Schultz, Nadine. 2013. "Empathy as the key to equality and human rights: an investigation of empathy's role in inter-group relations and discrimination". <https://repository.gchumanrights.org/handle/20.500.11825/643>.

19. Профессор Тауфик Ибрагим: Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистские установки. Islamrf, 2015. <https://islamrf.ru/news/rusinterview/russia/37665>

20. Deen, Adam 2016. *A Response to Claims of Unorthodoxy of My Theological Claims*. *Quilliam Foundation*.

21. Бигиев, Муса. 2005. Рахмат илаһия борханлары, Избранные труды, т. 1, под редакцией Айдары Хайрутдинова, Казань.

22. Бигиев, Муса. 2006. Женщина в свете священных аятов Благородного Корана, Избранные Труды, т. 2, под редакцией Айдары Хайрутдинова, Казань.

23. Ali, Ayyub 1961, 'Maturidism', in Sharif, M.M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Lahore.

24. Duderija, Adis. 2020. "Contemporary Muslim male reformist thought and gender equality affirmative interpretations of Islam". *Feminist Theology*, 28:2, 161-181.

25. El Fadl, Abou Khaled. 2001. *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*. Oxford: Oneworld.

26. El Fadl, Abou Khaled. 2007. *The great theft: wresting Islam from the extremists* (first Harper Collins paperback ed.). New York, NY: Harper San Francisco.

ҚОРЫТЫНДЫ

Оқырман қауымға жол тартып отырған бұл ұжымдық монографияда Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары теориялық және тарихи тұрғыдан қарастырылды. Дін дамуындағы дәстүршілдікпен қатар инновациялық, реформаторлық және модернизациялық үрдістер әлемдік және аймақтық болмыс аясында талданды. Алдымен дәстүр мен жаңашылдықты талдаудың философиялық, мәдениеттанулық және теологиялық негіздері сөз болып, аталмыш қос ұғым арқатынасының тұжырымдамалық ғылыми парадигмасы негізделді.

Ескі мен жаңаның, жас пен кәрінің, тарих пен заманның арасындағы талас-тартыс тек бүгінгі қоғам мен заманның еншісіндегі мәселе емес. Бұл тартыс қадым заманнан бері келе жатқан құбылыс және ол діни дүниетанымды да айналып өтпеді. Сол себепті жоба аясында ыбыраһимдік діни дәстүрлердегі канондық қағидалар мен тарихи жаңашылдық, христиандықтың тарихы мен теологиясы аясындағы жаңашыл реформациялық және ескішіл контрреформациялық құбылыстар, мұсылман әлеміндегі өркениеттік жаңашылдық пен зияткерлік тоқырау, ханафилік-матуридилік мәзһабтағы сүннеттік исламның Қазақстан мен Орталық Азияға таралуы және оның жергілікті дәстүрмен арақатынасы тарихи ғылыми тұрғыда талқыланды.

Өзінің өткен тарихында дін мен дәстүрге арқа сүйеген халық кейінгі кезеңде пайда болған жаңа діни ағымдардың кейбір түсініктеріне қарсылық танытады. Мысалы, бұл жаңа діни түсініктер қазақ халқының байырғы шариғат пен дін түсініктерімен сәйкес келмейтіні аңғарылады. Оның үстіне саяси астары бар бұл жаңа діни ағымдардың деструктивті сипаты анықталып жатыр. Сондықтан Шариғаттағы бидғат, күпір, тағұт, харам, ширк және т.б. қатысты діни үкімдер және қазіргі тәкфіршілердің пәтуәсі қоғамдық сұранысқа орай монографияда зерттеудің нысанына айналып отыр. Сол сияқты теологиялық диспуттардағы иджитihad пен тәждид, ихиа мен ислах тақырыптары да жоба орындаушыларының назарына ілікті.

Жалпы исламда жүрек, рух, көңіл негізгі ұғымдардың қатарына жатса, бұл мәселелерді сопылардан артық талдаған ешкім жоқ, өйткені бұл дүниетанымның мақсатының өзі де жүректің пәктігі мен көңілдің тазалығына, материалдық ауыртпалықтардан арылып, рухани еркіндікке жету болып табылады. Көңіл руханилық тұрғысынан алғанда ақиқаттың көрінісі болып табылады. Бұл дүние сынақ алаңы болғандықтан, көңіл нәпсінің жетегінде кетпей, өзінің жаратылыстық мақсатына сай, үнемі жетілу, кемелдену үстінде болуы керек. Ортағасырлық түркі дүниетанымында дүниеге деген дәстүрлі көзқарастар мен философиялық ойларға исламның терең ықпал еткенін ескерсек, ондағы өмірмәндік сарын діни сеніммен, Аллахқа (Тәңіріге) деген сеніммен (тәухидпен) сипатталатын мұсылмандық теологиямен астасып жатады деген тоқтамға келуге болады. Бұл сүннеттің салтқа, хадистің ғұрыпқа сіңіп, еніп кеткен түркі халықтарының жөн-жоралғыларынан да, сондай-ақ өтпелі кезеңде өмір сүрген Қорқыт атаның өнеге-өсиеттерінен, әл-Фарабидің этикалық ілімінен, Жүсіп Баласағұнның дидактикалық шығармасынан, сопылық тариқаттардың, оның ішінде Иасауи мен оның ізбасарларының рухани-практикалық тәжірибесінен айқын аңғарылады. Сондықтан да қазақ даласындағы сопылық тариқаттардағы дәстүр мен жаңашылдық үрдістері жобаның ғылыми зерттеулерінде ерекше маңызға ие болды.

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 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. Ұжымдық монографияда Ислам әлеміндегі реформаторлық және модернизациялық қозғалыстарға, сондай-ақ, Ресей империясының мұсылмандар мекендеген аймақтарындағы қадымшылдық пен жәдидшілдік арасындағы прогрессивті жаңашылдықтарға қатысты тартысқа ауқымды орын берілді.

Ақырында, тәуелсіз Қазақстанның діни және рухани жаңғыруы аясында дәстүршілдіктің, дәстүрді қалпына келтірушіліктің және жаңашылдықтың діни қырлары ұжымдық еңбекті түйіндейді. Бүгінгі заманның шарттарында мәдениет, дәстүр және діни түсініктердің дамуына қатысты адами құндылықтар шеңберінде дискурс жүргізілуі керек. Яғни әр адамды тек адам баласы болғаны үшін, туа-бітті қадір-қасиетке ие болғаны үшін құрметтеу – заманауи діни түсініктер және жергілікті мәдениеттер мен өркениеттердің жаңаша жасалған жорамалдарында негізгі идея болуы керек. Осы арқылы діндер мен жергілікті мәдениеттер және заманауи құқық мәдениеті мен оның негізінде жатқан, сондай-ақ бүкіл халықаралық адам құқықтары құжаттарының арқа сүйеген адам құқықтарының натуралистік тұжырымдама арасында үйлесімділік, тіпті симбиоз, өзара интеграция орнайды. Жаңашыл ислам ғұламалары, әр адам баласында жаратылысында бар, нәсіліне, жынысына, жасына, дініне байланыссыз, жалпыға ортақ, әмбебеп адами қадір қасиет пен абыройдың бар екенін көрсететін «әл-кәрәмия әл-инсанийя» тұжырымдамасын Исламда негіз деп көрсетеді. Тарауша авторының пікірінше, бұл тұжырымдаманы олар дүниетамдық және эпистемологиялық, яғни исламның жорамалдарын жасауда призма мағынасында қабылдайды.

Қорыта айтқанда, монографияда қоғамдық динамикадағы нақты шынайылықты бейнелейтін айғақтар ғылымдағы жаңа концептілермен байланыстырылады. Бұл, біздің ойымызша,

Қазақстандағы дәстүрлендіру мен модернизациялау үрдістерін теориялық және қолданбалы тұрғыда зерттеулердің бастамасы бола алады және салыстырмалы зерттеулерге жол ашады. Сондай-ақ, Қазақстанның дін саласындағы трансформациялық үрдістерді болжауға мүмкіндік береді.

Ғылыми басылым

**ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДӘСТҮР МЕН ЖАҢАШЫЛДЫҚТЫҢ
ДІНИ ҚЫРЛАРЫ**

Мұқабаның дизайны: *Б. Леспек*
Беттеу: *Ж. Рахметова*

ҚР ҒЖБМ ҒК «Философия, саясаттану
және дінтану институты» ШЖҚ РМК

Басуға 12.09.2023 ж. қол қойылды.
Таралым 500 дана. Пішімі 60x84 1/16. Офсеттік басылым.
Шартты баспа табағы: 18,75.

ТОО «Quick Print» баспада басылып шығарылды.
Алматы қ., Төле би көшесі, 113/75.