

Дінтану

монография

Лаура Тоқтарбекова

ИСЛАМДАҒЫ
ГЕНДЕРЛІК ТЕҢДІК:
тарихи және
заманауи қырлар

ИСЛАМДАҒЫ ГЕНДЕРЛІК ТЕҢДІК:
тарихи және заманауи қырлар



ISBN 978-601-311-348-7



9

Алматы: ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және
дінтану институты, 2025

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРЫ БІЛІМ МИНИСТРЛІГІ

ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

ФИЛОСОФИЯ, САЯСАТТАНУ
ЖӘНЕ ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ

Лаура Ниязбекқызы Тоқтарбекова

**ИСЛАМДАҒЫ ГЕНДЕРЛІК ТЕҢДІК:
ТАРИХИ ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ ҚЫРЛАР**

Алматы, 2025

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының
Ғылыми кеңесімен ұсынылды, 21.10.2025 ж. №4 хаттама*

Пікір жазғандар:

Н.Л. Сейтахметова, ҚР ҰҒА академигі, философия
ғылымдарының докторы, профессор

Қ.С. Бағашаров, PhD, қауымдастырылған профессор

Токтарбекова Л.Н.

Т 51 Исламдағы гендерлік теңдік: тарихи және заманауи қырлар.

Монография. – Алматы: ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және
дінтану институты, 2025. – 152 б.

ISBN – 978-601-311-351-7

Монографияда исламдағы гендерлік теңдік тарихи-теориялық, тұжырымдамалық және заманауи тәжірибелер аясында кешенді талданады. Зерттеуде Батыс пен ислам феминизмінің айырмашылықтары салыстырмалы тұрғыда ашылып, кеңестік кезең мұрасы және қазақ дәстүріндегі әйелдің орны зерделенеді. Сондай-ақ ер ғалымдардың әйел мәселесіне қатысты көзқарастары талданады. Бұған қоса, Тунис, Сауд Арабиясы, Иордания және БАӘ секілді араб елдеріндегі «гендерлік демократия» тәжірибесі және цифрлық ортадағы әйелдердің агенттігі қарастырылады.

Монография Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің қаржыландыруы аясында жүзеге асырылған № АР19676979 «Исламдағы гендерлік теңдік: ислам феминизмі және дәстүршілдік» ғылыми жобаның нәтижелері негізінде дайындалған және философтар, дінтанушылар, әлеуметтанушылар мен саясаттанушылар, жоғары оқу орындарының оқытушылары мен студенттеріне, діни істер саласының мамандарына арналған.

ӘОЖ 1/14
ҚБЖ 87.3

ISBN – 978-601-311-351-7

© Токтарбекова Л.Н., 2025
© ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану
және дінтану институты, ШЖҚ РМҚ, 2025

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ.....	4
1 тарау. ТАРИХИ-ТЕОРИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ТҰЖЫРЫМДАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕР	
1.1 Батыс және ислам феминизмі арасындағы контраст.....	8
1.2 Кеңестік замандағы гендерлік теңдік.....	32
1.3 Қазақ дәстүріндегі әйелдің гендерлік орны мен рөлдері.....	44
2 тарау. ДИСКУРСТАР МЕН ӘДІСНАМАЛАР: ПІКІРТАЛАС ӨРІСІ	
2.1 Ислам феминизмі зерттеушілерінің әдіснамаларын дискурстық талдау.....	55
2.2 Ер ғалымдар дискурсы: феминизм мен гендерлік теңдік.....	68
3 тарау. АЙМАҚТЫҚ КЕЙСТЕР ЖӘНЕ ЦИФРЛЫҚ АГЕНТТІК	
3.1 Таяу Шығыстағы гендерлік демократия: Тунис, Сауд Арабиясы, Иордания және БАӘ мысалында.....	87
3.2 Instagram желісіндегі қазақ әйелдерінің визуалды діни бірегейлігі мен ислам агенттігі.....	123
ҚОРЫТЫНДЫ.....	149

КІРІСПЕ

Қазіргі қазақ қоғамындағы гендерлік мәселелер бір ғана құқықтық даудың шеңберіне сыймайтын, әлеуметтік-мәдени трансформациялармен, дәстүрлі кодтармен және діннің қайта жаңғыру үдерістерімен тығыз байланысқан күрделі құбылыс ретінде қарастырылады. Гендерлік теңдік – жаһандық күн тәртібіндегі құндылық болғанымен, оның іске асу жолдары әр елдің тарихи тәжірибесіне, мәдени-өркениеттік ерекшеліктеріне әрі дін мен салт-дәстүр арқылы қалыптасқан құндылықтар жүйесіне тәуелді. Осы тұрғыдан алғанда, «ислам» мен «гендерлік теңдік» өзара мүлдем үйлеспейді деген қарапайым әрі жалпылама тұжырым қазақ қоғамының тарихи деректерімен де, қазіргі эмпириялық шындығымен де толық сәйкес келмейді. Керісінше, мұсылман ойшылдары мен исламдық феминистік герменевтика өкілдері ұсынатын тұжырымдар гендерлік әділеттің діни-этикалық негіздерін Құран мен Сүннеттің ішкі логикасынан іздеу қажеттігін алға тартады. Ал әлеуметтік практика деңгейіндегі теңсіздіктердің басым бөлігі діни мәтіннің өзінен емес, оны дәстүрлі-мәдени сүзгілер арқылы орнықтырған тарихи интерпретациялардан туындайтынын көрсетеді.

Ислам феминизмінің басты қағидасы – гендерлік әділет пен адамның қадір-қасиетін қорғау исламдық дүниетанымның өзегінде бар, алайда уақыт өте келе патриархалдық мәдени қабаттар бұл этикалық өзекті көмескілеген. Сол себепті қазіргі мұсылман зерттеушілері діндегі «мәндік» қағидаларды тарихта қалыптасқан құқықтық нормалардан ажыратып оқу қажеттігін айтады. Бұл бағыттағы еңбектер Құрандағы адамзаттың ортақ

кадір-қасиеті туралы аяттарға (мысалы, «Сендерді бір еркек пен бір әйелден жараттық... ең құрметтілерің – тақуаларың») сүйене отырып, әйелдердің білім алуға, еңбек етуге, қоғамдық өмірге қатысуға және жеке мүлікке иелік етуге қатысты құқықтарының діни негізін негіздейді. Демек, мәселеге «дін мен дәстүр» дихотомиясымен ғана емес, этикалық мән, тарихи интерпретация, қазіргі әлеуметтік саясат үштағаны арқылы қарау тиімді.

Қазақтың дәстүрлі әлемі де бірқатар маңызды қырларды айғақтайды. Иә, әлеуметтік құрылым жағынан патриархалдық реңктер басым болғанымен, әйелге құрмет, ананың мәртебесін асқақтату, қыз баланы қорғау сияқты нормалар кең тараған. Тарихи жадта аналар мен абыз-әжелердің, кей жағдайда шешен-би деңгейіне көтерілген әйел тұлғалардың символикалық беделі ерекше. Этикет пен тұрмыстық мәдениеттегі көптеген тыйымдар (үлкенге жол беру, сөйлеу әдебі, келін әдебі және т.б.) әйелді кемсіту емес, өзара ізет пен құрметті реттейтін қарым-қатынас кодтары ретінде ұғынылады. Материалдық мәдениеттегі белгілер – қолөнер, әшекей, соның ішінде «құдағи жүзік» секілді жәдігерлер отбасыаралық сыйластық пен әйелдің отбасындағы статусын білдіретін символдық тіл қызметін атқарған. Қазақтың ауыз әдебиетінен бастап, XX ғасыр басындағы көркем шығармаларға дейін әйел тағдырын, теңдік мәселесін көтерген туындылардың молдығы бұл тақырыптың тарихи тереңдігін айқын аңғартады.

Заманауи кезеңде саясат пен құқық саласындағы өзгерістер әйелдердің білімге, еңбек нарығына және саяси қатысуға қолжетімділігін арттырды. Соған қарамастан, экономикалық мүмкіндік, еңбекақы айырмашылығы, шешім қабылдау органдарындағы өкілдік, тұрмыстық зорлық-зомбылықтың алдын алу секілді бағыттарда айқын алшақтық сақталып отыр. Халықаралық бағалауларда Қазақстанның бірқатар ин-

дикаторлары (білім, денсаулық) жоғары болғанымен, «саяси мүмкіндіктер» мен «экономикалық қатысу» өлшемдерінде ілгерілеуді күшейту қажеттігі байқалады. Бұл қайшылықтардың маңызды бір себебі – «гендер» ұғымының қоғамдық санада бұрмалануы. Кей топтарда ол «үшінші жыныс» секілді бөтен категориялармен шатастырылып, нәтижесінде гендерлік теңдік отбасы институтына қауіп төндіреді деген негізсіз қорқыныш туындайды. Демек, қоғамдық ағарту жұмысы мен ғылыми ұғымдарды сауатты түсіндіру – гендерлік саясаттың міндетті компоненті.

Тарихи сабақтастыққа көз жүгірсек, Алаш зиялылары кезеңінде әйел құқығына қатысты реформалық бастамалар саяси-құқықтық деңгейде көтерілді. Некенің екіжақты келісімге негізделуі, кәмелет жасына толмағандарға неке қиюға тыйым салу, әйелдің еркін таңдау құқығын мойындау сияқты қағидалардың жария етілуінің өзі қоғамдағы жаңғыру әлеуетін көрсетеді. Кеңестік дәуірде әйелдердің қоғамдық еңбек пен білімге енуі кеңейді. Бірақ дәстүрлі құндылықтармен өзара қайшылықтан туған «екіұдай» жағдайлар да аз болмады. Тәуелсіздік жылдарында діннің қайта жаңғыруы, нарықтық экономика және урбанизация сияқты факторлар гендерлік рөлдерге жаңа мазмұн дарытты. Қала мен ауыл арасындағы айырмашылықтар, зайырлы принциптер мен діндарлық практикалардың қатар өмір сүруі көпқабатты әлеуметтік кеңістікті қалыптастырды.

Бұл монография аталған күрделілікті теориялық және эмпириялық деңгейде қарастыруды мақсат тұтады. Біріншіден, ислам этикасының өзегіндегі әділет пен теңдік қағидалары классикалық фикһтағы гендерлік нормалармен салыстырыла отырып, интерпретациялық тармақтары ашылады. Екіншіден, батыстық және ислам феминизмдерінің өзара диалогқа келу

мүмкіндіктері мен оларды тоғыстыратын герменевтикалық стратегиялар талданады. Үшіншіден, қазақ қоғамындағы гендерлік рөлдердің тарихи-мәдени динамикасы сипатталады. Төртіншіден, аймақтық реформалар тәжірибесі «гендерлік демократия» призмасы арқылы салыстырылады. Бесіншіден, цифрлық ортада қазақ әйелдерінің визуалды діни бірегейлігі мен агенттігі эмпириялық тұрғыда талданады. Осы кешенді тәсіл «теория – дискурс – тәжірибе» арасындағы алтын көпірді нығайтып, қазақстандық контекст үшін іске асатын ұсыныстар әзірлеуге мүмкіндік береді.

1 тарау

ТАРИХИ-ТЕОРИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ТҰЖЫРЫМДАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕР

1.1 Батыс және ислам феминизмі арасындағы контраст

Феминизм – гендерлік теңдікке қол жеткізуді және әйелдердің қоғамдағы орнын қайта қарастыруды көздейтін, көпқырлы жаһандық қозғалыс әрі теориялық парадигма. Феминизм интеллектуалды қозғалыс ретінде гендерлік рөлдерді түбегейлі қайта қарауға, патриархалды құрылымдарды сынауға, әйелдердің құқықтары мен бостандықтарын бекітуге ұмтылады. Дегенмен, феминизм әмбебап талаптарға қарамастан, біркелкі емес, оның ішінде мәдени, діни және тарихи ерекшеліктерге байланысты айтарлықтай теориялық және әдіснамалық айырмашылықтар бар.

Бұл гетерогенділік әсіресе батыс пен ислам феминизмін салыстыруда айқын көрінеді. Біріншісі, модернизация мен зайырлылық аясында қалыптасса, екіншісі, дін арқылы ислам дәстүрі негізінде әділеттілікті қалпына келтіруге тырысады. Батыс феминизмі дәстүрлі түрде либералды демократия шеңберіндегі саяси және әлеуметтік құқықтар үшін күреспен байланысты болса [1, р. 45], ислам феминизмі қасиетті мәтіндерді герменевтикалық қайта қарауға сүйене отырып, исламның теологиялық және құқықтық парадигмасы аясында құрады [2; 3].

Өткен ғасырда ислам феминистері діни мәтіндердің патриархалдық түсіндірмелерін ғана емес, сонымен бірге

әйелдер құқықтары мен азаттығы туралы кейбір батыс болжамдарының гегемониясын сынай отырып, мықты интеллектуалды және әлеуметтік күш ретінде пайда болды. Зайырлы либералды принциптерге негізделген батыстық феминистік дискурстар діннің негізгі рөлін, мұсылмандар басым елдердегі әйелдердің өмірін қалыптастыратын руханилық пен нақты әлеуметтік-саяси басымдықты ескермейді [3, р. 54]. Гендерлік теңдікке қол жеткізудің жалпы мақсаты ортақ болғанымен, эмансипацияның философиялық негіздері, стратегиялары мен түпкілікті тұжырымдамалары айтарлықтай ерекшеленуі мүмкін.

Батыс феминизмі тарихи тұрғыдан қарастырғанда бірнеше «толқындардан» тұратын кезеңдерден өткен. Алғашқысы сайлау құқығы үшін күресуден басталып, соңы цифрлық белсенділікпен, зорлық-зомбылықты сынаумен сипатталатын қазіргі «төртінші толқынға» дейін жалғасады. Ал, мұсылман феминизмі исламды «патриархалды дін» ретінде төмендететін отаршылдық нарративтер мен әйелдерді білім, құқық және билік саласынан алып тастайтын ішкі консервативті түсіндірулерге жауап береді.

Феминизмнің аталған екі түрі де әлеуметтік трансформацияға ұмтылғанымен, олардың гносеологиялық негіздері әртүрлі. Батыс феминизмі мәдени ерекшеліктен алшақтау арқылы әмбебаптандыруға бейім, ал ислам феминизмі теңдікке апаратын көптеген жолдарды тануды талап етеді. Кейде бұл қайшылықтар екі жақтың да қате тұжырымдамасына ұшырайды. Батыс феминистері көбінесе дінді, исламды патриархалды деп және ислам діні әйелдердің азаттығымен, гендерлік теңдікпен үйлеспейді деп санайды. Ал кейбір ислам феминистері батыстық феминистік дискурсты «мәдени империализм» ретінде қарастырып, оның батыстық емес мәнмәтінге

Батыстың зайырлы нормалары мен құндылықтарын жүктейді деп айыптайды [4, р. 110]. Осы айырмашылықтар негізінде «феминистік қағидаттар қаншалықты әмбебап және мәдени тұрғыдан ерекшеленеді?», «Батыста пайда болған феминизм мұсылман әйелдерінің тәжірибесін жеткілікті дәрежеде көрсете ала ма, әлде дербес ислам феминизмі қажет пе?» деген сұрақтардың туындауы заңды.

«Феминизм» термині алғашында еуро-америкалық контексте қалыптасқанымен, әйелдер құқығы мен гендерлік әділеттілік жолындағы параллель қозғалыстар мұсылман қоғамдарында ежелден-ақ бой көрсеткен. Алайда, бұл феминистік дәстүрлердің қалай өзара ерекшеленетіні мен қандай тұстарда тоғысатынын тереңірек түсінуге байланысты зерттеулерде елеулі олқылықтар байқалады. Бұл мәселе әсіресе әртүрлі мәдени, діни және тарихи контекстерде қарастырылған кезде аса маңызды бола түседі.

Батыстық феминистік еңбектері бірнеше «толқындарға» бөлініп қарастырылады. Әр толқынның өзіндік басымдықтары, талқылаулары және саяси мәнмәтіндері бар [5]. Алғашқы еңбектерге Мэри Уоллстоункрафтың «A Vindication of the Rights of Woman» (1792) [6] және Джон Стюарт Миллдің «The Subjection of Women» (1869) [7] сияқты туындылары жатады. Бұл еңбектер сол заманның гендерлік иерархиялары мен әйелдердің білім алу және сайлау құқығын талап ете отырып, негізінен еуроорталық контексте жазылғанымен, кейінгі феминистік теорияларға концептуалды іргетас қалады.

XX ғасырдың ортасына қарай батыстық феминизмнің екінші толқыны кеңінен тарады. Оған Симона де Бовуардың «The Second Sex» (1956) [8] және Бетти Фриданның «The Feminine Mystique» (1963) [9] еңбектері мысал бола алады. Екінші толқын феминизміне сын айтушы үшінші толқын өкілдері Одри Лорд, Ангела Дэвис және Белл Хукс, Чандра Тал-

падэ Моханти ерекше атап көрсетуге болады. Олар нәсіл, тап және сексуалдылық сияқты бір-бірімен қиылысатын қысым түрлерінің маңызын атап өтіп, интерсекциялық талдауға жол ашты. Чандра Мохантидің «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses» (1988) [10] атты мақаласы батыс феминистік зерттеулері көбіне әлемнің оңтүстігіндегі әйелдерді қаналған немесе жалпылама езгі көріп жүрген топ ретінде сипаттайтынына назар аудартты.

Постколониалды зерттеулердің тұжырымдамаларына сүйеніп отырып, Гаятри Спивак пен Чандра Моханти еңбектері Батыс теориялық үлгілері әлемнің сан алуан мәдени, экономикалық және саяси орталарында әйелдер тәжірибесін жаппай түсіндіре алмайтынын көрсетті. Г.Спивактың «Can the Subaltern Speak?» деген жұмысы отарлық пен жаңа отарлық құрылымдарының әлі де шеттетілетінін көрсетеді [11]. Кэтрин МакКиннонның феминистік құқық теориясы зайырлы құқықтық жүйелерді жыныстық зорлық-зомбылық пен қудалауға қарсы жауаптылық тұрғысынан өзгертуге мән береді [12, p. 45].

Ислам феминизмі ұғымы XX ғасырдың соңында кеңінен тарала бастағанымен, мұсылман қоғамдарындағы гендер және әлеуметтік реформалар төңірегіндегі пікірталастар кем дегенде XIX ғасырдан басталған [3]. Мысырдағы Қасым Амин әйелдердің білім алу және қоғамдық өмірге белсене араласу құқығы жөнінде жазып, қоғамның өркендеуі әйелдердің мүмкіндіктерін кеңейтумен тікелей байланысты екенін көрсетті. Қ.Аминнің және басқа да мұсылман реформаторларының еңбектері исламның қазіргі заманғы гендерлік теңдік концепциясына сәйкес келу-келмеуіне қатысты қызу пікірталастар туғызды. Өйткені кейбір феминистердің ойынша, Қ.Амин «The Liberation of Women» (2000) [13] кітабында мысырлық «жаңа әйел» бейнесін батыстық әйелдің калькасы ретінде көрсетеді,

сонымен қатар, мұсылман әйелдерді қатаң сынау арқылы еуропалық қоғамды және отарлықты жақтайды.

Лейла Ахметтің «Women and Gender in Islam» (1992) [3] еңбегінде осы тарихи үрдістер талданып, отарлық кезеңде орын алған идеологиялар хиджаб, оқшаулану және жаңғыру мәселелерін қалай қалыптастырғанын көрсетеді [3, р. 122]. Қазіргі зерттеулерде «мұсылман феминизмі» бірқатар тұжырымдамалық бағыттары камтиды. Діни мәтіндерді қайта қарауға негізделген әдістерден бастап, анағұрлым зайырлы, ұлтшыл тәсілдерге дейін жалғасады. Олардың ішіндегі ықпалды бағыттардың бірі – діни мәтіндерді қайта зерделеу. Амина Вадудтың «Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective» (1999) [2] атты еңбегі осы бағыттағы белді жұмыс ретінде танылған. Ол ислам дәстүрінде тендік қағидаты бар екенін баса көрсетіп, оны тек ер адамға бейімделген түсіндірмелер шатастырып келгенін алға тартады. Фатима Мерниссидің «Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society» (1987) [4] және «The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam» (1991) [14] атты еңбектері де патриархалдық құрылымдардың діни дәстүрлердегі басымдығын зерттейді. Бұл еңбектер мұсылмандар шоғырланған қоғамдардағы ішкі патриархалды құрылымдарға да, исламды «біржақты» репрессивті деп санайтын Батыс сыни пікірлеріне де қарсы тұрады.

Постколониялды сын мұсылман феминистік дискурста да елеулі орын алады. Оған Саба Махмудтың «Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject» (2005) [15] атты еңбегі негіз бола алады. С.Махмуд Мысырдағы діндар мұсылман әйелдердің зайырлы-либералдық автономия тұжырымдамасымен әрдайым үйлесе бермейтін «тақуалық агенттігін» немесе «өзін өзі тәрбиелеу агентігін» сипаттайды

[15, р. 31]. Автордың пайымдауынша, бұл әйелдердің хиджаб кию, намаз оқу және моральдық өзін-өзі реттеу тәжірибесі діни шеңберінде билік пен өзін-өзі іске асырудың маңызды тәсілі болуы мүмкін. Марго Бадран «ислам феминизмін» «ислами парадигма аясында айтылған феминистік дискурс және практика» ретінде қарастырады [16, р. 23]. М. Бадранның тарихи және әлеуметтанулық көзқарасы мұсылман феминистерінің гендерлік теңдік идеясын алға тарту барысында діни сенімдерін қатар сақтау жолындағы күрделі траекторияларын ашып көрсетеді. Оның еңбегі Асма Барлас және басқа да зерттеушілердің жұмысымен үндес келеді. Олар исламдық мәтіндерді әділдік пен теңдік призмасы арқылы қайта қарауға шақырып, мұсылман әйелдерінің бағынышты рөлін алға тарта беретін біржақты тұжырымдарды жоққа шығарады.

Симона де Бовуар барлық дінді шектен тыс консервативті және патриархалды құбылыс ретінде сынайды [8]. Ал мұсылман феминистік ғалымдар дінді, әсіресе исламды гендерлік әділеттілікке қол жеткізудің құралы ретінде қайта ұғынуға болатындығын дәлелдеуге тырысады.

Бұл екі феминистік дәстүр пайда болу тарихының әр түрлі болғанымен, әйелдерге қарсы зорлық-зомбылықты жою және әйелдердің заңдық, экономикалық әрі әлеуметтік салалардағы мәртебесін күшейту сияқты ортақ мақсаттарда түйіседі. Алайда, діннің рөліне келгенде, олар әр түрлі ұстаным білдіреді: ислам феминистері дінді теңдікке жетудің әлеуетті тірегі ретінде көруге бейім болса, кейбір батыстық феминистер оны әйелдердің азаттығына кедергі болатын фактор деп бағалайды. Қазіргі зерттеулер осы айырмашылықтарды құрметтей отырып, гендерлік әділеттілікті дамыту ісінде мәдениетаралық сұқбаттардың үлесін арттыру керек екенін ерекшелейді.

Батыс феминизмінің тарихи мәнмәтіні

Батыс феминизмі көбінесе тарихи түрде бірнеше «толқын» аясында қарастырылады, әр толқынның өзіндік мақсаттары, белсенді тұлғалары мен теориялық дамулары бар [5, р. 12]. *Бірінші толқын* XIX ғасыр соңында және XX ғасырдың басында шарықтау шегіне жетіп, әйелдердің сайлау және заң алдындағы құқықтары мәселелеріне назар аударды. Еуропа мен Солтүстік Америкада Мэри Уоллстоункрафт [6], Джон Стюарт Милл [7] әйелдер құқығы үшін күрессе, Сюзан Б. Энтони [17] әйелдерді азамат ретінде заң жүзінде тануға баса назар аударып, меншікке иелік ету, білім алуға қолжетімділік және ең бастысы дауыс беру құқығы сияқты құқықтар үшін үгіт жүргізді. Бұл кезеңде әйелдердің сайлау құқығы, мүліктік құқық және білім алуға қолжетімділік үшін күрес жүргізді. XX ғасырдың басында шарықтау шегіне жеткен сайлау құқығы қозғалысы әртүрлі елдерде әйелдерге саяси құқықтар берді, бұл феминистік насихаттың маңызды жеңісін көрсетті [18]. Алайда бұл толқын көбіне орта таптағы ақ нәсілді әйелдердің мүдделерін білдіріп, басқа этностар мен әлеуметтік топтардың әйелдерін назардан тыс қалдырды.

Екінші толқын шамамен 1960-1970 жылдары кеңінен таралып, бірінші толқын жетістіктеріне сүйене отырып, тереңірек мәдени және жүйелік езгі түрлеріне қарсы шықты. Ол жыныстық еркіндік, репродуктивтік құқықтар, тұрмыстық зорлық-зомбылық, еңбек нарығындағы кемсітушілік сияқты мәселелерге бағытталды. Симона де Бовуар мен Бетти Фридан секілді феминист-зерттеушілердің еңбектері патриархаттың, үй шаруасының тек әйелдерге жүктелуінің және гендердің әлеуметтік тұрғыда қалыптасатына сыни талдауға жол ашты. Олар әйел болу – табиғи емес, әлеуметтік құрылым екендігін дәлелдеуге тырысты. Симона де Бовуардың «әйел болып тумай-

ды, әйелге айналады» [8] деген атақты ой-тұжырымы екінші толқын феминистерінің басты ұранына айналды.

Феминизмнің екінші толқыны екінші дүниежүзілік соғыстан кейін елеулі әлеуметтік өзгерістерге, соның ішінде әйелдердің жұмыс күшіне қатысуының артуына себеп болды. Бетти Фриданның әйгілі «The Feminine Mystique» (1963) атты еңбегі үй шаруасымен шектелген орта тап әйелдерінің «аты жоқ мәселені» («the problem that has no name») [9, p. 15] ашып көрсетті. Онда үміті ақталмаған, өз болмысын жүзеге асыра алмаған, күйбең тіршіліктің құрбаны болған әйелдердің хал-ахуалын сипатталады. Өйткені соғыстан кейінгі кезеңдегі АҚШ-тағы әйелдердің тар шеңберлі рөліне көңіл толмайтыны анықталған. Осылайша, екінші толқын өкілдері әйелдердің үй шаруасынан тыс жұмыс істеу құқығы, контрацепция мен абортқа қолжетімділік және тұрмыстық зорлық-зомбылықтан заңмен қорғалу сияқты мәдени, әлеуметтік, саяси өзгерістерді талап етті.

1980-1990 жылдар аралығында екінші толқынның әмбебаптылығына сын ретінде *үшінші толқын* пайда болды. Өйткені екінші толқын феминизмі тек ақ нәсілді, орта таптық, гетеросексуалды әйелдердің тәжірибесін жалпылама қабылдап, өзге топтарды (нәсілдік азшылық, жұмысшы тап, ЛГБТ және т.б.) шеттеткені үшін сынға ұшырады. Бұл шектеу феминистік ойдың шиеленісу және постколониялық тармақтарының пайда болуына әкеліп соқтыратын бірқатар ішкі пікірталастарды туындатты. Кимберли Креншоу, белл хукс (Gloria Jean Watkins), Чандра Талпадэ Моханти және т.б. феминист-ғалым, жазушылардың феминизмге нәсіл, тап, отарлық тарихы және басқа да факторлардың әсерін көрсететін интерсекциялық және постколониялды бағыттар енгізді. Бұл толқынның басты белгісі – интерсекция теориясына басымдық беру еді. Ким-

берли Креншоу әлеуметтік категориялардың (нәсіл, гендер, тап) өзара тығыз байланысын талдауға арналған ең ықпалды талдамалық құралдардың бірі – *интерсекция (intersectionality)* ұғымын ұсынды. Ол «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics» (1989) [19] атты еңбегінде қысым көрсетуші жүйелердің бір қырынан ғана көрінбейтінін атап өтеді. Оның ойынша, әйел адам бір мезетте жынысы, нәсілі, әлеуметтік таптық жағдайы, жыныстық бағыты және т.б. белгілері бойынша қысымға ұшырауы мүмкін [19, р. 139]. Ол «...топтардағы айырмашылықтарды елемей топшілік шиеленістерге ықпал етеді, бұл әйелдерге қатысты зорлық-зомбылықты саясаттандыруға әсер ететін бірегейлік саясатының тағы бір проблемасы» [20, р. 1242] деп, біртектес топтастырудың кемшіліктерін көрсетті. Интерсекция бұрынғы феминистік теориялардың маргиналды топтардың әртүрлі тәжірибелерін ескермеуін сынады.

bell hooks «Feminism is for Everybody: Passionate Politics» (2000) [21], феминизм ерлерге қарсы қозғалыс емес, негізінен «сексизмді, сексистік қанауды және қысымды тоқтату» [21, р. VIII] екенін атап, барлық маргиналды топтардың мүдделеріне қызмет ететін неғұрлым инклюзивті феминизмге шақырды. Чандра Моханти «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses» (1984) [10] еңбегінде Батыс феминизмінің батыс әйелдерінің тәжірибесін жалпыға ортақ үлгі ретінде қарастыруына шолу жасап, мұндай көзқарастың отаршыл дискурсты аңдамай бекітуі мүмкін екенін атап өтеді. Ол Батыс феминистік зерттеулері «үшінші әлемдегі әйелдер өмірінің материалды және тарихи біркелкі еместігін дискурсивті түрде отарлау» [10, р. 334] деп сынап, оларды патриархаттың құрбандары ретінде көрсетті. Осы кезде батыстық феминизм әлемнің өзге

аймақтарындағы әйелдердің тәжірибесіне көбірек назар аудара бастады, бірақ батыс құндылықтар «әмбебап» деп есептейтін ойлар ішінара сақталып тұрды. Кэтрин Маккиннонның «Toward a Feminist Theory of the State» (1989) [12] еңбегі феминистік теорияның мемлекет қуаты мен патриархат құрылымдарымен қалай қабысатынын талдайды. Ол феминистік құқық теориясы сексуалдықты қоғамдық биліктің бір түрі ретінде бағамдауы тиіс деп есептейді. К.Маккиннон бұл тұрғыда «жиыныстық қатынастың қалыптасуы, бағыты және көрінісі қоғамды екі жынысқа бөледі: әйелдер мен еркектер» [12, р. 4] деген тұжырым ұсынады.

Төртінші толқын (2010 жыл) цифрлық белсенділікпен, сексуалды зорлық-зомбылыққа қарсы күреспен, жаһандық ынтымақтастықпен және бірігуге ұмтылумен сипатталады. Соңғы жылдары #MeToo және Time's Up сияқты қозғалыстар осы толқындардың жалғасы іспеттес болып, феминистік идеологияны жаңа деңгейге шығарды [22, р. 46].

«Me Too» қозғалысының өзіндік идеялық негізі 2006 жылы белсенді Тарана Берктің бастамасымен қаланғанымен, оның жаһандық танымалдыққа ие болуы 2017 жылдың қазан айында киноиндустриядағы жаппай жанжалдардан кейін орын алды [23]. Актриса Алиса Милано Твиттер желісінде #MeToo хэштегін қолдануға шақырып, сексуалды зорлық-зомбылықты және кемсіту, басқа да жат қылықтарды басынан өткерген әйелдер мен ерлерге үндеу жолдады. Нәтижесінде, миллиондаған адамдар өз оқиғаларын ашық айтып, бүкіл әлемдік деңгейде үлкен қоғамдық пікірталас қалыптастырды [24].

Болгарлық ғалым Ц. Джамбазова «Me Too» мен «Time's Up» қозғалыстарын «әлеуметтік әділеттілікке» бағытталған жаңа толқындар ретінде сипаттай отырып, олардың медиадағы көрінісін контент талдау әдісі арқылы зерттеген [25]. The

Guardian газетінде онлайн-нұсқасында жарияланған материалдарды зерттей келе, автор бұл қозғалыстың негізгі мақсаттарын:

1. Сексуалды зорлық-зомбылық мәселесін ашық талқылауды күшейту;

2. гендерлік рөлдердің дәстүрлі түсініктерін өзгертуге шақыру;

3. гендерлік кемсітуді жою үшін заңды және мәдени шаралар ұсыну керектігін атап көрсетеді [25, р. 294–295].

Осы мақалада келтірілген деректерге сәйкес, «Me Too» алғашында әйелдердің басынан өткен қорлық пен қорлауды жариялап, қолдау көрсетуге ұмтылса, «Time's Up» қозғалысы тікелей заңгерлік және қаржылық көмекті де қамти отырып, жұмыс орнындағы және қоғамдағы теңсіздікке қарсы күресуді мақсат тұтқан [25, р. 295–296]. Бұл екі бастама да қоғамда «сексуалды тұрғыдағы агрессия» мен «еңбек нарығындағы кемсітушілік» мәселесіне медианың белсенді назарын аударды [25, р. 297]. Ц. Джамбазованың пікірінше, бұқаралық ақпарат құралдарының белсенділігі, жеке тәжірибелермен бөлісу мен ашық дискуссия жүргізу – гендерлік рөлдерді қайта қарауға жағдай жасайды. Осылайша, әйелдер мен ерлер арасындағы «әлеуметтік байланыстарды» жаңаша бағалау, тең мүмкіндіктер қағидатына сүйенген қарым-қатынастарды нығайту мүмкін [25, р. 298]. Дегенмен, автор жұмыс орнындағы зорлық-зомбылық пен кемсітушілікке қарсы шаралардың пәрменді болуы үшін «құқықтық реформалардың» жүзеге асуы, «ұйымдық мәдениеттің» өзгеруі және «институционалдық бақылаудың» күшеюі қажет екендігін айтады [25, р. 299].

Американдық ғалымдар Уэкслер Л., Роббеннолт Ж. және Мерфи К. «#MeToo, Time's Up және әділет теориялары» атты мақалада [22] бұл қозғалыстарды «қалпына келтіруші әділет» (restorative justice) пен «транзиттік әділет» (transitional justice)

ұғымдары арқылы талдайды [22, р. 47]. Олардың пайымдауынша, сексуалды зорлық-зомбылықтың кең таралуы, құрылымдық теңсіздік және жаппай үнсіздік мәдениеті (көбіне құрбандардың өз шағымдарын айта алмауы немесе сенімсіздікке тап болуы) – мұның барлығы соғыстан кейінгі қоғамдардағы әділетті қалпына келтіру тәжірибесімен үндес [22, р. 50]. Авторлар «зардап шеккендердің үнінің естілуі, кінәлілер жауапкершілікке тартылуы, әрі болашақта мұндай жағдайларды болдырмау үшін әлеуметтік құрылым өзгеруі керек» деп атап өтеді [22, р. 72–75].

Феминистік теория тұрғысынан алғанда, бұл қозғалыстар «патриархалды құрылымдармен күрес» және «жеке тәжірибенің саясилануы» қағидаттарына сүйенеді. Яғни, жекелеген әйелдің (не басқа да гендерлік топ өкілінің) көрген қорлығы бір ғана адамның басындағы оқиға емес, ол бүкіл қоғамдағы жүйелі теңсіздіктің көрінісі. «Me Too» және «Time’s Up» бұл теңсіздікті ашық әшкерелеп, құрбандардың үнін басты назарға шығарып, құқықтық қолдау мен қаржыландыру арқылы қолдайды. Ал мұндай қоғамдық диалог гендерлік әділеттіктің нығаюына күш салатын феминистік қозғалыстың негізгі ұстанымдарына сай келеді [23].

«Me Too» мен «Time’s Up» феминистік қозғалыстары әйелдерге ғана емес, жалпы жыныстық зорлық-зомбылық пен кемсітуге ұшыраған барлық топтарға жаңа мүмкіндіктер ұсынады. Бұл қозғалыстар құқықтық, әлеуметтік және мәдени деңгейлерде өзгеріс жасауды мақсат етеді, әрі болашақта феминистік теория мен практикаға айтарлықтай үлес қосары анық [22, р. 83]. Сондай-ақ, медианың, заңгерлердің және белсенділердің бірлесе әрекет етуі арқылы ғана көптен бері қордаланған теңсіздік мәселелерін түпкілікті шешуге болатындығын көрсетеді [25].

Батыс феминизмінің тарихи дамуы заңды теңдік талабы аясынан басталып, кейін әлеуметтік, экономикалық және

саяси теңсіздіктердің кешенді сынына ұласқан қозғалысты көрсетеді. Ұдайы дамып отырған феминистік ой талай маңызды белсенділердің ықпалымен заманға сай өзгерістерге ұшырады. Алдағы кезеңде феминистік қозғалыстың өзектілігі әртүрлі топтарды қамтуға дайын болуына, интерсекциялық әдістерді пайдалануға және өз-өзін сыни тұрғыдан үздіксіз зерделеп отыруға байланысты болмақ.

Ислам феминизмінің бастаулары мен ұғымдық шеңбері

Феминизм бүгінгі таңда жаһандық феномен ретінде әртүрлі мәдени және діни мәнмәтінде дамып келеді. Ислам феминизмі исламның ішкі дәстүрлерінен шығып, батыстық феминизмге қарама-қайшы дамыған қозғалыс. Ислам феминизмі «исламның ішінде әділеттілік пен теңдікке ұмтылған феминистік дискурс» ретінде анықталса [26, р. 108], оның негізгі міндеті – «патриархалды интерпретациялардан арылып, Құран мәтінінен бастапқы әділеттілік қағидаларын қалпына келтіру» [27, р. 116]. Ислам феминизмі XX ғасырдың екінші жартысындағы ғаламдық және жергілікті исламдық саясатпен байланыстыралады. Ол бастапқыда «саяси исламның жағымсыз нәтижесі» ретінде пайда болып, құран мәтіндеріндегі патриархалды аяттарды қайта түсіндіру ретінде туындаған [26, р. 112].

Ислам феминизмінің негізгі өзегі – Құранды феминистік герменевтика тәсілімен оқу. Бұл бағыт исламда әйелдерге қатысты қолданылып келген гендерлік иерархияны негіздейтін аяттарға балама түсіндіру ұсынуға бағытталған. Америкалық мұсылман теологы Амина Вадудтың 1999 жылы жарық көрген «*Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*» атты кітабы осы бағыттағы маңызды еңбек ретінде танылып, Құранға феминистік герменевтикалық тәсіл енгізді [2, р. 14]. Ол қасиетті Құран мәтінін әйелдерге қатысты дәстүрлі

түсіндірмелерден өзгеше, әділет пен теңдік қағидаттары негізінде талдады. А.Вадуд әрбір аятты талдағанда тарихи-контекстуалды мағына мен тілдік грамматикалық құрылымды ескере отырып, мәтіндегі жалпы дүниетанымды ашуға тырысты. Зерттеушінің пікірінше, Құрандағы ер мен әйелдің өзара қатынасы онтологиялық тұрғыдан тең дәрежеде, яғни еркек пен әйелдің адамдық болмысы арасында айырмашылық жоқ (28 Ali, 2019). Сондай-ақ ол өз еңбектерінде «таухид парадигмасы» арқылы «ер мен әйел адамзат түрінің екі категориясы, оларға бірдей немесе тең көңіл бөлінеді және бірдей немесе тең әлеует беріледі» [2, р. 15] деп тұжырымдама жасайды. Сонымен қатар американдық ғалым патриархалды нормалардың көбі Құран мәтінінің өзінен емес, ер адамға бағытталған интерпретациялардан туындайтынын алға тартып, әділет пен теңдіктің қасиетті жазбада бар екенін дәлелдейді. Бұл жерде басты әдіс – Құранның ішкі мәтіндік оқылымы. Яғни, мәтіннен жұлып алынған аяттарды жеке талдаудың орнына, аяттарды Құранның ішкі құрылымымен, сүрелердің жалпы мазмұнымен және уахидың жалпы этикалық бағытымен байланыстыра отырып түсіндіру қажет.

Ислам феминизмі біртекті идеология немесе әдістеме емес, керісінше, оның ішінде бірнеше теориялық бағыттар мен стратегиялар қалыптасты. Бұл бағыттар кейде бірін-бірі толықтырып, кейде өзара пікірталасқа түсіп жатады. Ирандық антрополог әрі құқықтанушы Зиба Мир-Хосейни исламдағы гендерлік теңдік мәселелерін құқықтық антропология тұрғысынан қарастырған беделді ғалым. Ол ислам отбасы заңдары және фикһ (ислам құқығы) саласындағы гендерлік әділетсіздік тақырыптарын қозғап келеді. Зиба Мир-Хосейни «Global Contestations over Gender Equality in Islam» (2022) [29] атты еңбегінде патриархат пен ислам арасындағы пікірталас негізінде ислам

феминизмін қолдайтын мұсылман ойшылдарының үш топқа бөлінгенін айтады. «Бірінші, дәстүршіл мұсылмандар мен шариғаттың қазіргі заманға дейінгі түсіндірмелері илаһи, сондықтан қайта түсіндіруге және өзгертуге ашық емес деп мәлімдейтін исламистер. Екінші, оларға қарсы пікірдегі феминистер, дінді негізінен патриархалды деп санайтын және онымен өзара әрекеттесуді пайдасыз және қате стратегия ретінде қарастырады, сондықтан олар тек феминизм мен адам құқығы аясында жұмыс істеуді жөн көреді. Үшінші топ шариғаттың патриархалды түсіндірмелерінің гегемониясына бейімді және мағыналы қарсы тұру үшін мұндай өзараәрекеттесу қажет деп санайтындар» [29, р. 327]. Феминист-ғалым өз еңбектерімен үшінші топтың теориялық негіздерін қалауға зор үлес қосуда. Ол шариғаттағы классикалық көзқарастарды талдай отырып, олардың қазіргі заман түсініктерімен үндеспейтінін және мұсылман құқық жүйесіндегі патриархаттық үстемдікті айқын аңдататынын ашып береді. Оның пікірінше, «ислам құқығында әйел мен ер адам теңсіздігі екі негізгі алғышартқа негізделеді: біріншісі – Алла ер адамдарға әйелдер үстінен билік берді деген теологиялық түсінік, екіншісі – ер адам күшті, әйел әлсіз және тәуелді деген социологиялық көзқарас» [26, р. 108]. Алайда, ислам құқықтары мен Құран мәтіндеріне қайта түсіндірме беру нәтижесіне «...әйелдер енді исламның қасиетті мәтіндерінің патриархалды оқуларына және классикалық заң мәтіндерінің гендерлік көзқарастарына іштей сынды қолдаудың жаңа жолдарын тапты» [29, р. 331]. Егер ислам феминизмі тек теологиялық емес, саяси құбылыс ретінде қарастырылса, оның жетістігі діни билік пен саяси күш арасындағы күрделі диалектикаға байланысты болады [29, р. 113].

Сонымен қатар, ислам феминизмінің заманауи тұжырымдалуына ықпал еткен іргелі еңбектердің бірі – Лейла Ахметтің

«Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate» (1992) кітабы. Онда ол ислам мен феминизм, гендерлік теңдік ұғымдары бір-біріне қарама-қайшы, ислам дәстүрінде әйел адамдар қаналған, олардың қоғамдағы мәртебесі төмендетілген деген батыстық көзқарасты сынап, Таяу Шығыс қоғамындағы гендерлік қатынастарды қалыптастыруға әсер еткен тарихи факторларды, соның ішінде – отарлықтың айқын қатынасын дәлелдеген. Лейла Ахмет Батыс отарлаушыларының өз империялық саясатын ақтау үшін отарланған елдердегі әйелдерді азат ету риторикасын сипаттау үшін «отарлық феминизм немесе отарлыққа қызмет етуде басқа мәдениеттерге қарсы қолданылатын феминизмді» пайдаланған құбылысты айқындау үшін ғылымға «отарлық феминизм» терминін енгізді [3, p. 151].

Ал Саба Махмуд өзінің «Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject» (2005) еңбегі батыстық феминизмде қалыптасқан «мұсылман әйелдері жаппай езгіде өмір сүреді» деген көзқарасты күрделілендіреді. Мысырдағы әйелдер мешіттері қозғалысын зерттей отырып, кейбір діндар мұсылман әйелдердің консервативті діни тәжірибелерді саналы түрде ұстана отырып, өзіндік «тақуалық» немесе «өзін-өзі тәрбиелеу агенттігін» қалыптастыратынын көрсетеді [15, p. 31]. Сондай-ақ Саба Махмуд «агенттік» ұғымын басқаша негізде ұсынады: ол еркіндік тек қарсылық көрсету арқылы емес, сонымен қатар тақуалық пен діни нормалармен бірегейлік арқылы да көрініс табуы мүмкін. Ол мысырлық әйелдердің «тақуалық қозғалысы» арқылы субъектілікті қалай қалыптастыратынын зерттейді: «агенттік бұл еркін таңдаудың нәтижесі ғана емес, сондай-ақ өмірлік ұстынға адалдықтың көрінісі» [15, p. 34]. Ол батыстық феминизмдегі бостандық пен қарсылық ұғымдарын тақуалық пен өзін-өзі этикалық тәрбиелеуге негізделген ұғымдармен алмастырады. Ғалым бұл «тақуалық агенттігін» мынадай ұтымды

мысалмен түсіндіреді «Бұл парадоксты түсіндіру үшін біз өзін тәртіптік тәжірибенің жиі ауыр режиміне бағындыратын виртуоз пианисттің мысалын қарастыра аламыз ... оның қызметі оның оқыту қабілетіне негізделген - бұл классикалық түрде «мойынсұнушылық» деп аталатын шарт» [15, р. 29], яғни тақуалық агенттігі - өзінді тәрбиелеу, тәртіпке бағыну, діни нормалар арқылы тұлғалық кемелдену формасы ретінде көрсетіледі.

Фатима Мернисси «Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society» (1987) атты жұмысы діни мәтіндердің патриархалды түсіндірмелері әйелдердің қоғамдық және отбасылық рөлін шектеуге қалай ықпал еткенін көрсетеді [4, р. 27]. Ғалым мұсылман контекстіндегі әйел-дердің маргиналдауын тек діни доктринадан іздеуге болмайтынын, оны мәдени, саяси, тарихи, оның ішінде батыстық отарлау мұрасымен де байланысты факторлармен ұштастыра қарастыру қажеттігін баса айтады.

Америкалық мұсылман ғалымы Айша Хидаятуллах Құранға феминистік талдау жасаған жаңа буын өкілдерінің бірі. Ол ислам феминизмінің ішкі интеллектуалдық қиындықтарына назар аударған зерттеуші ретінде белгілі. 2014 жылы шыққан «Feminist Edges of the Qur'an» (2014) атты еңбегінде Амина Вадуд, Асма Барлас сынды ғалымдардың Құран аяттарын қайта түсіндіру әдістерін талдай келе, бұл тәсілдердің шектеулерін көрсетті. Оның ойынша, мұсылман феминистік зерттеушілері Құраннан міндетті түрде гендерлік теңдік «көрінісін» табуға тырысады [27, р. 4]. Сонындықтан Айша Хидаятуллах және кейбір өзге теологтар ислам феминизмінде «пост-фундаменталистік» бағыт қажеттігін айтады. «Құран аяттарының бәрі бірдей «проблемалы» емес және теңдік рухын толық жоққа шығармайды» [27, р. 116–117]. Демек мәселе кейбір аяттарды өктемшіл сипатта түсіндірілгені тарихта жатыр, яғни, мұндай түсіндірмелерді

өзгертуге болады. Бұл бағыт Құран мәтінін түгелдей қайта ойлауды, жалпы уахи (қасиетті аян) ұғымын қайта сараптауды талап етеді. Яғни, Хидаятуллахтың еңбегі ислам феминизмін жаңа теориялық деңгейге – мәтін мен уахи табиғатын сараптау деңгейіне көтерді деуге болады. Ислам феминистік әдіснамасы классикалық герменевтика мен контекстуалды оқуды үйлестіреді. Айша Хидаятуллах атап өткендей, феминистік тәпсірлер «тарихи контекстуализация, ішкі мәтіндік (интратекстуалды) талдау және таухидтік әдіс» [27, р. 119] арқылы жаңа түсініктер қалыптастырады.

Қорыта айтқанда, ислам феминизмі ішінде Құран мен сүннетті қайта оқу, шариғат заңдарын реформалау, батыс феминизмі теориясын сыни қабылдау, діни мәтіннің табиғатын қайта пайымдау сияқты сан алуан теориялық ағымдар бар. Олардың бәрін мұсылман әйелдердің теңдігі мен қадір-қасиетін қамтамасыз ету мақсаты біріктіреді. Бұл бағыттар кейде әдістеме тұрғысынан әртүрлі болғанымен, жалпы ислам ой-жүйесін байытып, оның заман талабына сай жауап беру мүмкіндіктерін арттырды.

Батыс және ислам феминизмдерінің негізгі айырмашылықтары

Батыстық феминист-ғалымдар мен ислам феминистерінің негізгі еңбектеріне салыстырмалы талдау жасау барысында, екі феминистік бағыттың арасындағы айырмашылықтардың орын алғанын байқаймыз. Батыстық феминизмнің ислам феминизмінен ең маңызды айырмашылығы – зайырлы және діни негіздегі әдістемелік ұстанымдардың арасындағы айқын контраст. Егер батыстық феминизм көбінесе зайырлы гуманизм мен либералды құндылықтарға сүйенсе, ислам феминизмі үшін Құран мен сүннет негізгі тірек.

Екінші айырмашылық дінге, әсіресе исламға көзқарастан туындайды. Батыстық феминистік теория, әсіресе либералды ағымдар, дінді патриархалды құрылымның бір бөлігі ретінде көріп, одан «аттап өтіп» не оны зайырлы негізде реформалауға ұмтылады. Симона де Бовуар діннің әйелдердің бағынышты күйін ақтап келгенін сынайды [8, р. 633-640.]. Кейбір батыстық феминистер үшін зайырлылық – модернизацияның ажырамас элементі әрі гендерлік теңдікке қол жеткізудің анағұрлым тиімді жолы [30, р. 11). Ал мұсылман феминистер исламнан бас тартуға емес, патриархалды түсіндірмелерді қайта қарастыру жасауды насихаттайды. «Құранның басты үні – әділет пен теңдік» [2, р. 51], яғни Құран мәтіні түпкі мәнінде патриархалды емес. Ислам феминистері үшін дін – рухани күш-қуаттың, қоғамдағы ынтымақтастықтың және этикалық тұғырнаманың қайнар көзі.

Үшінші, мұсылман қоғамында отбасы заңдары немесе басқа да құқықтық нормалар көбіне исламдық құқықпен байланыстырылады. Нәтижесінде, әйелдердің некедегі, ажырасудағы, балаға қамқорлықтағы немесе мұрагерліктегі құқықтарына қатысты өзгерістер діни үкімдерді қайта қарауды қажет етеді. Ислам феминистері шариғат аясында реформаларды дәйектендіріп, әділет пен теңдікті қамтитын ислам қағидаттарына сүйенеді [2, р. 70). Ал батыстық феминистік қозғалыстар ұзақ жылдар бойында зайырлы заңнаманы өзгертуге, әйелдердің заң алдындағы теңдігін қамтамасыз етуге басымдық берді. Заң мен дінді бір-бірінен бөліп қарастыратын «шіркеу мен мемлекеттің бөлінуі» қағидаты сақталған жағдайда, заң бәріне ортақ, бейтарап болуы тиіс деп есептеледі.

Төртінші, хиджаб тақырыбы Батыс және ислам феминизмдерінің арасындағы көзқарас қайшылықтарын анық көрсетеді. «Батыс елдерінің көзқарасы бойынша ислам

қоғамдарының айырмашылығы мен кемшілігінің ең айқын белгісі болып саналатын жамылғы (veil) әйелдерге жасалған қысымның да, исламның артта қалуының да символына айналды» [3, р. 154]. Ал көптеген мұсылман феминистер хиджабты «қысым мен езгінің» символы деп қабылдау қате деп есептеп, оны рухани, мәдени таңдау деп түсіндіреді [15, р. 72]. Бұл алшақтық әйел денесіне және оның еркіндігіне қатысты көзқарастардың айырмашылығын көрсетеді. Батыстағы кейбір феминистер діни жамылғыдан босануды әйел бостандығына баласа, мұсылман феминистердің бір бөлігі дінді ұстана отырып, өзін-өзі бағалауды арттыратын сенім дәстүріне енуге мүмкіндік беріп [31, р. 24], өз қалауымен жабыну құқығын алдыңғы орынға қояды.

Батыстық және ислам феминизмін салыстырмалы түрде талдау олардың жай ғана екі түрлі бағыт емес, әрқайсысы өзіндік онтологияға, эпистемологияға және әдіснамаға ие феминистік ойлаудың екі дербес парадигмасы екенін көрсетеді. Әйелдерді шеттетуді доғарып, әлеуметтік әділеттілікке ұмтылу сияқты ортақ мақсаттарына қарамастан, бұл екі бағыт түрлі легитимация көздеріне, еркіндік пен субъектілік ұғымдарына сүйенеді.

Батыс феминизмі секулярлық гуманизм, либералды демократия және ағартушылық дәуірінің индивидуалистік философиясы аясында дамыды. Оның тарихи бастауы еуроцентризм мен универсализмге бейім болғандықтан, көбінесе орта таптағы ақ нәсілді әйелдердің тәжірибесін «универсал әйелдік тәжірибе» ретінде ұсынуға алып келді.

Ал ислам феминизмі керісінше, эмансипацияны діннен тыс емес, ислам ілімі арқылы іске асыруға болатынын көрсетеді. Оның басты ерекшелігі – теңдік пен әділеттілікке апарар негіз ретінде діни мәтіндерге жүгінуінде. Бұл бағыт Құран, хадис, фикһ және мұсылман қауымдастықтарының тарихи

тәжірибесін феминистік этика арқылы қайта пайымдауды қажет етеді. Діннен бас тарту орнына, ол діни мәтіндерді қайта зерделеуге ұмтылады. Ислам феминизмі әйелді діни қауымдастық өміріне белсенді араласа алатын рухани және моральдық субьект ретінде қарастырады.

Батыстық және ислам феминизмі арасындағы қарама-қайшылық тек географиялық немесе діни сипатта ғана емес, ол әртүрлі әдіснамалық тәсілдерге негізделген. Либералдық-зайырлы дәстүрге негізделген батыстық модель әйелдердің эмансипациясының кілтін діни реттеуден босатудан көреді. ислам феминизмі, керісінше, қасиетті мәтіндердегі теңдік пен әділеттілік әлеуетін ашуға тырысады, Құран мен ислам заңдарын қайта түсіндіру мүмкіндігі мен қажеттілігіне нұсқайды.

Екі бағыт әлі де бір-бірімен көптеген жолдармен тайтала-сады, бірақ дәл осындай даулар өнімді зерттеулерді тудырады және жаһандық ауқымда феминистік күн тәртібін бірлесіп қайта қарауға жол ашады. Мұндағы негізгі әдіс – гендерлік теңдіктің діни негіздерін де, жалпы адам құқықтарының құндылығын да тануға арналған пәнаралық және мәдениетаралық диалог.

Пайданылған әдебиеттер

1. Butler J. Gender trouble: feminism and the subversion of identity. – New York, Routledge. – 1989. – 221 p.
2. Wadud A. Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective. – New York: Oxford University Press. – 1999. – 118 p.
3. Ahmed L. Women and Gender in Islam (1st ed.). – New Haven, Yale University Press. – 1992. – 304 p.
4. Mernissi F. Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society. – Indiana University Press, 1987. – 200 p.
5. Evans R.J. The Feminists Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australasia 1840-1920. – Routledge, 2013. – 272 p.

6. Wollstonecraft M. A Vindication of the Rights of Woman (2002) [Электронный ресурс] URL: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/3420/pg3420-images.html>

7. Милль Дж. С. О подчинении женщины / Джон Стюарт Милль; [пер. с англ. Г. Благовосветлова]. – М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик». – 2020. – 304 с.

8. Beauvoir, S. de. The Second Sex. – Jonathan Cape. – 1956. – 700 p.

9. Friedan B. The Feminine Mystique. – New York: Norton. – 1963. – 560 p.

10. Mohanty C.T. Under Westerns Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses // Boundary 2. – 1984. – №12. – P. 333-358. <https://doi.org/10.2307/302821>

11. Spivak G. C. Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea. – Columbia University Press. 2010. – P. 21–78. <http://www.jstor.org/stable/10.7312/morr14384.5>

12. MacKinnon C.A. Toward a Feminist Theory of the State. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press. – 1989. – 330 p.

13. Amin Q. The Liberation of Women. In: Moaddel, M., Talattof, K. (eds) Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. – New York, Palgrave Macmillan. – 2000. https://doi.org/10.1007/978-1-137-09848-1_16

14. Mernissi F. The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. – New York: Perseus Books. – 1991. – 225 p.

15. Mahmood S. Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject (REV-Revised). – Princeton University Press. – 2005. <https://doi.org/10.2307/j.ctvct00cf>

16. Badran M. Islamic Feminism: What's in a Name? //Al-Ahram Weekly. – 2002. – Issue No. 569. – P. 22-38.

17. Anthony S.B. On Women's Right to Vote (1792) [Электронный ресурс] URL: <https://www.nolo.com/legal-encyclopedia/content/anthony-vote-speech.html#:~:text=During%20the%201800s%2C%20women%20did,women%20the%20right%20to%20vote>

18. Paletschek S. & Pietrow-Ennker B. Women's emancipation movements in the nineteenth century: a European perspective. – Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press. – 2004. – P. 3-10; 337-341; 301-333; 406-409.

19. Crenshaw K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics // University of Chicago Legal Forum. – 1989. – №1989, Article 8. <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>

20. Crenshaw K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color // Stanford Law Review. – 1991. –43(6). – Pp. 1241-1299.

21. hooks bell. Feminism is for Everybody: Passionate Politics. – Cambridge, MA: South End Press. – 2000. – 136 p.

22. Wexler, L.M., Robbennolt, J.K. & Murphy, C. #MeToo, Time's Up, and Theories of Justice // University of Illinois College of Law Legal Studies Research Paper. – 2018. – No.18-14, – P. 45–85. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3135442>

23. Me Too movement (2023) [Электронный ресурс] URL: <https://www.britannica.com/topic/Me-Too-movement>, 2023

24. What's the Difference Between the #MeToo and Time's Up Movements? (2018) [Электронный ресурс] URL: <https://time.com/5189945/whats-the-difference-between-the-metoo-and-times-up-movements/> Қаралған күні: 27.12.2024.

25. Dzhambazova T. The «Me Too» and «Time's Up» Movements in The Guardian // Postmodernism Problems/Проблемы на постмодерности. – 2020. – № 10(3). - P. 292. <https://doi.org/10.46324/PMP2003292292–299>.

26. Mir-Hosseini Z. The Challenges of Islamic Feminism // Gender a výzkum / Gender and Research, – 2019. – №20(2). – P.108–122. <http://dx.doi.org/10.13060/25706578.2019.20.2.486>.

27. Hidayatullah A. A. Feminist Edges of the Qur'an. – New York, Oxford University Press. – 2014. – 288 p.

28. Ali K. An Interview with amina wadud. The Making of the «Lady Imam» // Journal of Feminist Studies in Religion. – 2019. – №35 (1). – P. 67-79.

29. Mir-Hosseini Z. Global Contestations over Gender Equality in Islam: On Legal Interpretation and Muslim Feminist Scholars' Activism in a Human Rights Frame. In Global Contestations of Gender Rights (1st ed.). – 2022. – Pp. 327–344. <http://www.jstor.org/stable/jj.11425489.21>

30. Scott Joan Wallach. Sex and Secularism. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2018. – 235 p.

31. Bullock K. Rethinking muslim women and the veil: Challenging Historical and Modern Stereotypes. – London, Washington, International Institute of Islamic Thought (IIIT). – 2002. – 328 p.

1.2 Кеңестік замандағы гендерлік теңдік

1917 жылғы Қазан революциясынан кейін большевиктер «гендерлік теңдікті модернизация бағдарламасының маңызды тармақтарының бірі ретінде жариялады» [1, с. 15]. 1860 жылдары ресейлік либералдар мен революциялық демократтар енгізген «әйел мәселесі» кеңестік билік жағдайында жаңа идеологиялық мазмұнда қайта тұжырымдалды [2, с. 335–336]. Маркстік доктринаға сүйенген кеңестік билік әлеуметтік тәртіпті, соның ішінде дәстүрлі отбасын түбегейлі қайта құруды мақсат етті. Отбасы «қоғам мен оның мемлекетінде кейін кеңінен дамитын барлық қайшылықтарды шағын түрде қамтитын жасуша» ретінде қарастырылды [3, с. 31]. Революциядан кейін алғашқы жылдары әйел мен ерлердің саяси және азаматтық құқықтарын заң жүзінде теңестіретін декреттер қабылданды. 1918 жылғы алғашқы кеңестік Конституцияда әйелдердің теңдігі қағидаты бекітілді [4, с. 66]. Ажырасу рәсімдері жеңілдетіліп, түсік жасату заңдастырылды. Ондағы жалғыз мақсат - әйелді «отбасылық құлдық» құрсауынан толық босатып, қоғамдық қызметке белсенді тарту.

Алайда бұл ауқымды жоба іске асырылу барысында қайшылықтарға тап болды. Жарияланған теңдік терең тамырланған дәстүрлермен, экономикалық қиындықтармен және мемлекеттің прагматикалық мақсаттарымен бетпе-бет келді. Соған қарамастан, гендерлік теңдік саясаты «жаңа кеңес адамын» қалыптастыруға бағытталған ауқымды әлеуметтік эксперименттің құрамдас бөлігіне айналды. Мемлекет әйелді дәстүрлі отбасы билігінен «азат етіп», социализмді құру ісіне барынша жұмылдыруды көздеді.

Ерте кеңестік жоба: радикалды эмансипация және «жаңа тұрмыс»

Кеңестік гендерлік саясаттың идеологиялық негізін маркстік феминизм құрады. Оның басты өкілдерінің бірі Александра Коллонтай болды. Ол «біздің уақытымыздағы жалпы әлеуметтік мәселеден бөлек тұратын, дербес “әйел мәселесі” деген болмайды» деп тұжырымдайды [5, р. 58]. А.Коллонтай үшін «буржуаз әйелдің» ұмтылысы біртүрлі және түсініксіз. Сондай-ақ «олар пролетариат жүрегін жылытпайды, олар пролетариат әйеліне бүкіл каналған адамзат аңсаған жарқын болашақты уәде етпейді» [5, р. 60]. Оның ойынша, жұмысшы әйелдің толық азаттығы тек өз табының жеңісі арқылы ғана мүмкін болды.

Большевиктер әйел эмансипациясы жобасы арқылы патриархалды негіздермен, ең алдымен дәстүрлі отбасымен түбегейлі үзілуді көздеді. А.Коллонтай отбасын мүліктік мүдделермен астасқан экономикалық одақ ретінде қарастырды және оны әйелдер құқығынан шектейтін институт деп санайды. Оның шығармаларында «ескі», буржуазиялық отбасын сынау басты орында. Оның пікірінше, «буржуаздық отбасы», сүйіспеншілікке емес, материалдық құндылыққа негізделгендіктен, бірінші кезекте, ерлі-зайыптылардың бір-бірінен суынуына алып келеді. Өйткені «отбасы мен қоғамның мүдделері қақтығысқан жерде буржуазияды мораль отбасының мүддесі үшін шешілді» [6, с. 164]. Бұған балама ретінде ол материалдық есептен ада, өзара құрмет пен ортақ мақсаттарға негізделген «жолдастық махаббат» идеалымен алмастыруды ұсынды. Өйткені «Махаббат-жолдастық – диктатура үшін күрес пен өз диктатурасын орнатудың жауапты да қиын кезеңінде пролетариатқа қажет идеал» [6, с. 168].

Әйел эмансипациясының тағы бір шарты – олардың қоғамдық өндіріске қатысуы. Әйелді «үй шаруасындағы

құлдықтан» босату үшін мемлекет тұрмыстық қызметтердің біршама бөлігін және балалар тәрбиесін өз мойнына алуы тиіс болды. Сондықтан мемлекет жұмысшы тапты коммуналдық үйлермен қамтамасыз ете басталы. Өйткені ол «жеке пәтерлерге қарағанда әрқашан жақсы жабдықталған; олар отынмен және жарықпен қамтамасыз етілген. Оларда жиі ыстық су жылытқышы және орталық ас үй бар. Тазалық жұмыстарын кәсіби мамандар жасайды. Кейбір үйлерде орталық кір жуатын орын болса, басқаларында бөбекжай немесе балабақша бар» [6, с. 132]. Мұндай «тұрмысты ұжымдастыру» бағдарламасы Ф.Энгельстің «бала күтімі мен тәрбиесі қоғамдық мәселеге айналады, қоғам барлық балаларға бірдей қамқорлық жасайды» [7, с. 78] деген идеясымен астасады.

1919 жылы партия ұйымдары жанынан әйелдермен жұмыс істейтін арнайы бөлімдер – әйелдер бөлімдері құрылды. «Жергілікті партия ұйымдары жанындағы әйелдер бөлімдері елдің түкпір-түкпірінде пайда болып, Ресей мемлекетінің бүкіл тарихында болмаған әйелдердің саяси ықпал ету органдарына айналды» [8, с. 122]. Осы арқылы билік әйелді кеңестік жобаның белсенді субъектісіне айналдыруға ұмтылып, «жаңа әйел» бейнесін қалыптастыры. Ол – қоғам белсендісі, саяси сауатты ұжымдастырушы. «Жаңа әйел» бейнесінің ең маңызды әлеуметтік белгілері: қоғамдық белсенділік..., өндіріске тартылу, саяси сауаттылық..., ұжымдастырушылық қабілеттер...» [8, с. 123]. әйел мен ананың дәстүрлі рөлдері ұжымдық және мемлекеттік ауқымдағы міндеттер алдында екінші орынға шегерілді.

Дегенмен, 1920-жылдардың соңына қарай «ұлы бетбұрыс» кезеңі басталып, ерте кеңестік эксперименттер біразы тоқтады. «1930 жылы қаңтарда «әйел мәселесі» «шешілді» деген себеппен әйелдер бөлімі ресми түрде жабылды» [9, р. 222]. Ради-калды эмансипацияның 1920 жылдардағы утопиялық бағыттар

гендерлік қатынастардың жаңа, консервативті үлгісімен ауыстырылды. Соған қарамастан, 1920-жылдардың тәжірибесі маңызды мұра қалдырды. «Жаңа әйел» бейнесін қалыптастыру «жаңа кеңестік адамды» құру бойынша жалпы «эксперименттің» бөлігі болды, ол «бұрын болмаған абстрактілі идеологиялық бейне» [8, с. 133]. Бұл идеал – әйелдің «артта қалудан – дамуға» бағытталған, ескіліктен арылып, жаңа әлеуметтік рөлдерді игерумен сабақтасқан.

Әйелдердің эмансипация саясаты ең алдымен Орталық Азияда радикалды және зорлық сипатында көрініс тапты. Большевиктер бұл аймақты дәстүрлі өмір салтын іштен «құрту» сахнасына айналдырды. «Шығыс әйелін азат ету» науқаны модернизацияның қатаң қарсылық алаңына да айналды. Ғылыми пікірталаста бұл жобаны отаршылдықтың бір түрі ме, әлде прогрессивті модернизация ма? деген екіұдай көзқарас сақталған. Кеңестік саясат бір жағынан, «білімді» (просвещенный) орталықты «артта қалған» шет аймақтарға қарсы қойды. «Шығыс әйелінің» бейнесі кеңес өкіметінің еуропалық бөлігіндегі «еркін әрі оқыған» әйелдердің күшіне мұқтаж және азап шеккен, құқығынан айырылған бейшара ретінде көрсетілді. Екінші жағынан, кеңестік саясат әйелдердің жағдайын жақсартудың нақты шараларымен қатар жүрді. С.Абашин кеңестік жобада «бұл екіұштылықта теңсіздікпен қатар оны жеңу әрекеттерімен бірге, отаршылдыққа қарсы күреспен қатар отаршылдық та орын алды» [10, с. 45] деген тұжырым жасайды.

1936 жылы түсік жасатуға тыйым салатын (медициналық көрсеткіштерден басқа) және ажырасуды қиындататын заң шықты. Бұл тыйым демографияға қамқорлық пен «отбасының нығаюына» байланысты болды. Бірақ көптеген әйелдердің наразылығын тудырып және жасырын түсік жасатудың өсуіне, әйелдер өлімінің жиілеуіне әкелді [11, р. 61; 12, р. 262]. 1944

жылғы Жарлық «тіркелмеген некені, әкелік құқықты анықтауға тыйым салып, некені бұзуды сот құзыретіне қайтарып, некесіз туған категориясын бекітті» [12, р. 340]. Бұған қоса, әйелдерді еңбек майданына жаппай жұмылдыру жүріп жатты. Индустрияландыру және соғыс жұмыс күшін барынша пайдалануды талап етті. Әйелдер зауыттарға, құрылыс алаңдарына және кеңселерге тартылды. Ресми идеологияда «жаңа әйел рөлі» - «жұмыс істейтін анаға» ауысты. Бұл жазылмаған гендерлік келісім-шарт әйелдерді қоғамдық өндірістегі толық күндік жұмысын ана болу мен отбасы күтімімен біріктіреді [13, с. 6]. Әйел бір уақытта адал жұмысшы, қамқор ана және үй шаруасындағы үлгілі әйел, сонымен қатар, екі есе, тіпті үш есе ауыр жүкті арқалаған «суперәйел» болуы керек еді. Ресми дискурс осы әмбебап рөлді «әйелдердің азаматтық ерлігі – аналықты қоғамдық пайдалы еңбекпен үйлестіре білуінде» [2, с. 339] деп бекітті. Аналардың бұндай құрбандығына мемлекет тарапынан декреттік демалыс, балабақша, көпбалалы аналарды марапаттау арқылы қолдау көрсетілді. Алайда бұндай жеңілдіктер мен қолдаулар әйел-ананың жұмыспен бірге үй тірлігінен бөлек бала тәрбиесімен айналасуына толықтай көмектесе алмады. «Жұмыс істейтін ана» бала күтімінде достық, туыстық, ата-аналық қатынасқа, әсіресе анасының көмегіне сүйенді. Осылайша әйелдер, ұрпақтар арасындағы әлеуметтік, эмоционалдық және экономикалық қарым-қатынастар отбасылық өмірдің құрылымдық белгілері болды. Соның негізінде, отбасылық динамикамен біріктірілген ұрпақтар арасындағы көмектің әртүрлі нысандарын сақтауға көмектесті [14, р. 120].

Қалыптасқан гендерлік тәртіп кеңестік дәуірдің соңына дейін аздаған түзетулермен сақталды. 1955 жылғы түсік жасауға тыйымды алып тастау сияқты түзетулер де «жұмыс істейтін ана» үлгісін өзгерте алмады. 1970 жылдары кеңес

одағында «жиырма және елу бес жас аралығындағы еңбекке қабілетті әйелдердің 85 пайыздан астамы қазіргі уақытта толық жұмыс күнімен жұмыс істеді» [15, р. 161], бұл әлемдегі ең жоғары көрсеткіштердің бірі. Бірақ жаппай жұмыспен қамтылу «кәсіптік иерархияның орта диапазонында кәсіптік сегрегация үлкен күйінде қалып отыр, ерлер білікті жұмыста басым, ал әйелдердің көп бөлігі кеңселік жұмыстармен, парапрофессионалдармен және экономиканың қызмет көрсету секторында айналысады. Басқарудың жоғарғы деңгейлері ер адамдар резерві болып қала береді» [15, р. 189-190]. Ал «әйелдердің бар күшқуатын жұмысқа жұмсамай, ең алдымен отбасын күтумен айналысатынын түсіндіру, шын мәнінде, әйелдерді негізінен орта және төменгі лауазымдарға қабылдауға әкелген кемсітушілік көзқарастарды ақтау әрекетінен басқа ештеңе емес» [16, р. 7]. Бұл жағдай «әйнек төбе» ретінде белгілі болды, заңды түрде жоғарылауды шектемесе де, жүйе басшылық орындарды тек ер адамдарға қалдырды.

«Шығыс әйелін азат ету»: Орталық Азиядағы кеңестік саясат

Кеңестік билік Орталық Азия кеңістігін гендерлік қатынастарды жаңғыртуға бағытталған ауқымды әлеуметтік реформалар жүргізілетін аймаққа айналдырды. Бұл дәстүрлі мұсылман қоғамында большевиктер үшін әлеуметтік тетік болатын өнеркәсіптік пролетариат жоқтың қасы еді. Сондықтан ескі тәртіптің іргетасын сөгуге қабілетті «революциялық субъект» іздеген большевиктер мұсылман әйелдерінің жағдайына назар аударды. Олардың азаттығы дамудың алғы шарты және көрсеткіші болып жарияланды. Кеңестік үгіт-насихат қалыңмал, көп әйел алу, ерте және мәжбүрлі неке қию, паранжа қию сияқты «патриархалды-феодалдық қалдықтармен» күресу науқанын бастады.

1927 жылғы 8 наурызда ресми жарияланған «Худжум» («шабуыл») науқаны осы бағыттың шарықтау шегі болды. «Худжумның» басты символы – Орта Азияда үйленген әйелдер киетін паранджаны көпшілік алдында шешу және өртеу. Кеңестік сенімде паранджа «қап-қара, ортағасырлық мата» әрі «құлдық пен езгінің» нышаны ретінде сипатталды [17, р. 308]. Сондықтан паранджаны көпшілік алдында шешіп, өртеу актілері шығыстың жаңа, еркін кеңестік әйелінің дүниеге келуін бейнелеген. Науқан барысында шығыстанушы сарапшыларды, дәрігерлерді мен этнографтарды тарту арқылы паранджи киюдің денсаулыққа зиян екенін «жалған» ғылыми дәлелдермен негіздеуге тырысты. Мысалы, «паранджа мен чачван» көру қабілетін төмендетіп... тіпті трахома және глаукома сияқты кеселдерге алып келеді» [18, с. 210].

Сонымен қатар, дәстүрлі әдет-ғұрыптарға қарсы құқықтық шаралар енгізілді. Бірқатар практикалар «тұрмыстық қылмыстар» деп жарияланды:

– *Қалың мал* – әйелді сатып алу салты «ескінің қалдығы», «қоғамға қауіпті» және мемлекеттің экономикалық, саяси және мәдени өсуіне нұқсан келтіруі мүмкін» [19, р. 245]. Алайда «қалың малға қатысты кеңестік ресми көзқарас оның әрекет ететін әлеуметтік контекстін де, әйелдің жоғары құндылығын көрсететін оның жағымды жақтарын ескермеді» [19, р. 246]. Заңды бұзғандарға тартылатын жазалар «әлеуметтік жағдайына қарай өзгергенімен, қалың мал төлеген адам мен оны қабылдаған адам бірдей жазаға тартылды. Бір жылға дейін бас бостандығынан айыру немесе мәмілеге қатысты барлық мүлкін тәркілеумен бірге мәжбүрлі еңбек» [17, р. 250]. Бірақ заңнамалық тыйымдарға қарамастан, көбіне жергілікті деңгейде практика жасырын түрде жалғаса берді.

– *Көп әйел алу* – «бұл тәжірибе әйелдерге зиянды және Кеңес Одағының ешбір жерінде рұқсат етілмеуі керек» [19, р.

251], сондықтан феодализм сарқыншағы ретінде қылмыстық кодекспен тыйым салынды.

— *Ерте және мәжбүрлі некелер* – 1924 жылы Халықаралық әйелдер күнінде партия қыздар үшін ең төменгі некеге тұру жасын 9-дан 16-ға, ал ұлдар үшін 12-ден 18-ге дейін көтеру ниетін жариялады [19, р. 252]. Ерте және мәжбүрлі некелер патриархалдық озбырлықтың көрінісі ретінде айыпталды. Заң ең төменгі неке жасын белгіледі, алайда іс жүзінде жергілікті билік кейбір жағдайларға көз жұмды [20, р. 343].

Қалыптасқан нормаларға тікелей қарсылық танытқан жергілікті қоғамның көптеген топтары «Хужум» науқанын отбасының іргетасы мен ар-намысына жасалған шабуыл деп қабылдады. Соның негізінде қарсылық толқыны пайда болды. Көпшілік алдында паранджаларын шешуге немесе кеңес өкіметіне көмек сұраған әйелдер өз туыстары тарапынан жиі зорлық-зомбылыққа жасалып, тіпті адам өлтіру фактілері кездесті. «Ар-намыс үшін өлтіру» әйелдерді қорқыту тәсіліне айналып, олардың қоғамдық өмірден шеттетілуіне итермеледі [21, с. 151-152]. Куәгерлер кейде «жас жігіттердің Құранға ант беріп, отбасы намысын қорғау үшін өз әпке-қарындастарын өлтіргені» [20, р. 281] туралы оқиғалардың болғанын айтады. Бір қызығы, биліктің өмір салтын тез өзгертуге деген ұмтылысы кейде кері нәтиже берген. «Худжума» кезінде «Өзбек ССР кейбір қалаларында ескі әдісті қыздар мектептерінің саны көбейгені» [18, с. 26] де байқалады, яғни ата-аналар қыздарын кеңестік мектептен алып, дәстүрлі оқу орындарына беру үрдісі күшейген. Басқаша айтқанда, мәжбүрлі «азат ету» саясаты жергілікті халықтың белгілі бір тобы үшін кеңестік жобадан жатсыну мен алшақтау үрдісін ұлғайтты.

Бірақ «кеңестік саясат «білімді, оқыған, көзі ашық» Батыс пен «артта қалған» Шығыстың қарама-қайшылығын жалғастыра

берді» [22, с. 188]. Ресми дискурстағы «шығыс әйелінің» жалпыланған бейнесі кез-келген «дербес әрекет ету қабілетінен айырылған» құрбан болып көрінді [22, с. 196]. Оларды КСРО-ның еуропалық бөлігіндегі анағұрлым «білімді және еркін» әйелдермен салыстырып, нәсілдік-өркениеттік иерархияны белгіледі [22, с. 197]. Дәстүрлі өмір салтына жасалған бұл шабуыл қарсылық тудырды. Ресми түрде азат етілген әйелдерге қатысты зорлық-зомбылық үшін жауапкершілікті тек «таптық жат элементтерге» діни қызметкерлер мен бай-шонжарларға жүктегенімен, шын мәнінде, қарапайым халық, соның ішінде құрбандардың жақын туыстары жиі қатысты. Қоғам мен отбасы тарапынан жасалған қыспақ пен мемлекеттің қысымы арасында қалған көптеген әйелдер өздерінің жаңа құқықтарын жүзеге асыру әрекеті үшін өмірлерін қиды. Кеңестік жоба оларды революция агенттеріне айналдыруға тырысты, бірақ бұл әйелдерді тығырыққа тіреді.

Кеңестік гендерлік саясаттың қорытындылары мен қайшылықтары

Гендерлік теңдікке қатысты кеңестік тәжірибе ішкі шиеленістерге толы болды. Бір жағынан, қол жеткізген жақсы жетістіктерді жоққа шығаруға болмайды. 1970 жылдарға таман әйелдер мемлекеттік сектордағы жұмыс күшінің 51%-ын құрады [15, р. 161]. Бұрынғы тек «ерлерге арналған» көптеген мамандықтар әйелдер үшін қолжетімді болды. Миллиондаған әйелдер кәсіби өзін-өзі танытуға және экономикалық тәуелсіздікке қол жеткізді. Алға қойылған жаппай сауаттандыру саясаты нәтижесінде әйелдер білімнің барлық деңгейіне көтерілді. 1980 жылдары әйелдер жоғары және орта арнаулы білімі бар мамандардың жартысынан көбін құрады.

Екінші жағынан, жарияланған құқықтар теңдігі іс жүзіндегі нақты теңдік болмады. Кеңестік гендерлік теңдік жо-

басы қоғамдық санада әйелдердің «табиғи міндеті» туралы патриархалдық стереотиптерді ешқашан толығымен жойған жоқ. Әсіресе, отбасылық және тұрмыстық салаларда, кей жағдайларда олар жаңа сипатта көрінді. Билік пен басшылық қызмет жүйесінде жыныстық сегрегация сақталды. Әйелдер екі есе ауыртпалықты көтеруге мәжбүр болса, басшылық қызметтерде негізінен ер адамдарды алды. Сондай-ақ, ерекше аймақтық жерлердегі жаңашылықтар мен еріксіз өзгерістер сол жердің мәдени мен дәстүрі ерекшеліктеріне өзгеріс келтіре алмады. Мемлекеттік саясат әйелді дәстүрлі отбасы билігінен «азат ете» отырып, оны мемлекеттің өз мақсаттарына бағынышты етті. Осылайша, кеңестік дәуірде дүниеге келген «жаңа әйел» бейнесі бостандық пен еркінсіздіктің, жаңа мүмкіндіктер мен ескі шектеулердің күрделі қосындысы екенін дәлелдеді. «Кеңестік гендерлік тәртіп қалыптастырудағы партиялық-мемлекеттің монополиясымен, гендерлік идеология мен гендерлік рөлдердің тұрақтылығы мен біртектілігімен, ресми идеология мен күнделікті тәжірибе арасындағы үнемі қайталанып отыратын алшақтық» [13, с. 6] сипатымен ерекшеленді.

Бірақ та кеңестік кезең әйелдің әлеуметтік мәртебесін түбегейлі өзгертіп, посткеңестік мемлекеттердегі әйелдің орнын бірнеше сатыға көтеріп, әлеуметтік-мәдени орнын жасап бергенін терістеу мүмкін емес. Әйелдер құқықтық тұрғыдан ерлермен теңестіріліп, қоғамдық өмірге қатысуының институционалдық арналарын кеңейтті. Білім, ғылым, экономика және саясат салаларына даңғыл жол ашылды. «Жұмыс істейтін ана» гендерлік контракты әйелге мансап пен отбасын ұштастыруға мүмкіндік берді. Алайда бұл үлгі бірнеше жүктемені нәзік әйел иығына артқанымен, қазіргі жылдам өзгермелі заманның талабына сай «әмбебап әйелдің» бейнесінің қалыптасуына үлес қосты.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Мелентьев Д.В. «Научный подход» в среднеазиатских женотделах. В: Востоковедные полевые исследования: Материалы Всероссийской научной конференции (2023 г.). – М.: ИВ РАН, 2024. – С. 196–213.
2. Здравомыслова Е.А., Тёмкина А.А. 12 лекций по гендерной социологии. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. – 768 с.
3. Маркс К. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество» // Архив Маркса и Энгельса, т. IX. – 1941. – 217 с.
4. Гендерные аспекты социально-трудовых отношений. – Санкт-Петербург: СПбГУП, 2021. – 232 с.
5. Kollontai A. Selected Writings of Alexandra Kollontai. – Westport, CT: Lawrence Hill, 1980. – 335 p.
6. Марксистский феминизм. Коллекция текстов А. М. Коллонтай. – Тверь: Феминист-Пресс Россия, 2003. – 298 с.
7. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Т. 21. – М.: Госполитиздат. 1961. – С. 28–178.
8. Шабатура Е.А. Образ «новой женщины» в советской культуре 1917-1929 гг.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 Омск, 2006. – 230 с.
9. Wood E.A. Paradoxes of gender in Soviet Communist Party women's sections (the Zhenotdel), 1918–1930 // The Routledge Handbook of Gender in Central-Eastern Europe and Eurasia. – London: Routledge, 2021. – P. 211–225.
10. Абашинов С. Советское = колониальное? (За и против) // Понятия о советском в Центральной Азии: Альманах Штаба № 2: Центральноазиатское художественно-теоретическое издание. – Бишкек: Штаб-Press, 2016. – 578 с. – С. 28–49.
11. Chatterjee Choi. Soviet Heroines and the Language of Modernity, 1930–39 // Women in the Stalin Era. – London: Palgrave. – 256 p. – P. 49–68

12. Goldman W. Women, the State and Revolution: Soviet family policy and social life, 1917–1936. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – 355 p.

13. Темкина А.А., Роткирх А. Советские гендерные контракты и их трансформация в современной России // Социологические исследования. – 2002. – №. 11. – С. 4-14.

14. Rotkirch A. The Man Question: Loves and Lives in Late 20th Century. Russia. – Helsinki: University of Helsinki, 2000. – 316 p.

15. Lapidus G.W. Women in Soviet Society: Equality, Development, and Social Change. – Berkeley: University of California Press, 1978. – 381 p.

16. Darbaidze E., & Niparishvili T. The Status of Women in the Soviet Union // Journal of Geography, Politics and Society. – 2023. – 13(1). – P. 1–10.

17. Northrop D. Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia. – Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004. – 390 p.

18. Мелентьев Д.В. Просвещение женщин в колониальной и советской Средней Азии // Минбар. Исламоведческие исследования. – 2025. – №2. – С. 10–30.

19. Edgar A. Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004. – 296 p.

20. Massell G. The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974. – 451 p.

21. Шерстюков С.А. «Раскрепощение» мусульманских женщин в Центральной Азии: стратегии сопротивления и способы адаптации (1920–1930-е гг.) // Народы и религии Евразии. – 2020. – (4)25. – С. 148–160.

22. Щурко Т. «Женщина Востока»: советский гендерный порядок в Центральной Азии между колонизацией и эмансипацией // Понятия о советском в Центральной Азии: Альманах Штаба № 2. – М.: Штаб-Press, 2016. – С. 178–210.

1.3 Қазақ дәстүріндегі әйелдің гендерлік орны мен рөлдері

Дәстүрлі қазақ қоғамындағы әйелдің орыны туралы зерттеулерге деген қызығушылық қашан да бәсеңдемеген. Бұған әртүрлі ғалымдардың көптеген зерттеулері дәлел. Оларда қазақ халқының дәстүрі мен мәдениеті жайлы әртүрлі мазмұндағы деректерде талдау негізінде әйелдердің құқықтық жағдайы, олардың үйіндегі тұрмыстық жағдайлары және сырттағы әлеуметтік мәртебесінің жаңа әлеуметтік болмыс қырлары ашылады.

Қазақ мәдениетінде әйелдің ерекше орны үлкенге құрмет пен анаға ілтипат кодексі арқылы бекиді. «Анасын көріп, қызын ал», «Анаңды Меккеге үш арқалап барсаң да, қарызыңнан құтыла алмайсың» тәрізді мақал-мәтелдер ұлттық санадағы аналық беделді бейнелейді. Әйел бейнесі мифологиялық деңгейде Ұмай ананың қамқорлық архетипімен, құт-береке, ұрпақ сабақтастығы, жер-суға қатысты сакралды ұғымдармен астасып қалыптасты. Бұл қабат кейінгі тарихи кезеңдерде отбасылық және қоғамдық кеңістіктегі рөлдердің құндылықтық мәнін айқындады [1].

Ежелгі түркі нанымындағы Жер-Су ұғымдары да молшылық, өнімділік пен ұрпақ жалғастыруды аналық бастамамен теңдестіріп, Наурыз сияқты табиғаттың жаңару мейрамдары арқылы қоғамдық үміт пен ортақ қуанышты символдық түрде бекітті.

Күнделікті мәдени тәжірибеде әйел еркіндігі мен қоғамдық қатысу көріністері халық ойындарынан да көрінеді. «Алтыбақан» жастарды көпшілік алдында тең дәрежеде сахналық кеңістікке

шығарса, «Қыз қуу» кей ретте қыздың әлеуметтік ептілігі мен еркін таңдау идеясын астарлайды. Зерттеушілердің дәлелдеріне қарағанда, сақ тайпаларында құда түсу салтының бір шарты күйеу жігіттің қалыңдықты қуып жетуін талап еткен екен. Мысалы, мейрам кезінде бозбала мен қыз баланы салт атпен алаңға шығарады да, той иесінің ишарасымен қыз атын қамшылап шаба жөнеледі, ал бозбала оны қуып жетуі шарт. Егер бозбала шабандоз қызды қуып жетіп, оның бетінен сүйе алмаса, ол атының басын кері бұруы тиіс. Ал қыз бала бозбаланы қуып жетсе, оған жігітті қамшымен осып сабауына мүмкіндік беретін болады. Мұның астары, қыз бала мен бозбаланың отбасылық өмірге дайындығының көрінісіндей.

Сонымен қатар қазақ дәстүрінде әйел адамға қатысты ырым-тыйымдар да көптеп кездеседі. Үлкен мен жастың, әйел мен ер адамның арасындағы қарым-қатынастың жоғарғы мәдениетінің бір үлгісі жасы үлкендерге, отағасына ілтипат пен құрмет, кішіге ізет көрсету болып саналады. Қазақта әйелдердің ер адамның, әсіресе жасы үлкеннің алдынан кесіп өтуге болмайтын тыйым да осы құрметтің нәтижесі. Тіпті едәуір ер адам алыс қашықтықта болса да, әйел жол беру үшін оны күтіп тұруға міндетті. Тұрмысқа шыққан жас келіншекке де арналған белгілі бір этика ережелері қарастырылған, соған сәйкес оған қатты сөйлеуге, күлуге, қайын атасының көзіне тіке қарауға, оның және жұбайының бауырларының атын атауға тыйым салынған. Сондықтан жас келіншек қайындарына мінездері мен қоғамдағы орындарына байланысты «Би аға», «Мырза жігіт», «Ерке бала», «Сылқым», «Кенжем» және т.б. деген ат теліген. Алайда бұны біз тыйым емес терең философиялық маңызы бар қазақи қарым-қатынас құралы деп танымыз. Келін дәмді тамақ пісіру мен шай құя білуден басқа қолөнермен айналысуы және көркемдік талғамы болуы керек.

Сонымен қазақ дәстүрінде қолөнер және әшекейлер арқылы әйел адамның отбасындағы статусын байқауға болады. Мысалы, қазақ дәстүрінде қыздың анасы жігіттің анасына арнайы жасап сыйлайтын «құдағи жүзік», қазіргі кезде бұл жүзікті екі жақтың аналары бір-біріне сәндік әшекей ретінде тарту етеді. Алайда бұл бұйымды тарту ету тарихы, мәнісі тереңде. Ұзатылып кеткен қыз бала бір жыл бойынша кесте тіккен, кестеде безендірілген әрбір сурет оның жаңа отбасындағы жағдайы, енесімен қарым-қатынасын және отбасылық өмірінің ахуалы туралы хабар берген.

Бір жылдан кейін қызын көруге барған ана оның кестесіне қарап, хал-ахуалын білген. Егер қызы жаңа отбасына сіңісіп, жағдайы жақсы болған жағдайда ғана анасы құдағиына арнайы күмістен «құдағи жүзік» жасатып, сыйға тартқан. «Құдағи жүзікті көрген адам оның иесі сыйлы, қадірлі, аналық мейіріммен келінді тәрбиелеген құрметті ана екенін бірден білетін болған. Осындай марапатқа ие болу, құдағиынан сыйлық алу, бәрінің қолынан келе бермейді. Сондықтан, бұл да үлкен мәртебе, құдағи жүзік тағылған күннің өзі тойға айналады» [2]. Осы дәстүр арқылы екі жұрт арасындағы мәдени қарым-қатынастың терең астарлы мәнін байқатады.

«Қорқыт ата кітабының» «Қорқыттың нақыл сөздері» атты кіріспе бөлімінде әйел затының төрт түріне тоқталып, кең сипаттама береді. «Оның бірі – ниеті қураған әйел, екіншісі – ынсапсыз әйел, үшіншісі – үйдің құты болған әйел, төртіншісі – кесір әйел. Әйел біткеннің ең жаманы осы.

Отбасының құты (тірегі) болған әйел даладан бір қонақ келсе, үйінде ері болмаса да, оған сусын беріп, бар дәмін алдына қояды, сыйлап аттандырып салады. Бұлар – Айша мен Фатимадан бата алған әйелдер. Хан ием, мұндай әйелдер өссе де көп емес, бәлкі аз. Сіздің ошағыңызға да сондай әйел кез болсын.

Одан соңғысы – ынсапсыз, қанағатсыз әйел. Ондай әйел таңертең төсегінен тұрып, беті-қолын жумастан тоғыз тоқаштын бәрін аударыстырып, ең тәуірін таңдап жейді, аузын томпайтады, бір шелек айранды басына көтеріп, қарынды қампитады, содан соң маңдайын сабалап, жылана бастайды да: «Қаран қалғыр, осы күйше мен қайдан душар болдым. Бір күн қарным тойып ас ішпедім, жүзіме күлкі келмеді, аяғыма ілген башмағым болмады, бетімнан перде түспеді. Ерім өліп басқаға біреуге тисем, бағым ашылар еді, сол үмітім өшпесін», – дейді. Хан ием, ондай әйел мың болса да, өсіп-өнбесін, сіздің ошағыңызға кез бола көрмесін.

Одан соңғысын салақ әйел дейміз. Ондай әйел төсегінен тұрған соң беті-қолын жуады, үйдің (шатырдың) ол шеті мен бұл шетіне қарайды да, күбіні абыл-құбыл пісіп, көрпе-төсегін жинайды. Содан соң «шуу!» – деп ауыл кезіп, түс қайта үйіне оралады. Келсе үйі ұрланған, қазан-аяғын ит жалаған, бие-бұзау сүйкеніп, үйдің қорадағы байлаулы қалған сиыры мәңірейді. Келе сала әйел көршілеріне барып, шаптыға бастайды: «Ау, қыздар-ау, Зылихам, Зүбайрам, Руғейдам, бикештерім. Уа, азамат туған жігіт-желеңдерім, Айна-Мәлік, Құтлы-Мәлік қайда едіңдер? Ойбай-ау, үйім құлап қалыпты, түнде қайда жатамыз? Мені ерігіп жүр дедіндер ме? Зәру жұмыс болған соң кетіп едім ғой. Үйіме неге көз қырын салмадыңдар? «Көрші ақысы – Тәңір ақысы деген қайда? – деп, безек қағады. Хан ием, ондай әйел мың болса да өсіп-өнбесін, сіздің ошағыңызға кез болмасын.

Ең соңғысы – адам тілін алмайтын кесір (қырсық) әйел. Үйге түзден бір ұятты қонақ келіп, ері оған: «Орныңнан тұрып, нан әкел, желік, қонағың да жесін» – десе, әйелі еріне: «Үйде піскен нан жоқ», – дейді. «Барыңды бер», – десе, әйелі: «Не сандалып отырсың, үйіңнің әлдеқашан қу молаға айналғанын білмейсің бе? Үйде ұн жоқ, диірменге кеткен түйе қайтқан жоқ,

оның не әкелері белгісіз. Дастарханымды жемесе, берерім жоқ», – деп бармағын көрсетеді, еріне сыртын беріп, дастарханды кісі алдына лақтырып тастайды. Ондай әйелге мың сөз айтсаң, соның бәріне де жауап қатады, бірақ ерінің айтқанын құлаққа ілмейді. Ондай әйелді Нұх пайғамбардың көз жасынан пайда болғандар дейміз. Хан ием, сізді Алла осындай әйелдерден сақтасын, ондай әйел сіздің ошағыңызға кез болмасын» [3, 9-10 б.]. Қорқыт әйелдің төрт типі арқылы қауымның моральдық тәртібін реттейтін дидактикалық типология жасалған. «Үйдің құты» қонақжайлық, ұқыптылық, жауапкершілік секілді құндылықтарды көрсетсе, ал «ынсапсыз», «салақ», «кесір» типтері айыпталатын мінез-құлық үлгілерін бейнелейді. Сонымен қатар әйелдің отбасылық-қауымдық кеңістіктегі рөлін негіздеп, мадақтау мен айыптау арқылы құндылықтарды бекітеді. Осы көзқараспен сабақтас түрде Ақселеу Сейдімбек көшпелілер қоғамында ер мен әйелдің бірін-бірі кем санамағанын, иемдену мен кіріштарлық қатынастың дәстүрге жат екенін, тіпті әйелге көрсетілетін сый-құрметтің басым болатынын атап өтеді [4].

XVIII-XIX ғасырларда қазақ жеріне келіп, қазақ халқының тұрмыс-тіршілігі мен салт-дәстүрін зерттеуші ғалым А.К.Гейнс қазақ әйелінің қоғамдағы орнына мынадай сипаттама береді: «...қырғыз әйелі отбасының толық иесі ретінде ғана емес, қоғам мүшесі ретінде де үлкен рөл атқарады. Жиындарда әйелдер ерлермен тең дауыс береді, әсіресе қоғамдық қажеттіліктерге қатысты мәселелерде. Кейде әйелдердің пікірі ерлердің пікірінен біршама артықшылыққа ие болады» [5, 75–76 бб.]. Ал Н.Г.Маллицкий өз еңбегінде: «...Қазақ әйелі өзінің жаңа шаңырағында шаруашылық қызметі арқылы құрметке ие болады. Үй иесі (бай-бише) ретінде мал-жанға ие болып, отбасы мүшелерін ішіп-жегізіп, киіндірді, сонымен қатар сатуға өнім

дайындады. Ол отбасының игілігі үшін ешқашан жұмыссыз отырмайды, оның беделі отбасы кеңесінде бірте-бірте артып, келеке, қағытпа, еркін ойлылығы ол үшін қорғаныс пен шабуылдың күшті қаруы болды... Қазақтар балаларды өте жақсы көреді, ал қазақ аналарының бесік жырлары кейде нәзіктік пен мейірімнің ұшарбиігін бейнелейді», [6, 307 б.] – деп қазақ әйелінің үй ішін, шаруашылықты ұйыстырып, отбасы кеңесіндегі беделінің артуын және қазақ аналарының бесік жыры арқылы мейірім мәдениетін жеткізетінін айрықша сипаттайды.

Әдет құқығы кеңістігінде әйелге қатысты нормалар бірқатар дәстүрлермен реттелді. Олардың қатарына, әмеңгерлік, көп әйел алушылық, қалыңмалдық неке дәстүрлері, туыстар арасындағы қарым-қатынасты реттеудің жеке ережелері жатады. Тәуке ханның «Жеті жарғысы» атақты билердің қатысуымен құрастырылған кәдімгі құқықтық заңдар жинағы болып саналады және жеті негізгі бөлімнен тұрады. Оның ішінде некеге мен неке бұзу тәртібіне, жұбайлардың құқығы мен міндетін реттейтін отбасылық-неке заңнамасына, жанұя мүшелерінің мүліктік құқығы және қылмыс заңы, әртүрлі қылмыс түрлерінде қаралатын жазалар жүйесіне өте көп мән берілген [7].

Қазақ қоғамында туысқандар арасында жеті атаға дейінгі некеге жол берілмеген. Қалыпты қазақ құқығының мұндай талап қағидасы өнегелі тәртіп пен дені сау, сапалы ұрпақ өсіру қамқорлығына байланысты. Бұл талапты бұзған айыпты жақ қаһарлы айыптауға, тіпті өлім жазасына дейін ұшырады, ал жеңілдетілген жағдайда елден аластатылған. Экзогамияның жеті ата қағидасы өнегелік тәртіп пен ұрпақ саулығын қорғауға қызмет етіп, генеалогиялық жадыны сақтауды міндеттеді. Бұл қағиданы бұзу ауыр жауапкершілікке әкелген, сондықтан шыққан тегін білу мәдени капиталы жоғары әлеуметтік талапқа айналды.

Сонымен қатар, ислам дінінің таралуы қазақ даласындағы әдет-ғұрыппен күрделі әрекеттестікке түсті. Рухани икемділігі мен жергілікті салтқа сіңісу ислам тәжірибесінің айқындаушы ерекшеліктерінің біріне айналды. Қазақтар ислам дінін жан-дүниесімен қабылдап қана қоймай, сондай-ақ оның ережелеріне сәйкес өмір сүрді. Ғасырлар бойы тығыз қарым-қатынастар нәтижесінде исламның көшпенді қазақ халқының руханиятына түбегейлі әсер етті. Ислам діні халқымыздың тұрмысы, өмір салты, сана-сезімімен біте қайнасып дамып, қазақ мәдениеті мен дәстүрінің дінмен біртұтастығын қалыптастырды. Қазақ дәстүрлері көбінесе діннен туындап, исламмен үндестік табады. Көшпенді тұрғындарды исламдағы ең бастысы қызықтырған себептердің бірі – оның жетім-жесірлер мен мүсәпір-міскіндерге қатысты адамгершіліктік қатынасы. Әлеуметтік жағдайы нашар адамдар тарапынан сөйлейтін ислам қоғамдық өмірде үлкен резонанс тудырған болатын [8]. Құран ережелері еркек пен әйелдің теңдігі қағидатын жариялап, олардың айырмашылығын көрсетпейді. Құранның көптеген аяттары еркектерге де, әйелдерге де арналған сөздерімен басталады. Құранда әйелдерге еркектермен бірдей білім алу құқығы, қоғамдық өмірге араласуға, келісім-шарт жасау құқығы, кәсіпкерлік қызметпен айналасу құқығы, жекеменшік иелену құқығы және тағы басқаға құқығы бар ережелер бекітілген.

Қазақ құқығының көптеген отбасы-некелік институты (қалың мал, әмеңгерлік, көп некелік) исламның ықпалынан пайда болған қоғамның залалды қалдықтары деп ұсынды. Ескере кететін жайт, қалың мал – қалыңдық құны исламға еш қатысы жоқ, исламға дейінгі ұлттық салт.

Қазақ ағартушылары бұл салада сындарлы рөл атқарды. Ш.Уәлиханов өзінің «Сахарадағы мұсылмандық туралы» еңбегінде осыған орай: «Үкіметтің неке қидыру және бұздыру

істерін молдаларға тапсыруына түрткі болған себеп, мүмкін, қазақтардың тұрпайы әдет-ғұрпы, өздерінің қыздарын күйеуге тым жас кезінде, көбінесе олардың келісімінсіз берілетіндігінен болса керек» [9, 201 б.] деп, қазақ қыздарының ерте жастан өз ықтиярынсыз ұзатылып жатқанына шектеу қою керектігін айтты. Ал Ыбырай Алтынсарин қазақ қыздары үшін арнау-лы оқу орнын ашып, игі істің бастамасын жасады және өз шығармаларында ананы қадірлеп, сүйе білуге үйретті. Оларды өнер-білімге жетелесе, олар өздерінің бас бостандығын өзі қамтамасыз ете алады деген идеясын ұстанды. «Орынбор ведомствосы қазақтарының құда түсу, қыз ұзату және той жасау дәстүрлерінің очеркі» деген еңбегінде қазақтың ескі әдет-ғұрпына, полигамдық неке түрлеріне батыл наразылық білдіреді [10, 125 б.].

Қазақ қоғамындағы әйел адамның орынын Алаш арыстары өз шығармаларында аяусыз сынаған болатын. Осы кезеңде қазақтың санасын оятатын туындылар, әйел образын жаңа қырынан суреттеген шығармалар дүниеге келді. «Алаш зиялыларының әйел мәселесіне мезгіл-мезгіл оралып, басылым беттерінде өзекті мақалалары мен өлеңдері шыққан соң, Кеңес өкіметі тарапынан қолдау тауып, әйел теңдігі беріліп, олардың құқықтары қорғалған болатын. 1917 жылы 21 шілдеде Орынборда өткен жалпы қазақ съезінде Алаш Орда әйелдердің қоғамдағы өмірі туралы шешім қабылдап, мынадай тұжырымдарға келді:

- әйелдер мен ерлердің саяси құқықтары тең болуы керек;
- әйелдер өздеріне серігін таңдауға ерікті;
- некеге тұру жасы 16-ға дейін ұзартылуы;
- молданың 16-ға толмаған қыздың, 18-ге толмаған жігіттің некесін қиюға құқығы жоқ;
- неке екі жақтың келісуімен қиылады;
- жесір әйелдерді күйеуінің туысқандарына зорлап қосуға болмайды;

- бірінші әйелі келісім бермесе, екінші әйел алуға болмайды» [11, 405–407 бб.].

Жиыrmасыншы ғасырда қазақ елі дәстүрлі қоғамнан кеңестік модернизациядан өтіп, тәуелсіз мемлекетке айналып, бірнеше күрделі де ауыр трансформациялық кезеңдерді бастан өткізді. Кеңестік және одан кейінгі кезеңдерде гендерлік баланс мәселесі, яғни қоғамдық қызметтерді атқару барысында гендерлік тегіне қарамастан байлық мен игіліктерге бір дәрежеде қол жеткізуі мәселесі көтерілді. Кеңестік тоталитаризм дәуірінде қырғын ашаршылықты, жаппай репрессияны және соғыс нәубетін бастан кешіріп, орасан зор адами ресурстық шығынды бастан кешірсе де қазақ халқы табиғи өсімінің қарқынына орай демографиялық ахуалын түзеп тәуелсіздікке табан тіреді. Қазақстан халқының тең жартысынан астамын әйелдер құрады, олар әлеуметтік өмірге белсене тартылды, әсіресе, мәдениет пен бизнес, білім мен ғылым саласында жұмыс істейтін әйелдердің үлес салмағы тез артты [12].

Тәуелсіз Қазақстандағы ең ықпалды заманауи үрдістердің бірі социалистік жүйеден нарықтық қатынастарға өту барысындағы құндылықтардың алмасуы болды. Әсіресе атеистік қоғамнан діни жаңғыру кезеңіндегі фактордың гендерлік мәселеге, отбасы мен әйел мәртебесіне тигізген әсері зор болды. Діни ықпалдың жеке адамға, отбасы тобына да, қоғамға да қатысты жағымды да, жағымсыз тұстары болды. Қазақстандықтар тек әл-ауқатын қана емес, сонымен қатар, отбасы мәселесіне аса мән беретін мәдени, рухани ізденістерге толы бірегейлік үрдістерге белсенді қатысты. Соның нәтижесінде Қазақстанның тәуелсіздік алған жылдарынан бері қазақ отбасы діни сипаты жағынан өзгерістерге түсті, отбасы институты зайырлы келбетін сақтап қалғанымен, діни тұрғыда барынша өзгеріске ұшырады.

Қоғамдық сананың өзегінде қазақ даналығы тұрақты: «қызы бар үйдің – қызығы бар», «жақсы әйел – ырыс», «келіні жақсының – керегесі алтын» деген мәтелдер отбасы берекесі мен қоғамдық тұтастықты сақтауда әйелдің шешуші рөлін мойындатады. Осы тарихи-мәдени траектория әйел бейнесін «үйдің құты» ретінде ғана емес, білімді, жауапкершілікті, қоғамдық өмірге белсенді араласатын азамат ретінде тануды талап етеді. Гендерлік теңдік қағидаттары дәл осы дәстүр мен модерннің тоғысында мазмұнды күшке ие болады.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Орынбеков М. Ежелгі қазақтың дүниетанымы. – Алматы, 1996. – Б. 168.
2. «Құдағи жүзікті» кім тағуы керек? // <https://ernur.kz/dastur/kudaghi-zhuzikti-kim-taghuy-kerek>
3. Қорқыт ата кітабы. Оғыздардың батырлық жырлары: Эпос / Орыс тілінен аударған Ә. Қоңыратбаев, М. Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1986. – 128 б.
4. Сейдімбек А. Алматыдағы «Тәуелсіздік таңы» ескерткішіндегі әйел бейнесі. 16.10.1974 жыл // https://el.kz/ar-y-bergi_tarikhymyzda_zha-ymsyz_yel_beynesi_zho-a_t-n_18149/
5. Гейнс А. К. Собрание литературных трудов. – Павлодар: НПФ «ЭКО», 2006. – Бб. 75–76.
6. История Казахстана в документах и материалах: Альманах. Вып.1. – Алматы: «Издательство LEM», 2011. – 436 с.
7. Созақбаев С. Тәуке хан. Жеті жарғы. – Алматы: Санат, 1994. – 48 б.
8. Токтарбекова Л.Н. Ислам дінінің қазақ даласына таралуы: мәдени-дінтанулық талдау // Материалы международной научно-практической конференции «Философские и социо-гуманитарные

проблемы бытия религии в современном обществе», посвященной памяти Академика АСН, МАН ВШ, д.ф.н., профессора Шулембаева К.Ш. 28 март 2017 г. – Алматы, 2017. – С. 185-187.

9. Уәлиханов Ш. Таңдамалы. – 2 бас. – Алматы: «Жазушы», 1985. – 432 б.

10. Алтынсарин Ы. Екі томдық шығармалар жинағы/құраст., алғы сөзін жазған Қоңыратбай Т. Жауапты ред. Шайхыұлы Е. – Алматы: Қазығұрт, 2003. – 240 б,

11. Міржақып. Жалпы қазақ съезінің қаулысы // «Қазақ» газеті / Бас редактор Ә. Нысанбаев. – Алматы, 1998. – Бб. 405–407.

12. Деловые женщины Казахстана / Под ред. А.Кенжегалиевой и др. – Алматы, 2002. – 345 с.

ДИСКУРСТАР МЕН ӘДІСНАМАЛАР: ШҚІРТАЛАС ӨРІСІ

2.1 Ислам феминизмі зерттеушілерінің әдіснамаларын дискурстық талдау

Ислам феминизмі – қасиетті мәтіндер мен исламның құқықтық дәстүрін гендерлік теңдікті негіздеу және дамыту мақсатында қайта пайымдауға бағытталған ықпалды ғылыми әрі белсенді бағыт. Соңғы онжылдықтарда мұсылман қоғамынан шыққан көрнекті зерттеушілер исламдағы әйелдердің мәртебесін қайта пайымдауға арналған бірегей әдіснамалық тәсілдерді әзірледі. Олардың зерттеулері діннің бастапқы эгалитарлық қағидаларын бұрмалап патриархалды түсіндірмелерді қайта пайымдауға бағытталған. Феминист-ғалымдар теңдік принциптері ислам дінінің негізінде жатыр, бірақ классикалық фикһ пен бірқатар экзегетикалық дәстүрлерде бекітілген ғасырлар бойғы патриархалдық интерпретациялардың тасасында қалып қойған деген болжам бар. Зерттеуде ислам феминизмінің көрнекті ғалымдары: Фатима Мернисси, Зиба Мир-Хоссейни, Асма Барлас, Амина Вадуд және Лейла Ахмед қолданатын әдіснамаларға дискурсивтік талдау жасалып, әдістер жиынтығы діни парадигма шеңберінің өз ішінде исламды эгалитарлы тұрғыдан түсінудің мүмкіндігін қалыптастыратынын көрсету. Аталған ғалымдар Құранды герменевтикалық талдау, гендерлік дискурстарды тарихи-сыни тұрғыдан зерттеу және нормативтік процестерді

әлеуметтанулық, құқықтық зерттеу сияқты әдістерді қолдану арқылы патриархалдық түсіндірулерге сыни талдау жасау арқылы теңдіктің этикалық-нормативтік негізі саналатын бастапқы дереккөздерге оралады.

Ислам феминизмінің жалпы әдіснамалық негіздері

Ислам феминизмі үшін ортақ әдіснамалық негізді әзірлеу стратегиялық маңызға ие. Себебі ол ислам дәстүрінен ауытқымай, қасиетті мәтіндердің теңдік түсіндірмелерін негіздеуге мүмкіндік береді. Ғалымдар әртүрлі тәсілдерді ұстанғанымен, олардың интеллектуалдық бағытының негізінде жатқан ортақ қағидаларды айқындауға болады. Бұл қағидаттар бөлек стратегиялар емес, үш негізгі құрамдас бөліктен тұратын біртұтас өзара байланысқан метастратегияны құрайды. Оның өзегінде Құдайдан түскен уахи мен оның адами түсіндірмелері арасындағы философиялық айырмашылық жатыр. Бұл айырмашылық Құранды герменевтикалық тұрғыдан қайта қарауға және дәстүрге тарихи-сыни талдау жүргізуге теологиялық негіз береді. Интеграцияланған осындай әдіснама зерттеушілерді гендерлік теңсіздіктің уахилық түрде бекітілген норма емес, тарихи дамудың нәтижесі екенін дәлелдеуге ұмтылысын біріктіреді.

Құран герменевтикасы: алғашқы дереккөзге оралу

Ислам феминистері Құранға айрықша назар аударады, өйткені оны гендерлік теңдік қағидаларын негіздеудің басты әрі ең беделді дереккөзі деп есептейді. Олардың пікірінше, исламның бастапқы этикалық үндеуі Құранда қамтылған, алайда ол кейін патриархалдық дәстүрлер ықпалымен бұрмаланған.

Асма Барлас пен Амина Вадуд тәрізді беделді зерттеушілер ерекше әдіснамалық ұстаным ұсынады. Олар Құранды

құдайлық уахи ретінде және тәпсірді адам қолымен жасалған «жердегі жүзеге асырылуы» ретінде ажырата отырып, айрықша әдіснамалық тәсілді қолданады [1]. Асма Барлас «исламның патриархалдық түсіндірмелері Құранды тәпсірімен шатастырады» [1, р. 5] деген тұжырым жасайды. Соның салдарынан тарихи жағдайларға сүйенген адами түсіндірмелер қасиетті деп саналуына әкелген. А.Барлас мәтіндері, соның ішінде Құранды да «әртүрлі тәсілмен, оның ішінде эгалитарлық тұрғыдан да оқуға болатынын» [1, р. 5] талап еткен.

Мұндай герменевтикалық тәсіл дәстүрлі экзегезаның монополиясына қарсы келіп, жаңа түсіндірмелерге жол ашуға мүмкіндік береді. Амина Вадуд Құранның қазіргі әлемде өзектілігін қамтамасыз ету үшін оны үнемі қайта түсіндіру қажеттілігін атап өтеді. Ол онсыз қасиетті мәтін өз маңыздылығын жоғалту қаупі бар [2, р. XIII] деп тұжырымдайды. Ислам феминистері үшін Құранға жүгіну - жай ғана қасиетті мәтінді пайдалану емес, мәтінді патриархалдық мәдениеттің әсерінен арылтуға бағытталған күрделі герменевтикалық жоба.

Дәстүрлі фикһ және хадис зерттеулеріне сын

Құранды қайта түсіндірумен қатар, ислам феминистері классикалық ислам құқығын (фикх) және хадистер жинағын гендерлік теңсіздікті орнықтыру мен заңдастырудың негізгі тетіктері ретінде қарастырып, қатаң сынға алады. Олар Құдай сөзі деп қабылданатын көптеген нормалар, шын мәнінде, нақты бір тарихи дәуірдің құқықтық ойының жемісі және сол кезеңнің әлеуметтік-мәдени ұстанымдарын бейнелейді деп тұжырымдайды.

Ислам құқығын зерттеуші ғалым Зиба Мир-Хоссейни классикалық фикһ мәтіндерін зерттеуінде әйелдер негізінен жыныстық сипаттамаларға ие тіршілік иелері ретінде ұсынылады

және олардың құқықтары қоғамның толыққанды мүшелерінің құқықтары ретінде емес, негізінен отбасылық құқық тұрғысынан қарастырылады [3, р. 4] деген қорытындыға келген.

3.Мир-Хоссейни фикһтегі неке тұжырымдамасы әйел жыныстық қатынас «тауары» ретінде қарастырылатын сатып алу-сату келісімінің логикасына негізделгенін сенімді түрде көрсетеді [3, р. 12]. Бұл тәсіл әйелдерді жеке бас еркіндігінен айырып, оларды еркек құқықтарының нысанына айналдырады.

Зерттеуші және жазушы Фатима Мернисси әйелдер құқықтарын шектеу үшін жиі қолданылатын хадистер жинағына тарихи деконструкция әдісін қолданады. Өз зерттеуінде ол «қасиетті мәтіндер әрқашан манипуляцияға ұшыраған» және «жалған хадистерді ойдан шығару» белгілі бір топтардың саяси және экономикалық мүдделерінен туындаған [4, р. 9] деген бағытты тұжырым жасаған.

Ол нақты дәстүрлерді талдай отырып, олардың берілу тізбектерін және шығу тегінің тарихи контекстін зерттеу арқылы олардың шынайылығына күмән келтіреді.

Дін мен діни білім арасындағы айырмашылық

Иран ойшылы Абдулкарим Соруштың дін мен діни білім арасындағы маңызды тұжырымдамалық айырмашылық туралы тұжырымы ислам феминистері үшін негізгі әдіснамалық құралға айналды. Бұл айырмашылық оларға өз сенімдері аясында, дәстүрлі нормаларды сыни тұрғыдан талдауға мүмкіндік береді. Өйткені А.Соруштың тұжырымдамасы оларға мәңгілік және өзгермейтін Құдай сөзі мен оның тарихи және мәдени факторларға тәуелді адами түсінігі арасында айқын шекара салуға көмектеседі.

Зиба Мир-Хоссейни ойшылдың теориясына сүйене отырып, былай тұжырымдайды: «Бірінші [дін] қасиетті және

өзгермейтін, ал соңғысы [діни білім] адами және уақыт өте келе дамиды» [3, р. 23].

Бұл тәсіл ғасырлар бойы исламның «ажырамас бөлігі» болып саналған көптеген нормалар шын мәнінде «кейбір мұсылмандардың көзқарастары мен түсініктері» екенін мойындауға мүмкіндік береді. Демек, олар «өзгермейтін емес, керісінше, үнемі реформалауды қажет етуі» [3, р. 20, 11] мүмкін.

Қарастырылған әдіснамалық құрал маңызды, себебі ол діни ілім мен оның тарихи түсіндірмелерін ажыратуға мүмкіндік береді. Ол ислам феминистеріне классикалық фикһ пен тәпсірде бекітілген патриархалды нормалар құдайлық аяанның тікелей көрінісі емес, керісінше, оны ұғынудың тарихи шектеулі жолының тек бір мүмкіндігін білдіреді деген пікірді айтуға негіз бар.

Осылайша, әдіснаманың негізгі қағидалары – Құран герменевтикасы, дәстүрлерді талдау және дін мен діни білім ұғымдарының арасындағы айырмашылық ислам феминистерінің гендерлік қарым-қатынастарды өзгерту жобасын құруының берік негізін құрайды.

Құдайлық аянды және оны адамның білуінен бөлу – Құранға қайта оралып, оны адами түсіндірмелерден тазартуды және фикһ пен хадисті адами әрекеттің тарихи тұрғыдан шартталған өнімдері ретінде сынға алуды ақтайтын философиялық құрал.

Осы жалпы негізде жеке тәсілдер қалыптасады, олар төменде талданатын үш негізгі тәсілге топтастыруға болады: мәтіндік-герменевтикалық, әлеуметтік-мәдени және тарихи-құқықтық.

Негізгі тәсілдерді зерделеу: зерттеу парадигмалары

Ортақ әдіснамалық негізге сүйенгенімен, жетекші ислам феминист-зерттеушілердің еңбектері әдістемелік ұстанымдар,

басымдықтар мен талдау бағыттарының әр алуандығын ерекшеленеді. Бұл тәсілдерді шартты түрде үш негізгі топқа бөлуге болады.

Бірінші топ – *мәтіндік-герменевтикалық*. Бұл бағытты Амина Вадуд пен Асма Барлас еңбектері танытады. Зерттеушілер Құранды тұтас оқуға және онда теңдікке жетуге бағытталған ішкі әлеуетті айқындауға көңіл бөледі.

Екінші топ – *әлеуметтік-тарихи және деконструкция* бағытының өкілі – Фатима Мерниси. Ол зерттеулерінде әлеуметтанулық талдауды тарихи реконструкциямен және хадистерді сыни қайта қараумен ұштастырады.

Үшінші топ – *тарихи-дискурсивтік және құқықтық* тәсілдерін Лейла Ахмед пен Зиба Мир-Хоссейни еңбектерінен көре аламыз. Зерттеушілер исламдағы гендерге қатысты дискурстардың тарихи дамуына және олардың құқықтық нормаларда қалыптасуына назар аударады. Бұл тәсілдер зерделеу исламдың феминистік ойдың алуан түрлі қыры мен танымдық тереңдігін айқын көрсетеді.

1) Мәтіндік-герменевтикалық тәсіл: А. Вадуд және А. Барлас

Амина Вадуд пен Асма Барлас Құранды мәтінді тұтас ұғынуға негізделген тәсілмен зерделейді. Олар мәтіннің жалпы мағынасына назар аудармай, фрагменттік әрі алдын ала қалыптасқан ұстанымдармен оқудан туындайтын патриархалдық интерпретацияларды сынға алады.

Амина Вадуд өзінің «Qur'an and Woman» атты негізгі еңбегінде «қасиетті мәтінді әйел тұрғысынан қайта оқуды» ұсынады [2], ислам ойындағы «ер адам - нормативтік адам» деген дәстүрлі түсінікке қарсы шығады [2, р. XI]. Оның әдісі Құранның терминологиясын, грамматикасын және контекстін

жүйелі талдауға сүйенеді, нәтижесінде мәтін еркектің әйелден онтологиялық тұрғыдан артықшылығын бекітпейтінін көрсетеді.

Асма Барлас патриархатты «әкелік биліктің ерекше режимі» деп анықтайды. Ол Құран мәтіндерін мұқият талдап, Құран аталған модельді қолдамайды деген қорытындыға келеді. Бірқатар өзге мәдениеттерден айырмашылығы, Құран Құдайды әке ретінде сипаттамайды және еркектің әйелге үстем билігін құдайлық биліктің жердегі көрінісі ретінде қастерлемейді [1, р. 28].

Осы тәсілдің мысалы ретінде А.Вадуд пен А.Барлас ұсынған адам жаратылысы туралы әңгіменің жаңа интерпретациясын келтіруге болады. Екі ғалым да Құран адамзаттың «біртұтас жаннан» (nafs) жаратылғаны туралы айтатынын атап өтеді. Бұл патриархалдық түсіндірмелерден (көбінесе Інжіл әңгімелерінің әсерінен) айырмашылығы. Құранда әйелдің еркектің қабырғасынан жаратылғаны айтылмайды және «алғашқы күн» жауапкершілігі әйелге жүктелмейді [1, р. 19-20]. Сыртқы тарихи және әлеуметтік деректерге жүгінетін кейінгі тәсілдерден айырмашылығы, А. Вадуд пен А. Барластың әдіснамасы негізі Құранның теңдік әлеуетін мәтіннің ішінен ашуға тырысады.

2) Әлеуметтік-мәдени және аналитикалық тәсіл: Фатима Мернисси

Марокколық зерттеуші Фатима Мернисси әлеуметтік-мәдени талдау, тарихи реконструкция және қасиетті мәтіндерді, әсіресе хадистерді, деконструкциялауды біріктіретін бірегей әдістемесімен танымал. Оның еңбектері ислам тарихында патриархалды нормалардың қалыптасуына ықпал еткен әлеуметтік және саяси факторларды зерделеуге арналған.

«The Veil and the Male Elite» атты кітабында ғалым Пайғамбардың сахабасы Әбу Бәкір арқылы жеткен «істерін

әйелге сеніп тапсырған қауым ешқашан өркендемейді» деген белгілі хадисті мұқият талдайды [4, р. 3]. Ол хадистің мазмұнына шүбә келтіріп қана қоймай, сонымен қатар хадисті жеткізушінің өзіне дейінгі тарихи деректерді терең зерттеп, тіпті осы тұлғаның сенімділігіне де күмәнданады.

Ф.Мернисси бұл адамның бұрын жала жапқаны үшін жазаланғанын, бұл хадис ғылымының ережелеріне сәйкес оның куәлігін сенімсіз ететінін айтады [4, р. 60–61]. Ғалымның бұл тәсілі оған саяси ортаның қасиетті дәстүрлер жиынтығының қалыптасуына қалай әсер еткенін көрсетеді.

Зерттеушінің тағы бір танымал еңбегінде «Beyond the Veil» ол кеңістік пен билікті жіктеу идеясын ұсынады. Ф.Мернисси ислам мәдениеті әйелдердің жыныстық қатынасына қатаң бақылау жасауға негізделгенін, бұл «фитна» - әлеуметтік және қоғамдық тәртіпке қатер төндіретін бүлдіргіш күш ретінде қабылданады. Сонымен қатар сегрегация және хиджаб кию тәжірибелерінде көрініс тапқан бұл бақылау ерлер элитасына пайда әкелетін және олардың билігін сақтайтын әлеуметтік тәртіпті сақтау құралы ретінде қызмет етеді [5, р. 41].

Ф. Мерниссидің зерттеу тәсілі жоғарыда айтылған ғалымдардан айырмашылығы Құранға басымдық бермей, назарын көбірек хадистерге аударады. Ол тек теологиялық емес, сонымен бірге әлеуметтік-саяси талдауды да қолдана отырып, қасиетті мәтіндер астарындағы адами мотивтерді ашып көрсетеді.

3) Тарихи-дискурсивті және құқықтық тәсіл: Лейла Ахмед және Зиба Мир-Хоссейни

Лейла Ахмед пен Зиба Мир-Хоссейни тарихи-дискурсивті және құқықтық тәсілді қолдана отырып, гендер туралы ислам идеяларының эволюциясын және олардың тарихи және қазіргі

заманғы құқықтық нормалардағы көрінісін зерттейді. Олар өз зерттеулерінде исламның белгілі бір түсіндірмелерінің қалай басымдыққа ие болғанын және бүгінгі мұсылман әйелдерінің өміріне қалай әсер ететінін талдайды.

«Women and Gender in Islam» атты еңбегінде Лейла Ахмед ислам тарихында әйелдердің рөлдерін анықтауға екі түрлі тәсілдің болғаны туралы гипотезаны алға тартады. Бірінші тәсіл Құранда бейнеленген «қатаң эгалитарлы» этикалық хабарламаны білдіреді. Екінші тәсіл, керісінше, біртіндеп құқықтық және теологиялық мәтіндерде, әсіресе Аббасидтер дәуірінде құқықтық және теологиялық мәтіндерде орныққан иерархиялық-патриархалдық дискурс, ол бүгінгі «дәстүрлі исламды» қалыптастырды [6, p. 67, 227]. Л.Ахмед бұл екінші тәсілдің әйелдердің маргиналдануына және олардың құқықтарының шектелуіне қалай ықпал еткенін зерттейді.

Зиба Мир-Хоссейни заманауи исламдық отбасылық құқықтың жай-күйін зерттеу үшін ұқсас дискурсивтік талдау әдісін қолданады. Ол үш негізгі дискурсты айқындайды:

- классикалық фикхтың патриархалды ұстанымдары;
- ескі нормаларды бейімдеуге тырысатын неотрадиционалистік дискурс;
- гендерлік теңдік үшін ашық түрде жақтайтын жаңа реформистік дискурс [3, p. 8].

Жаңа реформистік дискурстың өкілі ретінде Мир-Хосейни фикхке енгізілген құқықтық механизмдерге негізделген реформа жолдарын ұсынады. Атап айтқанда, әйелдердің құқықтарын қорғауға мүмкіндік беретін «неке келісіміне шарттар енгізу» [3, p. 22].

Л. Ахмед пен З. Мир-Хоссейнидің тәсілі жекелеген мәтіндерді талдаумен шектелмей, тұтас «дискурс» дәстүрлерінің тарихи эволюциясын және олардың құқық жүйелерінде бекітілуін

қамтиды. Мәтіндік талдаудан әлеуметтік-құқықтыққа дейінгі тәсілдердің әртүрлілігі ислам феминистік ойының тереңдігі мен көп қырлы сипатын көрсетеді. Бұл тәсілдер жаңа интерпретациялар ұсынып қана қоймай, сонымен қатар мұсылман қоғамдарындағы гендерлік иерархиялардың қалыптасуы мен әрекет етуін түсіну үшін күрделі аналитикалық құралдарды дамытады. Көзқарастардың бұл әртүрлілігі және осы пікірлердің жиынтығы мен қазіргі мұсылман қоғамдарына қаншалықты әсер ете алатындығы туралы заңды сұрақ туындатады.

Әдістемелердің жетістіктері мен шектеулері

Ислам феминизмін зерттейтін ғалымдарының қазіргі заманғы ислам ойына қосқан үлесі айтарлықтай зор. Олардың еңбектері ислам мен оның тарихын түсіну үшін жаңа мүмкіндіктер ашып қана қоймай, сондай-ақ оның болашақ дамуы туралы маңызды сұрақтарды да көтереді.

Сонымен қатар, жоғарыда талданған ғалымдардың интеллектуалдық жобасы негізгі жетістіктерді де, белгілі бір шектеулер мен мәселелерді де қамтиды. Олардың ғылыми-тәжірибелік қызметінің нәтижесінде эгалитарлық интерпретацияларға арналған орта қалыптасты. Алайда бұл батыл идеялардың мұсылман қоғамдарында қалай іске асырылып, қалай қабылданатыны мәселесі әлі де ашық күйінде қалып отыр.

Исламдық феминистік зерттеулердің басты жетістігі - діни дәстүрдің өз аясында исламды эгалитарлы тұрғыдан ұғынуға арналған кеңістік құру және оны теориялық тұрғыдан негіздеу. Ол жоғарыда айтылған әдіснамаларды жан-жақты қолдану арқылы мүмкін болды:

- Амина Вадуд пен Асма Барлас ұсынған герменевтикалық тәсіл Құранды патриархалды түсіндірмелерден тазартып қайта интерпретациялауға жол ашты;

- Фатима Мернисси мен Лейла Ахмедтің тарихи деконструкция мизогинистік хадистер мен құқықтық нормалардың адами шығу тегін айқындауға көмектесті;

- Мир-Хоссейни негіздеген құқықтық прагматизм қолданыстағы дәстүр шеңберінде реформалау жолдарын ұсынды.

Бұл ғалымдардың зерттеулерінен патриархаттың ислам ілімінің ажырамас бөлігі емес. Керісінше, тарихи тұрғыдан қалыптасқан түсіндірме екенін байқаймыз. Ұсынылған тұжырымдарды талдай отырып, ислам феминистері Құранда баяндалған этикалық қағидаттарға сүйенген «нормативтік ислам» мен ортағасырлық құқықтанушылар мен тәпсіршілер еңбектерінде орныққан «тарихи ислам» арасындағы айырмашылықты сәтті анықтаған [1, р. 5] деген қорытынды жасауға болады.

Бұл әдіснамалық ұстаным мұсылман әйелдеріне өз сенімінен бас тартпай әрі мұсылман қауымдастығының шегінен шықпай-ақ, «толық азаматтыққа, сахаба мәртебесіне қол жеткізуге» мүмкіндік береді [4, р. VIII]. Феминист-ғалымдар қазіргі мұсылман әйелдеріне ислам дінін және оның тұжырымдамаларын қолдана отырып, өз құқықтары үшін күресуге мүмкіндік беретін интеллектуалды және теологиялық құралдар жинағын қалыптастырды.

Алайда ислам феминизмнің идеялары теориялық тұрғыдан тұтас әрі дәлелді болғанымен, олардың практикалық жүзеге асырылуы мен қазіргі мұсылман қоғамдарында қабылдануы айтарлықтай қиындықтар тудырады. Академиялық ортада әзірленген тұжырымдамалар көпшілік қауым арасында әрдайым қолдау таба бермейді және көбіне консервативті діни әрі саяси көшбасшылар тарапынан қатаң қарсылыққа ұшырайды.

Фатима Мернисси әйелдердің құқықтарын кеңейтуге қарсылықты көбіне діни нанымнан гөрі материалдық мүдделерге негізделгеніне назар аударады. Ол қазіргі исламдағы әйелдің мәртебесі үшін күресті «екі жоғары материалдық ләззатпен:

саяси билік жүзеге асыру және тұтынушылықпен» [5, р. XI] байланыстырады. Осы көзқарас тұрғысынан патриархалдық билікті сақтау ерлер элитасы үшін тиімді, өйткені ол билік пен ресурстарға бақылауды нығайтады.

Тағы бір қиындық – реформаторлық идеяларын құқықтық тәжірибеде іске асыру жолы. Зиба Мир-Хоссейнидің пікірінше, қазіргі мұсылман әлемінде «ислам құқығын фикһ мәтіндері емес, мемлекеттік заңнама анықтайды» [3, р. 23]. Бұл отбасылық құқық саласында шынайы реформалар жүргізу үшін діни мәтіндерді жаңа қырынан түсіндіру жеткіліксіз екенін білдіреді. Жаңашыл тәсілдерді қолданыстағы заңнамаға енгізу үшін мемлекет тарапынан саяси мақсат қажет.

Сонымен бірге көптеген режимдер өз биліктерін заңдас-тыру үшін исламның консервативті интерпретацияларын қолданындықтан, мұндай реформалардың келешегі бұлыңғыр күйінде қалып отыр. Соған қарамастан, ислам феминистерінің әдіснамалық дамуы исламдағы гендерлік теңдік жөніндегі болашақ пікірталастарға берік интеллектуалды негіз қалады.

Дискурс-талдау белгілі ислам феминизмін зерттеуші ғалымдар қалыптастырған әдіснамалардың негізгі сипаттарын жүйелеуге мүмкіндік береді. Олардың интеллектуалдық еңбегі Құранды эгалитарлық құндылықтардың қайнаркөзі ретінде зерттеуге ортақ тәсілді, фикһ пен хадистерде бекіген патриархалдық дәстүрлерді сындарлы қайта пайымдауды, сондай-ақ діни білімнің қалыптасуындағы тарихи және әлеуметтік контексті терең зерделеуді ұштастырады. Құдайлық аян мен адами интерпретацияны ажырату сияқты әдістерді қолдана отырып, олар ислам парадигмасы аясына гендерлік иерархияларды сынауға арналған ғылыми негізделген кеңістік құрады.

Зерттеу ислам феминистік әдіснамалары күрделі әрі көпқырлы интеллектуалдық жоба деген қорытындыға әкеледі.

Жобаның мақсаты – әйелдерді ислам тарихына «қосу» немесе ілімді толықтырумен шектелмейді. Бұл исламдағы діни білімнің, билікті және биліктің негіздерін түбегейлі қайта пайымдау туралы. Зерттеушілер қасиетті мәтіндерді түсіндіруге кімнің құқығы бар және қандай ережелер бойынша болуы керек? деген сұрақ қояды, осылайша олар ерлер элитасының «шынайы исламды» анықтаудағы ғасырлар бойы монополиясына күмән келтіреді.

Ислам феминизмінің болашағы көбінесе академиялық орта пен өмірдің нақты тәжірибесі арасындағы алшақтықты жою қабілетіне байланысты. Ислам феминизмі кейбір қарсылықтарға жолыққанымен, идеялары қоғамда біртіндеп қолдау тауып, жаңа белсенділерді, заңгерлерді және теологтарды шабыттандырып өз қатарына қосуда. Бұл қозғалыстың мұсылман қоғамдарының келешегіне айтарлықтай ықпалы болуы ықтимал. Ол тек гендерлік теңдікті ғана емес, сонымен қатар діни идеялар мен әлеуметтік институттардың демократиялық және гуманистік дамуына әсер етеді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Ahmed L. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. – New Haven: Yale University Press, 1992. – 296 p.

2. Barlas A. “Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an. – Austin: University of Texas Press, 2002. – 248 p.

3. Mernissi F. Beyond the Veil: Male–Female Dynamics in Modern Muslim Society. – Bloomington: Indiana University Press, 1987. – 224 p.

4. Mernissi F. The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam. – Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company, 1991. – 228 p.

5. Mir-Hosseini Z. The Construction of Gender in Islamic Legal Thought: Strategies for Reform // Hawwa: Journal of Women in the Middle East and the Islamic World. – 2003. – Vol. 1, № 1. – P. 1–28.

6. Wadud A. Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective. – New York: Oxford University Press, 1999. – 118 p.

2.2 Ер ғалымдар дискурсы: феминизм мен гендерлік теңдік

Феминизм – әйелдердің құқықтары мен мүмкіндіктерінің ерлермен тең болуын көздейтін қозғалыс пен идеология. Әлемдік деңгейде бұл ұғым әртүрлі мәдени-ғылыми контекстерде әрқалай қабылданады. Зайырлы және діни ғылыми ортада гендерлік теңдік мәселесіне қатысты пікірталастар ерекше орында. Гендерлік теңдік пен феминизм тақырыбы көбіне әйел зерттеушілердің еншісінде көрінгенімен, ер азамат ғалымдардың да бұл мәселелерге қатысты өзіндік ұстанымдары бар. Зерттеуде ер азамат ғалымдардың феминизм мен гендерлік теңдік туралы көзқарастары салыстырылып, олардың ортақ тұстары мен айырмашылықтары дискурс талдау тұрғысынан қарастырылады.

Зайырлы ер ғалымдар дискурсында әйел құқықтары мен гендерлік әділеттілік

Зайырлы қоғам мен ғылым саласында көптеген ер ғалымдар әйелдердің тең құқықтарын белсенді қолдап, феминизм идеологиясын әділеттілік талаптары негізінде қуаттайды. Мәселен, ағылшын философы Джон Стюарт Милль өз заманында әйелдерді ерлерге құқықтық тұрғыда бағынышты етуді қатаң сынап, оны «қате әрі адамзат дамуындағы басты кедергі» деп жариялады. 1869 жылы жарық көрген «The Subjection of Women» еңбегінде автор: «Екі жыныстың қазіргі әлеуметтік қатынастарын реттеп отырған қағида – бір жыныстың екіншісіне заңды бағынуы негізінен қате, оны бір тарапқа артықшылық не билік бермейтін, екінші тарапты кемсітпейтін толық теңдік

қағидасымен алмастыру керек» [1, р. 260] дейді. Бұл тұжырым зайырлы ой-пікірде гендерлік теңдіктің моральдық әрі әлеуметтік қажеттілік ретінде орныққанын көрсетеді.

Джон Стюарт Милль эссесінде өз заманы үшін радикалды параллельді әйелдердің жағдайы мен құлдықтың арасына жүргізді. Ол «заң бойынша енді құлдар жоқ, бірақ әрбір үйдің отанасы соның орнында» [1, р. 312] деп әйелдерді қоғамдағы «заңды құлдардың» (legal slaves) жалғыз қалған тобы деп атады. Расында кейбір мәдениетте тұрмыстық шаруа тек әйелдерге ғана арналған деген ұғым қалыптасқан, соның негізінде ол бала тууға, оған жақсы тәрбие беруге, ерінің толық жағдайын жасауға міндетті. Сонымен қатар әйел үй шаруасынан бөлек отбасылық қазынаны толықтыру үшін жұмыс істеуі тиіс. Яғни, отбасылық мәселелердің шеңберінде қалып қойған «заңды құл». С.Милль патриархалды некені «өз бетінше әрекет етудің, үстемдік етудің, өз дегеніне шексіз жетудің және қосарланған, мінсіз эгоизмнің мектебі» деп сынға алады. Әділетті құрылған отбасы «теңдіктегі жанашырлық мектебі» болуы керек, онда «бір жақта билік те, екінші жақта бағыну да болмауы тиіс». Сондықтан әділеттілік сақталмаған некені толығымен бұзуға мүмкіндік беретін ажырасуды қолдаған, бірақ бұл шешімнің қайталап некеге тұруға рұқсат берілгенге дейін ұзақ (кемінде екі жыл) мерзімді қажеттілігін де ұсынды [1, р. 321-322].

Американдық философ Ларри Мэй «Masculinity and Morality» атты кітабында «прогрессивті еркек ұстанымы» деген тұжырымдама ұсынған. Бұл ұстаным – ерлерге өз тәжірибесі мен дәстүрлі ер рөлдерін сыни тұрғыдан бағалауға мүмкіндік беретін эгалитарлы және практикалық көзқарас. Философ Мэй оған жетуді жай ғана көзқарасты қабылдау емес, арнайы еңбекпен қол жеткізілетін жетістік деп пайымдайды [2, р. 149]. Аталған ұстаным феминистік көзқарас эпистемология-

сына ұқсайды. Ол білім мен саясат мәселелерін тоғыстырып, практикалық әрекетке айналдырады. Осы ұстанымға жеткен ер адамдар өздерінің әлеуметтік процестерге қатысуы гендерлік теңсіздік пен қысымның пайда болуына қалай ықпал ететінін түсіне бастайды. Соның негізінде автор прогрессивті еркектік ұстанымды өзара байланысты және бір-біріне сәйкес келетін төрт өлшемге бөліп талдайды [2, р. 136].

1. *Жеке тәжірибе*. Прогрессивті позиция тәжірибеге бағытталған білімге немесе түсінуге ұмтылуға, дәстүрлі еркек рөлдері мен әрекеттеріне байланысты жеке тәжірибеге негізделген.

2. *Сыни рефлексия*. Жай ғана тәжірибе алу жеткіліксіз. Дәстүрлі рөлдерді қабылдайтын әйелдерге де, басқа еркектерге де тигізетін ықтимал зиян тұрғысынан осы тәжірибеге сыни тұрғыдан қарау керек. Осындай сыни пайым жеке көзқарасты прогрессивті ұстанымға айналдырады.

3. *Өзгерістерге моральдық мотивация*. Прогрессивті позиция нормативтік және мотивациялық аспектілерді қамтиды. Адамгершілікті тереңірек түсіну өзінің мінез-құлқын да, әлеуметтік институттарды да өзгертуге мотивацияны нығайтудың негізі болуы керек.

4. *Сенімді практикалық ұсыныстар*. Прогрессивті позиция тек сын ұсынып қана қоймай, сонымен қатар басқа адамдар үшін сенімді және шынайы болатын өзгерістерге арналған практикалық ұсыныстарды әзірлеуі керек.

Ларри Мэй ұсынған «прогрессивті еркек ұстанымы» жай көзқарас емес, мақсатты еңбекті талап ететін жетістік. Ол жеке тәжірибені сыни рефлексия арқылы өңдеп, адамгершілік уәжбен күшейтіп, нақты іске асар ұсыныстармен тәжірибеге айналдыруды көздейді. Мұндай ұстаным ерлердің патриархалдық тетіктерге өз үлесін мойындап, жеке мінез-құлқы мен әлеуметтік институттарды өзгертуге жауапкершілікпен кірісуіне мүмкіндік

береді. Тиісінше, ерлердің феминизмге мағыналы қатысуының өлшемі – теориялық ұран емес, мінез-құлық пен құрылымдық деңгейдегі нақты трансформация.

Дональд Дж. Кахане «Male Feminism as Oхumoron» атты еңбегінде ер феминистік білімнің философиялық тұжырымдамаларына және оның феминистік теория мен практикаға ықпалына күмәнмен шолуды ұсынады. Автордың негізгі идеялары мен тұжырымдары ерлердің феминистік қозғалысқа қалай қатыса алатыны мен қатыса алмайтынын және патриархалдық жүйе олардың мораль мен саясатты қабылдауын қалай қалыптастыратынын сыни талдауға бағытталған.

Философ Кахане әлеуметтік мәселелерді шешу үшін ер адамдар шешімнің бір бөлігі болуы керек екенін мәлімдейді [3, p. 1]. Автордың ерлердің феминистік біліммен қалай әрекеттесетінін жіктеуге және сыни тұрғыдан бағалауға көмектесетін феминизммен ерлердің қарым-қатынасының негізгі төрт түрін анықтайды [3, p. 5-8].

1. «Жағымпаз» (*Poseur*) – феминистік теорияға қызығушылық танытады және әдетте ол туралы айтады, бірақ көбінесе теорияны құрал ретінде таниды. Өйткені бұл олардың феминистік емес жобаларына қызмет етеді. Феминистік талдауды патриархалдық құрылымдарды сынау үшін пайдаланады, алайда оны өзіне қолданудан бас тартады, патриархатқа өзінің қатыстылығын мойындамайды әрі мінез-құлқын өзгертпейді.

2. «Іштей қосылған» (*Insider*) – феминизмге саяси тұрғыдан берілген, әлеуметтік жобаларды қолдауға және феминистік бастамаларға үлес қосуға дайын. Өзін «өз міндетін орындап жүрмін» деп көреді. Еркектік артықшылығына қатысты өзін-өзі сынға алудан және ішкі жайсыздықты бастан өткеруден қашады. Феминизмді қолдағаны үшін өзіне ризашылық білдірілуін күтеді және жиі әйелдердің сынынан бас тартады. Оның мінез-

құлқы үшін «өзінің дұрыс болуы» патриархалдық билікпен күрестен маңыздырақ екенін көрсетеді.

3. *Гуманист (Humanist)* – патриархаттың ерлерге де, әйелдерге де зиян келтіретін жолдарын қарастыруға тырысады. Дегенмен, бұл тәсіл феминистік емес, өйткені ол ерлердің әлеуетін көтеруге назар аударады.

4. «Өзін-өзі айыптаушы» (*Self-flagellator*) – шамадан тыс өзін-өзі сынау және ішкі патриархатқа байланысты өзін «жаман» деп тануға бағытталған. Оның ниеті жақсы болғанымен, өзін-өзі шектен тыс кемсіту қаупін тудырады. Бұл мінез-құлық басқа еркектерді алшақтатуы мүмкін, олар «еректі қорлау» ретінде қабылдайтын сынды елемейді. Өзін-өзі жалау жиі теориялық болып қалады және нақты мінез-құлық өзгеруіне әкелмейді.

Дж.Кахане ерлердің феминизмге қатысуы «оксюморон» болып көрінгенімен, оның мазмұнды әрі этикалық тұрғыда жүзеге асуы «гуманист» типіне сай мінез-құлықпен ғана мүмкін екенін көрсетеді. «Жағымпаз», «инсайдер» және «өзін-өзі айыптаушы» үлгілері көбіне өзін ақтауға не кінәмен тұйықталуға әкеліп, нақты өзгеріске ұласпайды. Ал «гуманист» үлгісі рефлексияға, артықшылықтарды мойындауға, жеке әрекет пен институттық деңгейдегі жауапкершілікке сүйенеді.

Қорытындылай келе, автор ерлер феминизмі оксюморон ретінде қайшылықты көрінгенімен, оның тек мүмкін ғана емес, сонымен бірге пайдалы екенін айтады. Бұл – эгалитарлық қағидаттарға сүйеніп, терең өзін-өзі сынға алу және өзін де, қоғамды да өзгертуге ұмтылу жағдайында жүзеге асады.

Философ Кори Арагон «Am I a Man or a Feminist? Constructing Positive Male Feminist Thought» атты зерттеу жұмысында еркек философтың феминистік теориямен айналысқанда сезінетін ішкі қайшылықтарын баяндайды. Ол ер феминистердің көбіне патриархаттық гендерлік иерархияларға қарсы тұрамын деп

жүріп, бір уақытта сол иерархияларды байқамай нығайтып алатын және ыңғайсыз жағдайда қалатынын атап көрсетеді. Әлбетте бұл «Мен еркекпін бе, әлде феминистпін бе?» деген заңды сауал туындатады [4, р. 1]. Яғни, мәдени тұрғыда қалыптасқан еркектік (masculinism) болмысты сақтай отырып, феминизм идеалдарын қолдау күрделі рухани сынақ екені аңғарылады.

Ол философиядағы дәстүрлі талқылау әдістерінің (мысалы, бәсекеге негізделген «Қарсылас әдісі» (Adversary Method)) еркектік мәдениет құндылықтарын дәріптейтінін сынап отырып, феминистік көзқараспен келгенде өзінің дискурс жүргізу әдеттерін қайта қарауға мәжбүр болғанын жазады [4, р. 2, 3]. Зерттеуші бастапқыда әйелдер мен феминист әріптестер ортасында өзін қолайсыз сезініп, «менің агрессивті әрекеттерім... патриархат құрылымды тиімді түрде қайта құруға ықпал етіп қоямын ба?» [4, р. 2] деп уайымдағанын баяндайды. Мұндағы мәселе – ер зерттеуші қаншалықты ниеті түзу болғанымен, өзінің еркекке тән артықшылықтары мен қоғам рұқсат берген үстемдік мінез-құлқын қалай тежеп, феминистік ортаға сай серіктес бола алады деген сұрақ. Кори Арагонның айтуынша, оның осындай сақтығы мен үнсіздігі ақыр соңында өзін жаңа бір құрылымды сындарлы диалог жүргізуші ретінде қалыптастыруына көмектескен [4, р. 2, 3]. Ол ер адамның феминизм ішіндегі орнын табуға тырысуы – гендерлік басымдық пен жеке жауапкершілікті сезіне отырып, әйелдер мен ерлердің арасындағы төмен қарым-қатынасты өзгертуге үлес қосу деген сөз деп тұжырымдайды.

К.Арагон «феминизмдегі ер адамның дауысы гендерлік жыныстық үстемдік пен жапа шегуші арасындағы қарым-қатынасты» [4, р. 2] түсінуге көмектесе алады және сол арқылы феминизм мақсаттарына қолдау көрсететін прогрессивті ер адамға лайықты ойлану жүйесін құруға болады [4, р. 2, 3] деп сенім білдіреді.

Зерттеуші ер адамдардың феминизмді дұрыс қолдау жолын ұсыну үшін алдымен олардың қате тәсілдерін талдап береді. Ол жоғарыда айтылған канадалық философ Дэвид Дж. Кахане «Male Feminism as Охумогон» атты еңбегіне сүйеніп, феминистік идеяларды ер адамдардың дұрыс қабылдамауының төрт «мінсіз түріне» өзіндік көзқараспен жаңаша сипаттама ұсынады:

1 *Жағымпаз (Poseur)* – феминизм жайында үстірт білім алып, оны өз пайдасына жаратушы еркек. Мұндай адам феминизм сындарын өзінің мінез-құлқына тереңдеп қолданбайды, тек сырт көзге феминистік идеяларды қолдаған кейіп танытады. Бұндай адамды автор: «тек танысу үшін феминизм курсын оқыған бозбала ретінде» қарастырады [4, р. 5].

2 *Іштей қосылған (Insider)* – феминизм идеологиясын теориялық тұрғыда жақсы білетін, өзін жақсы феминистпін деп санайтын, бірақ күнделікті өмірде және әйелдермен қарым-қатынаста әлі де бейсаналы түрде патриархатты мінез көрсететін еркек. «Олардың жақсы ниеттеріне қарамастан, инсайдер әдетте андрогендік әрекеттермен олардың феминистік талаптарын бұзатын қарама-қайшылық» және «тым ер балаға тән мәлімдемелерге қарамастан, өзін феминистпін деп айтуды ұнататын» адам [4, р. 5-6].

3 *Гуманист (Humanist)* – бұл «патриархат ерлердің артықшылығы мен билігін қалай қалыптастырғанын тереңірек түсінумен сипатталады». Ер адам үстемдік позициясын және патриархаттың зиянын түсінеді, шын ниетпен гендерлік теңдікті жақтайды. «Оның үстіне, гуманист тек әйелдерге ғана емес, ерлерге де қатысты гендерлік саясатты өзгертуге ұмтылады. ...гуманист феминизмге берік болса да, феминизм ерлерге ұсына алатын мүмкіндіктерге тым көп көңіл бөледі». Нәтижесінде мұндай гуманистік көзқарас гендерлік билік құрылымдарын түбегейлі қайта қарауға жеткіліксіз болуы мүмкін [4, р. 6].

4 *Өзін айыптаушы (Self-flagellator)* – «феминизм теориясын терең меңгерген және шынайы жан-дүниесімен қабылдаған ер адам». Бірақ ол өз бойындағы еркектік үстемдікке соншалықты кінәлі сезініп, «кінәсіне немесе биліктегі гендерлік жүйелерді жақсартудағы белсенділігіне тым көп көңіл бөледі» [4, р. 6]. Өз-өзін кінәлай берудің кесірінен мұндай адам феминистік қозғалысқа белсенді әрекет етуге қауқарсыз болып, тіпті жүйке ауруына шалдығуы мүмкін.

К. Арагонның пайымдауынша, шынайы өмірдегі көптеген ер феминистер осы төрт типтің элементтерін әр кезеңде бастан өткеруі мүмкін, бірақ ең маңыздысы – бұл қателіктерді сезіне отырып, олардан сәтті өтіп, неғұрлым позитивті әрі тиімді ұстанымға көшу. Ер феминистің позитивті ой-тұжырымдамасы осы қателіктерден аулақ болып, феминизмді ерлердің өзін-өзі жетілдіру құралы ретінде пайдалануды доғарып, негізгі назарды патриархатқа қарсылық және гендерлік әділеттілікке қол жеткізу мақсатына аударуы тиіс деп тұжырымдайды [4, р. 6]. Яғни, ер адам үшін феминистік мақсат – бірінші кезекте өзіне емес, қоғамдағы гендерлік әділдікке қызмет ету болуға тиісті.

Осындай принциптер негізінде ол Ларри Мэй ұсынған прогрессивті ер көзқарасының төрт өзара байланысты моделін қолдайды. Бұл модель бойынша, ер адамдар өздерінің қоғамдағы жәбірлеуші ретіндегі ерекше тәжірибесінен сабақ алып, сол тәжірибені феминизм тұрғысынан сыни талдап, патриархатты жою жолында моральдық тұрғыда ынталандырушы әрекетке көшуі тиіс.

Ер адамның «жекелеген басымдықтары мен әйелдерді қанап келген ерекше білімі бар» екенін мойындау – оларды сол басымдықтан бас тартуға итермелейтін қозғаушы күш болмақ. «Тәжірибе арқылы және феминистік тұрғыдан сыни рефлексия арқылы алынған бұл нақты білім ер феминистерге

патриархаттың басым жүйелерін нығайтудағы рөлін өзгертуге бағытталған саясатты әзірлеуге» мүмкіндік береді. Бұл модель ер адамдарға гендерлік езгіге қарсы күресте теориялық, эпистемологиялық және саяси негіздеме ұсынып, гендерлік теңдікке ұмтылу жолында берік тұғыр береді [4, р. 7].

Философ Кори Арагон мысалында ер ғалымның феминизмге көзқарасы ішкі сынға, этикалық рефлексияға толы. Ол ер адамдарға феминизмді ат үсті емес, шынайы өзгеру практикасы ретінде қабылдап, өз артықшылықтарын сынап, әйелдермен бірігіп патриархатты жоюға үлес қосатын жаңа интеллектуалды дәстүр қалыптастыруды ұсынады. Бұл оның ер азаматтың феминист ретінде гендерлік теңдік идеясын теориялық тұрғыда негіздеп, жеке тәжірибесімен ұштастырған ұстанымы. Оның ұстанымы феминизмді толық қолдауға бағытталған, алайда ол еркектер тарапынан болатын жасырын қарсылықтың өз ішіндегі көріністерін әшкерелеуімен де құнды.

Зайырлы құқықтану және әлеуметтану саласында да ер ғалымдар әйелдердің оның ішінде мұсылман қоғамындағы әйелдердің құқықтарын қорғауға үлесін қосып келеді. АҚШ заңгері Чарли Леманн және оның әріптесі Иман Джаафар-Мұхаммад «Women's Rights in Islam Regarding Marriage and Divorce» атты мақалада мұсылман әйелдердің неке және талақ мәселелеріндегі құқықтарын талдай отырып, батыс заңгерлеріне исламдық отбасылық құқықтың негізгі қағидаттарын түсіндіреді. Олар көптеген жағдайларда ислам туралы мәдени стереотиптер шынайы діни қағидаттармен шатастырылатынын атап өтеді. Адвокат Имани Джаафар-Мұхаммад исламдағы әйел құқығына қатысты жиі кездесетін қате түсініктерді тарқатып, дін мен дәстүрді ажырату маңызды екенін ескертеді. Оның айтуынша, «Ислам діні мен халықтардың мәдени дәстүрлері мүлдем екі бөлек нәрсе. Көптеген заңгерлердің басты қателігі

– мұсылманның барлық әдет-ғұрпын исламнан деп қабылдау. Шын мәнінде, көптеген мұсылмандардың жүріс-тұрысы мен өмір салты өздерінің исламға дейінгі дәстүрі мен мәдени ортасына тығыз байланысты. Ислам діні – аса мәдени әртүрлі дін» [5, р. 1] деп түсіндіреді. Демек, зайырлы зерттеушілер мұсылман елдеріндегі әйелдердің жағдайын талдағанда, ислам атын жамылған патриархат салттарын исламнан бөлек қарастыру керектігін көрсетеді.

Жалпы алғанда, зайырлы ер ғалымдар арасында феминизмге қолдау білдіру басым деуге болады. Философтар мен құқықтанушылар әйелдерге қатысты тарихи әділетсіздіктерді әшкерелеп, толық құқықтық және әлеуметтік теңдік орнату қажеттігін дәлелдейді.

Зайырлы ғалымдардың көпшілігі әйелдердің білім алу, еңбек ету, саяси және отбасылық өмірге қатысу құқықтарын ерлермен тең дәрежеде болуы тиіс деп санайды және қоғамның ілгерілеуі үшін гендерлік теңдік орнауы шарт деп біледі. Бұл ұстаным Дж.С.Милльден бастап бүгінгі заман ғалымдарына дейін жалғасып келе жатқан прогрессивті интеллектуалды дәстүр ретінде көрінеді.

Ислам әлеміндегі ер ғалымдар дискурсында гендерлік теңдік: реформистік, дәстүршіл және постсекулярлық бағыттар

Ислам әлеміне келер болсақ, ер ғалымдар әйелдердің орны мен құқықтары туралы мәселеге айрықша назар аударып, бұл тұрғыда ислам ілімі ұсынған ұстанымдарды алға тартады. Көптеген исламтанушы ер азаматтар ислам дінінің негізінде әйел мен ердің тең дәрежелі екендігін дәлелдеуге тырысып, батыстық феминизм идеяларымен пікірталасқа түседі. Исламдық дискурста бірқатар ғалымдар феминизм ұсынған мақсат-мүдделерді

исламның өзінен табуға болады деп есептеп, оны сырттан келген бөтен идеология емес, исламның ажырамас бөлігі ретінде көрсетуге ұмтылады. Екінші тараптағы кейбір дәстүршіл дін мамандары керісінше, заманауи феминизм көзқарастарын сынап, оларды исламның отбасылық құндылықтарына қайшы деп баға береді.

Ислам әлеміндегі гендерлік теңдік мәселелерін зерттейтін ғалымдардың еңбектерін реформистік, дәстүршіл және пост-секулярлық бағыттар бойынша талдаймыз.

Реформистік көзқарастың өзегі Құранда айтылған мәңгілік қағидаттар мен шариғаттың тарихи шартты құқықтық нормаларының арасындағы түбегейлі айырмашылықта жатыр. Бұл парадигма өкілдерінің пайымдауынша, гендерлік теңсіздіктің түп-төркіні иләһи уахиде емес, нақты әлеуметтік-мәдени контексттерде адамдар қалыптастырған патриархалды түсіндірмелерде жатыр. Сол себепті олар қасиетті мәтіндерді олардың эгалитарлық рухын қалпына келтіру үшін жаңа түсіндірулер арқылы қайта қарауға шақырады.

Бұл бағыттың көрнекті өкілдерінің бірі – Асғар Али Инженер. Ол Құранның трансцендентальды, мәңгілік қағидалары мен нақты тарихи жағдайларға байланысты контекстік үкімдердің аражігін ажырату қажеттігін алға тартады. Өйткені оның ойынша, ислам шеңберінде гендерлік әділеттілікке қол жеткізу мүмкін, алайда шариғаттың қолданыстағы нормалары бұл әлеуетті толық көрсетпейді. Шариғат ережелері исламның II–III ғасырларында өз дәуірінің патриархалдық әлеуметтік этосының ықпалымен реттелгендіктен, әйелдердің бағынышты күйі сол тарихи контекстте орнықты. Автор бұл бағыныштылықты шынайы исламдық не Құраннан емес, негізінен мәдени-патриархалдық құбылыс [6, р. 188] деп пайымдайды. Ол философ Мұхаммад Икбалдың: «...исламды өз мәніндегі

динамикалық өмірлік көзқарасты сірестіріп, қозғалыссыз қалдырған қатқан қыртыстан сыпырып тастау қажет» деп, қазіргі әйелдер мәселесін шешу үшін ижтиһадқа жүгіну керектігін алға тартады. Алайда, «кейбір ғұламалар ижтиһадтың қажеттілігін шынайы сезінеді, бірақ оның салдарларынан қорқып, онымен айналысудан бас тартады», ал әйелдердің мәселелері мен құқықтарына байланысты өзгерістерге «ер адамдар үстемдік ететін ислам әлемінде өзгерістер мен қайта ойлауға қарсылық әлдеқайда күшті» [6, р. 193].

Асғар Инженер ұстанымын М.Х.әл-Хайат та қолдайды, ол ислам ерлер мен әйелдер арасында «толық және шынайы теңдік» [7, р. 8] орнатады деп мәлімдейді. Ол «Woman in Islam and her role in human development» атты еңбегінде Құран мен хадистерге талдау жасай отырып, исламның шынайы рухында ер мен әйелдің тең құқығы бар екенін және тарихи тұрғыда мұсылман қоғамдарында әйелдерді шектейтін тәжірибелердің исламға қарсы, надандықтан туған құбылыс екенін айтады. Оның пайымдауынша, қазіргі көптеген кемсітушілік әрекеттер - Пайғамбар мен әділетті халифтердің түпкі іліміне сәйкес келмейтін ауытқу. Ол зерттеу барысында теңдік көрініс беретін нақты салаларды төмендегідей тізбелейді:

- Жаратылыста: екеуі де «біртұтас жаннан» жаратылған.
- Жауапкершілікте: екеуі де өз істері үшін Құдай алдында бірдей жауап береді.
- Сауапта: ізгі амалдары үшін екеуі де бірдей сауап алады.
- Саяси құқықтарда: қоғамдағы тәртіпті сақтауға екеуі де бірдей жауапты.
- Экономикалық тәуелсіздікте: екеуі де меншікке мүлікке ие болуға және оған билік етуге құқылы [7, р. 9].

Реформистік идеяларға негізделген бұл ұстаным интеллектуалдық құнды болғанымен, қазіргі ғалымдарға

түсіндіруге үлкен жауапкершілік жүктейді және ғасырлар бойы қалыптасқан құқықтық дәстүрден (фикх) әлеуетті үзіліс жасау үшін сынға ұшырауы мүмкін. Реформистер мәселенің көзін тарихи қалыптасқан интерпретациялардан көрсе, дәстүршілер мәселе түсіндіруде емес, бастапқы дереккөздерден алшақтауда деп есептейді.

Дәстүршіл парадигмаға сәйкес, ислам бастапқыдан-ақ әйелдерге жоғары мәртебе мен қажетті барлық құқықтарды берген. Қазіргі проблемалар исламдық қағидаттардың өзінен емес, керісінше мәдени ерекшеліктер мен білімнің жеткіліксіздігінен және «шынайы» исламнан ауытқудан туындайды. Бұл тәсіл реформаны көздемейді, олардың пікірінше, қоғамдағы үйлесімділікті қамтамасыз ететін бастапқы нормаларға қайта оралуға шақырады.

Бұл тәсілдің негізгі ұғым - «әділет», ол зайырлы теңдік ұғымына қарсы қойылады. Сартаж Ахмад Бхат, Аадил Хусейн Разер, Саид Жалалуддин Умари және Абдул Ғаффар Хасан сияқты дәстүршілдер жыныстар арасындағы биологиялық және психологиялық айырмашылықтарды мойындау рөлдердің бірдей емес, өзара толықтырушы сипат алуына әкеледі деп тұжырымдайды.

Олардың дәлелдерінен екі мағыналық акцент айқындалады. С.Бхат пен А.Разер алдымен Батыстың ислам туралы жаңсақ түсініктерін түзетуге ұмтылса, С.Ж.Умари мен А.Хасан мұсылман отбасылық өмірін құрылымдауға арналған нұсқаулық бағдар ұсынады. С. Ж. Умари анық түрде: «...ислам іліміне сәйкес, әйелдің лайықты қызмет ету саласы – үй, ал сыртқы дүние - ер адамның әрекет өрісі» [8, р. 9] деген тұжырым жасайды. Бұл жерде ер адам «қорғаушы және қолдаушы» ретінде [8, р. 24], ал әйел – отбасы ошағының ұйытқысы ретінде көрінеді. Дәстүршілдер түсінігінде әйелдің жоғары мәртебесі ислам

ерекше құрметпен бекітіп қойған басты әлеуметтік рөлдерінен айқындалады.

С.Ж. Умари пікірінше, исламдағы осындай қызметтік бөлініс – ер мен әйелдің бір-бірін толықтыратын әріптестік. Ғалым ислам ер мен әйелге тең рухани мәртебе бергенімен, олардың қоғамдағы рөлдері үйлесімді айырмашылықта екенін алға тартады. Бұл көзқарас батыстық феминизм ұсынатын гендер рөлдерінің бірізді теңестірілуінен өзгеше екені көрінеді. Умари және оны жақтаушы теологтар отбасы институтын қорғауды алдыңғы орынға қоя отырып, әйелдің үйдегі рөлін ерекше бағалайды және сыртқы қоғамдағы кей міндеттерді ер азаматқа жүктеуді табиғи деп санайды. Олар феминизмнің кей ағымдары талап ететін әйелдің барлық салада теңдей болуы тұжырымы исламның отбасы үйлесімі концепциясына сай келмейді деген сын көзқарас білдіреді.

Жас ғалым Сартадж Ахмад Бхаттың 2023 жылы жарияланған «Status and Rights of Women in Islam» [9] атты ғылыми мақаласында: «Көптеген адам ислам туралы ойласа, ойына бірден «әйелдер құқығынан айырылған, ерлерден төмен» деген түсінік келеді. Алайда бұл қате пікірлер исламды мәдени әдет-ғұрыптармен шатастырады. VII ғасырдан бастап-ақ Ислам әйелдерге ең озық құқықтар берді. Алла еркек пен әйелді бірін бірі құл қылмайтындай етіп жаратқан. Ислам олардың өмірінің барлық қырында гендерлік теңдік пен әйел хақыларын қамтамасыз етті. Ерлер мен әйелдерге тең құқықтар беріліп, араларында еш алалау жоқ. Ислам – әйелдерді ерлерімен тең құқықтарға ие қылып азат еткен дін. Сондықтан исламда әйелдер еркектерден кем емес, екеуі де тең» [9, р. 13] деген тұжырым жасайды. Автордың айтуынша, қазіргі мұсылман қоғамдарындағы әйел ахуалының төмендігі – исламның кінәсі емес, керісінше исламнан ұзап кетіп, дінді дұрыс білмеудің салдары.

Постсекулярлы бағыттың өкілі ретінде марокколық заңгер-феминист Яхья Акалайды айта аламыз. Оның сыни көзқарасы әдіснамалық өзгерісті білдіреді. Ол талдауды ислам ішіндегі пікірталастардан өзін гендерлік теңдіктің әмбебап стандарты деп мәлімдеген зайырлы құрылымның өзін сынға ауыстырады. Ғалымның негізгі тезисі – әйелдер эмансипациясының бірден-бір шынайы жолы ретінде жалпы қабылданған зайырлылық ұғымының идеологиялық тұрғыдан біржақтылығы және оның өзін сыни тұрғыдан қайта қарауды қажет етеді. Кейбір ер мұсылман ғалымдары бұл ағымға түсіністікпен қарап, оны қолдайды. Ол Мароккода 2004 жылы іске асқан жанұя кодексі реформасы (Mudawwana) зайырлы және исламшыл топтардың ұзақ жылғы диалогы нәтижесі болғанын жазады. Оның айтуынша, «зайырлы және исламдық феминизмдер идеологиясы әртүрлі болғанымен, Мароккода олар әйелдер құқығы үшін ортақ мақсаттарға жетуде күш біріктірді. Екі қозғалыс бірін-бірі толықтыра жұмыс істейді. Ислам феминизмі зайырлы феминистер талап етіп жүрген реформаларды қоғамның дәстүрлі тіліне аударады, ал зайырлы феминизм көптеген жылдар саяси күрес нәтижесінде ислам феминизміне диалогқа ашық орта қалыптастырды» [10, р. 18] деп көрсетеді. Шынында да, қазіргі көптеген мұсылман қоғамдарында әйелдердің мәртебесін көтеру үшін діндар ер азаматтар мен зайырлы көзқарастағы азаматтар өзара ымыраласып, заңнамалық өзгерістерге бірге ықпал етіп келеді. Бұл үрдіс исламдық және жаһандық феминизмнің бітісу мүмкіндігін және түпкі мақсаттарының ұқсастығын көрсететін құбылыс. Сондай-ақ Я.Акалай «зайырлы патриархат» концепциясын ұсынады. Оның ойынша, патриархат тек қана діни құрылым шеңберінде қарастырылады, алайда ерлердің үстемдігі діни шеңберлерден тыс өмір сүретінін және қайта жаңғыртылуы мүмкін екенін алға тартады [11, р. 62].

Осы тұрғыдан алғанда, феминизм атынан дінмен күресу қисынды, бірақ жеткіліксіз, өйткені патриархат өзіне бейімдеп, жаңа, «зайырлы» негіздемелер таба алады. Ғалымның пікірінше, «Мұсылман әйелдер мәселесі» деп аталатын мәселе батыстық зайырлылықтың әмбебап талаптарына қарсы тұр. Мұсылман әйелдердің діни бірегейлігін сақтауға деген табанды ұмтылысы (хиджаб кино) секулярлық модельдің шеңберіне сыймайтын өзін-өзі бірегейлеу түрлерін түсініп, сіңіре алмауын да айғақтайды.

Қорытынды

Жоғарыда жасалған талдаудан көрінгендей, феминизм мен гендерлік теңдік мәселесіне қатысты ер ғалымдардың ұстанымдары олардың мәдени және ғылыми контекстіне тікелей байланысты болғанымен, кей тұстарда ортақ үндестік табады. Зайырлы ғалымдар да, ислам ғалымдары да әйелдердің адами қадір-қасиетін мойындау, оларды білім мен құқықтан махрұм етпеу керектігі жөнінде келіседі. Екі тарап та тарихтағы әйелдерге жасалған әділетсіздіктерді сынап, оны еңсеру жолдарын іздейді. Мысалы, Дж.С.Милл де, С.Ж.Умари де әйелдерді төмендететін дәстүрлерді қабылдауға болмайтынын айтып, өзгеріс қажеттігін көрсетті. Көптеген зайырлы және ислам ойшылдары отбасындағы, қоғамдағы әйелдің мәртебесін көтеруді қолдайды, тек тәсілдері әртүрлі.

Сонымен қатар, айырмашылықтар да айқын. Зайырлы (батыстық) дискурста гендерлік теңдік көбіне барлық салада тең мүмкіндіктер мен құқықтар ретінде түсіндірілсе, исламдық дискурста теңдік көбіне рухани-адамгершілік теңдік және әділетті үлес мағынасында айтылады. Зайырлы ер ғалымдар арасындағы феминизмді қолдаушылар әйелдердің саясатта, экономикада ерлермен тең дәрежеде болуын талап етсе, кейбір ислам ғалымдары әйелдің отбасылық рөлін басты орынға қояды.

Зайырлы да, исламдық ғалымдар да әйелдердің білім алу құқығын сөзсіз мойындайды және әйелге зорлық-зомбылықты, құқықтарын шектеуді айыптайды. Екеуі де гендерлік теңдікті жақтаған кезде, оны қоғамның дамуы мен әділеттің талабы деп негіздейді. Айырмашылық гендерлік рөлдер мен батыстық феминизм идеологиясына көзқарастан байқалады. Зайырлы либералды ғалымдар гендерлік рөлдерді әлеуметтік конструкция деп, оларды өзгертуге бейім болса, дәстүршіл исламдық ғалымдар реформаға қарсы, сондай-ақ, исламдық ортада кейбірі феминизм терминінен бас тартып, «исламдағы әділет» ұғымын қолдануды жөн санайды, себебі «феминизм» Батыс құндылықтарымен шатастырылуы мүмкін деп есептейді.

Дегенмен, қазіргі жаһандану және диалог заманында бұл екі дискурс арасындағы алшақтық азайып, өзара түсіністікке негізделген жаңа үрдістер қалыптасып келе жатқаны байқалады.

Қорыта келе, феминизм мәселесіндегі ер азамат ғалымдардың көзқарастарын салыстыра талдау бізге әлемдегі гендерлік теңдік дискурсының күрделілігі мен көпқырлылығын аңғартты. Зайырлы философтар мен ғалымдар әйелдердің тең құқықты болуын адамзаттық прогрестің өлшемі деп білсе, исламдық ғалымдар оны ислам дінінің әділет принциптерінен бөліп қарамайды. Екі жақ та өз қоғамдарының тарихи, мәдени тәжірибесіне сүйене отырып пікір білдіреді. Бұл көзқарастардың кейде қабыса бермейтіні түсінікті, алайда түпкі мақсат – әйелдің адам ретіндегі абыройын толық мойындату, ортақ мұрат ретінде танылады.

Ер азамат ғалымдардың зайырлы және исламдық көзқарастарын талдап, салыстыру – бізге екі әлемнің де оң жетістіктерін сіңіріп, кемшіліктерінен сабақ алуға мүмкіндік береді. Гендерлік теңдікке әр тараптың қосары бар. Зайырлы ғылымның

құқықтық-әлеуметтік инновациялары және ислам ілімінің рухани-этикалық құндылықтары үйлесім тапқанда, әйелдер мен ерлер үшін шынайы әділетті қоғам құру мүмкіндігі артады. Бұл – феминизм мен гендерлік теңдік мәселесін түсінудегі ең маңызды сабақтардың бірі деп тұжырымдауға болады.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Mill J. S. The Subjection of Women // The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXI - Essays on Equality, Law, and Education. - Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1984. – 553 p.
2. Larry May. Masculinity and Morality. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997. – Pp. 188.
3. Kahane D. J. Male Feminism as Oxymoron // Men Doing Feminism. – Routledge, 1998. – 23 p.
4. Aragon C. Am I a Man or A Feminist? Constructing Positive Male Feminist Thought // UNiVersitas: Journal of Research, Scholarship, and Creative Activity. – 2006. – Vol. 2, No. 2. – Article 19.
5. Jaafar-Mohammad, Imani and Lehmann, Charlie. Women's Rights in Islam Regarding Marriage and Divorce // Journal of Law and Practice. – 2011. – Vol. 4, Article 3.
6. Engineer A. A. Islam, Women and Gender Justice // Journal of Dharma. – 2004. – Vol. 29, No. 2. – P. 183-200.
7. Al Khayat M. H. Woman in Islam and her role in human development. – Cairo: World Health Organization Regional Office for the Eastern Mediterranean, 2003. – 7-27.
8. Umari S. J. Woman and Islam. – New Delhi: Markazi Maktaba Islami Publishers, 2001. – 96 p.
9. Bhat S. A., & Rather A. H. Status and Rights of Women in Islam // International Journal of Multidisciplinary Educational Research. – 2023.

– Vol. 12, Issue 5(4). - P. 63-71. Ersoy E. Cinsiyet Kültürü İçerisinde Qadin Ve Erkek Kimlighi // F.Ü.Sosyal Bilimler Dergisi. – 2009. – Vol. 19, No. 2.

10. Akalay Y. Re-reading the Relationship between Secular and Islamic Feminism(s) in Morocco: The Third Way as an Alternative Feminist Paradigm // Feministische Studien. – Vol. 39, no. 1. – 2021. – Pp. 17-35. <https://doi.org/10.1515/fs-2021-0002>

11. Akalay Y. Secularism and the Muslim Women Question: φ Critique of Secularism as a Frame of Reference for Gender Equality // Journal of Gender, Culture and Society. – 2022. – Vol. 2, No. 1. – P. 57-67.

АЙМАҚТЫҚ КЕЙСТЕР ЖӘНЕ ЦИФРЛЫҚ АГЕНТТІК

3.1 Таяу Шығыстағы гендерлік демократия: Тунис, Сауд Арабиясы, Иордания және Біріккен Араб Әмірліктері мысалында

Гендерлік демократия ерлер мен әйелдердің барлық өмір салаларында, соның ішінде саяси, экономикалық және әлеуметтік салаларда тең құқықтары, мүмкіндіктері және өкілдігі бар саяси және әлеуметтік жүйені білдіреді. «Гендерлік демократия барлық жыныстар арасында тек ресми түрде ғана емес, сонымен қатар тең құқықтар мен тең мүмкіндіктерге негізделген әртүрлілікті тану арқылы демократияны құруды қамтиды. Гендерлік демократия әлеуметтік институттар мен ұйымдарда әлі де құрылымдық проблема саналатын гендерлік иерархиялар мен гендерлік рөлдерді бұзуға және өзгертуге тырысатын үлгі және ұйымдастырушы принцип» [1].

БҰҰ Бас Ассамблеяның 1979 жылғы 18 желтоқсандағы 34/180 резолюциясымен қабылданған «Әйелдерге қатысты кемсітушіліктің барлық нысандарын жою» туралы конвенцияға сәйкес ерлер мен әйелдердің экономикалық, әлеуметтік, мәдени, азаматтық және саяси құқықтарды тең пайдалануын қамтамасыз етуге міндетті. Сонымен қатар, «елдің саяси және қоғамдық өмірінде әйелдерге қатысты кемсітушілікті жою үшін барлық тиісті шараларды қабылдайды, атап айтқанда, әйелдердің ерлермен тең жағдайларда:

а) барлық сайлауда және жалпыхалықтық референдум-да дауыс беруге және жалпы сайланбалы барлық органдарға сайлануға;

б) мемлекеттік саясатты қалыптастыру мен іске асыруға қатысуға және мемлекеттік лауазымдарды атқаруға, сондай-ақ мемлекеттік басқарудың барлық деңгейлеріндегі барлық мемлекеттік функцияларды жүзеге асыруға;

в) елдің қоғамдық-саяси өмірінің мәселелерімен айналысатын үкіметтік емес ұйымдар мен бірлестіктердің қызметіне қатысуға» [2] құқығы бар.

Осыған сәйкес гендерлік демократия – азаматтық қоғамда екі жыныстың да (әйелдер мен ерлердің) құқықтары мен мүмкіндіктері жағынан тең еркін білдіру жүйесі, ол саяси-құқықтық принциптер мен іс-әрекеттермен, қоғамдық және мемлекеттік құрылымдардың дамуымен заң жүзінде бекітілген және іс жүзінде қамтамасыз етіледі. Гендерлік демократия әйелдер мен ерлердің тең әлеуметтік құндылығын (гендерлік тепе-теңдік принципі), оның ішінде екі жыныстың да қоғам алдындағы, сондай-ақ бір-бірінің алдындағы тең құқықтарын, міндеттері мен жауапкершілігін бекітеді [3].

Американдық философ Нэнси Фрейзер: «Гендер, жалпы алғанда, екі валентті ұжымдық режим. Ол оны қайта бөлу саласына әкелетін саяси-экономикалық тұлғаны қамтиды. Дегенмен, оны тану саласына бір мезгілде енгізетін мәдени бағалаушы тұлға да бар. Әрине, бұл екі тұлға бір-бірінен анық ажыратылмаған. Керісінше, олар бір-бірін диалектикалық түрде күшейту үшін тоғысады, өйткені сексистік және андроцентрлік мәдени нормалар мемлекет пен экономикада институттандырылған, ал әйелдердің экономикалық қолайсыздығы олардың «дауысын» шектейді, мәдениетті құруға, қоғамдық салаларға және күнделікті өмірге тең қатысуға жол бермейді. Нәтижесінде,

мәдени және экономикалық бағыныштылықтың тұйық шеңберіне айналады. Осылайша, гендерлік әділетсіздікті шешу саяси экономикада да, мәдениетте де өзгерістерді қажет етеді. Ал шынайы демократиялық қоғам тек саяси өкілдікті ғана емес, сонымен қатар гендерлік теңсіздіктерді шешуді қамтитын әлеуметтік әділеттілікті де қамтамасыз етуі керек» [4] деген көзқарасымен бөліседі. Бұл көзқарас гендерлік демократия тек саяси құқықтардың теңдігі туралы ғана емес, сонымен қатар ресурстар мен мүмкіндіктерді қайта бөлу арқылы нақты теңдікке қол жеткізу туралы екенін баса көрсетеді.

Гендерлік демократияның негізгі аспектілерінің бірі – саяси институттарда гендерлердің тең өкілдігі. Саясаттағы әйелдердің жеткіліксіздігі көптеген демократияларда тұрақты мәселе болып келеді, бұл гендерлік квоталар мен тең қатысуды қамтамасыз ету үшін басқа механизмдерді талап етеді. Гендерлік квоталар бойынша танымал ғалым Друде Дахлеруп гендерлік квоталар әйелдердің саяси билік пен ықпалға әділ үлес алуын қамтамасыз етудің тиімді құралы деген ойда [5]. Ал квоталар әйелдерді саяси шешім қабылдау процестерінен шеттеткен тарихи және құрылымдық теңсіздіктерді түзету үшін қажетті шара ретінде қарастырылады.

Саяси өкілдік маңызды болғанымен, гендерлік демократия әлеуметтік әділеттілікке де адалдықты талап етеді. Ол әйелдердің білімге, жұмысқа, денсаулық сақтауға және басқа да маңызды қызметтерге қол жеткізуіне әсер ететін жүйелі теңсіздіктерді шешуді білдіреді.

Гендерлік демократияға экономикалық қайта бөлуді және патриархалдық құрылымдарды жоюды қамтитын әлеуметтік әділеттілікке кешенді амалдарсыз қол жеткізу мүмкін емес [6]. Сильвия Уолбидің ойынша, гендерлік мәселелерді әлеуметтік және экономикалық саясатқа енгізу өте маңызды. Бұл гендерлік

теңдіктің әлеуметтік және экономикалық реформалармен өзара байланыстылығын көрсетеді.

Ал философ Кимберли Уильямс Креншоудің пікірінше, шынайы гендерлік демократияға қол жеткізу үшін біз әртүрлі теңсіздік формаларының қалай қабаттасып, өзара әрекеттесетінін, маргиналданудың бірегей тәжірибелерін қалай жасайтынын қарастыруымыз керек [7]. Бұл тәсіл инклюзивті және әділ демократиялық жүйені құру үшін маңызды.

Ғаламда гендерлік теңдік және демократияға қатысты жетістіктерге қарамастан, гендерлік демократияға ұмтылуда көптеген қиындықтар бар. Мәдени нормалар, патриархалдық құндылықтар, дәстүрлер мен наным-сенімдер және өзгеріске қарсы әлемнің көптеген салаларында гендерлік теңдікке қол жеткізуге күш салу қажет етеді [8]. Сонымен қатар, ресми теңдік пен нақты теңдік арасында әлдеқайда алшақтық бар.

Профессор Аили Мари Трипп өзінің «Қақтығыстан кейінгі Африкадағы әйелдер мен билік» атты кітабында, қақтығыстардан кейінгі елдердің саясат және атқарушы органдар саласында әйелдердің саяси өкілдік деңгейі қақтығыстар болмаған елдермен салыстырғанда анағұрлым жоғары болатынын анықтайды. Сонымен қатар ол елдерде көбірек заңнамалық реформалар енгізіледі және әйелдер құқықтарына қатысты конституциялық өзгерістер де жасалынады. Бірақ «зандық негіздер мен әйелдердің өмірлік шындықтары арасындағы алшақтық гендерлік демократияға қол жеткізудегі маңызды кедергі болып қала береді» [9, р. 115]. Сондықтан қоғамдағы, саяси-әлеуметтік өмірдегі гендерлік демократияға қол жеткізу үшін қағаз жүзінде танылған теңдікке емес, шынайы өмір салтындағы теңдікке ұмтылуымыз қажет.

Таяу Шығыста гендерлік демократия тұжырымдамасы аймақтың әртүрлі мәдени, діни және саяси ландшафттарына

байланысты ерекше күрделі. Аймақтағы кейбір елдер гендерлік теңдік жолында қадамдар жасаса, басқалары әйелдердің құқықтарын шектейтін терең тамырланған патриархалды нормалар мен құқықтық негіздерге қарсы күресті жалғастыруда. Төменде осы аймақтарда әлемдік арена көзқарастары бойынша гендерлік демократияның дамуы қарқынды жүріп жатқан елдерге талдау жасаймыз.

Тунис: гендерлік демократияның үлгісі

Жоғарыда профессор Аили Мари Трипп айтқандай, қақтығыстан кейінгі мемлекеттерде саяси өзгерістер мен реформалардың жылдам іске асқанының үлгісі ретінде Тунис Республикасын атауға болады. Тунис 2011 жылғы Араб көктемінен кейін гендерлік теңдік саласында айтарлықтай жетістіктерге жетті. Елде гендерлік теңдік туралы заңдар қабылданып, гендерлік зорлық-зомбылыққа қарсы күрес үшін маңызды құқықтық реформалар жүргізілді.

Тунистің гендерлік теңдікке қатысты прогрессивті ұстанымының тарихы 1956 жылдан бастау алған. Елдің бірінші президенті Хабиб Бургиба енгізген 1956 жылғы Жеке мәртебе кодекс (Personal Status Code) араб әлеміндегі ең прогрессивті отбасы заңдарының бірі болды. Онда некені тіркеудің маңыздылығының актілері; некеге дейінгі медициналық анықтама туралы заң; мемлекеттік қорғаншылық, қамқоршылық және бала асырап алу туралы заң; ерлі-зайыптылар арасында мүлікті бөлу жүйесі туралы заң; тастанды балалар мен шығу тегі белгісіз балаларға әкесінің аты мен тегін беру туралы заң енгізілген. Сонымен қатар әйелдердің құқықтарын күшейту негізінде Кодекске бірнеше рет өзгертулер мен толықтырулар енгізілді, Мысалы: әйелдердің еркекке бағыну міндеттемесі алынып тасталып, ана баласына қатысты барлық іс-әрекеттерді орындауға құқылы, ерлі-

зайыптылар бір-біріне құрметпен қарау, жақсы қарым-қатынаста болу, зиян келтірмеу және әдет-ғұрыптар мен дәстүрлерге сәйкес отбасылық міндеттемелерді орындау міндеттері, заңды неке жасы 18 жас деп белгіленді, сот арқылы ажырасу мақұлданды, көп әйел алуды алып тасталды [10].

Осындай батыл қадамдар жасау арқылы Тунис басқа араб елдерінен ерекшеленетін, гендерлік демократияны дамытудағы ірге тасы ретінде аталып, кейінгі құқықтық және саяси реформалар үшін үлгі бола алады.

2007 жылы тунистік социолог Мунира М. Шаррад «Тунис араб әлемінің алдыңғы қатарында: гендерлік заңна-маның екі толқыны» атты мақаласында Тунисте орын алған реформаларды екі толқынға бөліп қарастырады: «Бірінші толқын, 1950 жылдары отбасындағы гендерлік рөлдердің құқықтық құрылысы өзгертілді, екінші, 1990 жылдардағы Тунис азаматтығын беру шарттары қайта анықталды» [11, р. 1531], осылайша «...революциядан кейінгі құқықтық реформалары оны аймақтағы гендерлік демократияның көшбасшысы...» [11, р. 1527] атанды.

Революциядан кейінгі ең маңызды өзгерістердің бірі – 2014 жылы Тунистің жаңа Конституцияны қабылдануы реформаның үшінші толқыны саналады. Конституция азаматтардың негізгі құқықтары мен бостандықтарын, оның ішінде гендерлік теңдікті бекітті. Тунис тарихында алғаш рет Конституция мемлекетке сайланбалы лауазымдарда ерлер мен әйелдердің тең өкілдігін қамтамасыз ету міндетін енгізді. Бұл араб мемлекеті үшін өте батыл шешім.

2017 жылы Парламент әйелдерге қатысты зорлық-зомбылықтың барлық түрін жоюға бағытталған заң қабылдады. Бұл заң зорлық-зомбылықтың кең ауқымын, соның ішінде физикалық, психологиялық, экономикалық және жыныстық зорлық-зомбылықты қамтиды. Осы жылы тунистік мұсылман

әйелдердің мұсылман еместерге тұрмысқа шығуына [12] тыйым салатын 1973 жылғы қаулының күшін жойылды. Әйелдер діни көзқарасына қарамастан жұбайларын өз бетінше таңдай алуы, бұл олардың азаматтық құқықтары мен бостандықтарын нығайтады. Аталған құқықтық реформалар Тунистің гендерлік демократияға ашықтығын көрсетеді, дегенмен, осы заңдық жетістіктерге қарамастан, қиындықтар әлі де кездеседі.

Әйелдердің саясатқа және еңбек күшіне қатысуы бұл мемлекеттегі гендерлік теңдік бағдарламасының басты назарында болды. Елдегі саяси істерге әйелдердің үкіметтегі өкілдігінің артуына және әйелдердің жұмыспен қамтылу деңгейінің жоғарылауына алып келді. «...Үздіксіз белсенділік пен демонстрациялардың арқасында үлкен бостандық, үлкен құқықтар мен ерлермен теңдікке ұмтылуда айтарлықтай жетістіктерге жетті. Бұл жетістіктер тунис әйелдерінің өзгерістер енгізуге және тунис ерлері мен үкіметін олардың талаптарына назар аударуға қабілетті екенін дәлелдеді» [13].

Надия Марзукидің байқауынша, Тунистегі құқықтық база прогрессивті, бірақ гендерлік теңдік саясатын жүзеге асыруға көбінесе консервативті әлеуметтік көзқарастар мен патриархалдық нормалардың сақталуы кедергі жасайды [14]. Тунис Таяу Шығыстағы гендерлік демократия үшін алғаш жасалған маңызды қадамды білдірсе де, кедергілерді еңсеріп, толық теңдікке жету үшін біраз жұмыстар атқарылуы тиіс.

Білім гендерлік демократия жолында жетістікке жеткен негізгі сала. Тунис әйелдер арасында сауаттылықтың жоғары деңгейімен және әйелдердің жоғары білім беру саласындағы көрсеткішімен мақтана алады. Ондағы «білім беру гендерлік демократияның негізгі тірегі, қыздардың мектепте білім алу деңгейі араб әлеміндегі ең жоғары көрсеткіштердің бірі болып саналады» [13]. Алайда World of Bank ұсынған статистикадан біз

әйелдердің білім деңгейінің жоғары 74 пайыз (2019) көрсеткіште болғанымен, олардың жұмыспен қамтылу үлесі 27 пайызды (2023) ғана көрсетеді [15]. Бұл жетістіктерге қарамастан, білім беруде және жұмыс күші ретінде тартылуда гендерлік теңдіктің әлі де әлеуметтік және мәдени кедергілермен шектеліп келе жатқанының белгісі.

Араб барометрінің 2024 жылғы жарияланған «Arab Barometer – Wave VIII. Tunisia Report» зерттеуі Тунистің ішкі саясатындағы бірқатар негізгі мәселелерді қамтыған. Сауалнама нәтижесі бойынша, «азаматтардың басым көпшілігі әйелдердің теңдігін жақтайды. Тунистердің барлығы дерлік (95 %) ерлер мен әйелдер кімге үйленетінін шешуде тең құқыққа ие болуы керек десе, ал 86% отбасылық шешімдерде ер мен әйелдің пікірі тең болуы керек және әйел оның келісімінсіз некеге тұрудан бас тарта алады деп есептейді. Саяси салада шамамен төрттен үш бөлігі (77%) министрлер кабинеті лауазымдарының минималды санын әйелдерге қалдыру керек деп санайды, ал 76% парламенттік орындарға да дәл солай әйелдерге бөліну керек дейді.

Дегенмен, әйелдер әлі де толық тең деп саналмайтын аймақтар бар. Тунистердің көпшілігі министрлер кабинеті мен парламенттегі әйелдерге квота бөлгісі келсе де, жартысына жуығы (53 %) әлі де әйелдерге қарағанда ерлердің саяси көшбасшылықта жақсырақ екенін айтады [16, р. 29].

Бұрынғы Тунис президенті Беджи Каид Эс-Севси 2018 жылы әйелдер мен ерлерге тең мұрагерлік құқық беретін заң жобасын парламентке енгізетінін айтқан болатын [17], әйелдерге тең мұрагерлік құқықтар беру немесе ерлер мұрагерлік соманың жартысын беру жайлы мұрагерлік реформасы туралы заң жобасын парламентке ұсынылғанымен, исламшыл Эн-Нахда партиясы реформаны қабылдамады және парламент әлі заң жобасын қарастырған жоқ [18]. 2020 жылы Халықаралық әйелдер

күнінде Президент Каис Саид тең мұрагерлікті қолдамай-
тынын мәлімдеді. «Бұл мәлімдеме әйелдер құқықтары үшін
үлкен сәтсіздік болды және Саид бұрынғы әкімшіліктер
кезінде гендерлік теңдік туралы көптеген бастамаларды
жүзеге асырғанына қарамастан, әйелдер үшін тең құқықтарды
қолдамайтынын анық көрсетті» [19].

Зерттеуші Маро Юсеф соңғы кездері Тунисте әйел
құқықтарының кейбіреулері іске асыру мәселелеріне қатысты,
ал басқалары саясаттың өзгеруіне байланысты кері кетуі
процессінің байқалатынын айтады. Сонымен қатар, Консти-
туция ратификацияланып, әйел теңдігіне қатысты көптеген
жерлері алынып тасталынған. Мемлекет 2022 жылы заң бой-
ынша сайлау алдында гендерлік квоталарды жойды [20]. 2019
жылы сайланған президент Каис Саид енгізген жаңа сайлау
заңы бойынша сайлау науқанында гендерлік теңдік принципі
жойылды және алдағы сайлауға дейін Тунис парламентін тек
дерлік ер адамдар басқарады деген қауіп бар [21].

Сауд Арабиясы: соңғы реформалар және қиындықтар

Аса консервативті мемлекеттердің бірі Сауд Арабиясы
патшалығының тақ мұрагері, премьер-министр Мұхаммед бен
Салман «қалыпты ислам мемлекетін» құрғысы келетіні тура-
лы мәлімдеме жасаған болатын. Оның бұл мәлімдемесі тарихи
түрде патшалық идеологиясында және мемлекетішінде маңызды
рөл атқаратын уаххабизм ағымы үшін ауыр соққы болды. Тақ
мұрагері саналы түрде діни реформа жүргізіп, радикалдардан
арылуға ниетті, бұл бүкіл ислам әлемінің болашағына өзгеріс
енгізіп, либералды жаңашылдықтарды тудыратыны анық. Осы
реформаларды іске асыру үшін 2016 жылы патшалық әміршісі
Салман ибн Әбд әл-Ғазиз әл-Сауд және тақ мұрагері үш кезеңнен
тұратын «Vision-2030» ұзақ мерзімді даму бағдарламасын

қабылдады. Бұл құжат «Сауд Арабия азаматтарының өмір сүру сапасын жақсартады, өсу мен инвестициялау мүмкіндіктерін кеңейтеді, жаһандық интеграцияны кеңейтеді және үкіметтің тиімділігін арттырады. Сауд Арабиясы дәстүр, инновация және тұрақтылық қатар жүретін болашақты құруда, азаматтарға өз әлеуетін іске асыру үшін шексіз мүмкіндіктер беріп, Патшалықтың дамуы мен өркендеуінің жаңа дәуірін бастайды» [22].

Соңғы бес жылда «Vision 2030» ұзақ мерзімді даму бастамасының бөлігі ретінде елеулі гендерлік реформалардан өтті. Бұл реформалар әйелдер құқықтарын арттыруда және олардың әртүрлі секторларға қатысуын арттыруда шешуші рөл атқарды. Бұл заңды құжатта «әйел» сөзі алты жерде кездестіреміз: «Біз бірге өркендеу туралы арманымызды орындап, жас жігіттер мен қыздарымыздың талантын, әлеуетін және жігерін аша отырып, жақсы елді құруды жалғастырамыз. ...Біз жастарымыз бен қыздарымыздың болашақта жұмыс істеуге дайын болуы үшін білім мен оқытуға инвестиция салуды жалғастырамыз. ...Біздің экономика барлығына – ерлер де, әйелдер де, жастар да, кәрі де – мүмкіндіктер береді, осылайша олар өз мүмкіндігінше үлес қоса алады. ...Біздің университет түлектерінің 50% астамын әйелдер құрайтындықтан, біз олардың таланттарын дамытып, өндірістік мүмкіндіктеріне инвестиция салып, олардың болашағын нығайтып, қоғамымыз бен экономикамыздың дамуына үлес қосуды нығайтамыз. ...Әйелдердің жұмыс күшіне қатысуын 22%-дан 30%-ға дейін арттыру. ...Біз компанияларымыз өздерінің әлеуметтік жауапкершіліктерін сақтайды және тұрақты экономиканы құруға, соның ішінде жас ерлер мен қыздарға кәсіби мансаптарын құруға көмектесетін ынталандырушы мүмкіндіктер жасау арқылы үлес қосады деп күтеміз» [23, р. 7, 36-37, 73]. Бұл бастамалар Патшалықтың экономикалық және әлеуметтік дамуына қол жеткізу үшін маңызды сана-

латын әйелдерді жұмыс күші мен қоғамға толықтай біріктіру мақсатын көрсетеді.

Осы жоба бойынша 2016 жылдан бастап қазіргі таңға дейін жүргізілген гендерлік реформаларға сараптасак:

- сәуір 2016 жыл: Сауд Арабиясы әйелдер киіміне қатысты қатаң ережелерді сақтауды, ішімдік пен музыкаға және ерлер мен әйелдердің араласуына тыйым салу үшін қоғамдық орындарды торауылдайтын діни полицияның өкілеттігін жойды;

- желтоқсан 2017 жыл: үкімет кинотеатрларға 35 жылдық тыйымды тоқтатып, 2030 жылға дейін 300-ден астам кинотеатр ашуды жоспарлады;

- маусым 2018 жыл: қаншама жылдар бойында әйелдердің автомобиль жүргізуіне салынған тыйым алынды. Бірақ та билік осыған дейін және одан кейін де әйелдер құқығын қорғаушы белсенділерді тұтқындады, соның барысында ондаған сыншылар тұтқындалды;

- қаңтар 2019 жыл: мейрамханаларда музыка ойнатуға рұқсат берілді, өйткені қоғамдық ойын-сауық патшалықта кеңінен өріс алған болатын;

- тамыз 2019 жыл: нормативтік өзгерістер ересек Сауд Арабия әйелдеріне рұқсатсыз саяхаттауға және отбасылық істерге көбірек қатынасуға мүмкіндік береді;

- қазан 2019 жыл: мемлекетке демалушыларды көптеп тарту үшін жаңа туристік виза ережесі жасалды. Әйел туристердің барлығы халат (абайя) кию керек деген талап алынып тасталып, орнына қарапайым дресс-код тағайындалды. Шетелдік турист әйелдер мен еркектерге өздерінің некеде бар екеніндігін дәлелдемей-ақ, қонақ үй нөмірлерінде бірге тұруға рұқсат етіледі. Алайда ішімдік тыйым салынған» [24, 65-66 б.].

Қазіргі таңда Сауд Арабиясында іске асырылып жатқан реформалар қоғамдық тұрғыдан көптеп қолдау табатыны

сөзсіз. Өйткені мемлекет тұрғындарының 60%-ын 30 жастан төмен жастар құрайды. Олардың көпшілігі ағылшын тілін еркін меңгерген, Еуропада білім алған және аса консервативті қоғамдық моральдан мезі болған жастар. Сондықтан жас ханзаданың бастамасының басым көпшілігі жүзеге асатыны сөзсіз [24].

Сауд Арабиясының гендерлік демократияға деген көзқарасына оның әлеуметтік-діни контекст әсер етеді, ол реформалар үшін мүмкіндіктерді де, маңызды қиындықтарды да ұсынады. Соңғы реформалар гендерлік теңдікке қарай бетбұрысты көрсетеді, дегенмен бұл реформалар мәдени және құқықтық шектеулермен қатар жүреді. Француз зерттеушісі Амели Ле Ренар «Сауд Арабиясындағы гендерлік демократияны құқықтық реформаларды да, гендерлік рөлдерге деген қоғамның көзқарасын түбегейлі өзгертуді де қамтитын процесс ретінде түсіну керек» [25] деген тұжырым жасайды. Бұл екі жақты көзқарас құқықтық жүйеге ислам құқығы қатты әсер ететін және мәдени нормалар гендерлік сегрегацияны қатаң түрде белгілеген елде өте маңызды.

2013 жылы жарияланған саудилік профессор Мадави ар-Рашид «A Most Masculine State: Gender, Politics and Religion in Saudi Arabia» атты кітабында, қазіргі таңда жүріп жатқан гендерлік реформаларға алдын ала болжам жасағандай. Оның пікірінше, «Сауд Арабиясының құқықтық реформалары елдің гендерлік демократияға жолындағы маңызды кезеңдерін білдіреді, дегенмен олар гендерлік теңдік үшін жаппай қозғалыс емес, мемлекет басқаратын кең ауқымды жаңғырту жобасының бөлігі» [26, р. 150]. Бұл реформалар әйелдердің заңды құқықтарын кеңейткенімен, олардың жүзеге асуы кеңірек әлеуметтік өзгерістердің көрінісі емес, мемлекет тарапынан қатаң бақыланатын жоғарыдан төмен көзқарасты көрсетеді.

Алайда, құқықтық реформаларға қарамастан, терең сіңген әлеуметтік және мәдени нормалар Сауд Арабиядағы әйелдердің бостандықтары мен мүмкіндіктерін шектеуді жалғастыруда. Өйткені гендерлік сегрегация кең таралған тәжірибе болып қала береді және ол әйелдердің жеке өмірде, әсіресе отбасындағы рөлдерін шектейді. Сондықтан «гендерлік сегрегацияның сақталуы және консервативті діни түсіндірулердің күшті әсері Сауд Арабиясында гендерлік демократияны жүзеге асыруға айтарлықтай кедергілер тудырады» [26, р. 47]. Бұл кедергілер тек құқықтық реформалар арқылы оңай жойылмайды, өйткені олар саудиялық әйелдердің күнделікті өмірін қалыптастыруды жалғастыратын бұрыннан келе жатқан мәдени және діни дәстүрлерге негізделген.

Нарықтың басқа салаларында теңдікке жету үшін әйелдердің мүмкіндіктерін кеңейту шараларын қарастыруы керек, әйелдерге университеттерде жұмыс істеуге бірдей мүмкіндіктер ұсыну, олардың жоғары оқу орындарында басшылық лауазымдарға қатысуын арттырады. Бұл шектеулерді жеңбесе гендерлік теңдікке толық қол жеткізу шындыққа емес, амбицияға айналады [27, р. 56-57]. Дегенмен бұл құжат жоғары білім берудегі гендерлік теңдікке қол жеткізді. Бұл Сауд Арабиясы үкіметі үшін жоғары білімге тең қолжетімділік басты басымдықтардың біріне айналғанымен байланысты.

Алайда, Дүниежүзілік экономикалық форум талдауы бойынша, патшалық білім беру мен денсаулық сақтауда керемет жетістіктерге жеткенімен, экономикалық мен саяси өкілеттіктерді арттыруда айтарлықтай табысқа жеткен жоқ. Ал гендерлік тепе теңдікке қол жеткізу үшін тек білім жеткіліксіз. Сондықтан саудиялық әйелдер елдің адами капиталының тұрақты дамуы үшін өте маңызды [28], сондықтан, олардың

өз еліне үлес қосуына кедергі болатын екі негізгі мәселе бар: біріншісі – әйелдердің еңбек нарығындағы оң рөлі мен олардың экономиканы дамытуға және ЖІӨ-ді жақсартуға қосқан үлесі туралы хабардың аздығы; екіншісі – барлық саладағы басшылық қызметтегі әйелдердің әлсіз өкілдігі [29].

Сауд Арабиясының жалпы статистика басқармасының мәліметі бойынша, 2018 жылы елдегі барлық университет түлектерінің 53 пайыздан астамы әйелдер. Ол жыл сайын артуда, алайда бұл сандар әйелдерді жұмыспен қамту және әйелдердің құқықтары мен мүмкіндіктерін кеңейту бойынша нашар позициясын көрсетпейді, өйткені бітірушілердің үштен екісінен астамы жұмысқа орналаспаған. Сауд Арабиясында әйелдердің мүмкіндіктерін кеңейту жолында көптеген қиындықтар тұрғанымен, негізгі қиындықтар жеке, институционалдық және әлеуметтік-мәдени мәселелер екендігін ұмытпау керек [29]. Бұл тұжырымға дәлел ретінде World of Bank ұсынған статистика, әйелдердің білім деңгейі 96 пайыз (2020) болса, олардың 35 пайызы (2023) ғана жұмыс күші ретінде тартылған [15]. Сондықтан гендерлік теңдікке немесе әйелдердің қоғамдағы құқығын көтеру барысында санға емес сапаға жұмыс істеген жөн.

Доктор Лама Альгофаили ойынша, егер қоғам тайпалық жүйеден алшақтаса, әйелдерге саяси-әлеуметтік бостандық беруге бағытталған жаңашыл қадамдар ұзақ мерзімді пайда әкелуі мүмкін. Сонымен қатар, үкімет әйелдерге қатысты саясатты әзірлеген кезде келесі факторларды ескеруі керек:

- Әйелдердің мүмкіндіктерін кеңейту тұрғысынан оның қандай нәтижеге қол жеткізгісі келетінін анық көрсету.
- Әйелдердің мүмкіндіктерін кеңейтуге жасырын түрде емес, тікелей көзқараста болу.
- Әйелдерді көшбасшылық рөлдерге дайындау үшін бастапқы кезеңдердегі билікті бөлуді талдау.

– Символдық қадамдардан гөрі нақты қадамдарды қалай жасауға болатынын қарастыру.

– Ұлттық деңгейде әйелдердің жетістіктерін тануды арттыру.

– Әйелдердің жетістіктерін таныту және көрсету үшін министрлердің қуатты құралы – Твиттер» [30, р. 27-28]. Өйткені жоғары лауазымды саяси көшбасшылардың әйелдердің жетістіктерін ашық мойындауы, оларды ынталандырып, өзіндік ішкі стереотиптерден арылуына, қарсы тұруына ықпал етеді.

Сонымен бірге, саудиялық әйелдер, біріншіден, басым көпшілігі жеке қауіпсіздігі үшін мемлекеттік жұмыстарды қалайды. Осы себептерге байланысты жеке секторда жұмыс іздемей, өз еркімен жұмыссыз қалуды жөн санайды. Екіншіден, елдегі заңдар жұмыстың кейбір түрлері үшін ерлер мен әйелдер арасындағы жұмыс сипатын бөліп қойды. Бұл әйелдерге ер адамдармен тең жұмыс мүмкіндіктерін іздеуге мүмкіндік бермейді [31, р. 25].

2022 жылы Патшалық ерлердің әйелдерге қамқорлығын білдіретін алғашқы Жеке мәртебе туралы заң (Family Law) [32] заңын ресми бекітті. Заң 8 бөлім, 26 тармақ, 252 баптан құралған. Тақ мұрагері Мұхаммед бен Салман және үкіметтің басқа шенеуніктері бұл заңды «жан-жақты» және «прогрессивті» заң жобасы деп бағалады. Бекітілген заңға Human Rights Watch ұйымының әйелдер құқықтары жөніндегі аға зерттеушісі Рот-на Бегум «прогрессивті» Жеке мәртебе туралы заңда әйелдерге қатысты кемсітушілік бекітілген деген тұжырым жасады. Human Rights Watch жаңадан бекітілген заңға толыққанды сараптама жүргізіп, ондағы баптар әйелдердің жеке құқығын шектейтінін анықтады [33]. Әйелдерге қамқоршыдан рұқсат алуын талап ету, бұл елде бұрыннан қалыптасқан тәжірибесін қайта жаңғырту. Заң қабылдағаннан кейін Сауд Арабиясында қоғамдық белсенділер мен қарапайым әйелдер тарапынан

наразылық актілері орын алған болатын. Әйелдер әлеуметтік желідегі аккаунттарын пайдаланып, реформаларға шақырған жазбалары үшін және ер адамдардың қамқоршылығын тоқтатуға шақыратын хэштег пайдаланғандары үшін [34], сонымен қатар, қамауда отырған әйелдердің көлік жүргізу құқығын қорғаушы танымал феминист белсендінің [35] ісін қолдап, аккуантында репост немесе лайк басқаны үшін де қамауға алынады [36]. Профессор Мадави ар-Рашид әйелдердің құқықтарын ілгерілетуі «нақты өкілеттіктерді күшейту емес, негізінен манипуляция. Үкіметтің әйелдердің мүмкіндіктерін кеңейту саясаты адам құқықтарының елеулі бұзылуымен және феминистермен басқа белсенділердің репрессиясымен қатар жүреді» [37] деп заңды жүзеге асыру барысында құқық бұзушылықтардың бірге жүретінін айтты. Өйткені жоғарыда айтылған әлеуметтік желіде жарияланған жазбасы немесе әйелдердің құқығын қорғаушы белсенділерді қамауға алу іс-әрекеттері 2016 жылғы Сауд Арабиясын гендерлік теңдік пен әйелдердің саяси және экономикалық құқықтарын күшейту үшін қолға алынған реформалардан кейін болған жағдайлар.

Сондықтан «саудиялық әйелдер қорықпай өз құқықтарын қорғай алмайынша және заң әйелдердің ерлермен тең құқықтарын қамтамасыз етпейінше, саудиялық шенеуніктердің реформа туралы әңгімелері бос болады» [38].

Иордания Хашимит Мәліктігі: баяу прогресс және әлеуметтік-саяси динамика

Таяу Шығыстағы Иордания соңғы онжылдықтарда гендерлік теңдікті ілгерілетуде айтарлықтай жетістік-терге жетті. Дегенмен, Иорданиядағы гендерлік демократия тұжырымдамасы мәдени, діни және саяси фактор-лармен қалыптасқан күрделі мәселе болып қала береді.

Иордания гендерлік демократияға бағытталған заңнамалық шаралар мен институционалдық реформалар арқылы біртіндеп алға жылжуда. Алайда, бұл прогресс баяу және біркелкі емес. Ол айтарлықтай жетістіктерге жеткенімен, әлі де тамыры терең патриархалдық нормалармен күресуде.

«Иорданиядағы гендерлік демократия – бұл дәстүрлі патриархалдық құрылымдар модернизациялық әсерлермен қиылысады, нәтижесінде күрделі және жиі қайшылықты гендерлік ландшафт пайда болады» [39]. Бұл тоғыс елдегі шынайы гендерлік демократияға қол жеткізу үшін мүмкіндіктер де, кедергілерді де тудырады.

Хашимит мәліктігі гендерлік теңдікті ілгерілетуге бағытталған бірнеше құқықтық реформаларды жүзеге асырды. Парламент пен муниципалды кеңестерде гендерлік квотаның енгізілуі әйелдердің саяси белсенділігін арттыру жолындағы маңызды қадам болды. Шын мәнінде, Иордания 2003 жылы парламенттік сайлау туралы заңға түзетулер енгізу арқылы квота жүйесін алғаш қабылдаған араб мемлекеттерінің бірі.

Бірақ квота жүйесі саяси және құқықтық орталарда қайшылықтар орын алды, олардың ойынша, парламентте әйелдерге орын бөлу демократияға қайшы, өйткені сайлау ерекше жағдайларға қарамастан әрбір кандидат өз бетінше сайлануы керек. Ал квотаны жақтаушылар, бұл жүйе қоғамның барлық топтары сайлауға түсе алатынының көрінісі деп түсінеді. Сондықтан қоғамда әйел адамның сайлануына кедергілер мен қиындықтарға байланысты квота енгізу қажет. «Иорданияның гендерлік квота жүйесі әйелдердің қоғамдық өмірге толық қатысуына кедергі келтіретін терең құрылымдық теңсіздіктерді шешуде жеткіліксіз болса да, әйелдердің саяси өкілдігін арттырудың маңызды құралы» [40, р. 97]. Квота саяси лауазымдардағы әйелдердің санын көбейткенімен, қоғамның

көзқарасы және шешім қабылдау үдерістеріндегі шектеулі ықпал сияқты қиындықтар сақталуда.

Саяси және құқықтық факторлардың әсері дәстүрлі гендерлік рөлдерді қолдайтын «патриархалдық үстемдікпен» ерекшеленетін Иорданияның дәстүрлі әлеуметтік құрылымына байланысты артады. Оған қоса, тайпалар билеушілерге консервативті отбасылық кодексті қолдануға [41, р. 10], әйелдердің әйелдер туралы «теріс пікірі», дәстүрлі және консервативті саяси мәдениет, қоғамның әйелдердің саяси жұмыстағы қабілеттілігіне сенбеуі және т.б. кедергілер әйелдердің саяси белсенділігі мен басшылық қызметтерге араласуына тосқауыл жасайды.

Әйелдердің саяси өмірге қатысуы Иордания мемлекетінің прогресі мен оның халықаралық имиджінің айқын көрсеткіші болғанымен, олардың «министр» және саяси партиялар мен сот билігінің жетекшілері болып тағайындалғанымен, иорданиялық әйелдер тап болған қиындықтар мен кедергілер олардың саяси өмірінде басым [42]. Мемлекеттің «гендерлік демократияға деген көзқарасы, әсіресе оның квоталарды пайдалануы және азаматтық қоғамның белсенді рөлі гендерлік теңдікті ілгерілетуге ұмтылатын аймақтағы басқа елдер үшін әлеуетті үлгі» [43, р. 309] болса да, Иордания жағдайы тұрақты өзгерістерге қол жеткізу үшін құқықтық реформалармен қатар мәдени және тайпалық кедергілерді шешудің маңыздылығы зор.

Саясаттағы әйелдердің өкілдігі негізінен квота жүйесіне байланысты біршама жақсарғанымен, әйелдердің саяси шешімдер қабылдаудағы ықпалы әлі де шектеледі. Иорданиядағы көптеген әйел саясаткерлер өздерінің беделін бекіту және саясаттың нәтижелеріне әсер етуде қиындықтар мен құрылымдық кедергілерге кездеседі.

Иорданиялық зерттеушілер, әлеуметтік-мәдени, саяси кеңістіктегі әйелдердің белсендігін анықтау үшін әлеуметтік

сауалнамаларға жүгінеді. Доктор Амани Аль-Серхан иорданиялық көшбасшылық орнын қалай қамтамасыз еткенін зерттеу барысында: «Экономикада, саясатта және жалпы қоғамда әйелдердің мүмкіндіктерін кеңейту бойынша күш-жігерге қарамастан, әйелдердің жетекші лауазымдардағы үлесі өте төмен болып отыр. Патриархалдық нормалар әйелдердің көшбасшылыққа ұмтылуына айтарлықтай кедергі болып қала береді» [44, р, 621] деген тұжырымға келді. «Отыз иорданиялық әйелдің өмірін зерделеу барысында, олар айтарлықтай дағдылары мен тәжірибесі бар, өз ұмтылыстарын орындайтын және өз әлеуетін жүзеге асыратын көшбасшылық рөлді алуға ынталы интеллектуалды әйелдердің жарқын үлгілері екені айқындалды» [44, р. 630]. Олар гендерлік бірегейлігін және патриархалды қоғамның әйелге жүктейтін шектеулер туралы біле тұра, көшбасшы болу мүмкіндігін қолдануға әзір.

Блондел Валентина мен Вандрише Тибо иорданиялық қыздар мен жас әйелдердің белсенділігі жайлы [45] сауалнама жүргізу барысында әйелдердің саяси белсендігі мен басшылық қызметте өздерін толыққанды көрсетулеріне қатысты бірнеше кедергілер мен қиындықтарды анықтады. Тайпалық дәстүр мен әдет-ғұрыптар, ерте некеге тұру, балалы болу, ар-намыс үшін адам өлтіру салты, патриархалды жүйе, белсендігі үшін жазалану, сотта әділдікке қол жеткізу, құқықтарының бұзылғаны үшін өтемақы алмау, отбасындағы немесе қоғамдағы кемсітушілік, ажырасу қорқынышы ауылдық аймақтарда дәстүрдің салмағы әйелдің саясатқа араласуына мүмкіндіктерін шектеуді. Құқықтық реформалар әйелдерге мүмкіндіктер ашқанымен, дәстүрлі гендерлік рөлдер мен мәдени нормалардың сақталуы. қоғамның көзқарасы көбінесе бұл мүмкіндіктерді толық іске асыру мүмкіндігін шектейді.

Иорданияның «гендерлік демократиясы Солтүстік Африкадағы неғұрлым прогрессивті үлгілер мен Пар-

сы шығанағы елдеріндегі консервативті тәсілдер арасында орналасқан» [46]. Патриархалдық қоғамдардың табиғаты және оның гендерлік тұрғыдағы дәстүрлі көзқарастары әйелдердің өміріне қатты әсер етеді, бірақ қоғамдағы өзгерістерге байланысты көптеген иорданиялық әйелдер өздерінің жергілікті қауымдастықтарында белсенді көшбасшы болуға ұмтылады. Дегенмен, әйелдер бұл кедергілерді желілік байланыс, маңызды келіссөздер дағдылары және жеке қасиеттерін жақсарту арқылы жеңе алды [47]. Көшбасшы болудың әлеуметтік және мәдени қиындықтарын жеңу үшін, кейде әйелдерге «жартылай танылу үшін екі есе көп жұмыс істеуге» тура келеді [48].

Білім жүйесінде Иордания аймақтағы жоғары білімі бар әйелдердің ең жоғары көрсеткіштерінің біріне және жұмыс күшіндегі әйелдердің ең төменгі көрсеткіштерінің біріне ие [48]. World of Bank статистикасынан иордандық әйелдердің білім деңгейі 98 пайыз (2021) болса, олардың 14 пайызы (2023) ғана жұмыспен қамтылған деген деректер аламыз [15].

Иорданияда соңғы 15 жылда әйелдер ер адамдармен тең құқықтарға ие болу керек деп жиі айтылады. Мәселен, Arab Barometer есебі бойынша, «бүгінде 15 пайызы ғана жоғары оқу орнының білімі әйелдерге қарағанда ерлер үшін маңыздырақ екенін көрсетеді, бұл 2006 жылмен салыстырғанда 20 ұпайға азайған. Соңғы жылдары әйелдер үшін айтарлықтай табыстарға қарамастан, сауалнама деректеріне негізделген аlandaушылықтың кейбір себептері де бар. Дүниежүзіндегі зерттеулер COVID-19 пандемиясының нәтижесінде, әйелдерге қатысты зорлық-зомбылықтың да көбейгенін көрсетті. Бұл нәтиже Иорданияға да қатысты. Өткен жылы әйелдерге қатысты зорлық-зомбылық өсті ме? деген сұраққа, респонденттердің 51% артты, 29% өзгерген жоқ десе, тек 10% азайды деп есептейді. Бір өкініштісі, соңғы бір жылда ерлер-

ге қарағанда әйелдерге зорлық-зомбылықтың 18% көбейгені байқалады [50].

2011 жылғы қақтығыс салдарынан Иорданияда әйел құқығын қолдайтын, қорғайтын органдар мен комиссиялар пайда болды. Алғаш рет 2002 жылы реформалар мен демократияландыру мақсаттарымен басталған Jordan First бастамасы қазір Иорданияның көптеген топтарында саяси немесе экономикалық реформалардан әлдеқайда терең мағынаға ие. Бұрынғы уақытта әйелдердің әлеуметтік-экономикалық жағдайын жақсарту бойынша күш-жігер жұмсалғанымен, соңғы жылдары әйелдердің әлеуметтік-экономикалық жағдайын жақсарту үшін бірнеше маңызды реформалар жүргізілді. Олардың қатарында төлқұжат, әлеуметтік қамсыздандыру және азаматтық туралы заңдарға түзетулер енгізу бар [51].

Саяси реформалар саласында National Agenda ашық сайлауға, әйелдерге қатысты кемсітушілікке жол бермеуге, баспасөз бостандығын ілгерілетуге және басқа да мәселелерді шешуге бағытталған жаңа заңдар ұсынды [52].

2023 жылға дейін Конституцияға сәйкес, «иорданиялық әйел шетелдікке тұрмысқа шықса, ол азаматтықты балаларына (немесе күйеуіне) бере алмайды. Алайда иорданиялық емес әйелдерге үйленген иорданиялық ер адамдар үшін бұл заңның еш қатысы жоқ. Гендерлік кемсітушілікті байқаған бірқатар ұйымдар мен белсенділер 2013 жылдың ақпан айында «Менің азаматтығым – менің отбасымның құқығы» (My citizenship is the right of my family.) акциясын бастау үшін жиналды» [53]. Иордания әйелдер қозғалысы Парламентке шетелдікпен тұмыс құрған иорданиялық әйелдерге азаматтықты сақтауға мүмкіндік беретін Азаматтық туралы заңға өзгерту енгізу үшін ұсыныс жіберген болатын, Нәтижесінде, 2023 жылдың басында Парламент заңға түзету енгізу туралы шешім қабылдаған [54].

Әйелдер мен қыздарға қатысты зорлық-зомбылық жөніндегі аймақтық обсерватория (Regional Observatory on VAWG VAWG) зерттеуі бойынша, Иорданиядағы қолданыстағы заңдар әлі күнге дейін әйелдер мен қыздарды некеге тұру және ажырасу кезінде зорлық-зомбылықтан толық қорғай алмайды [55].

Парламенттің кейбір мүшелері үкіметтік емес ұйымдарды Иордания қоғамының құндылықтары мен дәстүрлерін өзгерткісі келеді деп айыптап, мұндай талаптар ислам заңдарын бұзу екенін баса айтты [56, р. 105]. Өйткені құқық пен әйелдер құқығын қорғаушылар мен азаматтық қоғам топтары Некеге тұрудың ең төменгі жасын ұлғайтуды талап екен болатын. 2019 жылы «Жеке мәртебе туралы» Заңға ерекше жағдайларда неке жасын «кемінде 16 жас» деңгейін белгілейтін түзетуді бекітті. Бірақ та әйел құқығын қорғаушылар, Жеке мәртебе туралы заңда [57] енгізілген түзетулерге қарамастан, әйелдердің құқығын кемсітушіліктер жалғасуда деп ойлайды. Мысалы, әйелдер некеге тұру және балаларымен шетелге шығу сияқты салаларда қамқоршы ер адамның рұқсатына тәуелді.

2020 жылдың наурыз айында Иордания Үкіметі Иорданиядағы Әйелдерге арналған ұлттық Стратегияны (2020-2025) мақұлдады, ол арқылы әйелдер мен қыздардың құқықтарын ілгерілететін және олардың толыққанды болуын қамтамасыз ететін саясаттар мен бағдарламаларды әзірлеуге ұлттық күш-жігер жұмсалатын ұлттық негіз болып саналады [58].

Қазіргі уақытта Иордания гендерлік демократияға ұмтылуда үздіксіз әрі қажырлы еңбектеніп, айтарлықтай жетістіктерге жетті, Нағыз гендерлік демократияға қол жеткізу үшін Иордания өзінің құқықтық реформаларын жалғастырып, мәдени мәселелерді шешуге және әйелдерге саяси, экономикалық және әлеуметтік салаларда белсендірек және ықпалды рөл атқаруға мүмкіндік беруі керек. Алайда, Иорданияның гендерлік

демократияға қатысты тәжірибесі Таяу Шығыстағы басқа елдер үшін құнды сабақ береді. Ел әлі толық гендерлік теңдікке қол жеткізбесе де, оның құқықтық реформалары мен азаматтық қоғам белсенділігінің үйлесімі тіпті қиын жағдайларда да прогреске жетудің үлгісін береді.

Біріккен Араб Әмірліктері: экономикалық өсу және гендерлік реформалар

Араб қоғамында әлі күнге өзектілігін жоймаған әрі араб мемлекеттерінің негізі жанды жері, осы күнге дейін шешімін таппай келе жатқан мәселе – араб қоғамындағы әйел адамның орны, гендерлік саясат екені анық. Ал Біріккен Араб Әмірліктері әйелдер құқықтарын жақсартуға және әртүрлі секторларда гендерлік теңдікті ілгерілетуге бағытталған гендерлік реформалар бойынша айтарлықтай табыстарға қол жеткізген. Әмірлік гендерлік теңдікті нығайтуға және әйелдердің құқықтарын кеңейтуге бағытталған бірқатар реформаларды бастағандықтан гендерлік демократияға көбірек көңіл бөлінді.

Сондай-ақ қазіргі кезде гендерлік теңдікті дамытуда, әйелдердің қоғамдағы жағдайын жақсартуға бағытталған бірқатар реформаларды жүзеге асыруда өзін аймақтық көшбасшы ретінде көрсетті. Бұл реформалар ішкі және БҰҰ Тұрақты даму мақсаттары сияқты халықаралық міндеттемелермен де негізделді. «2017 жылдан бастап Біріккен Араб Әмірліктері әйелдер мен ерлер арасындағы экономикалық және әлеуметтік теңдік бойынша ондаған жылдар бойы нашар нәтиже көрсеткеннен кейін бірнеше гендерлік құқықтық реформалар енгізді» [59, p. 1]. Енгізілген реформалардың жемісі ұзақ күттірген жоқ. 2023 жылы WBL индексындағы үлесі 82,5% көрсетіп [60], әлемдік орташа көрсеткіштен біршама асып түсті. Гендерлік теңсіздік индексі бойынша 2021 жылғы 11 орыннан 7

(2022) орынға көтерілді [61], бірақ 2023 жылы Global Gender Gap индексіндегі үлесі 2021 жылға қарағанда 4 сатыға төмендеп, 71 (2022) орынға орнықты [62]. Билік әйелдердің отбасы және қоғамдағы құқықтық теңдіктеріне байланысты 2019 және 2020 жылдары «Жеке мәртебе туралы» заңға түзетулер енгізілді.

Өкінішке орай, Шығыс қоғамында әйелдерге қысым жасалады, оларды дамуын қолдамайды деген стереотиптер бар [63]. Бірақ «БАӘ Конституциясы әйелдердің құқықтарына кепілдік береді және олардың табиғатына сәйкес ерлер мен әйелдердің теңдігі қағидасын бекітеді, олардың білім алуға, жұмысқа, әлеуметтік және денсаулық сақтау төлемдеріне қол жеткізуіне, сондай-ақ мемлекеттік қызметтерді атқаруға мүмкіндік береді. Әйелдер де ер адамдармен бірдей құқықтық мәртебеге, атақ алу құқығына, білім алуға, кәсіппен айналысуға және мүлікті мұраға алуға құқығы бар» [64].

Заңнамалық реформалардың маңызды бағыттарының бірі – еңбек заңнамасы, онда жұмыс орнында гендерлік теңдікті қамтамасыз ету шараларын енгізді. Бұл реформалар тең жалақыны, жұмыс орнында кемсітушілікке қарсы заңдарды және декреттік демалысты ұзартуды қамтиды.

2018 жылғы №(27) Федералдық Заңның 3-бабына сәйкес жұмыс орнында «академиялық біліктілік, мамандандыру, кәсіптік дағдылар, тәжірибе немесе құзыреттілік сияқты басқа себептер болмаса, сол санаттағы кез келген қызметкерге төленетін жалақы құнына қатысты қызметкерлерді жынысы бойынша кемсітуді немесе ажыратуға» [65] болмайды.

2021 жылғы №(33) Федералдық Заңның 4-бабында: «әйел бір жұмысты немесе басқа да құны бірдей жұмысты орындаса, еркектікіндей жалақы» [66] төлеуді міндеттейтін 2022 жылы күшіне енген Заң гендерлік теңдікке қол жеткізу жолында маңызды қадамдардың бірі.

Машаэль әл-Фардан: «жеке сектор осы ұлттық гендерлік саясатты жүзеге асыруда қиындықтарға тап болып отыр. Елдің көпұлтты ұйымдары жеке сектордағы гендерлік теңдік жолында жетекшілік етіп жатса да, жаңа гендерлік саясатты жүзеге асыру қиын» [67] деген пікір айтады. Өйткені жеке секторда мемлекеттік сектордағыдай гендерлік мәселелер бойынша ашықтық, есеп беру және нақты деректердің болмауына байланысты бизнестің гендерлік теңдік саясатын жүзеге асыруда қиындықтар болады.

Сондықтан 2020 жылы жеке сектордағы әйелдерге тең еңбекақы төлеуді міндеттейтін заң қабылданды [68]. Қоғамда әйелдерді тұрмыстық зорлық-зомбылықтан қорғау үшін заңнамалық базаны да күшейтті. 2019 жылғы «Тұрмыстық зорлық-зомбылық туралы» [69] заңда әйелдерге қатысты жаңа қорғау шаралары, оның ішінде зорлық-зомбылық жасауға тыйым салу мен жазалау шаралары енгізілді. Тұрмыстық зорлық-зомбылық туралы заңның қабылдануы зардап шегушінің заң көмегіне жүгінуге мүмкіндігін және қолдау жүйесін пайдалануына көмектеседі.

Араб мемлекеттеріне тән «Жеке мәртебе туралы» заңға енгізілген түзетулер әйелдердің некеге тұру, ажырасу және мұрагерлік мәселелері бойынша құқықтарын жақсартуда маңызды реформа. Бұл реформалардың мақсаты «Жеке мәртебе туралы» [70] заңды адам құқығының халықаралық стандарттарына сәйкестендіру. 2020 жылғы Заңға енгізілген түзетулер мен толықтырулар балаларды қамқорлыққа алу мен ажырасу істері бойынша әйелдердің құқықтарын кеңейтетін түзетулер құқықтық салада гендерлік теңдікті ілгерілеуін көрсетеді.

2015 жылы құрылған БАӘ Гендерлік баланс кеңесі (The UAE Gender Balance Council) елдегі барлық секторлардағы гендерлік тепе-теңдікті қамтамасыз етуге және мемлекеттік

саясаттың гендерлік теңдік қағидаттарын көрсетуін қамтамасыз етуге жауапты. «Гендерлік баланс – бұл әйелдер мен ерлер арасындағы өмірлік мүмкіндіктер мен ресурстарды әділ бөлу» [71]. Кеңес гендерлік теңдікті саясатқа біріктіруде маңызды рөл атқарды және оның бастамалары әйелдердің басшылық лауазымдарға қатысуын және басқа да секторларда белсенділігінің айтарлықтай артуына ықпал етті. Кеңестің 2026 жылға бағытталған Стратегиясы бес негізгі қағиданы ұстанады: «1. Өмір бойы ерлер мен әйелдер үшін мүмкіндіктер мен нәтижелердің теңдігіне ұмтыл. 2. Барлық күш-жігерінді жаңашылдық, тұрақтылық пен прогреске бағытталғанын қамтамасыз ету үшін үрдістер, қауіптер мен мүмкіндіктерді болжа және дайын бол. 3. Аймақтық және әлемдік рейтингтерде жоғары траекторияны жалғастыр. 4. Саясаттың барлық салаларына гендерлік тәсілді енгізуді қамтамасыз ету үшін үкіметтегі негізгі әріптестермен, мүмкіндігінше жаһандық институттармен және жеке сектормен ортақ жоба. 6. Барлық саяси реформалардың негізі ретінде әртүрлі дереккөздерден алынған білімге, зерттеулерге және деректерге басымдық бер» [71].

Бұл стратегия әйелдердің экономикадағы, саясаттағы және қоғамдағы рөлін арттырудың нақты мақсаттарын белгілейді. Осы бағытта Әмірлік әйелдері саяси өмірге белсене араласты. Нәтижесінде, әмірлік әйелдерінің жетістіктерін көрсететін қоғамдық және үкіметтік дискурста «әйел көшбасшылығы» термині [72] трендке айналды. «Дүниежүзілік экономикалық форумның жыл сайынғы Жаһандық гендерлік айырмашылық есебі БАӘ-ді «Таяу Шығыстағы гендерлік теңдікті ілгерілетудегі көшбасшы» деп атайды және гендерлік алшақтық азайған «жалпы индекстегі ең жақсы нәтижелі бес елдің» бірі саналады» [73].

Кейбір зерттулер бойынша, елде қарынды жүріп жатқан реформалар әйелдердің жұмыс күшіне қатысуына, басшылық

лауазымдарға араласуына қатты әсер етті. Сонымен қатар, дәстүрлі түрде ер адамдар басым болатын спутниктік және ғарыштық индустрияға әйелдер тарапынан қызығушылық артқаны байқалады [74]. STEM салаларындағы гендерлік теңсіздік алшақтығы қысқарған [75]. Екінші бір зерттеуде басшылық қызметтегі әйелдер кездесетін кедергілердің бірі жыныстық қудалау және ұжымда әйелдерге құрметтің төмен болуы [76], олардың партиархалық ортада кәсіби жетістіктерге жетулеріне шектеу қояды. Сонымен қатар, қоғаммен байланыс саласында да гендерлік проблемалар байқалады [77].

Білім беру жүйесінде гендерлік теңдікке жету БАӘ үшін басты бағыттардың бірі. Елдегі әйелдердің сауаттылығына қол жеткізіліп, жоғары білім алуға ұмтылатын әйелдердің санын айтарлықтай артты. World of Bank көрсеткішіне сәйкес, әйелдердің білім деңгейі 98 пайыз (2022) артқан, ал олардың 55 пайызы (2023) ғана жұмыс күші ретінде тартылған [15].

Заңнамалық және саяси реформаларға қарамастан, мәдени қарсылық гендерлік теңдікке айтарлықтай кедергі болып қала береді. Дәстүрлі гендерлік рөлдер мен қоғамның күтулері гендерлік реформалардың толық жүзеге асырылуын шектеуді жалғастыруда.

БАӘ заңнамалық өзгерістер мен саяси бастамалар арқылы, әсіресе еңбек құқығы, тұрмыстық зорлық-зомбылықтан қорғау және әйелдердің құқықтарын кеңейту салаларында гендерлік теңдікті ілгерілетуде біраз іс-шаралар атқарылды. Дегенмен, мәдени қарсылық пен іске асырудағы кемшіліктер сияқты қиындықтар гендерлік теңдіктің толық жүзеге асуына кедергі жасайды [78]. Әсіресе дәстүрлі тәжірибе сақталып тұрған ауылдық аймақтар мен консервативті отбасыларының тарапынан байқалады. Реформалар тиімді болғанымен, жүзеге асыру біркелкі емес, кейбір аймақтар мен секторлар гендерлік теңдік шараларын іске асыруда артта қалған.

2021 жылы Human Rights Watch ұйымы Әйелдерге Қатысты Кемсітушілікті Жою Комитетіне (CEDAW) берілген ұсынысында Біріккен Араб әмірлігінің «Жеке мәртебе туралы» заңында әйелдерді кемсітетін тұстарының бар екенін жеткізіп, сол олқылықтарды жою керектігін талап етті [79]. Заңға 2019 және 2020 жылдары кішігірім түзетулер енгізілген болатын, бірақ азаматтық туралы Заң басқа топтарға, шетелдіктерге, соның ішінде әйелдің шетелдік әкеден туған баласына, сондай-ақ азаматтығы жоқ адамдардан туылған балаларға БАӘ азаматтығы берілмейді. Алайда әмірліктің ер азаматтары шетелдік әйелдерден туған балаларына автоматты түрде азаматтық ала алады. Бұл тұста ананың ғана емес баланың да құқығының сақталмағаны көрініп тұр. Сондай-ақ кейбір шетелдік инвесторлар, элиталық, академиялық топтарға елге қаржылық мәртебе негізінде азаматтық бере алады. Әмірлік тұрғындары заңға наразылықтарын әлеуметтік желілер арқылы жеткізуде. Дегенмен Біріккен Араб әмірлігі гендерлік алшақты жоюда, әйелдердің құқығының барлық салаларда сақталуы үшін әлі де тынымсыз жұмыстар атқарып, барынша игілі реформалар жүргізуде.

Тунис, Сауд Арабиясы, БАӘ және Иорданиядағы гендерлік реформаларға салыстырмалы талдау барысын-да прогресс пен қиындықтардың алуан түрлі көрінісін байқаймыз. Тунис пен БАӘ жан-жақты заңнамалық базалары және саяси және экономикалық қатысуда айтарлықтай табыстары бар гендерлік реформаның көшбасшысы болып саналады. Сауд Арабиясының «Vision 2030» негізіндегі қарқынды реформалары мәдени қиындықтарға тап болғанымен, маңызды бетбұрыс жасауға тиімді бағыт. Иорданияның біртіндеп жасалған қадамдарына сәйкес шектеулі нәтижелерге жетті. Бірақ елде құқықтық реформаларды әйелдер пайдасына айналдыру жолында әлі де кедергілер бар.

Зерттеушілердің пайымдарынша, бұл елдердегі гендерлік демократияның жағдайын тереңірек түсінуге көмектесетін, Таяу Шығыстағы гендерлік теңдікке жету үшін әр елдің әлеуметтік-мәдени ерекшеліктерін ескеретін арнайы әдістер қажет. Әр ел гендерлік теңдікке қол жеткізу үшін соңғы онжылдықтағы жетістіктерге сүйене отырып, олқылықтар мен кемшіліктердің жоюмен жұмыс жасай отырып, өзінің алға қойған ерекше міндеттерінің мәресіне жетуі қажет.

Пайдаланылған әдебиеттер

1 Gender Democracy as Vision and Organisational Principle // <https://www.gwi-boell.de/en/gender-democracy>

2 Конвенция о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин // https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/cedaw.shtml#a2

3 Шевченко З.В. Словник гендерних термінів. – Черкаси: 2016 // <https://a-z-gender.net/gendernaya-demokratiya.html>

4 Fraser N. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age. – 1997 // <https://ethicalpolitics.org/blackwood/fraser.htm>

5 Dahlerup D., Freidenvall L. Judging gender quotas: predictions and results // https://drudedahlerup.com/wp-content/uploads/2013/08/dahlerup_freidenvall_policy_politics_38_3_2010.pdf

6 Walby S. The Future of Feminism. – Cambridge: Polity Press, 2011. – 210 p.

7 Crenshaw K.W. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color // Stanford Law Review. – 1991. – 43(6). – Pp. 1241-1299.

8 Забирова А. Религиозность в казахстане: ценности и смыслы // Казахстан-Спектр. – 2024. – 110(2) // <https://doi.org/10.52536/2415-8216.2024-2.02>

9 Tripp A.M. Women and Power in Postconflict Africa. – New York: Cambridge University Press, 2015. – 320 p.

10 Tunisia Gender Justice Assessment of laws affecting gender equality and protection against gender-based violence. <https://www.unescwa.org/sites/default/files/inline-files/tunisia-adjusted.pdf>

11 Charrad Mounira M. Tunisia at the Forefront of the Arab World: Two Waves of Gender Legislation // Washington and Lee Law Review. – 2007. №4(64). – 1513-1527.

12 Tunisia lifts ban on Muslim women marrying non-Muslims. <https://www.aljazeera.com/news/2017/9/14/tunisia-lifts-ban-on-muslim-women-marrying-non-muslims>

13 Adele Carter & Aimee Hanstein & Ayse Ergene & Zach Pittman Women In The Arab Spring Uprisings: Tunisia // <https://www.orionpolicy.org/research/105/women-in-the-arab-spring-uprisings-tunisia>

14 Marzouki N. Islam: An American Religion. – New York: Columbia University Press, 2017. – 272 p.

15 World of Bank. <https://data.worldbank.org/>

16 Arab Barometer – Wave VIII. Tunisia Report // https://www.arabbarometer.org/wp-content/uploads/ABVIII_Tunisia_Report.pdf

17 Tunisia's president vows to give women equal inheritance rights // <https://www.aljazeera.com/news/2018/8/13/tunisias-president-vows-to-give-women-equal-inheritance-rights>

18 Mounira Charrad, Maro Youssef. Stumbling Block: Inheritance and Women's Rights in Tunisia. June 29, 2021 // <https://www.bakerinstitute.org/research/stumbling-block-inheritance-and-womens-rights-in-tunisia>

19 Adele Carter, Aimee Hanstein, Ayse Ergene & Zach Pittman. Women In The Arab Spring Uprisings: Tunisia // <https://www.orionpolicy.org/research/105/women-in-the-arab-spring-uprisings-tunisia>

20 Maro Youssef. Three Waves of Gender Reform in Tunisia: Reflections on the Eve of National Women's Day. July 17, 2023 // <https://www.wilsoncenter.org/blog-post/three-waves-gender-reform-tunisia-reflections-eve-national-womens-day>

21 Salsabil Chellali. Tunisia Tramples Gender Parity Ahead of Parliamentary Elections // <https://www.hrw.org/news/2022/11/02/tunisia-tramples-gender-parity-ahead-parliamentary-elections>

22 An Ambitious Vision for an Ambitious Nation // <https://www.vision2030.gov.sa/en/overview>

23 Kingdom of Saudi Arabia Vision 2030 // https://www.vision2030.gov.sa/media/rc0b5oy1/saudi_vision203.pdf

24 Тоқтарбекова Л. Қазақстанның мәдени-әлеуметтік кеңістігіндегі ислам дәстүрі: дінтанулық талдау // 6D020600 – Дінтану мамандығы бойынша философия докторы (PhD) дәрежесін алуға дайындалған диссертация. – Алматы, 2020. – 145 б.

25 Amélie Le Renard. A Society of Young Women: Opportunities of Place, Power, and Reform in Saudi Arabia. – Stanford, CA: Stanford University Press, 2014. – Pp. 224.

26 Al-Rasheed M. The A Most Masculine State: Gender, Politics and Religion in Saudi Arabia. – Cambridge: Cambridge University Press, 2013. – 333 p.

27 Elhadary Yasin, Abdelatti Hillo. Gender Equality at Public Universities in Saudi Arabia: Achievements and Ambitions // Journal of Educational and Social Research. – 2024. – Vol 14. – No 4. – Pp. 40-59.

28 Melissa Ho. Saudi Arabia: The Changing Role of Women // <https://research.hktdc.com/en/article/MzQ1OTIzMjY1>

29 Alotaibi F. (2020) Saudi Women and Leadership: Empowering Women as Leaders in Higher Education Institutions // Open Journal of Leadership. – 2020. №9. – Pp. 156-177. doi: 10.4236/ojl.2020.93010.

30 Alghofaily Lama. Women Leadership in Higher Education in Saudi Arabia // International Journal of Social Sciences. – 2019. – Vol. VIII(2). – Pp. 14-32.

31 Naseem Sana, Dhruva Kamini. Issues and Challenges of Saudi Female Labor Force and the Role of Vision 2030: A Working Paper // International Journal of Economics and Financial Issues. – 2017. – №7(4). – Pp. 23-27.

32 Family Law // file:///C:/Users/2020/Downloads/%D9%86%D8%B8%D8%A7%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D9%88%D8%A7%D9%84%20%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%AE%D8%B5%D9%8A%D8%A9.pdf

33 Saudi Arabia: Law Enshrines Male Guardianship // <https://www.hrw.org/news/2023/03/08/saudi-arabia-law-enshrines-male-guardianship>

34 Saudi Arabian woman arrested over Twitter and Snapchat posts promoting reform // <https://www.theguardian.com/world/2023/may/30/saudi-arabian-woman-detained-over-twitter-and-snapchat-posts-promoting-reform>

35 Saudi women's rights activist Loujain al-Hathloul released from prison // <https://www.theguardian.com/world/2021/feb/10/saudi-womens-rights-activist-loujain-al-hathloul-released-from-prison>

36 Saudi woman given 34-year prison sentence for using Twitter // <https://www.theguardian.com/world/2022/aug/16/saudi-woman-given-34-year-prison-sentence-for-using-twitter>

37 Al-Rasheed Madawi. The Son King: Reform and Repression in Saudi Arabia. – Oxford Academic. 17 June 2021 // <https://doi.org/10.1093/oso/9780197558140.001.0001>.

38 Saudi Arabia: Law Enshrines Male Guardianship // <https://www.hrw.org/news/2023/03/08/saudi-arabia-law-enshrines-male-guardianship>

39 Laurie A. Brand. Women, the State, and Political Liberalization: Middle Eastern and North African Experiences. Columbia University Press, 1998 // <https://ciaotest.cc.columbia.edu/book/brand2/intro.html>

40 Sabbag Amal. The Arab States // Women in Parliament: Beyond Numbers. – International IDEA, 2005, – Pp. 95-110. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/23622.pdf>

41 Women and Gender in Middle East Politics. May 10, 2016 // https://pomeps.org/wp-content/uploads/2016/05/POMEPS_Studies_19_Gender_Web.pdf

42 Al Shalabi Jamal, Al-Assad Tareq. Political participation of Jordanian Women // Égypte Soudan mondes arabes. – 2012, – №9. – Pp. 211-230.

43 Clark J. A., & Schwedler J. Who Opened the Window? Women's Activism in Islamist Parties // Comparative Politics. – 2003. – №35(3). – Pp. 293-312.

44 Amani Al-Serhan. Gender, Leadership and Empowerment: The Case of Jordanian Women // Dirasat, Human and Social Sciences. – 2021. – Volume 48, №2. – Pp. 621-632.

45 Valentina Blondel, Thibaut Vandriessche. Girls' and young women's activism in Jordan. Amman Center For Human Rights Studies // <https://www.ohchr.org/sites/default/files/2022-06/Amman%20Center%20for%20Human%20Rights.pdf>

46 Moghadam V. M. Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East. – Lynne Rienner Publishers, 2013 // https://www.rienner.com/title/Modernizing_Women_Gender_and_Social_Change_in_the_Middle_East_3rd_edition

47 Amani Al-Serhan, Maysoon Ootom, Abeer Dababneh. Women and Leadership in Jordanian Rural Settings: Challenges and Opportunities // Jordan Journal of Social Sciences. – 2021. – Volume 14, No. 1. – Pp. 97-109.

48 How Queen Rania Al Abdullah shares her throne with young women // <https://www.theceomagazine.com/business/management-leadership/queen-rania-al-abdullah/>

49 Jennifer Holleis, Kersten Knipp Jordan's ambitious push for gender equality. February 3, 2022 // <https://www.dw.com/en/jordans-ambitious-push-for-gender-equality/a-60634852/>

50 Arab Barometer VII Jordan Report 2022 // <https://www.arabbarometer.org/countries/jordan/>

51 We Are All Jordan // <http://www.jordanpolitics.org/en/documents/41>

52 Muasher Marwan. A Decade of Struggling Reform Efforts in Jordan: The Resilience of the Rentier System // Carnegie Endowment for International Peace, 2011. – Pp. 1-32.

53 Marty Harris. Jordan's youth after the Arab Spring. Lowy Institute for International Policy, 2015 // <https://www.jstor.org/stable/resrep10167?seq=1>

54 Women's movement celebrates amendments to Nationality Law // <https://jordantimes.com/news/local/womens-movement-celebrates-amendments-nationality-law>

55 Indicator 10: The existing laws, including family laws, whether civil or customary, protect women and girls from abusive partners during marriage and divorce // [https://www.efi-rcso.org/index-page/vawg/indicator-10the-existing-laws-including-family-laws-whether-civil-or-customary#:~:text=175%E2%80%93177\).-,The%20personal%20status%20law%20permits%20polygamy.,it%20is%2017%20years%20old](https://www.efi-rcso.org/index-page/vawg/indicator-10the-existing-laws-including-family-laws-whether-civil-or-customary#:~:text=175%E2%80%93177).-,The%20personal%20status%20law%20permits%20polygamy.,it%20is%2017%20years%20old)

56 A comparative study of experiences and lessons learned in ending the legalization of child marriage // <https://www.unwomen.org/sites/default/files/2023-09/legislating-and-enforcing-the-minimum-age-of-marriage-a-comparative-study-of-experiences-and-lessons-learned-en.pdf>

57 مقدرين درال في ص خ ش ل ا ل ا و ح ا ل ا ن و ن ا ق (15) ق ن س ل 2019 // <https://aliftaa.jo/content/205/%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D9%88%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%AE%D8%B5%D9%8A%D8%A9>

58 National Strategy for Women in Jordan 2020-2025 // <https://www.women.jo/sites/default/files/2023-09/The%20National%20Strategy%20for%20Women%202020%20-%202025.pdf>

59 Sinha Ranjana, Lehmann Karolin and Djankov Simeon. The Sudden Surge in Gender Legal Reform in the UAE. – Financial Markets Group Discussion Papers, 2023. – Pp. 1-17.

60 Women, Business and the Law 2023 // <https://wbl.worldbank.org/content/dam/documents/wbl/2023/snapshots/United-arab-emirates.pdf>

61 Human Development Report // <https://hdr.undp.org/>

62 World Economic Forum // <https://www.weforum.org/>

63 Abdulla Alwahedi. The Development of Women Role in the UAE // <https://sailemagazine.com/2015/03/women-in-the-uae/>

64 Legislation and Gender // <https://www.gbc.gov.ae/legislations.html>

65 Federal Decree by Law No.(27) of 2018 Concerning Equality in Wages between Men and Women // <https://uaelegislation.gov.ae/en/legislations/1104>

66 Federal Decree by Law No.(33) of 2021 Concerning Regulating Labour Relations // <https://uaelegislation.gov.ae/en/legislations/1541>

67 Mashaël Al Fardan, Belisa Marochi. Implementation of Gender Policies by the Private Sector in the UAE: Challenges and Opportunities // The Journal for Interdisciplinary Middle Eastern Studies. – 2021. – 7(2). – P. 127-153. DOI:10.26351/JIMES/7-2/2

68 Equal work for equal pay in the UAE // <https://www.axiomatic.co.za/2024/04/04/equal-work-for-equal-pay-in-the-uae/>

69 Federal Decree-Law No. (10) of 2019. On the Protection Against Domestic Violence // <https://uaelegislation.gov.ae/en/legislations/1180/download#:~:text=This%20Decree%2DLaw%20aims%20at,cohesion%20and%20preserving%20family%20structure.&text=2.,customs%20and%20traditions%20in%20community>

70 Federal Law Regarding Personal Status // <https://uaelegislation.gov.ae/en/legislations/1033?keyword=>

71 The UAE Gender Balance Council // <https://www.gbc.gov.ae/about.html>

72 Prager L. Emirati Women Leaders in the Cultural Sector: From “State Feminism” to Empowerment? // Hawwa, – 2020. – 18(1). – P. 51-74. <https://doi.org/10.1163/15692086-12341370>

73 Jennifer Holleis. UAE: A model for women’s rights in the Middle East? April 14, 2021 // <https://www.dw.com/en/uae-a-model-for-womens-rights-in-the-middle-east/a-57179602>

74 Ammourey L. Investigating Factors Influencing Career Choice of Emirati Women in the Satellite and Space Industry in the UAE // Advances in Applied Sociology. – 2023. – № 13. – Pp. 466-487.

75 Louise Patterson, Damodharan Sowmya Varadarajan, Beena Saji Salim. Women in STEM/SET: gender gap research review of the United Arab Emirates (UAE) – a meta-analysis Dec 2020. DOI: 10.1108/GM-11-2019-0201 ISBN: 1754-2413

76 Mohamed Osman Shereif Mahdi Abaker, Louise Patterson, Boo Yun Cho. Gender managerial obstacles in private organizations: the UAE

case // Gender in Management An International Journal. – 2022. – №38(3).
DOI: 10.1108/GM-04-2022-0143

77 Sang Lee, Raya Hamad Alsereidi, Samar ben Ben Romdhane. Gender Roles, Gender Bias, and Cultural Influences: Perceptions of Male and Female UAE Public Relations Professionals // Soc. Sci. – 2023. – 12(12). – Pp. 673.

78 Laila Prager. Emirati Women Leaders in the Cultural Sector // Journal of Women of the Middle East and the Islamic World. – 2020. – №18. – Pp. 51–74.

79 Human Rights Watch Submission to the Committee on the Elimination of Discrimination against Women on the United Arab Emirates // https://www.hrw.org/news/2021/03/04/human-rights-watch-submission-committee-elimination-discrimination-against-women#_ftn3

3.2 Instagram желісіндегі қазақ әйелдерінің визуалды діни бірегейлігі мен ислам агенттігі

Қазіргі кезеңдегі діни тәжірибелердің цифрлық трансформациясы мұсылман әйелдерінің діни бірегейлігін білдіру, тақуалықты визуалды тұрғыда көрсету және қоғамдық кеңістікте субъектілік позицияны бекіту жолдарына елеулі өзгерістер әкелді. Бұл өзгерістер әсіресе Instagram сияқты визуалға негізделген әлеуметтік желілерде айқын көрініс табады. Цифрлық технологиялар қазіргі заманда діни коммуникацияның түрлерін, тақуалық (діндарлық) тәжірибелер мен даралықты білдіру жолдарын түбегейлі өзгеріске ұшыратуда. Бұл өзгерістер әсіресе ислам қауымдастығы контекстінде айқын байқалады, өйткені жаңа медиа құралдары тек діни мазмұнды тарату алаңы ғана емес, сонымен қатар символдық өзара әрекеттестіктің, нормаларды қайта түсіндірудің және субъектілікті бекітудің кеңістігіне айналууда. Қазақстанда, басқа да посткеңестік елдердегідей, цифрлық кеңістікте мұсылман әйелдер аудиториясының белсенділігі артып келеді, әсіресе визуалға бағдарланған Instagram секілді платформалардан байқауға болады.

Дәстүрлі түрде мойынсұнғыш, бағынышты рөлмен байланыстырылып келген мұсылман әйелдерінің діндарлығы бүгінде қоғамдық онлайн кеңістікке еркін шығып, онда олар өз бейнесін қалыптастырып, имандылығын визуалды түрде танытып, агенттіктің дара формаларын құрастыруда. Бұл үдеріс діни, этникалық және гендерлік бірегейліктер тоғысатын, әйелдік пен тақуалық нормалары қайта ой елегінен өткізілетін күрделі кеңістікте жүзеге асады.

Осы зерттеу Instagram желісіндегі қазақ әйелдерінің визуалды өзін-өзі таныту стратегияларын және діни агенттігін талдауға

бағытталған. Зерттеу нысаны ретінде Instagram платформасында белсенді 20 қазақ әйелінің аккаунты таңдап алынды. Іріктеу критерийлері ретінде аккаунттардың ашық болуы, кемінде 3000 жазылушысы болуы және исламдық сенім, дәстүршілдік, әйелдік репрезентацияға қатысты контенттің болуы ескерілді.

Зерттеу барысында қолданылған барлық деректер Қазақстандағы Instagram блогерлерінің ашық, көпшілікке қолжетімді аккаунттарынан алынды. Бұл аккаунттар зерттеу жүргізу кезеңінде тіркелуді немесе рұқсатты қажет етпейтін ашық күйде болды. Визуалды және мәтіндік материалдар (посттар, жазба мәтіндері, reels-тегі пікірлер мен сипаттамалар) тек ғылыми-зерттеу мақсатында және академиялық адалдық пен fair use қағидаттарын сақтай отырып пайдаланылды.

Анализ мына бес негізгі кодтау категориясы бойынша жүргізілді: 1) діндарлық деңгейі – исламдық рәміздер, мәтіндер мен тәжірибелердің көрінісі; 2) дәстүршілдік – қазақ мәдениеті мен салт-дәстүрлерінің визуалды немесе мәтіндік репрезентациясы; 3) визуалды стиль – контент эстетикасы, киім, түс палитрасы, формат; 4) әйел агенттігі – әйелдің кәсіби, қоғамдық және діни саладағы дербестігі мен белсенділігі; 5) аудиториямен байланыс деңгейі – лайк, пікір саны, жарияланым жиілігі мен оқырмандармен өзара әрекеттесу.

Зерттеу мәселесінің ғылыми дискурста көрініс табуы

Соңғы онжылдықтарда зерттеушілер дін мен цифрлық медиа өзара әрекеттестігіне, «көрінетін» діндарлық құбылысына және көрнекі платформалар арқылы жүзеге асырылатын агенттік тәжірибелеріне көбірек көңіл бөлуде. Профессор Стюарт Гувер өзінің «Religion in a Media Age» (1997) атты классикалық дәрісінде медианы тек діни хабарламаларды жеткізетін арна ретінде ғана емес, өз алдына дербес «діни кеңістіктер» ретінде қарастыруды ұсынады. Ол сенімнің

дәстүрлі символдары мен медиа форматтарының тоғысуын атап өтеді. Бұл тоғысулар теледидар, голография, интернет және мобильді қосымшалар арқылы діни дискурсқа жаңа «кіру нүктелерін» қалыптастырады. Гувердің пікірінше, қазіргі медиа «нарығының» ахуалы адамдарға институционалдық беделге емес, жеке мағына мен визуалды-эмоциялық тәжірибеге негізделген пост-бумер ұрпағының «өтпелі дінін» құрайтын символдар мен практикаларды еркін таңдауға мүмкіндік береді [1].

Тереза М. Сенфт «Microcelebrity and the Branded Self» [2] мақаласында микроатақтылық (microcelebrity) ұғымын ұсынады. Онда қолданушы өз «брендін» саналы түрде қалыптастырып, аудиториямен «фан-база» ретінде өзара әрекеттесетін өзін-өзі ұсыну моделін сипаттайды. Лев Манович «Instagram and the Contemporary Image» [3] еңбегінде Instagram-ды суреттерді түсіру, өңдеу және жариялау функцияларын бір интерфейсте біріктіретін толыққанды медиа-платформа ретінде қарастыруды ұсынады. Оның пікірінше, форматтың (квадрат) шектеулігі мен өңдеу құралдарының бірізденген жиынтығы қатаң эстетикалық шекаралар белгілейді. Осы шеңберде «күнделікті», «кәсіби» және арнайы «дизайндалған» фотосуреттердің бірегей визуалдық мәдениеті қалыптасады. Ол Instagramның әдемі сәттерді сақтайтын орын ғана емес, сонымен қатар жаңа визуалды құралдар дамитын «платформа» ретінде де қызмет ететінін атап өтеді [3].

«To See and Be Seen: Celebrity Practice on Twitter» [4] атты мақаласында Элис Марвик пен Данах Бойд атақты тұлғалардың микроблогинг платформаларын «қулуарлық» өмірін көрсету үшін қалай пайдаланатынын талдайды. Олар үш негізгі стратегияны бөліп көрсетеді: 1) жеке фотосуреттер мен оқиғаларды жариялау арқылы жақындық сезімін қалыптастыру; 2) ашық коммуникация жүргізіп, жанкүйерлерді диалогқа тарту; 3) басқа жұлдыздармен байланыс орнату арқылы «шынайы» бейне құру.

Алайда авторлар мұндай практикадағы «шынайылық» әрдайым «күмәнді» болып қалатынын атап өтеді [4].

Х.Фебриан [5] онлайн-контентте жақындық пен құрметтің үйлесімді тепе-теңдігін сақтауға мүмкіндік беретін факторларды жан-жақты талдайды. Тиісті контексті, қатысушылардың рөлін, аудитория мен контент жасаушылар арасындағы физикалық қашықтықты және артефакттардың болуын мұқият зерделеу арқылы автор діни инфлюенсерлердің жазылушылары арасында сенім мен құрмет сезімін қалай шебер қалыптастыратынын, сол арқылы байланыс пен діни сеніміне беріктікті қалай нығайтатынын көрсетеді.

Ислам феминизмі мұсылман әйелдерінің діни агенттігін зерделеуде маңызды орын алады. Ислам феминизмі – Құран мен Сүннетке сүйене отырып, әйелдердің діни және әлеуметтік құқықтарын қайта қарастыратын зияткерлік бағыт. Бұл қозғалыстың жетекші өкілдеріне Амина Вадуд [6], Зиба Мир-Хоссейни [7], Асма Барлас [8], Лейла Ахмед [9], Марго Бадран [10] және басқа зерттеушілер жатады. Амина Вадуд феминистік герменевтика арқылы Құранға жаңа интерпретациялар ұсынып, діндегі әйел субъектілігін талдаудың өзегіне қояды. Зиба Мир-Хоссейни [7] ислам құқығының патриархаттық интерпретацияларын сынға алып, гендерлік әділеттіліктің діннің өз шеңберінде мүмкін екендігін дәлелдейді. Осы көзқарастарды жалғастыра отырып, Саба Махмуд [11] дәстүрлі тақуалық практикаларын үстемдікке бағыну ғана емес, әйел субъектілігінің белсенді формасы ретінде түсіндіреді.

З.Херли [12] араб әйелдерінің онлайн-медиа кеңістігінде өздерінің визуалды репрезентациясын саналы түрде құрып, бақылауын түсіндіру үшін «veiled affordances» (жабық/жасырын мүмкіндіктер) тұжырымдамасын ұсынады. Мұнда бүркену тәжірибелерінің тарихи және мәдени формалары тек діни немесе әлеуметтік норма ғана емес, сонымен қатар «өзін-өзі жаңғырту»

(self-moderation) тетігі ретінде де қызмет ететінін ескеру маңызды. Әйел денесін түрлі формаларда «жабу», «фильтр, маска пайдалану» (аватарлар, фильтрлер, мәтіндер, бейнелер және т.б.) арқылы көрсету концепциясы жариялылық пен жекелік, ұяңдық пен өзін-өзі көрсету арасындағы динамиканы теңестіруге бағытталған әртүрлі визуалдық стратегияларды қамтиды. Екіншіден, Херли «affordances» ұғымының дәстүрлі түсінігін кеңейтіп, «veiled affordances» терминін енгізеді. Ол әйелдердің өз бейнесін басқара алатын «әртүрлі және алуан түрлі жолдарға» сілтеме жасау арқылы киімдердің дәстүрлі түсінігін кеңейтеді. Бұлар тек «кұралдар» (мысалы, фильтрлер, аватарлар) ғана емес, әрқайсысы мәдени тұрғыдан айқындалған, нақты мағынасы бар, семиотикалық жағынан қанық техникалар [12, p. 4].

Хайди Кэмпбелл «Claiming our Space: Muslim Women, Activism, and Social Media» [13] атты зерттеуінде интернеттің діни ақпарат тарату құралы ғана емес, сонымен бірге жаңа діни практикалар, қауымдастықтар және бірегейлік формалары қалыптасатын платформаға айналғанын атап өтеді. Зерттеуші онлайн-қоғамдастықтар, уағыздар, діни ритуалдар мен миссионерлік қызметті «online religion» феноменінің негізгі формалары ретінде сипаттап, цифрлық кеңістік мұсылмандар мен діни билік арасындағы қатынастарды түбегейлі өзгерткенін алға тартады.

Руханият пен брендингтің ұқсас үйлесімін К.Абидин [14] да талдап, «visibility labor» (көріну еңбегі) ұғымын енгізеді. Ол тек инфлюенсерлер ғана емес, олардың жазылушылары да атқаратын, мазмұнды қайталайтын, қайта тарататын және күшейтетін «көріну еңбегі». Бұл – эмоциялық еңбек, эстетикалық өзін-өзі ұсыну және діни кодтар капитализация ресурсына айналатын феминизацияланған жұмыс түрі. Осылайша Instagram мұсылман әйелдері үшін өзін-өзі білдіру арнасы ғана емес, сонымен қатар нарықтық және идеологиялық позициялану кеңістігіне де айналады.

Сонымен қатар Ф.Хирджи [15] визуалды контенттің саяси өлшеміне назар аударып, мұсылман әйелдерінің әлеуметтік желілерді отаршыл көзқарасқа да, ішкі патриархаттық құрылымдарға да қарсы белсенділік пен қарсылық құралы ретінде пайдаланатынын көрсетеді. #MosqueMeToo сияқты хештегтік қозғалыстар цифрлық кеңістіктің тыйым салынған тақырыптарды әшкерелеу үшін қалай қолданылатынын, сонымен қатар әйелдерді гендерлік және нәсілдік сыни пайымдаудың жаңа формаларына қалай ұшырататынын айқын көрсетеді. Мұндай қарсылық практикалары мұсылман әйелдерінің агенттігін күшейтіп, оларға «өз кеңістігін талап етуге» және исламды әйелдерге қарсы репрессивті күш ретінде сипаттайтын бинарлық түсініктерді бұзуға мүмкіндік береді.

«The flag-bearers of change in a patriarchal Muslim society: Narratives of Iranian solo female travelers on Instagram» атты еңбегінде А.Никджу және оның әріптестері [16] Instagram-да өз тарихын бөлісетін ирандық жалғызбасты әйел саяхатшылардың тәжірибесін талдайды. Зерттеушілер үш негізгі аспектіні анықтайды: мағынаның қалыптасуы, билікке ие болу және өзін-өзі танудың кеңеюі. Авторлар саяхатты патриархаттық ұстанымдарға белсенді қарсылықтың және өзін-өзі азат етудің құралы ретінде қарастырады. Визуалды стористер жариялау арқылы әйелдер өздерінің дербестігін көрсетіп, өзгелерді де өз қорқыныштарын еңсеруге жігерлендіреді [16, p. 5].

Ариадна Е. және т.б. [17] зерттеуі қазіргі мұсылман әйел инфлюенсерлерінің мотивациялары мен өзін-өзі түсіндіру (self-interpretation) тәжірибелеріне назар аудара отырып, осы дискурсты толықтырады. Авторлардың пікірінше, визуалды бірегейлік үш категория шеңберінде құрылады. Біріншіден, ислам нормаларын ұстану ретінде (жабыну, шарифатқа сай контентті қолдау). Екіншіден, діни символдарды (мысалы, хиджабты) өзін позициялау мақсатында стратегиялық

пайдалану ретінде. Үшіншіден, стигманы (ұят) еңсеруге және шабыттандыратын үлгі ретінде әрекет ету әрекеті. Агенттіктің мұндай формалары фено-менологиялық перспектива және символикалық интеракционизм тұрғысынан тұжырымдалады. Мұнда субъективті тәжірибе мен әлеуметтік өзара әрекеттесу жеке бастың қалыптасу процесінде негізгі рөл атқарады.

Этиологиялық тұрғыдан алғанда, Джудит Батлер «Сен кімсің?» деген тікелей сұрақтың негізгі рөлін көрсетеді, өйткені «сұраныс құрылымы» бізге бірегейлікті ұғынуға мүмкіндік береді [18, р. 31–32]. Осы «өзгеге» жүгіну арқылы мұсылман әйелдері жаңа ұрпақ үшін бағыт-бағдар беретін әлеуметтік және білім беру жобаларын (мысалы, Құранды мәнерлеп оқу байқаулары) құра алады.

А.Хадиянто және т.б. [19] ойынша, діни тәжірибедегі ұстамдылық пен тепе-теңдікті білдіретін Құрандағы уасатия қағидасы әлеуметтік медиада контент жасаудың тұжырымдамалық негізі және практикалық нұсқаулық ретінде қызмет етеді. Уасатия қағидатын цифрлық кеңістікте іске асыру дінаралық шиеленістерді жұмсартуда маңызды рөл атқарып, плюралистік қоғамның іргелі тіректерін нығайтады. Бұл үдеріс әртүрлі көзқарастарды үйлестіруді қамтып, диалог пен өзара түсіністікке қолайлы орта қалыптастыруға мүмкіндік береді [19, р. 9].

Осы теориялық тұғырнамалар Instagramдағы қазақ әйелдерінің діни агенттігін түсінуде айқындаушы мәнге ие. Визуалды репрезентациялар арқылы әйелдер феминистік бірегейліктің жаңа формаларын құруда. Олардың агенттігі діни шектеулермен ғана анықталмайды, ол діни нормалар мен жеке наным-сенімдердің үйлесімінен құралады.

Қазақ әйелдерінің Instagram аккаунттары

Контент-анализ нәтижесінде зерттелген аккаунттарды олардың діндарлығы, дәстүршілдігі және агенттік репре-

зентациясы бойынша бірнеше типологиялық топқа бөлуге мүмкіндік тудырды. Әр аккаунт жеке сипаттамасы мен контент ерекшеліктері бойынша төменде егжей-тегжейлі талданды.

1. @aidanamedenova_officialpage – экс-әнші, блогер, кәсіпкер
Аудиториямен байланыс: Өте жоғары. 3,6 миллион жазылушысы бар Instagram-дағы ең танымал қазақ әйелдерінің бірі. Посттар – ондаған, кейде жүздеген мың лайк, мыңдаған пікірлер жинайды. Аптасына бір-екі рет пост жариялайды.

Визуалды стиль: сахнадан кеткен соң хиджаб киген, киім үлгісі – стильді, бірақ жабық. Түстер – ашық және жабық түстерді оңтайлы пайдалану. Фотосессиялар кәсіби, сәнді. Контентте – отбасы, балалар және өз бизнесі @hanamistore.kz жарнамалайды.

Діндарлық деңгейі: Жоғары. Хиджаб киеді, намаз оқиды. Посттарында Алланы жиі еске алады, ислам дүниетанымы бойынша ой бөліседі. Дінге бет бұрғанын ашық айтқан.

Дәстүршілдік: Жоғары. Бұрын поп-музыка өкілі болса да, қазір отбасылық және ұлттық құндылықтарға оралған. Рамазан, Құрбан айт сияқты діни мерекелерді отбасымен атап өтеді. Кейде ұлттық элементтерді киімде қолданады.

Әйел агенттігі: Жоғары. Сахнадан кетіп, жаңа өмір бастау батыл қадам. Өзінің мұсылмандық киім бренді бар, блог жүргізеді, жарнамалық және әлеуметтік жобаларда амбассадор болады. Діни және отбасылық құндылықтарды насихаттап, мыңдаған қыз-келіншектерге үлгі көрсетеді.

2. @asiya_arabist – араб тілі мен Құран оқытушысы
Аудиториямен байланыс. Орташа. Жазылушылар саны – 3,4 мың. Негізгі белсенділік Stories және Threads форматында, мұнда ол Құранға қатысты сұрақтарға жауап береді. Пікірлер оқу мақсатындағы аудиториямен шектеледі.

Визуалды стиль: оқыту-мотивациялық. Араб тіліндегі сирек кездесетін кітаптарға шолу, қазақ ойшылдарының төте жазумен жазылған еңбектерін түпнұсқада оқу, онлайн-сабақтардың фо-

толары. Кейде хиджабтағы жеке фотолар да кездеседі. Түстер палитрасы – қоңыр.

Діндарлық деңгейі: Өте жоғары. Барлық мазмұн – араб тілі арқылы Құранды түсіндіруге арналған. Ислам құндылықтары әрбір постта көрініс табады.

Дәстүршілдік: Орташа. Негізгі бағыт ислам үмметіне жасалғанымен, аудиторияға қазақ тілінде жүгінеді. Ұлттық киім мен дәстүрлер негізгі назарда емес, бірақ ана тілі мен тәрбие туралы көзқарастары арқылы дәстүрлілік байқалады.

Әйел агенттігі: Рухани салада жоғары. Асия – өз оқу курстарын жасап, оқытушылықпен айналысатын белсенді қазақ қызы. Ол әйелдерді Құранды түсінуге, зерттеуге шабыттандырып, дін шеңберіндегі агенттіктің үлгісін көрсетеді.

3. @farizatoreali – Блогер

Аудиториямен байланыс: Өте жоғары. Жазылушылар саны – 1,8 миллион. Посттар ондаған мың лайк, жүздеген пікір жинайды. Жариялау жиілігі – 2–3 күнде бір рет. Көбіне Reels форматында дәйексөздер не дұғалар беріледі.

Визуалды стиль: Жағымды, эмоциялық, сәнді. Түсі – ашық қызғылт, ақ түстер. Фотоларда – отбасылық сәт, хиджабтағы әдемі портреттер. Лента эстетикалық тұрғыдан үйлесімді әрі ерекше нәзіктік көріністе.

Діндарлық деңгейі: Жоғары. Хиджаб образының ажырамас бөлігі. Әрбір постта діни мәтіндер мен Алланы еске алу көрініс табады. Ол ислам көзқарасы арқылы отбасылық құндылықтарды, ер мен әйел арасындағы нәзік сезімді да насихаттайды.

Дәстүршілдік: Орташа. Қазақ тілі мен дәстүрлі отбасылық рөлдер жазбаларда жиі кездеседі, бірақ визуалды заманауи исламдық стиль басым. Ұлттық киім сирек кездеседі.

Әйел агенттігі: Екітүрлі. Бір жағынан, миллиондаған аудиториясы бар табысты блогер, жастарға рухани шабыт береді,

екінші жағынан, оның бейнесі дәстүрлі рөлмен тығыз байланысты, адал жар, қамқор ана, аяулы қыз, өз отбасының ұйытқысы. Сондай-ақ ол әлеуметтік жобаларға белсенді араласып, діни мереке кездерінде қайырымдылықпен айналысады.

4. @aeka.posh – сұлулық, өмір салты және саяхат тақырыбындағы блогер

Аудиториямен байланыс: Өте жоғары. 1,07 миллион жазылушысы бар. Посттар – ондаған, кейде жүз мыңдаған лайк жинайды. Мыңдаған фанаттардан, клиенттерден және оқырмандардан түскен пікірлер. Аптасына 1–2 пост, күнделікті Stories.

Визуалды стиль: Сәнді және нәзік. Контенті – отбасылық өмір, саяхаттар, fashion-фотосессиялар және қасиетті орындар (Умра кезінде түсірілген фотолар). Түстер палитрасы – жылы түстер.

Діндарлық деңгейі: Ортадан жоғары. Жеке өмірі – заманауи, бірақ дінге қатысты белгілер бар. Оны мәдени мұсылман ретінде сипаттауға болады, діндар, бірақ зайырлы өмір сүреді.

Дәстүршілдік: Орташа. Қазақ қызы екенін мақтанышпен білдіреді. Ұлттық мерекелерді атап өту, ата-анасына құрмет көрсету туралы жазбалар кездеседі. Бірақ контенті – жаһандық, өмір салты – халықаралық. Дәстүршілдік – тек кейбір сәттерде байқалады.

Әйел агенттігі: Өте жоғары. Сұлулық салонының негізін қалаушы, миллион жазылушысы бар блогер, брендтермен әріптестікте, жазылушыларына арналған мастер-класстар өткізеді. Өз блогынан бизнес жасап, кәсіпкерлікке айналдырған заманауи, дербес, шабыттандыратын әйел бейнесі.

5. @aya_nurdauletkyzy – Психотерапевт. Супервизор. Психологияны оқытады.

Аудиториямен байланыс: Орташа, бірақ тұрақты. Жазылушылар саны – 99,7 мың. Посттар жүздеген лайк жинайды, жарияланым жиілігі – аптасына 2–3 пост. Аудитория белсенді

түрде психологиялық тақырыптарды (қарыз, өзін-өзі табу, қарым-қатынас) талқылайды.

Визуалды стиль: кәсіби портреттер, бейтарап түстер. Көбіне мәтіндік карталар мен инфографикалар қолданады. Профиль нақты тараумен берілген (ақша, қарыз, қарым-қатынас), қарапайым және артық ақпаратсыз.

Діндарлық деңгейі: Жоғары. Ислам ұғымдары жиі кездеседі, хадистер мен Құран аяттары қолданылады. Дін психотерапиялық контексте ұсынылады, ислам діні ішкі тұрақтылық, рухани өсу мен өмірдің негізі ретінде көрсетіледі.

Дәстүршілдік: бейтарап бағытта. Кейбір жазбаларда отбасы құндылықтары қозғалады, бірақ айқын қазақ дәстүрлері көрінбейді. Алайда, стористе отбасы, әке-шешеге деген сыйластық туралы әңгіме болады. Ұлттық киім немесе этникалық белгілер байқалмайды.

Әйел агенттігі: Жоғары. Психолог блогер өзін тәуелсіз маман ретінде көрсетіп, әйелдердің кәсіби дамуына көмектеседі. Оқу курстарын, вебинарлар жиі өткізіп тұрады. Психологтар қауымдастығына қатысып, спикер ретінде жиі шығады. Бұл оның белсенді өмірлік ұстанымын көрсетеді.

6. @kuralai_zharbol_ – рухани ұстаз, спикер

Аудиториямен байланыс: Жоғары. Жазылушылар саны 95 мың. Посттар пікірталас туғызады, оның афоризмдері басқа парақшаларда жиі таралады. Контент әйелдер қауымында кең таралады.

Визуалды стиль: Ана мен тәлімгер бейнесі. Құралай апаның фотолары – ұлттық киімде (кимешек, камзол). Түстер – жылы, жер реңктері. Лентада – семинар афишалары. Профиль – отбасылық жылылық пен рухани тәлім орталығы.

Діндарлық деңгейі: Орташа. Құралай апа – дінге сенімді, бірақ басты акцент халық даналығы мен дәстүрлі құндылықтарда. Кейде ислам ұғымдарын қарапайым тілмен жеткізеді. Діншіл

емес, отбасылық бақыт жөніндегі тәлімгер ретінде көрінеді. Сырт бейнесінде орамал немесе қазақша кимешек тағады, бірақ ол діни емес, жас мәртебенің белгісі ретінде беріледі.

Дәстүршілдік: Өте жоғары. Қызметінің барлығы қазақ салт-дәстүрін насихаттауға арналған: ене мен келін, әже рөлі, отбасы ұйытқысы туралы. Өзінің биосында: «Отбасы құндылығын, әйел бақытын дәріптеуші» деп жазылған. Көбіне мақалдап сөйлейді, этнопедагогикаға жиі сілтеме жасайды.

Әйел агенттігі: Жоғары, бірақ дәстүрлік тұрғыда. Ол «Ұлт анасы» жобасын құрған, кітаптар жазып, тренингтер өткізеді. Табысты, белсенді әйел, бірақ оның әйелдік идеалы – отбасылық құндылықтарды сақтаушы.

7. @marfugashapian – журналист, жазушы, кітап клубының жетекшісі

Аудиториямен байланыс: Жоғары. Жазылушылар саны – 94,3 мың. Посттар жүздеген лайк жинайды, дегенмен жариялау жиілігі тұрақты емес.

Визуалды стиль: Интеллектуалды минимализм. Табиғи түстер, танымал тұлғалардың дәйексөздері. Қазіргі заманғы шетелдік жазушылардың кітаптарынан үзінді аударып берілген. Жазбаларда Құран оқудың пайдасы мен кітаптардың көрінісі кездеседі.

Діндарлық деңгейі: Ортадан жоғары. Құраннан үзінділер келтіріп, руханият мәселелерін қозғайды. Жазбаларда дінмен қатар зайырлы әдебиет те талданады.

Дәстүршілдік: Жоғары. Көптеген жазбаларда ата-бабаға құрмет, ана тілі мен қазақ тарихына ерекше мән беріледі. Кітап клубы аясында діни және қазақ классикалық әдебиеттерін бірге оқиды.

Әйел агенттігі: Жоғары. Қоғам белсендісі, өзінің жеке баспа-ханасын басқарады, бірнеше кітаптың авторы, білім беру жобала-рының негізін қалаушы. Оның бейнесі – дәстүрлі

құндылықтарды интеллектуалдық даму арқылы жеткізе алатын заманауи әйел.

8. @aiganym.botash – мотивациялық спикер, «Батыр қыз» кітабының авторы

Аудиториямен байланыс: Жақсы. 86 мың жазылушысы бар. Кітабының жарыққа шығуы туралы посты – 29 мың лайк жинаған. Жүздеген пікірлер, жазылушылар оның өмір үшін күресін шабыт көзі ретінде қатты бағалайды. Посттар аптасына 1–2 рет жарияланады.

Визуалды стиль: Тартымды, жылылық сыйлайды. Бұрынғы аурухана кезеңінен алынған фотолар мен қазіргі кездегі өмірі жарқын, сәнді киімдегі бейнелер қатар беріледі. Көп күлімсіреген фотолар, мотивациялық дәйексөздер, отбасылық өмір, еріне сыйластық, кітабының тұсаукесеріндегі кадрлар.

Діндарлық деңгейі: Орташа. Айғаным кей кездері орамал тағады, бірақ көбіне сәнді тюрбанмен жүреді. Посттарында Аллаға шүкіршілік айтуы мүмкін, бірақ діни мазмұн негізгі тақырып емес. Басты акцент мотивация мен рухани өсуге арналған.

Дәстүршілдік: Орташа. «Батыр қыз» – қазақтың рухани бейнесін танытатын атау. Отбасылық құндылықтарға құрмет білдіреді. Бірақ, басты тақырып – ерік-жігер, өзін-өзі жеңу. Өмірге құштарлық.

Әйел агенттігі: Өте жоғары. Айғаным – күрескер әйелдің бейнесі. Отызға жуық операциядан өтіп, өзі жайлы кітап жазған, спикер. Мүгедектігі бар адамдарды қолдап, мотивация береді. Оның бейнесі – тәуелсіз, батыл, басқа қазақ әйелдеріне үміт сыйлайтын тұлға.

9. @aigul_tastanbek – психолог, психосоматика маманы

Аудиториямен байланыс: 82,2 мың жазылушы. Посттарда лайк саны – 50–100 шамасында, бірақ видеолардың қаралымы жоғары.

Визуалды стиль: Сауығу және денсаулық бағытталған. Аурулар мен олардың психологиялық себептері жазылған слайдтар. Түстер – жағымды, артық детальсыз.

Діндарлық деңгейі: Орташа. Кейбір посттарында Алланың көмегімен сырқатынан айыққанын айтып отырады. Дегенмен, бұл жеке сенім ретінде беріледі, контенттің жалпы мазмұны діни емес.

Дәстүршілдік: Орташа. Қазақ тілінде сөйлейді, нақыл сөздерді қолданады, ал мазмұны заманауи ғылыми негізде. Үлкендердің даналығына сілтеме жасайды, бірақ дәстүрлі элементтер байқалмайды.

Әйел агенттігі: Жоғары. Ол практик психолог, өзіндік психосоматика дамытып жүрген білікті маман. Тікелей эфирлер өткізіп, шәкірттер тәрбиелейді.

10. @gulsara_ustaz – ұстаз, Құран жаттату мұғалімі

Аудиториямен байланыс: Орташа. Жазылушылар саны шамамен 76,5 мың. Пікірлер негізінен оқушылары тарапынан келеді. Посттар үнемі шығады.

Визуалды стиль: Рухани-білім беру бағыты. Негізгі акцент – Құран, хадистерден үзінділер. Өзінің фотосуреттері сирек. Түстер – жасыл, көгілдір, ақ. Профиль ұстазға тән қарапайымдылықпен безендірілген.

Діндарлық деңгейі: Жоғары. Биосында «15 жылдық Құран қызметшісі» деп көрсетілген. Контент толығымен исламға арналған. «Пайғамбарыма махаббат» жобасы, тәджуид сабақтары, діни кітаптарды насихаттау.

Дәстүршілдік: Ортадан жоғары. Негізгі акцент ислам болғанымен, қазақи элементтер де бар. Жазбалар қазақ тілінде, кейде жергілікті салт-жораларға түсініктеме береді. Ол дәстүр мен діннің арасын байланыстырушы тұлға ретінде көрінеді.

Әйел агенттігі: Рухани салада жоғары. Жеке жобаның авторы, көптеген шәкірттердің ұстазы. Офлайн іс-шаралар

ұйымдастырады (Құран оқу байқаулары). Оның басты рөлі – рухани жетекші әрі діни білім беруші.

11. @akonya_kalmaganbetova – блогер, эпатаж стиліндегі контент авторы

Аудиториямен байланыс: Орташа. 40,7 мыңнан аса жазылушы. Посттар лайк саны бойынша жүзден бірнеше мыңға дейін, тақырыпқа байланысты. Пікірлер белсенді, себебі контент жиі пікірталас тудырады. Посттар жиі жарияланады, Reels көптеп қолданылады.

Визуалды стиль: Ерекше киім үлгісі, батыл макияж. Әрбір жарияланым кәсіби түсірілген, түстік үйлесім сақталған, бірізділік бар. Қарапайым, таза және тартымды көрініс.

Діндарлық деңгейі: Орташа. Өзін мұсылман ретінде сипаттайды. Діни тақырыптарды сирек әрі жеңіл әзілмен қозғайды.

Дәстүршілдік: Орташа. Әдет-ғұрыптарды сыйлайды, бірақ өзін «эпатажды мұсылман» ретінде көрсетеді. Ұлттық киім мен салт-дәстүр сирек.

Әйел агенттігі: Жоғары. Әйелдерді қаржылық, эмоциялық, рухани тұрғыда тәуелсіздікке шақыру. «Өзіңді дамыт, өзіңді құрметте, сен бақытты болуға лайықсың» деген идеялар басым. Өз тәжірибесін ашық баяндайды, өзгелерге шабыт береді. Бренд амбассадоры, жарнама жүргізуші, өз көзқарасын батыл жеткізуші.

12. @zhanat_aldiyar – балаларға арналған танымдық лагерьлер ұйымдастырушы, PhD, оқытушы

Аудиториямен байланыс: Төмен, бірақ мақсатты. Жазылушылар саны – 27,9 мың. Посттар орта есеппен бірнеше жүз лайк жинайды, пікір саны – 5–15 аралығында. Жариялау жиілігі – аптасына 1–2 рет. Негізгі формат – мәтіндік және оқытуға бағытталған стористер (Құран оқу, аяттар талдауы).

Визуалды стиль: Қатаң, білім беру бағытына құрылған. Лен-тада Құран парақтарының суреттері, дәрістер мен студенттердің

фотолары, кейде ұлттық киімдегі жеке фотолар (тақия, камзол). Түстер палитрасы – жасыл, қоңыр түстер.

Діндарлық деңгейі: Өте жоғары. Әрбір жарияланым исламға қатысты. Құраннан үзінділер, хадистер, діни сұрақтар.

Дәстүршілдік: Жоғары. Қазақ мәдениеті мен дәстүрінің маңызын жиі атап өтеді. Мысалы, Жапонияға сапары туралы видеосында мәдени айырмашылықтарды сипаттап, қазақ дәстүрлерінің құндылығын қозғаған.

Әйел агенттігі: Рухани білім беру шеңберінде қолдау табады. Ол жастарға арналған оқу жобаларын ұйымдастырады, бұл оның білім беру саласындағы белсенділігін көрсетеді.

13. @balkia_baltabay - психолог

Аудиториямен байланыс: Жоғары. 871 мың жазылушысы бар. Посттар мыңдаған лайк мен пікірлер жинайды, жарияланым жиілігі – аптасына 1-2 пост. Аудитория белсенді, қаржылық психология, өзін өзі тануды талқылайды.

Визуалды стиль: Әрбір посттар мен рилзтар кәсіби түсірілген, түстік үйлесім сақталған, бірізділік бар. Қарапайым, анық және тартымды.

Діндарлық деңгейі: Орташа. Діни риторика жиі қолданылмайды, бірақ рухани мәні бар сөздер кездеседі. Көбіне философиялық, адамның менталды жай-күйіне байланысты тақырыптар.

Дәстүршілдік: Отбасылық құндылықтарды бағалайды, бірақ қазақшылыққа акцент берілмейді. Заманауи пікірде.

Әйел агенттігі: Өте жоғары. Әйелдерді қаржылық, эмоциялық, рухани тұрғыда тәуелсіздікке шақыру идеялары басым.

14. @aikhanym_alikhankyzy – инфлюенсер, кәсіпкер

Аудиториямен байланыс: Өте жоғары. 830 мың жазылушысы бар. Әрбір Reels – бір оқиға және ол видеолары жүз мыңдаған лайк жинайды. Посттар аз 100-ге жетпейді, бірақ олардың әрқайсысы кең тараған.

Визуалды стиль: Отбасылық. Күйеуі мен қызы бірге түскен кәсіби фотолар. Түстер – нәзік әрі тартымды. Контент – отбасылық сәттер мен зергерлік бренді @ozgediamond жарнамасы.

Діндарлық деңгейі: Орташа. Өзін дінге сенетін адам ретінде көрсетеді, бірақ діни практикалары ашық емес.

Дәстүршілдік: Жоғары. Отбасы – басты құндылық. Посттарда ата-ананы, ұлттық дәстүр, құрметтеу сияқты элементтер бар. Қазақша сөйлейді, ұлттық нақыш сақталған. Қазіргі заманға сай тұрмыс пен дәстүрлі отбасылық құндылықты үйлестірген.

Әйел агенттігі: Өте жоғары. Айханым – @ozgediamond зергерлік брендінің негізін қалаушы. Отбасылық өмір мен кәсіпкерлікті бірге алып жүреді. Мыңдаған әйелге шабыт беретін инфлюенсер. Отбасылық құндылықты дәріптеуші.

15. @gulzhannat_nurusheva – фудблогер, психолог

Аудиториямен байланыс: Өте жоғары. Жазылушылар саны – 556 мың. Рецепт жазбалары – ондаған мың лайк жинайды. Пікірлер саны – жүздеген, кейде мыңдаған. Аптасына 2-3 пост, сонымен қатар Reels жариялайды.

Визуалды стиль: Әдемі фуд-контент. Түстер – қанық, ашық түстер. Балаларымен және өзі дайындаған тағамдармен түскен тартымды образдар. Профиль кәсіби дайындалған.

Діндарлық деңгейі: Орташа. Өзін мұсылман ретінде сипаттайды, бірақ діни мазмұн негізгі тақырып емес.

Дәстүршілдік: Ортадан жоғары. Ұлттық тағамдарды жиі дайындайды, бірақ заманауи «дұрыс тамақтану» форматында. Отбасылық дәстүрлерді дәріптеп, ұлттық киімде де көрінеді.

Әйел агенттігі: Өте жоғары. Жеке кәсібі бар блогер, табысты YouTuber. “Фудблог + психология” форматындағы бірегей тандем құрған. Әлеуметтік жобаларға қатысады (дұрыс тамақтану шеберлік сабақтары), рецепт кітаптары арқылы кәсібін дөңгелетіп отыр.

16. @janellemakajan – дизайнер, актриса

Аудиториямен байланыс деңгейі: Жоғары. 381 мың жазылушы. Посттар мыңдаған лайк жинайды, пікірлер белсенді. Посттар аптасына 1–2 рет жарияланады.

Визуалды стиль: Әдемі және сәнді. Өз брендінің киімдермен түскен кәсіби фотосуреттер. Түстер – қанық түстер. Отбасылық кадрлар жиі кездеседі.

Діндарлық деңгейі: Орташа. Өзін діншіл ретінде көрсетпегенмен, посттар мен рилздерде дінге қатысты сөздер қолданады.

Дәстүршілдік: Орташа. Отбасы – басты құндылық ретінде көрінеді, қазақи салттарды сақтайды. Ұлттық оюмен өрнектелген көйлектер киеді, жазбаларда қазақ тілі қолданылады.

Әйел агенттігі: Өте жоғары. Өз киім бренді бар, байерлік компания басқарады, белсенді жарнама жүргізеді. Заманауи сән мен ұлттық құндылықтарды біріктіре отырып, аудиторияға рухани, мәдени және кәсіпкерлік шабыт сыйлайтын тұлға. Әлеуметтік іс-шараларға қатысады.

17. @kundelik_usa – блогер, кәсіпкер

Аудиториямен байланыс деңгейі: Жоғары. Жазылушылар саны – 149 мың. Посттары жүздеген пікір жинайды, көбіне кеңес сұраушылар. Жариялау жиілігі – аптасына 1–2 рет, Stories – күн сайын.

Визуалды стиль: Travel & Education. АҚШ қалаларының көріністері, университет кампустары, отбасының, саяхаттардың фотолары. Түстер – көк аспан, қызыл, ақ. Профиль – білім және мотивация бағытындағы блог.

Діндарлық деңгейі: Төмен. Контент зайырлы сипатта: визалар, шәкіртақылар, шетелге бейімделу туралы. Діни символика жоқ.

Дәстүршілдік: Орташа. Қазақ тілінде жазу арқылы қазақтардың әлемді бағындыра алатынын көрсетеді. Посттарда Қазақстан мен АҚШ-ты салыстырады, ата-анаға деген құрметті

білдіреді, бала тәрбиесін қозғайды. Дегенмен визуалды түрде толықтай космополиттік блог.

Әйел агенттігі: Өте жоғары. Парақша білім, шәкіртақы, халықаралық тәжірибе арқылы өзін жүзеге асырудың үлгісі. Ол грант жеңу, кәсіби даму тарихымен бөлісіп, қыз-келіншектерді «comfort zone»-нан шығуға шақырады. Бірнеше кәсіпті жүргізіп отырған белсенді әйел.

18. @aqquaman_official – әйелдер коучы, дизайнер

Аудиториямен байланыс: Жоғары. Жазылушылар саны – 152 мың. Посттар – бес-он мың лайк жинайды, ондаған пікір келеді. Жариялау жиілігі – аптасына 2–3 рет, көбінесе Reels. Мотивациялық және сән тақырыптары аудиторияны тартады.

Визуалды стиль: ерекше street-style элементтерін мұсылман киім үлгісімен үйлестіреді. Түстер – қара, қоңыр, ақ. Кадрларда автордың жеке стилі мен @aqquaman_brand коллекциялары қатар ұсынылады.

Діндарлық деңгейі: Төмен. Бірақ киімдері ислам талаптарына сай заманауи стильде.

Дәстүршілдік: Төмен. Заманауи тұлға. Қазақи дәстүрлерге басты назар аудармайды, жазбалар орыс тілінде, өмір сүру салты – қалалық, жаһандық. Кейде этно-элементтерді сән үшін пайдаланады, бірақ бұл тек стильге байланысты.

Әйел агенттігі: Өте жоғары. Aqqu Aman – киім брендінің негізін қалаған кәсіпкер, әйелдерге арналған коуч «өміріңді өз дизайныңа айналдыр» деп шабыттандырады. Ашық, батыл, әйелдердің өзін-өзі тануына үндейді. Қазіргі заманғы мұсылман әйелінің визуалды мәдениет пен іскерлік қабілетін байланыстыратын тұлға.

19. @zhuldyz.qairat – копирайтер, жазушы

Аудиториямен байланыс: Төмен. Жазылушылар саны шамамен 12,2 мың. Лайктар – шамамен жүзге жуық, пікірлер аз, бірақ аудитория әдеби контентке адал. Посттар сирек жарияланады.

Визуалды стиль: Жеке шығармашылық портфолио. Көбіне мәтіндік жазбалар, ұзақ ой-толғамдар бейтарап фонда немесе қара-ақ фотосуреттер. Кітаптар мен қолжазбалар суреттері кездеседі. Профиль жеке күнделік форматына ұқсас.

Діндарлық деңгейі: Төмен. Контент өзін-өзі дамыту, мотивация және әдебиет тақырыптарына арналған. Діни дәйексөздер немесе символика жоқ.

Дәстүршілдік: Орташа. Өзінің қазақи болмысын мақтан тұтады. Қазақша сөйлейді, бірақ ұлттық киім немесе дәстүрлі рәсімдер көрінбейді. Яғни, дәстүршілдік тіл мен тұлғалық сәйкестік деңгейінде ғана көрінеді.

Әйел агенттігі: Жоғары. Ерте жастан кітабын шығарған, копирайтер болып жұмыс істейді, тәуелсіз және белсенді бойжеткен. Құрдастарына кеңес беріп, оларды шабыттандырады

20. @jainajuly – Жайна Қуанышқызы, косметика әзірлеуші, beauty-блогер

Аудиториямен байланыс деңгейі: Төмен, 1 706 мың жазылушысы бар. Посттар 200 лайктан аспайды, бірақ өзі жетекшілік ететін Jain Labo бренді арқылы әсері әлдеқайда ауқымды. Посттар сирек жарияланады, контент өнімге бағытталған.

Визуалды стиль: Ғылыми эстетика. Фон – зертхана, пробиркалар, кремдердің текстурасы, формулалар. Түстер – ақ, бозғылт қызғылт, көгілдір, косметикалық өнімдердің орамасына сәйкес.

Діндарлық деңгейі: Төмен. Контент косметология, зерттеу, кәсіпкерлікке арналған. Заманауи үлгідегі мұсылман киімдерін киеді, діни тақырыптарды қозғалмайды.

Дәстүршілдік: Төмен. Негізінен халықаралық нарыққа бағытталған, жазбалар орыс және ағылшын тілінде. Қазақша сирек жазады.

Әйел агенттігі: Өте жоғары. Химия саласындағы кәсіби маман және кәсіпкер. Косметикалық брендті нөлден бастап құрған, сұқбат беріп, косметологиядағы трендтер туралы ба-

яндама жасайды. Бұл – ғылым мен бизнес әлеміндегі self-made әйелдің үлгісі.

Гибридті бірегейлік пен әйел агенттігі

Жүргізілген контент-анализ көрсеткендей, зерттелген аккаунттар арасында исламдық визуал мен діни мазмұнның репрезентациясы айтарлықтай әркелкі. Мысалы, @zhanat_aldiyar және @gulsara_ustaz аккаунттарында діни мазмұн үстемдік етсе, @kundelik_usa немесе @jainajuly сынды паракшаларда зайырлы стиль басым.

Әйел агенттігінің репрезентациясында да бірқатар үлгілер байқалады: дәстүрлі рөлдерді насихаттаушы (@kuralai_zharbol_, @farizatoreali, @zhanat_aldiyar,) және заманауи, кәсіпкер әйел бейнесін ұсынушылар (@aidanamedenova_officialpage, @aqquaman_official, @aya_nurdauletkyzy).

Сонымен қатар, кей аккаунттарда дін мен дәстүр, модерн мен руханият қатар өмір сүріп, гибридті модель түзіледі. Мысалы, @aikhanym_alikhankyzy немесе @janellemakajan, @marfugashapian. Бұл исламдық агенттіктің тек нормативті емес, сонымен қатар креативті әрі индивидуалды сипат алуы мүмкін екенін көрсетеді.

Сондай-ақ Instagram желісіндегі әйелдер аккаунттарына жүргізілген талдау нәтижесінде оларды мазмұндық ұқсастықтарына қарай бірнеше топқа жіктеуге болады.

1. Діни мазмұндағы және зайырлы аккаунттар

Діни бағыттағы аккаунттар: @farizatoreali, @zhanat_aldiyar, @asiya_arabist, @gulsara_ustaz, @aidanamedenova_officialpage. Аталған аккаунттар исламдық мазмұнмен қаныққан. Хиджаб кию, Құран аяттары мен хадистерді жариялау, діни білім беру сияқты элементтер жиі кездеседі. Бұл блогерлер өз аудиториясына сенім, сабыр және рухани дамуға үндеу тастайды.

Мәселен, @farizatoreali өзінің дұғаларымен Алла разылығын алуға шақырса, @aidanamedenova_officialpage жеке өміріндегі діни трансформациясы арқылы ислам жолын ұстанудың нақты үлгісін көрсетеді.

Зайырлы бағыттағы аккаунттар: @aya_nurdauletkyzy, @kundelik_usa, @gulzhannat_nurusheva, @janellemakajan, @jainajuly. Бұл блогтарда дін тақырыбы негізгі фокус емес. Контент кәсіби сала психология, білім, бизнес, тағамтану, сән немесе күнделікті өмірге бағытталған. Аккаунт иелері жеке сенімдерін жасырмайды, алайда оларды ашық түрде жарияламайды. Мысалы, @kundelik_usa парақшасы шетелдік білім жүйесіне бейімделуге, шетелде білім алуға бағытталған, ал @janellemakajan сән және жеке бренд құруға назар аударады. Бұл парақшалар дәстүрге құрметпен қарайды, бірақ оларды діни емес, мәдени құндылық ретінде танытады.

2. Дәстүршілдер және модернге (жаңашылдыққа) бейімдер

Дәстүршіл бағыттағы аккаунттар: @kuralai_zharbol_, @farizatoreali, @marfugashapian, @aikhanym_alikhankyzy. Бұл блогтарда отбасы құндылықтары, ұлттық мәдениет, әйелдің үй ішіндегі рөлі жиі насихатталады. @kuralai_zharbol_ әйелдердің дана ана және ақылды жар болуын насихаттаса, @marfugashapian отандық әдебиетке деген сүйіспеншілікті оятады. @aikhanym_alikhankyzy ене мен келін, ерлі-зайыптылар арасындағы нәзік сыйластық сияқты қазақ отбасылық үлгісін заманауи медиа алаңында таныс-тырады. @farizatorealіда некенің маңыздылығы мен ағайындық қатынастар және балаларды бақыт көзі, өмірдің жалғасы ретінде санауы дәстүрлі көзқарасты білдіреді.

Модернге бейім аккаунттар: @aqquaman_official, @akonya_kalmaganbetova, @kundelik_usa, @jainajuly, @janellemakajan. Бұл блогерлер заманауи құндылықтарды еркін ұстанады, кей жағдайда қалыптасқан дәстүрлермен кереғар көзқараста бола-

ды. @aquaman_official, @akonya_kalmaganbetova ислам дінін мойындай отырып, батыл образдар арқылы ұяң мұсылман әйел стереотипін бұзады. @kundelik_usa Қазақстаннан тыс жерде жүріп, қазақ жастарының шетелде білім алу арманының себепшісі. @jainajuly ғылым мен бизнесте табысқа жеткен химик. @janellemakajan заманауи сәнге дәстүрлі реңк беріп, өзгеше ойнатқан кәсіпкер. Бұл блогерлер қазақ әйелінің заманауи қоғамда өзін-өзі таба алатынын көрсетеді.

3. Агенттік деңгейі: белсенді және салыстырмалы түрде шектеулі

Белсенді әйел агенттігі байқалатын аккаунттар: @gulzhannat_nurusheva, @aiganym.botash, @aya_nurdauletkyzy, @aidanamedenova_officialpage, @aeka.posh, @kuralai_zharbol. Аталған әйелдер қоғамда өзіндік орны бар, жаңа жобалар бастап, өзгелерге шабыт пен үміт беретін тұлғалар. Олар жеке өмірінде де, кәсіби салада да белсенді. @aidanamedenova_officialpage өнер жолынан бас тартып, рухани бағытқа бет бұруы арқылы мыңдаған әйелге ой салған. @gulzhannat_nurusheva тағам блогынан толыққанды кәсібін дамытқан. @aiganym.botash ауыр сырқатпен күресіп, мойымай ел қатарына қосылып, мүгедектігіне қарамастан өз ісін ашып, кітап жазуы көптеген әйелдерге шабыт береді. Бұл әйелдер қоғамға өзгеріс әкелушілер.

Шектеулі белсенділік байқалатын аккаунттар: @zhanat_aldiyar, @gulsara_ustaz, @zhuldyz.qairat. Олардың агенттік деңгейі тек діни немесе ағартушылық шеңберде көрінгендіктен, агенттік шектеулі деп санаймыз. @zhanat_aldiyar, @gulsara_ustaz – ұстаздық қызмет атқарады, бірақ дәстүрлі діни рөл аясында қалып қойған. @zhuldyz.qairat жас жазушы ретінде әлеуетке ие болғанымен, әсер ету, таралу ауқымы әлі кең емес. Алайда бұл блогерлерді толығымен пассивті деп атау дұрыс емес, өйткені

олардың әрқайсысы өз ортасында белгілі бір белсенділік танытып отыр.

Жалпы, жүргізілген контент-талдау Instagram желісіндегі қазақ әйелдерінің әртүрлі бейнесін айқын көрсетеді, діни тақырыпта белсенді блогерлерден бастап, заманауи кәсіпкер әйелдерден дәстүр сақтаушылар мен жаңашыл тренд қалыптастырушыларға дейін. Көптеген парақшалар бірнеше рөлді қатар атқарады, бұл – қазіргі қазақ әйелінің көпқырлы бейнесін қалыптастырады. Аудиторияның жоғары белсенділігі бұл әртүрлі типаждарға деген қоғамдағы қызығушылықтың жоғары екенін көрсетеді.

Қорытынды

Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, Instagram кеңістігіндегі қазақ әйелдерінің визуалды репрезентациясы көпқырлы және әртүрлі дискурстардың тоғысында орналасқан. Бұл аккаунттарда исламдық сенім, дәстүрлі мәдениет, кәсіби даму мен әлеуметтік белсенділік қатар өрбиді. Бір жағынан, кей блогерлер діни-рухани мазмұнды белсенді таратып, аудиторияға үлгі болуға тырысса, екінші жағынан, кәсіпкерлік, мотивация және өзін-өзі тану идеялары арқылы жаңа әйелдік агенттік үлгісін қалыптастырып отыр.

Қазақстандағы ислам – ерекше, өзіндік қазақи сипаттағы ислам. Ол ұлттық тәрбие мен салт-дәстүрге, діл мен дүниетанымға терең тамыр жайған. Бұл оны басқа мұсылман елдерден айрықшалайды. Зерттелген аккаунттардағы қазақ әйелдерінің бейнесі діндарлық пен заманауи әйелдік еркіндіктің үйлесімді көрінісін береді. Бұл әйелдер өздерін тек діни ғана емес, рухани және әлеуметтік тұрғыдан да толыққанды тұлға ретінде көрінеді. Олар өздерінің құқықтары мен мүмкіндіктерін ашық білдіріп, басқа әйелдерге үлгі болады. Сонымен қатар, діни және ұлттық бірегейлікті сақтай отырып, олар заманауи өмір

салтын меңгеріп, толыққанды әрі бақытты өмір сүру моделін ұсынады.

Осылайша, Instagram – қазақ әйелдерінің жаңа медиа арқылы өз діни және гендерлік субъектілігін білдіру, нығайту және тарату алаңына айналған. Бұл кеңістік тек дәстүрлі құндылықтарды сақтайтын орын ғана емес, сонымен қатар ислам феминизмі, дербестік және креативтілік үшін де мүмкіндік ұсынатын трансформациялық орта ретінде көрінеді.

References

1. Religion in the Media Age. Edited by Stew-art M. Hoover. - New York: Routledge, 2006. - 341 p.
2. Senft T. M. Microcelebrity and the Branded Self // A Companion to New Media Dynamics. - Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. - Pp. 346–354.
3. Manovich L. Instagram and Contemporary Image. – 2017. https://manovich.net/content/04-projects/172-instagram-and-contemporary-image/instagram_book_manovich_2017.pdf
4. Marwick A., & Boyd A. To See and Be Seen: Celebrity Practice on Twitter. Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies. – 2011. - 17(2). – Pp. 139–158.
5. Febrian H. Visualizing Authority: Rise of the Religious Influencers on the Instagram // Social Media and Society. – 2024. - 10(4). – Pp. 1–19.
6. Wadud A. Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective. – New York: Oxford University Press, 1999. – 118 p.
7. Mir-Hosseini Z. The Challenges of Islamic Feminism // Gender a výzkum // Gender and Research. – 2019. - №20(2), – P. 108–122. <http://dx.doi.org/10.13060/25706578.2019.20.2.486>
8. Barlas A. “Believing women” in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an. - University of Texas Press, 2002. – 254 p.
9. Ahmed L. Women and Gender in Islam (1st ed.). – New Haven: Yale University Press, 1992. – 304 p.

10. Badran M. Islamic Feminism: What's in a Name? // Al-Ahram Weekly, 2002. – 569. – Pp. 22-38.

11. Mahmood S. Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject (REV Revised). – Princeton University Press. 2005. – 233 p. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtct00cf>

12. Hurley Z. Arab women's veiled affordances on Instagram: A feminist semiotic inquiry // Feminist Media Studies. – 2021. - 23(2). – Pp. 1-20. <https://doi.org/10.1080/14680777.2021.1986848>

13. Campbell H. Religion and the Internet // Communication Research Trends. - 2006. - 25(1). – Pp. 3–24. <https://scholarcommons.scu.edu/crt/vol25/iss1/1>

14. Abidin C. Visibility labour: Engaging with influencers' fashion brands and #OOTD advertorial campaigns on Instagram // Media International Australia. – 2016. - 161(1). – Pp. 86–100. <https://doi.org/10.1177/1329878X16665177>

15. Hirji F. Claiming our space: Muslim women, activism, and social media // Islamophobia Studies Journal. - 2021. - 6(1). – Pp. 78–92. <https://www.jstor.org/stable/10.13169/islastudj.6.1.0078>

16. Nikjoo A., Markwell K., Nikbin M., & Hernández-Lara A.-B. The flag-bearers of change in a patriarchal Muslim society: Narratives of Iranian solo female travelers on Instagram // Tourism Management Perspectives. – 2021. – 38. – Article 100817 <https://doi.org/10.1016/j.tmp.2021.100817>.

17. Ariadne E., Yunizar T. K., & Fuady I. The identity of modern Muslim women on Instagram // Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies. – 2024. - 8(2). – Pp. 197–210. <https://doi.org/10.21009/hayula.008.02.04>

18. Butler J. Gender trouble: feminism and the subversion of identity. – New York, Routledge, 1989. – 221 p.

19. Hadiyanto A., Putri K. Y. S., & Fazli L. Religious moderation in Instagram: An Islamic interpretation perspective // Heliyon. – 2025. – 11. - e42816. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2025.e42816>

Зерттеу нәтижелері қазақ қоғамындағы гендерлік қатынастардың тағдыры жалаң «дәстүр – модерн» немесе «дін – зайырлылық» қарсы қоюына сыймайтынын көрсетті. Негізгі түйін – исламның этикалық өзегін тарихи қалыптасқан патриархалдық түсіндірмелерден ажырата отырып, қазіргі әлеуметтік саясат пен құқықтық реформаларды дәл осы этикалық өзекке бағдарлау қажеттігі. Ислам феминизмі ұсынған герменевтикалық тәсілдер мәтінді «ішкі тұтастық» және «Құранды Құран арқылы түсіну» қағидаттарымен қайта оқуға мүмкіндік береді. Бұл көзқарас әйелдердің білім, еңбек, қоғамдық қатысу, мүлікке иелік ету секілді құқықтарын діни мәтіндердің өзінен-ақ негіздеуге болатынын дәлелдейді. Демек, гендерлік әділет исламға «сырттан таңылған» құндылық емес, оның ішкі логикасымен үйлесетін құбылыс.

Материалдық және символдық мәдениеттегі кодтар әйелдің мәртебесі мен отбасындағы орнын айшықтап қана қоймай, отбасыаралық келісім мен жауапкершілікті күшейтетін әлеуметтік тетік рөлін атқарған. Алаш дәуіріндегі құқықтық бастамалар гендерлік реформалардың жергілікті, ішкі инерциясы бар екенін көрсетеді. Бұл – бүгінгі модернизациялық талпыныстарға да тарихи негіз. Кеңестік кезеңде әйелдердің білім мен еңбекке енуі құрылымдық өзгеріс әкелгенімен, дәстүрлі және идеологиялық қабаттардың қайшылығы толық еңсерілмеді. Тәуелсіздік дәуірінде діндарлықтың жаңғыруы, нарықтық қатынастар мен урбанизация бұл көпқабаттылықты жаңа форматта жалғастырды.

Бүгінгі ахуалға сын көзбен қарасақ, жетістіктермен қатар түйткілдер де бар. Экономикалық мүмкіндіктер мен еңбекақы айырмашылығы, саяси өкілдіктің жеткіліксіздігі, тұрмыстық зорлық-зомбылықтың алдын алу шараларының әлсіздігі және ең бастысы – гендер ұғымының қоғамдық санада қате түсінілуі. Бұл түйіндер тек заң қабылдаумен шешілмейді. Шешім – ұғымдық ағарту, мәдени кодтарды ескеру, дін мамандарымен жүйелі диалог және құқық қолдану практикасын жетілдіру сияқты өзара байланысты шаралардың жиынтығы.

Зерттеу ислам мен гендерлік теңдік мәселесін даулы карама-қарсылық емес, «этика – құқық – мәдениет – қатынас» жүйесі ретінде көруді ұсынады. Осы жүйе бойынша мынадай практикалық бағыттар ұсынылады:

Ұғымдық-ағартушылық бағыт. Гендер ұғымын ғылыми негізде түсіндіретін білім беру материалдарын мектептен бастап ЖОО-ға дейін жүйелеу, дін қызметкерлеріне, медиа мамандарына, мемлекеттік қызметшілерге арналған қысқа курстарда гендерлік жауапты коммуникация стандарттарын енгізу. Бұл – «гендер – отбасыға қауіп» деген мифті сейілтудің пәрменді жолы.

Құқықтық-институционалдық бағыт. Тұрмыстық зорлық-зомбылықпен күрес, жұмыс орнындағы тең мүмкіндіктер, еңбекақыдағы әділеттілік, саяси өкілдікті кеңейту бойынша өлшенетін көрсеткіштері бар бағдарламалар әзірлеу.

Мәдени-герменевтикалық бағыт. Дәстүрлі кодтарды гендерлік теңдікке қарсы емес, серіктес етіп қоя алатын нарративтерді күшейту. Ислам мәтіндеріндегі әйел құқығына қатысты интерпретацияларды түсінікті тілмен жүйелі түсіндіру. Дін мамандары мен зерттеушілердің бірлескен түсіндірмелік жобаларын дамыту.

Цифрлық агенттік пен қауіпсіздік. Әлеуметтік желілерде әйелдердің визуалды діни бірегейлігі мен агенттігін қолдайтын, қауіпсіз коммуникацияны қамтамасыз ететін орта қалыптастыру.

Аймақтық тәжірибелерді салыстыру. Жақын және алыс елдердегі «гендерлік демократия» элементтерін қағидаттық деңгейде салыстырып, қандай институционалдық шарттарда нәтижелі болғанын айқындау, бейімдеуге келетін тұстарын саралау. Бұл – «дайын үлгіні көшіріп алу» емес, халықаралық тәжірибені талдап, ұлттық контекске сай өзіндік бағыт қалыптастыру.

Түйіндей айтқанда, қазақ қоғамындағы гендерлік әділетке ұмтылыс өткенді романтизациялаумен немесе дінді сырттан тек «сын құралы» арқылы өлшеумен шешілмейді. Ол жауапты интерпретацияны, ұғымдық айқындауды, құқықтық-институционалдық тетіктерді және мәдени коммуникацияны бір арнаға тоғыстыруды талап етеді. Исламның этикалық өзегі мен қазақтың дәстүрлі құндылықтарының ортақ тіректері – ана мәртебесі, отбасылық дәстүр, адам қадірі қазіргі гендерлік теңдік саясатымен үйлесе алады. Сол үйлесімге апарар жол – ғылыми дәлдік, әлеуметтік диалог және эмпириялық шындыққа сүйенген реформалар.

Ғылыми басылым

Лаура Ниязбекқызы Тоқтарбекова

**ИСЛАМДАҒЫ ГЕНДЕРЛІК ТЕҢДІК:
ТАРИХИ ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ ҚЫРЛАР**

Мұқабаның дизайны: *Л. Ниязбекқызы*
Беттеу: *Ж. Рахметова*

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

Басуға 21.10.2025 ж. қол қойылды.
Таралымы 500 дана. Пішімі 60x84 1/16.
Шартты баспа табағы: 9,5.

«ALIPRESS» баспасында басылып шығарылды.
Алматы қ., Пушкин көшесі, 2 үй.