

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРЫ БІЛІМ МИНИСТРЛІГІ

ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

ФИЛОСОФИЯ, САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ ДІНТАНУ
ИНСТИТУТЫ

**ИСЛАМДАҒЫ ГЕНДЕРЛІК ТЕНДІК:
ИСЛАМ ФЕМИНИЗМІ ЖӘНЕ ДӘСТҮРШІЛДІК**

Ұжымдық монография

Алматы, 2025

ӘОЖ 1/14
КБЖ 87.3
И 87

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

Рецензенттер:

С.Е. Нұрмұратов, философия ғылымдарының докторы, профессор
Ә.А. Құранбек, философия ғылымдарының кандидаты,
қауымдастырылған профессор

PhD **Л.Н. Тоқтарбекованың** жалпы редакциясымен

И 87 Исламдағы гендерлік теңдік: ислам феминизмі және дәстүршілдік.
Ұжымдық монография. – Алматы: ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және
дінтану институты, 2025. – 164 б.

ISBN – 978-601-311-348-7

Ұжымдық монография діни және ислам мәдениеті мен дәстүріндегі өзекті мәселелерді қарастырады. Авторлар исламдағы гендерлік теңдікті теориялық-тарихи және қолданбалы қырларда кешенді талдайды. Еңбекте ислам дәстүрін құндылықтық-герменевтикалық қайта түсіндіру, Құрандағы әйел мәртебесін салыстырмалы тұрғыдан пайымдау, дәстүрлі қазақ қоғамындағы әйел бейнесі қарастырылады. Сондай-ақ Қазақстан мен Иранның гендерлік саясат тәжірибелері салыстырылып, мұсылман әйелдерінің радикалдануы мен бірегейлігі дискурстық талдаумен ашылады.

Басылым дінтану, исламтану және философия мамандарына, сондай-ақ магистранттар мен докторанттарға, гуманитарлық ғылымдар студенттеріне сарапшыларға арналған.

**Ұжымдық монография №AP19676979 «Исламдағы гендерлік теңдік: ислам феминизмі және дәстүршілдік» атты гранттық жобаның ауқымында орындалды.*

ӘОЖ 1/14
КБЖ 87.3

ISBN – 978-601-311-348-7 © ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану
және дінтану институты, ШЖҚ РМҚ, 2025

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ	4
----------------------	---

I тарау.

ҚҰНДЫЛЫҚТЫҚ-ГЕРМЕНЕВТИКАЛЫҚ ЖӘНЕ ТАРИХИ НЕГІЗДЕР

1.1 Ислам дәстүрін қайта пайымдау және гендерлік теңдікке бағдар (<i>Лаура Тоқтарбекова, Наталья Сейтахметова</i>).....	7
1.2 Құрандағы әйел құқығының кейбір аспектілері (<i>Алмасбек Шағырбай</i>).....	27
1.3 Дәстүрлі қазақ қоғамындағы әйел бейнесін тарихи-дінтанулық талдау (<i>Бақытжан Сатершинов</i>).....	41

II тарау.

ИСЛАМДАҒЫ ГЕНДЕРЛІК ТЕНДІК ДИСКУРСЫ: ШЕТЕЛДІК ЖӘНЕ ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ТӘЖІРИБЕНІҢ МӘСЕЛЕЛЕРІ МЕН КЕЛЕШЕГІ

2.1 Islamic Feminism in Kazakhstan: Political and Socio-Cultural Aspects of Development (<i>Sholpan Zhandossova</i>).....	74
2.2 Қазақстан Республикасы мен Иран Ислам Республикасындағы гендерлік теңдік мәселелері (<i>Еңлік Қасабекова</i>).....	102
2.3 Мұсылман әйелдерінің радикалдануы және бірегейлік мәселелері (<i>Мадина Бектенова</i>).....	130
2.4 Ирандық ғалымдардың гендерлік зерттеулері: дискурстық талдау (<i>Лаура Тоқтарбекова</i>).....	150
ҚОРЫТЫНДЫ	162

КІРІСПЕ

Исламдағы гендерлік теңдік – діннің этикалық өзегін құрайтын іргелі құндылықтарың бірі. Соған қарамастан, әйелге қатысты екіұшты түсіндірмелер мен тарихи қалыптасқан құқықтық нормалардың әртүрлі интерпретациясы бұл тақырыпты жиі даудың өзегіне айналдырады. Ханафи доктринасына және жалпы фикһтық дәлелдерге жүгінсек, білім алу, меншік пен мұра, некелік келісім, ажырасу тәртібі, куәлік сияқты салаларда әйелдің құқығын танитын және қорғайтын нормалардың жүйелі қабаты бар екені көрінеді. Бұл – ислам құқық ойында гендерлік әділетке бағытталған саналы ниет пен қағидалық бағдардың барын аңғартатын жайт.

Қазіргі пікірталастарды күрделендіретін түйіндердің бірі – кейбір құқықтық түсіндірмелерді исламның өзімен теңгеру үрдісі. Осыған байланысты мәселені исламның бастапқы қайнар көздері – Құран мен Сүннет тұрғысынан, сондай-ақ оның құқықтық қағидаларын ескере отырып қайта қарастыру өзекті. Мұндағы әдістемелік әдіс – Шарифаттың мәңгілік этикалық ұстанымдарын тарихи-әлеуметтік контекст ықпалымен қалыптасқан фикһ нормаларынан айқын ажырата білу.

Егер еуропалық феминизм ХІХ ғасырдан бері әйелдердің құқықтық-саяси теңдігін талап еткен қозғалыс ретінде орнықса, ХХ ғасырда мұсылман қоғамдарындағы «әйел тақырыбы» діни мәтіндерді қайта оқу, патриархалды түсіндірмелерді талдап-сынау және әйелдің агенттігін мойындау арқылы жаңа мазмұнға ие болды. Осы тұрғыдан ислам феминизмі – қасиетті мәтіндердің адамдық, патриархалдық интерпретацияларын «құдай заңы» деңгейіне абсолюттендіруге қарсы тұратын зияткерлік бағыт. Ол

әйелдерді төмендету «исламға тән» құбылыс емес, керісінше, тарихи-құқықтық түсіндірулердің салдары деген тұжырымды алға тартады. Негізгі әдіс – иджтихад: Құран мен Сүннетке сүйенген дербес пайымдау, мәтінді тұтас әрі контекстпен оқу арқылы гендерлік әділетке жол ашатын ішкі дәлелдерді пайымдау.

Қазақ даласының тарихи-мәдени тәжірибесінде әйелдің отбасы мен қауымдағы орны жоғары бағаланып, бала тәрбиесі, әулет дәстүрін жалғастыру, қоғамдық мәмілеге араласу сияқты салаларда ерекше жауапкершілік артылған. Бұл тәжірибе исламның этикалық қағидаларымен өзара үйлесіп, қазіргі дискурста ислам феминизмімен мазмұнды сұқбат құруға мүмкіндік береді.

Бұл ұжымдық монография дәл осы тоғысты ислам құндылықтары, құқықтық интерпретациялар және ұлттық-мәдени контекстті кешенді түрде талдауға бағытталған. Монографияның бірінші бөлімінде ислам дәстүрін құндылықтық-герменевтикалық қайта түсіндіру, Құрандағы әйел мәртебесін салыстырмалы пайымдау және дәстүрлі қазақ қоғамындағы әйел бейнесіне тарихи-дінтанулық талдау ұсынылады. Талдау көне түркілік мұра мен ислам құндылықтарының сабақтастығын ашып, қазақы дәстүрдегі әйелдің қастерлі орнын айқындайды. Екінші бөлім қолданбалы және салыстырмалы қырларды қамтиды. Қазақстандағы ислам феминизмінің саяси әрі әлеуметтік-мәдени динамикасы айқындалып, Қазақстан мен Иран тәжірибелері салыстырылады, мұсылман әйелдерінің радикалды идеологияларға тартылуы мен бірегейлікке қатысты, сондай-ақ ирандық ғалымдардың гендерлік зерттеулеріне негізделген дискурс-талдау жасалады.

Зерттеу исламдағы гендерлік теңдікті кешенді түрде қарастырып, классикалық мәтіндер мен құқық дәстүрін бүгінгі әлеуметтік контекстпен байланыстырады және қазақ

қоғамының тарихи тәжірибесін жүйелі түрде кіріктіреді. Осы негізде тақырыптың теориялық негізі мен қолданбалы маңызы нақтыланып, Қазақстандағы ислам феминизмінің ерекшеліктері, оның ұлттық құндылықтармен сабақтастығы және зайырлы саясат кеңістігіндегі өзара әрекеттесу арналары түсіндіріледі.

I тарау.
ҚҰНДЫЛЫҚТЫҚ-ГЕРМЕНЕВТИКАЛЫҚ
ЖӘНЕ ТАРИХИ НЕГІЗДЕР

**1.1 Ислам дәстүрін қайта пайымдау және гендерлік
теңдікке бағдар**

*Лаура Ниязбекқызы Тоқтарбекова,
Наталья Львовна Сейтахметова*

Қазіргі батыстық санада ислам көбінесе әйелдерге қысым жасайтын монолитті жүйе ретінде жиі сипатталады. Бұл түсінік бұқаралық ақпарат құралдары мен саяси дискурс арқылы одан әрі тамыр жайып, ислам сенімі мен гендерлік теңдік қағидаттарының арасында еңсерілмес қайшылық бар деген қабылдауды орнықтырған. Дегенмен, бұл қарапайым түсініктің артында ислам дәстүрінен бастау алатын күрделі және көп қырлы интеллектуалды және белсенді дискурс ислам феминизмінің тұрғанын байқаймыз. Бұл құбылыс батыстық стереотиптерге де, мұсылман қоғамдарындағы патриархалдық құрылымдарға да қарсы тұрады. Батыстың негізгі діни және мәдени контексттерді ескермей, «таңдау феминизмі» түрін тануға тырысуы, сайып келгенде, гендерлік теңдікке жетудегі шынайы ілгерілеуді тежейді [1, p. 463].

Ислам феминизмі – мұсылман қоғамдарындағы гендерлік кемсітушілік мәселесін түбегейлі шешуге бағытталған жаңа зияткерлік қозғалыс. Бұл теңдік мәселесі ғасырлар бойы сақталып келеді және оның мақсаты қасиетті мәтіндердің патриархалды адамдық түсіндірмелерін құдай заңымен

теңестіруге тіреледі. Көрнекті ғалым Зиба Мир-Хоссейни фикһты «адамдық және дүниелік, уақытша және жергілікті» құқықтану және ол нақты тарихи контекстерде ер ғалымдардың еңбегі ретінде қалыптасты деп айқындайды [2, р. 114]. Шарифат пен Құранға тән әділеттің трансценденттік идеалы арасындағы іргелі айырмашылық ғылыми әдебиетте кеңінен сипатталған. Ислам феминисттерінің пайымдауынша, әйелдерді төмендету исламның өзіне тән құбылыс емес, мәселе – исламды патриархалдық тұрғыдан түсіндірулердің қате түрде қасиетті, өзгермес ақиқат дәрежесіне көтеріліп кетуінде.

Американдық тарихшы-ғалым Марго Бадран ислам феминизмінің мағыналық тірегі мен мақсаты Құраннан туындайтынын, әйелдер мен ерлердің өмірдің барлық қырында құқықтары мен теңдігін қамтамасыз ету екенін атап өтеді. Ол бұл ұғымның бір жағынан қызу пікірталас тудырып, екінші жағынан берік қолдауға ие болғанын, сондай-ақ оның төңірегінде түсінбеушіліктер, бұрмаланған түсіндірмелер мен жағымсыз әңгімелер жиі кездесетінін де көрсетеді [3].

Зерттеуші ислам феминизмін үш деңгейде ажырата қарау қажеттігін айтады. Біріншіден, жария түрде мәлімделген жоба; екіншіден, талдауға арналған аналитикалық ұғым; үшіншіден, бірегейлік маркері ретінде қолданылатын атау ретінде қарастыру. Оның ойынша, кейбір мұсылман әйелдер Құранда айтылған гендерлік теңдік пен әлеуметтік әділеттілікті айқындау және ілгерілету ісін өздерінің «ислам феминизмі» жобасы деп сипаттайды, ал басқалары бұл атауды қолданбай, өз қызметін Құранды қайта түсіндіру және діни мәтіндерді әйелдерге бағдарлап оқуға негізделген исламдық жоба ретінде түсіндіреді [3].

**Қалыптасу және терминология: «әйел мәселесінен»
ислам феминизміне дейін**

XIX–XX ғасырларда мұсылман әлемінде «әйелдер мәселесінің» күн тәртібіне шығуы отаршылдық дәуірімен, модернизация үдерістерімен және соның салдары ретінде саяси исламның өркендеуімен тығыз байланысты болды. Осы кезеңде «шариғат заңдарына оралуды» ұран еткен көптеген исламистік қозғалыстар іс жүзінде «патриархалдық гендерлік қатынастар саясатын» жүргізіп, Құран аяттарының атын жамылып, патриархалды нормаларды күшейтті [2, р. 112]. Дінді осылайша саяси-идеялық құралға айналдырудың салдары ретінде бүгінде «ислам феминизмі» деп танылатын қозғалыс пайда болуына алып келді. Бұл қозғалыс уақыт өте келе исламның эгалитарлық рухын қалпына келтіруге бағытталған ішкі сынның формасына айналды. Алайда «ислам феминизмі» атауының өзі де көп пікірталастар тудырды. Көптеген мұсылман белсенділері мен зиялылары бұл ұғымды саналы түрде қолданудан бас тартты [4, р. 1].

Мысалы, Асма Барлас өзінің сенімі мен қасиетті қайнар көздеріне негізделген жеке сенімдеріне сәйкес келмейтіндіктен өзіне феминист деп атаудан бас тартса, Израильдегі мұсылман феминистері феминизмнің мұсылмандық және батыстық нұсқаларын ажырату үшін арабша «несвия» (арабша «феминизм») терминін пайдаланады [5, р. 12].

Өйткені батыстан шыққан «феминизм» термині бұл топтар үшін алаңдаушылық тудырады. Олар бұл ұғым қоғамның консервативті топтары алдында олардың күресін дискредитациялауы мүмкін немесе олардың дүниетанымдарының мәнін дәл бейнелей алмауы мүмкін деп қауіптенеді. Осындай эволюциялық өзгеріске айқын мысал ретінде марокколық белсенді Надя

Яссиннің ұстанымын атауға болады. Ол уақыт өте келе өз көзқарасының өзгергені туралы былайша мәлімдейді: «Мен әйелдердің исламмен ешқандай проблемасы жоқ деп үнемі айтатынымын. Енді айтарым: мәселе бар, нақтырақ айтқанда, мұсылман ерлер бұл дінді бізден тартып алған» [6, р. 51]. Бұл өзгеріс сынның дінге емес, оның патриархалдық тараптың тартып алуына бағытталғанын көрсетеді. Закия Салиме «феминизм сәйкестік саясаты ретінде «феминистік ислам» және «гендерлік сезімтал Құран» шеңберінде қайта қарастырылған жағдайда ғана заңды болады» дейді. Сол сияқты, Закия Салиме Надя Яссиннің пікірін былай түйіндейді: «әйелдерге қатысты қысым туралы гендерлік сананы қалыптастырудың іргетасы «феминизм» емес, «әйелдік» болуы тиіс» [6, р. 53].

Осы саланың көрнекті сарапшысы, зерттеуші Марго Бадран мұсылман елдерінде зайырлы және ислам феминизмі арасында алшақтық емес, «континуум» мен «біріктіру» бар екенін айтады. Сондықтан ол ислам контекстінде әйелдердің өз құқықтары үшін күресінің әртүрлі формаларын қамтитын «исламдағы феминизм» деген кеңірек терминді қолдануды жөн көреді [7, р. XIX].

Зайырлы және исламдық феминистік дискурстың арасындағы айырмашылық біріншісінің ислам парадигмасы аясында қалай тұжырымдалғанында жатыр. Дегенмен, егжей-тегжейлі талдау неғұрлым күрделі қарым-қатынасты көрсетеді, өйткені исламдық феминистік көзқарас ислам парадигмасының өзімен тығыз байланысты. Бұл құбылыс зайырлы және исламдық феминистік дискурстар арасындағы екіұшты қатынасты білдірмейді, керісінше, ол дискурсивті категориялардың мобилизациясын көрсетеді. Марго Бадран айтқандай, «екі дискурс та зайырлы және діни элементтердің күрделі тоғысқандығын байқатады [3].

Сондай-ақ бұл терминологиялық бас тарту көбінесе батыс феминизмінің «отаршылдық көзқарастары» мен «әмбебаптық талаптарына» стратегиялық жауап болып саналады. Малика Хамиди: «Батыс менталитеті ислам әйелдерге қандай да бір құқықтар мен артықшылықтар бере алатынына сенімді емес. Батыс феминизмі батыстық құндылықтарға, ойлау мен идеологияға сүйенсе, Батыстың пікірінше, ислам феминизмі ішкі қайшылыққа негізделген. Өйткені ол Батыс феминистері жариялаған құндылықтарға мүлдем қарама-қайшы ислам дініне негізделген» [8, р. 111] деп батыстың жаңылыс көзқарастын сынады.

Ислам феминизмі – мұсылман әйелдерінің әділдік пен теңдікке ұмтыла отырып, өздерінің сан алуандығын мойындап, діни сенімдеріне қалай адал болып қала алатынын көрсететін көп қырлы құбылыс [9, р. 104]. Дегенмен, сыртқы факторлардың да әсерін елемеуге болмайды. Зора Хесова атап өткендей, Батыс әлеуметтік ғылымдары «феминистік теологиялық сынға арналған белгілі бір құралдарды» [4, р. 37] ұсынды. Алайда бұл Батыс идеологиясының тікелей импортын білдірмейді. Мұсылман феминистері бұл құралдарды өздерінің қасиетті мәтіндері мен құқықтық дәстүрлерін талдауға бейімдеп, теңдік жөніндегі төл, ішкі дискурсты қалыптастырды.

Сондықтан бұл қозғалыстың мәні жат ұғымдарды қолдану емес, өзінің теологиялық қайнар көздерін түбегейлі қайта қарауда және оларды түсіндіру құқығы үшін күресте жатыр.

Теологиялық негіздер: иджтихад және Құранның жаңа герменевтикасы

Ислам феминизмінің іргетастық қағидасы – герменевтика, яғни мәтіндерді түсіндіру өнері. Оның жақтастары діни сенімдерінен бас тартпайды, бірақ қасиетті мәтіндерді түсіндіру

құқығы үшін күресіп, оларды патриархалдық ой-сананың ғасырлар бойы жиналған қабаттарынан арылтуға ұмтылады. Осы мақсатта олар мәңгілік иләһи қағидалар мен өтпелі адам заңдарын ажыратуға, сондай-ақ ислам қағидаттарын динамикалық әрі контекстке сай түсіндіруге мүмкіндік беретін иджтихад тәжірибесін жандандыруға негізделген әдіснаманы қолданады [10, р. 4].

Бұл көзқарастың шешуші аспектісі – шарифат пен фикһ арасындағы әдіснамалық айырмашылық.

- Шарифат нақты заңдар жиынтығы ретінде емес, мұсылман сенімінде Құран арқылы Пайғамбар Мұхаммедке ашылған мінсіз құдайлық «жол» ретінде ұғынылады [11, р. 334]. Бұл түсінік Құранда айқындалған әділет, теңдік және рақым қағидаттарымен ұштасады.

- Фикһ, исламдық құқықтану ғылымы: ол мұсылман заңгерлерінің шарифатты талдап, исламның қа-сиетті дереккөздерінен құқықтық ережелер шығару үшін қалыптастырған жүйесі [11, р. 335]. Фикһ құдайлық немесе өзгермейтін деп саналмайды, керісінше, оған тарихи, әлеуметтік және мәдени контекст әсер етеді.

Ислам феминизмінің фикһты қайта түсіндірудегі басты құралы – иджтихад: ол ақылға және Құран мен Сүннет секілді бастапқы дереккөздерге сүйенген дербес пайымдауды білдіреді. Зерттеушілер «иджтихад қақпалары» ешқашан жабылмағанын, әсіресе әлеуметтік әділет мәселелерінде ашық деп санайды. Иджтихад – уақыт өте келе қасиетті әрі өзгермейтін деп қабылданып кеткен, ескірген және патриархалдық сипаттағы құқықтық нормаларды сыни бағалау мен түзетудің үдерісі ретінде қолданылады.

Амина Вадудтың ұстанымы жаңа герменевтиканың көрнекі үлгісі. Ол қасиетті мәтінде ұсынылған реформаларды барлық уақыттағы «сөзбе-сөз және түпкілікті мәлімдеме» ретінде емес,

«әділетті қоғамдық тәртіпке қарай үздіксіз даму үшін прецедент» ретінде қарастыратын Құран оқуға шақырады [12, р. XIII]. Бұл Құранның этикалық қағидаларының құқықтар мен әділеттілікті үздіксіз кеңейтуге бағытталғанын көрсетеді. Демек, мұсылмандардың міндеті – VII ғасырдың құқық нормалары деңгейінде тоқырап қалмай, осы қозғалысты жалғастыру.

Бұл әдіснама ислам феминисттеріне дәстүрді жоққа шығармай, оны ішкі тұрғыдан қайта пайымдауға мүмкіндік береді, сондай-ақ ислам құқығында берік орныққан нақты патриархалдық тұжырымдарды деконструкциялау үшін Құрандағы әділет қағидағарын пайдалануға жол ашады.

Ислам феминизмінің орталық герменевтикалық тәсілі Құранның мәңгілік әрі әмбебап үндеуі мен классикалық теологтар жасаған тарихи шартты, патриархалдық түсіндірмелерді ажырату тануға саяды [11, р. 332]. Айша А. Хидаятуллах ислам феминизмінің көшбасшылары Құдай сөзінің әйелдерге қатысты айқын түрде әділетті екенін, алайда патриархалды түсіндіру мәтіннің осы қасиетін бұрмалағанын алға тартып, мәтінді осындай қабаттардан «тазарту» үшін келесі әдістемелік амал-тәсілдер қолданылады [13, р. 116]:

- *Құранды тұтастай оқу* (tafsir al Qur'an bi al Qur'an). Бұл әдіс Құранның өзін-өзі түсіндіретінін және жекелеген аяттың мәні бүкіл мәтіннің контекстінде ұғынылуы тиіс екенін негізге алады. Құран аяттары тұтас мәтіннің ішкі байланыстарында түсіндірілгенде ғана мағынасы толық ашылады. А. Вадуд осыны нақтылай отырып: «басты құрал – «тафсир әл-Құран би әл-Құран» яғни Құранды Құранмен түсіндіру. Алайда көбіне бұл құрал бір терминді немесе аятты екіншісі арқылы ғана түсіндіруге тарылып қалады» [13, р. 43] дейді. Бұл Құран мәтіні мен оны түсіндіру (тафсир, аударма) арасындағы алшақтықтарды ескеру қажеттігін алға тартады, өйткені «Құран мен оның

тәпсірі арасында, сондай-ақ тәпсірлер мен аудармалардың өз ішінде... қайшылықтар бар» [14, р. 11]. Осы қайшылықтарды еңсерудің жолы ретінде А.Барлас интрамәтіндік оқуды ұсынады: «Құранды интрамәтіндік оқудың көмегімен ... оның антипатриархалдық эпистемасын қайта қалпына келтіруге» [14] болады. Демек, «Құранды Құранмен түсіндіру» аяттарды контекстен үзіп алуды болдырмайды.

- *Аяттарды тұжырымдамалау* (asbāb al-nuzūl). Нақты аяттардың түсуіне қатысты тарихи жағдайларды талдау VII ғасырдағы Арабияға тән жағдайлық нұсқамаларды Құранның нақты жағдайға байланысты әмбебап қағидаларды нұсқаудан ажыратуға мүмкіндік береді. «Құрандағы белгілі тарихи оқиғалар сілтемелеріне келсек, Құран тәпсірінің елеулі бөлігі «асбаб әл-нузул» деп аталатын білімге сүйенеді, ол көбіне «белгілі бір аяттың (немесе аяттардың) түсу себептері» деп аударылады, дәлірек айтқанда, «қандай жағдайларда (немесе кейде қандай себеппен) белгілі бір аят түсті» дегенді білдіреді» [15, р. 30]. Осы әдістемелік қадам іргелі қағидалардың қолданылу өрісін кеңейтіп, аяттарды өзара байланыстыра оқуға итермелейді, яғни жекелеген үзінділерді контекстен үзіп алып, мизогинистік практикаға негіз етуге жол бермейді [15, р. 43].

А. Барлас Құранды түсіндіруде исламның өмірлік шындығы мен оның трансценденттік ақиқатының, Құран мен тафсирінің, сондай-ақ ислам мен мұсылмандық әдет-ғұрыптардың (яғни мәтіндер, мәдениеттер мен тарихтар арасындағы) айырмашылықтарын үнемі айқындап отыру оңай емес екенін айтады, сонымен бірге дәл осы межелер Құранға телініп келген көптеген идеялар мен әдеттердің, патриархат тақырыбын қоса, Құранның өзінен бастау алмайтынын немесе мәтінге проблемалық контекстерде түсіндіріліп келгенін көруге мүмкіндік беретінін көрсетеді [14, р. 12]. Сөйтіп,

«*asbāb al-nuzūl*»-ге негізделген тұтастай оқу Құран мен тафсир арасындағы, сондай-ақ тәпсірлер мен аудармалардың өз ішіндегі қайшылықтарды реттеп, әйелді кемсітетін интерпретациялардың орнына Құранның әділетке сүйенген тұтас эпистемасын қалпына келтіруге мүмкіндік береді [14].

- *Таухидтік парадигма*. Асма Барлас әзірлеген бұл парадигма исламның негізгі қағидасы таухидке (бір Құдайға сенім) сүйенеді. Ол: «түйіндей айтқанда, мұсылмандар «исламдық» деп санайтын әдіс мұсылмандық теология әрдайым сақтап келген «құдай сөзі» мен оның жердегі іске асуы арасындағы айырманы жойып жібереді. Осы аталмыш «исламдық әдіс» Құранды ерлер жасаған экзегезамен (тәпсірмен) алмастырып, Құранның беделін (консервативті) ер-тәпсіршілердің беделімен алмастырылады етеді. Сөйтіп, ол Құдайдың билігін қасиетті білімді түсіндірушілердің билігімен араластырып, таухидтен туындайтын Құдайдың абсолютті егемендігі қағидасына қол сұғады» [14, р. 83] деп тұжырымдайды. Амина Вадуд мәтіннің азаттық әлеуетіне деген сенімін айқын білдіріп, мұсылман әйел үшін «түсіндірудің адамнан адамға, уақыт пен мекеннен уақыт пен мекенге қарай өзгеріп отыратын табиғи бейімделгіш қабілетінің заман ақырға дейін өзгеріссіз сақталуы айрықша маңызды. Бір жағынан, бұл түсіндіру табиғатының өзінен туындайды, екінші жағынан, Құран даналығы тек тұрақты, үздіксіз түсіндіру арқылы ғана тиімді жүзеге аса алады» [15, р. 94] деген тұжырым жасаған.

Ал А. Барлас таухид доктринасында көрініс тапқан исламдық монотеизм «Құдай туралы түсінігімізді тазартуға ғана емес, Құдай жөніндегі патриархалдық бұрмалауларды, сондай-ақ әкелік құқық теориясын немесе ерлердің артықшылықтарын терістей алу қабілетіміз үшін де өмірлік маңызды» екенін алға тартады [14. р. 113].

Негізгі тұлғалары және үлестері

Амина Вадудтың «Qur'an and Woman» (1999) еңбегі исламдық феминистік герменевтиканың іргетасын қалады. Оның әдісі тұтас, интрамәтіндік оқылымға (Құранды Құранмен түсіндіру) сүйенеді, сол арқылы жекелеген аяттарды жалпы корпусынан үзбей, әділеттің әмбебап қағидаларын айқындауға мүмкіндік береді. Мұндағы негізгі аксиологиялық тұғыр – адамның Алла алдындағы артықшылығын айқындайтын жалғыз заңды өлшем ретінде тақуалық. Бұл ұстаным 49:13 (әл-Хужурат) аятта анық көрсетілген: «Әй адам баласы! Шүбәсыз сендерді бір ер, бір әйелден (Адам, Хауадан) жараттық. Сондай-ақ бір-біріңді тануларың үшін сендерді ұлттар, рулар қылдық. Шынында Алланың қасында ең ардақтыларың тақуаларың. Шәксіз Алла толық білуші, әр нәрседен хабар алушы» [16].

Осы әмбебап қағидаға сүйене отырып, А. Вадуд Құранның жыныс белгісі бойынша иерархия орнатпайтынын жүйелі түрде көрсетеді. Адамдар арасындағы айырмашылықтар – жыныс ішіндегі болсын, жыныстар арасындағы болсын тақуалық призмасымен түсіндіріледі, ал мәртебе, байлық, этнос не жыныс мұндай артықшылық бермейді. Сондықтан зерттеуші былай тұжырымдайды: «Алланың құзырындағы айрықша құндылық – тақуалық... Алла байлыққа, ұлтқа, жынысқа немесе тарихи контекстке қарай емес, тақуалыққа қарай бағалайды» [15, p. 37].

Осы қағидатты гендерлік теңдік жөніндегі уәжінің өзегіне айналдыра отырып, Вадуд Құранның жыныс бойынша иерархияны мақұлдамайтынын көрсетеді. Оның үлесі – дәстүрдің өз ішінен патриархалдық оқылымдарды деконструкциялауға бағытталған «Құранды Құранмен түсіндіру» герменевтикалық әдісін қолданудың ұтымды үлгісі.

Лэйлэ Ахмед «Women and Gender in Islam» (1992) еңбегінде тарихи тәсілді қолдана отырып, исламға дейінгі қоғамда әйелдердің еркіндігі анағұрлым жоғары болған деген тұжырым жасайды. Оның пайымдауынша, сол кезеңдегі неке практикалары мен әйелдердің қоғамдық өмірге қатысуы кейінгі исламдық құқықтық тәртіпке қарағанда кеңірек. «Сонымен қатар, жахилия дәуіріндегі некеге отыру тәжірибесі әйелдердің билігінің күшеюін немесе мизогинияның болмауын міндетті түрде білдірмесе де, ол исламда рұқсат етілген деңгейден жоғары әйелдердің жыныстық еркіндікпен өзара байланысады. Сондай-ақ ол соғыс пен дінді қоса алғанда, қоғамдық қызметтің кең ауқымында әйелдердің белсенді қатысуымен, тіпті көшбасшылығымен де астасады. Ислам орныққаннан кейін, оның тек бірден-бір заңды үлгісі ретінде патриархалдық некенің институты бекітіліп, одан кейінгі әлеуметтік өзгерістер ықпалымен олардың еркіндігі мен қатысуы шектелді» [17, р. 42]. Л. Ахмед бұл пікірін Хадиша Ананың мысалымен нақтылайды: «Алайда Мұхаммедке алғаш уахи түсіп, уағыз айта бастағанда, ол (Хадиша) елу жастан асқан еді, сондықтан оның мінез-құлқы мен өмір мүмкіндіктерін айқындаған ислам емес, жахилия қоғамы мен ғұрпы. Оның экономикалық дербестігі, делдалсыз немесе ер-қамқоршысыз үйленуге талпынысы, өзінен әлдеқайда жас ер кісіге тұрмысқа шығуы әрі моногамды некесі, мұның бәрі исламнан гөрі жахилиялық практиканы көрсетеді» [17, р. 42]. Оған қарсы қойылатын контраст – ислам қауымы қалыптасқан кезеңдегі Айшаның тағдыры: «Керісінше, Мұхаммед пайғамбар және ислам жетекшісі ретінде танылғаннан кейін алған әйелдерінің өмірінде еркіндік мен моногамия айқын байқалмайды, әйелдерді ер-қамқоршылардың бақылауы және ерлердің көпәйел алуға құқығынан кейін ислам неке институтының ресми белгілеріне айналды... Хадиша мен

Айшаның өміріндегі, әсіресе еркіндікке қатысты айырмашылық исламның араб әйелдерінің өміріне әкелген өзгерістерін алдын ала меңзейді» [17, р. 42].

Л. Ахмед осы пайымды қорытындылай отырып, ерте кезеңдегі Құран мәтіндері эгалитарлық сипатта болғанын, бірақ кейінгі ғасырларда Византия мен Парсы (Иран) империяларының патриархалдық дәстүрлерінің ықпалымен бұл мәтіндер бұрмаланғанын алға тартады [17, р. 45]. Осылайша, ғалымның тарихи талдауы сыртқы мәдени әсерлердің ислам өркениетіндегі патриархаттың нығаюына қалай ықпал еткенін ашып көрсетеді.

Марокколық әлеуметтанушы Фатима Мернисси хадистерді талдаудың тарихи-сыни тәсілінің алғашқылары болды. «Veil and the Male Elite» (1991) кітабында ол «өз іс-амалдарын әйелге тапсырған халық өркендемейді» деген атақты хадисті деконструкциялайды [18, р. 56–57]. Ғалым хадис жайлы былай дейді: «Ол әл-Бұхари және өзгелер тарапынан сахих (сенімді) ретінде жинақталғанына қарамастан, бұл хадис көптеген ғалымдар арасында қызу талқыланып, дау тудырған. Фикһ ғалымдары осы хадистің әйелдер мен саясатқа қатысты маңызы қандай болуы керектігі жөнінде бір ұйғарымға келмеді. Әрине, оны әйелдерді шешім қабылдау үдерісінен шеттетуге уәж ретінде пайдаланғандар болды. Бірақ бұл уәжді негізсіз әрі нанымсыз деп санағандар да бар еді» [18, р. 61]. Бұдан бөлек, ол хадистің пайда болуын нақты саяси контекстке орналастырады: «Әбу Бәкір өз хадисін «Түйе соғысынан» кейін еске түсірді» [18, р. 53], онда Пайғамбардың жесірі Айша халифа Әлиге қарсы оппозицияны бастап шыққан еді. Осы қақтығыста Әбу Бәкір бейтарап ұстаным таңдады. Одан неге бейтарап қалғаны сұралғанда, ол шамамен ширек ғасыр бұрын Пайғамбардан естігенін айтқан сол хадисті «еске түсірген» [18, р. 53]. Осыдан кейін Ф. Мер-

нисси мынадай қорытындыға келеді: «Әбу Бәкір бұл хадисті екі мақсатта қолданды: Айшаның әскерімен бірге болудан бас тартуын ақтау және оны әйел саяси көшбасшы ретінде беделін түсіру. Осылайша, зерттеуші хадистің Айшаның саяси рөлін кемсітуге бағытталған саяси құрал ретінде пайдаланылғанын көрсетеді. Демек, бұл хадис әйел лидерлігіне мәңгілік тыйым салатын құдайлық қағида емес, нақты тарихи жағдайда қолданылған саяси қару болып шықты» [18, р. 53]. Ф. Мернисидің бұл зерттеу еңбегі қасиетті мәтіндерді саяси құжаттар ретінде талдауда герменевтикалық әдістерді пайдаланудың үлгілі мысалы болып саналады.

Асма Барлас патриархатты сынаудың әдістемелік негізі ретінде «таухидтік парадигманы» әзірлеуімен танымал ғалым. Ол еркектік бастауды құдайлық немесе нормативті нәрсеге теңестіретін патриархалдық түсіндірулер исламның негізгі монотеизм қағидасын (таухид) бұзады деп пайымдайды. Өйткені «Құран пайғамбарларды шынайы немесе символдық әкелер деп санаудан бас тарту арқылы әке құқығы/билік тұжырымдамасына қарсы шығады» [14, р. 113]. Оның пікірінше, «Біріншіден, Құранды тарихи (хронологиялық емес, контекстуалдық) және герменевтикалық тұрғыдан зерделеу қажет, мұнда исламның алғашқы ғасырларының контексттерін он бесінші/жиырма бірінші ғасырдың контексттерімен алмастыру көзделеді. Бұл үдеріс Құранның алдында оқу мен Құраннан кейін оқуды қамтиды. Екіншіден, Құранды оның тәпсірінен және хадистер арқылы жасалған Сүннет реконструкцияларынан ажырату керек. Бұл, ішінара, интер- және экстратекстуалды әдіс арасындағы өзара байланысты қайта пайымдау арқылы нормативті исламды тарихи исламнан бөліп қарауды талап етеді. Үшіншіден, фикһ қағидаттарын қайта ой елегінен өткізу арқылы Шарифатты қайта қарау қажет. Төртіншіден, Құранды жаңаша оқуға

мүмкіндік беретін сыни ижтихад жүргізуіміз керек. Бұл процесс тек мұсылман зиялыларының табиғаты мен рөліне ғана емес, мемлекеттің рөліне де күмән келтіреді» [14, р. 64]. Асма Барлас таухид доктринасында көрініс тапқан исламдық монотеизмнің Құдай туралы түсінігімізді тазартуға ғана емес, сондай-ақ Құдай жөніндегі патриархалдық бұрмалауларды, әкелік құқық не ерлердің артықшылықтары туралы теорияларды терістей алуымыз үшін де өмірлік маңызды екенін алға тартады [14, р. 113].

Зиба Мир-Хоссейни – ғалым-активист, әрі 1979 жылғы Ирандағы өзгерістерден кейін қалыптасқан жаңа гендерлік сананы атау үшін «ислам феминизмі» терминін алғаш енгізгендердің бірі. Оның зерттеулері исламдық отбасылық құқыққа шоғырланып, мәңгілік, нормативтік-этикалық шарифат пен тарихи шартталған, адам қолымен қалыптасқан фикһтың арасын айқын ажыратуға сүйенеді [2, р. 335]. Құқықтық плюрализм тәсілі негізінде З. Мир-Хоссейни мұсылмандық құқықтық дәстүрде гендерлік иерархиялардың қалай қалыптасып, институцияланғанын және ислам құқығы шеңберінде қандай реформа құралдары мүмкін екенін көрсеткен.

Автордың басты қағидасы: ерлер үстемдігі екі өзара байланысты үдеріс арқылы бекіді. Біріншіден, идеологиялық-саяси механизм арқылы: «қуатты патриархалдық этос» қасиетті мәтіндерді түсіндіруді бағыттап, әйелдерді діни білім барысынан шеттетті, соның салдарынан олар «өз дауысын жеткізу» және мүдделерін заңда көрсету мүмкіндігінен айырылды [2, р. 332]. Екіншіден, гносеологиялық механизм арқылы: әлеуметтік нормалар мен некелік әдет-ғұрыптар құрметтеліп және «тұрақты мәндер мен құқықтық ұғымдарға» айналды, олар «құдайдың алдын ала белгілеген» және сондықтан өзгермейді деп түсіндірілді, бірақ олар негізінен уақытша әлеуметтік институттар еді [2, р. 332].

Автордың байқауынша, аян кезеңінен алыстаған сайын әйелдердің дауысы барған сайын маргиналданып, олардың қоғамдық саладағы қатысуы қысқара түсті [2, р. 332].

Тұжырымдамалық деңгейде З. Мир-Хоссейни үшін «ислам феминизмі» – «ислам ойының жаңа ағымының бір бөлігі; ол мұсылмандық құқықтық дәстүрде ерлер үстемдігі қалай және не себепті тамыр жайғанын түсіну үшін ескі интерпретациялар мен эпистемологияларды сыни тұрғыдан қайта пайымдайды» [2, р. 333]. Ғалымның ойынша, тарихи тұрғыда әйелдер хадис жеткізушілері де болған, алайда «фикһтың негізгі мектептері шоғырлана бастаған шақта... олар діни білім құру үдерісінен шеттетілді», сөйтіп олардың мәртебесі қатаң ерлер бақылауындағы жыныстық айқындалған рөлдермен шектелді [2, р. 333]. Қазіргі уақытта профессор Зибә Мир-Хоссейни исламдық әділет қағидаттары негізінде мұсылман елдеріндегі отбасылық заңнамаларды реформалауды мақсат ететін *Musawah* қозғалысына белсенді қатысушысы.

Шешімі жоқ хиджаб мәселесі

Хиджабқа қатысты пікірталас күрделі әрі саясиланғаны анық. Исламофобия жиі байқалатын батыстық контекстерде хиджаб көбіне қысымның символы ретінде көрсетіледі (мысалы, Франциядағы буркиниге тыйым салу) сияқты заңнамалық бастамалар әйелдерді «азат ету» деп ұсынылады. Алайда мұндай тыйымдар құқықтарды кеңейтпейді, тек «қорқыныш ұялататын авторитар еркекті шамадан тыс патерналистік үкіметпен алмастырады» [1, р. 463].

Феминистік ұстанымдағы мұсылман әйелдер және көптеген өзге мұсылман әйелдер «хиджаб тағу – саналы, өзінің жеке таңдауы және оның мағынасы мен уәждері әрқилы» деген балама көзқарас ұсынады.

Иман мен мәдениетпен байланыс. Көптеген әйелдер үшін хиджаб діни ұстанымдарын көрсетуі және дәстүр мен мәдениетпен байланысын сақтаудың тәсілі. Хиджаб, әсіресе Батыс елдерінде «дін мен ұлттың екі жақты бірегейлігі» [19, р. 476] ретінде қабылданады.

Нысанданудан (объективтендіру) бас тарту. Әйел денесі жиі тауарға айналған мәдени ортада хиджабты еркектің орынсыз назарынан қорғаныс әрі нысанданудан бас тартудың бір түрі ретінде көрінуі мүмкін [20, р. 18-19].

Азаттық пен өзін-өзі саяси көрсету символы. Бірқатар белсенділер үшін хиджаб – бағынудың емес, керісінше «өз исламының туы», яғни мұсылман әйел болу құқығын өз шарттарымен қорғаудың, батыстық стереотиптер мен патриархалды шектеулерден еркін болудың нышаны [8, р. 108].

Хиджабты «қысым» не «азаттық» секілді бір ғана мағына аясында қарастыру жеке таңдау күрделілігін, себептердің көптүрлілігін және жеке таңдау нәтижесінде және т.б. жолдар арқылы жүзеге асатын әлеуметтік контексті елемейді.

Отбасылық құқық: реформалау бағыттары

Отбасы құқығымен байланысты мәселелер ислам феминистері жұмысында маңызды орын алады, өйткені дәл осы салада дәстүрлі фиқһтың патриархалдық қағидалары барынша айқын көрінеді.

Неке. Зибә Мир-Хоссейни некенің классикалық анықтама-сын күйеуінің «әйеліне қаржылық қолдауына айырбас ретінде жұбайымен жақындасуға» беретін құқықты келісімшарт ретінде түсіндіруді сынға алады. «Әйелдердің құқықтары туралы классикалық түсінік неке келісімшартының анықтамасындай айқын еш жерде көрінбейді, онда әйелдер жартылай құл ретінде қарастырылады. Мұсылман қоғамдарында ерлер мен әйелдер-

дің құқық теңсіздігі неке келісімшартын жасау мен бұзуды реттеу үшін классикалық құқықтанушылар әзірлеген қағидалар арқылы қолдап келді, әрі қазір де солай» [21, р. 4]. Мұндай модель әйелдің бағынышты жағдайын бастапқыдан бекітіп, оны келісімшарттың объектісіне айналдырған. Феминистер некені Құранда бірнеше рет атап көрсетілетін өзара сүйіспеншілік пен рақымға негізделген теңдік серіктестігі ретінде қайта түсіндіру қажеттігін алға тартады.

Ажырасу. «Құранда ерлердің артықшылығы мынада: олар төрелік не бөгде адамның көмегінсіз-ақ әйеліне біржақты ажырасу шешімін шығара алады. Әйелге ажырасу тек уәкілетті органның (мысалы, қазы/судьяның) араласуынан кейін ғана беріледі» [12, р. 68]. Сондай-ақ ер адамдардың «әйелдерден айырмашылығы, еркектер «мен сенімен ажырасамын» (талақ айту) деп айтып, ажырасу рәсімін бастай алады» [12, р. 79]. Осыған байланысты феминист ғалымдар ер адамның біржақты және ерікті талақ құқығына қарсы шығып, әйелдің ажырасуға құқығын кеңейту, сонымен қатар өз бастамасымен ажырасудың басқа негіздерін тану үшін күреседі.

Мұрагерлік. Дәстүрлі фикһ нормаларына сәйкес әйел еркекке қарағанда екі есе аз үлес алатыны туралы ереже де сынға алынады [14, р. 214]. Реформаторлардың пайымдауынша, бұл заңдар ер адамды отбасының жалғыз асыраушысы деп қарастыратын ескірген әлеуметтік үлгіге негізделген. Алайда, «Құран барлық ықтимал нұсқаларды сипаттамайды. Бірақ ол көптеген сценарийлерді ұсына отырып, әділ мұра үлестіру үшін ескерілуі тиіс амалдардың көп екенін анық көрсетеді» [15, р. 87]. Әйелдер экономикада маңызды рөл атқарып, отбасылық табысқа елеулі үлес қосатын қазіргі жағдайда мұндай ережелер әділетсіз және исламдық әділеттілік қағидаттарына қайшы келеді. Сондықтан ислам дәстүрлерін қайта қарастыру бойынша теориялық жұмыс жай ғана абстрактілі рефлексия емес,

заңнамалық өзгерістер үшін күрестің бір бөлігі. Ол мұсылман әлемінің түкпір-түкпіріндегі белсенділік пен әлеуметтік қозғалыстарда нақты практикалық көрініс табады.

Қорытынды

Ислам феминизмі – гендерлік теңдік, дін және адам құқықтары туралы талқылауларға айтарлықтай үлес қосып келе жатқан күрделі әрі дамып жатқан зияткерлік қозғалыс. Ол ижтихад методологиясына және ислам мұрасын сыни қайта пайымдауға сүйене отырып, батыстық зайырлы феминизм мен консервативті исламдық патриархатқа балама ұсынады. Қозғалыстың негізгі идеясы – исламның мәңгілік этикалық қағидаттары (әділет, теңдік, рақым) мен тарихта қалыптасқан, адамдар жасап, қателесіп киелілік дәреже берген патриархал-дық құқықтық нормаларды ажырату. Ислам феминизмі иманнан бас тартпайды, керісінше, гендерлік теңдікке жеткізетін тетіктердің исламның бастапқы дереккөздерінде бар екенін дәлелдейді.

Қозғалыстың болашағы «діни білімді демократияландыруға» – қасиетті мәтіндерді түсіндіруде дәстүрлі ғалымдар мен мемлекеттік билік органдарының ғасырлар бойғы монополиясын бұзумен байланысты [11, р. 341]. Сауаттың артуы, білімге қолжетімділіктің кеңеюі және ғаламдық ақпараттық желілердің дамуы әйелдерге өз дәстүрін үйрену мен оны талдап, түсіндіруде бұрын-соңды болмаған мүмкіндіктер ашады.

Осылайша ислам феминизмі «зайырлы – діни», «дәстүрлі – заманауи», «ислам – адам құқықтары» секілді үйреншікті бинарлық оппозицияны бұзып, тең құқық үшін күрестің діни дүниетаным аясында да жүргізілуі мүмкін екенін, ал діни дәстүрдің кедергі емес, эмансипацияның ресурсы бола алатынын көрсетеді. Бұл өз кезегінде мұсылман әлемінде гендерлік теңдікке апаратын жаңа бағыттарды айқындайды.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Fornara LA L.M. Islam's (In)compatibility with the West?: Dress Code Restrictions in the Age of Feminism // *Indiana Journal of Global Legal Studies*. – 2018. – Vol. 25. – №1. – P. 463-494.
2. Mir-Hosseini Z. The Challenges of Islamic Feminism // *Gender a výzkum – Gender and Research*. – 2019. – Vol. 20, No. 2: – P. 108–122.
3. Badran M. Islamic Feminism: What's in a Name? // <https://www.feministezine.com/feminist/international/Islamic-Feminism-01.html>
4. Hesová Z. Secular, Islamic or Muslim feminism? The Place of Religion in Women's Perspectives on Equality in Islam // *Gender a výzkum / Gender and Research*. – 2019. – Vol. 20, № 2. – P. 26–46.
5. Sharary N. A., Ran M. Neswiya/Feminist Religious Scholarship in Israel – in Islam and in Judaism // *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*. – 2022. – № 41. – P. 12–37.
6. Salime Z. *Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Morocco*. – Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2011. – 248 p.
7. Badran M. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. – Oxford: Oneworld, 2009. – 400 p.
8. Hamidi M. *Islamic Feminism in the French-speaking Post-colonial European Context // Feminist Islamic Perspectives*. – Cairo: The Women and Memory Forum, 2013.
9. Vanzan A. *Between the Rosary and the Qur'an: Cooperation Between Catholic Women and Islamic Feminists in Italy // Feminist Islamic Perspectives*. – Cairo: The Women and Memory Forum, 2013.
10. El Haitami M. *Islamic Feminist Knowledge and Gender Justice in Morocco*. – Rabat: KVINFO, 2025. – 43 p.
11. Mir-Hosseini Z. *Global Contestations over Gender Equality in Islam: On Legal Interpretation and Muslim Feminist Scholars' Activism in a Human Rights Frame // Global Contestations of Gender Rights*. – Bielefeld: Bielefeld University Press, 2022. – P. 323–354.
12. Wadud A. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. – Oxford: Oxford University Press, 1999. – 152 p.
13. Hidayatullah A. A. *Feminist interpretation of the Qur'an in a comparative feminist setting // Journal of Feminist Studies in Religion*. – 2014. – 2 (30). – P. 115–129

14. Barlas A. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. – Austin: University of Texas Press, 2002. – 333 p.

15. Wadud A. *Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender* // *Journal of Law and Religion*. – 1995–1996. – Vol. 12, № 1. – P. 37–50.

16. Хужуар сүпесі // <https://kuran.kz/sureler/49>

17. Ahmed L. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. – New Haven: Yale University Press, 1992. – 304 p.

18. Mernissi F. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. – Reading, MA: AddisonWesley, 1991. – 228 p.

19. Hashmi H. *Too Much to Bare? A Comparative Analysis of the Headscarf in France, Turkey, and the United States* // *University of Maryland Law Journal of Race, Religion, Gender & Class*. – 2010. – Vol. 10. Issue 2. Article 8. – P. 409-445.

20. Bullock K. *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes*. – Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2002. – 180 p.

21. 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.

1.2 Құрандағы әйел құқығының кейбір аспектілері

Алмасбек Дүйсенбекұлы Шағырбай

Адамзат баласына тура жол көрсетуші жүз жиырма төрт мың пайғамбар жіберілген деп ислам тарихында кездеседі. Нақты Құран Кәрімде жиырма бес пайғамбардың есімі аталған. Пайғамбарлардың негізгі миссиясы адамзат баласына жол көрсету. Ислам дәстүрі әлемдегі ең ірі діндердің бірі ретінде гендерлік мәселелер маңызды рөл атқаратын діни, құқықтық және әлеуметтік нормалардың күрделі жүйесі. Кейбір басқа діндерден айырмашылығы, ислам жалпы ерлер мен әйелдердің рухани теңдігін растайды, дегенмен діни өмір тәжірибесінде және құқықтық нормаларда жыныстардың рөлдерінде айырмашылықтар бар.

Ислам дінінің пайда болуы әйелдің қоғамдық рөлін мойындаумен ерекшеленеді. Құран Кәрімде әйел ер адаммен тең дәрежеде Алла алдында жауапты құл ретінде сипатталады. Ислам әйелге білім алуға, еңбек етуге құқық берді. Пайғамбардың жұбайы Хадиша анамыз – ірі саудагер ретінде тарихта қалған тұлға. Бұл факт әйелдің экономикалық белсенділікке қатысуын діни тұрғыдан тыйым жоқ екенін көрсетеді.

Ислам діні әйел мен еркектің құқықтары мен міндеттерін Құран аяттары мен ардақты пайғамбар хадистері арқылы реттейді. Құран мәтінінде әйелдерге қатысты ережелер мен нормалар бар, сондай-ақ ислам құқығы (шариғат, фикһ) осы нормаларды практикалық тұрғыда түсіндіреді. Дегенмен, қазіргі заманғы азаматтық, конституциялық және адам құқықтары жүйелерімен салыстырғанда кейбір айырмашылықтар мен

мәселелер туындайды. Осы тақырып бойынша Құрандағы кейбір әйел құқығы аяттары мен ислам құқықтық практикасы, әрі олардың қазіргі құқықтық жүйелер мен салыстырып қарастырамыз.

Ислам дінінде әйел адамға ерекше құрмет көрсетіліп, оның ар-намысын, құқығы мен міндеттерін нақтылап берген. Құран Кәрімде – мұсылмандардың өмірлік ұстанымдары, әйелдердің қоғамдағы, отбасындағы орны, құқығы сипатталған. Қасиетті мәтіндердің астарына үңілетін болсақ, ол адамзат баласына салауатты өмір салтын ұстануға шақырады.

Кез келген техниканың нұсқаулық кітапшасы секілді, қасиетті мәтіндер адам баласының кітапшасы. Құран Кәрім меккелік және миналық аяттар болып екіге бөлінеді. Құран аяттарын түсінуде белгілі ислам ілімдерін меңгеруді талап етеді.

Қазіргі қоғамда дін мәселесіне қызығушылық күн санап артып келеді. Базалық (исламтану) білімі жоқ жастар Құран Кәрімді ұялы телефон бағдарламаларынан оқып жүргенін көп кездестіруге болады. Бір жағынан жақсы үрдіс деп пайымдауға болады. Мәселенің екінші жағы олардың қателікке бой алдыруы. Себебі қасиетті мәтіндерді қай кезеңде түсті, қай оқиғаға байланысты түсті, ол жерде не айтылып жатыр деген секілді сұрақтар туындайды. Мәселен кейбір үкімін жойған аяттар да кездеседі. Құран Кәрім ислам дінінің негізгі қайнар көзі болып саналады және оның гендерлік мәселелерге көзқарасы исламдық сәйкестік пен әлеуметтік нормаларды қалыптастыру үшін өте маңызды. Құранда гендерлік теңдікке қатысты бірнеше аспектілерді бөліп көрсетуге болады. Құранда ерлер мен әйелдердің рухани міндеттемелер мен жауапкершілік тұрғысынан Құдай алдында тең екендігі баса айтылған. Бұл бірнеше аятта бекітілген:

Біріншіден, Құранда әйел мен ердің бірдей адам баласы екені баяндалған: «Уа, адамдар! Біз сендерді бір ер мен бір

әйелден жараттық» [1, Хужурат, 13-аят.] Қыз баласы білім алмау керек деген жаңсақ пікірді қазіргі қоғамда кездестіруге болады. Бұл буквалистік түсінік. Егер бір қоғамда қыз балалар білімсіз болса, оның салдары:

Біріншіден, отбасы мен ұрпақ тәрбиесінің әлсіреуіне әсер етеді. Білімді Ана – саналы ұрпақтың кепілі. Әйел білімсіз болса, баланың тәрбие мен білімге деген ынтасы да төмен болуы мүмкін. Екіншіден, экономикалық дамудың тежелуі қыз-келіншектердің еңбек нарығындағы белсенділігі төмендейді, бұл ұлттық өнімнің азаюына және кедейліктің артуына алып келеді. Үшіншіден, әлеуметтік теңсіздік пен дискриминацияның күшеюі. Білімсіздік – әйелдердің құқықтарын білмеуіне, өз мүмкіндіктерін толық пайдалана алмауына әкеледі. Төртіншіден, білімсіз қыздар арасында ерте тұрмыс құру, бала туу көрсеткіші жоғары болады. Бұл ана мен бала денсаулығына қауіп төндіреді. Бесіншіден, рухани және мәдени құндылықтардың әлсіреуі. Білімсіз ана ұлттық тәрбиені, тіл мен дәстүрді келесі ұрпаққа толық жеткізе алмайды. Қыз баланың білімді болуы – ұлттың өркендеуінің негізі. Білімді әйел – мықты отбасы, сау ұрпақ, тұрақты қоғам кепілі. Абай Құнанбайұлы да әйелдердің білімді болғанын өз еңбектерінде жазып кейінгі ұрпаққа мұра етіп қалдырған.

Жоғарыда келтірілген аят әйел баласының еркекпен тең дәрежеде жаратылғанын көрсетіп тұр. Ардақты пайғамбардың әйелдер туралы хадистерінің мазмұны өте терең әрі тәрбиелік мәнге ие. Негізгі бағыттары: «Ананың орны мен қадірі, Анаң, анаң, анаң, содан кейін Әкең». Анаға құрмет – Жәннатқа апаратын жол. Қыз баланың қадірі «кімде-кім үш қызын асырап, жақсы тәрбиелесе, оларға мейірімді болса, Аллаһ оны жәннатқа кіргізеді» (Ахмад, Тирмизи). «Сендердің араларыңда ең жақсыларың – әйелдерімен ең жақсы қарым қатынаста болғандарың» Неке – тек формалды шарт емес, ол – мейірім,

түсіністік және құрметке негізделген байланыс. Пайғамбар ешқашан әйелін ұрып соқпаған, керісінше жұмсақтыққа үндеген. «Сендердің ешқайсың әйелдеріңді қызметші секілді ұрып, түнде онымен жатпасын» (Бұхари). Жоғарыда келтірілген хадистер арқылы пайғамбар қоғамда әйелдің қадірін көтеріп, оларға мейіріммен, әділдікпен қарауды үйреткен. Әйел тек үйдің емес, ұлттың да тәрбиесін қалыптастыратын тұлға екенін көрсеткен.

Адам бір-бірінен тек білімі арқылы ғана артық болады деген тұжырымды Әл-Фараби еңбектерінен кездестіруге болады. «Адамдар табиғаты бірдей, айырмашылығы – тек білім мен тәрбиеде» [2]. Әл-Фараби үшін адамның кемелдігі оның ақыл-парасатында, ғылымды меңгеруінде және ізгі әрекетінде. Бұл ойды Абай Құнанбайұлы да жалғастырып, «Адамның адамшылығы – ақыл, ғылым, жақсы ата, жақсы ана, жақсы құрбы, жақсы ұстаздан» [3] деген. Яғни, бұл тұжырым ислам философиясы мен қазақ ойшылдарының ортақ көзқарастары. Ойшылдардың терең философиялық тұжырымдарынан шығатын қорытынды адам бір-бірінен тек білім арқылы дәрежесі жоғары болмақ. Оның материалдық құндылықтары руханият әлеміне әсері жоқ деуге болады.

Екіншіден, білім алуға деген құқығы. Құран Кәрімде әйел мен ерге білім алуға бірдей талап қойылады. Ардақты пайғамдар хадисінде «Білім алу – әрбір мұсылман ер мен әйелге парыз» [4] делінген. Пайғамбар хадисінде (әлсіз хадис) Қытайда болса да, білім ал деп келеді. Бұл жерден білімнің артықшылығын көруге болады. Құран Кәрімнің мазмұнына келетін болсақ жеті жүз он тоғыз аят ғылым туралы баяндайды. Екі жүзге жуық аятта әйелдердің мәселесі кездеседі. Отандық ғылым саласында қызмет етіп жүрген нәзік жандыларға келер болсақ. «Қазақстанда ғалымдардың 50%-дан астамы – әйелдер.

Елімізде де отандық ғылымды өркендетіп, бар өмірін ғылымға арнаған әйелдер саны аз емес. Мәселен, ҚР Ғылым және білім министрлігінің 2022 жылғы ақпандағы дерегі бойынша, Қазақстанда ғылыми-зерттеу және тәжірибелік-конструкторлық жұмыстарға қатысатын әйел ғалымдардың үлесі 50%-дан асады (10 мыңға жуық әйел). Нақтырақ айтсақ, 714 әйел – ғылым докторы, 2427 – ғылым кандидаты, 992 – PhD докторы және 28 – бейіні бойынша доктор бар» [5]. Бұл көрсеткіш жыл санап өсіп жатқаны жақсы үрдіс. Осы орайда қазақстандық қоғамда әйел кісілердің құқығы шектелетін бір жағдай ол – орамал мәселесі. Зайырлы елдерде шешімін тапқан бұл мәселе біздің елімізде өкінішке орай толықтай шешімін таппай тұр. Шарифат шарты бойынша орамал тартқан әйелдер мемлекеттік қызметке т.с.с. мамандығы бойынша жұмысқа кіру кедергілері бар. Осы жағынан елімізде әйелдердің құқығы шектеліп отыр деп айтуға толық негіз бар. Зайырлы елдердің тәжірибесін саралай отырып кешенді зерттеуді қажет ететін мәселе деп санаймыз. Себебі әйелдердің сырт келбетіне қарап құқығын шектеу дұрыс емес.

Әйелдің адам ретіндегі қадір-қасиеті және теңдігі

Құранда әйел мен еркектің жаратылысы бір негізден екендігі атап көрсетіледі:

«Ей, адамдар! Сендерді бір ер мен әйелден жаратқан Раббыларыңнан қорқындар...» [6]

Бұл аят әйел мен еркектің негізгі адамдық теңдігіне назар аударады. Сонымен қатар, «әрбір жан үшін өз еңбегіне қарай» деген принцип те үшінші суретте «әркім өзінің амал деңгейіне қарай» деген ұғым арқылы беріледі. Амина Уадуд Құран әйелдерге рухани және әлеуметтік мәселелерде теңдік құқығын береді деп мәлімдейді. Ол дәстүрлі интерпретацияларды сыни тұрғыдан қарайды, оларды патриархалдық тәжірибенің өнімі

ретінде қарастырады. Фазлур Рахман өзінің «Ислам және қазіргі заман» атты еңбегінде фикһтегі көптеген ережелер қазіргі шындықты, әсіресе әйелдердің құқықтары мен олардың қоғамдағы рөлін ескере отырып, қайта қарауды қажет етеді деп тұжырымдайды. Автордың тұжырымдарына келісетін тұстар қоғамда ерлер көп жағдайда мәселені өз нәпсілеріне қарай бұра тартулары деп пайымдаймыз. Бұл тұрғыдан алғанда белгілі ғалым Фазлур Рахман пікірлерімен келісеміз.

Ислам құқықтық практикасы (фикһ)

Фикһ мектебінде әйел мен еркектің негізгі құқығы мен міндеттері жалпы тең көрінеді, бірақ кейбір салаларда айырмашылықтар кездеседі (мысалы, мұра, куәлік, алимент). Кейбір құқықтық мектептер әйелдің куәлігіне қатысты шектеулер енгізеді (мысалы, кейбір жағдайларда әйелдің куәлігі екі ер адамның куәлігімен салыстырғанда жартысы ретінде қабылдануы).

Бұл құқықтық практика мен мәтіндерге сынмен қараған ислам феминистік бағыттары этикалық, гендерлік теңдік тұрғысынан Құран мен хадисті қайта интерпретациялауды ұсынады [7]. Бұл мәселеде қасиетті Құран Кәрімді дұрыс түсіну немесе бұрмалау фактілері орын алуы мүмкін деп есептеймін.

Қазіргі құқық жүйелерімен салыстыру

Батыс Конституциялық жүйелер мен Халықаралық адам құқықтары нормалары (мысалы, БҰҰ-ның «Халықаралық азаматтық және саяси құқықтар туралы фактісі») әйел мен еркектің толық теңдігін кепілдейді. Бұларда жынысына байланысты айырмашылықтар заң алдында болмайды.

Мысалы, Елімізде Ата Заңымыз Конституция – барлық азаматтар заң алдында тең деп көрсетеді. Сонымен қатар, Қазақстан

мен басқа мемлекеттерге қойылған халықаралық міндеттемелер (мысалы, БҰҰ-ның Әйелдерге қатысты кемсітушіліктің барлық түрлерін жою туралы конвенциясы) әйелдерге тең құқық беру принципін бекітеді.

Осы тұрғыда, Құран Кәрім мен ислам құқықтық практикасының кейбір элементтері қазіргі халықаралық стандарттармен толық сәйкеспеуі мүмкін – кейбір шектеулер тарихи, әлеуметтік контекстен туған. Бұл тұжырымдарды ислам ғалымдарының кеңесінде талқылау көптеген мәселеге мұрындық болады деп есептеймін.

Білім алу құқығы

Құранда білім алуға бағытталған жалпы ереже тікелей болмауы мүмкін, бірақ «оқындар», «ғылымды іздендер» сияқты ұғымдар арқылы ғылым мен танымға шақыру кездеседі. Хадистерде:

«Білім алу – әрбір мұсылман ер мен әйелге парыз» – деген мәтін жиі келтіріледі

Бұл ислам дәстүрінде білім алу әйелге де бекітілген құқығы ретінде қарастырылады [8]. Қыз балдардың білім алу мәселесінде қазақтың көрнекті философ-ақыны М.Ж. Көпейұлы қыз балалардың білім алуын алға тартады, қыз баланың білім алуына, адамгершілігіне ерекше мән берген тұлға. Ол қоғамдағы әйелдің орнын жоғары бағалап, қыз баланы халықтың ұяты мен болашағы деп қарастырған. Қыздар болашақ ұлтты тәрбиелейді. Егер қыздарымыз білімсіз болса тұтастай өскелең ұрпақ білімсіз жетілуі мүмкін. Сондықтан қыз балалардың білім алуында ерекше жауапкершілікпен қарауға шақырады. Махатма Ганди «Егер сіз бір қызды тәрбиелесеңіз, сіз бір отбасыны тәрбиелеген боласыз. Ал егер сіз әйелдерді білімді етсеңіз, сіз тұтас ұлтты тәрбиелеген боласыз». Нельсон

Мандела «Білім – бұл әлемді өзгерте алатын ең қуатты құрал». Бұл сөздер қыз балалардың білім алуын қолдаудан да маңызды, себебі білім оларды еркіндікке және көптеген мүмкіндіктерге жеткізеді. Қыз балалардың білім алуы – жеке тұлғаның дамуы ғана емес, тұтас қоғамның, ұлттың дамуының негізі. Ғалымдар мен ойшылдар бұл мәселені көп ғасырлар бойы қолдап келеді.

Ислам мектептерінің тәжірибесі

Классикалық ислам әлемінде әйелдер медреселерде оқу мүмкіндігіне ие болған. Айша (р.а.) – көптеген хадистер жеткізуші әрі ислам құқық мәселелеріне қатысушы ретінде белгілі [8].

Алайда, кейбір дәстүрлі қоғамдарда әйелдің білімге қатынасын мәдени, әлеуметтік тосқауылдар шектеген.

Қазіргі құқық жүйемен салыстыру

Көптеген елдің конституциясы білім алуға тең құқық беруді міндеттейді. Мысалы, Қазақстанда білім беру еркіндігі мен теңдігі заңмен қорғалған.

Құран мен хадистегі жалпы білімге шақыру қағидалары қазіргі білім беру құқықтық нормаларымен үйлеседі, бірақ тәжірибеде кейбір исламдылықты басым қоғамдарда әйелдердің оқу мүмкіндігі шектеледі, бұл мәдени, дәстүрлік кедергілерге байланысты. Шариғи шектеулер болмаса да қоғамда қалыптасқан дәстүрлі шектеулер кездеседі. Бұл қасиетті мәтіндерді дұрыс түсінбеуден келіп шыққан жаңсақ қағидалар. Мұндай пікірлер білімсіздіктен туындайды. Сондықтанда Құран Кәрімде «Егер білмесендер, онда еске түсірушілерден (білім иелерінен) сұраңдар» деген аят кездеседі. Қазіргі қоғамда да бізге жетіспей тұрған ғалымдардан (сала мамандарынан) сұрау.

Неке, қалыңмал (мәһр) және отбасылық құқық

Келіспей некеге тұрмау: әйел некеге ерікті келісім мен орындалуы керек.

Мәһр (қалыңмал): әйелге міндетті түрде берілуі тиіс сый – қаржылық құқық. «Оларға мәһрлерін (неке сыйлығын) шын көңілмен беріндер» (Ниса сүресі, 4-аят) Неке және ажырасу: Құранда некені қию, ажырасу шарттары көрсетіледі, «идда» (күйеуінен айырылған әйелдің белгілі кезең күтуі) және қайта бірігу ережелері белгіленеді. [8] Мәһр түсінігі – жолдасы өмірден өткен т.с.с. жағдайда әйел адамға қажеттілігін қамтамасыз ететін дүние. Қазіргі қоғамда мәһрге байланысты түрлі пікірлер айтылуда. Соның бірі мәһірді табыс көзіне айналдыру.

Әйелдің ажырасуды бастау құқығы: қызметтік құқық нормаларында әйелге кейбір жағдайларда некеден шығарылу өтініші арқылы айырылу құқығы беріледі, бірақ рөлі толық емес [9]. Ислам діні бойынша әйел баласының жаратылыс ерекшеліктеріне байланысты ажырасу (талақ беру) мүмкіндігі берілмеген. Оның өзіндік түсіндірмелері бар.

Ислам құқықтық практикасы (фикһ)

Әртүрлі құқық мектептерінде (ханбали, шафиғи, малик, ханафи) әйелдің ажырасу өтініш беру рәсімдері әртүрлі бола береді.

Кейбір мектептерде әйел хульа арқылы ажырасу үшін күйеуінен алым төлеуге міндетті болады.

«Идда» кезеңдері мен «ретке келтіру» (рукуба) рәсімдері әйел мен күйеу арасындағы құқықтық арақатынасты реттейді.

Қазіргі құқық жүйелерімен салыстыру

Бүгінгі заманғы мемлекеттерде заң жүйелері неке, ажырасу, алимент, мүлік бөлінісі, балалардың тәрбие мәселелерінде әйел

мен еркек үшін тең құқықтар ұсынады. Мысалы, Қазақстандағы Отбасы кодексі неке, ажырасу, алимент мәселелерін тең құқықты негізде реттейді.

2025 жылғы дерек бойынша – алимент өндіру бойынша үш жүз он тоғыз мыңға жуық іс қаралып жатыр. Борышкерлердің үш жүз он мыңнан астамы ер адамдар, сегіз мың әйел адамдар. Елімізде алимент мәселесінде заңды қатаңдату керек деп есептейміз. Жауапкершілікті сезіну керек. Жоғарыдағы көрсеткіш жауапсыздықтың дәлелі. Екінші мәселе ажырасу бойынша да елімізде елу пайызға жетіп отыр. Бұл да өзекті мәселелердің бірі.

Құран мен ислам құқықтарының практикалық нормалары кейбір жағдайларда әйелге икемсіз болуы мүмкін, әсіресе қазіргі азаматтық құқық талаптарына сай емес, мысалы, хульдағы шарттар немесе «идда» тәртібі.

Мұра (мұрагерлік) және мүлікке меншік ету

«Еркектерге де, әйелдерге де ата-анасы мен туыстары қалдырған нәрседен үлес бар...» Ниса сүресі, 7-аят) ислам құқығында әйелге тиісті үлесін беріп отырған. Қасиетті мәтіндерді дұрыс түсінбеу арқылы кейбір халықтарда дәстүрге байланысты қалыптасқан қағидалар бар екенін мойындау қажет. Бұл исламның кемшілігі емес, түрлі халықтардың мәдениетімен байланысты деп есептейміз. Мұра үлестері жасалғанда, кейде әйелге берілетін үлес еркектің үлесінен кем болуы мүмкін (мысалы, қыз балаға ұл балаға қарағанда жарты үлес).

Егер мұра қалдырылғанда жақын туыстары болмаса, әйел белгілі үлес алады, кейбір жағдайларда қалыңмал, қайтып келген активтермен араластырылады.

Әйел өз меншігін басқаруға, сатуға, жалға беруге құқылы, бірақ кейбір дәстүрлі қоғамдарда қоғам немесе отбасы ықпалынан бұл құқығы шектелуі мүмкін.

Қоғамға қатысу және саяси құқықтар

Әйелдердің қоғамдық-саяси өмірге араласуы – адамзат өркениетінің дамуы барысында күрделі әрі маңызды мәселе. Ислам діні бұл мәселеге қатысты өз кезеңінде үлкен өзгерістер енгізіп, әйелге жеке тұлға ретінде қарау, құқықтарын мойындау, ар-намысын қорғау бағытында жаңа көзқарас қалыптастырған. Бұл құқықтар діни, құқықтық, мәдени және әлеуметтік деңгейде біртіндеп қалыптасты.

Құран әйелдің қоғамдық өмірге қатысуын тікелей шектемейді. Ислам дәстүрінде әйелдер қоғамдық іс-шараларға, білім мейрамдарына, кеңес жиналыстарына қатысқан.

Хадистерде әйелдер білім беру, қоғамдық талқылауларға қатысу, дін мәселелері бойынша пікір білдіру құқығын қолданғаны туралы мысалдар кездеседі.

Кейбір консервативті тұжырымдамалар бойынша әйел билікке келуге болмайды деген пікір қалыптасқан (бірақ бұл жалпы исламдық ұстаным емес). Әйелдердің басқару лауазымдарына келуіне қатысты пікірі әр мектепте әртүрлі.

Қазіргі құқық жүйелерімен салыстыру

Көптеген елдерде әйелдерге сайлану, мемлекеттік қызметте жұмыс істеу, саясатқа қатысу құқықтары беріледі. Қазақстанда да әйелдердің парламент, мемлекеттік қызмет, жергілікті басқару органдарында қатысу мүмкіндігі бар. Алайда шарият шарттарына байланысты орамал таққан әйелдер көптеген мемлекеттік қызметке тұруда кедергілердің кездесетіндігін алға тартады. Иә, еліміз зайырлы қоғам, дінсіз қоғам емес. Екінші мәселе оқушылар арасындағы орамал. Бұл жерде екі стандарт анық байқалады. Оқушылар арасында мектеп формасын сақтау барысында қысқа юбка, тырнақ бояу, қыз балдардың мектепке боянып келуі мұның бәріне мектеп басшылығы көз

жұма қарайды. Бір оқушы орамалмен келсе бәрі сонымен күреседі. Орамалмен келген оқушы мектепке алынбайды, мектеп бағдарламасын толық игермейді. Нәтижесінде білімсіз, қоғамға, өкіметке наразы азамат пайда болады. Біз қазір мектепте орамал таққан қыздардың бәрін (колледж жіберу) арқылы мәселені шешіп отырмыз деп бар шындықты жасырамыз. Ол ертең қоғамда екінші жақтың ашу ызасын тудырып болашақта үлкен мәселеге айналуы мүмкін. Мектеп формасы бәріне бірдей сақталуы шарт. Сырт киімге байланысты әйел азаматтардың құқығы шектелмеуі керек зайырлы қоғамда – ол үшін бізге дамыған зайырлы елдердің тәжірибесіне сүйеніп бұл мәселені зерттеу қажет.

Құран мен ислам құқықтарының алғашқы кезеңдерінде саяси құқықтар әйелге айқын көрсетілмесе де, ислам қоғамындағы тәжірибе кейде әйелдердің қатысуларына мүмкіндік берген. Бірақ кейбір дәстүрлі интерпретациялар оларды шектеуі мүмкін.

Құран Кәрімдегі әйелге қатысты аяттар мен ислам құқықтық практикасы әйелге белгілі құқықтарды береді:

- білім алу,
- мүлікке меншік ету,
- мұра алу,
- неке мен ажырасу шарттары,
- қоғамдық өмірге қатысу.

Бірақ ислам құқықтық жүйесінде кейбір шектеулер мен шарттар болуы мүмкін, оларды қазіргі заманғы заңдар мен халықаралық құқық нормалары тұрғысынан қарағанда әйелдің құқығын шектеу секілді көрініс табуы мүмкін. Түрлі халықтардың қалыптасқан мәдениет, халықтардың салт-дәстүріне байланысты әйел адамның құқығы шектеліп жатса, оның бәріне ислам әйел құқығы шектеп отыр деп қарау дұрыс емес. Осы тұрғыдан алғанда қандай мәселе туындағанда оның ақ қарасына көз жеткізу үшін жан-жақты зерттеуді қажет етеді.

Құран Кәрімдегі әйелдердің құқығы елімізде көп зерттелмеген тақырып. Қазіргі құқық жүйелері – конституциялық, азаматтық заңдар – әйел мен еркектің теңдігін басшылыққа алады. Сондықтан ислам құқығы мен қазіргі заңдар арасындағы үйлесімділікке талдау жасау – әділ әрі ғылыми көзқарасты талап етеді. Осы тақырып аясында ұсыныстар төмендегідей:

- Білім мен ағартушылыққа басымдық беру;
- Әйелдердің құқығы туралы Құран аяттарын қоғамға, әсіресе әйелдерге дұрыс жеткізу үшін білім беру және діни сауат ашу бағдарламаларын дамыту қажет;
- Дәстүрлі және зайырлы білім беруді үйлестіре отырып, әйелдердің құқықтық, қаржылық және діни танымын кеңейтуге жағдай жасау маңызды;
- Діни мәтіндерді гендерлік әділдікпен түсіндіру;
- Құранда ерлер мен әйелдердің рухани және моральдық теңдігі көрсетілгендігін ескерту;
- Заң және құқықтық тетіктерді күшейту;
- Әйелдердің Құранда көрсетілген мұрагерлік, білім алу, еңбек ету, ажырасу сияқты құқықтарын ұлттық заңнамалармен нақтылап, жүзеге асыру маңызды;
- Мемлекет пен діни ұйымдар бірлесе отырып, әйел құқығының сақталуын бақылауда ұстауы қажет;
- Имамдар, теологтар және дінтанушылар әйел құқығына қатысты аяттарды нақты және әділ түсіндіруі тиіс;
- Әйел құқығына қатысты Құран аяттарын ғылыми тұрғыда зерттеп, исламтанулық және әлеуметтанулық-гуманитарлық талдаулар жасау қажет;
- Қазақ қоғамындағы әйел рөлі мен Құран аяттарының байланысын ашатын ғылыми гранттық жобалар мен мақалалар саны артуы керек.

Қорытындылай келе, Құрандағы әйел құқығы – тек діни ғана емес, қоғамдық, құқықтық, мәдени және моральдық

саладағы үлкен маңызға ие мәселе. Осы құқықтарды қоғамда тиімді жүзеге асыру үшін жоғарыдағы айтылған ұсыныстарды тәжірибеге енгізу қажет.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Халифа Алтай. Құран Кәрім: қазақша мағынасы және түсінігі. – Сауд Арабиясы, 1991.
2. Әл-Фараби. Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы. – Алматы: Ғылым, 1975.
3. Құнанбайұлы Абай. Қара сөздер. – Алматы: Жазушы, 2005.
4. Болатбекұлы А. 100 хадис. – Алматы: Көкжиек, 2013.
5. Haneef S. S. S., Mohd Yunus S., Al-Fijawi M. F. A. Muslim Feminists' Reading of the Quran: A Juristic Analysis on Family Law Issues // Mazahib. – 2018. – Vol. 17, No. 1. – P. 1–22.
6. Ahmad N., Ishak M. H., Ali al-Fijawi M. F. Women's Rights in the Qur'an, Sunnah and Heritage of Islam // Journal of Islam in Asia. – 2020. – Vol. 17, No. 3. – P. 321–331.
7. Pane E. H., Nasution N. H. A., Harahap Y., Pulungan A. S. The Impact of Islamic Family Law on Women's Rights: A Comparative Study of the Shari'ah and Modern Family Laws // International Journal of Educational Research Excellence (IJERE). – 2024. – Vol. 3, No. 1. – P. 321–331.

1.3 Дәстүрлі қазақ қоғамындағы әйел бейнесін тарихи-дінтанулық талдау

Бақытжан Меңлібекұлы Сатершинов

Зерттеудің нысанына айналып отырған әйел бейнесі, әйел мәртебесі, әйелдің жағдайы секілді ұғымдар – отбасылық және қоғамдық қатынастарда өте маңызды философиялық, әлеуметтік түсініктер әрі олар діни және мәдени мәнге ие. Алдымен, әйел бейнесіне келер болсақ, бұл қоғамда, мәдениетте, әдебиетте, өнерде және жеке адамның санасында қалыптасқан әйелдің символдық, әлеуметтік әрі рухани көрінісін байқатады. Ол әйел адамның табиғатын, тұлғалық қасиетін, рөлін сипаттайтын ұғым. Оның мазмұнына мыналарды кіргізуге болады: ана бейнесі, жары (жұбай) ретіндегі рөлі, қыз бала – нәзіктік пен инабаттылықтың символы, тұлғалық қасиеттері: мейірімділік, сабырлылық, еңбекқорлық, әдебиеттегі/мәдениеттегі идеал әйел образы (мысалы: Домалақ ана, Ұмай ана, Зере және т.б.).

Бұл түсінікті толықтыратын әйел мәртебесі ұғымы – әйелдің қоғамдағы, отбасындағы, заң алдындағы және мәдени ортадағы әлеуметтік-құқықтық орны мен құндылығын білдіреді. Бұл ұғым көбінесе әйелдердің құқықтары, мүмкіндіктері мен теңдігіне қатысты айтылады. Құрамдас бөліктеріне оның құқықтық мәртебесі (еңбекке, білімге, саяси өмірге араласу құқығы), гендерлік теңдігі (ерлермен тең құқықтарға ие болу) мен әлеуметтік мәртебесі (қоғамда сыйқұрметке ие болу дәрежесі) және тарихи-мәдени мәртебесі (дәстүрдегі рөлі мен орны) кіреді. Ал әйелдің жағдайы түсінігі – бұл әйелдің нақты өмірлік ахуалы мен күнделікті тіршілікте-

гі орны, оның әлеуметтік, экономикалық, денсаулық, білім, отбасылық және құқықтық тұрғыдағы ахуалы. Яғни, әйелдің отбасындағы рөлі (ана, жар, қамқоршы), оның жұмыс пен табыс деңгейі, білім алу мен кәсіби даму мүмкіндіктері, денсаулық сақтау мен репродуктивтік құқықтары, әлеуметтік қорғалуы мен зорлық-зомбылықтан қорғануы осы ұғымның негізгі қырларын аңғартады. Түйіндей айтқанда, бұл үш ұғым бір-бірімен тығыз байланысты, яғни әйел бейнесі – рухани-мәдени және символдық көрініс; әйел мәртебесі – заң мен қоғамдағы әлеуметтік орны; әйелдің жағдайы – күнделікті өмірдегі нақты ахуалы.

Әйелдің бейнесін, мәртебесі мен жағдайын зерттейтін ғылым саласы феминология немесе ағылшынша women's studies, қазақша әйел зерттеулері деп аталады [1]. Ғылымның бұл бағытында әйелдердің өмірқамы әлемдік деңгейде және белгілі бір тарихи уақыт кесіндісіндегі нақты қоғам деңгейінде әлеуметтік және мәдени болмыс жүйесінде қарастырылады. Біз болсақ, зерттеуімізде әйел мәртебесін тарихи және дінтанулық қырынан талдаймыз.

Әйелдің қоғамдағы рөлі, діни нормалардағы орны, құқықтық және әлеуметтік мәртебесі секілді мәселелерді қамтитын зерттеулер халықаралық деңгейде де, отандық ғылымда да біршама кеңінен қарастырылған. Атап айттар болсақ, Лейла Ахмед деген автордың «Әйелдер және исламдағы жыныстық тиесілік: қазіргі пікірталастардың тарихи түбірлері» [2] атты еңбегінде ислам тарихындағы әйелдің орны, алғашқы мұсылман әйелдер, хиджабтың тарихы және феминизммен («отаршылдық феминизм») байланысы жазылады. Сондай-ақ, Фатима Мернисси есімді мароккалық ғалым өзінің «The Veil and the Male Elite» (Жамылғы және еркек жамағат) [3] атты еңбегінде исламда әйелге қатысты патри-

архалды түсініктердің қайдан шыққанын, Құран мен хадиске сүйене отырып талдайды. Тағы бір танымал автор Карен Армстронг «Әйелдің Ізгі хабары: христиандықтың Батыста жыныстық соғыс тудыруы» [4] діни дәстүрлердегі әйелдердің бейнесі мен христиандықтағы әйел мәртебесін діндер тарихы шеңберінде салыстыра қарастырады. Осыған ұқсас тақырыпты Катерина Буллок та қозғайды: «Хиджаб кию мен мұсылман әйелдерінің мәртебесін қайта қарау: тарихи және заманауи стереотиптерді терістеу» [5] еңбегінде бұл жағымсыз таптауырынның отаршылдық түбірін ашып, либерал феминистермен пікір таластырады.

Әйел мәртебесі зерделенетін дінтанулық, әсіресе, исламтанулық әдебиеттерде, әдетте, алдыңғы орынға діни қайнаркөздер қойылады. Қасиетті Құранда, мысалы, Ниса сүресінде және Мұхаммед Мұстафа (с.ә.с) хадистерінде – әйелдің құқығы, міндеттері, мәртебесі нақты реттелген. Ислам шариғатында, фикһта (ислам құқығында) неке, мұра, киім үлгісі, аналық құқықтар секілді мәселелер егжей-тегжейлі түсіндіріледі. Ал сопылық тариқаттарда әйелдің рухани кемелдікке жету мүмкіндігі жоғары бағаланады. Рабия әл-Әдабия – әйел әулие бейнесінің жарқын мысалына жатады.

Әйел бейнесіне қатысты түркі-мұсылман әлемі аясындағы зерттеулерге қазақстандық ғалымдар да атсалысты. Шәмшәдин Керім өзінің бірқатар еңбектерінде исламдағы әйелдің орны, оның құқықтары, аналық мәртебесі, ерлермен қарым-қатынасын ислам көзқарасымен саралайды, қазақ халқының дәстүріндегі әйел рөлін де исламмен салыстырып көрсетеді. Досай Кенжетай өзінің ислам философиясына, сопылық және рухани ілімдерге қатысты жұмыстарында әйел затының рухани және адамгершілік қасиеттерін сопылық ілім тұрғысынан сипаттайды. Түркілік ислам өркениетінде әйелдің мәртебе-

сін кеңірек қарастырады. Сонымен қатар, қазақтың дәстүрлі қоғамы мен дүниетанымындағы гендерлік мәселелерге қатысты бірнеше диссертациялық жұмыстардың қорғалғандығын, атап айтқанда, Г. Адаеваның [6] және Г. Мамаеваның [7] еңбектерін ескерген жөн. Алдыңғы автор қазақ қоғамындағы гендерлік мәселені мәдениеттанулық философиялық тұрғыдан қарастырса, кейінгісі ерлер мен әйелдердің сөз қолданысындағы ерекшеліктерді филологиялық тұрғыдан зерделейді. Қазақ қоғамындағы гендерлік мәселені тарихи тұрғыдан зерттеумен қатар заманауи тұрғыдан да талдау мемлекеттік маңызды мәселе болғандықтан ол қоғам тарапынан да, ғылым тарапынан да сұраныс туғызады.

Қазақстанда бүгінгі күні қоғам мен отбасындағы әйелдің мәртебесі мен құқығы, орны мен рөлі туралы, әйел мен еркектің арақатынасы туралы мәселелер әртүрлі әлеуметтік желілермен қатар биік саяси мінберлерде әр қырынан талдануда. Алысқа бармай-ақ, Қазақстанда соңғы кездері біржыныстылық пен ЛГБТ, әйелдер коучингі, әлеуметтік желілердегі кибербуллинг, тұрмыс пен отбасындағы зорлық-зомбылық туралы қызу пікірталас, тіпті соңы өлімге дейін барған жоғары санатты шенеуніктердің абыюзерлік өрескел әрекетіне қатысты сот процестері және т.б. бұл мәселенің өткір өзектілігін айқындайды. Әрине, осы уақытқа дейін әлемнің әр түкпірінде әйелдің жағдайы төмен болып келсе, енді бұл ахуал өзгеруде, әйелдер құқығы мен еркінің либерализациясы есебінен еркектер үстемдігінің бұрынғы қарқыны кеміді, консервативті көзқарас басым болып келетін дүниетанымның көнеден келе жатқан еркек пен әйел бір біріне қарсы қойылатын әдеті келмеске кетіп, бүгінгі көпкелбеттілік ахуалында адамның жынысынан бұрын әлеуметтік мәртебесі ескерілетін гендерлік ілім алдыңғы орынға шықты. Гендерлік тепе-теңдікке деген

ұмтылыс қарқын алғанымен, адам құқығын аяққа таптайтын айғақтар да кездесіп жатыр [8].

Соңғы онжылдықтар ішінде Қазақстан Республикасы да дербес демократиялық ел ретінде әрбір жыныс өкілдерінің құқығын қорғауды қамтамасыз ету турасындағы біршама еларалық нормаларға қосылды. Адам бостандықтары жөніндегі шамамен алпысқа тарта шарттарды растады: 1998 жылы біздің ел БҰҰ-ның қатындарға қатысты дискриминацияның кез келген түріне жол бермеу конвенциясына қосылды, «Қыз-келіншектердің саяси қақылары жөнінде» және «Тұмысқа шыққан келіншектердің азаматтығы туралы» конвенцияларды қуаттады, әйел мен еркектердің бірегейлігін дәріптеу, әйел-қыздардың бостандықтары мен еркіндіктерін ұлғайту 3-мыңжылдықтағы адам өркендеуінің басты мақсаты ретінде айқындалған Біріккен Ұлттар Ұйымының мыңжылдық декларациясына (2000 ж.) үн қосты.

Ал өз елімізде екі мың төртінші жылдың сентябрь айында Елордада өткен отанымыз нәзік жандыларының Жиынында Елбасы Жанұя және әйел жұмыстары туралы ұлттық комиссияға ҚР Жыныстық теңдік стратегиясын дайындап, оның әлеуметтік-экономикалық және қоғамдық-саяси қызметтегі жұмысының басты бағыттарын айқын анықтау, нәзік жандыларға бірдей ықтималдықтарды беру мақсатында іс-шаралар кешенін уақытына сай дайындау қажеттігін табыстады. Президенттің 2016 жылғы 6 желтоқсандағы № 384 жарлығымен ҚР Гендерлік саясат концепциясы қабылданды [9]. Бұл құжатта жыныстық саясаттың басты бағыттары – еркектер мен қыз-келіншектердің билік құрылымдарына тең араласуына жету, әйелдердің шаруашылық дербестігі, өз кәсібін өркендетуі мен карьера сатыларын игеруіне бөгет болмау, жанұясындағы еркіндіктер мен парыздардың бірдей іске асуына шарт жасау,

жыныс белгісіне қарай қорлық көруден ада болу – анықталды. Қазіргі Қазақстандағы іскер әйелдер туралы мәлімет беретін А. Кенжеғалиеваның редакциясымен шыққан көлемді еңбекті де осы тұста келтірудің жөні бар [10].

Иә, кеңестік кезеңде және тәуелсіздік тұсында жүргізілген заманауи бұл саясат қазақ халқының дәстүрлі жыныстық салт-санасына, ұлттың қаны мен жанына сіңген гендерлік әдегіне, дін мен ділдің өлшемдеріне, қазіргі заманға сай жаңғыртылуы тиіс ұлттық код пен идеяның өзегіне сіңіп кете алады ма деген мәселе туындайды. Бұл сұрақты дінтанулық тұрғыдан қарастырудың маңызы зор, өйткені әйел мәртебесін теориялық әрі теологиялық қырынан сараптау көкейдегі көптеген сұрақтардың шешімін іздестіруге жол ашады.

Сондықтан біз өз зерттеуімізде дәстүрлі қазақ мәдениетіндегі әйел болмысына, қазақ әйелінің дәстүрлі қоғамдағы рөлі мен мәртебесіне тарихи-дінтанулық тұрғыдан пайымдау жасамақпыз. Бұл үшін көне түркі, ортағасырлық исламдық, кеңестік кезеңдердегі және заманауи дәуірдегі әйел бейнесін салыстыратын боламыз.

Исламға дейінгі Қазақстан территориясындағы діни жүйелердегі әйелдің орны мен мәртебесін көне дәуірдегі, яғни тас және қола дәуірлерімен қатар, ерте тас дәуіріндегі сақ, үйсін және ғұн қоғамдарындағы діни наным-сенімдер арқылы және ерте орта ғасырлардағы түркі тайпа бірлестіктерінің ұстанған діни жүйелері, оның ішінде тәңірішілдік арқылы сипаттауға болады. Қазақстан аумағындағы көне дәуірлерден бастау алатын діни жүйелер – халқымыздың дүниетанымы мен өмір салтының қалыптасуына зор ықпал еткен рухани негіздер. Бұл діни сенімдер мен дәстүрлер әйел адамның қоғамдағы орнын, мәртебесін айқындауда да үлкен рөл атқарды. Ислам діні енбей тұрып, көне түркілер мен сақ, ғұн, үйсін, түргеш дәуірлеріндегі

діни наным-сенімдер жүйесінде әйел бейнесі – қасиеттілікпен, киелілікпен ұштасып жатты.

Қазақстан территориясын тас және қола дәуірінен бері адамдар қоныстанып, соңында жарқын мәдениет үлгісін қалдырғаны археологиялық және антропологиялық деректерден белгілі [11]. Ғылыми мәліметтерге қарағанда, бұл кезеңде ең көне діни нанымдар – анимизм, тотемизм, және шаманизм негізінде пайда болды. Бұл нанымдарда табиғат құбылыстары мен рухани күштерге табыну ерекше орын алған. Олардың арасында, аналық бейнеге, яғни Жер-Анаға деген сенім кең таралған. Аналық культтің басымдылығы ғылымда алғашқы қауымдық кезеңдерде матриархат, яки әйел үстемдігі басым болды ма деген жорамалды туғызады. Археологиялық зерттеулер кезінде табылған аналық мүсіншелер, әсіресе Шідерті маңынан табылған «палеолиттік Венералар» (неолит және қола дәуіріндегі «Құнарлылық құдайы» бейнелері) әйелдің өмірді жалғастырушы, табиғатпен үндестікте өмір сүретін құдіретті тұлға ретінде бағаланғанын дәлелдейді. Қоғамда аналық ру жүйесі сақталған рулар да болған, бұл әйелдің әлеуметтік салмағы жоғары болғанын көрсетеді. Жартастарға ойылып салынған антропоморфты және зооморфты, сондай ақ белгілер бейнеленген петроглифтерден ер және әйелдік бастаулардың тұтастығын рәміздік түрде білдіретін абстрактылы бейнелерді аңғаруға болады [12, 220 б.].

Энеолит дәуірінің жарқын ескерткіші адамзат дамуындағы үлкен жаңалықтың бірі жылқыны қолға үйретумен сипаттала-тын Ботай мәдениетіндегі жерлеу дәстүрлерінен тотемизм мен анимизм, жылқы мен отқа табыну культінің кең таралғанын байқауға болады [13, 491 б.]. Қола дәуіріндегі «андронов» және «бегазы-дәндібай мәдениеттерінің ескерткіштерінен күнге табынушылықты білдіретін свастика байқалады, петро-

глифтердің композицияларынан «қасиетті неке» мағынасының іздері көрінеді. Әйелдерді жерлегенде қоладан, сүйектен және т.б. материалдардан жасалған әшекей бұйымдар өте көп табылған.

Ал алғашқы темір дәуірінде, яғни б.з.д. І мыңжылдықта Қазақстан аумағында өмір сүрген сақ, ғұн, үйсін тайпаларының діни наным-сенімдерінде табиғатпен үйлесім, ата-баба рухына табыну, Тәңірге сену басым болды. Бұл сенімдерде әйел – тек отбасы шеңберінде ғана емес, саяси, әскери және рухани өмірде де белсенді рөл атқарды. Сақ қоғамында әйелдердің жоғары мәртебеге ие болғанын археологиялық ескерткіштер айғақтайды. «Алтын адам» табылған Есік қорғанындағы кейбір зерттеулер бұл тұлғаның әйел болуы мүмкін екенін көрсетеді. Сонымен қатар, тарихтағы Томирис патшайым – тек сақ қоғамында ғана емес, жалпы адамзат өркениетінде әйелдің жауынгер, көсем бола алатынын дәлелдейтін жарқын тұлға.

Қазақ археологы Кемал Акишев ашқан аң стиліндегі әшекейлермен көмкерілген «алтын адамның» жерлену кешенін біртұтастықта қарастыру керек: «киімінің қызыл түсті (отқа табынушылық) және алтыннан болуы (солярлық семантика, яғни күнге табынушылық), сакралды оюлар мен атрибуттар (әшекейлер, әбзелдер, қару жарағы, ғұрыптық ыдыстар және т.б.), сондай-ақ алпыс қадам диаметріндегі жерлеу құрылысы күн құдайы Митраға табынушылықпен түсіндіріледі» [14, 74 б.].

Сақ дәуіріне тән мифологиялық және діни дүниетанымдық түсініктер біздің жыл санауымыздағы мыңжылдықтың бастауында болған үйсін, қаңлы және ғұн қоғамдарында да сабақтастықпен жалғасын тапты. Бұл кезеңде әйелдер арасында ақсүйек, абыз рөлінде болғандары белгілі. Қазбалардан табылған алтын әшекейлер, зираттардан табылған тұрмыстық және діни заттар – олардың қоғамдағы мәртебесін сипаттайды.

Жалпы орталықазиялық аңыз-эпсаналардағы әйел бейнесінің қалыптасуын басқа халықтар мифологиясымен салыстыра қарастырғанда, оларда әйелдің құрметті орында болғандығы байқалады. Бұл «Ұла Ана», «Ұлы Құдай Ана», «Құдайлар анасы», «Ақ Ана», тайпа, ру анасы культтерінен көрінеді. Құдай Ананың негізгі қызметі – жасампаздық, оның бірнеше қыры бар. Біріншіден, бүкіл ғаламды жасаушы, екіншіден кейінірек жаратушы Ата – Құдайдың қосағы ретінде дүниені тудырушы. Бұл жағынан ол көбіне Жермен сәйкестендіріледі. Құдай – Ананың тағы бір маңызды функциясы оның отбасына, мәдениетке, өнерге, құпия білімге және т.б. қамқоршылығынан аңғарылады. Бұған мысал, Иштар – вавилондықтарда, Митра – парсыларда, Исида – мысырлықтарда, Афина – гректерде, Ұмай – түркілерде және т.б.

Сонымен қатар, үнді, қытай, вавилон, рим, мысыр мифологияларында әйел-құдайлар табиғаттың басқа да қырларымен байланысты, атап айтқанда, тағылық, қиратушылық, жер асты әлемі, зұлымдық сияқты функцияларға да ие. Түркі халықтарының мифологиясында да Мыстан кемпір, Жалмауыз, Албасты, Жезтырнақ, Зымыстан, Қалтырауық секілді образдар бар, бәлкім бұлар бастапқыда жағымды бейне болуы да мүмкін, бірақ кейіннен олар адам баласына кесірін, зиянын тигізетін жағымсыз кейіпке еніп, демонологиядан берік орын алды.

Құдай-әйелдер мифологиялық материалда тек адам кейпінде ғана емес, жануар не құбыжық (дию) кейпінде де көрініс береді. Түркілік фольклорлық материалдарда ол жылан, айдаһар, құс (алып қара құс, самрұқ, аққу, дегелек, бүркіт т.б.), жануар (бұғы, киік, марал, сиыр, бие т.б.), жыртқыш (аю, қасқыр, ит т.б.) бейнелі. Ислам діні енгеннен кейін бұл мифтердегі әйелдер жын-пері күйіне енеді. Сондай-ақ, түркілердің генотиптік аңыздарында да әйел жыныстық сипат

кездеседі. Жаугершілік заманда жалғыз қалған баланы қаншық қасқыр асырап алып, атақты Ашина руы Ергенеконда осы жалғыз тұяқтан өрбіген. Осыған ұқсастықты Ромул мен Ремді асырап алған Капитолий қасқыры туралы рим аңыздарынан да табуға болады.

Мифологияда сакральды (қасиетті) мағынасы бар сарын – адамның биологиялық өмірі, оның тууы мен өлімі. Қауымдағы ең бірінші бөлініс – жыныстық бөлініс. Оның негізінде мифологиялық сана уақыттан тыс тұратын алғашқы абсолютті бейнелердің бірі – Алғашқы Ата-Ана туралы түсінікті қалыптастырады. Скиф-сақ өркениетіндегі «аң стилі», қытайдың инь және ян бастамалары, Египет пен Шумердегі өліп, қайта тірілген құдай туралы аңыздар – табиғатпен үйлесімдікке шақыратын рәміздер. Мифологияның барлық халықтардың немесе этникалық топтардың көне мәдениетін қамтығаны белгілі.

Көшпелі сақтар мен массагеттердің құт-береке, молшылық құдайы – Анайтис атты әйел жарылқаушысы болған. Қазақтардың Жаңа Жылда алғаш шапақ атқан күнді қарсы алып, оған иіліп сәлем етуі немесе қымыз мұрындық тойында алғашқы қымызды Күнге иіліп, тәжім етіп ішуі секілді көне, архаикалық дәстүрлері олардың ежелден-ақ Күнге табынған сақ жұртының жұрағаты екенін дәлелдей түседі. Массагеттердің Күнге тәу етіп сиынғаны, оның құрметіне құрбандыққа жылқы шалып отырғандығы туралы кезінде Геродот пен Страбон жазып кеткен еді. Сондай-ақ, қазақтардың жыл басы – наурызды тойлауға қатысты мерекелік дәстүрлер, жаңа түскен жас келінді табалдырықтан оң аяғымен аттата сала «От-Ана! Май-Ана! Жарылқа!» деп отқа май құйғызуы бағзы замандағы діни-мифологиялық түсініктерден бастау алатын ғұрыптар. Бұл ізгі ниетті ақ тілеудегі «От-ана» мифологиялық кейіпкер – Үт бикеш.

Үт бикешті ақпан-наурызда туатын түркі астрономиясындағы жұлдызбен де, молшылықпен, бақ-берекемен, ырыс-несібемен түсіндірілетін «күт» ұғымымен де байланыстыруға болады. «Ежелде наурыз күні мерекеге жиналған қауым «туар жылдың қандай болатынын білу үшін» толықша денелі екі адамды – бір еркек пен бір әйелді ортаға шығарып, алмақ-салмақ ойнайтын таразыға отырғызады. Сондай-ақ көпшілік арасынан суырылып шыққан жігіт – Әз мырза мен қыз – Үт бикеш өзара қолтұзақ ойынын ойнайды. Егер осы тартыста қыздар жағы жеңсе, жаңа туған жыл «жақсы жыл болады» деп қуанысады. Ал еркектер басымдық көрсетсе, «туған жыл – суық, жайсыз болады».

Ерте түркілік дәстүрде еркек пен әйел бинарлық оппозициясының теңдігі жоғарыдағы аталған ойыннан басқа күрес, қыз қуу, алтыбақан тәрізді ойындардан да көрінеді. Мысалы, осы наурыз тойында жігіттерді күреске қыздар да шақырғанын еске саламыз. Ойынның шарты бойынша, егер жігіт жеңсе, сол палуан қызға үйленуге қақы бар. Ал қыз жеңіп кетсе, жігітке өз қалауын орындатады. Өзара белдесіп, Наурыз күні үйленген жастарға халқымыз мейлінше сыйқұрмет көрсетіп, «той тойға ұласты» деп, той шығынын көптеп көмектеп өздері-ақ көтерген. Бұл ойынның да бастауы тереңде жатыр. Ежелгі сақ елінде жігіт өзіне ұнаған қызды күрес үстінде жеңсе ғана үйленіп, жеңілсе қыздың тұтқынына айналған. Тарихта Тұран елінің көрікті қызы Ангиармды ешбір палуан жеңе алмай, күйеуге тимей отырып қалғаны туралы мәлімет бар. Бұл салттың ғұн дәуірінде де жалғасып, Еділ батырдың жорығымен бірге батысқа дейін барғанын герман және скандинав эпстарындағы, «Нибелунгтар туралы жырдағы» палуан қыз Кримхильда бейнесінен көруге болады.

Ал қыз қуу ойынының мәні – табиғатынан ұяң қыз балаға

өзіне ұнаған жігітіне жүрек сырын сездіруге мүмкіндік туғызу. Ойын тәртібі былай: астында әдемі жабулы сәйгүлік мінген, басында қарқаралы бөркі бар, кемер белдікті, қынамалы қызыл камзолды, үстіне етегі бүрмелі торғын көйлек киген бойжеткен ортаға шығады. Топ-топ болып тұрған жігіттерден өзі ұнатқанын қамшымен түртеді де шаба жөнеледі. Қыз түрткен жігіт атын тебініп алға шығады да, қыз соңынан қуа жөнеледі. Жігіт соңынан қуып жеткенімен, қыз біресе оңға, біресе солға жалтарып, бұлтарып ұстатпауға тырысады. Ойын шарты бойынша қуып жеткен жігіттің қолы қыздың кеудесіне тиюі керек. Сол уақытта ғана қыз жігіттің құшақтап сүюіне ерік береді. Егер жігіт қуып жете алмаса, онда қыз қолындағы қамшымен жігітті бас-көз демей, төпелеп ұрып, орнына қуып әкеледі. Дәстүр бойынша ойынға түскен екі жастың үйленуіне болады.

Түркі мифологиясы мен діни дүниетанымындағы кейбір белгілерді Қос өзен аңғарындағы шумерліктердің мәдениетінен, «Гильгамеш» жырынан да аңғаруға болады. Өлікті жерлеу жоралғысында металл ыдыстарға шумерліктей мән берген жұрт жоқ. Бұл үрдіс айдаладағы алтайлықтардан да байқалады. Бірін-бірі мыңдаған шақырым ғана емес, мыңдаған жылдар ажыратып жатқан екі қорғанның сипаттамасын салыстырып оқып бажайлаңыз: «Өліктің жібек киімі болған. Бас жағында түркі руникалық жазуы түскен. «Құдіретің және «Қожайын-иен» деп жазылған күміс тостаған тұр» [15, 27 б.]. Шумер бейіттерінен табылған металл тостағандардың бәрінің бірдей жазуы бар деуге болмайды. Алтай өңірі туралы да осыны айтамыз.

Тостағанның рәсімдік маңызын арнайы айқындай түскендей сахара төсіндегі тас балбалдар да қолдарына ыдыс ұстап тұрады. Низамидің айтуынша, көшпелі түркілер мұсылман дінін қабылдағанға дейін Тостаған ұстаған Қатынды тәңірі

тұтып, мінәжат еткенін жазады. Алтайлықтар қорған басындағы тас мүсінді өлген адамның бейнесі деп түсінгендіктен Қатынды мұрты бар тас ер адамға айналдырады. Алтайлық «ер» мүсіндердің қолындағы ыдыстар нақ осы айнымайды.

Шумер мен түркі мәдениетін салыстырудан туған ұқсастық тегін емес. Шумердің де өзіне тән тостаған ұстаған киелі әйелі болды. Бірақ ол әйел вавилон жазбаша деректерінің арқасында өзінің тәңірі күдіретін сақтап қалды. Вавилонша – Иштар, қайта тірілу тәңіриясы, Иштар оттың, көтеріліп келе жатқан күн – Тамуздың анасы. Көне миф Иштар жер асты әлеміне түсіп, Тамузды тауып алып тірілтеді дейді. Қолындағы ыдысты бауырында қысып ұстаған Иштардың мүсіншелері бар. Жайдақ графикалық бейнеден көлемді мүсіндік бейнеге көшкенде еңкейтілген тостағанға айналған иероглифі – күннің көзі.

Монғолиядан Хунгрияға дейінгі жалпақ дала аралығына тізілген қорғандарда тостаған ұстаған тас әйелдер мүсіні – адамды қайта тірілтуші тәңірия Иштардың бейнесі тұрғандай. Өлікті тәңіршілдік рәсімімен жерлеудің бірден бір белгісі осы тас мүсіндер болмақ. Әйелдің от басы, ошақ қасындағы қастерлі қызметі қазақ және басқа халықтарда осы күнге дейін сақралданып келді. Кейбір зерттеушілер осы «отқа май құю» ғұрпын зороастризммен байланыстырады. Зороастризмде отқа табыну салтында әйелдер кейбір діни жоралғыларға қатыса алмайтын болғанымен, отбасы, бала тәрбиесі, тазалық ұғымдарында жоғары жауапкершілікке ие болды. Қазақстан территориясында зороастризм дінімен қатар, буддизмнің де көне ескерткіштері мен ғибадатханалары табылған. Буддизм әйелдің нирванаға жету мүмкіндігін мойындағанымен, монах ретінде танылуы шектеулі болды. Әйелдер көбінесе қызметші немесе ізденуші деңгейінде қалды. Дегенмен, жоғарыда аталған көптеген діни ғұрыптарды тәңіршілдік діни дәстүрдің жүйесімен байланыстыруға болады.

VI–IX ғасырлардағы Түркі қағанаттары кезінде Тәңіршілдік – басты діни жүйе ретінде орнықты. Бұл жүйеде әлемнің үш деңгейі (жоғары – Көк, орта – Жер, төмен – Астындағы әлем) жөнінде түсініктер болған. Әйел бейнесі Жер-Анамен байланысты болғандықтан, киелі саналды.

Тәңіршілдіктің бір аңызында айтылуынша, алғаш әлемді қара түнек жауып, бұлыңғыр мұнар басып тұрған. Ұзақ уақыт өткеннен кейін Жер мен Аспанның жігі ажырайды. Содан әрқайсысы өз алдына бөлектеніп, бітім-тұрпаттары бірте-бірте ұлғаяды да, екеуінің арасынан Күн мен Ай пайда болып, шексіз бос кеңістіктен орын алады. Содан кейін барып дүние қараңғы және жарық әлемге бөлінеді. Сол жарықтың нұры себілген жерлерден адам баласының, жан-жануарлардың тіршілігі басталған [16, 105 б.]. Алтай халықтарының аңыздарында бұл жарық дүниенің құдайы Өлген, қараңғылық құдайы Ерлік деп аталады.

Жерге тән болмыстың аспанмен, ғарыштық саламен, сондай-ақ жер асты әлемімен тығыз байланыстылығы мифологиялық сананың айрықша ажырамас белгісі. Бұл барлық халықтардың мифологиясында кездеседі, ежелгі грек аңыздары мен қазақтың киіз үй құрылысын еске алсақ та жеткілікті болар. Аспан, жер асты әлемі және оның ортасындағы жер беті әлемі туралы мифологиялық аңыздар өзінің бастауын Алғашқы Жаратылыстан алады. Бұл әпсаналарда бастапқы шашыраңқы Хаос бөлініп, тәртіпке келіп Ғарышқа айналады. Күн мен жылу орнығып, жер судан айрылып, сосын тірі жан пайда болады. Атақты Күлтегін ескерткішінен мына жазуды оқимыз: «Төбеде көк аспан, ал төменде қара жер жаратылғанда, олардың ортасында адам баласы жаратылды». Аспан мен Жерді осы жер кіндігінен өсіп шығатын өзек Қасиетті Тау немесе Алып Бәйтерек байланыстырады. Осы алғашқы жаратылыста кеңістік тәртіпке келіп қана қоймай, уақытсыздықтан

уақыттылыққа өту де жүзеге асады, алып бәйтеректегі «аты жоқ көкектің» шақыруымен уақыт ағысының ырғағы беріледі. Дүниеде өлшемнің пайда болуымен әртүрлі сападағы, әртүрлі мазмұндағы кеңістік пен уақыттың кесінділері де бекіді.

Осылайша, хаостан пайда болған «өмірлік кеңістік» ғұрыптың арқасында «формаға», шынайылыққа ие болады және бұл шынайылық көбіне қасиетті (сакралды) сипатта болады, өйткені қасиеттілік абсолюттік мағынада тиімді әрекет етеді, жасампаздықпен нәрселерге ұзақ өмір береді. «Кеңістікке, уақытқа, нәрселерге, адамдарға және т.б. қасиеттілік сипатын берудің сансыз әрекеті, – Элиаденің ойынша, – шынайылыққа деген ұмтылыстан, алғашқы қауымдық адамның болуға деген құмарлығынан хабар береді» [17, 38 б.].

Ежелгі түркілік мифологияда Өлген құдай кейінірек Көк тәңірі құдайылық атрибутына орын береді. Тәңіріні гректердің Зевсімен салыстыруға да болар еді, бірақ оның түсінігі біршама аморфты. Тәңірілік дінді кейбіреулер монотеистік жүйе қатарына жатқызғанымен, оның ерекшелігі өзге діндердегідей адам кейпіне айналмаған (персондалмаған) және рационалданбаған. Тәңірі түркі көшпенділері ұғымында шексіз көк аспан, Мәңгілік таным нысаны, ақырына дейін танылып болмаған ғарыш немесе классикалық философиялық тілмен айтқанда, «әлемдік ақыл-ой», «экзистенция», «идея» және т.б. Тәңірілік наным-сенімнің өзекті постулаттарының бірі табиғатпен тіл табысу идеясы болғандықтан еуразиялық көшпелі шаруашылықтың мәдени қажеттіліктеріне нағыз икемді діни жүйе болды.

Тәңіріліктегі үш дүниенің екеуі (яғни жоғары, орта және астыңғы әлемнің жоғарғысынан басқасы) әйел жыныстығы жататыны белгілі. Жер-ана, су-ана, от-ана, ағаш-ана түсініктеріне сәйкес, бүкіл Орта дүниенің Ұлы Ана құдайдың құзырында екендігі айқындалады. Мифологияда Жоғарғы дүниедегі

Күн мен Ай тәңірлерінің де жыныстық сипаты анықталады. Ш. Уәлихановтың «Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» еңбегінде қазақтардың Күнге қарағанда әйел жынысты Айды қасиеттірек санайтыны айтылады. Бұл Айға деген ерекше құрмет Ұлы Ананың абыздық, яғни құпия білімге, емшілікке, шамандыққа қамқорлық жасауымен де байланыстырылады.

Әлемді кеңістіктер мен бағыттарға бөлу арқылы мәденилендіру құбылысын киіз үйдің еркектік және әйелдік тарапқа бөлінуінен де көруге болады. Бірақ киіз үйдегі ең маңызды қазық – әйел болып табылады. Өйткені бұл кеңістік (ғарыш) – әйелдікі. Оның ішіндегі жасау, дүние де әйелдің өзіне тән. Еркектің әлемі – үйдің босағасынан шыққаннан кейін басталады. Үй – әйелдікі, түз – еркектікі [18, 54 б.]. Киіз үйде әр нәрсенің, әр заттың өз орны болғаны сияқты әрбір отбасы мүшелерінің де жанұяда өз орны бар. Бұл тәртіп, жүйе бұзылмауы тиіс. Яғни әйелге тән заттар өз тарапында болып, еркек жағына ауысып кетпеуі керек. Киіз үйдің босағасында үйдің «иелері мен кие рухтарына» құрмет көрсетілуі тиіс. Босағаның оң жағында отбасының иесі бар. Киіз үйдің ортасында ошақ орналасқан. Ол – әлемнің, жанұяның, әулеттің орталығы мен ынтымағының символы [19, 169 б.]. Жиренше шешенге әйелі Қарашаштың дүние салғанын естірткенде, «ошағымның күлі шашылды десейші», дейтіні де сондықтан.

Киіз үй – ғарыштың (космостың) символы, кіші нұсқасы. Көшпелілердің киіз үйі әлемнің орталығында орналасқан іспетті, ал оның шаңырағы – әлемнің тірегі ұғымын береді. Яғни көшпелі адам әрдайым қасиетті, киелі мекенде, космостық әлемдер арасында құрылған байланыстың жүзеге асуы үшін жол–кеңістік–шаңырақ арқылы әлеммен үйлесімділікте өмір сүруге тырысады. Отаудың шаңырағы мен тірегі Көк аспанның тірегі секілді, отау кіші бір космос – кіші әлем секілді

[19, 174 б.]. Адам осы Көк күмбездің (аспан) астындағы орны мен кіші күмбез (отау) ішіндегі орны арасындағы үндестіктің сақталуын қадағалауы тиіс. Киіз үйге космостық форма (пішін) берген ең негізгі тірек – шаңырақ. Негізінде, Азияның діни ғимараттарындағы көк күмбез символизмінің сан ғасырлық тарихы бар.

Макрокосмостық байланыс деңгейінде ғарыштық бағана (ось) – ағаш, тау, төбе, тірекпен, ал микрокосмостық деңгейде болса, үйдің орта тірегі немесе шаңырақпен үйлестіріледі. Бұл әр үйдің шаңырағы «ғарыштың орталығына» сай орналасқан деген сөз. Дәстүрлі дүниетанымда әлемдік дәлдік, яғни ғарыштық орталық әрбір нүктеде, барлық жерде бірдей бар екендігін көрсететін табиғат заңы кең тараған. Шаңырақ пен бағана арасында функционалдық байланыс бар. «Бағана» сөзі сахаларда (якуттарда) Тәңірге барар жол, тірек, мағынасында қолданылады [20, 165 б.]. Әрбір шаңырақ көкке ұласу қабілетін білдірсе, құрбандық шалу – Тәңірмен үндесудің жолын білдіреді. Шаңырақ Тәңір мен адам арасындағы қатынасқа түсу мүмкіндігін береді. Бұл мүмкіндікті дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы әлемнің құрылысы, жаратылысы беріп отыр. Шындығында бұл құрылыс-жүйе, бір-бірін өзара байланыстырып тұрған орта бағананы бойлай үш қабаттан тұратындай етіп үйлескен. Әлемде бірінің үстіне бірі орналасқан үш үлкен қабат бар. Бұлар орталық тұстан өтетін бағана арқылы өзара байланысты болғандықтан, бір әлемнен екіншісіне өтуге мүмкіндік туғызады. Экстаз хәліндегі шаманның немесе қамның (бақсының) рухы да көкке немесе жер асты әлеміне «мистикалық сапар» жасарда осы «түңлік-бағана-шаңырақты» қолданады. Осылайша, дәстүрлі түркілік дүниетанымы әлемді өзара вертикал кеңістіктер арқылы Тәңірге апарар жол болып табылатын бағаналармен байланысқан үштік әлем түрінде елестеткен.

Түркілік дүниетанымдағы осы «отбасы», «ошақ», «шаңырақ» ұғымдарының қастерлілігі қазақы дәстүрлі дүниетанымда күні кешеге дейін қаймағы бұзылмай сақталып келді. Санақ барысында бір отбасын «бір түтін» деп есептейтін.

Мемлекеттік құрылымда Қаған мен қатар Қатун (ханым) да жоғары мәртебеге ие болды. Қатун елшіліктер қабылдап, ішкі-сыртқы істерге қатысқан. Түркі жазбаларында әйел тұлғасы тікелей аталмаса да, тарихи мәліметтер мен археологиялық деректер олардың қоғамдық өмірдегі белсенділігін көрсетеді.

Сондай-ақ, бұл дәуірде бақсы әйелдер ерекше құрметке ие болды. Олар рухтармен байланысушы, емші, рухани көсем ролін атқарған. Бұл – діни рөлдердің тек ерлерге ғана емес, әйелдерге де тән болғанын дәлелдейді.

Сонымен, исламға дейінгі Қазақстан жеріндегі діни жүйелерде әйелдің орны – қасиеттілік, рухани күш, қоғамдық ықпал ұғымдарымен тығыз байланысты. Табиғатпен үндескен, тәңірлік сенімдерді ұстанған көне қоғамдарда әйел тек отбасылық ұйытқы ғана емес, басқарушы, жауынгер, емші, рухани тұлға ретінде жоғары бағаланған. Бұл дәстүрлер кейінгі ислам мәдениетіне де өзіндік әсерін тигізіп, қазақ қоғамында әйелді құрметтеу, ананы қастерлеу, ана тіл, ана сүт, Жер-Ана ұғымдарымен жалғасын тапты.

Ислам дінінің Қазақстан территориясына таралуы – еліміздің рухани-мәдени тарихындағы аса маңызды кезеңдердің бірі. Бұл үдеріс бірнеше ғасырларға созылып, түрлі тарихи, саяси және этномәдени жағдайлармен тығыз байланысты болды. Исламның қазақ жеріне таралу тарихын кезең-кезеңімен қысқаша сипаттап өтетін болсақ. Қазақтың ауызекі аңыз әңгімелерінде исламның біздің жерімізге енуі пайғамбар мен сахабалар дәуірінен-ақ басталады. Тіпті, мұсылман «үмбетінің ең жақсысы – түріктер» тура-

лы нақтылығы дәлелденбеген Пайғамбар хадистері кеңінен таралған. Мұхаммед пайғамбардың үй-ішіне дейін жақын болған көрнекті сахаба Салман Фарисидің қазақ арасында ба-рынша қадірленетін Арыстан баб екендігі туралы, оның үш жүз жыл өмір сүріп құрма дәнегі түріндегі пайғамбар аманатын Әзірет сұлтан Қожа Ахмет Йасауиге («Мекке-Мәдинада Мұхаммед, Түркістанда Қожа Ахмед» пірлердің пірі ретінде құрметтеледі) жеткізгені туралы әпсана да көпшілікке мәлім. Сонымен қатар, Пайғамбардың жауырынындағы мөрді көзімен көрген Укаш ата (Уккаш ибн Михсин әл-Асади) зираты сахаба ретінде тәу етушілердің қасиетті мекені ретінде Түркістан қаласынан алпыс шақырым жерде орналасқан. Пайғамбардың тағы бір серігі Са‘д ибн Аби Ваккас жергілікті халық арасында Сәдуақас ата ретінде танылып, Сауранда жерленген деп есептеледі. Жалпы сакралды тарихта оншақты сахабаның Қазақстан территориясында жерленгені туралы мәліметтер кездеседі, тіпті орталықазиялықтар арасында ислам жолындағы зұлпыхар қылыштың иесі «Әзірет Әлі», «Әлі Шер», «Шер Әлі», «Мұртаза», «Шах мардан» есімдерімен кеңінен танымал төртінші халифа Әли ибн Әбу Тәлібтің рәміздік кесенелері кездеседі. Аңызға айналған көптеген әулиелер (Әбдірахым баб, Ысқақ баб, Әбжәлел баб- Қорсана ата, Қаландар әулие және т.б. Түркістандағы түмен баб, Сайрамдағы сансыз баб, Отырардағы отыз бабтар) «ата», «баба», «баб» (қайсанилық шиғалық дәстүрмен), «имам», «садр» және т.б. атауларға ие болды.

VII ғасырдың ортасына қарай сасанидтік Иранның мұсылман әскерінен екі рет жеңіліс тауып құлауы және исламды қабылдауы бұл діннің Мәуреннахрға таралуына жол ашты. Бұл ғасырларда Еуразия аймағында түркілердің оншақты әулеті билік құрғаны белгілі: түргештер, қарлұқтар,

ұйғырлар, оғыздар, салжұқтар, ғазнауилер, қыпшақтар, кимақтар, қырғыздар, құмандар, хазарлар, бұлғарлар және т.б. Орталық Азия мен Қазақстанда парсылық Самани әулетімен қатар түркілік Қарахан әулетінің исламды таратудағы ықпалы зор болды. Сондай-ақ дінді жаюдағы «қожалардың», яғни хазреттері Әбу Бәкір («қылауыз қожалар»), Омар («қырықсадақ қожалар») және «аһлі бейіт» саналатын Әли тұқымынан (Әли мен Фатима некесінен туған Күсейіннен және Мұхаммед ибн Ханафиядан тарайтын, мысалы қазақ арасында «сейіт», «қорасан», «диуана», «қарахан», «қылышты», «бақсайыс», «садыр», «аққорған» қожалардың және т.б.) шыққандардың үлестері мол. Қожалардың әрбір руының өз шежіре тарихы – насабнамасы болады. Қазақ арасында қожалар төрелермен қатар «ақсүйек» санатына жатқызылады. Тіпті ислам идеологиясының қазақ генеалогиясына еніп кеткен тұстары да бар: Орта жүз алты арыс руының түпкі бабасы Жанарыстан Қарақожа, Аққожа, Ақтамбердіқожа, Дарақожа, Есімқұлқожа, Қосымқожа атты ұрпақтар тарайды екен. Әрине, бұл «тарихи» мәліметтің мифологиямен астасып жатқаны түсінікті, алайда ислам дінінің қазақ жеріне бейбіт жолмен таралғанын көпшілік теріске шығармайды. Бұл, біріншіден, Құран кәрімдегі «дінде зорлық жоқ» императивімен түсіндірілсе, екіншіден, жергілікті діни сенімдердегі этикалық жүйелердің ұқастығымен сипатталады. Академик В.В. Бартольд «Түріктер исламды ешқандай мұсылман қаруынсыз қабылдады. Дін бұл жерде жаулап алушылық арқылы емес, бейбіт уағыз арқылы қабылданды» [21, 109-166 бб.] деп көрсетеді.

Десек те, қазақ даласына исламның келуін ғылымда ауызша деректерді ескермей, тікелей тарихи айғақтарға сүйене отырып, VIII ғасырдан бастап таралды деп есептейді. Араб қолбасшысы Құтайба ибн Мүсілім Қорасанды, Бұқараны және

Соғдыны бағындырғанымен (түргештер жалдамалы ретінде соғдылар жағында соғысқан), мүмкін, «түріктерге соқтықпау» жайлы хадистерге сүйенді ме екен әлде Аббас әулетінің биліке келіп “аджамдарға”, яғни араб еместерге қатысты исламды интернационаландыру саясатының салдарынан ба, Сырдарияның бергі бетіне өте қоймаған. VIII ғасырдың ортасына қарай Қазақстан территориясының оңтүстігі мен Жетісуда түркі тайпа бірлестіктерінің алауыздығы орын алды және соның барысында бұл аймақ әлемдік екі өркениеттің – буддистік Қытай мен исламдық араб өркениеттерінің қақтығыс алаңына айналды. 751 жылы болған Талас маңындағы шайқаста арабтар Қытай әскерін жеңіп, бұл оқиға ислам дінінің Орталық Азияда орнығуына жол ашты. Осы кезеңде араб миссионерлері (дағуатшылар) арқылы дін насихаты жүргізілді. Ислам алғашында Оңтүстік Қазақстан аймақтарында, атап айтқанда, Сырдария бойындағы қалаларда – Отырар, Сайрам, Түркістан сияқты өңірлерде тарала бастады. Сайрам (Исфиджаб) қаласы – Қазақстандағы алғашқы мұсылман орталықтарының бірі болды.

960 жылы Қарахан мемлекетінің билеушісі Сатұқ Боғрахан ислам дінін ресми түрде қабылдап, мемлекеттің негізгі діні ретінде жариялады. Осы кезден бастап ислам діні мемлекеттік деңгейде қолдау тауып, мешіттер салынып, медреселер ашыла бастады. Қарахандықтар ислам дінін таратумен қатар, түркі халқының мәдениетімен үйлестіре отырып енгізді.

Жалпы IX-X ғасырларда Мәуреннаһрдағы мұсылман теологиясының гүлденуі имам әл-Бухари (810-870) және әл-Матуриди (870-944) есімдерімен тығыз байланысты. X ғасырда Бұхара шаһарында жоғары ислам мектебі орнықты. Самани мемлекетінде де (жұмадан өзге апта күндерінің аттары, пайғамбар, намаз, ораза, күнә, періште және т.б. діни

терминдердің кең қолданыста болуы осы парсылық ықпалды байқатады), Қарахан мемлекетінде де сүннеттік исламның Имам Ағзам Әбу Ханифа мектебі басым болды [22, 201 б.] және ол матуридилік іліммен күшейе түсті. Бұл мектеп аһлі рай, яғни ақыл мектебі ретінде қасиетті Құранды парсы және түркі тілдерінде тәпсірлеп, жергілікті халықтың салт-дәстүріне түсіністікпен қарады. Тіпті жылқы еті мен қымызға рұқсат берілді. Мәуреннаһрдан көптеген ислам ғұламалары шықты, бірақ жергілікті көшпелі түркі тайпалары түгел ислам дінін ұстанған жоқ, олардың арасында дәстүрлі тәңіршілдікпен қатар, көне манихейлік, несториандық христиандық, тіпті буддизм дінін ұстанатындар да болды.

Ислам дінінің көшпелі тайпалар арасына кеңірек таралуын тариқаттар қамтамасыз етті, забийалар, теккелер мен ханакалар дінді таратудың орталықтарына айналды. Қазақстанға қатысты Түркістан қаласы (бұрынғы Яссы) исламның рухани орталығы болды. Мұнда әйгілі Қожа Ахмет Ясауи өмір сүріп, сопылық ілімді насихаттады. Қожа Ахмет Ясауи ілімі арқылы ислам қарапайым халыққа түсінікті, жүрекке жақын формада таранды. Оның ықпалымен қазақ халқы арасында ислам сопылық бағытта кеңінен таранды. Бұл кезеңде шарифатпен қатар дәстүрлі әдет-ғұрыппен үйлескен ислам қалыптасты.

XIII–XV ғасырлар Шыңғыс хан шапқыншылығымен және оның Жошы мен Шағатайдан тараған ұрпақтары билеген ұлыстардың дәуірімен сипатталады. Алтын Орданың билеушісі Берке хан (1250 ж.) исламды қабылдаған алғашқы хан болды. Кейін Өзбек хан (1312–1342) исламды мемлекеттік дін ретінде бекітіп, бүкіл жұртқа енгізуге тырысты. Алтын Орда ыдырағаннан кейін, оның мұрагер мемлекеттері – Ақ Орда, Моғолстан, Әбілхайыр хандығы мен Қазақ хандығы да ислам дінін ұстанды.

XV–XVIII ғасырларда Қазақ хандығы тұсында хандар өздерін мұсылман билеушілер ретінде танытты. Дегенмен, дала халқы арасында ислам діні шарифат ережелерімен толық емес, көбіне дәстүрмен араласқан күйде (фольклор, әулие-қастерлеу, сүндетке отырғызу, ораза тұту сияқты элементтерімен) тарайды. Бұл кезеңде халық арасында ислам мен түркілік дүниетанымның синтезі (араласуы) орын алды. XIX–XX ғасырларда қазақ қоғамы саяси дербестігінен айырылып, патшалық Ресей империясы мен атеистік Кеңестер одағына тәуелді болды. Ресей патшалығы кезінде ислам шектеулі түрде дамыды, бірақ мешіттер мен медреселер жұмыс істеді. Кеңестік кезеңде исламға қатты қысым жасалды: діни оқу орындары жабылып, діни қызметкерлер қуғындалды. Алайда халық арасында дінге деген сенім толық жойылған жоқ, әсіресе ауылды жерлерде діни дәстүрлер сақталып қалды.

1991 жылы Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейін ислам діні қайта өркендей бастады. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы құрылды (1990 ж.). Мешіттер мен медреселер саны артты, ислам білімін қайта жаңғырту процесі жүріп жатыр. Қазіргі кезде Қазақстанда тұрғылықты халықтың жетпіс пайыздан астамы ислам сунниттік бағыттың ханафи мазхабын ұстанады.

Осылайша, Ислам діні Қазақстан территориясына VIII ғасырдан бастап келіп, біртіндеп кең таралды. Ол жергілікті дәстүрмен сабақтасып, ерекше ұлттық сипатта дамыды. Бүгінгі таңда ислам – Қазақстан халқының рухани өмірінің маңызды құрамдас бөлігі. Енді біз ислам дінімен үйлескен дәстүрлі қазақ қоғамындағы әйел мәртебесін қарастырып көрейік. Ислам діні мен қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымы арасындағы үйлесім әйелдің қоғамдық және отбасылық мәртебесінен айқын көрінеді. Ислам ілімі мен қазақ салт-дәстүріндегі әйел рөлінің тарихи қалыптасуы, рухани-адамгершілік маңызы, сондай-

ақ ислам дінінің әйел құқықтарын қорғаудағы орны ғылыми әдебиеттерде біршама талқыланған [23].

Қазақ қоғамында әйел – тек отбасының ұйытқысы емес, ұлттың рухани тірегі, тәрбиенің бастау көзі. Бұл ұғымдар ислам дінінің қағидаларымен де үндеседі. VIII ғасырдан бастап Қазақстан аумағына енген ислам діні түркілік дүниетаныммен өзара ықпалдасып, өзіндік сипаттағы мұсылмандық мәдениетті қалыптастырды. Осы мәдениет аясында әйелдің қоғамдағы орны мен мәртебесі де өзгеше сипатта дамыды.

Ислам діні әйелге рухани және әлеуметтік мәртебе береді. Құран мен хадистерде әйел аналық рөлінде, білім алуға құқылы адам ретінде, мұрагерлікке, меншікке ие тұлға ретінде айқындалады. Мысалы, Құранда: «Адамдардың ішіндегі ең ардақтысы – тақуалығы ең көп болғаны» (Хужурат сүресі, 13-аят) деп, жынысына қарамай, тақуалық басты өлшем ретінде көрсетіледі.

Қазақ дәстүрінің түпкі субстратына сәйкес, ислам діні келмей тұрып-ақ, түркілер әйелді қадір тұтқан. Көне түркі жазбаларында ел билеуде «ханымдардың» кеңесі маңызды болғаны айтылды. Қазақ халқында әйел – ана, жар, әже, ел анасы бейнесінде құрметтелді. Дала философиясында әйел – өмір бастауы мен ізгіліктің нышаны. Мысалы, «Анаңа қарап қыз өсер», «Ана – мектеп, ана – үлгі, ана – тәрбие» деген мақал-мәтелдер бұл түсінікті растайды. Қазақ фольклоры мен эпосындағы Қыз Жібек, Домалақ ана, Бопай ханым сынды тарихи және аңыз кейіпкерлер әйелге тән парасаттылық, даналық пен ерлік қасиеттерін бейнелейді.

Ислам мен дәстүрдің үйлесіміне келер болсақ, ол әйелге қатысты әдет-ғұрыптардан көрінеді. Ислам қазақ қоғамында бұрыннан бар қыздың ар-намысы, жесірге қамқор болу, некенің маңыздылығы, әйелге зәбір көрсетпеу сияқты дәстүрлермен үн-

десіп кетті. Некелік қатынаста қазақ салтында қыздың келісімі міндетті болды – бұл исламдағы «құптау» принципімен сәйкес. Әйелге құрмет ретінде ерлер босағадан аттамай, аналарға төрден орын берген. Құда түсіп, қалың мал беру – шариғатта ер адамның әйелін материалдық тұрғыдан қамтамасыз ету міндетіне сай келетін элементтер.

Қазақстан аумағында сопылық ілім кең тараған. Қожа Ахмет Ясауи жолы әйелді рухани жетілуге қабілетті тұлға ретінде қарастырды. Сопылық поэзияда ана мен жарға деген махаббат пен құрмет ерекше көрініс тапқан. Ислам мен қазақтың дәстүрлі дүниетанымы арасында терең үйлесім бар. Бұл үйлесім әйел мәртебесіне де оң әсер етіп, оны қоғамның тірегі, ұрпақ тәрбиелеуші, рухани тұлға ретінде танытады. Қазақ қоғамында әйел образы – шариғат пен салттың тоғысында қалыптасқан бірегей құбылыс. Бүгінде ислам құндылықтары мен ұлттық дәстүрлерді үйлестіре отырып, әйел мәртебесін заман талабына сай ұлықтау – маңызды рухани міндеттердің бірі.

Қазіргі әлемдегі мемлекеттердің көпшілігі зайырлы болып табылады. Өздерін теократиялық және керісінше атеистік деп жариялаған мемлекеттердің саны өте аз. Бірақ зайырлы мемлекеттер зайырлылық қағидатын жүзеге асыруда әрқилы формаларды қолданады. Қазақстан саяси тәуелсіздігіне қолы жетісімен зайырлы мемлекет мәртебесін алды, қазіргі уақытта әлемдегі ең үлгілі зайырлылық нұсқасын жасауға талпынуда. Қазақстан зайырлы мемлекет болғандықтан азаматтардың ар-ождан бостандығымен қамтамасыз ете отырып, өз халқының мәдениеті, өз дәстүрі мен салтын ұстанады.

Еліміздегі әлеуметтік саясаттың маңызды құрамдас бөлігі ретінде ана мен баланы қорғау екендігі баршаға белгілі. Ана – алғашқы ұстаз, баланың бас тәрбиешісі болғандықтан оған қойылатын талап жоғары. Баланың ертең ержеткенде де мықты

азамат болу-болмауы, бесікте алған тәрбиесіне байланысты. Бұны қазақ «ұяда не көрсең, ұшқанда соны ілесің» дейді.

Әйел тіршілікті өмірге әкелуші ана, отбасының күре тамыры, шаңырақтың тірегі, ұрпақтың тәрбиешісі, қамқоршысы, жарық дүниенің жақсылықтарын жасаушысы, адам баласына тек ізгілік, жақсылық тілеуші тұлға болғандықтан қазақ қоғамында қатты құрметтелді. Ол сәбидің шыр етіп дүниеге келген сәтінен бастап, дүниеден өтердегі жерлеу дәстүріне дейінгі салт-санадан айқын аңғарылады. Өрбір салттың тұтқасында әйел заты жүреді және соның барысынан-ақ қазақы әйелдің болмысы аңғарылады. Сондықтан жалпы дәстүрлі дүниетанымдағы әйелдің алатын орны мен рөлі оның зайырлы мемлекеттегі рухани-адамгершілік кескін-келбетіне нұқсан келтірмеуі тиіс.

Өкінішке орай, бүгінгі күні де әйелді жыныстық құлдыққа салып, әйелге тауар ретінде қарайтын көзқарас бар, әйел бейнесі жөніндегі қалыптасқан жалған діни таптауырындар мен әлеуметтік үрдістер әлі де бой көрсетіп отыр. Мұндай келеңсіз үрдіске түбегейлі қарсы шығып, әйелдер үшін икемді еңбек түрлерін қалыптастырып, үйде жұмыс жасауларына жағдай туғызып, қазіргі замандағы қазақстандық әйелді қызмет істеуге ұмтылдырып, оларды мемлекеттік және қоғамдық басқару ісіне белсене тарту қажет.

Иә, бүгінгі күні радикалды сипаттағы жат жерлік діни ағымдар әйелдің жағдайы мен құқықтарын буквалистік сипатта түсіндіріп, «талақ» пен көп әйел алушылық (полигамия), хиджаб пен паранжа киіп, қымтанып жүру және т.б. тықпалап, мәселені қоздыра түсуде. Мұндай шектен шыққан идеология тәкпіршілер, жиһадшылар тәрізді «сәләфилік» бағыттар тарапынан болып, ол жастардың діни санасын уландыруда. Шынайы ислам дінінде бұл солай ма еді?

Исламда Алла Тағала баланы бұл дүниеге әкелу үшін оны әуелі ананың рахымында тәрбиелейді. Өзінің пендесіне деген мейірімін ана арқылы көрсетеді. Сондықтан Шығыста «әйел бір қолымен бесікті, бір қолымен әлемді тербетеді» деген сөз бекер айтылмаса керек. Құранда Хауа-Ананың Адам-Атаны күнәға итермелегені жайында ештеңе айтылмайды. Хауа-Ана – барша адамзаттың анасы. Сондықтан мұсылмандар Хауа-Ананың атына «хазірет» деген сөзді қосып айтады. Бұл сөз – әулиелер мен пайғамбарлардың атына қосып айтылатын сөз. Құранда «еркектер» деп аталатын сүре жоқ, бірақ «Ниса», яғни «Әйелдер» деп аталатын үлкен сүре бар. Хазірет Мәриям ананың атымен аталатын да арнайы сүре бар. Сондықтан, ислам діні Хазірет Хауа-Ана ғана емес, Хазірет Мәриям ананы да шынайы ұлықтайды.

Анаға деген құрметтің ерекше үлгісін Хазірет Мұхаммед пайғамбардың (с.ә.с.) хадистерінен көруге болады. «Жұмақ – аналардың аяғының астында» деген өз пайғамбарымыз аналарды ерекше құрметтеген. Хадисінде «Ерлер мен әйелдер тарақтың тістеріндей бір-бірімен тең» деген пайғамбарымыз көп жағдайда әйелдерімен ақылдасып отырған. Сол арқылы әйелдің қоғамдағы алар орнын айқын көрсетіп берген. Хадисте «әйелдердің ең абзалы – көп бала тапқан ана» деп айтылады, Бірде Хазірет пайғамбарымыздан сахабалардың бірі: «Әуелі кімге құрмет көрсетейін?» деп үш рет сұрағанда, өз пайғамбар үшеуінде де «Анаға» деп, тек төртіншіде ғана «Өкеңе құрмет көрсет!» деген екен. Сондай-ақ, «Ең қайырлы болғаныңыз, әйелдерге ең жақсы мәміле жасағандарыңыз болмақ», «Балаларды махаббатпен бағу, әйелдерге жақсы мәміле жасау – Исламның бармақпен басып көрсеткен ахлақ ережесі» т.б. хадистік қағидалардан да анаға құрмет айқын көрінеді. «Ананды үш рет арқалап Меккеге апарсаң да, парызыңнан құтылмайсың» деген қазақ мақалы да осы хадистермен үндес.

Қасиетті кітап Құранда да, әз пайғамбардың хадисінде де әйел мен еркектің тең екені айтылған. Алайда теңдік пен бірдейліктің екі түрлі екендігін ескеру қажет. Олар тең жаратылғанымен, әйел мен еркектің бірдей емес екендігі белгілі. Олардың арасында физиологиялық әрі психологиялық айырмашылықтар бар. Дегенмен еркек пен әйел өздеріне тән ерекшеліктерімен адамзаттық біртұтастықты толықтыра түседі. Қазақтың «екі жарты бір бүтін» дегені осыған дәлірек келеді.

Батыс әйелдері білім алу, еңбек ету, меншіктену құқықтары мен сөз бостандығы, іс-әрекет бостандығы үшін күрес жүргізгені белгілі. Бүгінгі күні бүкіл дүние жүзінде тарихи қалыптасқан ерлердің әйелдерден басым болу жағдайы өзгерістерге ұшырауда, эмансипация мен феминизм идеологиясының кең етек алуы себепті батысеуропалық философиядағы патриархаттық дәстүрдің екпіні басылғандай болды, патриархаттық құрылымы басым келетін философиялық ойлаудың дәстүрлі бинарлық (еркек/әйел) практикасынан бас тартып, қазіргі мультикультурализм жағдайында жыныстың әлеуметтік теориясы – гендерлік ілім дүниеге келді.

Батыстың христиандық әлемінде күнә мен әйелдің аты қатар аталғанын айта кету керек. Христиан теологтарының тіпті «әйел адам ба, адам емес пе» деген мәселе көтеріп, орта ғасырларда Батыста әйелдердің «мыстан», «азғырушы», «арбаушы», «көзбояушы», «сиқыршы» деген жаламен шіркеу тарапынан тірідей отқа жағылғанын, өртелгенін білеміз. Католик шіркеуі мен протестанттық сенім арасындағы қақтығыс кезінде ең көп зардап шеккендер тағы да әйелдер болды. Ал ата-бабамыз ақылмен және еркімен қабылдаған ислам діні анаға, әйелге ерекше мәртебе берді. Исламдық түсінік бойынша, адам, әсіресе әйел дүниеге күнәһәр болып келген жоқ. Керісінше, нәресте бұл дүниеге періштедей таза болып және дінге бейім болып келеді

және оның жарық дүниеге келуіне себепкер ретінде ананы көреміз.

Исламда әйелдердің білім алуға деген құқығы ерлермен бірдей. Ислам мұсылмандарды білім алуға ұмтылуға міндеттегенде, оларды ер мен әйел деп бөлмейді. Он төрт ғасыр бұрын Мұхаммед пайғамбар білім іздеу еркек болсын, әйел болсын, әрбір мұсылманның міндеті деп жариялады.

Ендеше өткен жылдары Сирия мен Ирак территориясындағы ислам атын жамылған ДАИШ (ИГИЛ/ИШИМ) атты жалған түзілімнің әрекеті исламның рухына мүлдем сай келмейді. Тіпті олардың «жиһад» ұғымын бұрмалап түсіндіруі арқылы әлемнің әр түкіпірінен әйелдерді алдыртып, оларды «жыныстық тауарға» айналдыруын, қосыннан шықпақ болған өрімдей жас балаларды атып тастауын, адамзат мәдениетінің алтын қоры саналатын ескерткіштерді қиратуын адамға жат жабайылық деп бағалауға ғана болатын шығар.

Қазақтардың дәстүрлі неке салтында ажырасу «сұмдық іс» деп есептелді, ал егер әйелі күйеуінің көзіне шөп салып, ажырасудың «талақ» деп аталатын бұл себебі тіпті масқара болатын. Сондықтан қазақ арасында некеден ажырасу өте сирек болатын. Ал Таяу Шығыстағы қазіргі мұсылман-сымақтардың жас қыздарға уақытша некеге тұрып, аз уақыттан соң оны «талақ» қылып, оларды қолдан-қолға өткізуін қалай түсінуге болады?

Еліміздегі саясат адамның ар-ождан бостандығы ретінде бекітілген Ата Заңдағы еркіндікті таразының бір жағына қойса, екінші жағына ұлттың, елдің, қоғамның қауіпсіздігі мен тұтастығын қояды. Еркіндік пен жүгенсіздіктің, бостандық пен хаостың, таңдау құқығы мен жауапкершіліктің айырмашылығын ашып көрсетеді. Бірегейлікке келетін қауіптің «дәстүрлі емес діни және жалған діни ағымдар тарапынан келетінін жастар мен әйелдерге ескерте отырып, шеттен келген жалған діни

әсерлерге қарсы иммунитет – «ішкі сүзгінің» болу қажеттігін атап өтеді.

Мәселенің екінші жағы, жаһанданудың арқасында біз бүгінгі таңда батыс мәдениетінен барынша әсерлендік. Әсерленгеніміз соншалық, оған ес-түссіз беріліп, жақсы-жаманын ажыратып жатпастан, залалы мен пайдасын сараламастан қатты еліктедік. Сондықтан, біздің қоғамда әйел адамның етек-жеңін қымтап жүруі, жартылай жалаңаштанудан да тұрпайы көрінуде. Қоғамда заман талабына ілесудің өлшемі «жалаңаштану» сияқты көзқарас қалыптасты.

Бүгінде әйел баласы бейне бір зат секілді әркімнің ойына келген арам пиғылдарына ойыншық болуы өкінішті-ақ. Мысалы, әйелдің жалаңаш тәні өзгелердің назарын тарту үшін кәсіпкерлердің тауарларын жарнамалайтын жарнама құралына айналды. Әйтпесе, газет жарнамасында, көліктің дөңгелегінің жанында жалаңаш тәнімен тұрған әйелдің оған қандай қатысы бар?

Жартылай жалаңаш киінген әйелдер еркектерді еліктіріп, нәпсіқұмарлығын қоздырады. Бұл жағдай бүгінде көптеген шаңырақтың шайқалуына, көпшілік бойжеткендердің абыр-ойдан айрылуына себеп болуда. Көзі жәутендеген мыңдаған пәк сәбилер тастанды болып, жетімханаларға тоғытылса, жылына саналы түрде қаншама аборт жасалуда. «Бүгінгі ұрпақ әлемдегі ең ізгі дін – ислам дінін қадірлей отырып, ата дәстүрін ардақтағаны абзал. Қазір кейбір сыртқы күштер жастарымызды ислам дінінің хақ жолынан адастырып, теріс бағытқа тартуға тырысуда. Мұндай ұлттық табиғатымызға жат келеңсіздіктерден бойымызды аулақ салуымыз керек», деп атап көрсеткен еді кезінде Қазақстанның тұңғыш президенті.

Қазір халықтың аузында «дін – ұстана білсең қасиетің, ұстана білмесең қасіретің» деген сөз бар. Ал қазір енді «зайырлы қоғам – қайырлы қоғам» деген тіркес те айтылып

жүр. Бұл мәселеге қатысты Елбасы Жолдауда былай деп жөн сілтейді: «Біз мұсылман үмбетінің бір бөлігі екенімізді мақтан тұтамыз. Ол – біздің дәстүріміз. Бірақ бізде зайырлы қоғамның дәстүрлері де бар екенін, Қазақстан зайырлы мемлекет екенін ұмытпауымыз керек. Біз елдің дәстүрлері мен мәдени нормаларына сәйкес келетін діни сана қалыптастыруымыз керек. Біз өзін өзі ұстаудың ерекше үлгілерін алуға тиіспіз. Мен жария етіп отырған стратегия біздің халқымызды орта ғасырларға емес, ХХІ ғасырда өмір сүруге дайындайды».

Иә, Елбасы діни пиғылдағы экстремизм мен терроризмнің қоғамға төндіретін қаупін барынша сезіне отырып, «біздің мемлекетіміздің зайырлы келбеті – Қазақстанның табысты дамуының маңызды шарты» екендігін астын сызып көрсетеді. «Экстремизммен күрес әйтеуір жазықтыны іздеп табуға айналып кетпеуге және дінмен күреске жалғасып кетпеуін, дін мәселелерінде ойластырылған қадам және өте мұқияттылық қажет екендігін ескертіп, біздің елімізде тәуелсіздік алғалы бері жүргізіп келе жатқан діни саясаттағы ұят, толеранттылық және төзімділік еркіндігі принциптерін қастер тұтуға» шақырады.

Ендеше кез келген қоғамның, оның ішінде зайырлы қоғам мен мемлекеттің де қуат тірегі – отбасы. Сол отбасының бекем болуы көбіне әйел адамдарға, олардың рухани-адамгершілік бітім-болмысына байланысты. Біздің еліміздегі зайырлы заңнамалық негіздер, сондай-ақ дәстүрлі дүниетаным мен ислам діні де отбасының бұзылмауына ерекше мән береді, шаңырақ шайқалмауын көздейді. Сондықтан адам өмірінде неке мәселесі ерекше орын алады. Жақында ҚМДБ некені заңмен бекітілігеннен кейін ғана қиятыны туралы пәтуа шығарды. Өйткені кішкентай сол отбасынан қоғам құрылады. Отбасы нық, әрі тату болса, қоғамда да жайлы тұрмыс орнайды. Адамның игілігін көздейтін отбасы мен некеге қатысты қазіргі

құқықтық нормалармен қатар, бүкіл адамзатқа тән мызғымас моральдық нормаларды, сондай-ақ ата бабаларымыз екі етпей орындаған, әрі заңдарына айналдырған қағида-ережелерді үнемі есте ұстаған ләзім.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Малькина-Пых И. Г. Гендерная терапия. – М.: Эксмо, 2006. – 928 с. – (Справочник практического психолога); Чекалина А.А. Гендерная психология. – М.: Ось-89, 2006. – 256 с.; Словарь гендерных терминов. – М., 2002.

2. Ahmed L. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. – New Haven; London: Yale University Press, 1992.

3. Mernissi F. The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam / transl. by M. J. Lakeland. – New York: Basic Books, 1991.

4. Armstrong K. The Gospel According to Woman: Christianity's Creation of the Sex War in the West. – Garden City, NY: Anchor Press, 1987. – 366 p.

5. Буллок К. Переосмысливая статус мусульманских женщин и ношение хиджаба: вызов историческим и современным стереотипам. Краткий перевод. – Острог: МИИМ, 2019. – 69 с.

6. Адаева Г. Қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымындағы гендер мәселесі: философия ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы, 2007. – 129 б.

7. Мамаева Г. Ерлер мен әйелдердің сөз қолданысындағы ерекшеліктер (гендерлік зерттеу): филология ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның қолжазбасы. – Алматы, 2003. – 150 б.

8. Сатершинов Б. М., Тоқтарбекова Л., Әбдіраманова А. Қазақ қоғамындағы әйел мәртебесінің дәстүрлі және заманауи үрдістері // Адам әлемі. – 2024. – № 3 (101). – Б. 184–193.

9. Қазақстан Республикасындағы 2030 жылға дейінгі отбасылық және гендерлік саясат тұжырымдамасын бекіту туралы ҚР Президентінің 2016 жылғы 6 желтоқсандағы № 384 жарлығы. – [Электронды ресурс]. – URL: <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U1600000384> (қаралған күні: 20.07.2025).

10. Деловые женщины Казахстана / под ред. А. Кенжегалиевой и др. – Алматы, 2002. – 345 с.
11. Самашев З. Петроглифы Казахстана. – Алматы: Өнер, 2006. – 200 с.
12. Байтлеу Д. А., Таймагамбетов Ж. К., Мамиров Т. Б. Пространственная организация и наскальные рисунки большого грота Толеубулак в Мугоджарах // *Stratum plus*. – 2022. – № 2. – С. 219–231.
13. Зайберт В.Ф., Байгунаков Д. С., Сабденова Г. Е. Историко-культурное значение ботаайской культуры (к 40-летию открытия) // *Вестник КазНПУ им. Абая. Серия «Исторические и социально-политические науки»*. – 2020. – Т. 2, № 65. – С. 489–496.
14. Акишев А. К. Искусство и мифология саков. – Алма-Ата: Наука, 1984. – 176 с.
15. Потапов А.П. Очерки по истории алтайцев. – М., 1953.
16. Рахман Ә. Ұйғыр фольклоры туралы баян. – Үрімжі, 1989.
17. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987.
18. Анжиганова Л.В. Традиционное мировоззрение хакасов. – Абакан: ПРО РОСА, 1997.
19. Ögel V. Türk mitolojisi. Cilt I. 2. Baskı. – Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993. – 644 s.
20. Кривошапкин А.И. Евразийский союз. – Якутск: Бичик, 1998. – 240 с.
21. Бартольд В.В. История Туркестана // *Сочинения*. – М.: Изд-во восточной литературы, 1963. – Т. 2, ч. 1. – С. 109–166, 433.
22. Ибн ал-Асир. Ал-камил фи-т-тарих (Полный свод истории). Избранные отрывки / пер. с араб., примеч. и коммент. П.Г. Булгакова; доп., примеч. и коммент., введ. и указ. Ш. С. Камолиддина. – Ташкент–Цюрих: АН РУз, 2005. – 595 с. (см. также: С. 201).
23. Әділбаева Ш. Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз. – 2011. – 280 б.; Дін мен дәстүр. 1–3 кітап / жоба жетекшісі Наурызбай қажы Тағанұлы. – Астана: «Мүфтият баспасы» ЖШС, 2022–2024; Нұрғазина Н. Қазақы мұсылмандық дәстүрдің генезисі: монография. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 170 б.

II тарау.

ИСЛАМДАҒЫ ГЕНДЕРЛІК ТЕНДІК ДИСКУРСЫ: ШЕТЕЛДІК ЖӘНЕ ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ТӘЖІРИБЕНІҢ МӘСЕЛЕЛЕРІ МЕН КЕЛЕШЕГІ

2.1 Islamic Feminism in Kazakhstan: Political and Socio-Cultural Aspects of Development

Sholpan Zhandossova

Islamic feminism is a unique socio-cultural and political phenomenon that combines religious traditions and modern gender theories, forming a special discourse on women's rights in the context of Islamic civilization. In the context of globalization and the transformation of traditional societies, the study of Islamic feminism is becoming particularly relevant, since this phenomenon reflects the complex processes of modernization of Muslim communities and the search for a balance between religious values and modern democratic principles. The Republic of Kazakhstan, being a multinational and multi-confessional state with a predominantly Muslim population, is a unique object for studying the development of Islamic feminism in the post-Soviet space.

The scientific significance of the study of Islamic feminism in Kazakhstan is determined by the need for a comprehensive analysis of the interaction of religious, political and socio-cultural factors in the formation of gender discourse in Muslim society. Islamic feminism as an intellectual and social movement emerged at the end of the XXth century because of a critical rethinking of traditional interpretations of Islamic texts from the perspective of gender

equality. This movement seeks to reinterpret the Quran and Hadith to justify the equal rights of men and women in Islamic society, which represents a fundamentally new approach to understanding the role of women in Islam.

In the context of Kazakh society, Islamic feminism acquires special characteristics due to the specifics of the country's historical development, including the Soviet period of atheization and the subsequent process of religious revival after independence in 1991. The formation of Islamic feminism in Kazakhstan took place against the background of complex socio-political transformations related to the construction of a new state, modernization of public relations and integration into the world community. A special feature of Kazakh Islamic feminism is its organic combination with traditional Kazakh cultural values, which creates a unique model of gender relations in Muslim society.

The political aspect of Islamic feminism in Kazakhstan is manifested in its interaction with the state policy of gender equality, participation in the development of national programs to support women and influence the formation of public opinion on gender justice issues. Islamic feminists in Kazakhstan actively cooperate with government agencies, international organizations and civil society in the implementation of projects aimed at improving the status of women and combating gender discrimination. This cooperation is carried out within the framework of secular public policy, which creates unique opportunities for dialogue between religious and secular approaches to gender issues.

The socio-cultural measurement of Islamic feminism in Kazakhstan is associated with its influence on changing traditional ideas about the role of women in the family and society, the development of women's religious education and the formation of new models of female religiosity. Islamic feminists in Kazakhstan

are working to create alternative interpretations of Islamic texts that would consider modern realities and the needs of Muslim women. These activities include educational programs, publication activities, and the organization of conferences and seminars aimed at improving women's religious literacy and their active participation in the religious life of the community.

The scientific novelty of the research lies in a comprehensive analysis of the political and socio-cultural aspects of Islamic feminism in Kazakhstan, which had not previously been the subject of systematic study in domestic and foreign science. The research contributes to the development of the theory of Islamic feminism by analyzing its specific features in the context of post-Soviet Muslim society and identifying the mechanisms of its interaction with government policy and civil society. The practical significance of the work lies in the possibility of using its results to improve state gender policy, develop interreligious dialogue and strengthen social cohesion in the multinational society of Kazakhstan.

Features of the Islamic Feminist Movement in Kazakhstan: Political Analysis

Islamic feminism is a unique combination of religious and gender aspects. Studying this topic allows for a deeper understanding of how religious beliefs and traditions affect the status of women and gender equality in a particular country, as well as to influence political propaganda and reforms aimed at improving the rights and status of women. The activities of Islamic feminists are met with resistance in society due to stereotypes and prejudices [1]. Many people do not understand and reject their desire for gender equality, seeing it as a violation of traditional values.

The research by S.M. Shakirova [2], which examines the development of women's and gender studies in Kazakhstan from

2009 to 2022, is an important contribution to the study of this topic. The author's research analyzes changes in academic research, education, and activism related to gender issues, as well as examines the development of relevant social and professional networks.

Researcher S.S. Yusupova studies the position of women in Islam [3]. In her scientific works, the scientist examines the history of women's Islamism, as well as how the current of Islamic feminism took place in the post-Soviet space.

Within the framework of this study, it is necessary to pay attention to the work of a group of scientists A. Temirbaev, T. Temirbaev, K. Tyshkhan, R. Kamarova [4]. Studying this topic attracts the attention of the work of E.A. Tuganova, who in her scientific work discusses modern issues related to gender stereotypes through the prism of the negative impact of social change [5]. The author also emphasizes the importance of the problem of revising values in the spiritual life of society. In addition, it should be noted the work of N.M. Sekenova, who conducts research in the field of feminism in Kazakhstan [6]. The author notes that feminism remains relevant, as it fights for women's rights in various fields and faces various issues affecting women.

It is important to note that previous studies cover only the general trends of Islamic feminism, but do not always consider the unique aspects of Kazakh culture, religious traditions and political context. The new study will help to analyze in more depth how these factors interact with Islamic feminism in Kazakhstan. Also, during the study, it was found that the authors do not focus on a retrospective analysis of Islamic feminism in Kazakhstan, which this study will demonstrate, and it was also found that almost all studies on this topic do not contain a comparative analysis of Islamic feminism in Kazakhstan with similar movements in other countries, which may help to better understand it. features and place in the global context.

History shows that women have always played a special role in politics, and their influence on the political, cultural, and economic life of society cannot be underestimated. From outstanding rulers to wise and educated leaders, women have left their mark on the memory of history [7]. It is important to note that when women participated in political activities, there were often fewer conflicts and wars, and more peace agreements and prosperity for countries. Women often managed to resolve political conflicts through dialogue, while men more often resorted to violent methods.

Islamic feminism is an interesting and multifaceted phenomenon that unites two important areas – religious beliefs and the struggle for women’s rights [8]. In Kazakhstan, as a multinational and multi-religious state, Islamic feminism has its own characteristics and challenges.

First, it is necessary to define the concept of «Islamic feminism» F.T. Zhumazhanova in her research interprets «Islamic feminism» as an effort aimed at achieving gender equality and social justice in the context of Islam, focusing on the Koran as the main source of inspiration and guidance. This type of feminism is aimed at ensuring the rights and establishing justice for all members of society, both in the field of public and private life [9]. This rapid search for justice is often described as a «gender jihad».

The term «Islamic feminism» became globally used in the early 1990s by Iranian, Turkish and South African scholars. For example, Iranian scientists such as Afsaneh Naimabadeh and Ziba Mir-Hosseini were among the first to analyze this phenomenon in the pages of the Tehran women’s magazine Zanan. By the mid-1990s, the term began to actively circulate in various parts of the Ummah (a term in Islam meaning the society of all Muslims as a religious community) [10]. In the context of Kazakhstan, a multinational and multi-religious state, Islamic feminism has its own characteristics

and evolution. This study provides a retrospective analysis of Islamic feminism in Kazakhstan. The historical dynamics of Islamic feminism in Kazakhstan consists of four stages.

The initial stage of the development of Islamic feminism in Kazakhstan began its development during the country's independence in 1991. At this stage, activists of Islamic feminism began to discuss issues of gender equality in the context of Islam and express their views on women's rights. In the 1990s, during the period of independence of Kazakhstan, the formation of Islamic feminism as a separate movement began. It was a time of diverse social and cultural changes, including the restoration of Islamic identity after a long period of Soviet atheization [11].

In addition, at this stage, Islamic feminism began to cooperate with other feminist and public organizations, as well as influence the political dynamics in the country by raising issues of gender equality on a public platform. An important feature was the search for identity for Islamic feminists, who sought to combine their Islamic beliefs with the struggle for women's rights. Yu. Akalai leads to the establishment of a fundamental definition of Islamic feminism, which is defined as feminism embedded in the context of Islam, where the Quran plays a central role as the main text, and exegesis serves as a key methodology. The essence of Islamic feminism boils down to the principle of absolute equality of all Muslims, regardless of gender, both in public relations and in private life [12-13]. This early stage of Islamic feminism in Kazakhstan marked the beginning of a movement that continued to develop and contribute to gender equality and women's rights in the country.

The next stage in the development of Islamic feminism in Kazakhstan is the growth of activity in the 2000s. Islamic feminists have begun to establish a dialogue with local authorities, representatives of state and public organizations to jointly address

gender issues and issues. An important feature of this stage was the strengthening of ties and cooperation with international women's and feminist organizations. This facilitated the exchange of experience and resources. Islamic feminism actively used the possibilities of the Internet and social media for communication and mobilization. This allowed them to create online communities and attract attention to their ideas and initiatives [14-15]. During this stage, special platforms and networks of Islamic women began to form, which jointly addressed gender issues in the context of Islam and developed strategies to address them. This period was characterized by the wider recognition and influence of Islamic feminist organizations in Kazakhstan and their active participation in promoting gender justice and women's rights in society.

The subsequent stage was characterized by the cooperation of Islamic feminism with local authorities in Kazakhstan, which began in the 2010s and had several important moments. In 2012, the National Women's Council (NWS) was established in Kazakhstan. In 2019, representatives of Islamic feminism in Kazakhstan began to actively participate in events organized within the framework of the United Nations on gender equality and women's rights, which confirms their involvement in international initiatives [16-19]. These events and activities indicate the gradual integration of Islamic feminist organizations into a dialogue with local authorities in Kazakhstan, which contributed to joint efforts to address gender issues and promote women's rights in the country.

Currently, Islamic feminism in Kazakhstan continues to be active and plays a significant role in supporting the struggle for gender equality and women's rights. In 2020, the «National Plan for the implementation of the Concept of Family and Gender Policy of the Republic of Kazakhstan until 2030» was adopted [20]. Islamic feminists continued their cooperation with government agencies

to develop and implement measures aimed at improving the status of women in society. From 2021-2023, Islamic feminists continue to actively interact with local and international organizations and engage in dialogue with government agencies. They also actively use social media and online platforms to discuss gender issues and mobilize society.

There are several women's organizations and initiatives in Kazakhstan, such as the National Association of Women of Kazakhstan, the Women Entrepreneurs Support Fund [21] and others. These organizations work to protect women's rights, support their entrepreneurial activities, and promote gender equality.

The document discusses the importance of the family as a fundamental institution of society, emphasizing the need to support families and create conditions for strengthening family values. The document defines the goals related to the suppression and counteraction of domestic violence, as well as violent acts against women. This is an important step in ensuring the safety of families and women.

The UNDP actively supports women's participation in political and public life. The organization is working to create conditions that will allow women to make decisions at all levels and influence policymaking [22]. The UNDP gender policy contributes to the formation of more just and equal societies, as well as contributes to sustainable development.

Currently, women actively participate in electoral processes, having equal rights with men to participate in elections. However, in the political sphere, which includes deputies, political leaders and presidents, the representation of women remains in a significant minority [23]. Currently, there is a decrease in the level of illiteracy, a decrease in maternal mortality, as well as faster economic growth in many countries. There has also been an increase in the number

of girls attending schools, as well as an expansion in the number of employed women and their representation in elected positions and senior management bodies.

Virtually all national constitutions that have been adopted since 1995 include guarantees of gender equality. While only 79% of the constitutions that were approved earlier provided for such protection. There is an increase in the active participation of women in the media on a global scale. However, only 24% of the heroes of news feeds are women [24-26]. However, this indicator varies significantly between the member countries of the organization, ranging from 40% to about 10%.

There is also a Gender Inequality Index, which is determined annually by the United Nations Development Program. In 2022, Kazakhstan ranked 43rd out of 162 countries on this index, which indicates a high level of equality in the country [27].

An example of Islamic feminism is the German activist S. Atesh. The feminism presented by S. Atesh fits well into the concept of liberal Islamic feminist discourse. However, it should be noted that her approach does not always find approval and support, even among liberal circles, who may sometimes consider it too dogmatic [28]. S. Atesh may rely on the support of government agencies regarding her safety but does not always find a similar understanding at the level of conceptual ideas.

It is important to note that S. Atesh is not the first female imam and is not the first to unite the community in prayer, ignoring gender differences, or open a mosque for LGBT people. The uniqueness of her phenomenon lies rather in the widespread media popularity of her project, which undoubtedly influences the formation of public sentiment in Western society and poses a challenge to the modern Islamic mainstream in Germany. The appearance of S. Atesh caused lively discussions in the liberal Islamic discourse, increased

competition between ideas and projects. One can agree with the statement that this «Islamic patriotism» has a future and remains a competitor to the familiar and understandable feminism [29]. Islamic feminism, represented by Seyeda Atesh, represents a unique approach to gender equality and women's rights that can be adapted and applied in Kazakhstan.

This feminism is based on the idea of reforming Islam to create a more equal and inclusive society for Muslim women. Several ways are presented how this approach can be applied in the context of Kazakhstan. Focusing on the education and awareness of Muslim women in Kazakhstan can help them better understand their rights and opportunities. S. Atesh's feminism emphasizes the importance of education for women and their active participation in religious interpretation. Just as S. Atesh promotes the creation of mosques and communities where Muslim women can pray on an equal basis with men, the formation of Islamic women's organizations can be encouraged in Kazakhstan. These organizations can fight for the rights and interests of Muslim women and promote their active participation in society. Atesh promotes dialogue between different interpretations of Islam [30-31].

In Kazakhstan, platforms can be created for dialogue between religious leaders, scholars and activists to discuss gender equality in Islam and ways to implement it. S. Atesh's feminism can also inspire legislative changes in Kazakhstan aimed at strengthening the rights and protection of women. This may include changes in family and civil law to ensure more equal rights and opportunities for Muslim women. Promoting public dialogue and discussion of gender equality issues in Islam and society can help change stereotypes and perceptions. S. Atesh emphasizes the importance of open and diverse discussions about these issues.

It is important to note that the application of S. Atesh's feminism in Kazakhstan will require considering local peculiarities and

cultural contexts [32]. However, these principles of gender equality and inclusivity can serve as inspiration for long-term changes in favor of Muslim women in Kazakhstan and the creation of a more equitable society.

Islamic feminism and politics in Kazakhstan represent an interesting context combining gender aspects and religious traditions. Because Kazakhstan is a multi-religious state where Muslims make up a significant part of the population. The state adheres to the policy of religious tolerance, which allows the development of Islamic feminism against the background of religious freedom. Islamic feminism in Kazakhstan focuses on women's participation in religious practice and education. Women are becoming more active in Islamic communities, studying sacred texts and studying religious sciences [33]. Kazakh Islamic feminism considers the socio-cultural characteristics of the local population and Islamic traditions. This may include adapting Islamic practices to local customs and women's needs.

R.I. Imanbayeva and F.Z. Rajepayeva consider the functions of women in world politics [34]. The situation of women in most countries of the world continues to improve, especially in the fields of education and health. Understanding the mechanisms of these changes and how to achieve gender equality is of great importance from both ethical and pragmatic points of view. The recognition of women's right to active participation in all aspects of life, including the public sphere, is an integral component for long-term and systemic changes regarding the female sex, their social significance and global politics.

R. Asylgozhina, P. Gaurt, and T. Kalenova, the authors' research revealed that gender quotas in Kazakhstan still have broad support from legislative bodies [35]. Most of them are active supporters of quotas, as they believe that they contribute to improving the quality

of democracy in Kazakhstan and do not deepen the gap between the rights of men and women. About 23.7% of the respondents do not believe that quotas have any impact on women's chances of being elected. They suggest that there are many other barriers to women's active participation in Parliament, and the introduction of quotas alone cannot solve all these problems. However, this study concluded that gender quotas oblige political parties to include women in the list of candidates, which helps to increase their number in parliament and other political institutions, and Islamic feminism in Kazakhstan can have an impact on politics by supporting women seeking to participate in political activities. Gender quotas and Islamic feminism can complement each other. For example, Islamic feminism can support women's participation in politics, and gender quotas can provide a formal mechanism for this participation. Both approaches can contribute to changes in the political culture and consciousness of society.

D. Mincheva in her research examines Islamic feminism through the prism of hostile companies that seek to distort the public perception of Islamic feminism, portraying it as a provocative, aggressive and extremist movement [36]. This antipathy towards Islamic feminism often finds its expression on social media platforms and contributes to the formation of new norms of politics, ethics and aesthetics related to the Muslim female body. This happens in an environment where Muslim women often find themselves caught between two influences: liberal and colonial ideas about empowering them, and perceptions of the aesthetics of the Muslim female body. It is necessary to agree with the researcher, since this study revealed that the real goal of the goals of Islamic feminism also include fighting violence against women, protecting their rights to education and healthcare, and promoting an understanding of Islam as a religion that supports gender equality. This movement

seeks to change the interpretation and application of Islam to ensure equal opportunities and rights for Muslim women, as well as to promote the development of societies with more equitable and inclusive participation of women in them. However, some political and religious leaders see Islamic feminism as a threat to their power and authority. They spread anti-feminist views and express hostility to feminist movements, which is why society's opinion and attitude towards Islamic feminism are deformed.

A similar opinion is shared by scholars T. Rehman, who argues that, given the accusations of distortion of religious truth on both sides, citizens should ask themselves how to assess the authority and interpretation of the Islamic tradition [37]. The process of making sense in the history of Islam is not limited to the Qur'an or tafsir literature alone. It covers the broader field of intersexuality, including hadith and Muslim practices spanning centuries, as well as diverse geographical contexts. This process also includes the early legal traditions of the Middle East, which contributed to the formation of Islamic law. In addition, the author says that political organizations, which are mainly composed of men, are hindering the adoption of laws on gender equality. It is necessary to express our agreement with these conclusions of the author, since Islamic feminism is discriminated against due to the distorted concepts of the activist movement, most people are hostile to them, which is directly positive for political organizations. In turn, Islamic feminism begins to act more radically to achieve its goals.

To achieve mutual understanding and cooperation between politics and Islamic feminism, it is important to take the following steps. The first step is dialogue and education, which consists in organizing open dialogues and educational events where politicians and representatives of Islamic feminism could meet, discuss and exchange ideas. Creation of platforms and forums where issues related

to gender equality, women's rights and Islam can be discussed in the context of modern politics. So, the political situation in Kazakhstan can be a positive force for Islamic feminism, but to achieve the best results, active interaction and cooperation between political institutions and feminist organizations is necessary, considering the specifics of religious and cultural aspects.

Despite its importance and significance, Islamic feminism faces challenges and obstacles such as hostility and media discrediting, which requires additional efforts to promote its goals and ideas. The development and implementation of strategies to bring politics and Islamic feminism closer together, as well as the integration of a gender perspective into politics, can contribute to achieving greater gender equality and respect for women's rights in Kazakhstan. It is necessary to continue research and monitoring of the development of Islamic feminism in the country to better understand its dynamics and impact on the political and socio-cultural life of Kazakhstan.

In general, Islamic feminism in Kazakhstan continues to develop and play an important role in the struggle for the rights and interests of Muslim women. The historical dynamics of this movement indicates a gradual movement towards a more inclusive and equal society, where Muslim women can actively participate in political, economic and socio-cultural life.

Social, Cultural and Spiritual Significance of Islamic Feminism in Kazakhstan

The study of the features and development processes of Islamic feminism in Kazakhstan is one of the most important areas of modern Islamic Research. After all, the rights of Islamic women, the established stereotypes and socio-cultural criticism of them are one of the most pressing issues in socio-political life. This topic is systematically brought to the attention of Kazakhstani Islamic scientists and sociologists.

Currently, the development of Islamic feminism in Kazakhstan is of particular importance. This religious and political movement aims to expand the role and rights of women in Muslim society. Islamic feminism aims to reassess the attitude of the Islamic religion towards women and raise their status in society. This current seeks to analyze women's issues in Islam from a theological, socio-political and cultural point of view.

The phenomenon of Islamic feminism in Kazakhstan is a complex and multifaceted object of study. This issue is located at the intersection of socio-cultural, religious and gender aspects. In recent decades, Islamic feminism has occupied an important place in the world scientific discourse, but in the context of Kazakhstan, this topic still needs in-depth study.

The history of the formation of the concept of Islamic feminism goes back to the beginning of the XX century. The first studies were carried out in Arab countries and later spread throughout the Muslim world. In his work «Women's Liberation», published in 1899, the Egyptian scientist Kasim Amin first raised the issue of women's rights and freedoms in the context of Islam [38].

In the studies of modern Islamic feminism, several important areas have been formed. Western scholars such as Fatima Mernissi [39], Amina Wadud [40], Asma Barlas [41] have made attempts to reinterpret the Qur'an and hadiths from a feminist perspective. Their works paved the way for a new consideration of the issues of gender equality in the Islamic religion.

Among Western researchers, scientists such as Martha Brill Olcott [42], Joseph Suad [43] and Farid Isak [44] have studied the relationship between Islam and gender issues in Kazakhstan. Their works allow us to understand the local context in an international perspective.

Russian scientists A. Malashenko [45], M. Bigiev [46], D. Mukhetdinov [47] studied the features of Islamic feminism in the

post-Soviet space. Their work helps to understand the relationship between religious and gender processes in the Central Asian region.

However, currently there is not enough research that has comprehensively examined the social, cultural and spiritual aspects of Islamic feminism in Kazakhstan. Especially the synthesis of local religious traditions and modern feminist views, the problems of self-identification of Muslim women in Kazakh society require deep study.

Islamic feminism as a modern socio-cultural phenomenon occupies an important place in the world and Kazakhstan scientific discourse. Among Western researchers, Leila Ahmed, in her work «Women and Gender in Islam» [48], deeply analyzed gender issues in Islamic history and explored the role of women in Muslim society. In his book «Islam and Gender: the Religious Debate in Contemporary Iran» [49], Ziba Mir-Hosseini formed the theoretical foundations of Islamic feminism and paved the way for feminist reinterpretation of religious texts.

Fatima Mernissi's study «Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society» [50] revealed the complex dynamics of gender relations in Islamic Society. In «Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective» [51], Amina Wadud explained the Qur'an from a woman's perspective and substantiated gender equality in Islam.

In the Kazakh context, Sultangalieva A. K. studied the role of Islam in Kazakh society in the monograph «Islam in Kazakhstan: history, ethnicity and society» [52] and paid special attention to the religious life of women. Abdrakhmanova A. K. in the work «The role of women in the Kazakh traditional society» [53] analyzed the current state of Muslim women in Kazakh society. Zhapekova G.K. in the work «Status of women in the traditional Kazakh society» [54] studied the status of women in traditional Kazakh society in connection with Islamic values.

Islamic feminism in Kazakhstan is considered as a phenomenon that has its own characteristics. Religious scholar Ainur Abdrasilovna studies the religious life of modern Kazakh women in the work «The status of women in Kazakh Society: yesterday and today» [55]. Musabekov N.O. in his work «Islam and spiritual values in Kazakh society» [56] studies the combination of traditional values and modern trends. In the article «Islam and the status of a woman» [57], Gulnar Zholjan addresses the issues of the coexistence of religious and secular lifestyles.

These works comprehensively analyze the theoretical foundations, historical ways of development and the current state of Islamic feminism. Researchers reveal the social, cultural and spiritual significance of Islamic feminism and try to determine its place in Kazakhstan's society.

The formation and development of Islamic feminism is a complex historical process. The roots of this movement lie in the late XIX and early XX centuries. In Muslim society, the first ideas about the equality of women began to appear during this period. The main goal of the Islamic feminism movement is to protect the rights of women expressed in the Qur'an and Hadiths and to interpret them in a modern way.

In the early stages of the movement, women's organizations began to be established in Egypt and Turkey. These organizations demanded the right of women to education and opportunities to participate in public life. Activists such as Huda Shaaravi [58] actively fought for women's rights. In the 1920s and 1930s, the women's movement intensified in many Muslim countries.

Modern Islamic feminism covers different directions. Some feminists supported expanding women's rights while maintaining traditional Islamic values. Others argued the need to revise religious traditions. Women's rights to education, work and participation in political life were one of the most important issues of that period.

Islamic feminism also touches on such important issues as wearing the hijab, polygamy, and inheritance rights. Scholars such as Fatima Mernisi and Amina Wadud analyze the Qur'an from a feminist perspective and offer new interpretations. The development of the internet and social networks has allowed Islamic feminists to spread their ideas widely. The future of Islamic feminism depends on the readiness of Muslim Society for renewal, religious reforms and social changes. The movement will continue to develop and play an important role in protecting and expanding the rights of Muslim women through new ideas and approaches.

Several factors influenced the formation and development of Islamic feminism in Kazakhstan. In particular, the high socio-political status of women in Soviet times, increased interest in religion, as well as the activity of religious movements during the years of independence. Kazakhstan's Islamic feminism was largely formed within the framework of intellectual groups and religious and educational organizations. They promoted the rights and status of women in Islam and sought to bring it into public discussion.

Islamic feminism in Kazakhstan is a complex socio-cultural phenomenon that reflects the unique synthesis of traditional religious values and modern ideas of gender equality. The emergence and development of this movement was formed under the influence of local historical, cultural and political conditions. The main feature of Islamic feminism in Kazakhstan is the harmonious interweaving of domestic traditional values and modern democratic principles.

Historically, women had a special place in Kazakh society, they played an important role in the nomadic way of life and actively participated in public life. In traditional Kazakh society, women's education and participation in public life have always been respected. The spread of Islam in the Kazakh steppes contributed to the further expansion of the rights and opportunities of women [6].

The development of Islamic feminism in modern Kazakhstan is taking place in several important areas. In the field of religious education, the role of women has increased significantly, they teach in madrasas and are active in the dissemination of religious knowledge. Kazakh Muslim women play an important role in creating various public organizations and implementing social projects.

Kazakhstani Islamic feminists seek to justify women's rights by interpreting religious texts from a modern perspective. Special attention is paid to the points mentioned in the Qur'an and Hadiths about the equality of women, and a critical attitude is taken to traditional patriarchal interpretations. This intellectual work requires a combination of religious and secular knowledge.

The process of globalization has a significant impact on the development of Islamic feminism in Kazakhstan. Contacts with the world movement of Islamic feminism are being established and an exchange of experience is taking place. However, Kazakhstan's Islamic feminism attaches great importance to preserving its national identity [5].

Islamic feminism in Kazakhstan is an important social movement that is developing considering the peculiarities of Kazakh society, trying to combine religious values and modern ideas. Its future development will be inextricably linked with the general modernization of society, the increase in religious literacy and the expansion of international cooperation.

Islamic feminism has contributed to the active participation of women in socio-political life in Kazakhstan. This current created conditions for women's education and professional growth. In addition, Islamic feminists sought to increase the status of women in the family and society. They demanded that Islam reconsider its treatment of women and give them more rights and opportunities. As a result, in recent years, the activity of Kazakhstani women in political, social and cultural life has significantly increased.

Islamic feminism in Kazakhstan as a modern socio-political phenomenon requires special attention. The formation and development of this phenomenon took place in the period after the independence of our country. Islamic feminism is aimed at finding a harmonious synthesis of traditional religious values and modern ideas of gender equality [34].

Islamic feminism in Kazakhstan has significantly strengthened the place of women in socio-political, cultural and spiritual life. As it turned out during the study, Islamic feminism is a harmonious synthesis of traditional religious values and modern ideas of gender equality. The peculiarity of Islamic feminism in Kazakhstan is that it is inextricably linked with national traditions and the local cultural context. The results of the study show that Kazakh Muslim women strive to take an active part in public life, while maintaining their religious identity. They are shaping new models of learning, building a career, and being able to combine family life.

The conducted research allows us to conclude that Islamic feminism in Kazakhstan is a complex and multidimensional phenomenon that plays a significant role in the processes of political and socio-cultural transformation of modern Kazakh society. An analysis of the historical dynamics of the development of Islamic feminism in the country has shown that this movement has passed through four main stages of formation: from its initial formation during independence in the 1990s to the current stage of active interaction with state and international structures. Each of these stages was characterized by specific features determined by the political context and socio-cultural conditions of the development of Kazakh society.

A political analysis of Islamic feminism in Kazakhstan has revealed its constructive role in shaping national gender policy and participating in the development of legislation aimed at protecting

women's rights and ensuring gender equality. The cooperation of Islamic feminists with the National Women's Council, participation in the implementation of the Concept of Family and Gender Policy of the Republic of Kazakhstan until 2030 and interaction with international organizations indicate the recognition by the state of the importance of this movement in addressing gender issues. This interaction is carried out within the framework of secular state policy, which creates a unique model of cooperation between religious activists and secular institutions.

Socio-cultural analysis has shown that Islamic feminism in Kazakhstan has successfully integrated traditional Kazakh cultural values with modern principles of gender equality, creating an original model of female religiosity. This model is characterized by the active participation of women in religious education, the rethinking of traditional roles in the family and society, as well as the development of new forms of religious practice that consider the needs of modern Muslim women.

At the same time, this movement actively interacts with world Islamic feminism, borrowing best practices and methodological approaches, which contributes to its further development and improvement. The experience of activists such as Seyeda Atesh serves as a source of inspiration for Kazakh Islamic feminists, although it requires adaptation to local conditions.

The influence of Islamic feminism on the political culture of Kazakhstan is manifested in the increased political activity of Muslim women, their participation in public organizations and the influence on the formation of public opinion on gender equality. This movement promotes a more inclusive political culture in which women's voices gain greater recognition and influence. This is important for the development of democratic institutions and the strengthening of civil society in Kazakhstan.

The prospects for the development of Islamic feminism in Kazakhstan are associated with the continuation of the processes of modernization of society, increasing the level of education and religious literacy, as well as strengthening civil society institutions. Important tasks for the further development of the movement are the expansion of educational activities, strengthening work with youth and the development of international cooperation. Of particular importance is the continuation of dialogue with conservative circles of society and work to overcome stereotypes and prejudices.

Islamic feminism in Kazakhstan is a dynamically developing movement that has successfully adapted to local conditions and is making a significant contribution to the processes of democratization and modernization of Kazakh society.

Based on the conducted research on the features of Islamic feminism in Kazakhstan, a set of recommendations is proposed aimed at further developing this movement and increasing its effectiveness in addressing gender issues. It is recommended that the State bodies of the Republic of Kazakhstan strengthen their support for Islamic feminist organizations through the creation of special grant programs and the inclusion of their representatives in advisory bodies on gender policy. It is necessary to develop mechanisms for institutional interaction between Islamic feminist organizations and government agencies responsible for implementing gender policy, which will make it possible to more effectively consider the needs of Muslim women in the political decision-making process.

Educational institutions are encouraged to include special courses on Islamic feminism as an important socio-cultural phenomenon in the curricula of religious studies, political science and gender studies. Higher education institutions should encourage scientific research in the field of Islamic feminism, establish specialized research centers and support international academic cooperation in this field.

It is important to organize the training of qualified specialists who can work at the intersection of religious and gender issues, which requires the development of interdisciplinary educational programs.

Religious organizations and spiritual administrations are encouraged to initiate an intra-confessional dialogue on issues of gender equality in Islam, creating platforms for discussing various interpretations of religious texts. It is necessary to support women's religious education and expand opportunities for women's participation in the religious life of the community, including their involvement in teaching and educational activities. It is important to develop modern methodological approaches to the interpretation of Islamic sources that consider the principles of gender justice and equality.

Civil society and non-governmental organizations are encouraged to step up efforts to increase public understanding of the goals and objectives of Islamic feminism, countering the spread of negative stereotypes and prejudices. Networking between various women's organizations, regardless of their ideological orientation, should be developed to jointly address common gender equality issues. It is necessary to strengthen work with young people, using modern information technologies and social networks to spread knowledge about Islamic feminism and its achievements.

It is recommended that the media provide objective and balanced coverage of the activities of Islamic feminist organizations, avoiding sensationalism and stereotyping.

The scientific community is encouraged to continue comprehensive interdisciplinary research on Islamic feminism, paying special attention to its regional characteristics and interaction with local cultural traditions. It is necessary to develop a methodological framework for studying this phenomenon, integrating approaches from various scientific disciplines and using both qualitative and quantitative research methods. It is necessary to create specialized

scientific journals and publishing series devoted to the problems of Islamic feminism and gender studies in Muslim societies.

Islamic feminist organizations themselves are encouraged to strengthen their internal structure and develop institutional capacities to achieve their goals and objectives more effectively. It is important to develop long-term strategic plans for the development of the movement, including specific goals, performance indicators and mechanisms for monitoring achievements.

References

1. Найманбаев Б.Р., Орынбасарова Г.Ж. История взаимоотношений Республики Казахстан и Организации исламского сотрудничества по вопросам гендерного равенства // Вестник Казахского национального университета имени аль-Фараби. – 2021. – № 1 (100). – С. 59–66.

2. Шакирова С.М. Женская и гендерная проблематика в научной периодике Казахстана: количественный анализ // Вестник Казахского национального женского педагогического университета. – 2022. – № 3 (91). – С. 17–34.

3. Юсупова С.Ш. Дебаты турецких теологов о феминизме и обновлении ислама // Вестник Казахского национального женского педагогического университета. – 2022. – № 2 (90). – С. 25–39.

4. Темирбаева А., Темирбаев Т., Тышхан К., Камарова Р. Гендерные аспекты суфийских практик в Казахстане и за рубежом // Адам әлемі. – 2021. – № 90(4). – С. 142–152.

5. Туганова Э.А. Социальные трансформации и гендерные стереотипы в современное время // Congress. – 2020. – С. 473–478.

6. Секенова Н.М. Современное состояние феминизма в Казахстане и его перспективы // Скиф. Вопросы студенческой науки. – 2021. – № 10 (62). – С. 161–165.

7. Серикбай А.С., Онучко М.Ю. Казахстан в сфере политических интересов Китая // Материалы XII Междунар. науч.-практ. конф. (Астана, 7 апр. 2022 г.). – Астана: ЕНУ им. Л. Н. Гумилёва, 2022. – С. 94–97.

8. Dalaman Z.B. From Secular Muslim Feminism to Islamic Feminism(s) and New Generation Islamic Feminists in Egypt, Iran and Turkey // Border Crossing. – 2021. – Vol. 11, no. 1. – P. 77–91.

9. Жумажанова Ф.Т. Религиозные исследования в первые годы независимости // Вестник КазНУ. Серия востоковедения. – 2020. – № 2 (93). – С. 42–52.

10. Шевченко З.В. Словарь гендерных терминов. – Черкассы: Черкасский нац. ун-т им. Б. Хмельницкого, 2016. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://books.google.hu/books?id=J8tBDwAAQBAJ>.

11. Cwiklinski S. Islam // De Gruyter Online. – 2021. – [Электрон. ресурс]. DOI: 10.1515/olzg-2021-0020. URL: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/olzg-2021-0020/html>.

12. Tuksal H. Müslümanların hayatında otantik olan tek şey: aile ve kadın. – 2020. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://www.sivilsayfalar.org/2020/06/13/muslimanlarin-hayatlarinda-otantik-olan-tek-sey-aile-ve-kadin/>.

13. Akalay Y. Re-reading the Relationship between Secular and Islamic Feminism(s) in Morocco: The Third Way as an Alternative Feminist Paradigm // Feministische Studien. – 2021. – P. 17–35.

14. Carrasco Miró G. Encountering the colonial: religion in feminism and the coloniality of secularism // Feminist Theory. – 2020. – Vol. 21, is. 1. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/1464700119859763>.

15. Кагазбекова Б., Рахипова С.С., Затов К.А., Адилбаева Ш. Анализ гендерных отношений в современных социальных и гуманитарных науках // Философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы. – 2020. – № 3 (73). – С. 88–95.

16. Wadud A. Reflections on Islamic Feminist Exegesis of the Qur’an // Religions. – 2021. – Vol. 12, no. 7. – Art. 497.

17. Центры развития женского предпринимательства: офиц. сайт. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://womeninbusiness.kz/o-nas/>.

18. Джалилов З.Г. Казахстан в системе международных отношений исламского мира // Большая Евразия: развитие, безопасность, сотрудничество. – 2022. – С. 404–408.

19. Sakhov A.S., Zhoraeva G.T. Heritage of Bekassyl Aulie and the problem of the renaissance of traditional Islam // Bulletin of L.N. Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religious Studies Series. – 2023. – № 144(3). – P. 290–301.

20. Указ Президента Республики Казахстан от 6 декабря 2016 г. № 384 «Об утверждении Концепции семейной и гендерной политики в Республике Казахстан до 2030 года». – [Электрон. ресурс]. URL: <https://adilet.zan.kz/rus/docs/U1600000384>.

21. Досмурзинов Р.К. «Ислам великой степи»: исторические и культурные аспекты развития мировой религии в Казахстане // Вестник КГПИ. – 2023. – № 1 (69). – С. 11–19.

22. Нуртазина Н.Д. Ислам в истории Казахстана: новые подходы и итоги изучения проблемы за 30-летие Независимости (1991–2021) // Вестник КазНУ. Серия историческая. – 2021. – Т. 102, № 3. – С. 3–11.

23. Жабина Ж., Чермухамбетов Е.Н. Состояние мусульманской уммы Казахстана: ислам и этничность. – 2022. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://bulletin-irr.ablaikhan.kz/index.php/j1/article/download/160/130>.

24. Ennaji M. Mernissi's impact on Islamic feminism: a critique of the religious approach // *British Journal of Middle Eastern Studies*. – 2020. – P. 629–651.

25. Bakhshizadeh M.A. Social Psychological Critique on Islamic Feminism // *Religions*. – 2023. – Vol. 14. – Art. 202.

26. Shafi M.M. Islam and politics in Bangladesh: the followers of Ummah // *Global Change, Peace & Security*. – 2020. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:FjZsSKNflWkJ:scholar.google.com/+influence+of+Islam+on+politics>.

27. Organization for Security and Co-operation in Europe: official site. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://www.osce.org/odihr>.

28. Mohr S.H., Afi H. Islamic feminist liberation psychology and peacebuilding: Case studies of Muslim women in community organizing in restorative justice and parenting // *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*. – 2023. – Vol. 29, no. 2. – P. 155–166.

29. Cesari J. Political Islam: More than Islamism // *Religions*. – 2021. – Vol. 12. – Art. 299. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/5/299/htm>.

30. Dalaman Z.B. Türkan Melis Parlak, Child soldier reality in Uganda: International law and reintegration // *Border Crossing*. – 2020. – Vol. 10, no. 2. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://bordercrossing.uk/bc/article/view/1042> (дата обращения: 22.10.2025).

31. Zeng H., Sarwar A. Breaking free from patriarchal appropriation of sacred texts: An Islamic feminist critique of Bol // *Asian Journal of Women's Studies*. – 2021. – Vol. 27, no. 4. – P. 465–487.

32. Dutta S. Divorce, kinship, and errant wives: Islamic feminism in India, and the everyday life of divorce and maintenance // *Ethnicities*. – 2021. – Vol. 21, is. 3. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1468796821999904>.

33. Азильханов М. Факторы современных вызовов и рисков для религиозного экстремизма в Республике Казахстан // Казахстан-Спектр. – 2022. – № 101(1). – [Электрон. ресурс]. URL: <https://journal-ks.kisi.kz/index.php/ks/article/view/109>.

34. Иманбаева Р.И., Ражепаева Ф.З. Роль женщин в мировой политике // Гуманитарные науки и современность: материалы VI Междунар. науч.-практ. конф. – 2020. – С. 145–153. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://kazast.edu.kz/wp-content/uploads/2022/03/6.-%D0%93%D1%83%D0%B%D0%BD%D0%B8%D1%82%D0%B0%D1%80%D0%BD%D1%8B%D0%B5-%D0%BD%D0%B0%D1%83%D0%BA%D0%B8-%D0%B8-%D1%81%D0%BE%D0%B2%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C-2020.pdf#page=145>.

35. Асылгожина Р., Гаурт П., Каленова Т. Избирательные гендерные квоты в Казахстане // Ылымы-сараптагалық журнал. – 2023. – № 1 (77). – [Электрон. ресурс]. URL: <https://journal-kogam.kisi.kz/index.php/kd/article/view/160/94>.

36. Mincheva D. DearSister and MosqueMeToo: adversarial Islamic feminism within the Western-Islamic public sphere // Feminist Media Studies. – 2021. – P. 525–540. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14680777.2021.1984273>.

37. Rehman T. Islamic Feminism: The Challenges and Choices of Reinterpreting Sexual Ethics in Islamic Tradition // Society and Culture in South Asia. – 2020. – Vol. 6, no. 2. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2393861720923048>.

38. Амин К. Тахрир ал-Мар’а. – Каир, 1899. (На араб. яз.).

39. Mernissi F. Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry. – Oxford: Blackwell, 1991.

40. Wadud A. On Belonging as a Muslim Woman // In: Wade-Gayles G. (ed.). My Soul is a Witness: African-American Women’s Spirituality. – Boston, 1995.

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

42. Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / под ред. А. Малашенко, М. Б. Олкотт. – М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. – 320 с.

43. Joseph S. (ed.). Encyclopedia of Women and Islamic Cultures: In 6 vols. – Leiden: Brill, 2003–2007.

44. Esack F. Qur’an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression. – Oxford: Oneworld, 1997.

45. Малашенко А. Исламская альтернатива и исламистский проект. – М.: Весь Мир, 2006.
46. Бигиев М. Женщина в свете священных аятов благородного Корана // Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. – Казань, 2006. – Т. 2.
47. Мухетдинов Д.В. Ислам в XXI веке: программа обновления. – М.: Медина, 2016.
48. Ahmed L. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. – New Haven: Yale University Press, 1992.
49. Mir-Hosseini Z. Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran. – Princeton: Princeton University Press, 2000.
50. Mernissi F. Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society. – Bloomington: Indiana University Press, 1987.
51. Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. – New York: Oxford University Press, 1999.
52. Султангалиева А.К. Ислам в Казахстане: история, этничность и общество. – Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте РК, 1998. – 188 с.
53. Абдрахманова А.К. Роль женщины в казахском традиционном обществе. – [Электрон. ресурс]. URL: https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/1945151/1/%D0%90%D0%B1%D1%80%D0%B0%D1%85%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B0_%D0%A0%D0%9E%D0%9B%D0%AC%20%D0%96%D0%95%D0%9D%D0%A9%D0%98%D0%9D%D0%AB%20%D0%92%20%D0%9A%D0%90%D0%97%D0%90%D0%A5%D0%A1%D0%9A%D0%9E%D0%9C%20%D0%A2%D0%A0%D0%90%D0%94%D0%98%D0%A6%D0%98%D0%9E%D0%9D%D0%9D%D0%9E%D0%9C%20%D0%9E%D0%91%D0%A9%D0%95%D0%A1%D0%A2%D0%92%D0%95.pdf.
54. Жапекова Г.К. Статус женщины в традиционном казахском обществе // Вестник КазНУ. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. – 2014. – № 1 (46). – С. 78–86.
55. Әбдірәсілқызы А. Қазақ қоғамындағы әйел мәртебесі: кеше мен бүгін. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://kazislam.kz/2013/10/eislam-217/>.
56. Мұсабеков Н.О. Қазақ қоғамындағы ислам және рухани құндылықтар. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://www.sarangazeti.kz/kz/zhanaly-tar/3297-poryadok-privlecheniya-k-otvetstvennosti-zaproyavlenie-neuvazheniya-k-sudu-5.html>.
57. Жолжан Г. Ислам және әйел мәртебесі. – [Электрон. ресурс]. URL: <https://egemen.kz/article/323287-islam-dgane-ayel-martebesi>.
58. Shaarawi H. Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist / transl. and introd. by M. Badran. – New York: The Feminist Press, 1987.

2.2 Қазақстан Республикасы мен Иран Ислам Республикасындағы гендерлік теңдік мәселелері

Еңлік Құралгазықызы Қасабекова

Гендерлік теңдік маңызды әлеуметтік-ғылыми зерттеу нысандарының бірі болып табылады. Ол мемлекеттің демократиялық даму деңгейін бағалаудағы басты көрсеткіштерінің қатарына кіреді. Қазақстан Республикасы тәуелсіздік алған 1991 жылдан бастап гендерлік теңдік қағидаттарын мемлекеттік саясаттың басым бағыттарының бірі ретінде белгілеп, бұл салада бірқатар институционалдық және құқықтық өзгерістерді жүзеге асырды. «Gender» сөзі ағылшын тілінен аударғанда жыныс (еркек, әйел) дегенді білдіреді. Яғни бұл әйелдер мен ерлердің тепе теңдікте қатар, ортақ заңдылықтармен өмір сүруіне қол жеткізу әлеуеті. Өкінішке орай, гендерлі теңдік мәселесіне келгенде көбінесе әйелдер теңдігі ғана есепке алынады. Алайда гендерлік теңдік бағытының аталмыш екі жынысқа да ортақ екенін ескеру қажет.

Қазақстан Республикасындағы гендерлік теңдік әлеуеті

Қазақстандағы гендерлік теңдік мәселесі әртүрлі бағыттағы мәселелерде көрініс табады. Жалпы алғанда, әлеуметтік тәжірибе көрсеткендей, гендерлік теңсіздік қоғамда түрлі формада әлі де сақталып келеді. Әсіресе, еңбек нарығында бұл мәселе айқын байқалады. Соңғы статистикалық көрсеткіштерге жүгіне отырып, әйелдердің орташа жалақысы ерлерге қарағанда төмен деңгейде қалып отырғанын, ал кәсіби мансаптық өсу мен басқару қызметтеріне қол жеткізу жағынан да олар бірқатар

шектеулерге тап болатынын байқауға болады. Сонымен қатар, әйелдер көбіне жалақысы төмен әрі әлеуметтік маңызы жоғары салаларда атап айтқанда, білім беру, денсаулық сақтау және әлеуметтік қызмет көрсету салаларында шоғырланған. Мәселен, жоғары оқу орындары мен білім беру саласында әйелдердің үлесі шамамен 70 пайызды құрайды. Ал саяси белсенділік деңгейі де гендерлік теңдіктің өзекті өлшемдерінің бірі саналады. Соңғы жылдары әйелдердің Парламент пен жергілікті өкілді органдарға сайлану көрсеткіші артқанына қарамастан, шешім қабылдау үдерісіндегі олардың ықпалы шектеулі күйінде қалып отыр. Гендерлік квота мен жеңілдіктер жүйесі бұл мәселені реттеуге бағытталғанымен, оның тиімділігіне қатысты қоғамда әртүрлі көзқарастар қалыптасқан.

Гендерлік теңсіздіктің теріс салдарының бірі тұрмыстық зорлық-зомбылық құбылысы. Аталған мәселе әйелдердің әлеуметтік тұрғыда жеткілікті қорғалмауының, сондай-ақ құқық қорғау органдары мен әлеуметтік қызмет көрсету жүйелерінің тиімділігінің төмендігін көрсетеді. Қазақстанда бұл мәселені шешуге бағытталған заңнамалық шаралар қабылданғанымен, олардың практикалық жүзеге асырылуында бірқатар институционалдық және мәдени кедергілер байқалады.

Соңғы жылдары гендерлік саясатты жетілдіру үдерісінде азаматтық қоғам институттары, үкіметтік емес ұйымдар мен халықаралық құрылымдардың рөлі арта түсуде. Дегенмен, аталған салада түбегейлі әрі тұрақты нәтижелерге қол жеткізу үшін гендерлік теңдік мәселесін білім беру жүйесінде, бұқаралық ақпарат құралдарында және қоғамдық сана деңгейінде кешенді түрде қарастыру қажеттілігі туындап отыр.

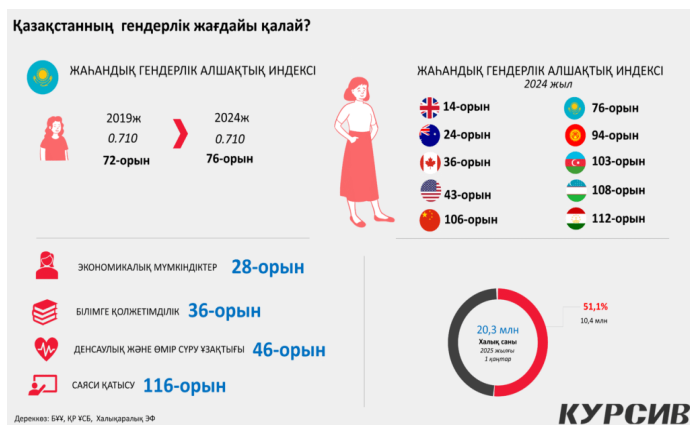
Зерттеушілер Аубакирова А.Ж., Дукенбаева З.О. және Ташағыл А. қазіргі кезеңде қоғамның гендер мәселесіне айрықша назар аударып отырғанын, соның өзектілігі күрделі

әлеуметтік-экономикалық және саяси үдерістермен, кедейліктің жоғарылығымен және өзге теріс құбылыстармен аста-сып, әйелдерге қатысты кемсітушілікті тереңдететінін айтады. Олардың пайымдауынша, бұл жағдайлар отбасылық қатынастардағы дағдарысты, ажырасу үдерістерін, ерлер тарапынан қанауды күшейтіп, жастар арасында мәдениеттің әлсіреуіне әкеледі, ал мұның бәрі ел дамуына кері әсер етеді. Осыған байланысты олар гендерлік теңдік идеясын, ерлер мен әйелдердің ынтымақтастығын және өзара түсіністігін тұрақты дамудың басты шарты деп бағалайды. Қазақстанда гендерлік саясат модернизацияның маңызды бағыты ретінде құқықтарды теңестіруге негізделген кешенді тәсілмен іске асырылып, мемлекет құрылымдары мен азаматтық қоғамның серіктестігі, құқықтарды қорғау және халықаралық тәжірибе алмасу үшін жағдай жасалып жатқанын; институттар мен комиссиялардың құрылып, өңірлік және халықаралық деңгейде алаңдар көбейіп, қоғам топтары арасындағы коммуникацияның нығайып келе жатқанын атап көрсетеді [56].

Қазақстандағы гендерлік теңдік мәселесінің тарихи дамуын зерделей отырып, оны шартты түрде үш кезеңге бөліп қарастыруға болады. Бірінші кезең Кеңес өкіметіне дейінгі уақытты қамтиды. Бұл кезеңде әйелдердің құқықтық жағдайы негізінен дәстүрлі салт-санамен, патриархалдық құрылымдармен айқындалды. Екінші кезең Кеңес дәуірімен байланысты. Мұнда гендерлік саясат кеңестік идеология мен саяси үдерістердің ықпалында қалыптасып, әйелдерді қоғамдық өмірге тарту мақсатында белгілі бір реформалар жүзеге асырылды. Ал үшінші кезең еліміздің тәуелсіздік алғаннан кейінгі кезеңі. Бұл уақыт аралығында гендерлік теңдік мәселесі мемлекеттік саясаттың маңызды бағыты ретінде қарастырыла бастады. Осылайша, әрбір кезеңде әйелдердің әлеуметтік,

құқықтық мәртебесі мен ролі тарихи жағдайларға байланысты түрліше сипат алған.

Қазақстандағы гендерлік теңдік мәселесі формалды құқықтық теңдіктен бөлек, нақты әлеуметтік, экономикалық және мәдени тәжірибеде көрініс табатын кешенді құбылыс болып табылады. Бұл салада белгілі бір жетістіктерге қол жеткізілгенімен, құрылымдық теңсіздік пен патриархалдық таптаурындарды еңсеру бағытында әлі де терең институционалдық және әлеуметтік өзгерістер талап етіледі. Осы мәселе төңірегінде, А.А. Базилова: «Гендерлік теңдік – адамзат қоғамын гендерлік сипатына қарай бөліп-жармай, теңдігін қамтамасыз ету, бірдей мүмкіндіктер жасап, әділетті болу концепциясы. Ғасырлар бойы нәзік жандылардың көкжиегінің шектелуі мен қандай да бір қысымға ұшырауы қалыпты дүние саналғаны да жасырын емес. Алайда адамзат қауымының таным түсінігі артып, ағартушылық деңгейі көтерілген сайын әйел затының да ерлермен тең болуы керек екені, олардың кез келген әлеуметтік саладағы потенциалының жоғарылығы, адам құқығы жыныс-жаратылысына қарап шектелмеу керектігі түсінікті бола бастады», [2] – деп тұжырымдайды.



1 – сурет. ҚР Гендерлік теңдік жағдайының көрсеткіші келесі кестеде бейнеленген [3].

Берілген мысалға қарай отырып, Қазақстандағы гендерлік теңдік бойынша жағдай орташа деңгейде деп айтуға негіз бар. Әйелдер үшін білім алу мен денсаулық сақтау салаларында мүмкіндіктер мол болғанымен, экономикалық және саяси қатысу бағыттарында бірқатар түйткілдер сақталуда. Әсіресе, жалақы теңсіздігі мен басқарушы лауазымдарда әйелдердің үлесінің аз болуы аландатады. Саяси өмірге әйелдердің араласуы да өте төмен деңгейде қалып отыр. Бұл жағдай елде гендерлік теңдікті нығайту мақсатында ауқымды реформалар жүргізуді қажет етеді. Елде тікелей гендерлік теңдік мәселелерімен айналысатын құзырлы органдар болмағанымен де арнайы гендерлік теңдік мәселесімен айналысатын негізгі мемлекеттік және қоғамдық құрылымдар бірнеше деңгейде және әртүрлі форматта қызмет атқарады. Аталған органдар заңнамаға сәйкес әйелдердің құқықтарын қорғау және гендерлік саясатты жүзеге асыру бағытында жұмыс істейді. Мысалы, мемлекеттік құзырлы органдар:

а) Қазақстан Республикасының Еңбек және халықты әлеуметтік қорғау министрлігі гендерлік саясатты қалыптастыру, әйелдер мен ерлердің құқықтарын қорғауға бағытталған мемлекеттік бағдарламаларды әзірлеу және іске асырумен айналысады.

ә) Қазақстан Республикасының Ішкі істер министрлігі тұрмыстық зорлық-зомбылықпен күрес, әйелдердің қауіпсіздігін қамтамасыз ету және алдын алу шараларын жүргізуді қамтамасыз етеді.

б) Қазақстан Республикасы Президенті жанындағы Әйелдер істері және отбасылық-демографиялық саясат жөніндегі ұлттық комиссия гендерлік саясатты үйлестіру, мониторинг жасау және сараптамалық қолдау көрсету арқылы әйелдердің құқықтарын қорғау бағытында жүйелі жұмыс жүргізеді.

в) Азаматтық қоғам істері және құқықтық саясат комитеті (Парламент құрылымы аясында) гендерлік теңдікті заңнамалық деңгейде нығайтуға бағытталған бастамаларды қарастырады және заң жобаларын әзірлеуге қатысады.

Әйелдер құқығын қорғайтын Үкіметтік емес ұйымдарға:

«Қамқор» әйелдер қоғамы» қоғамдық қоры – әйелдердің құқықтарын қорғау, гендерлік білім беру, тренингтер мен ақпараттық іс-шаралар ұйымдастыру бағытында қызмет етеді.

Қазақстандағы Әйелдер альянсы гендерлік теңдікті насихаттау, әйелдердің саяси және экономикалық белсенділігін арттыруға бағытталған жобаларды іске асырады.

«Женский ресурсный центр» тұрмыстық зорлық-зомбылықтың алдын алу, әйелдердің құқықтық сауаттылығын арттыру және психологиялық көмек көрсету бағытында жұмыс атқарады. Сонымен қатар, елімізде бірқатар жергілікті әйелдер ұйымдары халықаралық құрылымдармен әріптестік орнатып, гендерлік мәселелер бойынша жобаларды жүзеге асырып келеді.

Сондай-ақ, халықаралық ұйымдарға:

1. БҰҰ Әйелдер ұйымы (UN Women) – Қазақстанда гендерлік теңдік пен әйелдердің құқықтарын ілгерілетуге бағытталған жобалар мен бастамаларды қолдайды.

2. ЮНИСЕФ, Дүниежүзілік банк, Еуропалық Одақ және басқа да халықаралық құрылымдар гендерлік мәселелер бойынша зерттеу, қаржыландыру және мониторинг жүргізу арқылы еліміздегі гендерлік саясаттың дамуына үлес қосады.

3. Сонымен қатар, Ғылыми-зерттеу институттары мен білім беру мекемелері де гендерлік теңдік тақырыбында зерттеулер жүргізіп, ұсыныстар әзірлеуге қатысады.

Сонымен, гендерлік теңдік – қоғамда әйелдер мен ерлердің құқықтары мен мүмкіндіктерінің теңдігін қамтамасыз етуге бағытталған маңызды әлеуметтік қағидаттардың бірі. Бұл ұғым

тек құқықтық реттеумен ғана шектелмей, саяси, экономикалық және мәдени салаларда да жан-жақты жүзеге асуы тиіс. Қазіргі таңда гендерлік теңдік мәселесі халықаралық деңгейде кеңінен талқыланып, түрлі мемлекеттерде әртүрлі тәсілдермен шешімін табуда.

Дүниежүзі көлемінде аталмыш тақырыпта әр түрлі зерттеулер жүргізіліп, әр елдің табиғаты мен ерекшеліктеріне қарай осы саладағы жұмыс істеу бағыттары айқындалуда. Мысалы, Қазақстан мен Иран тарихи, мәдени әрі діни ерекшеліктері жағынан бір-бірінен айтарлықтай айырмашылығы бар елдер. Бұл жағдай олардың гендерлік саясатты қалыптастыру және іске асыру тәсілдеріне де тікелей әсер етеді. Қазақстан посткеңестік кеңістікте гендерлік теңдікке қол жеткізу бағытында елеулі заңнамалық және институционалдық жетістіктерге қол жеткізсе, Иран Ислам Республикасында бұл мәселе ислам құқықтық жүйесінің шеңберінде қарастырылады. Зерттеу барысында екі елдегі гендерлік саясаттың ерекшеліктерін салыстыра отырып, олардың ортақ мәселелері мен айырмашылықтарына талдау жасалады. Гендерлік теңдік тұрғысында ең басты қағидат ретінде ҚР Конституциясының 14 бабында: «Тегіне, әлеуметтік, лауазымдық және мүліктік жағдайына, жынысына, нәсіліне, ұлтына, тіліне, дінге көзқарасына, нанымына, тұрғылықты жеріне байланысты немесе кез келген өзге жағдаяттар бойынша ешкімді ешқандай кемсітуге болмайды», – айтылады [4]. Сондай-ақ, аталмыш мәселе турасында БҰҰ заңнамасында да ескерілген. Әйелдердің құқықтарын қорғауға бағытталған Біріккен Ұлттар Ұйымының қызметі оның Жарғысы қабылданған кезеңнен бастау алады. Аталмыш ұйым Жарғысының I-ші бабында айқындалған негізгі мақсаттардың бірі ҚР Конституциясының I-ші бабымен сай келеді. БҰҰ заңнамасында: «Нәсіліне, жынысына, тіліне неме-

се дініне қарамастан, барша адамзаттың құқықтары мен негізгі бостандықтарына құрмет көрсетуді ынталандыру және оны дамыту мақсатында халықаралық ынтымақтастықты жүзеге асыру», – деп жазылған. Осы екі заңнамадан әйелдер құқығы мен әйелдер теңдігі дүниежүзіне ортақ актуалды мәселелердің қатарына жататынын аңғаруға болады. Біріккен Ұлттар Ұйымы құрылған алғашқы жылы Экономикалық және әлеуметтік кеңестің шешімімен Әйелдердің жағдайы жөніндегі комиссия құрылды. Аталған комиссия – гендерлік теңдік пен әйелдердің құқықтық, әлеуметтік және экономикалық жағдайын жақсарту мәселелерін кешенді түрде қарастыратын жаһандық жетекші орган ретінде қалыптасты. Комиссия жүзеге асырған алғашқы маңызды қадамдардың бірі – Адам құқықтарының жалпыға бірдей декларациясы жобасында жыныстық бейтарап (гендерлік инклюзивті) тұжырымдардың сақталуын қамтамасыз етуге бағытталған бақылау қызметі болды. Гендерлік теңдік ұғымы әйелдер мен ерлердің тең құқықтары мен мүмкіндіктерін қамтамасыз етуді көздейді және адам дамуы мен әлеуметтік әділеттіліктің ажырамас бөлігі ретінде қарастырылады. Осы тұрғыда Біріккен Ұлттар Ұйымының Даму Бағдарламасы гендерлік теңдікке қол жеткізуді өзінің негізгі стратегиялық басымдықтарының бірі ретінде белгілеген. Жоғарыда берілген деректерден әйелдер теңдігі немесе гендерлік теңдік мәселесінде халықаралық ортақ қағидаттардың бар екеніне көз жеткіздік.

Гендерлік теңдікті қамтамасыз етудегі дүниежүзілік ұйымдардың соның ішінде Біріккен Ұлттар Ұйымының Даму бағдарламасының өзіндік рөлі бар. «Гендерлік теңдікті сақтау мен оны реформалау барысында Біріккен Ұлттар Ұйымының Даму бағдарламасы (БҰҰДБ) гендерлік теңдік пен әйелдердің құқықтары мен мүмкіндіктерін кеңейту секілді құжаттар 2030 жылға дейінгі Тұрақты даму мақсаттарына (ТДМ) қол

жеткізудің қажетті екенін айтады. Аталмыш құжаттар адам құқықтары мен қадір-қасиетіне негізделген, әрбір әйел мен қыз баланың толыққанды гендерлік теңдікке ие болатын бейбіт әрі инклюзивті қоғам құру мақсаты көзделеді. Сонымен қатар, әйелдердің әлеуетін шектеуші барлық құқықтық, әлеуметтік және экономикалық кедергілерді жою қажеттілігі баса көрсетіледі. 2022-2025 жылдарға арналған Біріккен Ұлттар Ұйымының Даму бағдарламасы Гендерлік теңдік стратегиясы осы бағыттағы басты құрал ретінде қарастырылады. Аталған стратегия ұйымның жалпы Стратегиялық жоспарына сәйкестендірілген және елдер мен қауымдастықтардың гендерлік теңдікке қол жеткізу жолындағы прогресін жеделдетуге бағытталған. Бұл құжат гендерлік таптаурындар мен теңсіздік себептерін жоюға, сондай-ақ мемлекеттік мекемелерге кедейлік, басқару, орнықтылық, қоршаған орта, энергетика және гендерлік теңдік бағыттарында жаңа буындағы саясаттарды әзірлеуге қолдау көрсетуге арналған. 2020 жылы Қазақстандағы Біріккен Ұлттар Ұйымының Даму бағдарламасы Гендерлік теңдік белгісінің Күміс сертификаты берілді. Бұл марапат ұйымның бағдарламалық қызметінде, серіктестік орнату-да, коммуникацияда, басқару жүйесінде және кадрлық әлеуетті дамытуда гендерлік аспектілерді тиімді енгізгенін растайды» [5].

Қазақстан Республикасының Гендерлік теңдік мәселесіндегі ұлттық деңгейдегі көрсеткіші

ҚР гендерлік теңдікті қамтамасыз ету саласында халықаралық міндеттемелерін орындау жолында бірқатар институционалдық және заңнамалық реформаларды жүзеге асырып келеді. Елдің осы саладағы ілгерілеуі түрлі халықаралық индекстер арқылы бағаланады. БҰҰ-ның 2021–

2022 жылдардағы Адам дамуы жөніндегі баяндамасына сәйкес, Қазақстан Гендерлік даму индексі бойынша 1-топқа, яғни ерлер мен әйелдердің адам дамуы көрсеткіштері бойынша өте жоғары деңгейдегі теңдікке қол жеткізген елдер қатарына енді. Сонымен қатар, Дүниежүзілік экономикалық форум әзірлеген Гендерлік алшақтықтың жаһандық индексі бойынша да Қазақстан айтарлықтай нәтижелерге қол жеткізді. 2022 жылы Қазақстан 146 елдің ішінде 65-орынды иеленіп, 2020 жылмен салыстырғанда 15 позицияға жоғарылады. Бұл жетістік, ең алдымен, білім беру саласындағы ілгерілеумен (63-орыннан 27-орынға), денсаулық сақтау мен өмір сүру көрсеткіштері бойынша (74-орыннан 44-орынға), сондай-ақ экономикалық мүмкіндіктерге қатысу деңгейінің жақсаруы арқылы қамтамасыз етілді (2020 жылы 37-орыннан 2022 жылы 29-орынға дейін көтерілді). Бірақ, саяси құқықтардың кеңеюі бойынша айтарлықтай өзгерістер тіркелмеген, бұл салада Қазақстан 2017 жылдан бері 93-орыннан 103-орынға дейін төмендеген. Қазақстан гендерлік теңдік бағытында елеулі қадамдар жасап келеді. Біріккен Ұлттар Ұйымының Даму Бағдарламасының қолдауы мен ұлттық реформалардың арқасында білім беру, денсаулық сақтау және экономикалық белсенділік салаларында оң өзгерістер байқалуда.

Саяси өкілдік пен шешім қабылдау деңгейінде әйелдердің үлесін арттыру, сондай-ақ гендерлік зорлық-зомбылықты жою бағытындағы жұмыстарды күшейту қажеттілігі сақталып отыр. Алдағы кезеңде бұл бағыттарда жүйелі және институционалдық шараларды жалғастыру – гендерлік әділеттілікке қол жеткізудің басты шарты болмақ [6]. Ерлер мен әйелдер арасындағы нағыз теңдікке жету жолы – бұл тек әділеттілік мәселесі ғана емес, сонымен қатар мемлекеттің тұрақты дамуы үшін стратегиялық міндет болып табылады. Қазақстан жаһандық қоғамдастықтың

бір бөлігі ретінде гендерлік теңдік қағидаттарына адал екенін ресми түрде мәлімдеді. Алайда іс жүзінде құқықтар мен мүмкіндіктер тепе-теңдігіне қол жеткізу жолы оңай емес және жүйелі күш-жігерді талап етеді. Осы және басқа да гендерлік теңдік мәселесі жөнінде қандай жұмыстар атқарылды деген сұраққа жауап іздестіріп көрейік. Соңғы жылдары Қазақстанда әйелдердің құқықтары мен мүмкіндіктерін кеңейтуге бағытталған бірқатар шаралар жүзеге асырылып жатыр. Мысалы, мемлекеттік қызметте басшылық лауазымдардың 39%-ын әйелдер иеленді; Қазақстан БҰҰ-ның гендерлік зорлық-зомбылықпен күрес және әйелдер үшін экономикалық әділеттілікті қамтамасыз ету жөніндегі жаһандық коалицияларына қосылды; «Даму» қоры және «Атамекен» палатасы арқылы әйелдер кәсіпкерлігін қолдаудың мемлекеттік бағдарламалары жұмыс істеп жатыр; Еңбек саласындағы кемсітушілікпен күрес және жұмыс пен жеке өмір арасындағы тепе-теңдікті ынталандыру бойынша шаралар енгізілуде. Сонымен қатар, мемлекет деңгейінде Әйелдерге қатысты кемсітушіліктің барлық түрлерін жою туралы БҰҰ Конвенциясы (CEDAW) ратификацияланды, бұл Қазақстанға халықаралық міндеттемелер жүктейді. «Қазақстандағы гендерлік теңдік – бұл аяқталған үдеріс емес, дамып жатқан жол. Мемлекет алға жылжуға дайын екенін көрсетіп отыр, алайда табысты іске асыру тек заңдарға ғана емес, қоғамның өзгеруге дайын болуына да байланысты. Тең мүмкіндіктерге салынған инвестиция бұл мықты, тұрақты және әділетті болашаққа салынған инвестиция», – деді [7].

ҚР экс Президенті бекіткен Гендерлік теңдік стратегиясы негізінен ерлер мен әйелдердің теңдігіне қол жеткізу мақсатындағы билік пен қоғамның өзара тиімді әрекет етуіне бағытталған. Гендер бұл ерлер мен әйелдердің мінез-құлқын, сондай-ақ олардың арасындағы әлеуметтік өзара қарым-

қатынасты айқындайтын, олардың әлеуметтік және мәдени нормалары мен рөлдерінің жиынтығы. Стратегия – мемлекеттің гендерлік саясатын іске асыруға бағытталған негізгі құжат, оны іске асырудың және мемлекет пен азаматтық қоғам тарапынан оның мониторингін жүзеге асырудың құралы, демократияның қалыптасуының маңызды факторы болып табылады. Қазіргі кезде азаматтық қоғам ұлттық гендерлік саясатты жүзеге асыруға өмірдің барлық саласында гендерлік теңдікке қол жеткізу тетігін жасауға белсенді түрде, кең көлемді жұмыстар жүргізіп жатыр. Бұрын «Әйел теңдігі» ұғымы мәселе болса, қазіргі таңда ол «Гендерлік теңдік» деген үлкен саясатқа ұласып, мемлекет басшысының қолдауымен осы гендерлік теңдік аясында «Тұрмыстық зорлық-зомбылық профилактикасы туралы» Қазақстан Республикасының Заңы, ерлер мен әйелдердің тең құқықтарының және тең мүмкіндіктерінің мемлекеттік кепілдіктері туралы» ҚР Заңы қабылданды және ҚР Президенті жанындағы отбасы істері және демографиялық саясат жөніндегі ұлттық комиссия жұмыс істеуде.

Қазақстан Республикасында Гендерлік теңдік стратегиясын іске асыру әйелдер мен ерлердің өздерінің өмір сүру құқықтарын жынысқа байланысты кемсітусіз іске асыру үшін жағдай жасауға ықпал етеді. Гендер ұғымын тек қана әйел теңдігін қорғайтын бағыт немесе оның құқықтарын асыра пайдалануды көздеуге бетбұрыс деп қана түсінуге болмайды. Гендер тек әйелдің ғана емес, ер адамның да тұлғалық ерекшеліктерін қорғайтын, ал кемсітушілік болған жағдайда оның да мүддесін сақтауға атсалысатын қоғамдық үдеріс. Егер адамның биологиялық, әлеуметтік, саяси, психологиялық сияқты жан-жақты қырлары бар екендігін ескерсек, шындығында ер мен әйел абсолютті тең бола алмайды. Осы тұста, «тең» деген түсінікті кейбір батыстық көзқарастар «бірдей» деген

ұғыммен алмастырып алады. Сондықтан олар екі жыныстың биологиялық болмысын да теңестіріп жібереді. Міне, соның салдарынан Ұлыбританияда бала туу санының азаюы, сөйтіп, алдағы 40-50 жылда Англияда ағылшын деген ұлттың болмау қаупі туындап тұр. Себебі, әйелдер «біз де ер адамдармен бірдейміз» деген желеумен бала туудан бас тартуда. Жылдан-жылға гендерлік білім беру жас ұрпақтың толыққанды тұлға ретінде қалыптасуында өзіндік оң нәтижесін беріп келеді. Бірақ бұл әйелдерге немесе ерлерге толыққанды абсолютті еркіндік беріп, жауапкершіліктерін алып тастау дегенді білдірмейді, керісінше, қоғамдағы биологиялық-психологиялық болмысын және мәртебесін сақтай отыра, игілікті-оңды, болмыс тағайындаған дәрежедегі тиісті парыздарын күшейте түсуі тиіс [8].

Осы мәселе төңірегінде әр елдің өзіндік көзқарастары ұстанымдары мен менталитетіне қарай әр алуан көзқарастар да жоқ емес. Мысалы, АҚШ, Еуропа елдеріне қарағанда Шығыс елдерінде бұл мәселенің иілгіштігі сезіледі. Мысалы, Орта Азия елдерінде немесе мұсылман мемлекеттерінде ерлердің орнының жоғарырақ екенін бағдарлауға болады. Жоғарыда атап өткеніміздей Гендерлік теңдікті сақтау мен оны дамыту барысында Қазақстан Республикасы тарапынан 2006-2016 жылдарға арналған Гендерлік теңдік стратегиясын бекіту туралы заң бекіді. «1. Қазақстан Республикасында 2006-2016 жылдарға арналған Гендерлік теңдік стратегиясы бекітілсін құжат (бұдан әрі – Стратегия) деп аталады.

2. Қазақстан Республикасының Үкіметі, Қазақстан Республикасының Президентіне тікелей бағынатын және есеп беретін мемлекеттік органдар, облыстардың, Астана және Алматы қалаларының әкімдері өз қызметінде Стратегияны басшылыққа алсын және оны іске асыру жөнінде қажетті шаралар қабылдасын; қабылданатын мемлекеттік, салалық (секторлық)

және өңірлік бағдарламалардың (жоспарлардың) Стратегиямен келісілуін қамтамасыз етсін. Қазақстан Республикасының Президентіне тікелей бағынатын және есеп беретін мемлекеттік органдар, орталық және жергілікті атқарушы органдар жыл сайын 20 қаңтарға Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Әйелдер істері және отбасылық-демографиялық саясат жөніндегі ұлттық комиссияға Стратегияның іске асырылу барысы туралы ақпарат ұсынсын»[9].

Қазақстан Республикасы Стратегиялық жоспарлау және реформалар агенттігі Ұлттық статистика бюросының мәліметтеріне жүгіне отырып, келесі мәліметтерге назар аударайық:

«*Мақсат* 5. Гендерлік теңдікті қамтамасыз ету және барлық әйелдер мен қыздардың құқықтары мен мүмкіндіктерін кеңейту

5.1 Әйелдер мен қыздарға қатысты кемсітушіліктің барлық нысандарын жаппай жою

5.1.1 Жыныс белгісі бойынша теңдікті және кемсітпеуді мадақтау және қамтамасыз ету үшін нормативтік-құқықтық базаның болуы және мүгедек әйелдер мен АИТВ-мен өмір сүретін әйелдерді қоса алғанда осы саладағы жағдайды бақылау

Деректер

5.2 Әйелдер мен қыздарға қатысты зорлықты қоғамдық және жеке салаларда, атап айтқанда адам саудасы мен сексуалды және басқа да пайдаланудың барлық нысандарында жою

5.2.1 Соңғы 12 айда қазіргі немесе бұрынғы жыныстық серігінің тарапынан физикалық күш көрсету, зорлау немесе психологиялық қысым көрсетуге ұшыраған 15 жастан басталатын әлдеқашан серігі болған әйелдер мен қыздар үлесі, зорлық нысандары және жасы бойынша топтастыру, мүгедек әйелдерді қосқанда» [10].

Қазақстанда гендерлік саясатты жүргізу жұмысын Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Әйелдер істері және

отбасылық – демографиялық саясат жөніндегі ұлттық комиссия үйлестіреді. Комиссияның негізгі міндеті Қазақстан Республикасында 2006-2016 жылдарға арналған гендерлік теңдік стратегиясы және Қазақстан қатысушысы болып табылатын отбасы мен гендерлік теңдік мәселері жөніндегі халықаралық келісім – шарттар аясында отбасына, әйелдер мен ерлердің теңдігіне қатысты кешенді мемлекеттік саясатты жүзеге асыру. 1998 жылы қабылданған БҰҰ Әйелдерге қатысты кемсідудің барлық нысандарын жою туралы конвенция солардың бірі болып табылады. Конвенция ережелерін, Қазақстанға қатысты тиісті комитеттің ұсынымдарын басшылыққа алып, іске асыру мақсатында халыққа гендерлік білім беру жұмысы жүргізілуде. Гендерлік теңдік стратегиясының жеке бөлімі қоғамдағы зорлық – зомбылықты жоюға арналған. 1999 жылы ел Президентінің бастамасымен аудандық буындарға дейінгі ішкі істер құрылымдарында әйелдерді зорлық – зомбылықтан қорғау жөніндегі арнайы бөлімшелер құрылды [11].

Сонымен, гендерлік теңдік – бұл әйелдер мен ерлердің құқықтары мен мүмкіндіктерінің теңдігін қамтамасыз ететін әлеуметтік қағида. Қоғамның барлық мүшелеріне тең құқықтар мен мүмкіндіктер беру – тұрақты дамудың және әділетті қоғамның негізгі шарттарының бірі. Гендерлік теңдік – қоғамның тұрақты дамуына ықпал ететін негізгі факторлардың бірі. Біріккен Ұлттар Ұйымының (БҰҰ) Тұрақты даму мақсаттарының (ТДМ) ішінде 5-мақсат дәл осы теңдікке бағытталған. Бұл мақсат әйелдер мен қыздардың құқықтарын қорғауды, олардың қоғамдағы экономикалық, әлеуметтік, саяси рөлдерін арттыруды көздейді. Гендерлік теңдік мәселесі қазіргі әлемде ерекше маңызға ие, себебі ол тек адам құқықтарын қорғаумен ғана емес, сонымен қатар экономикалық және әлеуметтік прогресті жеделдетумен тығыз байланысты. Әлемдік тәжірибе көрсеткендей, гендерлік

теңдік: әлеуметтік әділеттілікті қамтамасыз етеді. Әрбір адам, жынысына қарамастан, білім алуға, еңбек етуге және өзін-өзі дамытуға тең құқыққа ие болуы тиіс. Экономикалық өсуді ынталандырады. Әйелдердің еңбек нарығына тең дәрежеде қатысуы мемлекеттердің жалпы ішкі өнімін (ЖІӨ) арттыруға ықпал етеді. Қоғамдық тұрақтылықты нығайтады. Әйелдер мен ерлердің тең құқықтары мен мүмкіндіктері қоғамдағы әлеуметтік шиеленістерді азайтып, ынтымақтастықты күшейтеді. Гендерлік теңсіздіктің салдары: әйелдердің құқықтарының шектелуі. Кейбір елдерде әйелдер білім алу, жұмыс істеу немесе шешім қабылдауға қатысу мүмкіндігінен айырылған.

Әйелдердің экономикалық белсенділігінің шектелуі жалпы қоғамның дамуын тежейді. Гендерлік теңсіздік кейде әйелдерге қатысты зорлық-зомбылықтың көбеюіне әкеледі. Қазақстан гендерлік теңдікке жету үшін бірқатар қадамдар жасауда. Елдегі заңдар әйелдер мен ерлердің тең құқықтарын қамтамасыз етуді көздейді. Сондай-ақ, әйелдер көшбасшылығын арттыруға бағытталған бағдарламалар жүзеге асырылуда. Дегенмен, шешімін күткен мәселелер де бар, мысалы, әйелдердің саяси белсенділігін арттыру және жұмыс орнындағы тең мүмкіндіктерді қамтамасыз ету. Гендерлік теңдік – тек құқықтық мәселе емес, бұл қоғамның дамуы мен өркендеуі үшін маңызды шарт. Әйелдер мен ерлердің тең мүмкіндіктерін қамтамасыз ету арқылы әділетті, тұрақты және ынтымақты әлем құруға болады. Бұл мақсатқа жету әрбір адамның қолдауын және бірлескен күш-жігерін талап етеді. Гендерлік теңдік – тек құқықтық немесе әлеуметтік мәселе ғана емес, бұл тұрақты даму үшін негізгі қозғаушы күш [12].

«Мәдениет және ақпарат министрлігі Үкіметтің «2024-2027 жылдарға арналған ерлер мен әйелдердің тең құқықтары мен мүмкіндіктерін ілгерілетуді қамтамасыз ету жөніндегі іс-

кимыл жоспарын бекіту туралы» қаулысын дайындады, – деп хабарлайды Zakon.kz. Атап айтқанда, жоспар гендерлік теңдікті ілгерілету бөлігінде бірнеше бағыттар бойынша іс-шараларды іске асыруды көздейді: Білім беру саласында; денсаулық сақтау және салауатты өмір салтын қалыптастыру саласында; жұмыспен қамту және әлеуметтік қорғау саласында; неке және отбасы қатынастарында және бала тәрбиесінде.

Аталмыш мәселе төңірегінде келесі жоспарлар алға қойылды: Білім берудің барлық деңгейлеріндегі педагогтерде, оқытушыларда гендерлік теңдік мәдениетін қалыптастыру; Жалақы бойынша еңбек нарығында ерлер мен әйелдердің тең құқықтары мен тең мүмкіндіктерін іске асыруға мониторинг жүргізу және талдау жүргізу; Ерлер мен әйелдердің тең құқықтары мен тең мүмкіндіктерін әлеуметтік жеңілдіктермен және қолдаумен, оның ішінде мүгедектігі бар адамдарды іске асыруға мониторинг жүргізу және талдау жүргізу; Еңбекші мигранттарды, әсіресе әйелдерді этикалық жалдау мәселелері бойынша жеке жұмыспен қамту агенттіктері мен еңбек ұтқырлығы орталықтары үшін оқыту семинарларын өткізу; Гендерлік мәселелерді және еңбек көші-қонына шығатын қазақстандықтар үшін жыныстық пайдаланудан және қорлаудан қорғауды ескере отырып, қауіпсіз еңбек көші-қоны бойынша көшпелі даярлықты әзірлеу және енгізу; Шымкент пен Алматыда жұмыссыз әйелдер мигранттар үшін кәсіпкерлік дағдыларын қалыптастыру жөніндегі бағдарламаны әзірлеу; жергілікті атқарушы органдардың қызметкерлерін жыныстық қанаудан және қорлаудан қорғауды ескере отырып, қауіпсіз көші-қон мәселелері бойынша оқыту; мигранттардың қаржылық сауаттылығы бойынша бағдарлама әзірлеу және оқыту; мигрант әйелдерді қорғау тақырыбын қамтитын көші-қонды басқару индикаторы (Migration Governance Indicator)

бойынша ұлттық есепті әзірлеу; әкелерді отбасылық өмірге тарту, балаларды тәрбиелеу жөніндегі іс-шараларды ұйымдастыру; еліміздің барлық өңірлерінде «Анаға тағзым» аналар форумын өткізу; республикалық және өңірлік әкелер форумдарын өткізу; заң жобасына пилоттық гендерлік талдау жүргізу; гендерлік бюджеттеуді енгізу тетіктері мен құралдарын әзірлеу. Барлығы 50-ден астам түрлі іс-шараларды қамтиды. Нақтыланғандай, 2024-2027 жылдарға арналған ерлер мен әйелдердің тең құқықтары мен мүмкіндіктерін ілгерілетуді қамтамасыз ету жөніндегі Үкіметтің іс-қимыл жоспарының жобасын қабылдау «ерлер мен әйелдердің тең құқықтары мен тең мүмкіндіктерінің мемлекеттік кепілдіктері туралы» Заңды іске асыруға бағытталған. Жоспарды іске асыру республикалық және жергілікті бюджеттерде көзделген қаражат есебінен және шегінде, сондай-ақ республика заңнамасында тыйым салынбаған өзге де көздер есебінен жүзеге асырылатын болады. Бұл ретте республикалық және жергілікті бюджеттерді қаржыландыру көлемі заңнамада белгіленген тәртіппен тиісті қаржы жылына арналған бюджетті қалыптастыру кезінде жыл сайын нақтыланатын болады [13]. Осы жоспар бойынша жұмыс жасау мақсаты көзделіп отыр.

Ирандағы гендерлік теңдік мәселесінің сипаты

Гендерлік теңдік – бұл қоғамдағы ерлер мен әйелдердің құқықтары мен мүмкіндіктерінің теңдігіне негізделген әлеуметтік-мәдени ұғым. Алайда кейбір елдерде бұл қағида толық жүзеге аспаған. Соның бірі – Иран Ислам Республикасы. «Қазіргі ислам елдеріндегі гендерлік қатынастарды интерпретациялау» атты ұжымдық мақалада зерттеушілері: «Әлеуметтік ғылымдар саласындағы және Таяу Шығыстағы әйелдер мәселесіне қатыс ты зерттеулер секілді бірқатар бағыттар зерт-

теу жүргізген ғалымдар ислам елдеріндегі әйелдердің статусын көтеруге өз үлестерін қосты. Көптеген зерттеулердің ауқымы – заң, демография және қоғамдық денсаулық, неке және отбасы, экономикалық өмір және саясатты қамтыды. Бұл зерттеулер – мұсылман әйелінің құқығы және оның нақты жүзеге асуы, демографиялық өзгерістер, туудың төмендеуі және неке жасын ұлғайту, білім берудегі гендерлік теңсіздікті жою, гендерлік зорлық-зомбылықтың таралуы, мұсылмандық киім (хиджаб), әйелдердің жұмысқа орналасуы, саяси шешімдер қабылдаудағы өкілеттігі және «фундаментализм» мен «феминизмнің» әйелдердің мәртебесі мен әл ауқатына әсері сияқты тақырыптарды қамтыды. Патриархаттық гендерлік жүйе – Азия мен Солтүстік Африканың елдерінде қалыптасқан. Патриархалдық белдеу Солтүстік Африкадан мұсылман Таяу Шығысқа (Түркия мен Иранды қоса алғанда) Оңтүстік және Шығыс Азияға (Пәкістан, Ауғанстан, Үндістанның солтүстігі мен Қытайға) созылады. Патриархаттық белдеудегі мұсылман қоғамында Құран және басқа да қасиетті жазбаларға негіз делген заңдылық пен жыныстық сегрегация гендерлік жүйенің бір бөлігі болып табылады. Патриархаттық қоғам дағы гендерлік сипаттамаларды, әсіресе, отбасы мен некеге қатысты мәселелерді зерттеушілер мұсылман қоғамы мен батыс қоғамы мен салыстыра отырып зерттеп, өмір ерекшеліктерін айқындайды», - дейді [14].

ИИР-ғы гендерлік қатынастардың ерекшелігі – шарифат заңдарына негізделген мемлекеттік басқару жүйесінің және әлеуметтік институттардың ықпалында қалыптасқан дәстүрлі патриархалды құрылыммен байланысты. Осы контексте Ирандағы гендерлік теңсіздік мәселесі құқықтық, саяси, әлеуметтік және мәдени аспектілерде кеңінен байқалады. Иранның құқықтық жүйесі ислам шарифатына негізделгендіктен, ерлер мен әйелдердің құқықтық мәртебесі бірдей емес. Қолданыстағы

заңдар әйелдердің құқықтарын шектеулі деңгейде қамтамасыз етеді. Мысалы, азаматтық және отбасылық құқық салаларында әйелдердің ер азаматтармен салыстырғанда құқықтық мәртебесі төмен. Әйел адамның куәгерлігі сотта толық құқылы дәлел ретінде қарастырылмайды; көбінесе екі әйелдің куәлігі бір ер адамның куәлігіне теңестіріледі. Мұрагерлік заңдары бойынша әйелдер ерлерге қарағанда мұраның аз бөлігін иеленеді. Сондай-ақ, әйелдердің шетелге шығуы, некеден ажырасуы және балаға қамқоршылық жасау құқығы көбінесе ер адамның рұқсатын қажет етеді. Ирандағы әйелдердің саяси жүйеге араласуы шектеулі сипатқа ие. Парламентте және жергілікті билік органдарында әйелдердің саны аз, ал жоғары мемлекеттік лауазымдарға тағайындалу мүмкіндігі шектеулі. Конституция бойынша әйелдер президенттікке немесе жоғарғы сот органдарына үміткер бола алмайды. Сонымен қатар, әйелдердің спорттық және мәдени іс-шараларға қатысуы да бақылауға алынып, кейбір салаларда шектеулер қойылады. Мысалы, көп жылдар бойы әйелдерге футбол стадиондарына кіруге тыйым салынған болатын. Білім беру саласында әйелдердің белсенділігі жоғары: университеттерде оқитын студенттердің едәуір бөлігі – әйелдер. Бұл олардың интеллектуалдық әлеуетінің жоғары екенін көрсетеді. Алайда еңбек нарығында бұл көрсеткіштер өз көрінісін таппай отыр. Әйелдердің жұмысқа орналасуы, әсіресе мемлекеттік секторда және басқарушылық лауазымдарда, елеулі кедергілерге ұшырайды. Жалақы айырмашылығы да бар, әйелдер көбінесе төмен жалақы төленетін салаларда жұмыс істейді. Мұның себебі ретінде әлеуметтік нормалар мен мәдени түсініктер көрсетіледі. Соңғы жылдары Иранда әйелдердің құқықтарын қорғауға бағытталған қозғалыстар қарқын алды. 2022 жылы Махса Амнинидің қайтыс болуынан кейін басталған «Әйел, өмір, бостандық» (زن، زندگی، آزادی) ұраны бүкіл ел бой-

ынша кең қолдауға ие болып, халықаралық деңгейде назар аудартты. Бұл қозғалыс киім кию еркіндігінен бөлек, әйелдердің толыққанды азаматтық құқықтарын қамтамасыз ету мәселесін көтерді. Аталған оқиға Ирандағы гендерлік теңсіздік проблемасының жүйелік сипатта екенін және қоғам ішінде өзгеріске деген сұраныстың күшейгенін көрсетті.

Иран бірқатар халықаралық құқықтық құжаттарға қосылғанымен, мысалы, БҰҰ-ның Әйелдерге қатысты кемсітудің барлық түрлерін жою туралы конвенциясына (CEDAW) қосылмаған. Бұл елдің халықаралық құқықтық нормаларды толық мойындамайтынын және ішкі құқықтық реформаларды жүзеге асыруда баяу қадамдар жасап отырғанын білдіреді.

Дегенмен, соңғы жылдары кейбір әлеуметтік және құқықтық салаларда реформалық өзгерістер байқалуда. Әйтсе де, бұл өзгерістер жүйелі сипаттан гөрі, символдық сипатта қалып отыр. Таяуда Иран әйелдері 40 жыл бойы тыйым салынып келген бір еркіндікке қол жеткізді. Ол – ерлер футболын көру. Осыған дейін Иран әйелдерге футбол көруге тыйым салатын жалғыз ел болған.

Осыған байланысты Парсы еліндегі әйелдер құқығы туралы сөз етпекпіз. Иран елінің заңы бойынша әйел – ер адамның жартысы. Ер адамдармен тең құқықтары жоқ. Олар ажырасуға, еңбек ету құқығынан, ажырасқан жағдайда балаларды тәрбиелеу құқығына, шетелде еркін жүруге ие азаматтық құқықтарға ие болуды мақсат етеді. Бүгінде олар осы құқықтарға әкесі немесе күйеуінің рұқсатымен ғана қол жеткізеді. Елде бұл шектеулерге қарсы шығып, әйел құқығының тапталмауы үшін жұмыс істейтін белсенді әйелдер бар. Алайда, әйелдер теңдігін орнату жолында күресетін нәзік жандарға аяушылық танытпайды. Тіпті, олардың кейбірі қатаң заңмен қудаланған. Мысалы, На-

срин Сотудех – 11 жыл бас бостандығынан айырылып, 20 жылға заңгерлік құқықығынан айырылған [15]. Ирандағы гендерлік теңсіздік мәселесі – тарихи, діни және әлеуметтік факторлардың тоғысында қалыптасқан күрделі құбылыс. Қолданыстағы заңнамалық шектеулер, саяси қатысудағы теңсіздік, еңбек нарығындағы кемсітушілік және мәдени-әлеуметтік тосқауылдар әйелдердің толыққанды дамуына кедергі келтіреді. Әйтсе де, қазіргі таңда ирандық әйелдер өз құқықтары үшін күресуді жалғастыруда.

Бұл күрес ел ішінде ғана емес, халықаралық деңгейде де қолдау тауып, болашақта маңызды реформаларға бастау болуы мүмкін. Келесі екі жыл ішінде жаппай наразылықтар саябырсығанына қарамастан, әйелдер мен қыздар өздерін «екінші сортты азаматтар» деңгейіне түсіретін жүйеге қарсы тұрып, бағынбаушылық әрекеттерін жалғастырды. 2024 жылдың сәуірінен бастап билік «Нур» жоспары аясында репрессиялық шаралар мен саясатты күшейтті (парсы тілінде *poor* – «жарық» деген мағына береді), бұл жоспар хиджаб тағу талабын сақтамайтын әйелдер мен қыздарға қарсы адам құқықтарының бұзылуын ынталандырып, мақұлдап, заңдастырды, делінген миссия мәлімдемесінде.

Қауіпсіздік күштері хиджаб кию туралы заңдар мен ережелерді бұзды деп есептелетін әйелдер мен қыздарға қатысты дене күші мен зорлық-зомбылықты – соққы, шапалақ және тағы басқа әрекеттерді жиі қолдана бастады, бұл туралы ондаған бейнежазбалар куәлік етеді. Сонымен қатар, мемлекеттік органдар қоғамдық орындарда хиджаб ережелерін сақтауды қадағалауды күшейтіп, бұл үшін бақылау құралдарын, соның ішінде дрондарды кеңінен қолдана бастады. Осы уақытта Иран Конституциясының сақшылар кеңесінде «Хиджаб және ар-намыс» туралы заң жобасы мақұлдандудың соңғы кезеңінде

тұр. Бұл заң жобасында хиджаб кимеген әйелдерге қатысты қатаң жазалар қарастырылған: ірі көлемдегі айыппұлдар, түрмеде ұстау мерзімінің ұзартылуы, жұмыс істеу және білім алу құқығынан айыру, сондай-ақ елден шығуға тыйым салу [16]. Иран Ислам Республикасындағы гендерлік қатынастар елдің құқықтық жүйесі, діни қағидаттары және мәдени дәстүрлерімен тығыз байланысты. Конституциялық деңгейде ерлер мен әйелдердің белгілі бір құқықтық теңдігі бекітілгенімен, нақты өмірде бұл құқықтардың жүзеге асырылуы бірқатар шектеулерге ұшырайды. Гендерлік теңдікке қатысты саясат көбіне шарияғат нормалары негізінде реттеліп, бұл әйелдердің қоғамдық және саяси өмірге белсенді араласу мүмкіндіктерін шектейтін факторлардың бірі болып отыр. Соңғы жылдары Иранда гендерлік теңдік мәселесіне деген қоғамдық қызығушылық артып, белгілі бір әлеуметтік өзгерістер байқалуда. Әйелдердің білім алу деңгейінің жоғарылауы – осы өзгерістердің маңызды көрсеткіші. Қазіргі таңда Иран университеттеріндегі студенттердің едәуір бөлігі – әйелдер. Бұл жайт олардың зияткерлік әлеуетінің жоғары екенін көрсетіп қана қоймай, елдің әлеуметтік-экономикалық дамуына қосатын үлесін де айқындайды.

Білім саласындағы жетістіктерге қоса, еңбек нарығына әйелдердің қатысу деңгейі де артып келеді. Әйелдердің кәсіби салада, шығармашылық индустрияда, сондай-ақ кейбір мемлекеттік басқару құрылымдарында бел-сенділігінің артуы – гендерлік теңдікке жету жолындағы маңызды алғышарттар қатарында. Сонымен қатар, үкіметтік емес ұйымдар мен әйелдердің құқықтарын қорғауға бағытталған қозғалыстардың белсенділігі де арта түскені байқалады. Алайда, саяси өкілдік пен шешім қабылдау процестеріне әйелдердің қатысу деңгейі әлі де төмен күйде қалып отыр. Бұл гендерлік теңдіктің толық іске асуына кедергі келтіретін маңызды факторлардың бірі бо-

лып табылады. Осыған байланысты, әйелдердің саяси және экономикалық өмірге қатысуын арттыруға бағытталған құқықтық, институционалдық және мәдени реформалар кешенін жүзеге асыру қажеттілігі туындайды. Ирандағы гендерлік теңдік әлеуеті шектеулі жағдайларда қалыптасып келе жатқанына қарамастан, оны дамыту үшін нақты алғышарттар мен мүмкіндіктер бар. Әйелдердің білім мен еңбекке қол жеткізуі, қоғамдық санадағы өзгерістер және азаматтық қоғам институттарының белсенділігі – бұл әлеуетті іске асыруға мүмкіндік беретін маңызды ресурстар болып табылады. Иранда гендерлік теңдікке қол жеткізу – бір жағынан құқықтық және институционалдық өзгерістерді, екінші жағынан – мәдени трансформация мен қоғамдық диалогты қажет ететін күрделі, бірақ өзекті үдеріс. Бұл бағыттағы табысты даму елдің әлеуметтік тұрақтылығы мен инклюзивті дамуының маңызды шарты ретінде қарастырылуы тиіс.

Иран Ислам Республикасындағы әйелдердің әлеуметтік-саяси мәртебесі

Иран Ислам Республикасының Конституциясы елдегі әйелдердің құқықтық және әлеуметтік мәртебесін айқындап қана қоймай, мемлекетке олардың жан-жақты дамуына қолайлы жағдай жасау, рухани әрі материалдық құқықтарын қамтамасыз ету және гендерлік теңсіздікті жою міндетін жүктейді. Ислам төңкерісінің жеңісінен кейінгі алғашқы жылдары әйелдерді қоғамдық-саяси үдерістерге кеңінен тарту бағытында жүйелі шаралар қолға алынды. Әйелдер мен әйел ұйымдары Ислам революциясын және халықтық қозғалыстарды қолдаудың негізгі қозғаушы күшіне айналды. Мемлекеттік басқару жүйесіне әйелдердің тағайындалуы, әйелдер партиялары мен арнайы әйелдер ұйымдарының құрылуы мен дамуы, сондай-ақ Иран мен Ирак арасындағы соғыс жылдарындағы әйелдердің белсенді

рөлі – төңкерістен кейінгі алғашқы онжылдықта әйелдердің қоғамдағы орнын арттыруға бағытталған мемлекеттік саясаттың айқын көрінісі болды. 1990-жылдардан бастап әйелдердің елдің қоғамдық, саяси, мәдени және экономикалық өміріне белсенді араласуына кең мүмкіндіктер ашылды. Бұл кезеңде әйелдерге қатысты мәселелерді жүйелі түрде шешуді көздейтін жеке басқару құрылымдарын құру туралы идеялар алға қойылды. Соның нәтижесінде, 1987 жылы Мәдени-әлеуметтік Жоғарғы Кеңес жанынан Әйелдер істері жөніндегі Кеңес құрылды. Бұл орган – әйелдердің әлеуметтік-мәдени мәселелерімен айналысатын алғашқы саяси-мемлекеттік құрылым болып саналады. 1990 жылы ел ішінде түрлі деңгейдегі әйелдер комиссиялары жұмыс істей бастады. Әйелдерге қатысты мәселелерді шешу мақсатында атқарушы билік құрылымында арнайы ұйым құру ұсыныстары айтылып, 1991 жылы осы бағытта арнайы бөлім құрылды. Ал 1997 жылы бұл бөлім президент жарлығымен қайта ұйымдастырылып, әйелдердің әлеуметтік-саяси өмірге қатысуын кеңейтуді мақсат тұтқан «Әйелдер істері жөніндегі Орталық» ретінде құрылды. Осының нәтижесінде екі әйел вице-президент және президенттің кеңесшісі қызметіне тағайындалып, министрлер кабинетінің құрамына енді. Бұл – ел тарихында әйелдердің саяси деңгейде мойындалуы мен мемлекеттік басқару ісіне белсене араласуының жаңа кезеңі болды.

Сонымен қорыта келе, Қазақстан мен Ирандағы гендерлік теңдік мәселесі әртүрлі әлеуметтік, мәдени және құқықтық контекстер аясында қалыптасқанын айта аламыз. Қазақстанда гендерлік саясат халықаралық стандарттармен үйлесімді дамып, әйелдердің саяси, экономикалық және қоғамдық өмірге қатысу мүмкіндіктерін кеңейтуге бағытталған. Бұл бағытта мемлекеттік бағдарламалар мен құқықтық реформалар арқылы нақты институционалдық өзгерістер жүзеге асырылуда. Ал Иранда гендерлік қатынастар көбіне діни қағидаттармен реттеліп, бұл

әйелдердің құқықтары мен мүмкіндіктерін шектеуге әкелетін негізгі факторлардың бірі ретінде көрініс табады. Дегенмен, соңғы жылдары ирандық қоғамда әйелдердің құқықтық және әлеуметтік мәртебесін қайта қарауға деген қоғамдық сұраныс артып келеді. Осылайша, екі елде гендерлік теңдікке қол жеткізу жолдары мен деңгейі бір-бірінен ерекшеленгенімен, бұл мәселенің өзектілігі мен әлеуметтік маңыздылығы әмбебап сипатқа ие.

Гендерлік теңдікті қамтамасыз ету – тек әлеуметтік әділеттіліктің көрсеткіші ғана емес, сонымен қатар елдің тұрақты дамуы мен демократиялық институттардың нығаюының маңызды алғышарты болып табылады. Қазақстанда гендерлік теңдік саласында бірқатар елеулі жетістіктерге қол жеткізілген. Әйелдердің білім беру, денсаулық сақтау және әлеуметтік қызмет көрсету салаларындағы қатысуы артып, олардың қоғамдағы рөлі айтарлықтай күшейіп келеді. Алайда, экономикалық және саяси салаларда әйелдердің өкілдігі мен белсенділігі әлі де төмен деңгейде қалып отыр. Бұл жағдай – елдегі гендерлік әлеуеттің толық іске асырылмауының айғағы. Осыған байланысты, Қазақстанда гендерлік теңдікті одан әрі нығайту, әсіресе әйелдердің экономикалық және саяси процестерге белсенді қатысуын қамтамасыз ету мақсатында жүйелі және кешенді шаралар қабылдау қажеттілігі туындайды. Бұл – елдің тұрақты дамуы мен әлеуметтік әділеттілікке негізделген демократиялық қоғам құру жолындағы маңызды стратегиялық міндеттердің бірі.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Аубакирова А.Ж., Дукенбаева З.О., Ташағыл А. ХХ ғасырдың бірінші жартысындағы қазақ әйелдерінің қызметі (тарихи аспект) // Вестник Карагандинского университета. Серия «История. Философия». – 2024. – Т. 297 – № 2(114). – 50-56.

2. Базилова А.А. Гендерлік теңдік: қазіргі қоғамдағы рөлі мен маңызы [Электронды ресурс]. URL: <https://abai.kz/post/19190>.

3. Қазақ әйелінің жай-күйі соңғы 10 жылда қалай өзгерді [Электронды ресурс]. URL: <https://kz.kursiv.media/kk/2025-03-08/nrlst-qazaq-aejelining-zhaj-kueji-qalaj-oezger>.

4. Қазақстан Республикасының Конституциясы. 14-бап // «Әділет» АҚЖ [Электронды ресурс]. URL: <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/K9500010>.

5. Гендерное равенство // Организация Объединенных Наций [Электронды ресурс]. URL: <https://www.un.org/ru/global-issues/gender-equal>.

6. Гендерлік теңдік // United Nations Development Programme [Электронды ресурс]. URL: <https://www.undp.org/kk/kazakhstan/genderlik-ten>.

7. Гендерное равенство в Казахстане: от формальных прав к реальным возможностям [Электронды ресурс]. URL: <https://ru.menmedia.kz/news/gendernoe-ravenstvo-v-kazahstane-ot-formalnih-prav-k-realnim-vozmozhnostyam->

8. Қалдыбаева Ш. Гендерлік теңдік [Электронды ресурс]. URL: <https://www.zhuldyzkokpekty.kz/index.php/za-men-t-rtip/5654-genderlik-te-dik>.

9. Қазақстан Республикасында 2006–2016 жылдарға арналған Гендерлік теңдік стратегиясын бекіту туралы // «Әділет» АҚЖ [Электронды ресурс]. URL: <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U0500016>.

10. Мақсат 5. Гендерлік теңдік // Қазақстан Республикасы Стратегиялық жоспарлау және реформалар агенттігі. Ұлттық статистика бюросы [Электронды ресурс]. URL: <https://stat.gov.kz/sustainable-development-goals>.

11. Гендерлік теңдік // ZANMEDIA [Электронды ресурс]. URL: <https://zanmedia.kz/%D0%B3%D0%B5%D0%BD%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%BB%D1%96%D0%BA-%D1%82%D0%B5%D2%A3%D0%B4%D1%96%D0%BA-2/103>.

12. Гендерлік теңдік – әділетті қоғамның негізі // NAZARMEDIA ақпараттық агенттігі [Электронды ресурс]. URL: <https://nazarmedia.kz/genderlik-tendik-adiletti-kogamnyn-negi>.

13. Қазақстанда ерлер мен әйелдердің тең құқықтары ілгерілетіледі: жоспар әзірленді [Электронды ресурс]. URL: <https://kaz.zakon.kz/kogam-tynysy/6045867-azastanda-erler-men-yelderd-teytary-lgerletled-zhospar-zrlend.html>

14. Кагазбекова С.Б., Затов Қ.А., Әділбаева Ш.А. Қазіргі ислам елдеріндегі гендерлік қатынастарды интерпретациялау // Хабаршы. Философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы. – 2019. – №2 (68). – 151-160.

15. Иранда әйелдерге қандай шектеулер қойылады? [Электронды ресурс]. URL: <https://kazislam.kz/2018/06/iranda-jelderge-andaj-shektau>.

16. Иран усилил репрессии в отношении женщин и девочек // Новости ООН [Электронды ресурс]. URL: <https://news.un.org/ru/story/2024/09/1456>.

2.3 Мұсылман әйелдерінің радикалдануы және бірегейлік мәселелері

Мадина Кенесарықызы Бектенова

Қазіргі радикалдану үдерістерін зерттеу гендерлік өлшемге барған сайын көбірек назар аударуда. Бұл тек әйелдердің экстремистік қозғалыстарға қатысуымен ғана шектелмей, сонымен бірге жаһандану, көші-қон және әлеуметтік жіктелу дәуіріндегі тұлғалық бірегейліктің кең ауқымды дағдарысын бейнелейтін құбылыс ретінде қарастырылады. Мұсылман әйелдерінің радикалдануы діни мінез-құлықтың «қалыпты» шегінен ауытқу ғана емес, әлеуметтік-психологиялық ізденістің ерекше түрі болып табылады. Ол – тиістілік, мойындалу және маңыздылық сияқты базалық бірегейлік қажеттіліктерінің фрустрациясына берілген жауап.

Радикалдану – индивидтің сенімдері мен тәжірибелерінің өзгеріп, саяси-діни қызметтің төтенше формаларын (көбіне зорлық-зомбылықты) қабылдауына әкелетін үдеріс. Ал экстремизация – идеологиялық ұстанымдардың зорлық-зомбылықты заңды құрал ретінде ақтауға қарай ығысуы. Әйелдердің радикалдануын талдауда екі теориялық бағыт ерекше маңызды: біріншісі – әлеуметтік психологиядағы әлеуметтік бірегейлік теориясы (social identity theory), ол адамның топқа тиістілігі оның өзін-өзі анықтауына және мінез-құлқына қалай әсер ететінін түсіндіреді; екіншісі – интерсекционалдылық тұжырымдамасы, ол жыныс, этникалық тегі, көші-қон мәртебесі, әлеуметтік тап пен діни ерекшеліктер сияқты қиылысып келетін факторларды ескере отырып, осалдық пен мотивацияларды кешенді талдауға мүмкіндік береді. Бұл әдіснамалық тәсілдер радикалдануды жеке субъектіліктің

ұжымдық нарративтер мен құрылымдық теңсіздіктер арқылы қалыптасу үдерісі ретінде қарастыруға жол ашады.

Соңғы он жылда гендер мен радикалдану тақырыбындағы әдебиеттер көлемі айтарлықтай кеңейсе де, бұл салада бірқатар айтарлықтай олқылықтар сақталып отыр. Әлемдік үрдіске сай, гендер мен экстремизм жөніндегі зерттеулердің басым бөлігі зорлықшыл исламдық экстремизммен, әсіресе ДАИШ ұйымымен байланысты тәжірибелерге шоғырланған. Мұндай бағыт гендерлік динамиканы, рөлдерді және өзге идеологиялық топтарға қатысты (мысалы, солшыл, оңшыл, этноұлтшыл немесе гибриді идеологиялар) әйелдер мен ерлердің тәжірибесін түсінуде айтарлықтай олқылық туғызды. Бұл мәселе практикалық деңгейде де байқалады: радикализммен тікелей жұмыс істейтін мамандар экстремистік идеологиялардың түрлері мен олардың гендерлік ерекшеліктері туралы толық түсінікке ие емес [1].

Зерттеулерде анықталған тағы бір маңызды мәселе – гендерлік стереотиптер мен алдын ала қалыптасқан ұстанымдардың кең таралуы. Әдебиетте әйелдер мен ерлердің радикалдану үдерісіндегі тәжірибесін тек қалыпты, дәстүрлі түсініктер арқылы қарастырмай, түрлі интерсекционалды бірегейліктерді ескеру қажеттілігі жиі атап өтіледі.

Әйелдердің радикалдық жобаларға қатысу деңгейі әртүрлі: пассивті қолдаудан бастап, белсенді түрде үгіт-насихат жүргізу, идеологиялық кадр даярлау, әлеуметтік тәжірибелерді ұйымдастыру және тіпті зорлық-зомбылық әрекеттеріне тікелей қатысуға дейінгі аралықты қамтиды. Қазіргі зерттеулер әйелдердің радикалдануын біртекті немесе «пассивті» құбылыс ретінде қарастыруға болмайтынын көрсетеді. Керісінше, әйелдер өз мотивациясы мен стратегиясы бар агенттер ретінде әрекет етеді, ал олардың радикалдануы көбіне тұлғалық бірегейлік пен әлеуметтік мойындалу мәселелерімен тығыз байланысты.

Алдыңғы кездегі әйелдерді тек манипуляция құрбандары ретінде сипаттайтын көзқарастарға қарағанда, қазіргі еңбектер [2] әйелдердің тек әсер етуші объект емес, сонымен қатар радикалдық қозғалыстардың идеологиялық құрылымын жасауға, насихаттауға және қолдауға белсенді қатысушы екенін көрсетеді. Осылайша, олардың радикалды идеологияға қатысуы мәдени бөліну мен саяси тұрақсыздық жағдайындағы мәндік және әлеуметтік тұрақтылықты іздеу мен қалпына келтіру талпынысы секілді терең әлеуметтік-психологиялық мәселеленің көрінісіне айналады.

Радикалданудың гендерлік өлшемі: енжарлықтан субъектілікке дейін

XXI ғасырдың басындағы зерттеулер, соның ішінде «Әйелдер және зорлықшыл экстремизм» [3] тақырыбындағы есеп, экстремистік қозғалыстардағы әйелдердің рөлін түбегей-лі қайта қарастырды. Авторлар әйелдер тек «шаһидтердің» жұбайлары мен аналары ретінде ғана емес, өз агенттілігі мен уәждемесі бар идеологиялық жобаның белсенді қатысушы-лары ретінде тартылатынын атап өтеді. «Әйелдер зорлықшыл радикализмнің барлық түрлерінің құрбаны бола отырып, сонымен қатар идеология атынан жасалатын зорлықтың қатысушылары немесе белсенді сыбайластары да бола алады» [3, 8 б.].

Мұндай ыңғай «құрбан – қылмыскер» бинарлық схемасын бұзып, ғылым айналымына әйелдің танымдық, әлеуметтік және рухани ізденістерін қамтитын динамикалық бірегейлік ұғымын енгізеді. Бұл тұрғыда радикалдану жай ғана идеологиялық акт емес, белгісіздік жағдайындағы тұлғалық тұтастықты қамтамасыз ететін бірегейлік таңдау ретінде көрінеді.

Эмпирикалық бақылаулар (әсіресе Квебек, Ұлыбритания және Франция мысалдарында) радикалдануға тартылған

әйелдердің едәуір бөлігі әлеуметтік оқшаулану, дискриминация, ата-аналық дәстүр мен Батыс қоғамындағы өмір салты арасындағы мәдени екіұдайылықпен сипатталатын бірегейліктің дағдарысы жағдайында болғанын көрсетеді. «Әртүрлі элементтердің тоғысуы осы жас әйелдердің радикалдануы үшін қолайлы орта қалыптастырады... Осындай жағдайда «тоталды ислам» олардың қажеттіліктері мен осалдықтарына жауап береді» [3, 10 б.].

Эмпирикалық деректерді талдау радикалдану жолдарының жынысқа байланысты әртүрлілігін көрсетеді. Әйелдерге тән «тартылыс» (pull) факторларына мыналар жатады:

- утопиялық қауымдастық аясындағы әлеуметтік тиістілік пен отбасылық рөлге ие болу уәдесі;

- идеалданған діндар және әйел рөлдері («парасатты жар», «қауымның анасы»);

- романтизация мен эмоциялық (радикалданған ерлермен қатынастарды қоса) байланыс.

Ал «итеруші» (push) факторлар – маргиналдану, тұрмыстық зорлық, білім мен жұмыспен қамтылу мүмкіндіктерінің шектеулілігі, сондай-ақ қабылдаушы қоғамдағы кемсітушілік (әсіресе мигранттар мен диаспора өкілдері үшін). Халықаралық және өңірлік шолулар көрсеткендей, онлайн-азғыру және әлеуметтік медиада осал әйелдерді нысаналау радикалдануға тартудың тұрақты арнасына айналған [4].

Бірегейлік – радикалдануды түсінудің кілті ретінде

Қазіргі сандық зерттеулер бірегейліктің радикалдануға әсері көпқырлы әрі тұжырымдамалық тұрғыдан біркелкі еместігін көрсетеді. Л.Эчелмейер, А.-М. Слотбум және Ф. Веерман атап өткендей, ғылыми әдебиет негізінен әлеуметтік-контекстік ұғымдарға (ingroup identification, identity fusion) шоғырланған,

ал тұлғалық-даму аспектілері әлі де жеткілікті зерттелмеген. Зерттеушілердің пікірінше, «бірегейліктің бірігуі когнитивтік экстремизмнің негізгі тәуекел факторы ретінде қарастырылуы мүмкін». Сонымен қатар олар: «бірегейлік радикалдануға қалай, қашан және қандай дәрежеде әсер ететінін, немесе оны әлсірететінін түсіндіретін тұтас көзқарасымыз жоқ; бұл себеп-салдар байланыстарын нақтылау үшін бойлап және эксперименттік зерттеулерді қажет етеді», – деп атап өтеді [5].

Бірегейлік дағдарысы – радикалды нарративтерге бет бұруға бейім ететін басты факторлардың бірі. Маргиналдану жағдайында (дискриминация, әлеуметтік оқшаулану, өзін-өзі жүзеге асыру мүмкіндіктерінің шектеулілігі) діни-саяси қозғалыстар адамның жеке бірегейлігіне мән мен мәртебе беретін, «ішкі қауымдастықтың» тұтас әрі тартымды бейнесін ұсына алады. Зерттеулер көрсеткендей, көптеген әйелдер үшін мотивация абстрактілі идеологиямен ғана емес, нақты мойындалу, қауіпсіздік, «отбасы» мен «миссия» сезімі сияқты қажеттіліктермен де байланысты. Әлеуметтік-психологиялық тетіктер (мысалы, «біз – олар» деп жіктеу, позитивті әлеуметтік бірегейлікті іздеу) көбіне жеке тұлғаның тұрақсыз немесе оған қауіп төну жағдайында белсендірек болады.

Бірегейлік мәселесі қазіргі радикалдану зерттеулерінің өзегіне айналған. Ғалымдар үш негізгі теориялық бағытты бөліп көрсетеді:

1. Әлеуметтік-контекстік бағыт – әлеуметтік бірегейлік теориясы мен *identity fusion* тұжырымдамасына сүйенеді;

2. Тұлғалық-даму бағыты – Э. Эриксонның психологиялық көзқарасына және оның бірегейлік дағдарысы идеясымен байланысты;

3. Мотивациялық бағыт – мәнділік, тиістілік және анықтық сияқты базалық бірегейлік қажеттіліктерді қанағаттандырумен байланысты [6, 7].

Бұл бағыттардың әрқайсысы әйелдердің радикалды қозғалыстарға тартылу процесін әр түрлі түсіндіреді, алайда олардың барлығын біріктіретін басты тұжырым – радикалдану – әлеуметтік, мәдени және тұлғалық қақтығыстар нәтижесінде бұзылған «Мен» тұтастығын қалпына келтіру әрекеті.

Әлеуметтік-контекстік өлшем радикалдануды топтық бірегейліктің күшею процесі ретінде қарастырады, мұнда «мен» мен «біз» арасындағы шекара біртіндеп жойылады. Бұл процесс *identity fusion* түрінде көрінуі мүмкін – яғни топпен терең эмоционалды бірігу, ол адамды топ мүддесі үшін өзін құрбан етуге дейін итермелеуі ықтимал. Эмпирикалық деректер көрсеткендей, әсіресе әлеуметтік оқшаулануды және кемсітушілікті сезінетін жас әйелдер діни қауымдастықтан мойындалу мен қауіпсіздік кеңістігін іздейді. Егер мұндай қауым радикалдық сипатқа ие болса, онда жеке осалдық саясидіндар өріске ауысып, экстремистік идеология адамның өміріне жалған күш пен маңыз сезімін енгізеді.

Тұлғалық-даму өлшемі немесе бірегейліктің дамуының эриксондық моделі радикалдануды өзін-өзі анықтау дағдарысына реакция ретінде түсіндіреді. Жасөспірім және жас кезеңдегі әйелдер түрлі мәдени және құндылықтық жүйелердің арасында қалып, дәстүр мен заманауилықтың арасындағы ішкі қақтығысты бастан өткеруі мүмкін. Мұндай жағдайда дін, әсіресе оның фундаменталистік түрі, анық құрылым мен мағына береді, яғни белгісіздіктің орнын айқын моральдық координаталармен алмастырады.

Бірегейлік дағдарысы көбіне когнитивтік радикалданудың катализаторы ретінде әрекет етеді, әсіресе егер қоғамда тиістілік пен мойындалудың позитивті үлгілері жоқ болса.

Мотивациялық өлшем, Кругляньски мен Хоггтың зерттеулеріне сәйкес, радикалдануды қанағаттандырылмаған бірегейліктік қажеттіліктерді өтеу талпынысы ретінде түсіндіреді:

- мәнділік қажеттілігі (менің өмірімнің мағынасы бар деген сезім);
- тиістілік қажеттілігі (қатыстылық пен мойындалу сезімі);
- анықтық қажеттілігі (мазасыздық пен белгісіздіктен арылу) [6, 7].

Көптеген әйелдер, әсіресе шығу тегі мигранттар болса, осы базалық қажеттіліктерін дін қауымдастығы арқылы қалпына келтіреді. Алайда егер бұл қажеттіліктер қатаң идеологиялық жүйе арқылы өтелсе, онда экстремистік бірегейлік моделіне өту қаупі туындайды.

Әйелдердің радикалдануы – бірегейліктің стратегиясы ретінде

Қазіргі зерттеулер контекстінде мұсылман әйелдерінің радикалдануы барған сайын сыртқы қысымның өнімі ретінде емес, тұлғаның ішкі жауабы, яғни бірегейлік дағдарысы мен өмірлік бағыттың жоғалуына реакциясы ретінде қарастырылуда. Осы тұрғыда радикалдану фрагменттелген дүниеде тұлғаның мағыналық және моральдық құрылымын қалпына келтіретін ерекше бірегейлену стратегиясының қызметін атқарады.

Бұл тетікті түсіндіретін негізгі ұғымдардың бірі – Квебек әйелдер мәртебесі жөніндегі кеңестің Әйелдер және зорлық экстремизм (*Women and Violent Radicalization* (2016)) баяндамасында енгізілген «total Islam» тұжырымдамасы. «Total Islam» – исламды тек өмірдің бір қыры емес, адамның ойлауын, мінез-құлқын және әлеуметтік байланыстарын анықтайтын тұтас дүниетанымдық құрылымға айналдыратын діндарлық түрі. Әсіресе дәстүрлі мұсылман отбасында тәрбиеленіп, сонымен қатар батыстық либералды қоғамда өмір сүріп жатқан жас әйелдер үшін мұндай жаппай діндарлық экзистенциалдық екіұдайылықты еңсерудің құралына айналады [3].

Бұл «тоталды жағдай» әрдайым радикалдық сипатқа ие бола бермейді; көбінесе ол тұтастық пен тиістілікті іздеу процесін бейнелейді. Алайда әлеуметтік орта әйелге өзін оң бағытта танытуға мүмкіндік бермеген жағдайда, «total Islam» сыртқы элеммен диалогқа жабылған қатаң идентификациялық қабыққа айналады. Мұндай тұйық құрылымға радикал идеология өзін-өзі оқшаулаудың логикалық жалғасы ретінде енеді.

Ұқсас үрдістер бірегейліктердің бірігуі *identity fusion* феноменінде де байқалады – бұл жеке және топтық бірегейліктің терең бірігуі, мұнда «мен» және «біз» арасындағы шекара жойылады. Радикалданған әйелдер үшін бұл тек топқа эмоционалды тиістілік емес, экзистенциалды бірігу, яғни өзінің тағдырын қауым миссиясының бөлігі ретінде сезіну. Мұндай бірегейлік құрылымы өзін құрбан етуге дайындықты, қатаң моральдық тәртіпті және дүниелік нәрселерден символикалық бас тартуды тудырады [5].

Квобек есебінің авторлары атап өткендей, мұндай әйелдерді фанатизм немесе өшпенділік емес, көбіне әділеттілік, тазалық және мағына іздеу итермелейді. Олар рет пен миссияны, өз өмірінің құндылығын уәде ететін қауым арқылы ішкі тұтастығын қалпына келтіруге ұмтылады. Осылайша, радикалдану – бұл бұзушы акт емес, керісінше рухани өзін-өзі сақтау формасы, яғни тұрақтылығын жоғалтқан өмірге мағына беруге талпыныс.

Мұндай түсіндіру радикалдануды тек идеология тұрғысынан ғана емес, мағына антропологиясы тұрғысынан қарастыруға мүмкіндік береді. Радикалды исламдық дискурс әйелге үш негізгі тапшылықты өтейтін символдық құрылым ұсынады:

- тиістілік тапшылығы,
- мойындалу тапшылығы,
- маңыз тапшылығы.

Экстремистік идеология бұл тапшылықтарды тудырмайды, тек оларды пайдаланады, ізденісті дайын жауаптармен алмастырады. «Мағына мен бағдар іздеген бұл жас әйелдерге жиһадистік дискурс тіпті оларды күтіп тұрған қақтығыстың қаталдығына қарамастан, өзге өмірдің баламалы перспективасын ұсынады» [3].

Әлеуметтік орта мен медиалық нарративтер

Радикалдану процесін әлеуметтік орта мен медиа контекстінен бөліп қарауға болмайды, өйткені дәл осы факторлар бұрмаланған, бірақ әсерлі символдық шындықты қалыптастырады.

Радикалды қозғалыстарға тартылған көптеген әйелдер дискриминация, мәдени түсінбеушілік немесе әлеуметтік оқшаулану түрінде маргиналдану тәжірибесін бастан өткерген. Исламға күдікпен немесе қауіп ретінде қарайтын қоғамдарда мұсылман әйел қос қыспақта қалады: бір жағынан, ол патриархалды дәстүрдің қысымын, екінші жағынан – секулярлық қоғамның стигматизациясын сезінеді. Осы аралықта идентификациялық осалдық пайда болады, оны радикалды идеологиялар тиімді пайдаланады.

Медиа мен әлеуметтік желілер бұл процесте қос рөл атқарады. Бір жағынан, олар радикалдану арналары ретінде қызмет етіп, әйелдерге мойындалу, қолдау мен миссия сезімін беретін виртуалды «тандаулылар қауымдастығын» құрады. Екінші жағынан, дәл осы медиа «жиһадист әйелдерін» қарапайым гендерлік стереотиптер арқылы романтикаландырып немесе құрбан ретінде көрсету арқылы қоғамдық түсінікті бұрмалайды. «Жиі гендерлік стереотиптер тұрғысынан қарастырылатын... радикал топтарға қосылған әйелдерді тек құрбан ретінде қабылдауға болмайды» [3, 14-б.].

Мұндай көзқарас құбылысты түсінуді бұрмалайды, өйткені көптеген әйелдер радикалды қозғалыстарды символикалық өзін-өзі таныту құралы ретінде саналы түрде тандайды. Медиалық клишелер оларды субъектіден объектке айналдырып, дерадикалдану бағдарламаларының тиімділігін төмендетеді, себебі бұл бағдарламалар олардың агенттік әлеуетін мойындауға негізделуі тиіс.

Онлайн кеңістіктер ерекше рөл атқарады. Радикалды идеологиялар мұнда тікелей үгіт түрінде емес, эмоциялық және мәдени нарративтер арқылы тарайды. Осы кеңістіктерде «виртуалды әпкелік ынтымақ» деп аталатын ерекше әлеуметтік байланыстар қалыптасады – тазалық, әділеттілік, құрбандық және иман сияқты ортақ символдар арқылы әйелдерді біріктіретін қолдау желілері. Бұл желілер ақпарат берумен шектелмей, қатыстылық тәжірибесін қалыптастырады, мұнда әрбір қатысушы өзін таңдаулы қауымның мүшесі ретінде сезінеді.

Интернет осылайша нақты қоғамға балама әлеуметтік орта ретінде қызмет етеді: ол эмоционалды ашылу мен бірегейлікті іздеу үшін қауіпсіз кеңістік ұсынады. Отбасында немесе қоғамда мойындалмаған әйел дәл осы онлайн-топтарда өз діндарлығына мән мен қолдау табады.

Экстремистік ұйымдар әйелдерді тартуда дифференциалды стратегиялар қолданады: отбасылық және діни құндылықтарға тікелей жүгінуден бастап, «әйелдерге арналған» онлайн-платформалар құруға дейін, онда қасиетті миссия мен әпкелік сезімі насихатталады. Зерттеулер көрсеткендей, жеке байланыстардың (отбасы, құрбылар), жергілікті қауымдастықтардың және виртуалды «қауіпсіз аймақтардың» үйлесімі радикалданудың тұрақты ортасын қалыптастырады. Әлеуметтік желілердің алгоритмдік логикасы «ақпараттық көпіршік» әсерін күшейтіп, онлайн-азғыруды тиімдірек етеді.

Осылайша, цифрлық дәуірдегі радикалдану – бұл тек идеологиялық емес, сонымен қатар виртуалды қауым арқылы мойындалу мен тиістілік тәжірибесіне негізделген әлеуметтік коммуникация формасы.

Әйелдердің радикалдануының социомәдени және психологиялық ерекшеліктері

Мұсылман әйелдерінің радикалдануына ықпал ететін басты факторлардың бірі – мигранттық қоғамдарға тән мәдени және рөлдік қосарлылық. Екінші буын мигрант әйелдер көбіне екі мәдени жүйенің арасында қалады: бір жағында – патриархалды нормалар мен діни ережелерге негізделген отбасылық дәстүрлер, екінші жағында – жеке еркіндік пен өзін-өзі жүзеге асыруды дәріптейтін либералды секулярлық мәдениет.

Бұл жағдай бірегейліктің қақтығыстын тудырады: интеграцияға ұмтылу мәдени тиістілікті жоғалту қорқынышымен қақтығысады. Көптеген жас әйелдер үшін бұл ішкі шиеленіс әлеуметтік сәйкессіздік сезімімен күшейеді – олар үшін не толық батыстық құндылықтарды қабылдау, не дәстүрге оралу тұрақты бірегейлікті бермейді. Нәтижесінде liminality – «өтпелі» немесе «аралық» күй пайда болады, мұнда тұлға ешбір әлемге толық тиесілі бола алмайды.

Осындай жағдайда радикалды исламдық дискурс тұтастықтың тартымды иллюзиясын ұсынады. Ол айқын моральдық бағдарлар, тәртіпті құрылым және «шын сенуші» ретінде мойындалу уәдесін береді. Бұл модельде әйел мәдени қысым объектісінен саналы таңдау иесіне айналады – ол «ақиқат жолын» өз еркімен қабылдайды. Мұндай моральдық айқындық пен миссионерлік тазалық сезімі мәдени екіұдайылық жағдайында ерекше тартымды болады.

Психологиялық зерттеулер [7, 8] көрсеткендей, жоғары белгісіздік деңгейі мен айқын әлеуметтік бағдарлардың бол-

мауы догматикалық ойлау жүйелеріне бейімділікті арттырады. Қос мәдени бірегейлігі бар әйелдер үшін анықтыққа ұмтылу басқа өзін-өзі анықтау тәсілдері қолжетімсіз болғанда діни радикализм формасын қабылдауы мүмкін.

Мәдени екіұдайылық көбіне «шын исламға оралу» туралы әйелдер нарративтерінде көрініс табады, мұнда радикалдану моральдық ояну және батыстық «бостықтан» арылу ретінде сипатталады. Бұл құбылысты контрсекулярлық эмансипациялық миф ретінде қарастыруға болады, мұнда әйел секуляризация арқылы емес, діни тәртіпті саналы қабылдау арқылы еркіндікке жетеді.

Бұл тәсілдің парадоксы – бағыну мен автономияны, діни мойынсұну мен тұлғалық бостандықты біріктіруінде. Осы мағынада радикалдану – постмодернистік белгісіздікке қарсы әйелдік қарсылықтың ерекше түрі, ол бірегейлікті бұзбай, керісінше оның құрылымын күшейтеді.

Мұсылман әйелдерінің радикалдануы – жеке тұлғаның сәйкестігі трансформацияланатын көпқабатты үдеріс ретінде көрінеді: бұл жалғыз «идеологиялық басып алу» емес, жеке травмалар, әлеуметтік маргинализация, отбасылық байланыстар және желілік/жергілікті «миллиялар» ықпалымен шартталған бірқатар бірегейлік ығысулар. Нәтижесінде дін кей жағдайларда сенім жүйесі ретінде емес, тұтастық пен мағына беретін өтемдік «бірегейлік қабық» ретінде – мысалы, «identity readiness» / «total Islam» ұғымдары секілді қызмет етеді. Сандық эмпирикалық шолулар көрсеткендей, бірегейліктің әртүрлі өлшемдері әртүрлі әсер етеді: топпен терең бірігу (identity fusion) когнитивтік зорлыққа дайындықпен тұрақты корреляция көрсетсе, қарапайым топтық бірегейлік және интеграцияланған бірегейлік формалары қауіпті қабылдау, кең әлеуметтік құрылымдарға қатысу деңгейі мен мойындалу мүмкіндігіне

байланысты шартты әсер береді; маңыздылық пен тиістілік қажеттіліктері көбіне медиатор рөлінде шығып, олардың фрустрациясы радикалды нарративтерге сезімталдықты күшейтеді. Сонымен бірге аймақтық кейстер (мысалы, Солтүстік Кавказ, Квебек) жолдардың жанрлық әркелкілігін көрсетеді: негізінен «романтикалық» және отбасылық-инициацияланған сценарийлерден бастап саналы агенттік пен азғыру қызметіне дейін, бұл әйелдерді тек қана пассивті құрбан деп қарастыру тұжырымын жоққа шығарады.

Методологиялық тұрғыдан алаң әлі де фрагменттелген – кросс-секциялық дизайндар мен «радикалдануды» әртүрліше операциялизациялау басым, бұл себепті себеп-салдар байланыстарын айқындау үшін терең және эксперименталдық зерттеулер, көпдеңгейлі модельдер мен өлшемдерді стандарттау талап етіледі.

Іс жүзінде бұл былайша түсініледі: алдын алу стратегиялары діни тәжірибені репрессивті бақылауға әкеліп соғу емес, гендерлік сезімтал жұмыс пен инклюзивті, көпқабатты бірегейліктерді нығайтуды және оқшауланудың құрылымдық себептерін (білім, экономикалық мүмкіндіктер, дискриминацияға қарсы шаралар) жоюды біріктіруі керек – дәл осындай кешенді саясат өзін-өзі айқындаудың зорлықшыл түріне ауысудан «бірегейліктің бейімділігін» төмендетеді.

Мұсылман әйелдерінің радикалдануы – тек экстремизмнің көрінісі ғана емес, сонымен қатар исламдық сәйкестіктің құрылымындағы терең өзгерістердің симптомы. Радикал дискурста әйел дәстүр мен модернизация, сакральдық пен саяси, автономия мен бағыну арасындағы күрес алаңына айналады.

Солтүстік Кавказ материалдарына негізделген А. Кочневтің зерттеуі көрсеткендей, әйелдердің радикалдық қатысу тәжірибелерін сәйкестік, гендер және травматикалық тәжірибе

факторларын ескермей түсіндіру мүмкін емес. Бұл мәліметтер дінтанулық талдау, психология және дін әлеуметтануын біріктіретін кешенді тәсілдің қажеттігін айқын көрсетеді.

Исламдағы әйелдердің радикалдану феноменін түсіну діни сәйкестік табиғатын қайта ойластыруға жол ашады – мұнда өмір мен өлім арасындағы таңдау тек идеология сұрағы ғана емес, мағынаның мәселесі ретінде көрінеді.

А. Кочнев ұсынған контент-талдау деректері (2000 жылдан бастап РФ аумағында әйелдердің террорлық әрекеттерге қатысуының 91 дерегі негізінде) көрсеткендей, көп жағдайда әйелдердің мотивациясы жеке және эмоционалдық компоненттерді қамтиды: жақындарының жоғалуы, кек алу, жасаушыға қатынастар арқылы тартылу, мағына мен тиістілікті іздеу. Бұл «аффективті радикалдану» жалпы моделіне сәйкес келеді, онда эмоционалдық байланыстар идеологиялық сенімдерден маңыздырақ рөл атқарады.

Анықталған факторлардың қатарында:

– әлеуметтік бірегейліктің бұзылуы – әйелдің жар, қыз, ана ретіндегі рөлінің жоғалуы;

– отбасылық және романтикалық арна арқылы тартылу – жауынгермен қарым-қатынас немесе шарифат бойынша мұсылмандық некеге қатысу;

– психологиялық травматизация – зорлық, жоғалту, оқшаулану;

– сакральды мағынаны іздеу – ауруды «сенім үшін құрбандыққа» трансформациялау [9].

Радикалды топтар бұл осалдықтарды шебер пайдалана отырып, жеке травманы сакральды миссия элементіне айналдырады. Осылайша әлеуметтік эмансипация арқылы емес, зорлық аясында сакральды өзін-өзі айқындау арқылы жаңа әйелдік бірегейлік қалыптасады.

Жуырда Милан Обайди жетекшілігіндегі авторлар тобының (2025) жұмысы қақтығысқан экстримизмге арналған интеграцияланған психологиялық модельді ұсынды; ол объективті шарттар, субъективті бағалар және тұлғалық сипаттарды біріктіреді. Олардың нұсқасы бойынша, дәл осы деңгейлердің өзара әрекеттесуі – жалғыз деңгей емес –радикалды сенімдерден зорлық әрекетке өтуге мүмкіндік береді. Ерекше қызығушылық тудыратын жайт – вариативтілік талдауы: мысалы, «тәжірибеге ашықтық» сипаттамасы мәдени контекст пен кемсітушілік қабылдауына байланысты қорғаныш та, тәуекел факторына да айналуы мүмкін. Модель радикалдануды зерттеуде жаңа стандарт қояды – көпдеңгейлі, модераторлы және медиаторлы талдауларды талап етеді, бұл әсіресе гендер – бірегейлік қақтығыстар жағдайында әйелдердің радикалдануын зерттеу үшін өзекті.

Обайди моделі әйелдердің бірдей әлеуметтік жағдайларда неге әртүрлі реакция білдіретінін түсінуге мүмкіндік береді – кейбірі радикалдық қозғалыстарға тартылады, ал кейбірі тартылмайды. Бұл айырмашылықтар субъективті бағалаулар мен психологиялық ерекшеліктерге байланысты. Сонымен қатар, бұл модель тұлға мен бірегейлікті жай ғана салдар емес, керісінше, әйелдің әділетсіздікті қабылдауы, мәдени екіұштылық пен маңыздылық сезіміне бағытталған механизмнің құрамдас бөлігі ретінде қарастырады.

Сонымен бірге, бұл модель модераторлық айнымалыларды (әлеуметтік қолдау, отбасылық байланыстар, діни сенімдер) зерттеу шеңберіне енгізу үшін теориялық негіз ұсынады. Мұндай айнымалыларды гендерлік контекст пен мәдени екіұштылықпен байланыстыру орынды. М. Обайди атап өткендей, радикалданудың алдын алу тек «сыртқы орта жағдайларын» емес, сонымен қатар әсіресе, бірегейлік дағдарысын бастан

кешіріп жүрген әйелдер үшін қабылдау кеңістігі мен тұлғаның ішкі ресурстарымен жұмыс істеуді де қамтуы тиіс» [10].

Осылайша, мұсылман әйелдерінің радикалдануын зерттеу бұл мәселенің діни немесе идеологиялық факторларға ғана тәуелді еместігін көрсетеді. Оның түп-тамыры бірегейліктің динамикасында жатыр – әлеуметтік, мәдени және психологиялық жағдайлар тұлғаның тұтастық сезімін қалыптастырады немесе бұзады. Сондықтан әйелдер радикалдануын талдау тұлға бірегейлігі теориясын, гендерлік зерттеулерді, әлеуметтік психологияны және діни тәжірибенің феноменологиясын біріктіретін пәнаралық тәсілді қажет етеді.

Мұсылман әйелдерінің радикалдануы – бұл экстремизмнің көрінісі ғана емес, исламдық бірегейліктің құрылымындағы терең өзгерістердің белгісі. Радикалды дискурстағы әйел – дәстүр мен жаңғырудың, қасиетті мен саяси, еркіндік пен бағынудың арасындағы күрес алаңы.

Зерттеулер көрсеткендей, әйелдердің радикал қозғалыстарға тартылу тәжірибесін бірегейлік, гендер және травматикалық тәжірибе факторларын ескермей түсіну мүмкін емес. Бұл деректер дінтанулық талдау, психология және дін социологиясын үйлестіретін кешенді көзқарастың қажеттілігін айқындайды.

Исламдағы әйел радикалдануы феноменін түсіну діни бірегейліктің табиғатын қайта қарауға мүмкіндік береді – бұл өмір мен өлім арасындағы таңдаудың идеология емес, мағына мәселесіне айналатын кеңістік.

Әдіснамалық тұрғыда қазіргі әдебиеттер фрагменттіліктен әлі де зардап шегеді. Көптеген сандық зерттеулер көлденең қималық деректерге сүйенгендіктен, бірегейлік пен радикалдану арасындағы себеп-салдар байланысын анықтауға мүмкіндік бермейді. Ал бойлық және эксперименттік үлгілер, керісінше, бірегейліктің уақыт өте қалай өзгертетінін және тиістілік

дағдарысының когнитивтік немесе мінездік радикалдануға қалай ұласатынын бақылауға мүмкіндік береді.

Сонымен қатар «бірегейлік» ұғымының өзі нақтылауды және стандарттауды қажет етеді. Түрлі зерттеулерде бұл түсінік этникалық немесе діни өзін-өзі танудан бастап өзін-өзі бағалау мен жеке қажеттіліктерге дейін әртүрлі мағынада қолданылады. Айқын операциялық анықтамалардың болмауы деректерді салыстыруды қиындатады және қарама-қайшы нәтижелерге әкеледі.

Болашағы зор бағыттардың бірі – жеке, топтық және макроәлеуметтік деңгейлерді біріктіретін көпдеңгейлі талдау үлгілерін пайдалану. Мұндай тәсіл тек тұлғалық сипаттамаларды (жасы, әлеуметтік мәртебесі, отбасылық тарихы) ғана емес, мәдени контекстерді, медиакөністікті және қоғамдық нарративтерді де ескеруге мүмкіндік береді.

Қолданбалы деңгейде бұл репрессивті және қорғаныштық стратегиялардан бас тартып, бірегейлікке сезімтал профилактикалық бағдарламаларға көшу қажеттігін білдіреді.

Мұндай бағдарламалар мыналарды қамтуы тиіс:

– сын тұрғысынан діни ойлауды дамыту, әсіресе жастар арасында, бұл рухани өзін-өзі жетілдіру мен идеологиялық манипуляцияны ажыратуға мүмкіндік береді;

– мұсылман қыздарының азаматтық тиістілік сезімін нығайтатын инклюзивті білім беру;

– сенім, еркіндік, әлеуметтік рөл және өзін-өзі анықтау тақырыптарын ашық талқылай алатын әйелдер қауымдастықтары мен диалог аландарын құру;

– медиа сауаттылық және «сенім үшін күресушілердің» романтикаланған бейнесін бұзып, исламдық бірегейліктің баламалы, позитивті үлгілерін ұсынатын контрнарративтерді қалыптастыру.

Діни көшбасшылар, педагогтар, әлеуметтанушылар мен психологтар әйелдерді «потенциалды қауіп көзі» ретінде емес, мағынаны іздеп жүрген, құндылықтық және моральдық тұрақтылыққа ұмтылатын субъектілер ретінде қарастыруы қажет. Тек олардың субъектілігін және қажеттіліктерін мойындау арқылы экстремизацияға алып келетін психологиялық және мәдени механизмдерді бейтараптандыруға болады.

Осылайша, әдіснамалық міндет – әйел радикалдануын жай сипаттау емес, оны бірегейлік дағдарысы эмбебап күйге айналған дәуірдің әлеуметтік-антропологиялық симптомы ретінде түсіну.

Қорытынды

Мұсылман әйелдерінің радикалдану феномені – бұл ислам әлемінің шеткері құбылысы немесе діни нормадан ауытқу емес. Бұл – дәстүрлі тиістілік құрылымдары күйреп, жаңа өзін-өзі анықтау формалары тұрақтылық таппай отырған жаһан-дық бірегейлік турбуленттілігінің айнасы.

Салыстырмалы зерттеулер көрсеткендей, әйел радикалдануының негізінде догматикалық сенімдерден гөрі экзистенциалдық сұраныстар жатыр: мағына іздеу, тиістілікке ұмтылу, мойындалуға деген күштарлық және маңыздылық қажеттілігі. Радикалды идеология осы ізденістерді «ұстап алып», оларға қатал, бинарлы құрылым береді.

Мұндай контексте бірегейлік жеке мен ұжымдықтың, діни мен зайырлының, дәстүр мен модерннің арасындағы шиеленіс өрісі ретінде көрінеді. Мәдени маргиналдық жағдайдағы көптеген әйелдер үшін радикалдану әлеуметтік мойындау мен интеграцияның жоқтығын өтейтін символикалық тұтастықты қалпына келтіру тәсіліне айналады.

Алайда қазіргі зерттеулер көрсеткендей, бұл жол иллюзиялық: қатал, жаппай бірегейлік бөлінген «менді»

емдемейді, керісінше, оны «біз – олар», «таза – адасқандар» сияқты полярлық жүйеге бекітеді. Радикалданудан шығу тек диалогты, көпқырлылықты және ішкі саралауға қабілетті кеңейтілген бірегейлік арқылы мүмкін.

Сондықтан ғылыми және практикалық қауымдастықтың басты міндеті – сенім мен заманауилықты, дәстүр мен еркіндікті, руханилық пен сыншыл ойды біріктіре алатын жаңа этикалық субъектілікті көтермелеуге бағытталған инклюзивті исламдық бірегейліктің формаларын қалыптастыру.

Әйелдердің радикалдануы – бұл қауіпсіздік мәселесінен гөрі, қазіргі заман антропологиясының шақыруы. Бұл шақыруға жауап дінмен күрес арқылы емес, бірегейлікпен: адам, әсіресе әйел, өзін, әлемдегі орнын және өз құндылығын қалай түсінетінімен жұмыс істеу арқылы берілуі тиіс.

Сондықтан әйел радикалдануын түсіну саяси ғылым немесе криминология шеңберінен шығып, адам болмысының философиясының бір бөлігіне айналады. Мағына іздеу хаосқа қарсы қарсылық актісіне, ал діни сенім – белгісіздік жағдайындағы тұтастықты қалпына келтіру құралына айналады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Andreeva A.-M., von Berg A., van Ginkel B., Hell E., Jouve S., Korn A., Molas B., Ruf M., Scheuble S. PrEval: Assessing Gender Perspectives in Preventing and Countering Violent Extremism Practices. ICCT Report. – November 2024. – [Электронды ресурсы]. – URL: <https://violence-prevention-network.de/wp-content/uploads/2025/01/PrEval-Assessing-Gender-Perspectives-in-Preventing-and-Countering-Violent-Extremism-Practices.pdf>.

2. Al Raffee D. Social Identity Theory for Investigating Islamic Extremism in the Diaspora // Journal of Strategic Security. – 2013. – Vol. 6, No. 4. – P. 67–91. – [Электронды ресурсы]. – URL: <https://digitalcommons.usf.edu/jss/vol6/iss4/4>.

3. Conseil du statut de la femme du Québec. Women and Violent

Radicalization: An Evidence-Based Study. – Québec: Gouvernement du Québec, 2016. – [Электронды ресурсы]. – URL: https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/radicalisation_recherche_anglais.pdf.

4. Praxl-Tabuchi F. Gendered Pathways to Radicalization and Desistance from Violent Extremism: Lessons from Early-Intervention Programmes in the United Kingdom. – New York: UN Women, 2019. – [Электронды ресурсы]. – URL: <https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/Library/Publications/2019/Gendered-pathways-to-radicalization-and-desistance-from-violent-extremism-en.pdf>.

5. Echelmeyer L., Slotboom A.-M., Weerman F. The Putative Effect of Identity on Extremist Radicalization: A Systematic Review of Quantitative Studies // *Studies in Conflict & Terrorism*. – 2023. – Vol. 46, No. 11. – P. 1257–1281. – DOI: 10.1080/1057610X.2023.2247621.

6. Kruglanski A. W., Gelfand M. J., Bélanger J. J., Sheveland A., Hetiarachchi M., Gunaratna R. The Psychology of Radicalization and Deradicalization: How Significance Quest Impacts Violent Extremism // *Political Psychology*. – 2014. – Vol. 35, Suppl. 1. – P. 69–93. – DOI: 10.1111/pops.12163.

7. Hogg M.A. Uncertainty–Identity Theory // *Identity Processes and Dynamics in Multi-Level Contexts* / ed. P. J. Burke. – Cham: Springer, 2016. – P. 341–356.

8. McCauley C., Moskalenko S. Understanding Political Radicalization: The Two-Pyramids Model // *American Psychologist*. – 2017. – Vol. 72, No. 3. – P. 205–216. – DOI: 10.1037/amp0000062.

9. Кочнев А.В. Образ женщины и её роль в религиозном исламском терроризме на территории Российской Федерации (2000 г. – по настоящее время) // *История и современное мировоззрение*. – 2020. – Т. 2, № 4. – С. 63–71.

10. Obaidi M., Bergh R., Ozer S., Sindermann C. Toward an Integrated Psychological Model of Violent Extremism // *European Review of Social Psychology*. – 2025. – Advance online publication (17.03.2025). – DOI: 10.1080/10463283.2025.2478735.

2.4 Ирандық ғалымдардың гендерлік зерттеулері: дискурстық талдау

Лаура Ниязбекқызы Тоқтарбекова

Бұл зерттеу қазіргі ирандық зерттеушілердің гендерлік мәселелер бойынша академиялық еңбектеріне дискурс талдау жасалады. Негізінен әйел ғалымдар жазған бұл еңбектер зияткерлік ойдың айнасы ғана емес, сондай-ақ академиялық ортадағы ішкі сынның ерекше келбетін құрайды.

Ирандық әйел ғалымдар патриархалды билікті, қасиетті мәтіндерді қайта түсіндіру, ұлтшылдық тарихи баяндауларын қайта қарастыру және оның қазіргі заманғы мемлекеттік саясатындағы қайшылықтарды эмпирикалық түрде әшкерелеу арқылы стратегиялық тұрғыдан жоюда. Бұл көзқарас патриархалды идеология мен әйелдердің өмір тәжірибесі арасындағы тұрақты алшақтықты көрсететін күшті, үшжақты сынды қалыптастырады.

Зерттеу қазіргі және тарихи әйел мәселелерін талдайтын әлеуметтанушы ғалым, PhD Сомайе Саадат Шафиеи және феминистік сын әдістерін Құрантануға қолданатын PhD Захра Мохагегян еңбектерінің аясында жүргізілген. Олардың зерттеулері ирандық әйел ғалымдардың дәстүрлі шектеулерді еңсеру жолдарын және гендерлік қатынастарды түсіндірудің жаңа тәсілдерін ұсынатынын көрсетеді.

Құрандағы әйел бейнесі мен гендерлік символика

Ислам әлеміндегі қазіргі гендерлік мәселелерді жақсырақ түсіну үшін Құран сияқты негізгі дереккөздерге жүгіну өте

маңызды. Ғасырлар бойы қасиетті мәтіндердің дәстүрлі интерпретациясы әйелдердің рөлдеріне қатысты нормаларды анықтады, бірақ бүгінде бұл түсініктер сыни тұрғыдан қайта қарастырылуда.

Бұл үдерісте ирандық ғалымдар, әсіресе Захра Мохагегянның зерттеулері қазіргі ирандық гендерлік дискурс үшін аса маңызды, өйткені оның зерттеу бағыты Құранның дәстүрлі патриархалды түсіндірмелерін қайта қарастыруға бағытталған. Захра Мохагегян тарихи-сыни талдау және феминистік теория құралдарын пайдалана отырып, қасиетті мәтіндегі мизогинияның қалыптасқан түсініктеріне қарсы шығып, патриархаттың жасырын тетіктерін аша отырып, негізгі Құран сөздерінің жаңа оқуларын ұсынады.

3. Мохагегян «The Daughters of Allah» and the Challenge of Their Gender Valuation in the Holy Qur'an» [1] атты мақаласында Құран аяттарында «Алланың қыздары» деп аталған әл-Лат, әл-Узза және Манат құдайларының көпқұдайшылдық культіне қарсы бағытталған Құран аяттарын қарастырады. Өз зерттеуінде автор Құрандағы бұл құдайларды айыптау мизогиния немесе әйел затын құнсыздандыру, тек көпқұдайшылыққа (ширк) қарсы айтылғанын алға тартады. Құран қыздарды Аллаға телитін пұтқа табынушылардың мәдени болжамдарын әйелдердің кемшілігін көрсету үшін емес, олардың теологиялық қателіктерін сынау үшін пайдаланады деп дәлелдейді. «Құрандағы бұл қыздар тақырыбы... тәухидке қайшы болғаны үшін жоққа шығарылады» және де «...Құран ілімдеріндегі әйел жынысы мен теріс бағалау арасында тікелей байланыс орнату қиын» [1, p. 52–53].

Мақала авторы исламға дейінгі Арабияның мәдени контекстін және Құранның тиісті аяттарын талдау негізінде келесі негізгі тұжырымдарға келеді.

1. *Көпқұдайшылық және «Құдайлық отбасы» контексті:*

- Құран аяттары бойынша пұтқа табынушылар Алланың тек қыздары ғана емес, әйелі мен ұлдары да бар деп сенген [1, р. 56].

- «Алланың отбасының» (ұлдары мен әйелдері) басқа мүшелеріне деген сенімнің бар екенін мойындау – осы әйел құдайларға қатысты гендерлік көзқарасты (гендерлік бағалау) азайтудың алғашқы қадамы [1, р. 58].

2. Құранның қыздарға ерекше көңіл бөлуінің себебі:

- Қыздардың жиі аталу себебі әйелдердің рухани мәртебесіне байланысты ежелгі араб діни дәстүрімен байланысты.

- Ежелгі діни жүйеде әйел құдайлар еркек құдайларға карағанда жоғары болды [1, р. 58].

- Әйел құдайлардың жоғары рухани мәртебесі, арабтардың жаһилия дәуіріндегі әлеуметтік құрылымындағы олардың төмен әлеуметтік мәртебесіне қарама-қайшы болды. Бұл контрасты түсіну гендерлік бағалаудың интерпретациялық мәселесін шешу үшін өте маңызды [1, р. 75].

3. Құранның жынысқа қарсы емес, көпқұдайлыққа қарсы қолданылуы:

- Құран аяттарында әйел жынысын жоққа шығарудың себебі емес, керісінше терістеудің құралы ретінде көрінеді.

- Құран көпқұдайшылардың әйелдерге қатысты қоғамдық, мінез-құлықтық нанымдарын (қызды ұят немесе құны төмен деп санау) олардың құдайлық туралы діни сенімдерін сынау үшін пайдаланады.

- Құрандағы «Алланың қыздары» туралы қатаң айыптау әйел жынысына теріс баға беру емес, ширкті әшкерелеуге бағытталған.

- Құран бұл мәселеде «сезімталдық» танытып, әйел жынысын тұтастай жағымсыз бағалаудан ада [1, р. 68].

4. Нақты негіздері (Нәжм сүресі және өзге аяттар бойынша):

- Оларға құлшылық ету Алланы еске алудан ауытқу болып саналады.

- Оларға сену Алланың «бөлшектерден» тұратынын білдіреді.

- Алланың балалары (қыздары, ұлдары) немесе әйелі бар екеніне сену абсолютті монотеизмге (таухид) қайшы келетін Алланың тәндік, физикалық түсінігін білдіреді [1, p. 96-97].

5. *Құранда патриархалды көзқарастың болмауы:*

- Әйел құдайларға қатысты аяттарды талдау қазіргі сыншылардың Құран «патриархалды көзқарастың құрсауында» деген болжамын растамайды.

- Құран «Алланың қыздары» туралы аяттарда әйел жынысына теріс баға берілмейді, тек олардың Аллаға серік болатындығына күмән келтіреді.

Келтірілген тұжырымдар арқылы автор Құрандағы «Алланың қыздары» туралы пікірталас нысаны әйел емес, көпқұдайшылық (ширк) екенін дәлелдейді.

3.Мохагегянның 2025 жылғы «The Qur'an's Narrative of Mary: Repressive or Emancipatory?» [2] атты мақаласында Құрандағы Мәриям бейнесін қайта талдай отырып, оның ислам дискурсында әйелдердің «қайталанбас» үлгісі ретінде белгіленгенін, бірақ бұл бейне ертедегі ислам қоғамындағы патриархаттың матриархат қалдықтарын женуін бейнелейді деп пайымдайды. Автор «әйел билігін немесе жынысын басу және маргинализациялау» [2, p. 9] деп сипаттай отырып, Мәриям оқиғасының дәстүрлі феминистік интерпретацияларына қарсы шығып, оның «азат етуші» сипатына қарама-қайшы, керісінше бұл оқиға патриархалды тәртіпті символдық түрде күшейтеді [2, p. 2-3] деген тұжырым жасайды.

Зерттеуші тарихи талдау, психоанализді, мифтік-архетиптік зерттеулерді және әдеби-символдық интерпретацияны қамтитын пәнаралық тәсілді пайдалана отырып, еркектік күш

құрылымына ие Құранның әйел күшін қалай шеттететінін және басатынын анықтайды [2, р. 5]. Зерттеушінің пікірінше, Мәриямның тағдыры, үш араб әйел құдайларының тағдырын (әл-Лат , әл-Узза және Манат) қайталайды. Бұл сәйкестік әйел билігін немесе жынысын басып-жаншу нақты үлгісін ашатынын көрсетеді. Ғалымның Мариям тақырыбына қатысты батыл талдаулары Құран мәтінінде тек теологиялық ғана емес, сонымен бірге патриархалдық тәртіптің орнығуымен байланысты терең әлеуметтік-саяси өлшемді де анықтауға мүмкіндік береді.

3. Мохагегянның қорытындысы бойынша, Құран аяттарында Мәриям белсенді, қуатты әйел кейіпкер ретінде емес, басынан аяғына дейін енжар, мойынсұнғыш әйел ретінде бейнеленеді. Құрандағы Мәриям туралы хикая – еркектік үстемдік жайлы баяндау. Бұл мәтіннен эмансипаторлық мағына көретін феминистік интерпретациялар әлсіз әрі қате [2, р. 22]. Захра Мохагегянның инновациялық әдістемесі мен батыл талдау тәжірибесі қасиетті мәтіндерге тарихи және материалистік сынды қолдануды қамтиды . Ол Құранды жай теологиялық дәлел ретінде емес, өз заманындағы билік динамикасын, әсіресе матриархалдық қоғамдық құрылымнан патриархалдыққа өтуді көрсететін және қалыптастыратын әлеуметтік-саяси артефакт ретінде қарастырады.

Ирандағы әйелдер және әлеуметтік-мәдени өзгерістер

Сомайе Саадат Шафиеидің еңбектері Конституциялық революция дәуірінен бастап қазіргі цифрлық медиа мен мемлекеттік саясатты талдауға дейінгі негізгі тарихи кезеңдерді қамтитын Ирандағы әйелдердің жағдайын өзгертуді әлеуметтанулық зерттеуге маңызды үлес қосады. Доктор Шафиеидің зерттеулері әлеуметтік және саяси шектеулер жағдайында «әйелдер агенттігін» анықтауға, сондай-ақ әртүрлі дәуірлерде

насихатталған әлеуметтік рөлдер мен мәдени құндылықтардың эволюциясын талдауға бағытталған.

XX ғасырдың басындағы білім және белсенділік

Саадат Шафиеидің зерттеулері XX ғасырдың басында Конституциялық революция (машрут) және ерте Пехлеви дәуірінде әйелдердің күресі мен белсенділігі білімге деген сұранысқа негізделгенін көрсетеді. Алғашқы белсенділер баспасөзді әйелдердің мәртебесін өзгертумен байланыстырып, дамуға деген көзқарасын білдіру үшін пайдаланды.

«Iḡān-e Now» газетіндегі әйелдер мәтіндерін талдауда әйелдер өздерінің әлеуметтік жағдайын «ұят және әлеуметтік қадір-қасиеті қорланған деңгейде» [3, р. 1] деп сипаттап, «кұлдар», «кұқықтары жоқ» [3, р. 21-22] сияқты терминдерді жиі қолданғаны анықталған. Білімге деген қажеттілік «Иранның алға жылжуы» және артта қалуды жоюдың шарты ретінде алға қойылды, оның бірден-бір себебі «надандық, сауатсыздық және рухтың әлсіздігі» [3, р. 13] деп саналды.

Дегенмен, модернистік және эгалитарлық идеяларға қарамастан, ерте басылымдар білімді дәстүрлі гендерлік рөлдердің шеңберінде құралға айналдырды. «Пейк-е Саадат-е Несван» (Peuk-e Sa'ādat-e Neswān, 1927-1930) сияқты журналдарда білім «ең жақсы ана және жар» бейнесін қалыптастыру мақсатында насихатталды. Әйелдер «әлеуметтік өзгерістердің агенттері» ретінде мойындалғанымен, олардың негізгі функциясы «аналық саясатқа» – «патриот ұлдарды» тәрбиелеуге бағдарланды [4, р. 1].

1940-жылдарға қарай әлеуметтік рөлдер жеке кеңістіктің аясында қатаң бекітілген күйінде қалды. «Забан-е Занан» (Zabān-e Zanān, 1942-1945) журналына жасалған талдау ең қалаулы әлеуметтік рөлдер ана болу (57%) және жұбайлық (28%)

болғанын көрсетті [5, p. 170]. Әйелден «қасиетті міндеттерін» орындау, соның ішінде «үй шаруасын жүргізу» және «күйеуіне қызмет ету» күтілді [5, p. 179].

Қақтығыс жағдайындағы активизм және қарсылық (1979 жылдан кейін)

Ғалымның зерттеулері әйелдердің белсенділігі тек азаматтық белсенділікпен шектелмей, қақтығыс жағдайларындағы дәстүрден тыс қарсылық формаларында да көрінгенін атап көрсетеді. «Analyzing the narratives of women activist from the conflicts in Kurdistan after the Islamic Revolution; Nursing as resistance» атты мақаласында Саадат Шафии медициналық көмекті ерікті түрде көрсеткен әйел-мейірбикелердің нарративтерін талдайды. Бұл әйелдер «қанды зорлық-зомбылыққа» және адам шығынының жоғары деңгейіне қарамастан, «моральдық қамқорлық» танытқан. Автор олардың «төзімділігін» және «ұжымдық ерікті әрекетін» дағдарыс жағдайында этикалық нормаларды сақтаудағы «қарсылық» ретінде қарастырады. С.Шафии бұл аспектіні – «әйелдердің контр-агенттік үздіксіздігін» Иранның жаңа әлеуметтік тарихында жиі ескерусіз қалатынын атап өтеді [6, p. 172].

Мемлекеттік мәдени саясат және даму

Иран Ислам Республикасы (ИИР) кезеңінде С.Шафиидің зерттеулері мемлекеттік даму жоспарлары мен әйелдердің нақты әлеуметтік жағдайы арасындағы қайшылықтарға, сондай-ақ мәдени саясаттың қатаң шеңберлеріне шоғырланады. Зерттеуші ғалым ИИР-дің мәдени саясатын «мәдениетті реттеу және басқару» тетігі ретінде талдайды. Әйелдердің өмір салтын реттейтін бұл саясаттың негізгі қағидаттарына «хиджабты сақтау, макияжға тыйым салу және гендерлік сегрега-

ция» жатады. Бұл күнделікті өмірде іске асатын «идеологиялық қадағалаудың» көрінісі ретінде қарастырылған [7, р. 96].

Иранның Төртінші даму жоспарын (Q4DP) талдау барысында авторлар жоспарда әйелдердің «жеке қабілеттерін арттыруды» және олардың «экономикалық әрі әлеуметтік қатысуын ұлғайтудың алғышарттарын қалыптастыруды» баса көрсеткенін атап өтеді. «Денсаулық пен білім көрсеткіштерінде елеулі жақсартуларға» қол жеткізілгенімен, экономикалық және саяси көрсеткіштер күтулермен және алдыңғы жоспардың нәтижелерімен салыстырғанда «қанағаттанарлық болмады» [8, р. 75]. Өйткені «әйелдердің саясатқа қатысуы парламенттегі өкілдік түрінде айтарлықтай төмендеді» [8, р. 101].

Цифрлық активизм және заманауи әлеуметтік рөлдер

Instagram сияқты заманауи әлеуметтік медиа ирандық әйелдерге өз бірегейлігін білдіру және қоғамдық кеңістікке қатысу үшін бұрын-соңды болмаған мүмкіндіктер берді. С.С. Шафиеи мен С.З. Хусейнифардың зерттеулері мәдени құндылықтарды қалыптастырудағы әйел-инфлюенсерлердің рөлін де, парламентке кандидат әйелдердің стратегияларын да талдап, цифрлық әлеует пен сақталып отырған патриархалдық шектеулер арасындағы күрделі динамиканы көрсетеді. Зерттеуде авторлар мемлекеттік реттеу салыстырмалы әлсіз болатын ортада әйелдер өз бірегейлігін қалай құратынын түсіну үшін цифрлық мәдениетке жүгінеді. Әлеуметтік желілер әйелдердің әлеуметтік мәртебесін өзгертуге мүмкіндік беретін басты құралға айналып, шектеулі жеке кеңістіктің шегінен шығуға жол ашады. Ирандық әйелдер «шектеулі жеке кеңістікті кейінге ысырып, қоғамдық кеңістікпен қарым-қатынас орнату үшін Instagram-ды ерекше ынтамен пайдаланады» [9, р. 148].

Instagram-дағы ең танымал ирандық әйелдер аккаунттарына жасалған талдау олардың қалаған өмір салтының

бейнесін қалыптастыратын негізгі құндылықтарды айқындауға мүмкіндік берді [9, p. 148]:

- Жеке әлем: «рефлексивтілік, әйелдік, өзгеріске ұмтылу және мәдени капиталды үнемі жинақтау» [9, p. 149].

- Тұлғааралық әлем: «жар рөлі, күйеудің эгалитарлық қатынасы және аналық» [9, p. 149].

- Жанама тәжірибе әлемі: «әлеуметтік қатысу және тұтыну-ды басқару» [9, p. 149].

Осылайша, цифрлық кеңістік жаңа, анағұрлым белсенді және қоғамдық әйел тұлғасын құру және тарату үшін пайдаланылады, сонымен қатар ол көбінесе негізгі отбасылық және әлеуметтік рөлдерді сақтайды, бірақ оларға теңдік сипат беруге ұмтылады [9]:

Парламенттің 11-шақырылымына (2019 ж.) орталықтан тыс округтерде әйел-кандидаттардың сайлау кампанияларын зерттеу әлеуметтік желілердің «кандидат пен сайлаушы арасындағы тікелей, делдалдық байланыссыз» әлеуетіне қарамастан [10, p. 149], Instagram-дағы әйелдердің саяси белсенділігі «аса сақтықта» болғанын [10, p. 148] көрсетті. Олар көбіне «айқын саяси бағдарын білдіруден» [10, p. 127] тартынып, әйелдердің талаптарына қатысты мәселелерде нақты ұстаным қабылдамады. Бұл цифрлық кеңістік жаңа мүмкіндіктер ашқанына қарамастан, сайлаудағы табыс әлі де дәстүрлі әлеуметтік және этникалық байланыстарға көбірек тәуелді екенін аңғартады. Авторлар әйел кандидаттар мен олардың үгіт-насихат топтары «сайлау науқаны кезінде Instagram киберкеңістігінің әлеуетін айтарлықтай пайдаланбады» [10, p. 125] деген қорытындыға келеді.

Жоғарыда талданған еңбектеріне сүйенсек, доктор С.С. Шафиеи Ирандағы әйел агенттігінің білім үшін күрестен цифрлық кеңістіктегі белсенділікке дейін үздіксіз эволю-

ция жолымен өрбігенін, алайда бұл үдерістің мәдени саясат пен патриархалдық құрылымдар тарапынан жүйелі түрде шектелетінін аңғартады.

Қорытынды

Бұл талдау ирандық гендер дискурсындағы екі өзекті бағытты қасиетті мәтіндерді феминистік герменевтика тұрғысынан қайта оқу (З. Мохатегян) мен эмпирикалық, әлеуметтанулық зерттеулер (С.С. Шафиеи) бірін-бірі толықтыратынын көрсетті. З: Мохатегян Құрандағы әйел бейнесін тарихи-сыни және интерпретациялық әдістер арқылы талдап, «Алланың қыздары» мотивіндегі басты нысана – жыныс емес, ширк сыны екенін дәлелдеп, сондай-ақ Мәриям нарративінің қырларын ашып, патриархалды тәртіптің символдық бейнесі екенін әшкерелейді. С. Шафиеи тарихи баспасөзден бастап (Машруте, ерте Пехлеви), қақтығыс контекстіндегі күтім еңбегіне және бүгінгі Instagram кеңістігіне дейінгі әйел агенттігінің үздіксіз, бірақ тең емес эволюциясын зерделейді.

Сонымен бірге, мәдени саясаттың реттеуші тетіктері мен даму жоспарларының шектеулі нәтижелері институционалдық кедергілердің сақталып отырғанын аңғартады. Цифрлық платформа әйелдердің жеке, тұлғааралық және делдалданған тәжірибелер кеңістігінде жаңа құндылықтарды қалыптастырғанымен, саяси коммуникация сақтық мінез-құлықпен шектеліп, дәстүрлі әлеуметтік-этникалық желілердің салмағы басымдық береді.

Ирандық әйел агенттігі тарихи-дискурстық және цифрлық деңгейлерде кеңейіп келеді, алайда оның траекториясын мәдени саясат пен патриархалды институттар жүйелі түрде қайта шектейді, тиімді өзгеріс теологиялық интерпретацияларды жаңғыртумен қатар, белсенділікті арттыру, қамқорлық инфрақұрылымын күшейту және цифрлық құқықтарды қорғау

сияқты құрылымдық шаралармен ұштасқанда орнығуы мүмкін.

Әйелге қатысты діни дискурс әрдайым саяси-идеологиялық мәнге ие. Әйел ұлттың, діннің, модернизацияның не моральдың символына айналған сәтте, оның шынайы агенттігі жиі шектеледі. Алайда осы зерттеуде талданған кейбір нарративтер әйелдердің өз бейнелерін қайта құруына, иерархияларды ыдыратуына және жаңа рөлдерді иеленуіне мүмкіндік бергенін де көрсетеді.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Mohagheghian Z. The “Daughters of Allah” and the Challenge of Their Gender Valuation in the Holy Qur’an // *Journal of Qur’an and Hadith Studies*. – 2019. – Vol. 13, No. 1. – P. 51–81.

2. Mohagheghian Z. The Qur’an’s Narrative of Mary: Repressive or Emancipatory? // *Islam and Christian–Muslim Relations*. 2025..

3. Shafiei S.S. The Necessity of Women’s Education in Mashrūta: Sociological Analysis of Women’s Writings in Iran-e Now Newspaper // *Journal of Economic History Studies of Iran*. – 2019. – Volume: 7 Issue: 2. – P. 1–23.

4. Shafiei S.S., Farahani M. Content Analysis of *Pejk-e Sa’adat-e Neswān*: Advised Requisites for Women on the Eve of the Pahlavi Era // *Iranian Journal of Cultural History Studies*. 2017 (1396). Vol. 2, No. 8. P. 1–27.

5. Hoseinifar Z., Shafiei S.S. Preferred Social Role of Women in the Eve of the Second Pahlavi Era; Sociological Exploration of *Zaban-e Zanan* Monthly // *Social Sciences Quarterly*. – 2018 (1397). – Vol. 82, No. 27. – P. 158–186.

6. Shafiei S.S. Analyzing the Narratives of Women Activists from the Conflicts in Kurdistan after the Islamic Revolution; Nursing as Resistance // *Women’s Studies*. – 2023. – Vol. 14, – No. 2. – P. 169–194.

7. Zokaei M.S., Shafiei S.S. The Anatomy of I.R. Iran’s Cultural Politics on Women’s Lifestyle // *Cultural Studies & Communication*. – 2010 (1389). – 6 (20), 77–119. – P. 77–119.

8. Shafiei S.S., Pourbagher Z. Gender and Development during the Implementation of the 4th Development Plan in Iran: A Sociological Review // *Quarterly Journal of Socio-Cultural Development Studies*. – 2011. – Volume 3, Issue 4. – P. 75–110.

9. Hoseinifar Z., Shafiei S.S. Studying Social Values of the Most-

followed Instagram Accounts of Iranian Women // Social Sciences Quarterly. – 2018 (1397). – Vol. 82, No. 27. – P. 147–172.

10. Shafiei S.S., Hoseinifar Z. Campaign of Female Candidates for Iran's Parliamentary Election in Social Media; Case Study of Instagram // Society, Culture and Media. – 2022 (1401). – Vol. 11, No. 43. – P. 125–151.

ҚОРЫТЫНДЫ

Ұжымдық монография исламдағы гендерлік теңдікке қатысты теориялық-тарихи және қолданбалы қырларды кешенді талдайды. Зерттеудің негізгі тұжырымы - исламның этикалық қағидаттарын патриархалдық құқықтық нормалардан ажырату. Өйткені ислам феминизмі діни сенімнен бас тартпай-ақ, гендерлік әділетке жеткізетін тетіктердің исламның бастапқы дереккөздерінде бар екенін көрсетеді.

Зерттеудің негізгі нәтижелері мен тұжырымдары:

- *Теологиялық және герменевтикалық қайта пайымдау.* Иджтихадқа сүйенген тәсіл ескірген әрі патриархалдық сипаттағы нормаларды сыни бағалауға мүмкіндік береді. Құранды тұтас әрі контекстпен оқу әйелге қатысты әділет ұстанымдарының мәтіннің өзінен туындайтынын айқындайды. Амина Вадуд ұсынған герменевтика Құранның этикалық өзегін алға шығарып, жыныстық иерархияны текстен емес, кейінгі түсіндірулерден іздеуді ұсынады.

- *Қазақстандық дискурс және ұлттық контекст.* Қазақстандағы зайырлы-құқықтық орта, кеңестік кезеңнен бері қалыптасқан әйелдердің білім мен жұмыстағы белсенділігі және қазақы дәстүрдегі әйелдің әлеуметтік мәртебесі ислам этикамен қиюласып, сабақтаса өмір сүреді. Бұл кешен әйелдің құқықтық субъектілігін кеңейтуді діни сенімге қарсы қоймай, керісінше, исламның құндылықтық негізімен байланыстыра түсіндіруге жағдай жасайды.

- *Салыстырмалы талдау: Қазақстан мен Иран.* Талдау екі елдің гендерлік саясаты мен құқықтық архитектура-сы әрқилы екенін көрсетті: Қазақстанда гендерлік мәселелер зайырлы-құқықтық шеңберде және халықаралық стандарттармен үйлестіріле талқыланса, Иранда гендерлік қатынастар көбіне діни-құқықтық қағидаларға сүйеніп реттеледі. Ирандық зияткерлік ортада қасиетті мәтіндерді, құқықтық корпус пен мәдени саясаты ішкі сын арқылы қайта бағалау бағыттары күшейіп келеді.

- *Радикалдану және бірегейлік.* Әйелдердің радикалдануы тек идеологиялық факторлармен шектелмейді. Әлеуметтік окшаулану, кемсіту тәжірибелері, мәдени әртүрлілік және бірегейлік дағдарысы да әсер етеді. Бұл құбылысты түсіндіруде әйелді пассивті «құрбан» ретінде емес, өзіндік мотивациясы бар субъект ретінде қарастыру маңызды. Агенттік ұғымын тек қарсылықпен теңестірмей, діндарлық тәжірибемен астасқан күрделі әрекет үлгілері ретінде түсіндіретін антропологиялық еңбектер теориялық негіз ұсынады.

Жалпы алғанда, ұжымдық монография исламдағы гендерлік теңдік мәселесін этикалық, герменевтикалық және құқықтық-салыстырмалы кеңістікте біріктіріп қарастырады. Классикалық мәтіндер мен құқық дәстүрін бүгінгі әлеуметтік шындықпен және қазақ қоғамының тарихи тәжірибесімен байланыстырады. Өйткені ол исламның құндылықтық өзегінен нәр алатын гендерлік теңдік тұжырымдамасын негіздейді. Бұл тұжырымдама құқықтық реформаларды, білім беру мен қоғамдық коммуникацияны, сондай-ақ ғылыми зерттеулерді бір арнаға тоғыстырады. Сонымен қатар, Қазақстандағы ислам феминизмінің ұлттық құндылықтармен табиғи үйлесуін және зайырлы мемлекеттік саясатпен өзара ықпалдасуын терең түсіндіруге мүмкіндік береді.

Ғылыми басылым

**ИСЛАМДАҒЫ ГЕНДЕРЛІК ТЕНДІК:
ИСЛАМ ФЕМИНИЗМІ ЖӘНЕ ДӘСТҮРШІЛДІК**

Ұжымдық монография

Мұқабаның дизайны: *Б. Леспек*

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: 10,12.

ЖК «2VLab» баспасында басылып шығарылды.
Алматы қ., Қожамқұлов көшесі, 229 ғимарат, 37 кеңсе.