

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

КОМИТЕТ НАУКИ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

**АРХИТЕКТОНИКА ИСЛАМСКОЙ
ТОЛЕРАНТНОСТИ В ДИСКУРСЕ КОММУНИКАЦИИ
И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА:
ИСТОРИЧЕСКАЯ И СОВРЕМЕННАЯ
КОНТЕКСТУАЛЬНОСТЬ**

Коллективная монография

Алматы, 2025

УДК 1/14
ББК 87.3
А 87

*Рекомендовано к печати Ученым советом Института философии,
политологии и религиоведения КН МНВО РК, протокол № 8 от 27.09.2025 г.*

Рецензенты:

Д. Кусаинов, доктор философских наук, профессор
М. Смагулов, PhD

Под общей редакцией:

Н.Л. Сейтахметовой, академика НАН РК,
доктора философских наук, профессора

Авторский коллектив:

Сейтахметова Н.Л. (введение, заключение, Глава 1, раздел 1.1),
Турганбаева Ж.Ж. (введение, заключение, Глава 1, раздел 1.1),
Забирова А.Т. (раздел 1.2), *Бектенова М.К.* (раздел 1.3),
Сатеришинов Б.М. (Глава 2, раздел 2.1),
Жандосова Ш.М. (раздел 2.2), *Токтарбекова Л.Н.* (раздел 2.3),
Шаронова Е.М. (раздел 2.4), *Шакенов Д.П.* (раздел 2.4).

А 87 Архитектоника исламской толерантности в дискурсе коммуникации и межконфессионального диалога: историческая и современная контекстуальность. *Коллективная монография.* – Алматы: «Институт философии, политологии и религиоведения» КН МНВО РК, 2025. – 226 с.

ISBN – 987-601-311-347-0

Коллективная монография посвящена раскрытию смысла и значения исламской толерантности для формирования межконфессиональной консолидации и культуры толерантности. Феноменальность исламской толерантности заключается в ее ценностно-духовном содержании и в интенциональности диалогической коммуникации.

Авторским коллективом презентуется дискурс исламской толерантности в его архитектонике, проблемных ракурсах и перспективах. Основной идеей настоящей коллективной работы является идея об исторической и современной актуальности исламской толерантности для казахстанского общества.

Книга рекомендуется специалистам в области исламоведения, философии, религиоведения, магистрантам и докторантам, а также всем, кого интересуют исламские традиции и ценности культуры диалога и толерантности.

**Коллективная монография подготовлена и опубликована в рамках грантового проекта №AP19679139 «Архитектоника исламской толерантности в Казахстане: опыт коммуникации и межконфессионального диалога».*

УДК 1/14
ББК 87.3

ISBN – 987-601-311-347-0

© Институт философии, политологии
и религиоведения КН МНВО РК, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава 1. ИСЛАМСКАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ: КОНЦЕПТ, ИДЕЯ, ДИАЛОГ	
1.1 Концептуальные, теоретические и методологические основания исламской толерантности: гуманистические и теологические контексты.....	8
1.2 Исламская толерантность как идея, механизм и социальная практика.....	61
1.3 Возможности диалога и толерантности в исламе для сближения в условиях геополитической напряженности...	95
Глава 2. ДИСКУРС ИСЛАМСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В КОНТЕКСТЕ МОДЕЛИРОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ ДИАЛОГА	
2.1 Қазақстандағы ислам толеранттылығының рухани және этномәдени ерекшеліктері.....	119
2.2 Қазақстандағы исламдық сананың радикалдануы: себептері, көріністері және алдын алу шаралары.....	140
2.3 Models of islamic tolerance: a comparative analysis of Turkey, Malaysia and the UAE.....	154
2.4 Mapping the Landscape of Islamic Tolerance in Kazakhstan through Digital Search Data.....	176
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	221

ВВЕДЕНИЕ

Проблема толерантности является проблемой не только академического научного дискурса, но проблемой эмпирического характера, поскольку в реальной коммуникативной практике установки на толерантность определяют и дальнейшее развитие.

Актуальность исламской толерантности возрастает в связи с геополитическими конфликтами, экономической, политической и религиозной турбулентностью. Принятие многополярности мира, многообразия религий, культур и традиций не может осуществиться вне фактора толерантности. Историческая контекстуальность толерантности, которая выявляется в развитии и распространении ислама на различных культурных пространствах, имеет собственные основания в коранических текстах, а затем, в реализации положений Корана о принятии Другого, инаковости, этнокультурного разнообразия в повседневной практике мусульман.

Комфортабельное сосуществование религиозных традиций, например, в пространстве Исламского Средневековья, таких как иудаизм и христианство, открыло перспективу компаративистского анализа толерантности в других культурных и религиозных традициях. Теоретическая и историческая обоснованность толерантности в исламе связаны со знаменитым 256 аятом Суры 2 в Коране о том, что нет принуждения в религии. Интерпретативный ресурс данного аята является неисчерпаемым, поскольку обращение к нему и его истолкование будут всегда актуальны в любые времена, по той простой причине содержания в нем универсального принципа толерантности.

Причем, существовавшая исторически традиция толерантности ярко выражена во взаимоотношении суннизма и шиизма, суфизма и других исламских течений, оказавших влияние на взаимодействие и консолидацию общества.

Традиция толерантности стала ключевой в конструировании диалога между конфессиями и внутри конфессий. В современное время смысл толерантности в контекстах социокультурных, политических, религиозных актуализируется в связи с радикализацией религиозного фактора, деконструкцией традиционных исламских идентичностей.

Более того, цифровизация религиозного пространства создает условия для формирования цифровой религиозной идентичности. Цифровые платформы разного уровня формируют сообщества по этничности, религиозности, нерелигиозности и т.д., которое консолидирует людей вокруг интересов, культур, идей, они же оказывают влияние на цифровой образовательно-просветительский всеобуч. В таких условиях могут осуществляться и религиозные практики. Начавшийся в условиях пандемии Covid-19 онлайн-религиозный процесс вышел из границ временного контекста и в настоящее время оказывает влияние на религиозную (исламскую) идентичность.

Плюсы такой практики: создание посредством разного рода приложений облегчает жизнь повседневного мусульманина. Минусы – цифровое пространство имеет и другой эффект – свобода интерпретаций приводит к неконтролируемому росту религиозных идеологий с различным уровнем радикализации и дезинформации, появлению стереотипов на религиозной почве. Цифровые платформы необходимо использовать для продвижения идей толерантности, раскрывая и перспективность коммуникативных (в том числе цифровых) практик. Толерантность в ряду ключевых ценностей современных обществ и человека

является мощным фактором взаимовыгодного, рационального сотрудничества, сохранения собственного религиозного традиционного контента и готовности к принятию современных вызовов.

В представленной коллективной монографии раскрывается значение исламской толерантности в разных ее аспектах: культурных, социальных, политических. Учитывая глобальные и локальные контексты, авторы монографии определяют ее универсальность и особенности.

Приходя к выводу о необходимости формирования толерантной культуры и толерантного сознания, они настаивают на имплементации исламской толерантности через образовательный и просветительский контент.

Для социокультурного развития нашей страны большую роль имеют ориентиры диалога и консолидации, задающие направление самоопределения и социального развития. В этой связи проблематизация вопроса об исламской толерантности в Казахстане имеет непреходящую значимость. Концептуализация диалога как способа коммуникации – как в вертикали власти, так и в горизонтальном взаимодействии между различными религиозными институтами – предоставляет потенциал для межконфессионального и межэтнического взаимопонимания. Многонациональный и поликонфессиональный контекст казахстанского общества делает диалог насущной потребностью и основным инструментом формирования сбалансированного, мирного и гармоничного общества.

Концептуализация исламской толерантности в Казахстане исходит из принципа приоритета общественной консолидации и общих ценностей – как социальных, так и историко-культурных. Ввиду вплетенности ислама в национальный культурный код, ценность толерантности приобретает «удвоенное» звуча-

ние – как исламский доктринальный императив и как этнокультурный исторический феномен.

Исламская толерантность, отражающая как теологические основы, так и социокультурные формы взаимодействия мусульманской уммы с культурным Другим, выступает одной из ключевых понятий исламоведческого научного дискурса ввиду своего практического значения для социального регулирования мультиэтничного и поликультурного казахстанского общества.

Современное казахстанское общество, переживающее исторический этап постсоветской трансформации, неизбежно сталкивается с потенциальными угрозами религиозной и политической радикализации, актуализируя вопросы духовной безопасности и обеспечивающих ее аксиологических ориентиров. Именно такими практическими соображениями продиктована непреходящая актуальность изучения доктринальных и этических аспектов исламской толерантности.

Толерантность является ключевой ценностью в исламском мироощущении, благодаря которому формируется открытость мировоззрения, способствующая принятию поликультурности и поликонфессиональности. Концепт «толерантность» прочно вошел в научно-исследовательский ландшафт, который стал самой актуальной и дискуссионной проблемой.

Целью данной коллективной монографии является анализ исламской толерантности в Казахстане через призму ее культурно-исторических проявлений, а также определение гуманистического наполнения исламской толерантности в перспективе укрепления межконфессионального диалога, общественной консолидации и предупреждения религиозного радикализма.

Условия растущей глобализации, размывающей границы идентичности, подсвечивают необходимость проявления терпи-

мости и принятия разнообразия для гармоничных и взаимовыгодных отношений в обществах по всему миру. Демонстрация актов терпимости и уважения к разнообразию закреплена в социальной структуре и защищена законами – как локальными, так и международными.

Концепт толерантности звучит в дискурсе разнообразия культуры, пола, расы, религиозной и этнической принадлежности. Ввиду непреходящей важности этого концепта он был включен в Декларацию принципов толерантности Организации Объединенных Наций, провозгласившей равенство всех людей в своих достоинствах и правах, несмотря на различия их природы. В соответствии с данной Декларацией, толерантность может пониматься как «принятие», несмотря на признание различий, препятствующая превращению негативных установок и убеждений в негативные действия [1, с. 8.]. Толерантность требует поддержания определенных стандартов морали в действиях [2].

В условиях многонационального и поликонфессионального казахстанского общества, в социальной жизни которого ислам играет важную роль, изучение исламской толерантности имеет особое значение для поддержания стабильности, гармонии и межрелигиозного диалога. Важность исламской толерантности заключается в укреплении мира и превентивном урегулировании конфликтов на религиозной почве. В данном контексте непреходящее значение имеет религиозная грамотность, способствующая имплементации исламской толерантности и, в свою очередь, формирующая у молодежи критическое мышление как противовес от радикальных интерпретаций ислама. Просвещение, образование, способствующие повышению религиозной грамотности, имеют потенциал формирования толерантного общества, для которого характерны такие ценности, как уважение к другим религиям, мирное сосуществование и недопусти-

мость насилия. Духовно-религиозный дискурс в нашей стране формировался в соответствии с ориентирами ханафитского мазхаба благодаря историко-культурному контексту, в котором были огранены перечисленные ценности. Ханафитский мазхаб, отличающийся умеренным характером, отвечает духовным потребностям казахстанского общества, поскольку понимает толерантность как одну из ключевых ценностей. Позитивное влияние ислама на общество возможно при популяризации идеи об исламе как о факторе, способствующем эволюции научной мысли, стремлению к пониманию взглядов других религий, гуманизации этического дискурса. Иными словами, религиозная, в частности, исламская, толерантность может быть воспитана в русле образовательных инициатив, которые играют ключевую роль в укреплении стабильности, духовного развития общества и предотвращении религиозного радикализма в Казахстане.

Отечественная религиозная политика стремится принимать во внимание научный подход, в соответствии с которым важно учитывать несколько ключевых элементов: конечная цель – мирное сосуществование религиозных общин в поликонфессиональном обществе, сравнительное изучение опыта зарубежных стран, выверенное включение нововведений в образовательное пространство. В настоящей коллективной монографии представлены научные результаты исследования архитектоники исламской толерантности в историческом и современных контекстах. Авторы монографии определяют исламскую толерантность в качестве базовой ценности, которая способствовала продвижению консолидации общества, внутриконфессиональному и межконфессиональному диалогу.

Как фактор взаимоуважения и согласия, исламская толерантность будет оказывать влияние на современные диалогические стратегии, способные формировать высокую культуру

диалогического мышления в обществах, разных по своему идеологическому содержанию.

Монография состоит из двух глав и 7 разделов, в которых отражены полученные научные результаты в ходе исследования. В Главе 1 раскрываются концептуальные и теоретико-методологические основания проблемы исламской толерантности, обосновываются выводы о возможностях диалога и толерантности в исламе в условиях религиозно-политической турбулентности и напряженности.

Раскрытие духовного фактора в толерантизации сознания на страницах настоящей монографии (Глава 2) является обоснованным выводом о духовно-нравственной природе традиции исламской толерантности в Казахстане.

Историческая и современная контекстуальность исламской толерантности открывает многогранность самого понятия и показывает перспективы его использования.

Использованная литература

1. Verkuyten M., Yogeeswaran K., Adelman L. Intergroup toleration and its implications for culturally diverse societies // *Social Issues and Policy Review*. – 2019. – Т. 13, № 1. – С. 5–35. – DOI: 10.1111/sipr.12051.
2. Aderibigbe S. A., Idriz M., Alzouebi K., AlOthman H., Hamdi W. B., Companioni A. A. Fostering Tolerance and Respect for Diversity through the Fundamentals of Islamic Education // *Religions*. – 2023. – Т. 14, № 2. – Ст. 212.

Глава 1.

ИСЛАМСКАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ: КОНЦЕПТ, ИДЕЯ, ДИАЛОГ

1.1 Концептуальные, теоретические и методологические основания исламской толерантности: гуманистические и теологические контексты

Дискурс толерантности был одним из обсуждаемых в гуманитарных исследованиях в середине XX века, речь шла о концептуализации толерантности, о подходах и принципах ее исследования, а также непосредственно о механизмах внедрения ее в общество и в конструировании сознания.

Формирование толерантной культуры и толерантного сознания и сегодня является одной из актуальных задач светских и религиозных государств. Нужна ли государственная политика для толерантизации общества и общественных отношений или необходимо принятие мягкого либерального курса на толерантность? Эти вопросы вовлекли в орбиту дискуссий о толерантности интеллектуалов современности.

Так, например, известный ученый Майкл Уолцер считает толерантность личностной установкой на признание другой религии, культуры, мировоззрения, инаковости другого человека [1]. Карл Поппер говорит о парадоксальности толерантности, когда мы должны иметь право не терпеть нетерпимость [2]. Известное теперь как «парадокс толерантности» высказывание К. Поппера стало точкой отсчета дискурса о границах толерантности, о пределах толерантности. «Парадокс толерантности» открыл перспективы для интерпретации справедливости,

свободы, суверенитета, идентичности, инклюзивности и эксклюзивности самой толерантности. Джон Ролз, давая определение справедливости и справедливому обществу, полагал, что толерантность является условием реализации справедливости. И если М. Уолцер, отвечая на вопрос о «терпении нетерпимых», предлагал терпение сделать социокультурной нормой, то Моска, Валлерстайн считали толерантность «без берегов», недопустимой, ибо она разрушает общество.

Впрочем, дискуссии о толерантности в историко-философском дискурсе были не менее острыми, полемичными, выражая отношение общества к вопросам об умении терпеть нетерпимое.

Словарь латинских выражений понимает «tolerantia» как «способность переносить боль или невзгоды; терпение, стойкость», также глагол «tolerare» воплощает значение «нести бремя; подчиняться, подвергаться, выдерживать» [3]. В английском языке «tolerance» означает 1) способность выдерживать; акт терпения; 2) допущение того, что не одобряется. В социально-политическом дискурсе эти значения являются взаимозаменяемыми. Значение толерантности, данное в словаре Merriam-Webster, сводится к акту или практике терпимости; допустимому отклонению от стандарта; способности организма со временем становиться менее восприимчивым к чему-либо. Еще более резкий оттенок имеет значение толерантности, определяемой как терпение всего, что считается неправильным или неприятным. При этом, согласно замечанию авторов, толерантность не всегда предполагает уважение [4, с. 15].

Ретроспективный взгляд на понимание толерантности позволяет заметить факт эволюции данного концепта со времени появления в государственно-политическом дискурсе античных философов до современного общепринятого понимания, закрепленного международными организациями.

Проблематизация религиозной толерантности связана с концептом веры, а потому – с понятием разума. К. Попер видит практическую сторону толерантности как ключевого элемента в решении общечеловеческих вызовов (международная преступность, религиозный экстремизм и др.), и в этой связи понимает толерантность как интеллектуальную и нравственную зрелость человека [5, p. 175].

Толерантность – неважно, о каком ее прочтении идет речь – реализуется в строгих правовых рамках, которые гарантируют религиозную свободу и равенство, а также защиту человеческого достоинства. Религиозный нейтралитет, обеспечение которого на правовой основе обеспечивает государство, способствует проведению в жизнь подлинной толерантности и равных правовых условий для всех религий. Взаимная терпимость предполагает презумпцию взаимоуважения между носителями различной религиозной идентичности, а также беспрепятственное осуществление духовных целей и идеалов [6, с. 299].

Согласно пониманию религиозной толерантности, закреплённому в Декларации ЮНЕСКО, «Наиболее эффективным средством предотвращения нетерпимости является образование». Иными словами, образование выступает подходящей стратегией распространения идеи религиозной толерантности. В Декларации толерантности перечислены конкретные шаги по воплощению идеи религиозной толерантности в жизнь. Во-первых, массовый образовательный характер должны приобрести знания о базовых правах и свободах человека. Во-вторых, в образовательный процесс необходимо внедрить знания о важности развития взаимопонимания, солидарности и терпимости как между отдельными людьми, так и между этноконфессиональными, социальными, культурными сообществами. В-третьих, образование должно затрагивать знания о мерах по противодей-

ствию влияниям, ведущим к страху, изоляции и маргинализации, а также должно способствовать формированию у молодых людей критического мышления и устойчивых этических принципов [7, с. 72].

Концепция религиозной толерантности функционирует как на внутриконфессиональном уровне, так и на межконфессиональном, и предполагает наличие в коммуникативном пространстве различных религиозных представлений. Требования, предполагаемые концепцией религиозной толерантности, актуализируемой в плюралистичном контексте, чаще всего сводятся к предоставлению равных прав, принятию факта существования различных религиозных взглядов, принципу невмешательства в жизнь культурного другого несмотря на конкурирующие доктринальные убеждения, претендующие на идеологическое превосходство. Толерантность, встающая в один ряд с такими добродетелями как смирение, уважение и вежливость, к которым обращаются носители религиозных убеждений в процессе религиозной идентификации, предполагает закрепляемую правовой структурой общества недискриминацию и равенство. В понимании немецкого богослова Густава Меншинга формальная толерантность выступает религиозной свободой, которая предоставлена индивиду, чтобы выбирать и практиковать религию по своему усмотрению. Иными словами, индивид обладает правом на разумную свободу исповедания религиозных убеждений без вмешательства со стороны государства. Данный принцип лежит в основе статей 2 и 18 Всеобщей декларации прав человека Организации Объединенных Наций от 1948 года положений [8].

Как отмечает Б. Игбоин, толерантность обращается к широкому смысловому спектру: открытость, прилежание, а также пассивность. В то же время толерантность выступает поведен-

ческим термином, предполагающим ответную активность в определенных действиях, которые позволяют увидеть такую черту толерантности, как открытость. Исследователь добавляет, что концепция толерантности носит также юридический оттенок, поскольку ее проявление определяется и регулируется законодательной, судебной и правоохранительной системами, регулирующими межсубъектные отношения. С этой точки зрения толерантность предполагает не столько «одобрение», сколько «разрешение». Несмотря на общепринятую широкую практику религиозной толерантности в условиях светскости, само понятие проистекает из религиозного дискурса.

Американский исследователь христианской толерантности Тим Даунс рассматривает толерантность как скрепляющий компонент общества, не позволяющий ему распасться, но при этом подразумевающий «сочувствие и терпимость к убеждениям или практикам, отличающимся от собственных или противоречащим им» [9, с. 27-28]. Одновременно, исследователь добавляет, что несмотря на свое несогласие с религиозными убеждениями культурного другого, индивид может потакать им. Даунс различает негативную и позитивную толерантность. Если первая подразумевает нейтральное отношение к религиозным убеждениям и практикам культурного (или религиозного) другого – вне категорий принятия/непринятия, то вторая исходит из плюралистичных взглядов, характерных для современности, и предполагает, что следует не только нейтрально относиться к религиозным убеждениям культурного другого, но и принимать их как в равной степени ценные и обоснованные картины мира [9, с. 27-28].

Различаются также подходы к пониманию религиозной толерантности. Так, Б. Уильямс отмечает, что религиозная толерантность становится возможной, когда у людей формируется

«скептическое отношение» к отличительным особенностям религиозных учений, допускающее в крайнем своем варианте возможность отсутствия истины, доступной людям. В то же время автор подчеркивает, что религиозная толерантность также поддерживает либеральный плюрализм, предлагаемый традицией либеральной философии Канта, отождествляющей достоинство человека с автономией. В этом контексте свободные люди – это те, кто сам строит свою жизнь и определяет свои убеждения, и роль власти здесь – обеспечение такой возможности, а не препятствование ей посредством навязываемого набора заданных убеждений [10, p. 20].

Дискурс религиозной толерантности сопряжен с проблемой релятивизма и абсолютизма. Тогда как релятивизм предполагает реализацию толерантности, второй – ведет к догматизму и оценочности суждений в отношении культурного Другого. Понимание толерантности, предполагающее веру индивида в исключительную истинность собственных религиозных убеждений и видение противоположных взглядов как ложных, и наряду с этим сохраняющее уважение к личности оппонента, характеризуется некоторыми исследователями как абсолютистское. Так, Морленд и Крейг связывают такое понимание с абсолютизмом ввиду ее несоответствия «нормативному и метаэтическому релятивизму и этическому скептицизму» [11, p. 415-416]. Релятивизм и связанный с ним плюрализм предполагают «гетерофилию» или любовь к различиям как таковым. Э. Фиала отмечает, что подобное явление представляет собой один из результатов постмодернистского безразличия, основанного на принципах невмешательства, и в этом смысле релятивизма. Невозможность абсолютизма в вопросе религиозной толерантности объясняется автором отсутствием доказуемо обоснованных моральных принципов и абсолютной истины [12, p. 26-30].

Плюралистский подход к пониманию религиозной толерантности, который является некой средней точкой между абсолютизмом и релятивизмом, предполагает существование множества путей, придерживаясь которых люди могут стремиться к добродетели и благородству. Несмотря на такую черту плюрализма, как признанная изменчивость в отношении социальных ценностей, он также признает, что есть набор утверждений, не подлежащих сомнению. Рассмотренные подходы к религиозной толерантности предполагают, что все религии обладают истиной.

В рамках же секуляристского подхода к религиозной толерантности существует распространенное понимание секуляризма как исключения религии, которое ставит вопрос не столько о конфликте между религиями, сколько о конфликте между секуляризмом и религией. В этой связи, как отмечают некоторые исследователи, на Западе произошел провал секуляризма и замена его на плюрализм [4, с. 22]

Ценным в контексте религиозной толерантности и обусловленной ею социальной стабильности также представляется понимание секуляризма как трансцендентного опосредования. Под последним Т. Асад понимает решение, посредством которого преодолеваются различные практики социальной дифференциации – конфессиональной, гендерной, классовой – через так называемое гражданское представительство, выступающее политическим опосредованием. Именно интерпретация и преодоление таких различий выступает отличительной чертой современных обществ от домодерных, где локальные идентичности не столько преодолевались, сколько опосредовались [13, с. 15].

В арабском языке понятие толерантности обозначается термином «тасамух», который происходит от корня «самуха», производные которого имеют широкое значение «щедрости», «снисходительности». Как отмечает Абдель Халим, профес-

сор исламских исследований в Школе исламского искусства и востоковедения Лондонского университета, оттенок толерантности, прочитываемый в английском и арабском языках, несколько разнится. Если в английском языке «толерантность», производная от латинского, обозначает сильную власть, которая неохотно «сдерживает» или «терпит» культурного другого, то в арабском данный термин обозначает взаимную щедрость и непринужденность. Абдель Халим добавляет, что исламское понимание толерантности неотделимо от смысла самого названия этой религии, означающее «покорность Богу», «смирение перед Богом». Дискурс богоизбранности отсутствует в исламе, поскольку Коран не называет ислам исключительной или совершенно новой религией: ислам предстает как часть всей истории монотеистических религий; Священное Писание ислама – Коран – продолжает и подтверждает предыдущие Писания; а пророк Мухаммад является лишь одним из длинной цепи пророков, признаваемых мусульманами [14]. Исламская толерантность предполагает соблюдение немусульманами своих обычаев, даже противоречащих исламу. Так, например, в большинстве стран с преобладающим мусульманским населением христианам разрешено разводить свиней, есть свинину, производить и употреблять алкоголь, хотя подобные вещи запрещены в исламе. В Египте некоторые вопросы религиозных меньшинств регулируются законами их религиозной конфессии, интегрированными в египетское законодательство. Абдель Халим добавляет, что в отличие от представлений западных исследователей и политологов о необходимости отделения церкви от государства во имя толерантности, мусульманские правительства не видят необходимости отказываться от исламского религиозного учения на государственном уровне, поскольку толерантность здесь предполагается самим Кораном [14, p. 75-79].

Вопросы, связанные с инициативами религиозных лидеров по борьбе против диффамации религии, которые стоят на повестке дня наряду с другими вопросами, в большинстве своем – богословскими противоречиями и исламистскими актами нетерпимости, не могут быть разрешены только посредством концептуализации толерантности в исламе. Как замечает Эдвард Халмс, даже возведение толерантности в идеологическую конструкцию и ее соответствующая институционализация не способны гарантировать достаточность толерантности и понимания в обществе [15]. Понимание этого факта неизбежно в связи с дальнейшим развитием дискурса о толерантности в сторону отношения к актам религиозной нетерпимости сквозь призму толерантности.

В этой связи в качестве не столько альтернативы, сколько дополнения к концептуализации толерантности выступает проблематизация межконфессионального диалога [6].

Несмотря на очевидные преимущества открытого, прямого, последовательного и поэтапного межконфессионального диалога исследователи отмечают свои наблюдения, что в последнее время имеет место злоупотребление диалогом ввиду искажения его смысла, обесценивания его значимости, масштаба или охвата коммуникантов. Диалог все чаще приобретает вид формальных встреч, дебатов и переговоров на фоне конфликтов по линиям конфессиональных разногласий. От коммуникантов – участников этого диалога – ожидается ответственность, зрелость суждений, однозначность намерений. Сам же диалог представляет собой долгий, последовательный путь, кропотливый труд сдерживания эмоциональных порывов и взвешенного применения инновационных решений. Под последовательностью понимается продвижение от рационального измерения, через практику (жизнь) к глубинному уважению культурного другого. Как от-

мечает пакистанский исследователь М. Мирза применительно к проблеме выстраивания межконфессионального диалога, к первой его стадии относится так называемый диалог разума, подразумевающий установления взаимопонимания через знакомство с идентичностными особенностями Другого; вторая стадия диалога – «диалог для жизни» – предполагает формирование безопасного пространства для открытого обсуждения существующих актуальных проблем; третья стадия межконфессионального диалога характеризуется взаимным уважением к носителям иных религиозных убеждений и совместное с ними разрешение общих вызовов и угроз. Поспешное, торопливое прохождение какой-либо из перечисленных стадий может быть чревато проявлением поверхностных, внешних атрибутов толерантности [16]. Предубеждения в отношении религиозного мировоззрения культурного другого должны быть выведены на уровень осознания и проработаны посредством прямого, смелого обсуждения насущных проблем, что требует эмоциональной зрелости всех участников этого диалога, прежде всего, представителей социально-политического опосредования (СМИ, институты государственной власти и гражданские институты). Откровенное признание собственных недостатков и реалистичные представления о партнерах, которыми выступают участники диалога, нацелены на отказ от внутренних убеждений о превосходстве собственной религиозной системы и на признание равноценности другой системы религиозных убеждений для носителей этой религиозной идентичности. Эффективность такого подхода уже доказала себя в Исламское Средневековье, которое стало золотым веком ислама благодаря интеллектуализму и глубинной интенции на понимание другой философской мысли, а не жестокости. Воплощением этого расцвета стала Андалусия, культура которой, появившаяся на стыке западной

и исламской цивилизаций вобрала в себя лучшее от них и показала пример продуктивного сосуществования в условиях переплетения и взаимообогащения различных обществ [17, р. 72].

Современные реалии побуждают представителей мировых религий к поиску решений в сфере межконфессионального взаимодействия, духовной безопасности, созидających паттернов поведения.

В этой связи Игбоин отмечает, что толерантность и диалог, которые являются инструментами целенаправленного построения конструктивных отношений как между носителями различных религиозных идентичностей, так и внутри одной конфессиональной группы. Исследователь называет в качестве аспектов, заслуживающих внимания в этой сфере, жестокость в поведении последователей того или иного Писания, интерпретации которого могут носить совершенно полярный характер [6, с. 310-311]. Письменная кодификация и вариативность интерпретаций, предполагает исследователь межрелигиозных отношений Н. Влас, может быть использована для оправдания насилия [18]. Факт обращения на протяжении истории религии к физическому насилию должен быть переосмыслен с точки зрения взаимодействия носителей той или иной религиозной идентичности со Священными Писаниями. Восстановление границ дозволенного, этика неприкосновенности человеческой жизни, дарованной Богом, смирение с Божьей волей в смысле недопущения насильственных смертей во время воинственного джихада – это важное требование такого конструктивного диалога [19]. Особенную значимость имеет недопущение присвоением человеком себе функций Бога, Который властен над жизнью и смертью. Религиозный экстремизм, предполагающий убийства во имя Господа, как замечает Б. Игбоин, несет предположение, будто бы Его нужно защищать, что говорит о вере в Его беспо-

мощность, а не всемогущество и справедливость [20]. Диалог, иными словами должен иметь место как в межконфессиональном, так во внутриконфессиональном форматах. Диалог при этом должен нести практическую нагрузку – решать реальные проблемы жизнеобеспечения различных сообществ. Речь идет о таких вызовах, как коррупция, бедность, невежество, болезни, высокий уровень смертности и пр. Практическая ориентированность межконфессионального диалога – это именно то качество, по которому можно оценивать эффективность органов власти в различных государствах – как религиозных, так и светских [6, p. 310-311].

Исламская традиция интерпретирует толерантность в соответствии с первоисточниками – Кораном и Сунной. Исламская толерантность основывается на нескольких взаимодополняющих принципах и понятиях: справедливость ('адл), милосердие (рахма) и признание свободы вероисповедания (хурийа ад-дин). Эти принципы получили свое развитие в истории мусульманской уммы.

Эмоциональная сфера, крайними проявлениями которой являются конфликты по линиям этноконфессиональных отношений, вновь и вновь актуализирует вопрос религиозной толерантности, не давая этой проблематике уйти с авансцены международных и межконфессиональных отношений. Религиозная подоплека части конфликтов, которые, безусловно, носят социально-политический характер, возвращают нас к необходимости пристального рассмотрения вопросов религиозной толерантности. Представления об абсолютном характере истины в исламе наряду с политизацией доктринального дискурса открывают широкие возможности для агрессивной, экспансионистской интерпретации положений ислама о межрелигиозном взаимодействии, и даже шире, о взаимодействии с немусульма-

нами. Крайние формы фундаменталистских воззрений можно наблюдать в риторике исламистских группировок. Особенно остро вопрос об исламской толерантности получил мировую повестку в связи с печально известными событиями 11 сентября 2001 года [21, с. 3].

В изучении вопроса об исламской толерантности большое внимание исследователей привлекает взаимодействие не только мусульман и немусульман, но и взаимодействие между шиитами и суннитами. Так, например, в Иране, конфессиональная картина которого представлена присутствием таких конфессиональных групп, как шиитский ислам, суннитский ислам, иудаизм и христианство, правительство было вынуждено урегулировать вопрос межконфессионального взаимодействия на национальном уровне с учетом интересов религиозных меньшинств. С этой точки зрения наиболее универсальным оказалась исламская директива «приказывать правильное (халал) и запрещать неправильное (харам)», которая стала обязательной для различных исламских течений и школ в стране [22]. Согласно Корану: «Верующие мужчины и женщины являются помощниками и друзьями друг другу. Они велят совершать одобряемое и запрещают предосудительное» [23, 9:71]. Согласно толкованию этого айата, эти женщины и мужчины призывают людей к одобряемому, то есть к правильным воззрениям, праведным деяниям и достойному нраву. И, в первую очередь, они призывают к этому самих себя, удерживая людей от порицаемого, т.е. от ошибочных воззрений, скверных деяний и порочного нрава. Касательно людей Писания (иудеев и христиан), Коран одобряет соблюдающих этот принцип вне зависимости от вероисповедания, акцентируя внимание на неприемлемости неподобающего поведения и добронравии тех, кто соревнуется друг с другом в благих делах: «Не одинаковы они, - среди обладателей писания

есть община стойкая: они читают знамения Аллаха в часы ночи, совершая поклонение. Они веруют в Аллаха и последний день приказывают одобряемое и удерживают от неодобряемого. Они спешат друг перед другом в совершении благого; они - праведники.» [24, 3:113-114]. Кроме того, согласно аяту: «И из народа Мусы была община, которая вела истиной и действовала по ней справедливо» [24, 7:159].

Дискурс религиозной толерантности разрабатывался в основном в исследованиях западных философов. Однако, существуют также мусульманские исследования данного вопроса, имеющего глубокое этическое значение.

Весьма интересную разработку вопрос об исламской толерантности получил в теологических и философских изысканиях А. Соруша, который в качестве ключевой основы проявления толерантности в практике межконфессионального взаимодействия отстаивал плюрализм. Обращаясь к лучшим традициям интеллектуальной мысли Золотого века ислама, Соруш приводит взгляд знаменитого Руми, который говорил о фрагментированном видении людьми истины под метафорой слона в темной комнате, которого люди описывали совершенно различно в зависимости от того, какой части слона они коснулись. Иными словами, люди различаются между собой тем, какая часть истины им доступна, и было бы нецелесообразно спорить и не проявлять смирение, плодами которого являются скромность и терпимость. Кроме того, Сорушу импонирует видение толерантности иранского суфийского поэта Хафеза Ширази, который, ввиду общего происхождения людей от согрешивших первородителей, считал людей видящими истину «полуоткрытыми глазами» или в «полусне». А поскольку, в ясном виде истина не открыта полностью никому, то никто не может обращаться с другим свысока и чинить насилие над ним. Вместо этого, со-

гласно Хафезу, людям следует протягивать друг другу руку помощи в виде терпимости как с друзьями, так и с «врагами» - всеми, кто «опьянен вином». Не углубляясь в тему суфийского символизма, где вину соответствовали различные интерпретации, отметим лишь иносказательный и в то же время практический смысл, вкладываемый поэтом в свои слова. Смирение, терпимость и умеренность в действиях по отношению к другим в размышлениях Хафеза актуально по сей день [25].

Другой мусульманский исследователь, Ш. Нафиси, в своем исследовании исламской толерантности выделяет четыре возможных способа отношений с культурным другим, которые можно обнаружить в исламе: 1) проявление безразличия к противоположным убеждениям и практикам; 2) принятие насильственных и воинственных мер; 3) отступление от конфронтации; 4) проявление терпимости. Такая дифференциация позволяет рассмотреть отношение ислама к действиям, к которым может быть проявлена толерантность, а также действия, которые несовместимы с терпимостью, тем самым более глубоко проясняя условия для проявления терпимости. Первый из названных методов взаимодействия со взглядами, лежащими за доктринальными границами ислама, это проявление безразличия. Наряду с тем, что безразличие к противоположным убеждениям и безоценочному поведению является одним из возможных показателей толерантности [26, с. 8], с точки зрения ислама безразличие к неправильным убеждениям и неприемлемому поведению совпадает с их подтверждением, чреватым соответствующими последствиями для всего общества, а не только для нарушителей. Основанием для такого видения является аят: «И сочли они его лжецом и подрезали ее, и истребил их Господь их за их прегрешение и уравнил это» [24, 91:14], толкуемый Ибн Касиром следующим образом: «Они отвергли то, с чем он

пришел к ним, и подрезали верблюдицу, которую Аллах вывел из горы как знамение и доказательство им. Аллах разгневался на них и их постигло одинаковое наказание» [23, 91:14]. Иными словами, ответственность за убийство лежала не на одном человеке, кто это непосредственно сделал, но на всех, кто ему не помешал. Приводя данное толкование, Нафиси не столько приходит к выводу, что для всех слоев общества обязательно принимать меры против неправильных убеждений и поведения сердцем, словами и практикой, сколько отмечает важность истинного пути в личном масштабе [26, с. 2]. Особое внимание в исламе уделяется образованным людям, ученым, которые не должны быть безразличны к порицаемым действиям: «Почему же раввины и первосвященники не удерживают их от греховных речей и пожирания запретного? Воистину, скверно то, что они творят» [23, 5:63]. Ас-Саади отмечает, что богословам, ввиду того, что они одарены Аллахом знаниями и мудростью, предписано оказывать помощь людям в разъяснении запретного и греховного поведения, предупреждая их об истине [23, 5:63]. Иными словами, вне зависимости от вероисповедания, ислам призывает чувствовать ответственность за добро и зло, не допуская безразличия и беззакония. Кроме того, эта ответственность усиливается в зависимости от уровня осведомленности и могущества определенных людей и социальных групп.

Говоря о втором из перечисленных способов отношений ислама с культурным другим – принятие насильственных и воинственных мер, Нафиси верно констатирует, что эта религия не отрицает саму идею войны, о чем свидетельствует факт участия Мухаммада в ряде войн на заре ислама. В то же время, война в исламе не обязательно является средством и методом конфронтации с носителями иных, иногда противоположных, убеждений. Призыв к сражению во имя Аллаха звучит в Кора-

не, для чего семантически приводится слово «китал». Понятие «джихад» же несмотря на широкое его муссирование в средствах массовой информации и других источниках информации изначально не являлось синонимом войны: оно стало тождественным понятию войны позднее, но не сводилось лишь к нему. Слову «джихад» соответствует значение больших усилий во всех сферах жизни на пути Аллаха [27, с. 3-4]. В Коране присутствуют айаты о войне мусульман во имя Аллаха: «Пусть же сражаются на пути Аллаха те, которые покупают за ближайшую жизнь будущую! И если кто сражается на пути Аллаха и будет убит или победит, Мы дадим ему великую награду» [24, 4:74]. Саади интерпретирует данный айат в соответствии со следующим значением: в соответствии с приказом Аллаха освободиться от недостатков, Он призывает отправляться на войну в искреннем поклонении Ему [23]. Также имеет смысл привести айат: «Поистине, Аллах купил у верующих их души и их достоинство за то, что им – рай! Они сражаются на пути Аллаха, убивают и бывают убиты, согласно обещанию от Него истинному в Торе, Евангелии и Коране.» [24, 9:111]. Однако исполнение военных действий оговорено рядом условий, касательно которых мнения богословов раздвоились. Если согласно одному из них единственной причиной для развязывания войны выступит обеспечение безопасности исламского общества перед лицом какой-нибудь угрозы для него, то в соответствии со вторым мнением война может быть начата с целью распространения ислама и насильственного его насаждения. Первый подход, как замечает Нафиси, соответствовал поведению пророка, которое задает направление идеалам и поведению уммы. Данное расхождение во мнениях обусловлено различной интерпретацией айатов Священного Писания [26, с. 2]. Первая группа богословов опирается на айаты 190, 191 и 194 суры аль-Бакара, огра-

ничивающие военные действия этическими границами: «190. И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не преступайте, – поистине, Аллах не любит преступающих!» [24, 2:190]. Здесь критическую важность имеют этические границы. Как отмечает Саади, данный аят, ниспосланный после хиджры пророка и укрепления мусульманской общиной своих позиций для борьбы с мекканскими язычниками, содержит повеление выступать только против тех неверующих, которые готовы к военным действиям против мусульман. Среди них не должно быть стариков, не принимающих решений и военных действий, кроме того, предполагается запрет на убийство женщин, детей и отшельников, людей с ментальными заболеваниями, выплачивающих джизью иноверцев, а также неприемлемо причинение ущерба природе. Согласно интерпретации Ибн Касира, данный аят, после ниспослания которого Мухаммад оставлял в покое тех, кто не воевал против него, предполагает сражение только против тех, кто сражается против мусульман [23, 2:190]. Рассмотрим аят 191 этой же суры: «И убивайте их, где встретите, и изгоняйте их оттуда, откуда они изгнали вас: ведь соблазн – хуже, чем убийство! И не сражайтесь с ними у запретной мечети, пока они не станут сражаться там с вами. Если же они будут сражаться с вами, то убивайте их: таково воздаяние неверных!» [23, 2:191]. Этот аят также необходимо понимать через призму этических границ, предполагающих сражение в Заповедной мечети, разрешенное только в случае нападения на мусульман первыми. Ибн Касир, ссылаясь на множество хадисов об этом аяте, заключает, что следует проявлять адекватную ответную агрессию против тех, кто сражался и изгонял мусульман [23, 2:191]. Согласно аяту 194: «Запретный месяц – за запретный месяц. И запреты – Возмездие. Кто же преступает против вас, – то и вы преступайте против него подобно тому, как он пре-

ступил против вас. И бойтесь Аллаха и знайте, что Аллах – с богобоязненными!» [24, 2:194]. Относительно этого айата Саади приводит два возможных условия его неисполнения, первое из которых касается нарушения жителями Мекки договоренностей в рамках Худейбийского мира и запрета мусульманам совершить паломничество, второе – разрешения Аллаха на ответное сражение с неверующими в запретные месяцы [23, 2:194].

Второй подход к пониманию этих айатов характеризуется их буквальным пониманием, вырванным из исторического контекста. Кроме того, как отмечает Нафиси, во всех приведенных айатах говорится не о немусульманах в целом, а о тех, кто отказался от соблюдения своих ранних договоренностей и развязал борьбу с мусульманами. Неприемлемость второго подхода к пониманию айатов о войне в пользу первого подкрепляется фактом, что пророк, поведение которого имеет решающее значение для исламской традиции, не был инициатором войны: битвы при Бадре, Ухуде и Хандаке, нападение на Мекку были вызваны нарушением мирного соглашения с мусульманами и носили ответный характер. Ссылаясь на биографию пророка за авторством Ибн Хишама, Нафиси добавляет, что при вхождении в Мекку, Мухаммадом было объявлено, что люди, закрывшие двери своих жилищ, не являются участниками войны, как и вошедшие в мечеть или дом Абу Суфьяна (представитель рода курайшитов, принявший ислам после продолжительного, в том числе военного, противостояния пророку) [26, с. 4].

Следующий способ построения в исламе отношений с культурным другим – это отступление, понимаемое как обоюдное частичное согласие с противоположными убеждениями с целью нивелировать конфликт. Здесь важной является оговорка, что переговоры в таком случае носят не идейно-концептуальную окраску (например, в отношении религии на заре ислама), но

социально-политическую (например, условия сосуществования иноверцев в условиях мусульманского социального доминирования). На этот счет Коран подчеркивает: «У вас – ваша вера, и у меня – моя вера!» [24, 109:6]. Под данными строками подразумевается, как отмечает исследователь, наличие у каждой группы определенной системы мышления, образа жизни, а также собственной ответственности за предпринимаемые действия и бездействие. Однако, это не умаляет значимость переговоров и поиска консенсуса в повседневной жизни, когда требуется урегулирование текущих организационно-бытовых условий сосуществования различных мировоззрений [26, с. 4].

Наконец, четвертым способом отношения ислама к культуру другому, так или иначе пересекающимся с предыдущими, выступает проявление терпимости или толерантности. Последнее предполагает, конечно, не принятие противоположного видения мира в ущерб принятой в исламе истине, но обнаружение внутреннего потенциала этой религии к выдерживанию наличия иных, противоположных, расходящихся с нормами ислама, проявлений религиозных убеждений и поведения.

Обратимся к определению терпимости, приведенному в различных источниках. Так, всемирно известный Кембриджский словарь определяет толерантность как готовность принять поведение и убеждения, отличающиеся от собственных, даже в случае внутреннего несогласия с ними или неодобрения их [27]. Другой словарь понимает под толерантностью способность переносить боль или трудности, проявление выносливости и стойкости, в том числе меньшая восприимчивость веществ, идей, убеждений. В соответствии с данным определением толерантность означает симпатию или снисходительность к убеждениям или практикам, которые отличаются от собственных или противоречат им. Несколько иной подтекст у дефиниции,

согласно которой толерантность видится через призму разрешения, дозволения, в том числе отклониться от заданного стандарта. Интересна интерпретация толерантности как способности какого-либо организма к процветанию несмотря на неблагоприятные внешние условия среды [28]. Оксфордский словарь добавляет к этим характеристикам толерантности или терпимости к кому-либо/чему-либо идентичностный элемент культурной или какой-либо другой инаковости, говоря о толерантности к людям, отличными от «нас» [29].

В контексте исламской религии целесообразно рассматривать толерантность, принимая во внимание такие ее характеристики, как наличие различий и многообразия; наличие базового несогласия с какими-либо убеждениями; предоставление права другому быть им, даже с иерархичной позиции. Готовность к принятию факта разнообразия можно рассматривать как в сфере религиозной доктрины, так и в сфере религиозной практики.

Религиозная доктрина исходит из факта веры, в сфере которой Кораном признается толерантность. Как замечают исследователи, если исходить из сегодняшней эпистемологической парадигмы, то источником толерантности выступает относительность в знании. Но Коран исходит из несколько иной точки зрения – из исламского понимания природы награды и пророчества. Под наградой в Коране понимается свобода, которой наделены, награждены люди, и вытекающие отсюда последствия в виде приобретения знания о добре и зле и личной ответственности за выбор между этими категориями в Судный день: «А если бы пожелал твой Господь, тогда уверовали бы все, кто на земле, целиком. Разве ж ты вынудишь людей к тому, что они станут верующими?» [24, 40:17]. В толковании Ас-Саади находим объяснение этому положению вещей Божественной мудростью, распорядившейся так, чтобы часть людей обладала верой,

а часть – нет [23, 10:17]. Информация о наставлении людей на истинный путь в зависимости от пожелания и повеления Аллаха подкрепляется также айатами 6:35 и 16:9. Интересна также информация, данная в Коране о личной ответственности каждого за свои дела, преступления и поступки: «Если бы захотел Аллах, они не придавали бы Ему сотоварищей. Мы не делали тебя хранителем их. И ты над ними не надсмотрщик.» [24, 6:107]. У Ас-Саади находим интерпретацию, согласно которой Аллах не удерживает никого от их желаний, и пророку не было велено нести ответственность за выбор других людей [23, 6:107]. О последствиях выбора говорится в следующем айате: «В тот день всякая душа получит воздаяние за то, что приобрела; нет несправедливости в тот день» [24, 40:17]. Аллах говорит о Своей справедливости к Своим творениям, Он не будет несправедлив ни с кем, даже на вес с пылинки, касается это и благих, и скверных деяний. За каждое благое дело Он вознаградит в десятикратном размере, а за каждое дурное дело Он воздаст как за одно дурное дело. Ссылаясь на тафсир Табатабаи, Нафиси отмечает предоставление человеку выбора, поскольку в Его силах было сделать всех людей одинаково верующими и праведными, однако, Он создал веру как испытание, заслуживающее в конце соответствующего вознаграждения или наказания [26, с. 5].

В соответствии с наличием выбора и пониманием его последствий – награды или наказания, кораническое понимание толерантности также исходит из принципа пророчества. Согласно последнему, пророки выступают лишь провозвестниками Божественной истины в мир людей, поэтому они не могут принуждать людей к вере: «О пророк, Мы послали тебя свидетелем, благовестителем и увещателем» [24, 33:45]. В качестве напоминания о миссии пророка в Коране содержится аят 17:54, в котором, как интерпретирует Ас-Саади, говорится о том, что в

функции пророка входит лишь наставление на истинный путь, в то время как именно Аллаху принадлежит управление человеческими судьбами и право воздаяния за действия людей, совершаемые по их личному выбору [23, 17:54]. Табатабаи в своем фундаментальном тафсире «Аль-Мизан» объясняет, что вера, ожидаемая от людей, исходит из свободной воли, а не из принуждения к ней силой [26, с. 5].

Из приведенного обзора аятов и их значения видно, что коранические основания исламской толерантности исходят из веры в Аллаха, которая существует благодаря разуму, интеллектуальному выбору и зову сердца. Важность диалога для ислама подчеркивается в аяте «Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с ними наилучшим образом. Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошел с Его пути, и лучше знает тех, кто следует прямым путем» [23, 16:125]. На этот счет Ас-Саади отмечает, что пророку было велено наставлять людей на прямой путь с помощью своих интеллектуальных способностей: познаний, деяний, мудрости, диалогу с учетом состояния призываемого и оценкой его способности воспринять услышанную истину. Кроме того, в этом деле очень важным выступает гуманная рамка – следует относиться к призываемым к исламу с теплом, уважением и добротой [23, 16:125].

Отношение как к единоверцам, так и к людям за пределами мусульманской уммы – их религиозным убеждениям и обрядности, детерминировано императивом Корана игнорировать заблуждения и проявлять доброту и мягкость: «Терпимо относись к их словам и сторонись их красиво» [23, 73:10]. Интерпретация ас-Саади объясняет этот аят как наставление мусульманам не обращать внимания на критику и оскорбления со стороны иноверцев в адрес своей религии и собственной персоны, не меняя своих убеждений и не останавливая следования по своему пути.

Любезное избегание и вежливое отдаление от убеждений, не совпадающих с исламом, видится в этом аяте как здравый смысл. Причинение же боли и обиды в ответ на несогласие с исламскими мировоззренческими убеждениями недопустимо [23, 73:10]. Подобный призыв к религиозной толерантности присутствует в аяте: «Вы будете испытаны и в ваших имуществах и в вас самих, и вы услышите от тех, кому даровано писание до вас, и от тех, кто был многобожником, много обиды. А если вы будете терпеливы и богобоязненны, то это – из твердости в делах» [24, 3:186]. Согласно толкованию Ас-Саади, испытания, о которых идет речь в аяте, призваны принести верующим пользу, поскольку через них мусульмане приобретают мудрость, искупление грехов, укрепление веры. Трудности на пути терпимости способствуют самосовершенствованию мусульманской уммы через смирение, стойкость духа и готовность к испытаниям. стойкими, выдержанными и богобоязненными. Искреннее проявление терпения, соблюдение границ дозволенного и проявление твердости намерения во имя Аллаха приближает верующих к Нему [23, 3:186].

Призыв к толерантному отношению к людям с иным мировоззрением звучит также в аяте: «Не равны добро и зло. Оттолкни зло тем, что лучше, и тогда тот, с кем ты враждуешь, станет для тебя словно близкий любящий родственник» [23, 41:34]. По этому аяту Ибн Касир выражает мнение, что в ответ на нечто плохое, с чем пришлось столкнуться мусульманину от другого человека, следует проявить доброту. И тогда существует большой шанс для построения дальнейших отношений на основе симпатии. Ссылаясь на слова одного из праведных халифов – Умара, Ибн Касир добавляет, что повиновение Аллаху в виде проявления терпимости является лучшим наказанием для обидчика. У Ас-Саади находим, что в исламе умение

отвечать добром, вежливостью и снисходительностью на зло и оскорбление, в особенности, если речь идет об эмоционально заряженных отношениях, является добродетелью, которая помимо великой награды от Всевышнего мусульманин получает теплые взаимоотношения с окружающими [23, 41:34].

В завершении параграфа приведем слова имама Али о том, что люди, независимо от совершенных ими намеренно или случайно проступков и ошибок, заслуживают доброго, толерантного и милосердного отношения, поскольку они все являются либо братьями по религии, либо подобными по творению [26, с. 6]. Таким образом, этическая норма проявления толерантности в отношении к окружающим была закреплена Священным Писанием.

Гуманистические основы исламской толерантности

Под исламским гуманизмом понимается теоцентрическая мировоззренческая модель, в рамках которой антропологическое измерение не противопоставляется Божественному, а, напротив, находит свое высшее обоснование в акте Божественного творения человека (инсан) как наместника Аллаха (халифа) на Земле. В отличие от секулярного гуманизма, основанного на независимости и верховенстве человеческого разума и морали, исламский гуманизм основывается на Откровении (Уахи) и утверждает достоинство человека как раба Божьего (‘абд Аллах), наделенного разумом (‘акил), свободой выбора (ихтияр) и нравственно-этической ответственностью перед Богом.

Теологические проявления исламского гуманизма, основными этическими константами которого выступают уважение к человеческой жизни, сострадание, забота об обществе, справедливость, подкрепляются правовыми и этическими проявле-

ниями – шари’а и адаб, составляющими структуру исламского социального порядка, в котором человек предстает субъектом прав и обязанностей [30, с. 8].

Исламская толерантность находит свое обоснование в исламском гуманизме, в связи с универсальным характером коранического императива милосердия, которое надлежит быть проявленным в отношении как мусульманской уммы, так и в отношении к культурному другому. Акцент исламских гуманистических воззрений на универсальные ценности, проявленные в исламских учениях, объясняет диалектическую связь между исламским гуманизмом и исламской толерантностью.

Такие общечеловеческие ценности исламской религии, как диалог и толерантность к культурному другому закреплены в гуманистическом комплексе адаба, интегрировавшем нравственно-философское содержание ислама и выражающемся в установленных социальных нормах и соответствующей литературе. Исламская толерантность, выступающая одним из ключевых ориентиров адаба, обеспечивает межкультурную коммуникацию мусульманской уммы с культурным другим. Именно интенция на толерантность к культурному другому стала отправной точкой беспрецедентного расцвета интеллектуальной мысли в Исламской Средневековье, поскольку гуманистический интеллектуализм таких величин, как аль-Фараби, Ибн Сина, Руми и других был бы невозможен в узких мировоззренческих рамках. Исламский гуманизм predetermined культурное возрождение в мировом масштабе благодаря научной деятельности мусульманских перипатетиков, исследователей античного философского наследия.

Приведем семантический и этимологический анализ понятий ислама, из которого исходит наполнение исламской толерантности. Так, слово «ислам» представляет собой масдар

– производное существительное от глагола 4 породы «аслама», значение которого соответствует следующим: 1) покоряться, подчиняться; 2) вручать, передавать (что-либо кому-либо); 3) принимать ислам, быть мусульманином. В этой связи существительное «ислам» сводится к значениям: 1) предание себя Богу, покорность, принятие исламской веры; 2) ислам [31].

Слово толерантность – «тасамух» – является масдаром глагола 6 породы «тасамаха», который имеет два значения: 1) быть снисходительным к кому-либо; 2) быть предупредительным, внимательным. Соответственно, сам масдар имеет значения «снисходительность, терпение» [31]. Под исламской толерантностью понимается одновременно императив и действие, основанное на принятии, религиозной терпимости, соблюдении целостности религиозных или других мировоззренческих границ [32, с. 202].

Стандарты исламского гуманизма составляют большую часть адаба, представляющего собой систему исламской этики, в которую уложены ценности, теологические представления, а также исходящие из них нормы социального поведения. Адаб выражает гуманистические константы посредством ориентации на проявление терпимости в межчеловеческих и межконфессиональных отношениях, на когнитивный поиск, а также посредством ценностей научного знания, плюрализм, диалогическую коммуникацию.

Осознание реальности, в которой присутствует взаимодействие дихотомических воззрений Востока и Запада, актуализирует дискурс исламской толерантности, исходящей из идей исламского гуманизма. Одной из ключевых в этом контексте выступает гуманистическая концепция личностного самосовершенствования, подразумевающая реализацию концепции «инсанийа» через осознанное отношение к себе и своим действиям,

наблюдению за собственными поступками и их мотивами, расширение знаний, развитие своего разума и души.

Ускорение процессов межкультурной коммуникации, характеризующее проживаемую сегодня эпоху постмодернизма, вызывает необходимость изучения диалогической природы исламской толерантности. В свою очередь, диалогичность исламской толерантности, обусловленная инклюзивной природой адаба, выраженной условиями интеллектуального плюрализма, царившего в среде ученых и философов Исламского Средневековья. Другими чертами адаба или исламского гуманизма выступают уважительное обращение, интеллектуальное многообразие, космополитизм, которые способствовали приданию научному знанию высоко статуса в общественном сознании, а также коммуникации философов через века и расстояния. Представители исламского гуманизма: аль-Фараби, М. Кашгари, аль-Бируни, Ибн Рушд, Аль-Хорезми, Ибн аль-Мукаффа, ат-Таухиди, Ибн Сина и другие – были открыты к диалогу с культурным другим, и результатом такой открытости и уважения к поиску знаний стало оформление их в адаб – корпус исламского гуманизма, понимающего человека как носителя Божественной милости в виде веры и истинного знания, хранителя нравственно-этических императивов Аллаха, обладателя созданных в нем Аллахом талантов. Именно императив к знанию стал отправной точкой развития богословия, исламской философии, мутазилитского калама и адаба – всего, что сегодня считается пиком расцвета духовного и интеллектуального развития Исламского Средневековья [30, с. 13].

Таким образом, исламский гуманизм, предполагающий признание ценности каждого человека вне зависимости от его этноконфессиональной идентичности как творения Всевышнего Аллаха и неотделимый от духовно-этического совершен-

ствования личности, социальной справедливости и терпимости, ре-актуализирует дискурс исламской толерантности в реалиях современного мира.

Исламская толерантность Тюркского Средневековья: гуманизм и принятие Другого в суфийских учениях

Концентрацией интеллектуально-духовных ценностей, о которых шла речь выше, на территории тюркских государств стало богатейшее духовно-этическое наследие А. Ясави, основоположника имеющей важное значение для Центрально-Азиатского региона ясавийского тариката. Ниспослание Корана стало отправным пунктом в интеллектуальном поиске и в детерминированном им диалогическом взаимодействии. Знание приобретает роль аксиологического ориентира именно со времени зарождения ислама, о чем свидетельствует обогащение цивилизаций – как исламской, так и других, соприкасавшихся с ней [33, с. II-III].

Среди народов, населяющих Центральную Азию, ислам стал составным компонентом местного культурно-коммуникативного пространства, яркими чертами которого выступали стремление к философскому осмыслению реальности, а также рефлексия о нравственных нормах жизни и мысли. Именно поэтому исламский адаб легко и естественным образом встроился в мировоззрение центрально-азиатских народов.

Одновременное присутствие в адабе религиозных и светских норм также способствовало быстрой хабиитуализации исламских моральных императивов и этических констант, среди которых исламская толерантность заняла особое место. Духовно-нравственный потенциал тюркских народов был дополнен ценностями морально-этического исламского гуманизма.

Исследователи-тюркологи выделяют три основных этапа развития тюркской культуры: древнетюркской, раннеклассической (к коей относятся произведения М. Кашгари, Ю. Баласагуни, А. Ясави, А. Югнеки) и национальной (классической). Все названные этапы способствовали интенсификации исламизации и одновременно являлись результатом этого процесса, а также были инспирированы интенсивным воплощением в жизнь исламской этики и знакомством с арабо-персидской культурой [34, с.185-190].

Динамичное развитие культуры народов Мавераннахра было детерминировано непрерывным интеллектуальным поиском, происходившим здесь до ислама и интенсифицированным им. Согласно историческим источникам, крупнейшие города Центральной Азии – Самарканд и Туркестан – были центром притяжения для науки и культуры, о чем свидетельствуют функционировавшие здесь Дома мудрости «байт аль-хикма», такие же, как и в городах Халифата (Багдад и Дамаск). Значимым духовно-интеллектуальным тюркским центром, кроме Туркестана, являлась Бухара, известная жизнью и деятельностью таких знаменитых суфиев как Ахмад аль-Газали и Абу Хамид аль-Газали, Абу аль-Хасан Али аль-Харакани, Абд аль-Халик аль-Гидждуани, Юсуф аль-Хамадани, у которого А. Ясави был учеником [35]. Со средневековыми исламскими городами Туркестан роднит активно развернувшаяся здесь деятельность интеллектуалов из различных сфер знания: поэзия, богословие, суфизм, музыка и пр. Благодаря такому культурному многоголосию, наполнявшему Туркестан, здесь появились тюркские ордены суфизма: накшбандийа, кадирийа, ясавийа.

Также поликультурная среда способствовала развитию в рамках исламского гуманизма исламской философии – фальсафа. Здесь жил и творил какое-то время своей жизни великий

аль-Фараби, гуманистические идеи которого носили универсальный характер. Сочетание в его философской системе рационализма, феноменологии и герменевтики способствовало возвышению роли разума как Божественного дара человеку. Перипатетическая деятельность аль-Фараби по изучению сочинений древнегреческих философов инспирировала популяризацию этого направления философской мысли, плодородной для будущего как исламской, так и христианской интеллектуальной мысли. Адаб аль-Фараби характеризуется ориентированностью на толерантность, аксиологизацию культурного другого, космополитизм, диалог, доминирование культурной самоидентификации над национальной и религиозной.

Интенциональность на толерантность была вообще одним из принципов, формировавшим исламскую философию. Известно выражение основоположника фальсафа - аль-Кинди - о необходимости принятия знания (достоверного) откуда бы оно не исходило: из разных (других) регионов и от культурных Других. Абу Наср аль-Фараби толерантность определяет в качестве концепта диалогического знания.

Толерантность в Исламском Средневековье проявляется через стремление к знанию и постижению его. Да и меседж о поиске знания (Ищи знания, даже если оно в Китае) означает установку на коммуникативную толерантную эпистемологию. Понимая философию как жизненно необходимую духовную практику, исламские философы фокусировали ее основной вопрос на толерантной преемственности философских школ античности.

Уместно задаться вопросом: «Должна ли философия обладать толерантным содержанием?». На этот вопрос можно ответить, что философия, как и любая наука, содержит в себе этот толерантный потенциал, настроенность на диалог, прояснение сути понятий и предметов исследования.

«Толерантность» вызывает раздражение у консервативно настроенных традиционалистов, предупреждающих о таящейся опасности в толерантности, которая способна деконструировать и «распылить, рассеять» содержательный смысл философии. Но ведь аль-Фараби, следуя за Аристотелем, называет философию - мудростью, и первой из всех видов мудрости, раскрывая ее значение как особой духовной деятельности, синтезировавшей в себе опыт тысячи и тысячи поколений на основе именно ресурса толерантности.

Тюркский мир, в котором творили великие исламские ученые, был территорией толерантности: соединение учений, школ, путей, движений, культур, религий и традиций.

Тюркское культурно-коммуникативное пространство благоприятствовало расцвету двух аксиологических систем, составлявших главные сферы интеллектуализма в Центральной Азии: с одной стороны, философии рационализма, представленной аль-Фараби, М. Кашгари, Ю. Баласагуни, а с другой, суфизма, воплощаемого Х.А. Ясави, А. Югнеки, С. Бакыргани. Названные системы мысли стремились к достижению этического совершенствования, сбалансированному сочетанию человеческого и божественного; различия лишь метод [36, с.60]. Две названные практики – рационализм и мистицизм – стали возможными благодаря интеллектуально-духовной свободе и толерантности, присущей атмосфере Туркестана. Казахский адаб, зарождавшийся в атмосфере свободного когнитивного поиска, обладал уникальными чертами тюркского культурно-коммуникативного пространства, не препятствующего выражению разума и веры, что впоследствии стало пререквизитом для гуманистического мировосприятия казахского этноса и его культуры. Исламская историческая традиция в лице Ибн Батуты, Ибн Биби, Афлаки, Аксарай свидетельствует о по-

ликонфессиональной и поликультурной окраске тюркского культурно-коммуникативного пространства, а также о сложившейся в результате диалогичности тюркского адаба. Смеем предположить, что тюркский вариант исламской идентичности и толерантности был детерминирован именно таким культурно-конфессиональным многоголосием.

Суфийские ориентиры на толерантность и духовное совершенствование, как и сам суфизм на центрально-азиатских территориях получают распространение в IX-X столетиях, одновременно с формированием различных суфийских орденов (ясавийа, накшбандийа, кадирийа, кубравийа) в окрестностях знаменитых тюркских интеллектуальных и духовных центров: Отрара (Фараба), Туркестана (Ясы), Шымкента (Сайрама), Самарканда, Бухары. Здесь суфийские тарики существовали и функционировали одновременно со школами (мазхабами) суннитского ислама [24, с.1-2]. Непреходящее значение для тюркского суфизма имеет духовно-религиозная деятельность знаменитого суфийского шейха XII столетия Ходжи Ахмеда Ясави, основавшего ясавийский орден, который имел неоценимый вклад в духовное объединение тюркских народов [37, с.2-3].

Органично встраиваясь в местное культурно-коммуникативное пространство, суфизм обладал трансформирующим потенциалом в Центральной Азии, поскольку он способствовал приобщению ищущих духовного знания к исламским аксиологическим ориентирам, ключевым из которых выступает исламская толерантность [38, с.68]. Используемый при этом гуманистический адаб усваивался тюркскими народами в процессе раскрытия суфийскими практиками духовного контента исламской доктрины и диктуемой ею духовно-интеллектуальной этики. Мистические и моральные ориентиры суфийских практиков, аксиологизация чистоты внутреннего мира, вызван-

ное к жизни Кораном, предполагали наличие у мусульманина не столько ритуально-обрядовой деятельности, сколько намерения самосовершенствоваться, расти духовно и интеллектуально [39, с.173]. Успешность формирования и распространения суфийского миропонимания на территориях Казахстана, издревле служивших местом кочевого образа жизни, детерминирована экологической ориентированностью суфизма, предполагающей следование законам природы, особенно чтимой номадами [40, с.153].

Суфийские нарративы, сами по своей сути, являются толерантными. Ибн Араби, например, во всех духовных учениях не видел противоречий, более того, считал их взаимодополняющими. Известное в Исламском Средневековье учение о совершенном человеке воплощало в себе взаимодополняющие характеристики духовно-нравственного человека. В суфизме, оказавшим колоссальное влияние на распространение и популяризацию ислама и знаний об исламе, совершенный человек является носителем многогранных смыслов милосердия и терпения.

Концепция «совершенного человека» - «аль-инсан аль-камил» в суфизме, прежде всего, связана с теорией познания, но, «совершенный человек» у суфиев - это не добродетельный человек аль-Фараби, совершенномудрый Ибн Бадджи и Ибн Рушда, полный добродетелей морально-этического характера, проникшийся светом науки и философии, благодаря чему превратившийся в мудрого правителя, заботящегося о счастье и благополучии своих подданных. Это человек совсем другой, человек, открывший только для себя путь познания и это познание является для него не средством к достижению внешних жизненных целей, а смыслом его жизни.

Если добродетельный человек у философов арабо-мусульманского Средневековья овладевает знаниями для того, чтобы

стать кем-то, то у суфиев овладение знанием - исключительная внутренняя потребность, лишенная прагматизма [41].

«Совершенный человек» у суфиев выражал сущность не нравственного идеала, а сущность единства мира и знания о мире. Человек являлся сердцем этого мира, который он постигал.

Теория познания в суфизме основывается на теории единства бытия - вахдат аль-вуджуд и абсолютном единстве - вахда мутлака. Суть данной теории заключается в том, что в мире существует абсолютное единство, и в каждом множестве существует проявление этого единства [41]. Иными словами, концептуальное воплощение единства в многообразии в нарративах суфизма ярко выражены в учении о совершенном человеке.

Основателем концепции «совершенного человека» и единства бытия считаются Ибн Араби - Аш-Шайх аль-Акбар Величайший шейх (1165-1240 гг.) и Джалал-ад-дин- ар-Руми.

Суфизм уникален тем, что он предлагает постичь истину своим личностным путем. Концепция знания, по сути дела, является концепцией веры. Вера также имеет индивидуальный характер, достоверность знания и веры определяется личностным видением, переживанием, личным опытом.

Если обычный человек, ступивший на стезю веры, должен был жить по законам шариата: молиться, поститься, совершать хадж, давать закят, и жить обычной мирской жизнью, то суфий, вставший на путь веры, живет трудной, полной лишений, унижений жизнью. Этот путь он выбирает сам для того, чтобы потом получить нравственное удовлетворение.

Отношение суфия к Богу не такое, как у обычного мусульманина. Бог суфия означал единение человека со всем миром, Бог воплощал в себе Вечность и все тайны Вселенной, к постижению которой и стремится суфий.

Суть суфийской концепции познания заключается в том, что человек, созданный из праха, сольется с божеством, с вечностью. Подобная теория удивительна в своем роде. Возвысить человека до Бога, возвысить его и дать ему вечную жизнь – разве не об этом мечтает человек?

В чем заключается смысл и суть совершенствования? Человек должен в совершенстве познать две основные вещи:

1. Постичь мир в абсолютном единстве;
2. Обрести великую, подлинную веру [41].

Необходимо отметить тот факт, что суфии через стоянки, как бы, проходят общий круг человеческих страданий, выражающих общую человеческую судьбу. И через эту общую судьбу они проходят и судьбу каждого в отдельности.

Благодаря этому, суфий превращается в человека, который чувствует тоньше и острее, постижение человеческих страданий делает его и менее уязвимым, ибо он понимает всю суетность и тщетность мира.

Проходя через страдания, суфий приобретает внешний иммунитет к ним, страдания – это путь к наслаждению в другой степени его тарика. Обостренное восприятие мира суфии доводили до крайности и, опять же – только благодаря этому, они приобретали гораздо большее знание о мире.

Совершенствование в познании достигалось тремя основными способами: рационально-логическим, интуитивным и мистическим. Совершенный человек – это гностик – ариф, познающий субъект, это гностик и человек, обладающий даром пророчества.

Вообще, если говорить о концепции «совершенного человека» у Ибн Араби, то последний под «совершенным человеком» имел в виду Пророка Мухаммада, овладевшего божественной истиной и постигшего суть мироздания. Конечно, суфии не счи-

тали, что Бог постижим, однако «приблизиться» к Богу и раствориться в его свете, вполне вероятно и возможно.

Процесс самосовершенствования – это вечный поиск истины, «ищи знания» - принцип, который суфии возвели в главный. Ибн Араби, родившийся в Мурсии (Испания), находился под влиянием идей Ибн Масарры и его школы, возникшей в X веке в ал-Андалусе. Исследователь мусульмано-испанского мистицизма Асин Паласиос отмечает, что масарритские идеи о логосе послужили основой для создания концепции «логоса – человека» у Ибн Араби.

Ибн Араби, выстраивая образ совершенного человека, подчеркивает идею о том, что сознание этого человека не может быть типичным, усредненным. Он, да и все суфии, выступали против так называемого теперь «массового сознания». Разделяя людей на мудрых и смертных, Ибн Араби проводил различие между массовым сознанием («амма») и сознанием мудреца – суфия («хасса»).

Сознание масс представляло собой смесь лицемерия, чрезмерной простоты, посредственности. Поэтому для преодоления и избежания этого, суфий должен был отрешиться от земного мира, где господствуют массы (амма). В связи с этим, возникла необходимость совершенного человека – суфия – отгородиться от мира и от людей.

В Коране человеку также приписывается уединение – итикаф, но это уединение длится не более десяти дней, во время Рамадана. Эти дни верующий проводит в молитвах и чтении Корана. Пророк Мухаммад очень часто искал уединения, чаще всего, он проводил это время в пещере горы Хира (Джабал Нур – Горы света).

Суфии уединялись в завийя (ханака) – суфийской обители, очень часто в них проходило обучение, наставничество, но,

чаще всего, здесь происходило единение с Богом. Совершенный суфийский человек Ибн Араби, Джалал-ад-дина-Руми должен был понять собственное сердце. Он не связан с миром, где царит лицемерие и зло, он вне этого мира, считая, что простые люди – настоящие безумцы, гоняющиеся за гибельным вместо полезного, они выдумывают себе заботы, проблемы, хотят денег, славы, их сердца давно забыли Бога.

Опыт суфийской жизни совершенный человек никому не навязывает, он просто показывает возможность его осуществления. Совершенный человек обладает такими качествами как самоуглубленность, созерцательность, моральность, и, самое главное, он владеет способом достижения наивысшей интеллектуально-мистической духовности.

Суфизм, поднявший вопрос о встрече человека с Богом, создал беспрецедентную теорию о том, что Бог живет внутри человека. Бог находится в нем, и сущность человека заключается в его божественной сущности.

Суфийская религия сердца несла в мир светоносную чистоту. Нравственное очищение, провозглашенное Ибн Араби, Аль-Газали, Руми, Ясави, способствовало раскрепощению человеческого духа. Образ человека как божественного человека, созданный ими, необычайно величественен и мудр. Этот человек возвращался к Богу. Совершенный человек обладает даром пророчества. Проблемой пророка и пророчества занимались и философы, и суфии. Это аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Баджжа, Ибн Туфайль и многие другие, но только в суфизме проблема приобретает свой подлинный смысл.

Пророк в суфийской интерпретации Ибн Араби, Джалал-ад-дина Руми имеет несколько смыслов:

1. Пророк выступает как носитель конкретного божественного высказывания.

2. Пророк выступает как носитель божественной воли.

3. Пророк выступает как носитель герменевтической истины, суть которой гораздо глубже внешнего проявления, эта суть становится познаваемой лишь в результате эзотерического истолкования и понимания.

С одной стороны, совершенный человек, будучи пророком, ее знает, а любой другой человек, стремящийся к совершенству, постигает ее. Пророчество неразрывно с основной идеей суфизма – единства всего сущего, т.е. абсолютного единства (вахда мутлака) [41]. Смысл всех суфийских учений в том, что они представляют собой нравственные тексты, где гуманизм справедливость наполнены смысловым содержанием «сабр».

Нравственно-этический адаб Х.А. Ясави представлен его известными сочинениями: «Диван-и-хикмет» [42, с.78], «Мира аль-кулуб» («Зеркало души»), «Пакрыр-нама» («Сказание о бедном») [38, с. 70], среди которых наибольшую популярность получил сборник мудрости – «Диван-и-хикмет». Адаб Ясави дает представление об этапности морально-духовного совершенствования, составляющих макамы – стоянки – на пути понимания Бога. Преодоление этих макам приближает ищущего к идеалу духовного совершенства, выражающегося в отказе от мирских удовольствий и крайней его формы – в аскетизме [43, с. 4-10]. Главными темами гуманистических воззрений Ясави выступают нравственное совершенствование, толерантность к окружающему миру, смирение и терпение на уготованном Аллахом пути, соvestливое отношение к окружающим творениям Всевышнего, а значит – безусловная любовь к Нему, являющаяся естественной потребностью души и сердца [44, с. 91].

Концепт души в понимании Ясави отразился в его адабе как что-то, подлежащее неустанному взращиванию таких свойств личности как альтруизм, справедливость, щедрость. Такое ми-

ровоззрение, полное любви и присутствия Бога в сердце и разуме, созвучно миропониманию Коркыт ата и, в свою очередь, продолжается в дискурсе тюркского нравственно-философского адаба А. Югнеки, С. Бакыргани, Абая, Шакарима. Эклектичный характер мировоззрения тюрков как раз предполагает сочетание мистического и рационалистического в процессе постижения Божественного и детерминирует органичное наложение исламских ценностей и суфийских представлений на наследие тюркского тенгрианства.

Популяризация использования тюркских языков в научной, культурной, административной сферах имела место благодаря проникновению глубочайшего смысла адаба «Хикметов» Х.А. Ясави в картину мира тюрков. Онтологизируемые им аксиологические константы: толерантность, космополитизм, проявление ценности разных религиозных культов, поиск в людях общего, укрощение гордыни – ввиду их уникального характера формировали умеренную религиозно-светскую исламскую идентичность на территориях расселения казахского этноса. Светские ориентиры в мировоззрении Ясави проявлялись в порицании им алчности и жадности, стремления к роскоши вопреки потребностям и нуждам народа, которыми грешили чиновники [38, с. 71].

Кроме того, в соответствии с исламской гуманистической традицией шейх высоко ценил научное знание: «Если придут ученые, с почтением стоя встречай их». У самого Ходжи Ахмеда было очень много учителей: отец, Баха ад-Дин Испиджаби, Арыстан Баб из Отрара, Абу аль-Фармази ат-Туси (ум. 1084), Ходжа Юсуф Хамадани из Бухары (1049-1140). Благодаря длительному обучению у именитых мастеров шейху удалось концептуализировать этику взаимоотношений учителя и ученика в сочинении «Пақыр-нама».

Идеологическими ориентирами ясавийского ордена суфизма выступают нейтральное, толерантное отношение к событи-

ям, не дифференцирующее их как плохие или хорошие; беспрекословное выполнение всех наставлений своего шейха, какой бы сферы они ни касались; абстрагирование от желаний; противостояние своей гордыне. Прежде, чем стать наставником, искатель истины на пути суфизма должен был сорок лет внимать своему шейху, который должен быть в совершенстве осведомлен в вопросах шари'а, пройти длительный путь духовного совершенствования, знать все о своем тарикате, щедро делиться приобретенными религиозными знаниями [43, с. 10].

Верхом аскетического проявления рвения на пути к постижению истин ислама в ясавийском ордена считается исполнение поклонения Аллаху в уединенной пещере, которое было предпринято шейхом Ясави. В это время суфий должен проявлять отказ от мирских благ с целью духовного очищения и совершенствования. Именно духовный рост стал краеугольным камнем в исламской философии Ясави, донесенной доступным языком до широких масс, затем встроенной в тюркский менталитет. Акцент на нравственности и толерантности в адабе ясавийской тарика усилил тюркские моральные ориентиры духовного самосовершенствования.

Последователи ясавийского ордена суфизма распространились от границ современной Киргизии до Малой Азии и Волги, аксиологизируя знания и философской рефлексии над событиями окружающего мира, усиливая влияние тюркских языков в духовном развитии и получении образования. Синкретизм в адабе тарика ясавийа проявился в доступности инструментов для духовного роста и уникального гуманистического потенциала. Последователями Ходжи Ахмеда были развиты идеи широкой хабиитуализации ценностей толерантности, нравственности в поэтическом и прозаическом творчестве Дулата Баба-тайулы, Шади Жангирулы, Шортанбая Канайулы, Майлыкожа

Турмагамбета Изтлеуулы, Султана Кожаулы, Мусабека Байзакулы, и позднее – Абая, Шакарима и казахских советских адибов, а также авторов уже независимого Казахстана [38, с. 72-73].

Огузско-кыпчакский язык, используемый Ясави в «Хикментах», способствовал популяризации в Центральной Азии тюркских языков, заменивших арабский язык на авансцене культуры исламизированных народов, их литературы, религии и международной коммуникации. Самостоятельное интеллектуально-духовное развитие Тюркского Мира представляло собой своего рода новшество. Наряду с «Диван-и-хикмет» тюркский язык караханидов был также использован М. Кашгари и Ю. Баласагуни [43, с. 6].

Значимость «Диван-и-хикмет» для Тюркского Мира сложно переоценить: именно это сочинение стало проводником исламской доктрины и интерпретацией концептов Корана в тюркоязычное пространство, в связи с чем вторым названием этого труда выступает «Корани тюрки». Эта монументальная работа положила начало знакомству тюркских народов Центральной Азии с исламской философией и религией.

Принятие ислама как религиозной и мировоззренческой базы народами Центральной Азии стало возможным в связи с морально-этическим содержанием адаба суфизма, который не вступал в противоречие с имеющимися нравственно-духовными устоями местных народов. Основанная позднее государственность Золотой Орды использовала в качестве идеологии ясавийский орден, что свидетельствует о его жизнеспособности в различных социально-политических и культурно-исторических условиях [44, с. 294-295].

Моральному совершенствованию, которое выступало целью в суфийском поиске, предшествовала концепция «совершенного человека», понимавшая акт Божественного творения как великую добродетель, благо и признак Божественной люб-

ви. Значимость этого концепта сводилась к наличию черт совершенного человека у Вселенной: доброжелательность, благочестие, справедливость, толерантность. Иными словами, участие человека в созданном Аллахом мироздании могло реализовываться в проявлении им адаба, характеризующегося богоугодностью: чести, справедливости, высокоморального и толерантного поведения.

Сочетание черт обеих традиций – тюркской и исламской – было детерминировано межкультурной коммуникацией ислама и тюркского пространства, способствовавшей появлению уникального культурно-коммуникативного пространства. Исламское мировоззрение, однако, не стало доминирующим в образе жизни тюркских народов: продолжила формирование аутентичная культурная традиция тюркоязычного пространства, объяснимое преемственностью культурной традиции, возникающей и функционирующей в определенных пространственно-временных, лингвистических, экологических условиях. Сама исламская практика в процессе взаимодействия с тюркским культурно-коммуникативным пространством претерпела изменения под воздействием культурной традиции тюркских народов. В отличие от персидского варианта арабо-исламской инкультурации, на территориях расселения прото-казахского народа, религиозные взгляды которого тяготели к монотеизму Тенгри, вхождение ислама проходило экологичнее и естественнее. Шаманские ритуалы, социально значимые и служившие издревле духовным амортизатором сложных климатических условий, оказались не в силах противоречить мировоззренческой парадигме ислама. В то же время практики шаманов-баксы, выступавшие духовным ориентиром для номадической ментальности, смягчили процесс хабиитуализации суфизма и ускорили понимание ислама как основы для религиозной жизни тюркско-

го культурно-коммуникативного пространства, так же, как деятельность кахинов на территориях Аравии вписалась в новые условия главенства ислама при жизни пророка Мухаммада [45, с. 136-137].

Интенсивная духовная, интеллектуальная, просветительская деятельность в тюркском культурно-коммуникативном пространстве, инспирированная исламом, аксиологические ориентиры которого удвоили этические воззрения тюрков, способствовала формированию казахского уникального культурного и философского кода. Этому способствовало творчество признанных интеллектуальных, гениальных величин, таких как Х.А. Ясави, М. Кашгари, аль-Фараби, аль-Бируни, Ю. Баласагуни, А. Югнеки, С. Бакыргани и другие знаменитые мыслители.

Суфийский адаб, способствовавший интеграции тюркского пространства в Исламский Мир, прижился у кочевых тюркских народов ввиду неприемлемости для передвижного образа жизни строгого схоластицизма, лирического понимания окружающих реалий, приоритета «адаба души» в виде внутренних моральных устоев над внешней религиозной обрядностью, особенной, мистической взаимосвязи с природой, отсутствия привязанности к материальным вещам [38, с. 73].

Интеллектуальный поиск, осуществляемый знаменитыми тюркскими мыслителями на языке караханидов и способствовавший расцвету гуманистической мысли и просветительской деятельности, называют Тюркским Ренессансом. Эпистемологическое значение тюркского языка, используемого ранее лишь в бытовых и практических целях, возросло над арабским, традиционно выступавшим проводником культуры, науки и религии, благодаря проделанной масштабной работе местных выдающихся гуманистов по созданию и развитию терминологического и

понятийного корпуса. Так называемое Тюркское Средневековье, подобно Исламскому, было сотворено знаменитыми религиозными и научными деятелями Центральной Азии, составившими задел для будущих поколений тюркских гуманистов.

Наднациональный и надцивилизационный характер духовной идентичности обусловил становление суфийского мистицизма одним из ключевых механизмов установления согласия в поликонфессиональном поле, предлагаемым глобализационными и интеграционными процессами. Произшедшая с непосредственным участием суфизма инкультурация тюрков в исламское цивилизационное пространство является примером миротворческого и обогащающего потенциала исламской толерантности. Кроме того, суфизм послужил фактором естественного встраивания исламского мировоззрения в картину мира тюрков [46, с.18].

Культурная интеграция народов Центральной Азии в культурно-коммуникативное пространство Исламского Мира, в интеллектуальной, образовательной, политической сферах которого доминировал арабский язык, продемонстрировала жизнеспособность тюркских языков, картины мира и аутентичных традиций, органично встроивших в себя ислам. Именно такая диалогичность тюркской культуры и исламской толерантности способствовала реализации диалогического потенциала тюркского мировоззрения в межкультурном и межконфессиональном поле.

Дискурс исламской толерантности позднее был продолжен в творчестве казахских писателей советской эпохи и современности. Особую роль в разработке национальной концепции толерантности, в которую вписываются ориентиры исламской толерантности, сыграло интеллектуальное творчество казахских интеллектуалов советской эпохи, разрабатывавших идею

диалога – как между конфессиями, так и между светским и религиозным началами общества, а также между западным и восточным миропониманием: Ы. Алтынсарина, А. Байтурсынова, С. Сейфуллина и других. Идея диалога, продвигаемая в свое время Ы. Алтынсариним, созвучна сегодняшним реалиям ввиду непреходящей актуальности свободы выбора, осуществляемого индивидом в каждой сфере его жизни, будь то религия, культура мышления, когнитивный или духовный поиск, социальное поведение [47].

Проблематизация исламской толерантности в реалиях казахстанского общества, имеющей непреходящее значение для становления и развития общественного сознания в соответствии с высокими аксиологическими ориентирами отечественного культурного наследия, несет в себе консолидирующий потенциал, критически важный в исторически обусловленной поликонфессиональной, многонациональной социальной среде. Толерантность как ценность была интегрирована в культурную идентичность казахстанского народа в культурно-историческом процессе, предполагавшем сначала постоянное взаимодействие с культурным другим, а затем и принятие определенных его черт и вбирание их в собственную картину мира. Сложившаяся таким образом здесь культура толерантности служит заслоном от религиозной нетерпимости и крайней ее формы – религиозного радикализма.

Исламская толерантность представляет собой акт проявления терпимости, базирующийся на исламском видении вознаграждения от Аллаха и пророческой традиции. Дискурс награды звучит в понимании исламской толерантности в двух аспектах: с одной стороны, что человек награжден разумом, а следовательно, может выбирать между дозволенным и дурным – милосердием и жестокостью; с другой – наградой является

даруемое Аллахом мусульманину укрепление веры после испытания его готовности проявлять терпение на истинном пути – как по отношению к людям и их поступкам, так и по отношению к исполнению предписаний ислама. Понимание исламской толерантности в контексте пророческой традиции предполагает личную ответственность пророка только за свою миссию и только за передачу знания о религии Аллаха, а также личную ответственность за выбор каждого, кому открывалось знание об исламе и соответствующем ему образу жизни.

Исламская толерантность, вызванная к жизни императивом Священного Писания, исходит также из исламского гуманизма, который аксиологизирует гуманистические ориентиры исламской религии: поиск знания, интеллектуальное и этическое совершенствование личности, диалог с представителями других картин мира, нравственный компонент поведения. Исламский гуманизм, обретший форму выражения в адабе, подразумевает формирование и раскрытие заложенных Аллахом талантов человека в процессе образования, самосозерцанию и сотворчеству. Особенную важность в культурно-исторических реалиях Казахстана имеет суфийский адаб Ясави, который внес неоценимый вклад в формирование наших мировоззренческих основ – религиозных, духовных, этико-отношенческих.

Выдерживание взаимодействия с культурным другим, проявление в отношении к нему толерантного поведения имеет важное значение в обеспечении духовной безопасности общества.

Исламский принцип выполнения дозволенного и воздержания от запретного носит универсальный характер, поскольку он применим к любым сферам жизни общества, в частности, к сфере построения гармоничных, здоровых, толерантных отношений в обществе на основе ценностей консолидации, свободы

взглядов, равноправия.

Использованная литература

1. Уолцер М. О терпимости. Пер. с англ. яз. – М.: Идея-Преос. Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 25-30.
2. Поппер Карл. Открытое общество и его враги.
3. Oxford Latin Dictionary / ed. P. G. W. Glare. 2nd ed. – Oxford: Oxford University Press, 2012. – С. 2145.
4. Affan M. H. Religious Tolerance according to Secular Humanism Model: An Analytical-Critical Study. – Gontor: University of Darussalam Gontor, 2021. – 70 p.
5. Popper K. The Open Society and Its Enemies. New one-volume ed. – Princeton: Princeton University Press, 1971.
6. Igboin B. Theory and Praxis of Religious Tolerance // OGIRISI: A New Journal of African Studies. – Vol. 12, № 1. – P. 293–318. – DOI: 10.4314/og.v12i1.16.
7. UNESCO. Records of the General Conference. – Paris: UNESCO, 1996.
8. Mensching G. Tolerance and Truth in Religion. – [Tuscaloosa]: The University of Alabama Press, 1955. – 207 p.
9. Downs T. Finding Common Ground. – Chicago: Moody Press, 1999.
10. Williams B. Toleration: An Impossible Virtue? // Toleration: An Elusive Virtue / ed. D. Heyd. – Princeton: Princeton University Press, 1996.
11. Moreland J. P., Craig W. L. Philosophical Foundations of a Christian Worldview. – Illinois: IVP Academic, 2003.
12. Fiala A. Tolerance and the Ethical Life. – London: Continuum, 2005.
13. Асад Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность / пер. с англ. Р. Сафронова; науч. ред. В. Золотухин. – М.: Новое литературное обозрение, 2020. – 376 с.
14. Abdel Haleem M. Understanding the Qur'an: Themes and Style (London Qur'an Studies). – London: I. B. Tauris, 2010. – 256 p.
15. Hulmes E. Commitment and Neutrality in Religious Education. – London: Geoffrey Chapman, 1979. – P. 5.
16. Mirza M. Christian-Muslim Relations in Pakistan // Islam and Christian-Muslim Relations. URL: <http://macdonald.hartsem.edu/>.
17. Caner E., Caner E. Unveiling Islam. – [Б. м.]: [Б. и.], [Б. г.].

18. Vlas N. Is Religion Inherently Violent? Religion as a Threat and Promise for the Global Security // *Politics and Religion*. – 2010. – Vol. 4, № 2. – P. 300.

19. Pabst A. Unholy War and Just Peace: Religious Alternatives to Secular Warfare // *Politics and Religion*. – 2009. – Vol. 3, № 2. – P. 225.

20. Igboin B. O. The God Question and Man's Claim to Omnipotence // *International Journal of Philosophy*. – 2016. – Vol. 17, № 1. – P. 93–107.

21. Tyler A. Islam, the West, and Tolerance: Conceiving Coexistence. – New York: Palgrave Macmillan, 2008.

22. Cook M. Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

23. Коран. URL: <https://quran-online.ru/9/saadi>.

24. Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. – М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1986. – 727 с.

25. Soroush A. Treatise on Tolerance / trans. N. Mobasser. – Amsterdam: Praemium Erasmianum Foundation, 2004. URL: <http://drsoroush.com/en/treatise-on-tolerance/>.

26. Nafisi S. Tolerance in Islam // *HTS Theologiese Studies*. – 2018. – Vol. 74, № 3. – Art. a5145. – DOI: 10.4102/hts.v74i3.5145.

27. Tolerance // *Cambridge Dictionary*. URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/tolerance>.

28. Tolerance // *Merriam-Webster Dictionary*. URL: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/tolerance>.

29. Tolerance // *Oxford Learner's Dictionaries*. URL: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/tolerance>.

30. Турганбаева Ж. Ж. Гуманистический компонент в исламской идентичности: монография. – Алматы: ИФПР КН МНВО РК, 2024. – 160 с.

31. Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. URL: <http://arabus.ru/>.

32. Erwahyudin D. D., Susanto H., Saputro A. D., Kurnianto R. Tolerance Education in Islam to Prevent Social Conflict // *IWOS*. – 2024. – Vol. 3, № 2. – P. 198–211.

33. Daftary F. Intellectual Traditions in Islam. – London: The Institute of Ismaili Studies, 2000. – 252 p.

34. Гадимова Ш. Н. У истоков турецкой письменной светской литературы «Диван»: «Кутадгу Билиг» Юсуфа Баласагуни // *Молодой ученый*. – 2011. – Т. 1, № 2. – С. 185–190.

35. Таджикова К. Х. Развитие суфийской традиции и Ахмад Яс-

сави // Вестник КазНУ. – 2010. URL: <http://articlekz.com/article/8358>.

36. Барлыбаева Г. Қожа Ахмет Ясауи как яркий феномен тюркской философии // Дінаралық диалог және Қожа Ахмет Ясауи мұрасы. – Астана, 2015. – 322 б.

37. Яссави Ходжа Ахмед. Хикметы / общ. ред. и предисл. М. Х. Абусеитовой; излож. А. И. Ибатова, З. Жандарбека, А. Ш. Нурмановой; излож. пер. на рус. яз. Н. Ж. Сагандыковой; коммент. З. Жандарбека. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 208 с.

38. Малғараева З. Б., Касабеков С. А., Умирзакова Л. А. Философия суфизма Ходжи Ахмеда Ясави как основа исламского мировоззрения тюрков // Вестник КазНУ. Сер. философия. Сер. культурология. Сер. политология. – 2015. – № 4 (53). – С. 66–75.

39. Жандарбек З. З. Ходжа Ахмет Ясави и возрождение тюркской государственности // Суфизм в Иране и Центральной Азии: материалы международной конференции. – Алматы, 2006.

40. Орынбеков М. С. Предфилософия протоказахов. – Алматы: Өлке, 1994. – 208 с.

41. Сейтахметова Н.Л. Философия исламского образования: история и современность. – Алматы, 2009. – 143 с.

42. Касабек А., Касабек С. Искание истины. – Алматы: Ғылым, 1998. – 144 с.

43. Байтенова Н. Ж. Ходжа Ахмет Ясави – основоположник тюркской ветви суфизма // Вестник КазНУ. – 2012. – № 2 (39). – С. 4–10.

44. Seytakhmetova N., Sybanbayev K., Turganbayeva Zh. Dialogue of Intellectual Traditions of the Turkic World: On the Issue of Cultural and Religious Identity // Адам әлемі. – 2018. – № 1 (75). – С. 136–146.

45. Галиахметова Г. Г. Суфизм в Золотой Орде // Суфизм в Иране и Центральной Азии: материалы международной конференции. – Алматы, 2006. – С. 293–295.

46. Динани Г. Х. И. Мистические взгляды семьи пророка // Суфизм в Иране и Центральной Азии: материалы международной конференции. – Алматы, 2006.

47. Борисова С. Интервью с С. Т. Сейдумановым «Сохранить и приумножить. Какой должна быть новая модель культурной идентичности казахстанца?» – 21.02.2023. URL: <https://qmonitor.kz/society/4775>.

1.2 Исламская толерантность как идея, механизм и социальная практика

Толерантность и справедливость являются важнейшими принципами в определении устойчивости современного общества. Для Казахстана как многонационального и полиэтничного государства этот тезис особенно ощутим, поскольку, выстраивая собственную модель модернизации, страна особенно остро ощущает необходимость в институтах, поддерживающих толерантность и равенство в повседневной жизни. Население нашей страны представляет собой редкое этнокультурное разнообразие, на территории нашего государства совместно проживают казахи, русские, узбеки, уйгуры, татары, украинцы, представители других этнических групп, все мы составляем уникальный культурный ландшафт. Такое разнообразие представляет собой ресурс для межкультурного диалога, составляя при этом не только стратегическое преимущество, но одновременно чувствительное пространство к вопросам справедливости, равенства и недопущения дискриминации. Опыт многих стран подсказывает, что риторика гармонии сама по себе не держит систему, а риторика единства сама не гарантирует устойчивости. Если за обещаниями и призывами нет механизмов и признания реальных проблем, то они превращаются в декоративный лозунг, лозунги теряют доверие общества. И наоборот честное признание социальных различий и системное обсуждение вопросов справедливости укрепляют доверие к государству и вовлекают людей в модернизационные процессы.

Предмет настоящей работы составляет исследование взаимосвязи исламской толерантности и институционализации исламского образования как её механизма в странах с мусульманским большинством с особым вниманием к Казахстану в

сравнительной перспективе. В качестве эмпирических данных мы используем данные Арабского барометра, а в качестве теоретической рамки будут использованы идеи социологии религии, политологии и культурологии. В соответствии с предметом главы поставлены следующие задачи:

1. Рассмотреть понятие исламской толерантности в современной научной литературе, проанализировав определения исламской толерантности в контексте религиозного плюрализма и принятия разнообразия.

2. Проанализировать роль исламского образования и его институциональных форм (государственные институты, частные, медресе, вузы) в формировании установок религиозной толерантности/интолерантности.

3. Изучить формирование межконфессиональных отношений в странах с мусульманским большинством, особенности государственной политики в них.

4. На основе данных Арабского барометра выявить практическое выражение исламской толерантности на уровне массовых представлений в шести арабских странах.

5. Вписать Казахстан в этот сравнительный контекст, показав в чём казахстанская модель исламской толерантности и межконфессионального диалога сходна и в чем она отлична от арабских стран? Какие институциональные или образовательные факторы определяют её специфику?

6. Сформулировать выводы для практической политики в сфере религиозных отношений в Казахстане.

Иными словами, в настоящей главе мы попытаемся показать, какие уроки Казахстан может извлечь из арабского опыта, и попытаемся предложить конкретные институциональные решения, помогающие закрепить толерантность как социальный ресурс.

Здесь особо полезен международный сравнительный материал, в частности мы предпримем анализ данных из такой базы как Арабский барометр. В частности, результаты опросов в арабских странах показывают, как разные исламские общества воспринимают расовую и этническую дискриминацию. Это сравнение релевантно для Казахстана по трем причинам. Данные позволят выявить закономерности того, где общество массово признаёт проблему, где предпочитает её отрицать, а где сталкивается с противоречиями в оценках.

Добавим, что сравнительный анализ опыта арабских стран полезен для Казахстана по нескольким причинам. Во-первых, исламский контекст делает сравнение релевантным, как и в арабских странах, исламская традиция в Казахстане влияет на восприятие толерантности. Во-вторых, наша многоэтничность задаёт близкие вызовы, как удерживать баланс между культурным разнообразием и национальной идентичностью? Наконец, модернизация и глобализация создают новые линии напряжения, когда цифровые медиа обостряют чувствительность к вопросам справедливости и дискриминации.

Исламская толерантность: концептуальные основания и современное изучение

В самом начале концептуализации исламской толерантности заметим, что толерантность в исламском контексте не означает единую догму, а представляет собой многослойное понятие, включающее теологические, исторические и современные измерения.

На теологическом уровне Коран и сунна содержат многочисленные основания для интерпретации толерантности, а наиболее цитируемый аят конечно же о том, что «Нет принуж-

дения в религии». Классическая исламская экзегеза трактовала его как признание свободы совести для «людей Писания». Такой современной мыслитель как Калед Абду Фадль, Абдулла ан-Наим подчеркивает, что этот принцип соотносится с международными стандартами прав человека. Пророческая практика (соглашения с иудеями Медины, христианами Неджрана) также демонстрирует модель договорного сосуществования [1].

На историческом уровне история исламских государств показывает практическую реализацию принципов сосуществования, так система ахл-аль-китаб позволяла евреям, христианам и зороастрийцам сохранять религию при уплате налога. А исследователи Маршалл Ходжсон и Бернард Льюис отмечали, что эта практика была сравнительно более мягкой, чем европейская инквизиция или религиозные войны [2]. Вместе с тем современные критики справедливо указывают, что речь шла не о равенстве, а о форме «второсортного гражданства», таким образом толерантность была прагматичной, но иерархичной.

Как показывает опыт 20 и 21 веков концепт исламской толерантности активно используется государствами в процессе нациестроительства. Так, в Марокко реформировали религиозное образование таким образом, что включили темы еврейского и христианского наследия страны. Индонезия продвигает концепцию «Ислам Нусантара», подчеркивая культурную инклюзивность. В Казахстане проводятся Съезды лидеров мировых и традиционных религий, что позволяет государству позиционировать себя как центр межцивилизационного диалога. Такие современные исследователи как Джон Эспозито, Роберт Хефнер отмечают, что толерантность в исламском контексте всё чаще становится инструментом политики, когда государства либо усиливают её институционально, либо используют как лозунг. Иначе говоря, понятие толерантности в исламе становится

предметом всё более активных научных дискуссий, особенно в контексте современных многонациональных обществ и межконфессиональных отношений. Хотя толерантность (тасамух по арабски) часто представляется как универсальная ценность, её интерпретация в исламской мысли отражает не только богословские традиции, но и социально-политические контексты. Современные исследования исламской толерантности стремятся понять, каким образом религиозные тексты, историческая практика и современные институты влияют на формирование мусульманских установок в отношении разнообразия и сосуществования.

В социологии исламская толерантность имеет несколько измерений. Первым из них выступает богословское измерение. Здесь как правило, учёные обращают внимание на аяты Корана, такие как уже названный аят «Нет принуждения в религии» (Коран 2:256) и рассматривают их как краеугольный камень исламской толерантности. Классическая экзегеза интерпретирует это как признание свободы религиозного выбора, в то время как современные реформаторские богословы подчеркивают его совместимость со свободой совести в международных нормах прав человека. Вторым является историко-практическое измерение. Здесь исламская толерантность изучается через исторические прецеденты. Например, система зимми в до-модерных исламских государствах позволяла «людям Писания» (евреям, христианам, позднее зороастрийцам) практиковать свою веру в обмен на налог (джизья).

Наконец социополитическое измерение. В современных исследованиях исламская толерантность чаще всего связывается с государственной политикой, гражданской культурой и межконфессиональным диалогом. Так, в работах Хефнера [3] показано, что государственные институты в странах с мусуль-

манским большинством используют религиозное образование и публичный дискурс для продвижения толерантности как части проектов национального строительства. Другие ученые, предупреждают, что навязываемая государством «толерантность» может функционировать скорее как инструмент политического контроля, нежели подлинная инклюзивность.

На теоретическом уровне в современных исследованиях доминирует нормативно-исламская перспектива. Халед Абу-эль-Фадль [4], утверждают, что толерантность укоренена в исламской этике справедливости и милосердия. Договоры Пророка Мухаммеда с немусульманскими общинами рассматриваются как прецеденты инклюзивного управления. В 21 веке весьма популярной становится и критико-социологическая перспектива. Важность этого подхода в том, что в социологии толерантность понимается не столько как богословие, а сколько как результат деятельности социальных институтов. Например, исследования на основе Всемирного обзора ценностей или Арабского барометра обнаруживают, как более высокий уровень исламского образования коррелирует с разной степенью толерантности в зависимости от контекста, иногда усиливая плюрализм, иногда эксклюзивизм.

В сравнительно-религиозной перспективе учёные помещают исламскую толерантность в более широкие сравнительные дебаты. В сравнении с христианскими или буддийскими традициями исламская толерантность часто представляется как баланс между признанием различия и утверждением морального порядка.

В новейших же дискуссиях об исламской толерантности выделяются три дискурса. Первый об исламе и правах человека, так Абдуллахи ан-Наим полагает, что необходимо переосмысление исламской юриспруденции для согласования толе-

рантности с международными стандартами прав человека [1]. В дискурсе исламского образования доминирует дискуссия о том, воспитывают ли системы медресе нетерпимость или же реформированные учебные планы могут способствовать плюрализму? Наконец в дискурсах глобализации и межконфессионального диалога такие страны, как Индонезия, Марокко активно продвигают межконфессиональное согласие, позиционируя толерантность как маркер национальной идентичности.

Но что происходит с исламской толерантностью на практике? Рассмотрим некоторые примеры, дающие нам понимание моделей исламской толерантности. Так, в Индонезии государство продвигает концепцию Ислам Нусантара («архипелажный ислам») как формы толерантного ислама, подчеркивающего культурную инклюзивность. В Марокко реформы религиозного образования подчеркивают сосуществование с евреями и христианами как часть национального наследия. А в Казахстане государство проводит межрелигиозные конгрессы и реформы исламского образования, подчеркивающие мирное сосуществование, связывая толерантность с национальной безопасностью и модернизацией.

Таким образом, мы предлагаем понимать исламскую толерантность не как единожды фиксированное или единое понятие, а скорее как поле переговоров между Священным Писанием, историей и современными институтами. У толерантности есть богословские основания в Коране и практике Пророка, но её практическое значение во многом зависит от политического и образовательного контекста того или иного общества. Современные исследования подчеркивают как потенциал исламской мысли для поддержки плюрализма, так и риск инструментализации толерантности государством. В контексте Казахстана исламская толерантность должна пониматься в более широкой

сравнительной перспективе, где институционализированное религиозное образование и межконфессиональный диалог играют центральную роль в формировании как представлений, так и практик сосуществования.

Исламское образование и религиозная толерантность

Последние два десятилетия роль исламского образования в формировании установок к толерантности привлекает все большее внимание исследователей. Поскольку исламское образование охватывает самые разные формы, от традиционных медресе до государственных университетов, частных школ и гибридных институтов, его влияние на религиозный плюрализм и межконфессиональный диалог остаётся предметом дискуссий. Учёные подчеркивают потенциал образования как инструмента толерантности, стимулируя критическое обращение к исламской традиции. Далее мы попытаемся синтезировать ключевые дискуссии, теоретические подходы и эмпирические выводы, касающиеся институционализации исламского образования и его связи с толерантностью.

Исламское образование в самом широком смысле относится к системе передачи религиозных знаний, ценностей и идентичности в мусульманских обществах. Как отмечает Хефнер [3], исламское образование не ограничивается медресе, оно включает современные институты, где религия преподаётся наряду со светскими дисциплинами. Таким образом, образование становится как местом религиозной социализации, так и политической ареной, где государства переопределяют значение ислама.

В литературе выделяются два основных парадигмальных направления. Первое включает в себя идеи традиционалистской парадигмы. Коренящаяся в классических институтах, таких как

медресе и хаузы, она акцентирует внимание на заучивании Писания, исламской юриспруденции (фикх) и нравственной дисциплине. Исследователи утверждают, что такая модель укрепляет коллективную идентичность, но может ограничивать открытость к плюрализму [5]. Второе направление обозначается как реформистско-модернистская парадигма. Возникшая в конце XIX века и развившаяся в XX, она включает современные науки и гражданские ценности, стремясь примирить исламскую традицию с глобальной современностью [6]. Этот подход часто связывают с большей открытостью к разнообразию.

Каковы перспективы образования и толерантности с позиции теории? Основной в этом кругу нам представляется социологическая перспектива. Опираясь на Эмиля Дюркгейма и Пьера Бурдьё, исследователи рассматривают образование как процесс социальной репродукции и формирования идентичности. В этом понимании исламские институты передают не только знания, но и габитус, устойчивые модели мышления, которые могут как поддерживать толерантность, так и усиливать границы [7]. В политико-институциональной перспективе государства представлены как часто использующие исламское образование в качестве инструмента управления. В таких странах, как Марокко или Индонезия, учебные планы прямо продвигают толерантность и межконфессиональное согласие как часть национальной идеологии. В то же время в Пакистане или Саудовской Аравии, как утверждают критики, государственные программы исторически закрепляли конфессиональную стратификацию. Наконец, с педагогической перспективы метод обучения понимается как механическое заучивание или критический диалог, что в итоге сильно влияет на установки к толерантности.

Таким образом, в анализе толерантности и исламского образования как механизма её формирования, ранние западные

исследования часто представляли медресе как очаги нетерпимости и радикализма [8]. Однако в более поздних работах этот стереотип стал оспариваться, исследователи стали делать акцент на разнообразии медресе, уделяя внимание этике и сосуществованию, а не радикализму. Так, в Индонезии, Малайзии и Марокко были внедрены государственные реформы, интегрирующие плюрализм в исламские исследования. Система песантрен была внедрена в Индонезии, где гражданское образование таким образом стало способствовать межконфессиональному диалогу. Аналогично, марокканские реформы программ подготовки имамов акцентируют мирное сосуществование с христианами и евреями. В последние годы в формировании толерантного мировоззрения подчеркивается уникальная роль университетов. Исследования учащихся университета Аль-Азхар в Египте показывают, что его выпускники часто принимают прагматичные, умеренные взгляды, особенно при участии в международных обменах. В Турции школы имам-хатыбов дали смешанные результаты, часть выпускников более активно вовлечены в гражданскую жизнь, другие занимают консервативные позиции.

Но что происходит в повседневной жизни? Так, данные всемирного обзора ценностей и Арабского барометра выявляют сложные закономерности. Хоффман [9] показывает, что более высокий уровень формального исламского образования иногда коррелирует с более ограничительными установками в отношении религиозных меньшинств, однако институциональный контекст играет решающую роль. Например, в Тунисе или Ливане обучение по плюралистическим программам связано с более высокой толерантностью, тогда как эксклюзивистские модели в Йемене или Судане коррелируют с низкой толерантностью.

Примечательно и то, что государства часто представляют исламское образование в качестве инструмента управления раз-

нообразиям и предотвращения экстремизма. Отмечается, что государственный ислам нередко делает толерантность инструментальной, превращая её в элемент национальной идентичности. В качестве примеров можно привести Казахстан, в котором государство продвигает «умеренную» форму исламского образования, связанную с национальным единством, с институциональными реформами, подчеркивающими межконфессиональное согласие. В Объединённых Арабских Эмиратах и Катаре новые программы по исламоведению призваны акцентировать глобальное гражданство и сосуществование людей разных религий и конфессий как часть имиджа современных мусульманских государств. Наконец, Саудовская Аравия с 2000-х годов посредством постепенных реформ учебных программ пытается сократить сектантскую риторику, хотя, по признанию исследователей, результаты все еще противоречивы.

Критическое направление в осмысление исламского образования как самого действенного механизма исламской толерантности проходит по таким осям как инструментализация vs подлинный плюрализм. В частности, критики утверждают, что продвигаемая через образование толерантность на самом деле может обслуживать политическую стабильность, а не истинное межконфессиональное уважение. Второе направление критики составляют идеи разрыва между городом и деревней. Речь идет о том, что исламское образование зачастую различается между городскими, космополитическими институтами с одной стороны и сельскими медресе с другой. Это влияет на установки к плюрализму. Наконец, в контексте глобализации и так называемых гибридных идентичностей, исследователи, самый известных среди которых Оливер Рой, приходят к выводу, что вовлечённость в глобальные образовательные стандарты и транснациональные исламские сети способствует созданию ги-

бридных форм толерантности, то есть толерантности, сочетающей как местные традиции, так и космополитические ценности.

Таким образом, рассмотренные нами идеи демонстрируют, что исламское образование по своей природе не является ни толерантным, ни нетерпимым. Влияние образования на толерантность зависит от институционального дизайна, вовлечённости государства, педагогического подхода и более широкого социально-политического контекста. Реформистские и плюралистические учебные планы могут содействовать гражданской толерантности, тогда как эксклюзивистские модели закрепляют границы, дистанцию между людьми с разными принадлежностями. В анализе эмпирических данных мы увидим, насколько для Казахстана особенно важны сравнительные уроки из опыта Индонезии, Марокко и Турции. В то же время понимание того, как исламское образование формирует толерантность, требует анализа не только теологического содержания, но и институциональных рамок и политических стратегий.

Межконфессиональные отношения в странах с мусульманским большинством

Межконфессиональные отношения в странах с мусульманским большинством представляют собой одну из самых динамичных сфер религиозной и политической жизни. Они включают не только богословские интерпретации, но и государственную политику, институциональные рамки и инициативы на уровне общин. Хотя ислам исторически признаёт присутствие «людей Писания» (иудеев и христиан), современные государства с мусульманским большинством значительно различаются в том, как они регулируют межконфессиональные взаимодействия. Литература выделяет три основных уровня

анализа: государственная политика, институциональные инициативы диалога и практики на уровне общин. Каждый уровень демонстрирует как возможности, так и ограничения для религиозной толерантности и сосуществования.

Основное звено в регулировании межконфессиональных отношений в этом процессе отводится правовым и конституционным основам. Так, многие страны с мусульманским большинством закрепляют ислам в качестве государственной религии, но их конституции часто также гарантируют свободу вероисповедания. Например, в Марокко и Тунисе конституции признают ислам государственной религией, но прямо обеспечивают защиту евреев и христиан. А в Пакистане и Египте ислам объявлен центральным элементом государственной идентичности; формальные гарантии для меньшинств существуют, но часто подрываются на практике.

Что происходит с толерантностью в странах, где ислам признается как государственный, в таких случаях и это очевидно толерантность становится контролируемой. Правительства организуют конгрессы, советы или официальные диалоги, которые служат скорее проектам национальной идентичности, чем подлинному плюрализму. Так, в Саудовской Аравии Международный центр короля Абдаллы по межрелигиозному и межкультурному диалогу (KAICIID), созданный в 2012 году, стал больше дипломатическим инструментом, хотя критики подчеркивают ограниченность внутренней толерантности.

Во многих странах с мусульманским большинством межконфессиональный диалог институционализирован через советы и конференции. Так, в Индонезии организация Нахдлатул Улама и организация Мухаммадия продвигают концепцию всеобщего братства, сотрудничая с христианскими и индуистскими общинами. В Марокко Институт имама Мухаммеда VI в

Рабате готовит имамов с плюралистическим видением, подчеркивая историческое еврейско-мусульманское сосуществование. А в Иордании «Амманское послание» 2004 года сформулировало принципы внутримусульманской толерантности и межконфессионального диалога, позднее поддержанные сотнями учёных во всём мире. В структурировании диалога особая роль отведена университету и духовным семинариям. Если в Ливане и Турции исламские факультеты начали читать курсы по сравнительному религиоведению для продвижения толерантности, то в Казахстане центры религиоведения акцентируют многоконфессиональность как часть модернизации.

Практики межконфессионального взаимодействия на уровне общин показывают, что на уровне общин межконфессиональные отношения зависят от социального доверия, экономической взаимозависимости и локальной истории. Хефнер [3] документирует, как в Индонезии мусульманские деревни принимают церкви и индуистские храмы, отражая культурный плюрализм. В Египте, напротив, в сельских районах отношения между христианами и мусульманами более уязвимы, часто зависят от земельных споров и локальной политики (Sedra, 2011). В свою очередь совместные практики иногда служат культурными мостами. Например, суфийские святыни в Южной Азии привлекают не только мусульман, но и индуистов [5]. В Центральной Азии святыни (мазары) посещаются мусульманами и иногда христианами, символизируя «живой плюрализм».

НПО на местах часто выступают посредниками межконфессионального взаимодействия. Так, в Нигерии и Пакистане организации вроде Центра межрелигиозной медиации способствуют диалогу и противодействуют сектантскому насилию. А в Казахстане местные НПО часто сотрудничают с Ассамблеей народа Казахстана, организуя культурные обмены.

Какие можно сделать сравнительные выводы? Например, в монархиях Персидского залива, Египте межконфессиональные инициативы контролируются и реализуются сверху вниз. В демократических или полу-демократических государствах, таких как Индонезия или Тунис, большую роль играет участие гражданского общества. Во - вторых, учёные отмечают устойчивое напряжение, государства могут продвигать «толерантность» как часть национального брендинга, но подлинное межконфессиональное уважение проявляется только там, где активно участвуют сами общины. Но когда межконфессиональный диалог связан с инклюзивными учебными планами, как в Марокко или Индонезии, то результаты оказываются более устойчивыми. Когда диалог оторван от образовательных реформ, толерантность становится весьма хрупкой.

Таким образом, межконфессиональные отношения в странах с мусульманским большинством невозможно понять исключительно через богословие; мы видим, насколько глубоко они структурированы политическими режимами, институциональными рамками и практиками общин. Государства часто продвигают межконфессиональный диалог как часть нацестроительства, однако для подлинного плюрализма решающую роль играют все же инициативы «снизу». Предпринятый в этой главе сравнительный анализ показывает, что институционализированное исламское образование, государственные программы диалога и практики на уровне общин пересекаются в формировании толерантности. Для Казахстана особенно важен опыт гражданского плюрализма Индонезии и институциональных реформ Марокко, предлагающий модели, в которых и государство, и гражданское общество вносят вклад в устойчивые межконфессиональные отношения.

Толерантность в повседневности: данные Арабского барометра

Выше мы убедились, как исламская толерантность и исламское образование как институциональное выражение толерантности показывают, каким образом государства и религиозные институты стремятся задать рамку для межконфессионального и межэтнического сосуществования. Однако ключевой вопрос заключается в том, насколько эти идеи и институциональные усилия воплощаются в реальных социальных установках. Именно здесь нахожу полезным обратиться к данным Арабского барометра, которые позволяют измерить практическое выражение исламской толерантности на уровне массовых представлений. В частности, показатели, отражающие отношение к расовой и этнической дискриминации, демонстрируют, насколько исламское учение о равенстве и единстве уммы действительно интегрируется в общественное сознание. Эти данные дают возможность увидеть разрыв или, напротив, согласованность между «верхним уровнем», то есть концептом и институционализацией, и «нижним уровнем», то есть повседневным опытом и установками населения.

Иначе говоря, в анализе концептуальных и институциональных измерений исламской толерантности, очень важно показать, каким образом эти нормы и практики отражаются в массовом сознании. Арабский барометр предоставляет уникальную возможность проанализировать восприятие толерантности на уровне общества в странах с мусульманским большинством. В частности, вопросы, касающиеся расовой и этнической дискриминации, позволят увидеть, насколько идеи равенства и универсального братства, закреплённые в исламской традиции (умма

как сообщество верующих), действительно воплощаются в социальных установках.

В анализе практической реализации исламской толерантности в массовом сознании важны индикаторы, которые фиксируют восприятие населением проблемы дискриминации. У нас их два. Первый отражает представления о расовой дискриминации как о серьёзной общественной проблеме. Второй расширяет рамку, включая этническое измерение, и позволяет оценить восприятие дискриминации на основе принадлежности к этнической группе. Эти два вопроса позволят нам соотнести идею исламской толерантности и её институциональные формы с тем, как сами граждане оценивают существование и серьёзность дискриминации в своей стране.

Выбор этих индикаторов не случаен, готовность населения отвергать дискриминацию по расовому или этническому признаку мы рассматриваем как ключевой маркер практической реализации исламской толерантности. Если на уровне институтов государства и образовательные системы закрепляют «толерантность» как ценность, то данные опросов показывают, как эта ценность осваивается человеком в повседневном опыте.

В контексте анализа данных исследовательский вопрос сформулирован следующим образом: в какой мере ценности исламской толерантности, институционализированные через образование и государственную политику, находят отражение в установках населения по отношению к расовой и этнической дискриминации?

Ответом на этот вопрос стала гипотеза о том, что там, где государственная политика и образовательные инициативы акцентируют ценности межэтнического сосуществования и религиозного плюрализма, население демонстрирует более высокие уровни неприятия дискриминации. И наоборот, там, где ислам-

ское образование остаётся эксклюзивистским, а государственная политика инструментализирует религиозные нормы ради легитимации власти, показатели толерантности в отношении этнических и расовых групп оказываются ниже.

Таким образом, данные Арабского барометра [10] позволят нам проверить согласованность между верхним уровнем (идеи и институты) и нижним уровнем (массовые установки).

Для оценки того, как идеи исламской толерантности и институциональные усилия в сфере образования находят отражение в массовом сознании, в анализ включены два вопроса из Арабского барометра:

1. “To what extent do you believe racial discrimination is a serious problem in your country?” («В какой степени, по вашему мнению, расовая дискриминация является серьёзной проблемой в вашей стране?»), вопрос фиксирует восприятие населением серьёзности расовой дискриминации как социальной проблемы.

2. “Do you believe discrimination on the basis of race or ethnicity is a serious problem in your country?” («Считаете ли вы дискриминацию по этническому признаку серьёзной проблемой в вашей стране?»), этот вопрос расширяет фокус до расовой и этнической дискриминации, что особенно важно для обществ с выраженной этнической стратификацией.

Мы выбрали эти индикаторы поскольку они позволяют соотносить нормативную рамку исламской толерантности (равенство верующих, отказ от дискриминации) с реальными установками граждан.

Интерпретация значений. Высокие уровни согласия показывают, что население осознаёт наличие дискриминации. Это может указывать как на чувствительность общества к проблеме, так и на низкий уровень реальной толерантности в соци-

альной практике. Низкие уровни согласия могут означать либо восприятие общества как относительно равного, либо, напротив, нормализацию дискриминации и нежелание видеть её как проблему.

Таким образом, интерпретация требует сопоставления с институциональным контекстом, а именно реформы образования, политика государства, практики межконфессионального диалога.

Что нам дает сравнение по странам? Анализ в разрезе стран позволит показать, как восприятие дискриминации различается в государствах с разными моделями исламского образования и государственной политики. Во-вторых, сопоставить страны, где толерантность активно институционализируется (например, Марокко, Индонезия, Казахстан), с теми, где образовательные и политические практики закрепляют эксклюзивизм (например, Пакистан, Йемен). И наконец выявить, насколько данные Арабского барометра подтверждают или опровергают гипотезу о согласованности верхнего уровня (идеи и институты) и нижнего уровня (массовые установки).

Таким образом, данные Арабского барометра по восприятию расовой и этнической дискриминации дают нам возможность оценить реальную степень укоренения идей исламской толерантности в массовом сознании и позволят увидеть, где институциональные усилия (образование, государственные инициативы, межконфессиональный диалог) совпадают с восприятием общества, а где между ними сохраняется разрыв.

Добавлю, что для анализа я сосредоточилась на шести странах, представленных в Арабском барометре. Это Ирак, Ливан, Мавритания, Марокко, Палестина и Тунис. Поскольку эти шесть стран, хоть и будучи арабскими, все же различаются по политическим режимам, степени институционализации ис-

ламского образования и опыту межэтнических отношений, то были сформулированы гипотезы и по каждой из шести стран:

1. Гипотеза по Ираку. Предполагается высокий уровень восприятия этнической/расовой дискриминации как серьёзной проблемы из-за постоянных конфликтов и институциональной слабости страны. Специфика Ирака в том, что это постконфликтное общество, где имеет место серьёзное сектантское (сунниты–шииты) и этническое (арабы–курды) разделение.

2. Гипотеза по Ливану, население воспринимает дискриминацию как проблему, но, скорее, в терминах конфессиональных различий; данные могут показать «средний уровень чувствительности» к этнической дискриминации. Культурно-религиозный контекст Ливана в особенностях конфессиональной системы, где политические квоты закрепляют религиозные группы; а также в сильном напряжении между мусульманами и христианами, и внутри ислама.

3. Гипотеза по Мавритании в том, что скорее всего имеет место высокий уровень признания этнической дискриминации как проблемы, так как она встроена в социальные отношения и продолжает воспроизводиться. Политический контекст страны в исламе как государственной религии, где имеет место традиционалистская система образования, а также историческое деление по линии «арабы – африканские этнические группы» и наследие рабства.

4. Гипотеза по Марокко. Предполагалось, что марокканцы могут показывать относительно низкий уровень восприятия дискриминации как серьёзной проблемы в результате эффекта государственной политики по продвижению «гармонии», хотя локальные различия (арабы–берберы, мусульмане–евреи) остаются. Специфический фактор Марокко составляют сильная

роль государства и короля как религиозного лидера; образовательные реформы, акцент на плюрализм.

5. Гипотеза по Палестине предполагала высокий уровень чувствительности к дискриминации, но интерпретация населением может быть «смешанной», часть ответов скорее будет отражать политическую ситуацию, чем внутренние межэтнические отношения. Политический контекст состоит конечно же в оккупации и конфликте с Израилем; поскольку вопрос дискриминации здесь воспринимается не только в этническом, но и в политическом ключе.

6. Гипотеза по Тунису предполагала, что население покажет относительно высокую чувствительность к проблеме дискриминации, но в более гражданских терминах (равенство, права человека), а не только религиозных. Ключевую рамку Туниса составляют пост-«Арабская весна», демократизация, реформы образования и гражданского общества.

В итоге предпринимаемый в данной главе сравнительный анализ позволит выявить, каким образом восприятие дискриминации отражает или, напротив, противоречит официальным и образовательным дискурсам исламской толерантности.

Арабский барометр: восприятие дискриминации

Арабский барометр, будучи одним из крупнейших международных исследовательских проектов, регулярно замеряет общественное мнение в странах Ближнего Востока и Северной Африки. В 7-й волне (2021–2023 гг.) особое внимание уделялось вопросам равенства, дискриминации и восприятия социальной справедливости.

Выборочная совокупность составила в Ираке 2,460 человек, в Ливане 2,399 респондентов, в Мавритании 2000 опрошенных,

в Марокко 2404 респондентов, в Палестине 1800 опрошенных и в Тунисе 2400 человек, всего в анализируемой нами базе данных 13463 человека. Опрос седьмой волны проходил с 1 октября 2021 года по 26 апреля 2022 года, в зависимости от страны.

В этой волне используемые нами вопросы нумеруются как Q872A и Q872B, сформулированы они следующим образом:

- Q872A «В какой степени, по вашему мнению, расовая дискриминация является серьёзной проблемой в вашей стране?»

- Q872B «Считаете ли вы дискриминацию по этническому признаку серьёзной проблемой в вашей стране?».

Респонденты могли выбрать одну из категорий: «в большой степени», «в средней степени», «в небольшой степени», «совсем нет», а также «затрудняюсь ответить/отказался».

В целом, как показал анализ данных, имеет место чрезвычайно высокий уровень дифференциации между странами. Так, в Палестине и Тунисе большинство или значительная доля респондентов признают наличие дискриминации как серьёзной проблемы. В Ираке общественное мнение расколото, четверть респондентов фиксируют проблему, но свыше 43,9% полностью её отрицают. В Ливане, Мавритании и Марокко чувствительность к теме низкая, от 9,9% до 28,1% признают проблему, тогда как 30-45% говорят, что её «совсем нет». Эти различия указывают не только на разные социальные условия, но и на особенности политического дискурса, культурных нарративов и уровня активности гражданского общества.

Если идти отдельно по каждой стране, то в Палестине 55,3% респондентов считают расовую дискриминацию серьёзной проблемой (Q872A), 44,2% – этническую (Q872B). Только 13,6% отрицают проблему. Очевидно, что палестинский контекст оккупации и постоянного политического конфликта формирует

острую чувствительность к категории «дискриминация», поэтому она воспринимается как часть повседневного опыта и общественного языка. Таким образом, в Палестине дискриминация становится категорией повседневности, поэтому уровень признания чрезвычайно высок.

В Тунисе 43,9% респондентов «в большой степени» считают серьезной проблему по расовой дискриминации, 34,4% по этнической. Но 28% полностью отрицают проблему. Видно, насколько общество поляризовано. После революции 2011 года свобода слова сделала возможным обсуждение социальных проблем, при этом кризисы последних лет усилили консервативные позиции. Тунис показывает пример «активной дискуссии», проблема признаётся значительной частью общества, но остаётся поле спора.

В Ираке 27,4% респондентов фиксируют расовую дискриминацию «в большой степени», 22,5% респондентов отмечают этническую. При этом 41% отрицают проблему полностью. Видимо, многолетняя война и сектантские конфликты сместили внимание общества, люди скорее думают в терминах религиозного или конфессионального раскола, чем в категориях «расизма». Таким образом, Ирак демонстрирует «расколотый профиль», где часть населения признаёт проблему, но другая часть вытесняет её из общественного дискурса.

В Ливане 15,8% респондентов отмечают расовую дискриминацию и 12,5% респондентов отмечают дискриминацию по этнической принадлежности. Отрицает оба вида дискриминации почти треть населения (30%). Всем известна главная ось конфликта в Ливане, она конфессиональная (сунниты, шииты, христиане, друзы). Видимо поэтому этническая и расовая дискриминации воспринимаются населением вторично. По всей видимости низкая чувствительность этой проблемы связана с

перекрытием проблемы более значимыми для общества линиями раздела.

В Мавритании 12,1% респондентов отметили дискриминацию по расовому основанию и 11,7% респондентов по этнической принадлежности. Отрицают дискриминацию 45% респондентов. Несмотря на наличие глубоких социальных стратификаций (например, наследие рабства и деление на «белых» и «чёрных мавров»), обсуждать дискриминацию в стране публично не принято. Иначе говоря, здесь мы видим пример «табуированной проблемы», где официальная риторика гармонии скрывает реальные неравенства.

В Марокко 10,2% респондентов отметили дискриминацию по расовому основанию и 9,9% респондентов по этнической принадлежности. Отрицают дискриминацию 34%, принявших участие в опросе. Очевидно, насколько активно государство продвигает образ страны как «модели толерантности», что снижает готовность населения признавать проблему даже при её наличии. Таким образом, Марокко иллюстрирует «имитационную модель», где официальная риторика гармонии подменяет признание различий.

Сопоставление данных позволило выявить как общие, так и закономерные черты:

- к арабским странам с высокой чувствительностью к расовой и этнической дискриминации мы относим Палестину и Тунис, где, судя по всему, дискриминация встроена в язык справедливости и политического конфликта;

- к арабским странам со средней чувствительностью к расовой и этнической дискриминации мы относим Ирак, здесь общество очевидно расколото между признанием и отрицанием;

- к арабским странам с низкой чувствительностью к расовой и этнической дискриминации мы относим Ливан, Маври-

танию и Марокко, где государственный дискурс и культурные привычки, по всей видимости, вытесняют проблему.

В результате наши данные демонстрируют, что восприятие дискриминации формируется не столько экономическими условиями, сколько институциональными рамками и нарративами, через которые общества интерпретируют свою реальность.

Социокультурные и политические детерминанты восприятия дискриминации

Анализ данных Арабского барометра по шести арабским странам показывает, что уровень общественной чувствительности к проблеме дискриминации определяется не только религиозными или экономическими факторами. Ключевую роль играют политический дискурс, культурные традиции и социальная активность.

Палестина: чувствительность как часть политической идентичности. Палестинское общество живёт в условиях длительной оккупации и постоянного конфликта, потому дискриминация здесь не абстрактная категория, а повседневная реальность, реальность, встроенная в политический язык и воспринимаемая как структурная характеристика жизни. Коллективная же идентичность палестинцев строится вокруг идей сопротивления и справедливости, что, вне сомнений, усиливает готовность видеть дискриминацию как центральную проблему. В ряду социальных детерминантов можно назвать активность гражданского общества, активность НПО, где локальные и глобальные медиа поддерживают высокую видимость проблемы. Отсюда следует, что высокая чувствительность к дискриминации в Палестине является результатом постоянной политической мобилизации.

Тунис: поляризация общества вокруг темы справедливости. После революции 2011 года страна получила свободу слова и политического плюрализма, что сделало возможным обсуждение дискриминации, но кризисы последних лет усилили консервативные настроения. Наследие арабо-берберского многообразия, в свою очередь, делает тему идентичности значимой, но также спорной. К числу социальных факторов относятся сильные НПО и активная публичная сфера, где общество обсуждает проблему дискриминации самым открытым образом, тем не менее, тунисское общество расколото между сторонниками либеральных реформ и консервативными слоями. В итоге Тунис демонстрирует активную чувствительность, то есть проблема дискриминации признаётся, но остаётся предметом поляризации.

Ирак: расколотое общество и вытеснение категории расизм. Десятилетия войны и религиозного конфликта сделали религиозную принадлежность основным маркером идентичности общества, поэтому этническая и расовая дискриминация как категории уходят на второй план. Многоэтничность Ирака, а в стране проживают не только арабы, но и курды, туркмены, ассирийцы, сформировала формирует привычку к сосуществованию без равенства. Это означает, что, если для одних дискриминация очевидна, для других это просто норма. Разрушенные социальные институты и низкий уровень доверия к государству усиливают фрагментацию восприятия. Соответственно данные по Ираку показывают противоречивый профиль государства, часть населения признаёт проблему, часть вытесняет её, что отражает глубину политической и культурной фрагментации.

Ливан: смещение фокуса на конфессии. Многие годы в Ливане главной осью конфликта остаётся конфессиональный баланс между суннитами, шиитами, христианами и друзами,

видимо поэтому этническая дискриминация не воспринимается как первостепенная. В свою очередь идея баланса общин исторически закреплена в политической системе и культуре, что заслоняет другие формы неравенства. В социальном аспекте глубокий экономический кризис последних лет переключил внимание общества на вопросы выживания. В результате низкая чувствительность к расовой/этнической дискриминации является следствием доминирования в общественном сознании других, более острых линий раздела.

Мавритания: табуирование проблемы. Государство официально продвигает риторику «единства нации» и избегает признания расовых различий, тогда как историческое деление на «белых мавров» и «чёрных мавров» остаётся болезненным, поэтому обсуждать его публично не принято. Высокая бедность в свою очередь и зависимость от традиционных структур делают тему дискриминации вторичной. Таким образом, отрицание проблемы конечно же не означает её отсутствия. Это очень серьезный пример замалчиваемой дискриминации, скрытой за риторикой единства.

Марокко: имитационная модель толерантности. Государство активно продвигает образ Марокко как «модели исламской толерантности», но, очевидно, что эта риторика заменяет собой реальное признание проблем. Безусловно официальная формула арабско-берберского единства и ислама сглаживает различия. Тем более что для большинства граждан такие повседневные проблемы как безработица или коррупция, важнее дискуссий о дискриминации. Иными словами, Марокко демонстрирует имитационную модель, где толерантность существует как бренд, но отсутствует как институциональная практика.

Опыт Палестины, Туниса, Ирака, Ливана, Мавритании и Марокко демонстрирует, что отношение к дискриминации

структурируется вокруг трех довольно таких разных моделей. Первая модель отражает ситуацию высокой чувствительности, так в Палестине и Тунисе проблема признаётся и становится частью политического и общественного языка. Вторая модель определяется как противоречивая, это Ирак, где общество разделено между признанием и отрицанием. Третья модель дает низкую чувствительность к дискриминации, это Ливан, Мавритания и Марокко, здесь проблема вытесняется другими приоритетами или официальной риторикой. Главный урок, который может вынести для себя любое общество в следующем: уровень чувствительности к дискриминации определяется не самим фактом её существования, а тем, как государство и общество выбирают говорить (или молчать) о ней!

Уроки для Казахстана

В итоге, сравнительный анализ шести стран показал нам, что восприятие дискриминации определяется не только её фактическим присутствием, но и институциональными и культурными рамками, через которые общество её интерпретирует. Именно здесь становится очевидно, что исламская толерантность, будучи нормативной идеей равенства и братства, либо получает подтверждение в массовых установках, либо остаётся лишь декларацией. Иными словами, данные Арабского барометра позволили нам увидеть, насколько исламская толерантность действительно укоренена в общественном сознании, где и как она превращается в живой социальный ресурс, а где и почему остаётся политическим лозунгом. Для Казахстана этот сравнительный опыт важен тем, что он наглядно демонстрирует, что уровень толерантности в обществе формируется не только самим наличием разнообразия, но и тем, какие институциональ-

ные рамки и образовательные практики задаёт государство, а также насколько они совпадают с повседневным восприятием граждан.

В результате, исходя из выделенных нами выше моделей восприятия дискриминации, можно сформулировать несколько принципиальных уроков для Казахстана, отражающих, как государству и обществу стоит работать с феноменом толерантности:

- цена признания и цена молчания. Опыт Туниса и Палестины показывают, что признание проблемы укрепляет доверие, тогда как Марокко и Мавритания демонстрируют риски имитационной модели;

- опасность узкой идентичности, здесь Ливан и Ирак являются яркими примерами того, как доминирование одного маркера (религии или языка) приводит к фрагментации;

- роль гражданского общества. Анализ данных показал, что толерантность превращается в практику там, где активно работают НПО, медиа и исследовательские центры;

- институционализация толерантности. Здесь очевидны пять опор. На образование в смысле интеграции прав человека и критического мышления, на государство и право в смысле деятельности омбудсмана по равенству, на гражданское общество в смысле поддержки НПО и медиа, на культуру и религию, имеется в виду использование театра, кино, религиозных центров, на экономику и социальную политику, индикаторами чего выступают равный доступ и независимые центры анализа.

Другая группа уроков для Казахстана связана с институционализацией толерантности. Предпринятый нами анализ данных по шести арабским странам демонстрирует, что уровень общественной чувствительности к дискриминации определяется не только самим её наличием, но и тем, как государства и общества

выбирают говорить о ней. Для Казахстана, как многонациональной и полиэтничной страны, эти различия имеют практическое значение.

Урок первый. Признание важнее замалчивания. Мавритания и Марокко показывают, что официальная риторика единства без признания реальных проблем приводит к имитационной толерантности, что снижает доверие к институтам и блокирует развитие социальной сплочённости. Урок для Казахстана в том, что важно не ограничиваться символическими формулами, а отслеживать случаи дискриминации. Наличие проблемы не подрывает государство, а её замалчивание подрывает доверие.

Урок второй. Идентичность формируется вокруг справедливости. В Палестине и Тунисе именно справедливость и права становятся ядром национальной идентичности, там чувствительность общества к дискриминации там встроена в коллективный язык и практику. Для Казахстана урок состоит в том, что в нынешний момент наша национальная идентичность находится в фазе переопределения. Опора на ценность справедливости (доступ к образованию, здравоохранению, равенство возможностей для регионов) способна объединять разные этнические и культурные группы, что сильно совпадает с президентской повесткой о «справедливом Казахстане».

Урок третий. Сильные институты важнее деклараций. Опыт Ливана показывает, что при слабых государственных институтах общество переключает внимание на другие линии раскола (конфессиональные, экономические). В свою очередь в Ираке фрагментация общества не позволяет выстроить устойчивые механизмы равенства. Урок для Казахстана в трансформации Ассамблеи народа Казахстана, религиозных форумов в реально работающими площадками.

Самый важный вывод в настоящей главе сводится к тому, что устойчивость толерантности возможна только тогда, когда она встроена в деятельность пяти ключевых институтов:

1. Образование как институт, призванный формировать долгосрочные ценности и критическое мышление.

2. Государство и право как институты, призванные обеспечивать правовые гарантии равенства.

3. Гражданское общество и медиа как социальные институты, способные сделать проблему видимой в смысле дать ей голос.

4. Культура и религия как институты, создающие язык символов и коллективных историй.

5. Экономика и социальная политика как институты, создающие реальный доступ к благам и справедливости.

Суммируя сказанное, отметим, что главный урок арабских стран для нас в понимании того, что уровень доверия и идентичности растёт там, где общество получает гарантии справедливости и видит реальные механизмы защиты от дискриминации. Для Казахстана это шанс превратить толерантность в стратегический ресурс устойчивого развития и национальной идентичности.

Предпринятый нами анализ данных Арабского барометра о восприятии расово-этнической дискриминации в арабских странах показывает, что чувствительность к проблеме не является линейной функцией уровня экономического развития или уровня образования. Она формируется в пересечении политических дискурсов, культурных традиций и институциональных практик. Высокая чувствительность (Палестина, Тунис) демонстрирует, что там, где вопрос справедливости встроен в язык политики и гражданской активности, общество готово открыто признавать дискриминацию как проблему. Низкая чувствитель-

ность (Ливан, Мавритания, Марокко) показывает обратный эффект, то есть тема либо вытесняется более острыми линиями раскола (конфессиональными или экономическими), либо замалчивается под риторикой национального единства. Противоречивый профиль (Ирак) свидетельствует о том, как политическая фрагментация лишает общество единой рамки для осмысления дискриминации. Из этого сопоставления следует, что сам факт существования дискриминации не определяет уровень её восприятия обществом. Определяющим становится то, как государства и общества выбирают говорить о ней, открыто или через замалчивание, институционально или декларативно. Для Казахстана, как полиэтничного государства, этот опыт имеет стратегическое значение.

Такие современные вызовы как региональные различия, социальное неравенство, языковые и культурные линии раздела требуют, чтобы толерантность была не только символическим лозунгом, но и реальной институциональной практикой. Опыт арабских стран, приведенный в этой главе, показывает как замалчивание проблемы снижает доверие и ведёт к имитационной модели толерантности, и как признание и институционализация формируют долгосрочную устойчивость и укрепляют национальную идентичность.

Для Казахстана это означает необходимость системной политики, где толерантность должна быть закреплена:

- в образовании через программы критического мышления и прав человека,
- в праве через мониторинг дискриминации и расширение мандата правозащитных институтов,
- в гражданском обществе и медиа через поддержку дискуссий и общественных инициатив,

- в культуре и религии через нарративы единства и примеры межкультурного взаимодействия,
- в экономике и социальной политике через индикаторы равного доступа к благам.

Таким образом, уровень общественного доверия и национальной идентичности напрямую связан с тем, насколько справедливость становится реальной практикой. Казахстан, который позиционирует себя как мост между Востоком и Западом и как площадку диалога цивилизаций, имеет уникальную возможность извлечь уроки из опыта арабских стран и предложить собственную модель институциональной толерантности. Эта модель может соединить такие исламские этические основания как милосердие, справедливость и достоинство с современными механизмами государственной политики.

Заключая, можно сказать, что толерантность в XXI веке это не мягкая сила, а жёсткий ресурс устойчивости государства. Там, где она закреплена институционально, страны способны выдерживать турбулентность и строить будущее на основе доверия. Для Казахстана это не только вызов, но и шанс превратить толерантность в ядро своей национальной идентичности и стратегического развития.

Использованная литература

1. An-Na'im A. A. Decolonizing Human Rights. – Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
2. Ходжсон М. История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней. – Наше слово, 2019.
3. The New Cambridge History of Islam. Vol. 6: Muslims and Modernity / ed. R. W. Hefner. – Cambridge: Cambridge University Press, 2010. – 778 p.
4. Abou El Fadl K. The Place of Tolerance in Islam. – Boston: Beacon Press, 2002. – 128 p.

5. Making Muslim Space in North America and Europe / ed. B.D. Metcalf. – Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1996.

6. Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education / eds. R. W. Hefner, M. Q. Zaman. – Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2007. – 276 p.

7. Eickelman D. F., Piscatori J. Muslim Politics. – Princeton: Princeton University Press, 1996. – 288 p.

8. Wekke I.S., Mokodenseho S., Rahman A.F. Values of Religious Tolerance in Islamic Learning Materials of Muslim Minority State High School // Proceedings of the International Seminar on Islamic and Arabic Education in Southeast Asia. – Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 3–4 Feb. 2017.

9. Hoffman M. Religion and Tolerance of Minority Sects in the Arab World // Journal of Conflict Resolution. – 2020. – Vol. 64, № 2–3. – P. 432–458. – DOI: 10.1177/0022002719864404.

10. Arab Barometer. Survey Data Downloads. URL: <https://www.arabbarometer.org/survey-data/data-downloads/>.

11. Arab Barometer. Wave 7: country & questionnaire coverage note. URL: <https://www.arabbarometer.org/survey-data/data-downloads/> [Примеч.: В 7 волне Арабского барометра приняло участие восемь стран, но анализируемые нами два вопроса были заданы только в шести странах, в Иордании и Кувейте эти вопросы заданы не были].

1.3 Возможности диалога и толерантности в Исламе для сближения в условиях геополитической напряженности

Современный международный порядок характеризуется накладывающимися друг на друга кризисами идентичности, безопасности и легитимности. От конфликтов на Ближнем Востоке и в Северной Африке до растущей напряженности между мировыми державами геополитическое соперничество все чаще приводит к возникновению культурных и религиозных разломов. Религия, отнюдь не отступая в частную сферу, как предсказывала теория секуляризации середины XX века, она вновь стала решающей силой в международных отношениях. Ключевая идея теории секуляризации состояла в утверждении, что процесс модернизации неизбежно приводит к ослаблению влияния религии, освобождая человеческое сознание от суеверий и религиозных догм, а также способствуя доминированию научной картины мира над религиозной. Считается, что между требованиями модернизации и интересами религии существует принципиальное противоречие [1]. На основании этого делается вывод, что религия постепенно утрачивает своё общественное значение и привилегированное положение в сфере объяснения и осмысления мира. Но современная реальность постсекулярного выражается в обратном, и религиозное сознание не утрачивает своей сущности, а наоборот встраивается и увеличивает свое присутствие в жизни человечества.

Ислам в условиях постсекулярного мира становится не только религией личной веры, но и источником культурного, этического и социального самосознания. Для миллионов мусульман во всём мире ислам является символом идентичности,

социальной справедливости и альтернативы западным секулярным моделям развития.

В постсоветских странах Центральной Азии, включая Казахстан, ислам играет особую роль в формировании национальной и культурной идентичности. Здесь постсекулярность проявляется не как возвращение религии после секулярного запрета, а как интеграция веры в современное государственное и общественное пространство. Ислам становится элементом общественного диалога, гражданской этики, образовательных реформ. Возрождается интерес к теологии, суфийской традиции, исламской философии и их потенциалу для развития духовной культуры общества.

Современные геополитические напряжения, будь то межгосударственные соперничества, асимметричные конфликты или споры вокруг идентичности и власти – регулярно представляют религию, и особенно ислам, либо как причину конфликтов, либо как ресурс мира. Во многих случаях ислам стал объектом, как надежд, так и подозрений: надежд из-за его глубоких возможностей для построения мира, диалога и морального сообщества, подозрений из-за его частой ассоциации в политическом дискурсе с радикализмом и нетерпимостью.

Двойственный образ ислама как угрозы и ресурса, создает парадокс. С одной стороны, секьюритизированные нарративы изображают мусульманских деятелей как противников плюрализма, с другой стороны, как классические исламские традиции, так и современная реформистская мысль подчеркивают толерантность, диалог и сосуществование как основополагающие ценности. Этот парадокс предполагает, что вопрос заключается не в совместимости ислама с диалогом и толерантностью, а в том, при каких условиях исламские ресурсы могут быть эффек-

тивно мобилизованы для сближения, особенно в периоды геополитической напряжённости.

Тему геополитической нестабильности поднимали и участники прошедшего в сентябре 2025 года VIII Съезда лидеров мировых и традиционных религий. Президент Казахстана Касым-Жомарт Токаев в своем выступлении отметил, что вместо конструктивных инициатив и политики разрядки в мире наблюдается нарастание конфронтационного мышления, расширение геополитических разломов и увеличение социального напряжения [2]. Данная тенденция не может не беспокоить мировое сообщество, особенно когда глобализационные риски столь высоки.

Сегодня важно показать возможности и ограничения диалога и толерантности в исламе как инструментов сближения в условиях геополитического конфликта. Основная проблема заключается в том, что, хотя исламская теология и история обладают глубокими диалогическими ресурсами, их воплощение в социальную практику опосредовано политическими структурами, институциональной легитимностью и выбором интерпретаций.

Ислам содержит многослойный диалогический потенциал, выражающийся в доктринальных ресурсах, историко-практических прецедентах и институциональных направлениях, которые могут стать основой для содержательного межрелигиозного, межкультурного и дипломатического диалога даже в условиях высокой геополитической напряжённости. Критическое прочтение этих ресурсов и их включение в современные институциональные рамки позволяют как нормативную реконструкцию, так и прагматическое применение. Так ислам может быть задействован для деэскалации конфликтов, артикуляции общих норм и поддержания плюралистического гражданского порядка – но только в том случае, если герменевтика и институцио-

нальный дизайн учитывают асимметрии власти и политические контексты.

Термин «диалогический потенциал» требует тщательной концептуализации, прежде чем его можно будет применить к исламу в контексте современных геополитических напряжённостей. Диалог, как в классической философии, так и в современных исследованиях конфликтов – это не просто обмен словами, а ориентация на взаимное признание, открытость и трансформацию.

«Потенциал» любой религиозной традиции для диалога, следовательно, относится не только к её явным текстуальным предписаниям, но и к её интерпретационной пластичности, институционализированным практикам взаимодействия и способности выработать общие этические составляющие.

В современную эпоху диалогический потенциал выражается в способности исламских институтов, учёных и общин мобилизовать религиозные ценности для конструктивного взаимодействия в условиях конфликтов. Он может включать в себя межрелигиозную дипломатию, внутриконфессиональный диалог между направлениями ислама, что не менее важно для смягчения разделяющих дискурсов, инициативы миростроительства «снизу», когда имамы, учёные и общинные лидеры выступают посредниками между враждующими группами, опираясь на исламский авторитет. В данном измерении диалогический потенциал реализуется через институциональный перевод /трансформацию теологических принципов в процедурные механизмы переговоров, медиации и укрепления доверия.

Важно отметить, что «потенциал» не тождественен реализованной практике. Диалогический потенциал традиции существует как латентный ресурс, требующий актуализации через интерпретативное усилие (иджтихад), герменевтическое творчество и благоприятные политические условия. Это предохра-

няет как от романтизации (представления, что ислам «по своей природе мирный»), так и от редукционизма (представления, что он «по своей природе конфликтный»). Напротив, концепт направляет внимание на условную актуализацию диалога, так как ислам обладает внутренними ресурсами для мирного взаимодействия, но будут ли они задействованы зависит от интеллектуального лидерства, институциональных структур и более широких геополитических динамик.

Таким образом, диалогический потенциал можно охарактеризовать как многомерную способность исламской теологии, истории и институтов обеспечивать легитимирующие рамки, дискурсивные ресурсы и практические механизмы для конструктивного диалога через религиозные, культурные и политические границы, особенно в условиях конфликта и геополитической напряжённости.

Применительно к исламу данный концепт разворачивается в трёх взаимосвязанных измерениях:

- текстуальные и богословские ресурсы в Коране и классических интерпретационных традициях, легитимирующие слушание, обмен и сосуществование;

- практики, в которых мусульманские государства выстраивали формы плюрализма без тотализирующего доминирования;

- современные институциональные возможности (религиозные советы, НПО, транснациональные движения), которые способны переводить нормативные утверждения в практики смягчения конфликтов. Эта трёхкомпонентная рамка подчёркивает, что диалогическая способность – ни чисто доктринальная, ни чисто институциональная, а возникает из их взаимодействия в конкретных политических условиях.

Тема толерантности в исламе, не смотря на разные подходы богословов, ученых философов, исламоведов, историков, вос-

токоведов, относит исследователей, прежде всего, к главному первоисточнику – Корану и Сунне Пророка Мухаммеда, в которых отражены основные постулаты о том, как должен вести себя мусульманин с единоверцами, с представителями других религий и народов (Суры: «аль-Худжурат»:13; «ан-Ниса:136, 164»; «Сура «аль-Мумтахана:8» и др.).

В своей основе диалогический потенциал в исламе укоренён в теологической антропологии: в признании Корана человеческого многообразия как божественно предначертанной реальности. Аят «О люди! Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга» (Коран 49:13) формулирует многообразие не как отклонение, а как нормативный фундамент сосуществования. Это создаёт богословский горизонт, в рамках которого межрелигиозный и межкультурный диалог выступает не факультативным дополнением, а естественным выражением божественной воли.

Аналогично, кораническое понятие разумного обмена и предписание «спорить наилучшим образом» (Коран 16:125) обеспечивают диалогические инструменты, основанные на этическом самообуздании, уважении и убеждении, а не на принуждении. Юриспруденциальный принцип «нет принуждения в религии» (Коран 2:256), институционализирует свободу совести как условие подлинного диалога. Так, диалогический потенциал ислама выступает не каким-то постмодернистским изобретением, а интерпретативной актуализацией писаний.

Классические правовые категории *зимма*, *ахль аль-киتاب* и конституционные инструменты (в особенности, Конституция Медины) показывают, что раннее исламское государственное строительство включало формальные соглашения с немусульманскими общинами, регулирующие коллективную жизнь при признании различий – прецедент, часто используемый в совре-

менных обсуждениях гражданского плюрализма. Одним из наиболее важных нормативных документов мусульманского права в раннем периоде истории становления ислама ученые называют Мединскую конституцию или соглашение, подписанную в 622 г. представителями мусульманской и иудейской общин [3]. Исследователи трактуют хартию Медины как пример переговорного плюрального управления, а не как однозначный теократический шаблон. Обращаясь к важнейшим историческим примерам: договору Наджран и мединскому соглашению между мусульманами, христианами и иудеями, Гайнетдинов отмечает, что традиция плюрализма и толерантности глубоко укоренена в ранних исламских практиках [4]. Эти примеры используются как свидетельство того, что ислам изначально обладал ресурсами для межрелигиозного диалога.

Ряд современных миротворческих инициатив риторически апеллируют к хартии Медины, чтобы легитимировать гражданские плюральные договорённости в условиях конфликтов. Однако исследователи предостерегают: избирательное использование этого прецедента без учёта современных норм равенства рискует воспроизводить асимметрию.

Там, где местные религиозные лидеры сохраняют доверие разных общин, организованный диалог реально снижает уровень локального насилия; там же, где авторитет лидеров утрачен, внешние межконфессиональные усилия теряют эффективность. Сравнительные обзоры показывают, что решающим фактором является дизайн процесса – нейтральные организаторы, локальное владение инициативой и учёт требований справедливости.

Историческая практика выявляет две взаимодополняющие тенденции. С одной стороны, многоконфессиональное сосуществование было институционализировано в разные периоды – например, в средневековых исламских обществах, где правовой

плюрализм позволял религиозным меньшинствам сохранять внутреннюю автономию, а межконфессиональная торговля и наука процветали. С другой стороны, это сосуществование никогда не было безусловным; оно зависело от асимметрий власти, налоговых обязательств и политических стимулов, которые могли становиться исключаяющими. Трезвое историческое прочтение даёт и модель, и предостережение: прецеденты могут быть ресурсами для современных диалогических стратегий, но требуют переинтерпретации в свете стандартов равенства и прав человека.

Таким образом, ключевой задачей для современных мусульманских учёных является герменевтическая расстановка приоритетов: определение того, какие аяты отражают общие принципы, а какие – контекстно-зависимые. Современные реформисты утверждают, что инклюзивные стихи выражают универсальные принципы, в то время как эксклюзивистские связаны с конкретными историческими обстоятельствами. Эта интерпретационная позиция лежит в основе современного исламского дискурса о толерантности и диалоге.

В Средневековой арабо-мусульманской философии, представленной известными мыслителями такими как, Ибн Рушд, Ибн Араби, аль-Фараби, аль-Газали, вопросы толерантности и межрелигиозной коммуникации прослеживались в учениях о государстве, этико-нравственных и социальных взаимоотношениях.

Такое идейно-политическое движение в исламе как реформатство сыграло существенную роль для диалога религий и для доктрины «нестолкновения цивилизаций». Идея реформированного, «обновленного» ислама была связана с интеграцией в образовательное и научно-технологическое пространство Запада. Многие современные исламские ученые, политики заимствовали реформаторские идеи аль-Афгани и М. Абдо [5].

В процессе реконструкции исламской традиции толерантности в коммуникационном и межконфессиональном контекстах ученые-исламоведы исламского модерна и постмодерна обращаются к священному писанию, утверждая, что зачастую, недопонимание мирного (толерантного) начала в исламской религии происходит в последствии неправильной или прямой интерпретации священных текстов, либо в контексте политических интересов того или иного исторического периода (Халед Абу Эль-Фадл [6], Мустафа Акйол [7], Мухамад Хашим Камали [8], И. Тауфик [9], И. Насыров [10]).

Современные мусульманские интеллектуалы и институты открыто развивают диалогические проекты. Существенное направление исламской мысли сегодня подтверждает моральную необходимость плюрального взаимодействия и критикует как секуляристское отрицание религии, так и религиозный эксклюзивизм. Такие исследователи, как Халед Абуль Фадль и другие правоведы, ориентированные на юридико-теоретический подход, отстаивают этику интерпретаторов и институтов, которая предполагает справедливость, смирение и эпистемическую сдержанность в правовых и политических дебатах – это качества, необходимые для диалога в условиях давления. Халед Абу Эль-Фадл [6], видный критик исламского догматизма, утверждает, что ислам является глубоко толерантной религией, что призывы о насилии в отношении неверующих проистекают из неправильного прочтения Корана, и даже джихад, или так называемая священная война, не имеет основы в кораническом тексте или мусульманском богословии, а вырос из социальных и политических конфликтов.

Дихотомические аспекты войны и ненасилия в исламе находятся в поле зрения ученых, исследователей ислама в связи с историей крупных исламских завоеваний, построения исламского государства, на примере Арабского халифата, Османской

империи (Арон Родриг [11], Карен Барки[12], Халил Иналджик [13]). Особенно много исследований вокруг политики ненасилия, и наоборот, священной войны стали проводиться после 11 сентября 2001 года, а также на фоне террористической активности в европейских государствах.

Религия, по своему онтологическому происхождению, обеспечивает ценные основы для культуры мира и реализации ненасильственного общества. Яздани Аббас [14] утверждает, что основным принципом ислама, будь то в отношениях с мусульманами или не мусульманами, является взаимодействие, мир, толерантность и дружба, и что война в исламе запрещена, кроме как для защиты. Другими словами, природа войны в исламе – оборонительная, а не наступательная. В наше время существует острая потребность в хороших философских аргументах в пользу религиозной толерантности при столкновении с религиозным разнообразием. Исламское образование/обучение в данном направлении играет одну из самых главных ролей, так как через знание об исламе как религии мира и добра, изучение доктринальных основ межэтнического и межкультурного взаимодействия в истории и учении ислама, можно сформировать и развивать культуру мира и ненасилия, толерантности и согласия в обществе.

Израильский ученый Йоханан Фридманн [15] в своей книге «Толерантность и принуждение в исламе: межконфессиональные отношения в мусульманской традиции» напротив отмечает, что мусульмане смотрели на другие религии с позиции господствующей силы и поэтому могли определять характер этих отношений в соответствии со своим мировоззрением и верованиями, также как и различными юридическими постановлениями.

Один из известных мусульманских ученых Сейед Хоссейн Наср [16] предлагает плюралистический взгляд на религиозное

разнообразие. Он является сторонником идеи, известной как «вечная философия» (лат. *philosophia perennis*). Вечная философия проводит различие между внутренними и внешними аспектами религий и верит в множественность проявлений, рассматривая реальность, стоящую за ними, как одну и ту же. Другими словами: «Хотя истина одна, ее выражений много. «Под *philosophia perennis*... подразумевается знание, которое всегда было и всегда будет и которое носит всеобщий характер как в смысле существования у народов разных климатов и эпох, так и в отношении к универсальным принципам.

Дискурсам религиозного плюрализма и практикам толерантности в исламе посвящен целый пласт научных работ (Мухамад Шукри и Абдул Разак [17], Анвер Эмон [18], Роджер Боазе [19], Тумин и др. [20]).

Важным механизмом в продвижении идей толерантности и принятия культурного/религиозного плюрализма является межкультурный/ межрелигиозный диалог. Такие диалоги, в которых добровольно участвуют все стороны, предоставляют людям прекрасную платформу для обмена мнениями, сравнения особенностей и изучения друг друга. Они могут объяснить друг другу основные принципы своей культуры и веры. Абдул Карим Абдуллах (известный также как Лесли Терebesси), призывает к диалогу по вопросам ислама, считая, что чем больше люди будут знать о самой религии ислам, будут больше понимать ее толерантную составляющую [21].

По крайней мере, после терактов 11 сентября 2001 года одним из самых острых политических вопросов того времени был вопрос о том, враждебен ли ислам религиозной свободе. Дэниел Филпott анализирует ситуацию на местах в сорока семи странах с мусульманским большинством и делает выводы, что в большинстве из этих стран отсутствует религиозная свобода. Но,

утверждает Филпотт, исламская традиция несет в себе «семена свободы», и он предлагает руководство о том, как возвращать эти семена, чтобы расширить религиозную свободу в мусульманском мире и мире в целом. Кроме того, свобода вероисповедания – это просто вопрос справедливости – не исключительно западная ценность, а скорее универсальное право, укорененное в человеческой природе. Его реализация имеет решающее значение для устремлений религиозных меньшинств и инакомыслящих в мусульманских странах, для мусульман, живущих в немусульманских странах или при светских диктатурах, а также для отношений между Западом и мусульманским миром [22].

Проблема исламской толерантности как исследовательский дискурс в наши дни присуща в основном европейскому и западному пространству. Разные проекты диалогизации ислама с западным обществом сегодня вновь актуализированы, поскольку они связаны с вопросами сохранения исламской идентичности в пространстве Западного мира. В эпоху плюрализма и глобализации ислама важным аспектом для многих ученых мусульман видится сохранение исламской идентичности, чистоты веры. В погоне за демократизацией / европеизацией ислама важно не потерять свое Я. Миграция мусульман в Европу за последние десятилетия приобрела огромный масштаб и в этих условиях происходят неизменные процессы, связанные с проблемами исламской идентичности, исламофобии, радикализации исламской молодежи, ущемления религиозных прав и т.д. (Зиауддин Сардар [23], Оливье Руа [24], Жоселин Чезари [25], Аарон Тайлер [26]).

Ахмед Акбар в своей книге «Путешествие в Европу: ислам, иммиграция и идентичность» [27] пытается отразить проблемы мусульманских меньшинств в Европе, а также мнения европейских относительно мусульманского присутствия в Европе. Не-

смотря на то, что большинство европейцев желают плюралистического общества и принимают мусульманское присутствие, громкое меньшинство выражает признаки явной исламофобии.

С другой стороны, европейская идентичность включает в себя плюралистическую историю «laConvivencia», что означает «сосуществование», относящееся к историческому периоду, в течение которого евреи, христиане и мусульмане сосуществовали в пространстве Андалусии и вместе стремились к знаниям, науке и гуманистическим усилиям. Ахмед старается не романтизировать сосуществование, сложившееся в Испании, но считает его идеальной парадигмой межконфессионального мира и сотрудничества для европейцев двадцать первого века, своего рода путем к вновь синтезированной идентичности [28].

Отдельный пласт исследований посвящен идеи евроислама как возможности формирования толерантного религиозного сознания в пространстве европейского общества, в котором смогут коммуницировать исламские и светские европейские ценности.

На институциональном уровне транснациональные мусульманские организации, национальные религиозные советы и религиозные НПО участвуют в межрелигиозных форумах и миротворческих инициативах. Недавние сравнительные исследования межрелигиозного диалога оценивают эффективность разных моделей (полемиическая, когнитивная, миротворческая, партнёрская) и подчёркивают, что успех зависит не столько от общих ценностей, сколько от процедурного дизайна (инклюзивность, паритет, повестка дня).

Если перейти непосредственно к кейсам актуализации диалогического потенциала ислама в геополитических контекстах, то можно, к примеру, применить теоретический фрейминг к четырём региональным кейсам: Ираку Центральной Азии,

Индонезии и Нигерия. Каждый кейс выбран потому, что он выявляет различные условия включения или блокировки диалогических практик, таких как – локальная религиозная авторитетность, институциональный дизайн государства, гражданские традиции плюрализма и насильственные конфликты, требующие религиозного посредничества.

Ирак иллюстрирует одновременно хрупкость и потенциал исламских диалогических ресурсов в условиях, когда геополитика поляризует общинные идентичности. Разрушительные последствия исключающего управления и внешних интервенций после 2003 года – приведших к сектаризированной политике – хорошо задокументированы. Эти процессы создавали стимулы для элит использовать конфессиональные идентичности в борьбе за власть, что резко сокращало пространство для гражданского диалога. Тем не менее, местные религиозные авторитеты сохраняли моральное влияние, которое могло быть задействовано для деэскалации. Исследования показывают: когда авторитетные религиозные лидеры последовательно выступают за инклюзивность и ненасилие, это реально влияет на решения элит и способствует локальному примирению. Ираке герменевтика и авторитет интерпретаторов оказываются решающими. Независимый религиозный авторитет может активировать исламский дискурс справедливости, терпимости и достоинства в пользу диалога.

Индонезия представляет пример, где теологические ресурсы ислама и гражданские нормы плюрализма были мобилизованы для поддержания межрелигиозного диалога. Конституционный принцип Панчасила, сочетающий веру в Бога с признанием культурного и религиозного многообразия, создал основу для институционализированных межконфессиональных форумов. Индонезийские мыслители выдвигали идеи модернистского,

толерантного ислама, рассматривающего плюрализм как общественное благо. На практике многочисленные межрелигиозные советы, образовательные программы и локальные соглашения успешно снижали напряжённость. Однако последние годы показали и рост религиозного популизма, что свидетельствует: плюрализм требует постоянной поддержки.

Нигерия с её повторяющимися межобщинными конфликтами между христианами и мусульманами показывает, как религия может быть и фактором насилия, и ресурсом примирения. Переплетение этнических, экономических и религиозных линий раскола делает конфликты крайне сложными. Тем не менее, Нигерия дала миру пример успешного межрелигиозного миротворчества: деятельность имама Мухаммада Ашафы и пастора Джеймса Уйе, превративших личный опыт вражды в совместное мирное служение. Их движение стало образцом локально укоренённого религиозного посредничества, основанного на доверии и совместных проектах. Нигерийский опыт показывает, что диалогический потенциал ислама наиболее эффективно реализуется «снизу», на уровне общин, когда религиозные лидеры обладают моральным авторитетом и подкрепляют слова практическими действиями.

Центральная Азия выступает показателем регулируемой религиозности, при этом поликонфессиональный колорит диктует необходимость постоянной поддержки плюральной и диалоговой политики, что в принципе, и наблюдается на повестке государственных инициатив. Съезд лидеров мировых и традиционных религий в Казахстане стал своего рода брендом межконфессионального согласия и стремления к миру.

Все четыре кейса показывают: диалогический потенциал ислама – это не абстрактное обещание, а условный ресурс. Он актуализируется там, где есть независимый религиозный авторитет, институциональные гарантии паритета, развитая граж-

данская инфраструктура и гибкая герменевтика. И напротив, он блокируется там, где религиозные институты инструментализируются, а религиозный язык превращается в оружие конфликта.

Переходя непосредственно к диалогическим инициативам, важно отметить, что в современных геополитических условиях многие государства с мусульманским большинством начали продвигать межконфессиональный диалог в рамках своих внешнеполитических стратегий. Например, Марокко, Иордания и Объединенные Арабские Эмираты активно спонсировали межрелигиозные форумы, выступая в роли посредников между Востоком и Западом.

Амманское послание 2004 г., с которым выступил король Иордании Абдалла II, стремилось сформулировать ислам как религию умеренности, открыто подтверждая ценность всех восьми суннитских, шиитских и ибадитских правовых школ и поощряя диалог между мусульманами и христианами. Подобные инициативы являются не только теологическими, но и инструментами «религиозной дипломатии», призванными стабилизировать ситуацию в регионе в условиях радикализации. Марракешская декларация (2016 г.), одобренная мусульманскими учёными и лидерами, подчеркнула важность защиты религиозных меньшинств в мусульманских обществах, обосновав свой аргумент Конституцией Медины. Это демонстрирует, как исламская история используется для обоснования современно-го плюрализма.

Дом семьи Авраама в Абу-Даби, в котором объединены мечеть, церковь и синагога, является ярким архитектурным символом институционализированного межрелигиозного сосуществования.

Подобные инициативы служат одновременно стратегией «мягкой силы» и ответом на геополитическую напряжённость,

направленной на противодействие экстремистским нарративам и укрепление национальной легитимности.

На международном уровне такие организации, как Альянс цивилизаций ООН (UNAOC), совместно учреждённый Турцией и Испанией в 2005 году, обеспечивают основу для диалога, преодолевающего религиозные и культурные барьеры. Участие государств с мусульманским большинством подчеркивает их заинтересованность в том, чтобы ислам рассматривался как конструктивный глобальный фактор, а не как источник конфликтов.

Кроме того, Организация исламского сотрудничества разработала инициативы по межкультурному диалогу, часто позиционируя себя как защитника прав мусульман во всем мире и одновременно призывая к толерантности в исламских обществах. Хотя критики отмечают политическую ограниченность ОИС, эти инициативы заложили основу для внедрения исламских взглядов в международный дискурс о правах человека.

Опыт мусульман в Европе и Северной Америке представляет собой важнейшую форму диалога. В обществах, где мусульмане составляют меньшинство, сосуществование и толерантность становятся как экзистенциальной необходимостью, так и предметом теологических дебатов. Концепция фикх аль-акаллийят юриспруденция мусульманских меньшинств делает акцент на гибкости и сотрудничестве, легитимируя участие в демократических институтах и межконфессиональных инициативах.

В США такие организации, как Исламское общество Северной Америки (ISNA), давно сотрудничают с христианскими и иудейскими организациями в рамках диалоговых площадок. Аналогичным образом, европейские инициативы, такие как Мусульманский совет Великобритании, способствуют гражданской активности, одновременно обсуждая вопросы идентичности и интеграции.

Важно отметить ценность Документа «О человеческом братстве в пользу мира и мирного сосуществования», инициированного Святым Престолом и Аль-Азхар Аль-Шариф, «Мекканской декларации», «Декларации о наведении мостов между исламскими школами мысли», а также инициатив Святого Престола, Бахрейна, Иордании, Альянса цивилизаций, Всемирной исламской лиги, организации «Религии за мир», Межрелигиозного форума G20, Мусульманского совета старейшин, Комиссии США по международной религиозной свободе (USCIRF) и других организаций, направленных на укрепление межрелигиозного диалога и взаимопонимания между последователями различных религий и конфессий во всем мире.

Несмотря на все эти инициативы и международные договоренности, проблемы сохраняются. Инициативы диалога часто критикуются как иницилируемые элитой и оторванные от проблем рядового населения. Скептики утверждают, что некоторые проекты (например, спонсируемые государством межконфессиональные центры) выполняют скорее функцию управления геополитическим имиджем, чем подлинного теологического взаимодействия.

Более того, неразрешенные конфликты – Палестина, Кашмир, исламофобия в Европе – испытывают границы диалога. Когда сохраняется структурная несправедливость, призывы к толерантности могут звучать неискренне. Как отмечает Яздани [14], «диалог без справедливости рискует превратиться в риторику сдерживания, а не преобразования».

Тем не менее, даже на фоне этих проблем, сохранение инициатив диалога отражает признание того, что толерантность и взаимопонимание необходимы для снижения напряженности в поляризованном мире. Ислам, как посредством исторических ресурсов, так и современных интерпретаций, продолжает

предоставлять концептуальные и духовные основы для таких усилий.

С другой стороны, мусульмане сталкиваются с растущей враждебностью в среде немусульманского большинства, часто называемой исламофобией. Это включает в себя не только индивидуальные предрассудки, но и структурную дискриминацию: запреты на строительство минаретов в Швейцарии, ограничения на ношение хиджаба во Франции и слежка за мусульманскими общинами в США.

Ученые, такие как Жоселин Сезари, утверждают, что исламофобия подрывает диалог, представляя мусульман как изначально подозрительных и несовместимых с западными ценностями. Когда мусульмане чувствуют себя постоянно маргинализированными, межконфессиональные усилия могут казаться формальными. В то же время антимусульманские настроения часто пересекаются с геополитическими конфликтами: военные интервенции на Ближнем Востоке, миграционные кризисы и опасения, связанные с терроризмом, усиливают негативные стереотипы. Без учета этой более широкой динамики диалог рискует стать поверхностным.

Более глубокая проблема заключается в асимметрии сил между собеседниками. Диалог между западными государствами (экономически и военно доминирующими) и обществами с мусульманским большинством (часто политически раздробленными) рискует привести к воспроизводству иерархий, а не к взаимопониманию.

Ученый-постколониалист Эдвард Саид предупреждал, что ориенталистские дискурсы продолжают формировать то, как Запад «говорит» об исламе. Аналогичным образом, Талал Асад подчеркивает, как современный секуляризм интерпретирует религию таким образом, что голоса ислама маргинализируются.

Чтобы диалог был подлинным, он должен вестись на равных, а не как цивилизаторская миссия.

Неразрешенные конфликты – в Палестине, Кашмире, Сирии, Сине-цзяне – бросают тень на попытки диалога. Для многих мусульман призывы к толерантности звучат пустым звуком, когда сохраняются структурная несправедливость и оккупация.

Культура религиозной толерантности – это фундамент гармоничного развития общества. Она требует не только правовых норм, но и нравственного, философского и культурного основания. Толерантность должна воспитываться как ценность, обеспечивающая мир и согласие в многонациональном и многоконфессиональном мире. Яздани подчеркивает, что принципы культуры мира могут быть искажены в исламских обществах из-за недостаточного знания религиозных учений или неправильного образования. Это ведёт к недопониманию и искажению исламского взгляда на толерантность и мир.

Также одним из культурно ориентированных факторов межрелигиозной нетерпимости зачастую выступает банальная религиозная надменность или ощущение и презентация своей профессиональной превосходности. Именно в этом человеческом пороке заложены многие проблемы.

Согласно достоверному хадису, переданному от Муслима: Абдуллах ибн Мас'уд (да будет доволен им Аллах) передаёт, что Пророк (мир ему и благословение Аллаха) сказал: «Не войдёт в Рай тот, в чьём сердце было высокомерие весом с пылинку» [29].

В христианстве данный порок также безусловно осуждается: «Шесть вещей ненавидит Господь, даже семь, что Ему отвратительны: надменные глаза, лживый язык, руки, что льют безвинную кровь, сердце, что вынашивает нечестивые замыслы, ноги, что скоры бежать к злу» (Притчи 6:16–19).

Религиозная надменность и чувство превосходство могут стать решающими негативными факторами в процессе диалогического построения мира. Так как даже при лучшем дизайне диалогических инициатив, если каждая из сторон будет отстаивать свое религиозное превосходство, о толерантности и диалоге тут сложно говорить.

Таким образом, говоря о диалогических возможностях ислама, можно выделить три основных вывода:

Исламская теология обладает мощными диалогическими ресурсами. Диалог и толерантность не являются чем-то внешним, а присущи кораническому мировоззрению и исламской истории.

Диалог должен быть ориентирован на справедливость. Для того чтобы сближение было подлинным в условиях геополитической напряжённости, оно должно учитывать структурное неравенство и политические разногласия, а не просто продвигать абстрактные идеалы.

Исламский диалог имеет глобальное значение. Во взаимосвязанном мире исламские традиции сосуществования предлагают не только ресурсы для отношений между мусульманами и немусульманами, но и более широкие модели для управления многообразием, плюрализмом и конфликтами.

В целом, исламская этика толерантности и диалога, при её аутентичном толковании и творческом применении, способна стать важнейшим ресурсом сближения в условиях геополитической неопределённости. Она предлагает не утопическое решение глобальных конфликтов, а принципиальный путь к преобразованию враждебности в признание, подозрения в доверие и разногласия в солидарность.

Исламские текстуальные ресурсы, правовые и исторические прецеденты, а также современные интеллектуальные тече-

ния формируют значимый диалогический потенциал, который может сыграть ключевую роль в деэскалации и гуманизации геополитических напряжений. Но реализация этого потенциала требует внимательного отношения к вопросам власти, институционального дизайна и герменевтической практики. Когда диалогические структуры строятся на основе горизонтального участия, эпистемической скромности и процедурных гарантий, исламские ресурсы способны способствовать устойчивому гражданскому плюрализму и трансформации конфликтов – не отрицая политическое соперничество, а переводя его в формы взаимного признания и совместного поиска решений.

Использованная литература

1. Wilson B. R., Barker E., Beckford J. A., Dobbelaere K. Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson. – Oxford: Clarendon Press, 1993; Bruce S. God Is Dead: Secularisation in the West. – Oxford, 2002; Martin D. On Secularization: Toward a Revised General Theory. – Aldershot: Ashgate, 2005; Inglehart R. Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies. – Princeton: Princeton University Press, 1997.

2. Глава государства выступил на открытии VIII Съезда лидеров мировых и традиционных религий. URL: <https://www.akorda.kz/ru/glava-gosudarstva-vystupil-na-otkrytii-viii-sezda-liderov-mirovyh-i-tradicionnyh-religiy-1783911>.

3. Галиуллина С. Д., Нуриев Б. Д. Мединское соглашение (622 г.) как один из важнейших нормативных документов мусульманского права // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. – 2015. – № 6. – С. 186–190; Erdoğan O. Формирование культуры межрелигиозного диалога в истории ислама (Мединское соглашение) // Власть. – 2010. – № 4. – С. 154–156; Koyuncu M. Medine Şehir devleti // SAÜ Fen ve Edebiyat Dergisi. – 2009. – № 2. – С. 87–10; Şen M. Anayasal belge olarak Medine sözleşmesi // Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi. – 1998. – № 6. – С. 554–607.

4. Гайнетдинов Д. Р. Теологическая база межрелигиозного диалога в исламе: история и современная интерпретация // Minbar. Islamic

Studies. – 2025. – Т. 18, № 1. – С. 142–155. – DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-142-155.

5. Степанянц М. Т. О религиозных взглядах Мухаммада Абдо // Религия и общественная мысль стран Востока. – М., 1974.

6. Abou El Fadl K. The Place of Tolerance in Islam. – Boston: Beacon Press, 2002. – 128 p.

7. Kamali M. H. Diversity and Pluralism: A Qur'anic Perspective // Islam and Civilization Renewal. – 2009. – Vol. 1, № 1. – P. 27–54.

8. Akyol M. Reopening Muslim Minds: A Return to Reason, Freedom, and Tolerance. – New York: St. Martin's Essentials, 2021. – 336 p.

9. Тауфик И. На пути к коранической толерантности. – Н. Новгород: Медина, 2007. – 287 с.

10. Насыров И. Р. К вопросу о толерантности в исламе // Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение. – М.: Языки славянских культур; Знак, 2015. – С. 294–313.

11. Rodrigue A. Difference and Tolerance in the Ottoman Empire // Stanford Humanities Review. – 1995. – P. 81–92.

12. Barkey K. Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model // International Journal of Politics, Culture, and Society. – 2005. – Vol. 19. – P. 5–19.

13. Inalcik H. Foundations of Ottoman–Jewish Cooperation // In: Levy A. (ed.) Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century. – Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2002.

14. Yazdani A. The Culture of Peace and Religious Tolerance from an Islamic Perspective // Veritas. – 2020. – № 47. – P. 151–168.

15. Friedmann Y. Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 248 p.

16. Nasr S. H. The Need for a Sacred Science. – Surrey: Curzon Press, 2005.

17. Muhamad Shukri A. S., Abdul Razak M. A Discourse on Religious Pluralism: A Short Survey // Al-Itqan: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies. – 2018. – Vol. 2, № 3. – P. 43–63.

18. Emon A. M. Religious Pluralism and Islamic Law. – Oxford: Oxford University Press, 2012.

19. Boase R. Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace. – Aldershot: Ashgate Publishing, 2005.

20. Tumin A. D. M., Purnomo H. Discourses on Religious Pluralism: Islamic Practices of Tolerance in the Classical and Modern Times // *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. – 2020. – Vol. 518. – P. 63–68.

21. Abdullah A. K. Cultural and Religious Tolerance in Islam // *Proc. Conf. “Bangi EPF 2003”*. – [Б. м.]: [б. и.], 2020.

22. Philpott D. Religious Freedom in Islam: The Fate of a Universal Human Right in the Muslim World Today. – Oxford: Oxford University Press, 2019. – 328 p.

23. Sardar Z. Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture. – London: Pluto Press, 2003. – 336 p.

24. Roy O. Globalized Islam: The Search for a New Ummah. – New York: Columbia University Press, 2004. – 320 p.

25. Cesari J. Muslim Identities in Europe: The Snare of Exceptionalism // In: al-AzmeH A., Fokas E. (eds.) *Islam in Europe: Diversity, Identity, and Influence*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – P. 49–67.

26. Tyler A. Islam, the West, and Tolerance: Conceiving Coexistence. – New York: Palgrave Macmillan, 2008. – 219 p.

27. Ahmed A. Journey into Europe: Islam, Immigration, and Identity. – Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2018. – 591 p.

28. Scupin R. Ahmed, Akbar. Journey into Europe: Islam, Immigration, and Identity (2018). Book Review // *Journal of International and Global Studies*. – 2019. – Vol. 10, № 2. – Article 18.

29. Хадис // HadithEnc. URL: <https://hadeethenc.com/ru/browse/hadith/6209>.

Глава 2.
ДИСКУРС ИСЛАМСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ
В КОНТЕКСТЕ МОДЕЛИРОВАНИЯ
КУЛЬТУРЫ ДИАЛОГА

2.1 Қазақстандағы ислам толеранттылығының рухани және этномәдени ерекшеліктері

Қазақстан бірегей еуразиялық мемлекет ретінде өзінің бүкіл тарихында ұлтаралық және конфессияаралық қатар өмір сүру кеңістігіне айналды. Қазақ қоғамында толеранттылықты қалыптастыруда исламның алатын орны ерекше. 8-9 ғасырлардан бастап бүкіл елге тараған ол тек діни құбылыс қана емес, сонымен бірге үлкен мәдени-өркениеттік факторға айналды. Қазақстандағы ислам тек халықтың рухани және адамгершілік бағдарын айқындап қана қоймай, сонымен бірге аймақтың дәстүрлеріне, менталитетіне және этномәдени әртүрлілігіне негізделген ерекше діни төзімділік түрін қалыптастырды.

Бұл жұмыстың мақсаты – Қазақстандағы исламдық төзімділіктің рухани, этномәдени, менталдық және дүниетанымдық ерекшеліктерін ашып көрсету, оның қайнар көздерін, көрініс беру формаларын және қазіргі қоғамдағы дінішілік және дінаралық сұхбат үшін маңызын көрсету.

Қазақстандағы исламдық төзімділікті ішкі конфессиялық және конфессияаралық диалогтағы байланыстырушы онтологиялық компонент ретінде негіздеу – өте терең әрі өзекті тақырып. Бұл жерде ислам төзімділігін тек мәдени-адамгершілік құбылыс ретінде ғана емес, сонымен қатар Қазақстандағы ислам үмметінің ішінде (ішкі конфессиялық деңгейде) мұсылман-

дарды біріктіретін және басқа дін өкілдерімен диалогқа негіз болатын (конфессияаралық деңгейде) онтологиялық (негізгі, мәндік) элемент ретінде көрсету маңызды.

Төзімділік немесе толеранттылық сөзінің түп-төркіні. Соңғы жүзжылдықтағы билік пен басқарудағы демократиялық үдерістер, құқықтық мемлекет пен азаматтық қоғам қалыптастыру, адам мен азамат құқықтары мен бостандықтарының алдыңғы орынға шығуы, мультимәдениет пен плюрализмнің орнығуы «толеранттылық» терминін де ауызекі лексиконға түпкілікті енгізді. Батыстық түбірге ие «толеранттылық» (tolerance) сөзі өзінің түп-төркінін латынның «tolerantia» - төзу, шыдау, көну деген мағынасынан алады. Алайда толеранттылықтың бүгінгі түсінігі өзінің бастапқы мағынасынан анағұрлым ауқымды екені белгілі. Толеранс түсінігін қазақ тіліндегі бірнеше сөздер мен сөз тіркестері де кеңейте түседі, мысалы, кең пейілділік, хош көрушілік, сабыр, тағаттылық және т.б [1, 140-б.].

Дегенмен, толеранттылық ұғымының мәні мен мағынасын бүгінгі заман мен қоғамның сұранысына сай ашып беретін әмбебап анықтамаларды әдетте сөздіктерден табамыз. Мысалы, Мәскеу қаласында басылып шыққан Философиялық энциклопедияда оның мынадай анықтамасы беріледі: «Толеранттылық – әртүрлі көзқарастарға, моральдық ұстындар мен құндылықтарға деген төзімділік. Толеранттылық әрқилы халықтар, ұлттар мен діндердің өзгешеліктеріне қатысты табиғи құбылыс. Ол өзіне деген сенімділік пен өз ұстанымдарының қолайлылығын, өзгелерге жағымсыз әсері жоқтығын сезіне білу, басқа көзқарастармен салыстырудан және рухани бәсекелестіктен бас тартпайтын, оған қоса, әртүрлі бағыттардың болатынын құптайтын ұстаным» [2, 457-б.].

Ал діни толеранттылыққа келер болсақ, ол діни сенім еркіндігі мен ар-ождан бостандығына барып тіреледі, бұл құқықты дінге сенуші немесе сенбеуші азаматтар мойындап қана қоймай, оны құрметтеуін, сонымен қатар өзге наным-сенім өкілдеріне деген түсіністік пен діни плюрализмге деген дұрыс көзқарасты білдіреді. Қазақстандық зерттеушілер діни толеранттылыққа мынадай анықтама береді: «Ол әрбір діни конфессионалды қауымдастықтың өзіне тән өзгешеліктерімен ерекшеленетін басқа бір діни конфессионалды қауымдастыққа деген толерантты қатынасы. Әрбірі өзінің діни сенімін ұстана отырып, басқалардың да өзінікі секілді құқына құрметпен қарайды» [3, 16-17 бб.]. Бұл анықтама, әрине, ислам дініндегі төзімділікке де қатысты болып келеді.

Ислам төзімділігінің рухани негіздері. Ислам толеранттығына байланысты категориалды ұғымдарды біз діннің қайнар көздерінен іздестіреміз. Сол себепті қасиетті Құран мен пайғамбар Сүннетіндегі кейбір түсініктерге герменевтикалық талдау жасау қажет болады.

Бейбітшілік пен татулықты, амандық пен ізгілікті негізге алатын әлемдік ислам дінінде толеранттылықтың әрі теориялық әрі тәжірибелік негіздері көптеп кездеседі. Ислам діні ар-ождан бостандығын таныған және кепілдікке алған. Адамдар арасындағы сыйластық пен түсіністік, көпмәдениеттілік пен кеңпейілділікке жол ашатын, сүйіспеншілікке негізделетін, моральдық жоғары құндылық саналатын толеранттылық – ислам дінінің негізгі ұстанымдарының бірі. Құранда соңғы пайғамбар Мұхаммедке (с.а.с.) қаратыла айтылған: «Біз сені күллі ғаламға тек рақым ретінде жібердік» («Әнбия» сүресі, 107) деген аят ислам дінінің түпкі мақсатын айқындап көрсетеді. Мұхаммед пайғамбар да өз өсиеттерінде: «Жердегілерге рақымдылық жасандар. Сонда көктегілер де сендерге рақымдылық жа-

сайды» (Термези, Бирр, 16; Әбу Дауд, Әдәб, 58), «Адамдарға мейірімділік танытпағандарға Алла да мейірімділік көрсетпейді» (Бухари, Тәухид 2; Муслим, Фәдәиль 66, (2319)) немесе «Мейірімді, жұмсақ жүректі болмайынша иман еткен боп саналмайсындар» (Термези, Бирр 16, (1924); Әбу Дауд, Әдәб 66, 4942 деп, мұсылмандарды мейірімділік пен жұмсақмінезділікке шақырған. Өз кезегінде ислам дінінің осынау бұлжымас қағидалары – қоғам тұрақтылығы мен баяндылығының негізгі кепілі.

Құранда жалпы адам баласы ең ардақты жаратылыс ретінде сипатталып, олардың тілдерінің, түстерінің, әдет-ғұрыптарының түрлілігі жаратқанның құдыреттілігінің белгісі ретінде баяндалады. Бұл түрлілік әрине діни алуандылықты да қамтиды. Құран «Алланың құлы» деген санатқа адамдарды сенуші-сенбеуші деп алаламай бәрін тегіс қосқан (Ағраф сүресі, 194, Инсан сүресі, 6). Күллі ғаламның иесі ретінде сипатталуы тек, мұсылмандардың жаратушысы емес екендігін көрсетеді. Жалпы адам баласына адам ретінде құрмет көрсету ой еркіндігімен қатар діни сенім еркіндігін де таниды.

Адамзат жаралғалы бері дін адамдар өмірінде жоғары құндылыққа ие. Сондықтан дін және ар-ождан бостандығы адамның ең негізгі құқықтарының бірі саналады. Ислам дінінде өзге діндер мен сенімдерге төзімділік танытуға басты назар аударылады. Исламда дінді зорлықпен қабылдатуға жол берілмейді. Құранда бұл бұлжымас қағида «Дінде мәжбүрлеуге орын жоқ» («Бақара» сүресі, 256) деп нақты шегеленген. Себебі иманның құндылығы адамның өз еркі мен қалауына қарай айқындалады. Ақыреттегі жауапкершілігі де қалау еркі мен бостандығы негізінде қарастырылады. Адам табиғаты мәжбүрлеуді қабылдамайды. Дін шынайылық пен адалдықты талап етеді. Дінді еріксіз қабылдату екіжүзділікке алып барады.

Екіжүзділік кең тараған қоғамда сенім мен тұрақтылық болмайды. Сондықтан иман тұрғысынан оның ешқандай қадірі жоқ.

Дін, иман мәселесі адамның өз еркі мен қалауына сүйенеді. Дін және ар-ождан бостандығы – қазіргі мәдениет пен демократияның ең негізгі ерекшелігі әрі адам құқықтарының басты талабы. Өз кезегінде адамның іс-әрекеттерінің құлшылық сипатқа иеленуі мәжбүрлеу арқылы емес, көңіл қалауына, шынайылыққа тәуелді. Мәжбүрлікпен келген сенімнің Жаратушы алдында ешқандай да құндылығы мен шынайылығы болмайтыны түсінікті. Шынайылығы мен тақуалығы болмаса ол сенімде қайдан құндылық болсын.

Сенім еркіндігі – адамға жаратушы тарапынан берілген ең негізгі құқық әрі адам баласын өзге жаратылыстардан ерекшелейтін ең негізгі ерекшеліктердің бірі. Ислам діні адамның ар-намысын, абыройын сақтап, қорғауына алған. Ар-ождан бостандығы – жаратқан мен адам арасындағы қатынастың іргетасы. Сондықтан Алла Тағала адам баласын сену мәселесінде ерікті еткен.

Этномәдени ерекшеліктер. Қазақстан ежелден өркениеттер тоғысында орналасқан ел. Мұнда түркі, иран, моңғол, славян халықтары қатар өмір сүріп, өзара ықпалдасқан. Қазақстанның мәдени-өркениеттік бірегейлігін айқындайтын негізгі тарихи оқиғалар аясындағы діндер тарихының барынша кең әрі терең панорамасы ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтында Г.Г. Соловьеваның авторлығымен жарияланған «Қазақстандағы дін. Тарих және қазіргі заман» атты ғылыми еңбекте айшықты баяндалған. «Рухани жаңғыру»: халықтың тарихи жады, ұлттық коды мен рәміздік мұрасын жаңғырту» мемлекеттік бағдарламасына сәйкес шыққан бұл кітаптың екінші тарауында зайырлы мемлекетте жаңа мәртебе мен қызметке ие болған дәстүрлі діндермен қатар жаңа діни

бірлестіктерді қамтитын еліміздің заманауи конфессиялық картасы сипатталған [4]. Ал мұның алдында, «Тарих тоғысындағы халық» мемлекеттік бағдарламасы бойынша аталмыш институтта профессор Н.Л. Сейтахметованың авторлығымен «Қазіргі Қазақстан территориясындағы ислам мәдениетінің тарихы» атты оқу құралы жарық көрген болатын. Онда «Қазақстан мәдениеті қазақ халқының рухани дәстүріне сүйенуімен қатар, ғасырлар бойы модернизациялық үдерістерді, оның ішінде исламдануды бастан кешкен мәдениет» екендігі, «Қазақстандағы ислам тарихы түркі-қазақ мәдениетінің болмысы мен кеңістігіне енген және осы онтологиялық қамтылудың нәтижесінде ислам мәдениетінің феномені Қазақстанның этикалық-эстетикалық мәдени кеңістігінен нық орын алған көпқырлы үдеріс» [5, 7-б.] болып табылатыны жазылған.

Көшпелі өркениет өзге этностармен үнемі қарым-қатынаста болуға мәжбүр ашық қоғамды қалыптастырды. Ислам Қазақстанда қазақ халқының дәстүрлі құқық жүйесімен (әдет) үйлесе отырып, сол жүйеге бірігіп кетті. Мысалы, билер институты шарифат пен әдетті бірлестіре білді.

Ислам дінінің Орталық Азия мен еуразиялық Қазақ даласын мекендеген халықтардың санасы мен болмысында онтологиялық тұрғыдан орын алуы әдетте, 751 жылы қазіргі Тараз қаласына жақын Талас өзенінің бойындағы қарақытайлар мен араб әскерлерінің арасындағы шайқаспен байланыстырылады. Мұсылман әскерлері жеңіске жеткен бұл уақиғаның саяси және тарихи маңызы зор болды, өйткені бұл ислам дінімен қатар, оның мәдениетінің де кедергісіз таралуына жол ашты. Десек те, жергілікті халық арасындағы аңыз әпсаналарда ислам діні сайын сахараға сахабалардың заманында-ақ келіп жеткен.

Өздерінің діни санасы мен дүниетанымында, тұрмыс салты мен мәдениетінде бұрыннан монотеистік сипаты бар

тәңіршілдікті ұстанған түркі халықтары жоғары деңгейдегі ислам дінін мәжбүрсіз қабылдап, өздері араб және парсы халықтарымен қатар, Мәураннаһр немесе Түркістан деп аталған аймақта мұсылман ғылымы мен мәдениетінің ірі орталығын қалыптастырды. Бұл топырақтан аса көрнекті ислам ғұламалары мен діни ойшылдар шықты. Қазақстандық танымал ғалым Әшірбек Мүминов жетекшісі С.М. Прозоровтың нұсқауымен он алтыншы ғасырда өмір сүрген османлылық Махмұд ибн Сүлейман әл-Кафауидің қолжазбаларын зерттеп, орталықазиялық 248 үлемнің өмірбаяндарын анықтап береді [6]. Бұлардың барлығы сүннеттік исламның ханафилік мәзхабының өкілдері болды. Хижаз аймағында басым болған «әһлі әл-хадис» мектебімен салыстырғанда «әһлі рай» (ақыл мектебі) аталып кеткен ханафилік Қарахан дәуірі тұсында Орталық Азия мен Хорасанға жоғарыдағы тізімде аты мәшһүр факихтердің әрекеті арқылы барынша кең тараған. Имам Ағзам шәкірттері жергілікті мемлекеттерде қадилық қызметті абыроймен атқарды.

«Ислам діні орныққаннан бастап, Қарахан, Ғазнауи, Селжұқ, Хорезмшах, Алтын Орда сияқты мемлекеттерде ресми дін болып жарияланды. Қазақ халқының рухани жан дүниесінде, тұрмыс-салтында, әдет-ғұрыптарында хадис пен сүннеттің жарқын көрінісінің тұнып тұрғанын, олардың бір-бірімен үндесіп, әдемі үйлесім тапқандығын, дана халқымыздың пәк көңілі мен таза жүрегінен шыққан шығармалары мен ата-бабаларымыздан жеткен жәдігерлердің бір шетін ғана парақтағанның өзінде мол қазынаға жолығып, көзіміз жете түсті. Олай болса, бұл саф алтындай қымбат қазынаның хадис пен сүндеттен туындап, мұсылман халқымыздың ар-ожданы мен иманы үшін рухани азық болғанын және бола беретінін айтуымыз абзал» [7, 268-269 бб.].

Ислам дінінің таралу тарихында «хариджиттер» мен «ас-сасиндер» тәрізді төзімсіз секталардың болғандығы рас. Соңғы жүзжылдықтағы модерн кезеңіндегі интеллектуалдық және рухани дағдарыс барысында мұсылман қауымдастықтарында діни төзімсіздікке негізделген «терроршылдық» құбылысы пайда болды. Бұл терроризм шын мәнінде діни санадан ауытқушылықты білдіреді, ешқандай діни парадигманың туындысы емес, керісінше, исламофобияның қоздырылуынан діннің атын жамылып саяси, психологиялық және қылмыстық мүдделерден туындайтын салдар екені даусыз. Өйткені, ислам дінінде «өзге діндегілерді кері итермей, бері тартатын», «жағымды әрекет ету әдісі» және «мұсылмандық әс-әсте» дейтін сабырлық танытып, сонын байсалдықпен күтетін сатылық ұстындар бар. Сонымен қатар, ислам дінінен тысқары «параллельді ақиқаттар» бар екені мойындалып, тіпті Сүннеттік исламның өз ішінде төрт заңды мазһабтың болуы пікірлер плюрализміне жол ашады.

Бұл төрт мазһабтың ішіндегі ханафиликтің әдіснамалық және эпистемологиялық негіздері әл-Матуридидің іліміне сүйенсе, қалған үшеуі әл-Әшғаридің мектебінен тірек тапты. Матуридилік зияткерлік мектебінің басты ерекшелігі, біздің пікірімізше, оның Құдайдың даналығы – «хикма» сипатына негізделген теологиялық жүйесіндегі мынадай екі қағидасы рационалистік эпистемаға сүйенеді де, инклюзивті түсіндірме жасауға мүмкіндік береді: бірінші қағида – ақылдың уахидан тәуелсіз түрде жақсылық пен жамандықты айыра алатынына деген сенім және екіншісі – Құдай ақыл-ойдың зұлымдық немесе күнә деп санайтын нәрсесін жасауға бұйрық бермейді [8]. Имам Матуридидің бұл этикалық рационализмінен мүмін болса да мұсылман емес адамның мәңгілік жазаға ұшырайтыны туралы сенім адамның ақылына да, Жаратушының шексіз мейірімділігіне де қайшы болып шығады. Демек, сенім мен

ақылды бір-біріне қарсы қоймайтын ханафилік-матуридилік ұстаным діни толеранттылықты теріске шығармайды деген ой туындайды.

Қазақ халқының этномәдениеті мен авторлық шығармашылық мұрасы он екі ғасырдан бері осы ханафилік-матуридилік бағыттағы сүннеттік ислам мен соның аясындағы йассауилік сопылық бағыт арнасында дамып келді. «Сабыр түбі сары алтын» деп төзімділік танытып, тәубеге келіп, қанағатшыл болып, келешектен үміті мен сенімінен айрылмаған қазақтардың діни санасы мен тұрмыс-тіршілігінен діни төзімділіктің үлгісін көптеп кездестіреміз. Бұл ұстанымның салт-санаға сіңуіне бұрынғы Қожа Ахмет Йасауи, Ахмет Йүгінеки, Сүлеймен Бақырғани, Сопы Аллаяр сияқты дала ойшылдары үлкен үлес қосса, кейінгі Абай Құнанбайұлы мен Ыбырай Алтынсарин, Мәшһүр Жүсіп Көпей мен Шәкәрім қажы Құдайбердіұлы және т.б. ілімдерінде толеранттылық қаймағы бұзылмаған сабақтастығын сақтаған күйінде жетті.

Менталитет ерекшеліктері. Көшпелі өмір салты қалыптастырған қазақ халқының менталитеті төзімділікке ерекше көзқарасты сипаттайды:

- Қонақжайлық – дін мен ұлтқа қарамастан, қонақ Жаратушының аманаты ретінде қабылданған;

- Ұжымшылдық және қауымдастыққа негізделген өмір сүру салты (жұмылу, асар) – бұл исламдағы үмбет қағидатымен үндес;

- Үлкенге құрмет (ата-анаға құрмет) – исламдағы ата-ананы қадірлеу парызымен сәйкес;

- Әртүрлілікке төзімділік – көшпелі қоғам үнемі басқа мәдениеттермен байланыста болғандықтан, діни әртүрлілікке ашық болды. Осылайша, Қазақстандағы ислам төзімділігі діни қағидаттар мен ұлттық мінез-құлықтың синтезі болып табылады.

Қазақстандағы ислам бастапқы кезеңнен-ақ жергілікті мәдени ортаға бейімделіп, ұлттық дәстүрлер мен менталитеттің элементтерін бойына сіңірді. Ислам төзімділігі келесі қырлардан көрініс тапты: рухани этикада – мейірімділік, өзара көмек, үлкенге құрмет, кішіге қамқорлық сияқты құндылықтарда; Құран мен хадистерде көрініс тапқан жалпыадамзаттық ұстанымдарда – көршімен тату өмір сүру, өзге дін өкілдеріне құрметпен қарау («Дінде зорлық жоқ» – «Бақара» сүресі, 2:256). Бұл қағидалар көшпелі қоғам тарапынан қабылданып, дәстүрлі мораль жүйесіне сіңісті болды; Сопылық ілімдерде, әсіресе Орталық Азияда түркі халықтарының діндарлығына күшті ықпал еткен. Сопылық ілім ашықтыққа, төзімділікке, рухани кемелдікке тәрбиеледі.

Исламдағы діннен шығу мен өзге дін өкілдеріне деген қатынас, әдетте, шариғатқа сүйеніп қатаң жазалаумен түсіндіріледі де, нәтижесінде ол адамның сенім еркіндігі мен дін ұстану бостандығына қайшы келеді деген стереотиптің орнығуына әкеледі. Тіпті батыстық ең жоғары деген моральдық құндылықтар мен еркіндік ұстынымен сыйыспайды деген түсінікті тудырады. Бұл исламның жағымсыз бейнесі мен теріс түсінігін қалыптастырып, келісімнен бет бұрып, қақтығыстық кикілжіңге итермелейді.

Осылайша, Қазақстандағы ислам төзімділігінің рухани негіздері тек діни догматтардан ғана емес, күнделікті мәдениеттен, салт-дәстүрлерден, этикалық нормалардан және менталитеттен көрініс табады.

Дүниетанымдық ерекшеліктер. Қазақстанда ислам төзімділігі дүниетанымдық деңгейде де қоғамда үйлесімділік, әділеттілік пен өзгеге құрмет қағидаларын қалыптастырады:

- Әділет (әділет) – Алла мен адамдар алдында теңдік, әр адамның қадір-қасиетін мойындау;

- Бейбітсүйгіштік (бейбітшілік) – діни және зайырлы сананың тоғысқан тұсы;

- Діни плюрализмге құрмет – бүгінгі Қазақстанда 18 конфессияны біріктіретін 3 800-ден астам діни бірлестік бар, ислам дәстүрі осы әртүрліліктің сақталуына ықпал етеді;

- Дүниетанымдық тұрақтылық – Қазақстандағы ислам қоғамды бөліп-жарушы фактор емес, керісінше ұлттық бірегейлікті, модернизациялық үдерістерді біріктіретін мәдени негіз ретінде қабылданады.

Биыл 180 жылдығы аталып отырған қазақтың данышпаны Абай Құнанбайұлының діни көзқарасы ұлттық руханияттағы ислам толеранттығының үлгісін көрсетіп бере алады. Дана Абай қазақтың адамы мен қоғамын, оның санасы мен амалын, жақсысы мен жаманын іштей білді, уытты тілмен сынады және біліп, айтып, сынап қана қоймай, адам болудың, «толық адам» болудың жолын ұсынды. Абайдың дүниеге көзқарасы барынша кең әрі кемел. Атаңның баласы болмай, «адамның баласы бол» дей отырып, әлемге, адамға және қоғамға деген сүйіспеншілік қатынасты насихаттайды, яғни Жаратушыны, Адамзатты және Әділетті сүй дейді.

Абай Жаратушыдан қорық демеді, имани тұрғыдан сүй деді, өйткені ол сені махаббатпен жаратты, «адамзаттың барлығын бауырым деп сүй» деген инклюзивті қатынасты ұсынды, ал үшінші сүю - әділет адамның табиғатпен қатар, ең алдымен, қоғаммен қарым-қатынасындағы үйлесімділікті білдіреді. Сүюдің өзі мейірімділікті, рахымдылықты, қайырымдылықты және махаббатты білдіреді. Бұл жүректен шығатын ниет, көңіл, пейіл немесе импульс, әдетте ол кейін ойда қорытылады да, ақырында сөзбен пікірге айналады немесе амалмен іске асады. Абай толық адам болу үшін үш нәрсе - «жылы жүрек», «нұрлы ақыл» және «ыстық қайрат» керек дейді. Бұл қасиеттер пайғамбарларда,

әулиелерде, хакімдерде және кәміл мұсылмандарда болатынын айта келе, Абай осылардың арасында хәкімдерің тек ахыреттік пайданы емес, осы дүниедегі тигізетін пайдасын атап көрсетеді. Яғни бұл «толық адамның» артықшылығын ғылым мен қоғамға оң ықпалын тигізетін «пайдалы адаммен» сипаттайды.

Абай нұрлы ақылды Жаратушының сегіз сипатының ішіндегі ең бастыларының бірі Ғылыммен байланыстырады. Жаратушы мен оның жаратқан он сегіз мың ғаламын тану осы ғылыми ынтықтықпен немесе құштарлықпен болады.

Қазіргі кездегі қазақ қоғамын, әсірелеп айтқанда, надандықтың қараңғылығында деп бейнелесек, оған жарық түсіріп жөн сілтейтін Темірқазық жұлдызы – Абай ілімі десек артық айтқандық емес. Абай діни дүмшелік пен фанатизмді сынады, ол консервативті, буквалистік, схоластикалық исламды жақтамады, ол сенімді жүрегімен қатар ақылмен қабылдайтын прогрессивті, ағартушы, қарпімен қатар рухы бар исламды ұстанды әрі насихаттады. Түптеп келгенде, діни төзімсіздік қазақ халқының қаны мен жанында жоқ, оның этномәдениетіне жат құбылыс деп қорытуға болады.

Ислам төзімділігі: онтологиялық компонент ретіндегі рөлі. Төзімділік – заманауи қоғамның тұрақты дамуын қамтамасыз ететін негізгі қағидаттардың бірі. Көпэтносты және көпконфессиялы Қазақстанда ислам төзімділігі жай ғана адамгершілік қасиет немесе әлеуметтік норма емес, онтологиялық (тіршіліктің мәні) негіз ретінде көрінеді. Ол ислам қауымдастығы ішінде де, өзге дін өкілдерімен де үйлесімді қарым-қатынасты қамтамасыз етеді.

Онтологиялық көзқарас тұрғысынан, ислам төзімділігі – бұл сырттай мәжбүрлі «төзушілік саясаты» емес, қоғамның ішкі тұтастығы мен тұрақтылығын қамтамасыз ететін терең негіз.

Онтологиялық мәнінің негіздері: Құдай Тағала тарапынан алдын ала белгіленуі – Құранда халықтар мен ұлттардың көптүрлілігі Алланың даналықпен жаратқан сипаты ретінде көрсетіледі («Біз сендерді халықтар мен ұлыстар етіп жараттық...») – «Хужурат» сүресі, 49:13); Этикалық тамырластық – мейірімділік, әділеттілік, тұлғаға құрмет – бұл тек мінез-құлық нормасы ғана емес, ислам дүниетанымындағы болмыстың өз қасиеттері; Қазақстандық контекст – мұндағы ислам төзімділігі сырттан енгізілген ұстаным емес, мәдени әртүрлілік жағдайындағы табиғи өмір сүру формасы. Осылайша, ислам төзімділігі – Қазақстанның рухани кеңістігінің тұтастығын қамтамасыз ететін онтологиялық принцип.

Ішкі ислам қауымындағы сұхбаттың рөлі. Қазақстандағы ислам қауымдастығының ішінде түрлі бағыттар бар (суннизм – ханафи мәзһабы, сопылық дәстүр, заманауи ағымдар). Осы тұрғыда төзімділік келесі функцияларды атқарады:

- Үмбет бірлігін сақтау – ханафи мәзһабының икемді әрі байсалды сипаты мұсылман қауымының бірлігін қамтамасыз етеді;

- Айырмашылықтарды еңсеру – дәстүрлі ислам мен жаңа ағымдар арасындағы айырмашылықтар төзімділік арқылы ортақ құндылықтар төңірегінде талқыланады;

- Рухани мұраны сақтау – ислам ішіндегі әртүрлі дінилік формаларына құрмет көрсету діни бірегейліктің тұрақтылығын артты.

Бұл мағынада төзімділік – ислам үмбетінің біріктіруші элементі, ол оның жекелеген оқшау топтарға ыдырап кетуіне жол бермейді.

Дінішілік төзімділік ислам дінінің қайнаркөздерінен көрініс табады. Құранда адамдар арасындағы түрлі сенімдердің болуы арнайы Алла тағаланың қалауы ретінде қарастырылған.

Мысалы, Худ сүресінде: «Егер Жаратқан Иең қалаған болса, адамдардың барлығы бір үмбет (бірдей сенімде) болар еді. Бірақ олар үнемі әртүрлі жолды ұстануда» (Худ сүресі, 118) десе тағы бір аятта бұл шындық «Егер Жаратқан Иең қаласа, жер бетіндегі адамдардың барлығы тегіс иман келтірер еді» (Юнус сүресі, 99) деп баяндалған. Мына аятта: «Оларға: «Ақиқат – Раббыларыңнан келген (осынау Құран). Ал енді қалаған жан иман келтірсін, қалағаны – күпірлік қылсын», – деп, айт» (Кәһф сүресі, 18/29) деу арқылы иман мәселесінің адамның қалау-еркімен жүзеге асатындығын көрсетуде.

Құранда: «(Уа, Мұхаммед) Біз сені оларға өкіл ретінде жібермедік», – делінген (Исра сүресі, 54). Әйгілі тәпсірші Байдауи осы аятты: «Біз құдайға сенбейтіндерді иманға күштеу ісін саған тапсырмадық», – деп түсіндіру арқылы пайғамбардың да иманға күштеуге құзыретті еместігін білдірген [9].

Мына аятта: «Егер мүшріктердің бірі сенен пана тілесе, оны қанатыңның астына ал. Сонда ол үшін Алланың сөзін есту мүмкіндігі туады (бәлкім, иман келтірер). Содан кейін оны баратын һәм өзін қауіпсіздікте сезінетін жеріне дейін аман-есен жеткізіп таста. Өйткені, олар – расында да иманның, хақ діннің не екенін білмейтін ақиқаттан бейхабар қауым» (Тәубе сүресі, 6) деу арқылы мұсылмандарға қарата пұтқа табынушы адамдар пана тілесе, қамқорлық таныту қажеттігін, тіпті онымен ғана шектелмей жол тартып бара жатса, қауіп төндірмейтін, сенімді жерге дейін жеткізіп тастау қажеттігі айтылуда.

Құранда басқа дін өкілдеріне әділдік танытуға ешқандай қарсылық жоқ екені: «Алла тағала дін жайында сендермен соғыспаған және отандарыңнан қуып шығармағандарға жақсылық жасауға, әділ болуға тыйым салмайды. Өйткені Алла тағала әділеттілік жасағандарды жақсы көреді» (Мумтахина) сүресі, 8) деп, анық айтылған. Өз кезегінде осы мазмұндас аят-

тар сенім еркіндігінің тысында тәрбие тұрғысынан түсіністік пен кең пейілділіктің бастауы саналады.

Құранның ұсынған құндылықтарын іс-жүзінде жүзеге асыру міндеті жүктелген Мұхаммед пайғамбардың (с.а.с.) хадистері мен өмірінде осы ұстаным мен принциптер нақты көрініс тапқан. Ол басқа дін өкілдеріне тізесін батырмай, әділетті болу керектігін үмбетіне ерекше ескертіп, бір хадисінде «Кімде кім бір зиммиға (мұсылман елінде тұратын өзге дін өкілдері) қиыншылық көрсететін болса, мен ол адамның дұшпанымын. Ал мен кімнің дұшпаны болсам, онымен ақырет күні жеке есептесемін» дейді. Басқа бір хадисте: «Кімде-кім біздің қарамағымыздағы зиммиді өлтірсе, жәннаттың иесін де сезбейді» (Бухари. Исму ман қатала зиммиан би ғайри жарм, 6914) деп мұсылмандарға зұлымдық жасауға қатаң тиым салған [1].

Осылайша, төзімділік ислам дінінің ішіндегі онтологиялық байланыстырушы компонент ретінде көрініс табады. Ислам төзімділігі қоғамның тұтастығын әртүрлі деңгейде қамтамасыз ететін байланыстырушы компонент рөлін атқарады: Ішкі конфессиялық деңгейде - Қазақстан мұсылмандарын ортақ құндылықтар негізінде біріктіреді, діни көзқарастардағы айырмашылықтарға қарамастан; Конфессияаралық деңгейде: өзге дін өкілдерімен құрметке негізделген қатар өмір сүрудің іргетасын қалайды; Мемлекет пен қоғам деңгейінде: елдің бірлігін нығайтады, рухани әртүрлілікті қауіп емес, керісінше, құнды ресурсқа айналдырады.

Төзімділіктің онтологиялық мәні – оның сыртқы талап емес, қоғамның ішкі тіршілік заңы ретінде қабылдануында. Онысз Қазақстанның көпконфессиялы мемлекет ретіндегі тұтастығын сақтау мүмкін болмас еді.

Конфессияаралық диалогтағы ислам төзімділігі. Қазақстан – көпконфессиялы ел. Мұнда ислам православие, католицизм, протестантизм, иудаизм, буддизм және басқа дәстүрлермен қатар өмір сүріп келеді. Осы контексте ислам төзімділігі мынадай қырларымен маңызды рөл атқарады: Сұхбаттың философиялық негізі: ислам өзге діндердің өмір сүру құқығын және оларға құрмет көрсету қажеттілігін мойындайды, әсіресе «Кітап иелеріне» (ахль әл-кітаб) қатысты; Әлеуметтік негіз: көпэтносты қоғам жағдайында төзімділік тек діни құндылық қана емес, сонымен бірге әлеуметтік қажеттілікке айналады; Мемлекеттік деңгей: ислам төзімділігінің дәстүрлері «қазақстандық конфессияаралық келісім» моделін қолдайды. Бұл модель бүгінде әлемде бірегей тәжірибе ретінде мойындалған; Символдық деңгей: Астанада өтетін Әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшыларының съезі Қазақстандағы ислам дәстүрінің бейбітшілік пен диалогты жаһандық деңгейде тарата алатынын көрсетеді. Өзге дін өкілдерімен мұсылман жамағатының төзімді қарым қатынасының үлгісін Пайғамбар тұсындағы исламның ерте тарихынан көз жеткізуге болады.

Мәдиналық кезеңдегі бейбіт қатар өмір сүру мен толеранттылық тәжірибелері. Мұхаммед пайғамбар (с.а.с.) Мәдина қаласына қоныс аударып, ислам мемлекетінің негізін қалады. 622 жылы мұсылмандар мен өзге сенім өкілдері арасында жасалған, «тарихтағы ең алғашқы жазбаша конституция» деп аталған «Мәдина құжатында» [10] дін еркіндігіне ерекше мән берілген-ді.

Алла елшісі кезеңінде Мәдинада иудейлерге тән «Бәйт әл-мидрас» деп аталатын білім ошағы бар еді. Адамзаттың асылы (Алланың оған салауаты мен сәлемі болсын) олардың осы білім ошағында тәлім алуына кедергі жасамаған. Мәдина қаласына келген, бірақ ислам дінін қабылдамаған нәжрандық христи-

андармен келісім жасаған кезде жандары, дүние-мүліктерін қоғауға алуға, дін қызметкерлерінің қызметтеріне ешқандай шектеу қойылмайтындығына кепілдік беретінін арнайы атап көрсеткен. Оларға тіпті пайғамбар мешітінде құлшылықтарына өтеуге рұқсат берген [11, 215 б.].

Алла елшісі кітап иелері және мүшірік арабтармен қарым қатынаста Құран белгілеген өлшемдерден қылдай ауытқымаған. Тіпті соғыс жағдайының өзінде мұсылман еместердің діни сенімдеріне құрметпен қарап, құлшылықтарын өтеулеріне еркіндік берген, Мәдина иудейлері ұстап жүрген ашура оразаны ұстаған, бірнеше ай бойы Құдысқа қарап намаз оқыған, қай жағдайда да әділдік сақтауды бұйырған, соғыс жағдайының өзінде қолына қару алып, соғысқа қатыспаған әйелдер мен балаларды, дін қызметкерлерін өлтіруге тыйым салған.

Мәдиналық арабтар арасында ислам діні келгенге дейін өз балаларын яһудейлерге беретін әдеттері бар еді. Балалардың кейбірі солардың дінін қабылдайтын. Ислам діні келген соң балалары иудей дінін қабылдап кеткен арабтар балаларын ислам дініне мәжбүрлеп өткізгісі келген кезде «дінде мәжбүрлеуге орын жоқ» деген аят түскен екен [12, 15 б.].

Құранда Алла Тағалаға серік қосу қаншалықты үлкен қиянат және күнә саналғанымен ата-анаға жақсылық жасау мәселесінде оларды иманды-имансыз, мүшірік деп бөлмей жалпы атап, оларға да жақсылық жасау қажеттігін баяндауы исламда діни төзімділік пен толеранттылықтың негіздерінің бірі саналады [13].

Мұхаммед пайғамбар мына дүниемен қошайтысар алдында айтқан «Қоштасу құтпасында»: «Уа, адамдар! Жаратушы иелерің бір. Аталарың (Адам) да бір. Барлығың – Адам атаның ұрпақтарысындар, ал Адам ата топырақтан жаралған. Арабтың араб еместен, араб еместің арабтан ешқандай артықшылығы жоқ. Дәл сол секілді ақтың қарадан, қараның ақтан ешқандай

артықшылығы жоқ» деп дін, тіл, ұлт, түр-түс тұрғысынан бір-бірін артық санаудың ислам дініне қайшы екенін арнайы атап кеткен.

Бұл үрдіс пайғамбар кезеңінен кейін де солай жалғасқан. Дін мен құлшылық еркіндігі мәселесінде мұсылман факихтар Құран мәтіндерін, Пайғамбардың (Алланың оған салауаты мен сәлемі болсын) сүннетін және сахабалардың тәжірибесін негізге ала отырып «Олардың (өзге дін өкілдері) дін деп ұстанғандарына әрі жеке бас жағдайларына араласпау бізге міндеттелді», [14] – деген өміршең қағиданы бекіткен [15].

Ислам құқығында өзге дін өкілдерімен жақсы қарым қатынас жасау қажеттігіне де ерекше мән берілген. Соның ішінде өзге дін өкілдеріне қатысты көрші ақысы кіреді. Ауырып қалса көңілдерін сұрау, баласы дүниеге келсе қуанышына ортақтасу, дүние салса, көңіл айту, алыстан қонағы келсе, амандасу секілді құқылар [16]. Құранда кітап иелерінің тағамдарын жеп, қыздарына үйленуге рұқсат берілген. Үйлену тек ер-мен әйелдің бас қосуы ғана емес, туысқандық құқыларды да тудырады.

Тек қана діні сенім саласында емес, ислам мемлекеттерінде өзге дін өкілдерінің жандары, мал-мүліктері қорғауға алынған. Экономикалық, құқықтық салаларда да оларға көп жағдайда мұсылмандармен бірдей құқықтар берілген.

Көптеген елдер өз патшаларының, тіпті, өз діндестерінің зұлымдығынан құтылу үшін мұсылмандардан пана тілеп, мемлекетті басқару билігін өз еріктерімен мұсылмандардың қолына берген. Испанияның мұсылман болуы мен Балқан түбегіндегі мемлекеттердің ислам дінін қабылдауы секілді тарихи жағдайлар бұған куә [17].

Ислам діні адамдарға осындай сенім бостандығын танығандықтан басқа дін өкілдерін қырып жою, кемсіту, гено-

цид секілді қанқұйлы оқиғаларға жол берілмеген. Қанша ғасыр бойы мұсылман мемлекетінің құрамында болса да, көптеген араб елдерінде христиандар әлі күнге дейін сау-саламат ғұмыр кешуде. Мұсылмандар олардың діндеріне, құлшылық орындарына, тарихи жәдігерлеріне мүлдем тиіспей, мешіттерді қалай сақтаса, солай сақтап қалған [1].

Қазақстандағы ислам толеранттылығының заманауи маңыздылығы. XX ғасырдағы этномәдени әртүрлілік (орыстар, украиндар, татарлар, ұйғырлар, немістер, корейлер және т.б. қоныстануы) діндер арасындағы төзімділіктің маңызын арттырды. Бұл контексте ислам православие, католицизм, протестантизм, иудаизм және буддизммен қатар өмір сүрген діндердің бірі ретінде танылды.

Қазақстандағы ислам төзімділігі жұмсақ сипатымен ерекшеленеді, ол ешқашан радикалдық сипат алмаған, керісінше, көпэтносты қоғамдағы бейбітшілік пен келісімді сақтауға бағытталған. Ғаламдық қауіптер (радикализм, экстремизм, геосаяси дағдарыстар) жағдайында Қазақстандағы ислам төзімділігі қоғамдық тұрақтылықтың маңызды факторы ретінде көрінеді.

Мемлекет зайырлы қағидаттармен үйлесетін ислам төзімділігіне сүйенген конфессияаралық келісім моделін дамытып келеді. Астанада өтетін Әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшылары съезі Қазақстандағы ислам дәстүрінің жандық деңгейдегі бейбітшілік идеяларын насихаттай алатынын көрсетеді. Жастар ислам құндылықтары арқылы дәстүрге құрмет пен әлемге ашықтық рухында тәрбиеленуде.

Қазақстандағы ислам төзімділігі – бұл рухани нормалар, этномәдени дәстүрлер, көшпелі менталитет және дүниетанымдық ашықтықтың үйлесіміне негізделген уникалды феномен. Ол этносаралық және конфессияаралық келісім-

ді сақтауға, ұлттық бірегейлікті нығайтуға және қоғамның үйлесімді дамуына ықпал етеді.

Қорытынды. Қазіргі жаһандық қауіптер – діни экстремизм, жастардың радикалдануы, геосаяси тұрақсыздық – Қазақстандағы ислам төзімділігінің маңызын айрықша айқындай түседі. Радикализмге қарсы тұру ислам төзімділігі экстремизмге қарсы рухани альтернатива ретінде көрінеді. Ұлттық бірегейлікті қалыптастыру ислам төзімділігі «Жаңа Қазақстан» тұжырымдамасына табиғи түрде кірігіп, қоғамның интеграциясын күшейтеді. Халықаралық өлшемі ислам төзімділігінің арқасында Қазақстан жаһандық конфессияаралық диалог орталығына айналуға.

Қазақстандағы ислам төзімділігі – бұл тек әлеуметтік немесе мәдени құбылыс емес, қоғамның тұрақтылығы мен тұтастығын қамтамасыз ететін онтологиялық принцип. Ол мұсылман қауымын ішкі жағынан біріктіріп қана қоймай, өзге конфессиялармен диалогқа жол ашады. Жалпылай алғанда ислам дініндегі және жекелей алғанда қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымы мен этномәдениетіндегі толеранттылықтың онтологиялық, феноменологиялық және аксиологиялық болмысын айқындау «ислам қылыштың діні» деген негізі жоқ стереотиптерді теріске шығарады.

Осылайша, ислам төзімділігі ішкіконфессиялық және конфессияаралық диалогтың байланыстырушы буыны болып табылады, әрі ол ұлттық бірегейліктің негізіне айналып, жаһандық сын-қатерлер жағдайында бейбіт қатар өмір сүру моделін қалыптастырады.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Сатершинов Б.М., Әділбаев А. Қазақстандағы ислам толеранттылығының діни және этномәдени қырлары // Адам әлемі. – 2025. – №2 (104). – С. 140–146.

2. Краткая философская энциклопедия. – М.: Прогресс-Энциклопедия, 1994. – 576 с.
3. Бағашаров Қ.С. Діни толеранттылық пен конфессияаралық келісім мәселесі: монография. – Алматы, 2024. – 248 с.
4. Соловьева Г.Г. Религия в Казахстане. История и современность: учеб. пособие / под общ. ред. А. Х. Бижанова. – Алматы: Ин-т философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2018. – 346 с.
5. Сейтахметова Н.Л. История исламской культуры на территории современного Казахстана: учебник. – Алматы: Ин-т философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. – 315 с.
6. Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии / под ред. С. М. Прозорова. – Алматы: ҚМДБ, 2018. – 400 с. – С. 277–333.
7. Әділбаева Ш. Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз. – Алматы: «Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры», 2011. – 280 с.
8. Zhussipbek G., Satershinov B. Search for the Theological Grounds to Develop Inclusive Islamic Interpretations: Some Insights from Rationalistic Islamic Maturidite Theology // Religions. – 2019. – Vol. 10, № 11. – Art. 609. – DOI: 10.3390/rel10110609.
9. Байдауи Насыруддин Әбу Саид. Әнуар әт-тәнзил уә әсрәр әт-тәуил. – Стамбул: «Дәр әс-саада», 1985. – Т. 1. – 574 с.
10. Хамидулла М. Ислам пейгамбери. – Стамбул: Ирфан баспасы, 1996. – Т. 1. – 206 с.
11. Хамидулла М. Ислама гириш. – Стамбул: Бейан баспасы, 2003. – 235 с.
12. Ибн Кәсир. Тәфсир әл-Қуран әл-Азим. – Стамбул, 1992. – Т. 1. – 459 с.
13. Жассас А. Ахкам әл-Қуран. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-ильмия, 1985. – Т. 5. – 219 с.
14. Әбу Захра М. Исламда бешери мунасебетлер / ауд. Х. Алгул, О. Шекержи. – Стамбул: Шамил басп. – 53 с.
15. Тағанұлы Н. Ислам дағуатының негіздері мен әдістері. – Алматы: Нұр-Мүбәрәк баспасы, 2023. – С. 125–133.
16. Ибн Қайим әл-Жәузия. Ахкам әхл әз-зиммә / тахк. Субхи Салих. – Дамаск, 1961. – 200 с.
17. Гаруди Р. Исламын вадеттиклері. – Стамбул, 1983.

2.2 Қазақстандағы исламдық сананың радикалдануы: себептері, көріністері және алдын алу шаралары

Қазақстан Республикасындағы исламдық радикализация мәселесі қазіргі заманның ең күрделі әрі өзекті мәселелерінің біріне айналып отыр. Бұл құбылыс тек қана діни емес, сонымен қатар әлеуметтік, саяси және экономикалық факторларға байланысты күрделі процесс болып табылады. Радикалды исламдық идеологияның таралуы қазақстандық қоғам үшін айтарлықтай қауіп төндіретінін және оның алдын алу мен қарсы тұрудың маңыздылығын атап өту қажет. Қазақстан көп ұлтты және көп конфессиялы мемлекет ретінде діни экстремизмнің алдын алу мәселесіне ерекше назар аударуға мәжбүр.

Діни радикализмнің таралуына әсер ететін негізгі факторларға әлеуметтік теңсіздік, жұмыссыздық, сыбайлас жемқорлық және білім деңгейінің төмендігі жатады. Сондай-ақ, шетелдік радикалды ұйымдардың әсері мен интернет желісі арқылы насихаттаудың рөлі де зор. Қазақстанда радикалды исламдық көзқарастардың таралуы ұлттық дәстүрлі ислам түсінігінен алшақтау процесімен тығыз байланысты. Дәстүрлі қазақ исламы үнемі толеранттылық, ұлтаралық келісім және бейбітшілік принциптерін насихаттаған. Елімізде радикалды көзқарастар негізінен жастар арасында таралып, әсіресе әлеуметтік-экономикалық проблемалары бар аймақтарда кең өріс алууда.

Қазақстандағы исламдық радикализмнің алдын алу шаралары кешенді сипатқа ие болуы керек және мемлекеттік органдар мен азаматтық қоғам институттарының бірлескен күш-жігерін талап етеді. Мұндай шаралардың қатарына алдымен білім беру жүйесін жетілдіру, діни сауаттылықты арттыру, жастарды жұмыспен қамту мәселелерін шешу жатады. Соны-

мен қатар, діни экстремизмге қарсы күрес заңнамалық базаны жетілдіруді, құқық қорғау органдарының жұмысын тиімді үйлестіруді және халықаралық ынтымақтастықты нығайтуды талап етеді.

Қазіргі заманғы ақпараттық технологиялар дәуірінде интернет желісіндегі радикалды контентке қарсы күрес ерекше маңызға ие. Радикалдануға қарсы тұрудың тағы бір маңызды аспектісі – дәстүрлі исламдық құндылықтарды қолдау және насихаттау, қазақ халқының ұлттық-мәдени дәстүрлерін сақтау. Діни сауаттылықты арттыру мақсатында имамдар мен дін өкілдерінің біліктілігін арттыру, діни әдебиеттер мен интернет-ресурстардың мазмұнын бақылау қажет. Жастардың бос уақытын тиімді ұйымдастыру, спорт және мәдениет саласындағы мемлекеттік бағдарламаларды кеңейту де маңызды рөл атқарады.

Қазақстандағы діни радикализм мәселесін зерттеу отандық және шетелдік ғалымдардың үлкен қызығушылығын тудырады, бірақ бұл тақырып әлі де терең зерттеуді қажет етеді [1]. Қазақстандағы діни экстремизмнің қылмыстық сипаты мен жиһадшылдық арасындағы байланысты зерттеп, бұл құбылыстың әлеуметтік-саяси негіздерін анықтаған. Оның пікірінше, Қазақстандағы діни экстремизм көбінесе әлеуметтік тұрақсыздық пен жастар арасындағы бірегейлік дағдарысының салдары болып табылады.

Хеджес П. [2] радикализация ұғымын тұжырымдамалық тұрғыдан талдап, оның қолдану ерекшеліктерін зерттеген. Ғалым бұл терминнің саяси дискурста асыра пайдаланылуын сынға алып, оның ғылыми құндылығын сақтау үшін нақты анықтамаларды қолдану қажеттілігін атап өткен. Малтанер С. [3] радикализацияның аналитикалық парадигма ретінде эволюциясын қарастырған. Оның зерттеуі бұл құбылыстың түсінігі

мен талдау әдістерінің уақыт өте өзгеруін көрсетеді. Ғалым радикализацияның жеке және топтық деңгейлердегі процестерін салыстырмалы талдауға ерекше көңіл бөледі.

Поляков К.И. [4] Орталық Азиядағы исламдық экстремизмнің тарихи және геосаяси аспектілерін зерттеген. Оның еңбегінде аймақтағы діни радикализмнің таралуына ықпал еткен факторлар кешенді түрде талданған. Автор сыртқы идеологиялық ықпалдардың аймақтағы дәстүрлі ислам түсініктеріне тигізген әсерін ерекше атап өткен. Руа О. [5] жаһандану жағдайындағы исламның трансформациясын зерттеп, «жаңа умма» іздеу процесінің ерекшеліктерін талдаған. Оның пікірінше, қазіргі исламдық қозғалыстар жаһандану мен вестернизацияға жауап ретінде қалыптасады.

Шарипова Д. және Бейсембаев С. [6] Орталық Азиядағы зорлық-зомбылыққа негізделген экстремизмнің себептерін зерттеп, Қазақстан мысалында осы құбылыстың факторларын анықтаған. Олардың зерттеуі экстремизмнің таралуына әлеуметтік-экономикалық, идеологиялық және саяси факторлардың кешенді әсерін көрсеткен. Шмид А.П. [7] радикализация, дерадикализация және контррадикализация ұғымдарына концептуалды талдау жасап, осы саладағы әдебиеттерге шолу жасаған. Оның еңбегі осы құбылыстардың теориялық негіздерін түсінуге және практикалық шешімдер әзірлеуге маңызды үлес қосқан. Мухатаева Г. [8] Қазақстандағы ислам радикализациясының себептері мен бастауларын зерттеген. Оның зерттеуі еліміздегі діни радикализмнің таралу факторларына кешенді талдау жасап, бұл құбылыстың алдын алу мен күресу стратегияларын әзірлеуге негіз болады.

Аталған зерттеулер Орталық Азия мен Қазақстандағы діни радикализация мен экстремизм мәселелерінің көп қырлы сипатын көрсетеді. Бұл еңбектер аталған құбылыстардың теория-

лық түсінігін тереңдетіп, оның алдын алу мен күресу шараларын әзірлеуге маңызды ғылыми негіз болып табылады.

Соңғы онжылдықтарда Қазақстанда дәстүрлі діни көзқарастардан бөлек, радикалды исламдық идеологиялардың таралуы байқалады. Бұл құбылыс елдің әлеуметтік-саяси тұрақтылығына елеулі қауіп төндіріп, діни экстремизм мен терроризмнің ықтимал өсуіне алып келеді. Қазақстандағы исламдық сананың радикалдануы күрделі әлеуметтік, экономикалық, саяси және діни факторлардың қиылысында орын алады. Дәстүрлі қазақ діни практикасы тарихи тұрғыдан ханафи мазхабындағы сунниттік бағытпен, сопылық дәстүрлермен және жергілікті әдет-ғұрыптармен тығыз байланысты болды. Алайда, КСРО ыдырағаннан кейін, әсіресе 1990-шы жылдардың соңынан бастап, елде салафиттік, уаххабиттік және басқа да фундаменталистік идеялар таралып, кейбір азаматтардың арасында радикалды діни көзқарастардың қалыптасуына ықпал етті.

Қазақстандағы исламдық радикалданудың негізгі себептерінің бірі діни сауаттылықтың төмен деңгейі болды, бұл адамдардың дәстүрлі емес діни ағымдардың ықпалына түсу қаупін арттырды. Әлеуметтік-экономикалық теңсіздік, жұмыссыздық және әлеуметтік маргиналдану да радикалды идеологияларға бейім топтардың пайда болуына әсер етті. Сыртқы факторлар, атап айтқанда, шетелдік радикалды ұйымдардың қаржылық және идеологиялық қолдауы, интернет желілері арқылы исламдық фундаментализм идеяларының таралуы да маңызды рөл атқарды [9].

Жеткілікті діни білімнің болмауы радикалды діни ағымдарға қарсы тұру қабілетін әлсіретеді. Көптеген жас қазақстандықтарда ислам туралы негізгі білімдер болмағандықтан, олар діни мәтіндерді сыни тұрғыдан бағалап, оларды дұрыс түсіне алмайды. Білім жүйесіндегі олқылықтар мен діни оқытудың

жеткіліксіздігі радикалды идеологиялардың таралуына ықпал етеді. Экономикалық қиындықтар мен әлеуметтік теңсіздік адамдарды радикалды топтарға қосылуға итермелейтін маңызды факторлар болып табылады. Жұмыссыздық, кедейлік және әлеуметтік оқшаулану сезімі көптеген жастарды экстремистік көзқарастарға бейім етеді. Радикалды діни топтар осы осал топтарға материалдық қолдау, қауымдастық сезімін және әлеуметтік бірегейлік ұсынады, бұл оларды тартымды балама етеді.

Сыртқы идеологиялық әсерлер де радикалдану процесіне маңызды үлес қосады. Таяу Шығыс елдерінен келген экстремистік идеологиялардың импорты, шетелдік радикалды ұйымдардан қаржылық қолдау және шетелде білім алған жергілікті имамдардың радикалды көзқарастарды таратуы бұған мысал бола алады. Әлеуметтік желілер мен интернет-ресурстар радикалды идеологияларды таратудың тиімді құралдарына айналды. Қазақстан азаматтарына арналған экстремистік мазмұндағы онлайн-платформалар, әлеуметтік желілердегі топтар және мессенджерлер кеңінен таралған. Виртуалды кеңістіктегі радикалды насихат әсіресе жастарға қатты әсер етеді, олар үшін интернет ақпарат пен қарым-қатынастың негізгі көзіне айналды.

Қазақстанда мемлекеттік-діни қатынастардың құқықтық реттелуінің жеткіліксіздігі де радикалдық идеяларды таратуға ықпал етті. Діни ұйымдардың қызметін бақылаудың тиімсіз тетіктері, ақпараттық кеңістікте экстремистік контентке қарсы іс-қимылдың жеткіліксіздігі мәселелері әлі де бар. Радикалдық идеологияларды таратушылар елдегі әлеуметтік және саяси жүйеге наразылықты ұлғайтып, мемлекетке деген сенімді төмендету үшін пайдаланады. Олар бұл үшін жергілікті лаңкестік актілер арқылы қоғамда қорқыныш пен тұрақсыздық тудыруға тырысады. Радикалды топтар қазақстандық билік пен

дәстүрлі мұсылман басшылығының заңдылығына күмән тудырады, оларды Батыс құндылықтарына бейімделгені үшін сынға алады [10].

Радикалды исламшылдық идеологиясының таралуы қоғамдық пікірді поляризациялауға, этносаралық және дінаралық қақтығыстар қауіпін арттыруға әкеп соғады. Радикалды экстремизм Қазақстанның бейбіт көпконфессиялық қоғамына, этникалық және діни толеранттылық дәстүрлеріне нұқсан келтіреді. Қазақстанда радикалды исламдық идеологияның көріністері әр түрлі нысандарда байқалады. Кейбір азаматтар уаххабизмнің, салафизмнің немесе басқа да ультраконсервативті діни ағымдардың идеологиялық ұстанымдарын қабылдайды. Олар өздерінің сыртқы келбетін (ұзын сақал, қысқа балақты шалбар, никаб, паранджа), мінез-құлқы мен өмір салтын (дәстүрлі мерекелерді тойламау, қоғамдық мекемелерден оқшаулану) өзгертеді.

Діни радикалдану әйелдерге де әсер етеді, олардың арасында дәстүрлі қазақстандық ортада үйреншікті емес, ультраконсервативті киім киіп, ерлермен кез-келген байланыстан бас тартатындар да бар. Радикалды топтар қаржы, материалдық көмек, тегін баспана және әлеуметтік қолдау ұсыну арқылы, не діни оппозициялық насихат арқылы әлеуметтік осал топтағы адамдарды тартуға тырысады. Кейбір қазақстандықтар Сирия, Ауғанстан мен Ирак сияқты елдерде соғыс қимылдарына қатысу үшін шетелдік террористік ұйымдарға қосылды, сонымен қатар осындай ұйымдар үшін қаржы жинауға немесе елдегі экстремистік әрекеттерді ұйымдастыруға қатысты.

Қазақстан аумағында 2011-2012, 2016 жылдары және басқа да кезеңдерде орын алған терроризм актілері мемлекеттің ұлттық қауіпсіздік жүйесіне айтарлықтай қауіп төндірді, бұл оқиғалардың кейбірі ислам атын жамылған радикалды

ұйымдармен тікелей байланысты болып, исламдық экстремизм идеологиясының таралуы туралы алаңдаушылық тудырды. Зорлық-зомбылықсыз исламдық радикализм формалары қоғамдық сананы біртіндеп өзгертуге бағытталған, олар дәстүрлі қазақстандық құндылықтар жүйесін эрозияға ұшыратып, қоғамдық пікірді елеусіз трансформациялауға септігін тигізеді. Мұндай идеологиялық ағымдар мемлекеттік білім беру жүйесінен бас тартуға, ресми мерекелерді мойындамауға, діни заңдардың үстемдігін насихаттауға және мемлекеттік билікке деген наразылыққа негізделген нигилистік көзқарастарды таратуға тырысады. Қазақстандық зерттеушілердің пікірінше, мұндай көзқарастардың таралуы отбасылық қатынастардың дәстүрлі үлгілерін бұзуға, гендерлік рөлдер мен әлеуметтік байланыстарды қайта құруға әкелуі мүмкін.

Радикалды діни идеологиялар жергілікті мәдени мұра элементтерін теріске шығаруға тырысып, оларды «бидғат» немесе «ширк» ретінде қате түсіндіреді, бұл мәдени идентификацияның бұзылуына әкеледі. Қазақстандағы зайырлы мемлекеттік құрылым мен дәстүрлі ханафи мәзһабының ислам түсінігі арасындағы қақтығыс қоғамдық институттардың легитимділігін төмендетуі мүмкін. Діни негізделген радикалдық дискурс көбінесе әлеуметтік әділеттілік, сыбайлас жемқорлықпен күрес және мәдени императивтер сияқты маңызды қоғамдық мәселелерді қамтиды, бұл оның тартымдылығын арттырады. Радикалды діни топтардың стратегиясы Қазақстанның көпмәдениетті және көпконфессиялы қоғамындағы этносаралық және діни-аралық қатынастардың тұрақтылығын бұзуға бағытталған.

Қазақстан сияқты көп этностық қоғамдарда діни радикализмнің әлеуметтік-саяси тұрақтылыққа әсері ерекше алаңдаушылық тудырады, өйткені ол қолданыстағы ұлттық бірегейлік концепцияларын қайта қарауды көздейді. Діни экс-

тримизм идеологиясы әсіресе әлеуметтік әділетсіздікті бастан кешіріп жатқан және өз орнын іздеп жүрген жастар арасында жылдам таралуы мүмкін, бұл жастар арасында діни сауаттылық пен сыни ойлауды дамытудың өзектілігін көрсетеді. Қазақстандық сәйкестікті діни экстремизмнің әртүрлі формаларынан, оның ішінде зорлық-зомбылықсыз радикалды идеологиялардан қорғау бойынша мемлекеттік стратегиялар кешенді тәсілді қажет етеді, бұл білім беру, әлеуметтік-экономикалық саясат және діни сфераны реттеу саласындағы шараларды қамтиды [11].

Қазақстан Республикасы діни экстремизм мен терроризмнің алдын алу және оларға қарсы күрес үшін жүйелі институционалдық, заңнамалық және идеологиялық тетіктер жүйесін құрды. 2011 жылғы «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заң діни ұйымдарды тіркеуге, діни әдебиеттерді сараптамаалауға және діни білім берудің лицензиялануына қатысты неғұрлым қатаң ережелерді енгізді [12]. 2013-2017 [13] және 2018-2022 [14] жылдарға арналған діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл жөніндегі мемлекеттік бағдарламалар радикализмге қарсы күрестің ұзақ мерзімді стратегиялық тәсілін айқындады. Дін істері және азаматтық қоғам министрлігі, кейіннен Ақпарат және қоғамдық даму министрлігінің Дін істері комитеті діни саладағы мемлекеттік саясатты іске асыратын негізгі мемлекеттік құрылымдарға айналды.

2017 жылы терроризмге қарсы заңнамаға [15] енгізілген өзгерістер террористік құқық бұзушылықтарға қатысты қылмыстық жауапкершілікті күшейтіп, радикалды контентті анықтау мен бұғаттауға арналған құралдарды кеңейтті. Мемлекеттік құрылымдар мен дәстүрлі ислам өкілдері арасындағы ынтымақтастық шеңберінде имамдарды даярлау және біліктілігін арттыру бағдарламалары әзірленді. Исламдық білім

беру мекемелерінің мемлекеттік аккредитациясы халықаралық террористік ұйымдардың идеологиялық ықпалына қарсы тұру мақсатында енгізілді. Терроризм мен экстремизмге қарсы күрес саласындағы халықаралық ынтымақтастық аясында Қазақстан ШЫҰ, ҰҚКҰ және БҰҰ сияқты халықаралық ұйымдармен белсенді әрекеттеседі.

Қазақстандық моделдің ерекшелігі оның дінаралық келісім мен толеранттылықты насихаттауға және діни қауымдастықтардың мемлекеттік емес субъектілермен, соның ішінде Әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшыларының съезімен ынтымақтастығына негізделген тәсілінде жатыр. Қабылданған шаралардың арқасында соңғы жылдары Қазақстан аумағындағы террористік актілер саны айтарлықтай азайды, бірақ радикалды интернет-контентке жастардың қол жеткізуі елеулі проблема болып қалуда.

Радикалдану қаупіне ұшыраған адамдарға арналған оңалту және қайта әлеуметтендіру бағдарламалары құрылды, олар өткізушілердің, діни сарапшылардың, психологтар мен әлеуметтік қызметкерлердің қатысуымен жүргізіледі. Сонымен қатар мемлекет діни экстремизм идеологиясының таралуын бақылау және экстремистік интернет-контентке қол жеткізуді шектеу үшін интернет-кеңістікті бақылау үшін шаралар қабылдады. Діни экстремизм мен терроризмге қарсы тұру мақсатында халықаралық ынтымақтастық орнатылды, оның шеңберінде ақпарат алмасу, бірлескен операциялар, кадрлар даярлау бағдарламалары жүзеге асырылады. Қазақстан Шанхай ынтымақтастық ұйымы мен Ұжымдық қауіпсіздік шарты ұйымы шеңберінде аймақтық ынтымақтастықты белсенді дамытуда, террористік қауіптерге қарсы күресте халықаралық ынтымақтастықты нығайтуға қатысады.

Бұған қарамастан, Қазақстанда исламдық радикализмнің алдын алудың тиімді стратегиясын қалыптастыру үшін кешенді

және көп деңгейлі тәсіл қажет. Діни насихатқа арналған онлайн-ресурстардың сапасын арттыру, діни білім берудің ұлттық жүйесін құру және жетілдіру, жастар үшін сапалы дәстүрлі діни әдебиеттерді әзірлеу және тарату маңызды. Дәстүрлі ханафи мазхабындағы қазақстандық ислам мектебін дамыту, аудармалық әдебиеттердің сапасын бақылау, дәстүрлі діни түсіндірмелердің қол жетімділігін арттыру қажет. Имамдарды, теологтарды және діни мәселелер жөніндегі сарапшыларды даярлаудың заманауи жүйесін құру, олардың біліктілігін арттыру, мешіттердегі уағыздар мен діни білім беру сапасын жақсарту да өте маңызды [16].

Радикалды идеологияларға бейім азаматтарды анықтау мен оналтудың тиімді тетіктерін жасау, оналту орталықтары желісін дамыту, адамдарды радикалдану жолынан қайтару әдістемелерін жетілдіру қажет. Этносаралық және дінаралық диалогты нығайту, Қазақстанда діни толеранттылық пен плюрализм дәстүрлерін дамыту, этникалық және конфессияаралық келісім мәдениетін насихаттау маңызды бағыттардың бірі болып табылады. Қоғамдық ұйымдарды, бейресми көшбасшыларды және азаматтық қоғам институттарын діни экстремизмнің алдын алу жұмыстарына тарту тиімділікті арттыруға көмектеседі.

Діни радикализмнің негізінде жатқан әлеуметтік-экономикалық мәселелерді шешу, осал топтарға әлеуметтік қолдау көрсету, кедейлік пен әлеуметтік теңсіздікті азайту, сыбайлас жемқорлықты жою да маңызды. Мемлекет пен діни ұйымдар арасындағы қарым-қатынастың құқықтық негізін жетілдіру, діни қызметті реттеу саласындағы заңнаманы жақсарту, мемлекеттік органдар мен діни бірлестіктер арасындағы өзара іс-қимыл тетіктерін әзірлеу, діни экстремизм идеологиясының таралуын болдырмау қажет. Құқық қорғау органдарының экстремизмге қарсы іс-қимыл жөніндегі әлеуетін арттыру, терроризмнің қаржыландырылуын анықтау және жолын кесу жөніндегі шара-

ларды күшейту, террористік қауіптерге қарсы күрес саласында халықаралық ынтымақтастықты дамыту – барлық осы шаралар Қазақстандағы радикалды діни идеологиялардың таралуын болдырмауға мүмкіндік береді.

Қазақстандағы исламдық сананың радикалдану мәселесі әлеуметтік, экономикалық, діни, мәдени және геосаяси факторлардың күрделі кешеніне байланысты. Діни радикализм мәселесін шешу тек күштік әдістерді қолданумен шектелмеуі керек, олар алдын алу шараларымен, білім беру мен ағарту жұмыстарымен, халықтың әл-ауқатын жақсартумен және азаматтық қоғамды дамытумен үйлесуі қажет. Діни және дінаралық тұрақтылықтың сақталуы, діни толеранттылық пен өзара құрметтеу мәдениетін нығайту, маргиналдануды жою және әлеуметтік интеграция – осының барлығы Қазақстандағы діни экстремизмге қарсы күрестегі аса маңызды бағыттар болып табылады. Тұтастай алғанда, қоғамдық сананың, ұлттық бірегейліктің және қазіргі заманғы Қазақстан халқының рухани негіздерінің үйлесімді дамуы елдің ұзақ мерзімді және тұрақты дамуының, оның ішінде Қазақстанның көпконфессиялық қоғамындағы діни экстремизм қаупін төмендетудің кепілі болып табылады.

Қазақстандағы исламдық сананың радикалдануы – бұл бірқатар әлеуметтік, экономикалық, саяси және діни факторлардан туындаған күрделі құбылыс. Оның себептері мен көріністерін түсіну бұл құбылысқа қарсы тұруда маңызды қадам болып табылады. Кешенді және көп деңгейлі тәсілді қолдана отырып, Қазақстан радикалды діни идеологиялардың әлеуетті қаупін азайтып, дәстүрлі дінаралық келісім мен бейбітшілік құндылықтарын сақтауға қабілетті. Ұлттық қауіпсіздік мәселелерін діни бостандықты құрметтеумен және адам құқықтарымен теңестіру, діни радикализм идеологиясының ал-

дын алу мен терроризмге қарсы күрес шаралары азаматтық құқықтар мен бостандықтарды шектеуге әкелмеуі тиіс.

Исламдық радикализм мәселесін шешу үшін мемлекеттік органдар, діни ұйымдар, білім беру мекемелері, азаматтық қоғам институттары мен халықаралық ұйымдар арасындағы тығыз ынтымақтастық қажет. Тек бірлескен күш-жігер арқылы ғана Қазақстан бүкіл қоғам үшін қауіпсіз ортаны қамтамасыз ете алады. Діни экстремизм мен терроризмге қарсы күрес саласындағы мемлекеттік саясаттың тиімділігін арттыру, алдын алу шараларын күшейту және халықаралық тәжірибені пайдалану Қазақстанның болашақ ұрпағы үшін бейбіт әрі қауіпсіз ортаны қамтамасыз ету үшін маңызды.

Жүргізілген зерттеу Қазақстандағы исламдық сананың радикалдану мәселесінің көп қырлы және күрделі құбылыс екенін көрсетті. Зерттеу нәтижелеріне сүйене отырып, келесі қорытындылар мен тұжырымдарды жасауға болады:

Біріншіден, Қазақстандағы исламдық сананың радикалдануының бірқатар себептері анықталды: әлеуметтік-экономикалық теңсіздік, жұмыссыздық, білім деңгейінің төмендігі, діни сауаттылықтың жеткіліксіздігі, сыртқы діни-идеологиялық ықпал және жаһандық радикалды желілердің белсенділігі.

Екіншіден, радикалдану көріністері әртүрлі формада байқалады: қоғамдық өмірден окшаулану, дәстүрлі діни құндылықтардан бас тарту, экстремистік топтарға қосылу, деструктивті ақпараттық кеңістікке тартылу және жекелеген жағдайларда зорлық-зомбылыққа бейімделу.

Үшіншіден, радикалдану үдерістерінің алдын алу мемлекеттік органдар, діни бірлестіктер, білім беру ұйымдары мен азаматтық қоғам институттарының бірлескен күш-жігерін талап етеді. Профилактикалық шаралар жүйесі кешенді сипатта болуы тиіс және діни сауаттылықты арттыру, әлеуметтік-

экономикалық мәселелерді шешу, құқықтық мәдениетті қалыптастыру және ұлттық бірегейлікті нығайту бағыттарын қамтуы қажет.

Төртіншіден, радикалдануға қарсы күрес контекстінде халықаралық тәжірибені зерделеу мен қолдану маңызды. Сонымен қатар, отандық ерекшеліктерді, қазақстандық дәстүрлі ислам құндылықтарын және мәдени-тарихи дәстүрлерді ескеру қажет.

Бесіншіден, радикалдануға қарсы тұрудың құқықтық базасын жетілдіру, профилактикалық жұмыстың тиімділігін арттыру және осы саладағы мамандардың кәсіби дайындығын күшейту қажеттілігі туындап отыр.

Қорыта келгенде, Қазақстандағы исламдық сананың радикалдануының алдын алу стратегиясы мемлекеттік саясаттың маңызды басымдығы болып табылады және ұлттық қауіпсіздікті қамтамасыз етудің негізгі шарты болып саналады. Осы мәселені шешу үшін ғылыми-зерттеу жұмыстарын жалғастыру, радикалдану себептерін терең талдау және оған қарсы күрестің тиімді механизмдерін әзірлеу қажет.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Бейсембаев С. Религиозный экстремизм в Казахстане: между криминалом и джихадом. – Алматы: ОФ «Стратегия», 2015. – 28 с.
2. Hedges P. Radicalisation: Examining a Concept, its Use and Abuse // Counter Terrorist Trends and Analyses. – 2017. – Volume 9, Issue 10. – P. 12-18.
3. Malthaner S. Radicalization: The Evolution of an Analytical Paradigm // European Journal of Sociology. – 2017. – Vol. 58, Issue 3. – P. 369-401.
4. Поляков К.И. Исламский экстремизм в Центральной Азии. – Москва: Институт востоковедения РАН, 2014. – 136 с.
5. Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы // Islamology. – 2017. – Т. 7, №1. – С. 11-40.

6. Sharipova D., Beissembayev S. Causes of Violent Extremism in Central Asia: The Case of Kazakhstan // *Studies in Conflict & Terrorism*. – 2021. – Vol. 44, Issue 5. – P. 1-21.

7. Schmid A.P. Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: a Conceptual Discussion and Literature Review // *ICCT Research Paper*. – 2013. – Т. 97. – №. 1. – С. 22.

8. Мухатаева Г. Радикализация ислама в Казахстане: причины и истоки // *Вестник КазНУ. Серия философии, культурологии и политологии*. – 2019. – №69(3). – С. 127–136.

9. Маульшариф М., Базаркулова Ж.А. Религиозный экстремизм в Казахстане // *Вестник КазНУ. Серия психологии и социологии*. – 2013. – №1(44). – С. 84-93.

10. Смагулов К. Обеспечение национальной безопасности Республики Казахстан в программных документах главы государства и опыт предыдущих лет // *Вестник КазНУ. Серия философия. Серия культурология. Серия политология*. – 2016. – №4(58). – С. 267-273.

11. Данилов В.Л. Современная религиозная ситуация в Казахстане как угроза национальной безопасности России // *Вестник Омской Православной Духовной Семинарии*. – 2018. – №2(5). – С. 202-209.

12. Закон РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» от 11 октября 2011 г. за № 483-IV // [Электронды ресурс] URL: http://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31067690 (Қаралған күні: 5.10.2024)

13. О государственной программе по противодействию религиозному экстремизму и терроризму в Республике Казахстан на 2013-2017 гг. // [Электронды ресурс] URL: <https://massaget.kz/laws/rus/docs/U1300000648> (Қаралған күні: 5.10.2024)

14. О государственной программе по противодействию религиозному экстремизму и терроризму в Республике Казахстан на 2018-2022 гг. // [Электронды ресурс] URL: <http://adilet.zan.kz/rus/docs/P1800000124> (Қаралған күні: 5.10.2024).

15. О противодействии терроризму // [Электронды ресурс] URL: <http://law.gov.kz/client/#!/doc/3686/rus/01.01.2017> (Қаралған күні: 5.10.2024).

16. Сейтахметова Н. Ханафитский мазхаб как путь к диалогу: реконструктивная герменевтика // *Адам әлемі*. – 2013. – № 3(57). – С. 13-19.

2.3 Models of Islamic Tolerance: a Comparative Analysis of Turkey, Malaysia and the Uae

The relationship between Islam and tolerance is a particularly salient question in contemporary Muslim societies, where religious revival and cultural diversity present novel challenges to states. The primary challenge confronting Islamic societies is the reconciliation of Islamic values with the principles of a pluralistic, tolerant society. The theoretical framework of this study encompasses discourses pertaining to Islam and secularism, political modernization, and religious pluralism. A prime example of this phenomenon is Turkey's experience with secularization under the leadership of Atatürk, which for a considerable duration, suppressed the religious sphere in the pursuit of modernization. Nevertheless, even in the wake of substantial reforms, Islamic values remained firmly entrenched in society, resulting in a resurgence of the religious dimension in politics. Conversely, other nations, such as Malaysia, have adopted institutionalized pluralism while maintaining Islam's symbolic significance. A third trajectory is emerging: The concept of "moderate Islam" is employed as a component of a broader modernization and soft power strategy. A notable illustration of this phenomenon is observed in the United Arab Emirates (UAE) [3]. The distinguishing characteristics among these cases allow us to formulate the following research question: A rigorous examination of the models of Islamic tolerance in Turkey, Malaysia, and the UAE is imperative to elucidate the historical, political, legal, and cultural factors that determine their similarities and differences. The objective of this article is to provide a comparative analysis of these three models, to identify their salient features, and to examine the relationship between religion, the state, and cultural practices in the formation of tolerance.

Turkey: Secularism and Islamic Tolerance

Turkey's unique concept of laicism, which is based on the principle of secularism, is a noteworthy example of this approach. This principle was established subsequent to the dissolution of the Ottoman Empire and the establishment of the Turkish Republic in 1923 under the leadership of Mustafa Kemal Atatürk. The fundamental principle of the concept under discussion is the establishment of a secular state in which religion is to be disentangled from the realm of politics. This historical juncture gave rise to the conceptualization of a model of religious tolerance predicated on the tenets of secular governance, while simultaneously exhibiting deference to Islamic traditions, which exerted a profound influence on both cultural expression and private spheres.

Nevertheless, the notion of "tolerance" functioned as state ideology for an extended period, obscuring the structural disparities between the predominant Sunni Muslim majority and "other" demographic groups, including ethnic and religious minorities, secular societal segments, and migrants.

The term "millet" was employed during the Ottoman Empire to denote the heterogeneity of the population. "The millet system emerged gradually as an answer to the efforts of the Ottoman administration to take into account the organization and culture of the various religious-ethnic groups it ruled" [4, p. 482-483]. The policy of Fatih Mehmed II in the early period of his reign, when, after the capture of Constantinople, he demonstrated examples of "tolerance and acceptance of the "others" in terms of race, religion, language, and culture" [4, p. 481], became the basis for the formation of a persistent myth about the «Ottoman multinational paradise.» However, as Ayhan Kaya observes, "toleration in the Ottoman context... refers to the "absence of persecution of people but not their acceptance into society as full and welcomed members

of community” [5, p. 55]. In essence, tolerance can be interpreted as a form of condescension rather than genuine equality.

The modernization reforms of the 19th century, particularly the Tanzimat [6], profoundly transformed the empire. According to the findings of the study, the implementation of modernization reforms has led to the adoption of a more nation-state-like structure, thereby creating significant challenges for the ongoing sustainability of religious pluralism [7, p. 599]. Following the year 1908, the ideological tenets of Ottoman nationalism underwent a transformation, gravitating towards a homogenizing model [7, p. 579]. As stated in the Treaty of Lausanne [8], which was signed in 1923, the term “minority” was narrowed to encompass Greeks, Armenians, and Jews, while excluding Muslim groups, including Kurds and Alevites. Contrary to expectations, a growing trend towards stricter uniformity is emerging within a secular state. «Turkey’s political elites voluntarily attempted the most radical secularization among the Muslim countries. The principle of democracy was secondary to that of state secularism» [1, p. 17, 19]. The implementation of the authoritarian secular model, known as Kemalism, resulted in the removal of religious symbols from public spaces. However, this intervention did not lead to the complete eradication of religion from the social structure. “Despite sweeping reforms... Islamic values remained deeply rooted in Turkish society... The revival of Islam... gathered momentum after the 1980s” [4, p. 505-510].

Therefore, the emergence of the Welfare Party (Refah Partisi) in the 1990s became a “profound challenge to the state-centric, republican, and secular regime” [9, p. 11]. The combination of neoliberal reforms and transnational Islamic networks allowed the party to “attract the votes of the Islamic bourgeoisie, the upper middle class, and the marginalized lower class” [9, p. 11], overcoming previous class and regional barriers. The World

Values Survey confirms: “rising religiosity and intolerance can be traced back to 1995 and have become more visible during the AKP’s rule” (Justice and Development Party/Adalet ve Kalkınma Partisi) [2, p. 9]. Empirical data collected by researchers Birol A. Yeşilada and Peter Noordijk based on four waves of comparative surveys (1990, 1996, 2001, 2007) indicate a stable, though not always statistically flawless, inverse relationship between religiosity and social tolerance: “The pattern of positive correlations means the more religious an individual, the less tolerant (s)he seems to become” [2, p. 21]. Despite the consideration of gender, frequency of church attendance, and other factors, the regression model did not demonstrate a statistically significant change in the strength of the relationship between religiosity and tolerance over the study period. This finding indicates that the relationship between religiosity and tolerance remains relatively stable over time [2, p. 22]. This finding suggests that the value gap is not mitigated by modernization processes or institutional reforms; rather, it is reinforced by cultural practices.

Concomitant with the persistence of negative correlation, there is an escalation in socio-political polarization. An analysis of a survey conducted in 2006 by Professor Ayhan Kaya reveals that only 20% of respondents identify as “secular”, while 49% align with the Islamic pole. “The data from the survey conducted in 2006, provides insight to the division ... while 20 % of the participants placed themselves towards the secularist end, 49 % places themselves towards the Islamist side” [9, p. 25]. This imbalance serves to corroborate the conclusion of Birol A. Yeşilada and Peter Noordijk that a high degree of religiosity is associated with a reduced willingness to accept difference. Concurrently, it demonstrates how asymmetrical the “fields of attraction” of secularism and Islam are in Turkish society at the beginning of the 21st century.

When considered as a whole, these results suggest a twofold process: initially, religiosity remains a reliable predictor of declining tolerance; secondly, due to the shift in public sentiment toward Islamic identity, the scale of potential intolerance is expanding. A logical conclusion to be drawn from the available data is that policies of “tolerance” in Turkey must take into account not only institutional mechanisms, but also deep-rooted cultural determinants. Judging by the dynamics of the surveys, these determinants do not yet show a clear trend towards liberalization.

“The definition of tolerance is limited to the acceptance of Sunni Muslims and their secular colleagues under the banner of the Sunni Muslim Turkish nation” [9, p. 28]. The AKP’s attempt to rethink the discourse through “diversity as ideology” in the process of European reform “did not lead to a significant change in the attitude of the Sunni Turkish majority towards... diversity” [9, p. 22]. Moreover, the growth of Salafi influence has reinforced a textualist-traditionalist reading of Islam, which, according to Ebru Altınoğlu, directly correlates with everyday intolerance: “that intolerance towards others (foreign groups) in public life is the result of a textualist traditionalist understanding of religion (in this case, Islam), and that religious devotion exacerbates this negative effect” [10, p. 2]. Among textualists, “35% of Turks do not want neighbors of other faiths, 40% do not want non-Muslims, and almost half do not want atheists” [10, p. 3]; the gap is particularly large “in the family and neighborhood” [10, p. 23].

The migration crisis after 2011 revealed the limits of the myth of hospitality. Accepting four million Syrians, the state acted in a “State of Exception”, introducing accelerated norms from 2013 [11, p. 342]. Although “social acceptance remains extremely high despite discomfort” [11, p. 345], the degree of rejection grew: “tolerance towards Syrian refugees has decreased” [11, p. 356], and

“the proportion of people who identify immigration as a problem... rose from 29% to 75%” [11, p. 350]; economic competition and rumors about naturalization have become key factors of alienation [11, p. 356].

The socio-economic dimension is also important: research by Ayfer Karayel reveals that “women are more tolerant of income inequality than men”, and “people who never attend religious services are highly tolerant of inequality and oppose redistribution” [12, p. 101]. This indicates a complex configuration of values, where economic tolerance is not identical to cultural or religious tolerance. Similarly, a cross-cultural comparison of financial “risk tolerance” shows that Turkish students are more likely to demonstrate a high willingness to take risks than American students [13, p. 7], which can be interpreted as an adaptive strategy in conditions of instability, but not as a direct indicator of social liberalism.

Nevertheless, in recent years there have been attempts to soften the strict Kemalist control over religion. Dr. Şule Albayrak notes “eliminating obstacles that prevented religion and religious symbols from being displayed in public spaces” and “reinstating the seized rights of religious minorities” as significant steps [14, p. 1]. The paradox of the Turkish model is that the expansion of religious freedoms for the majority is not always accompanied by the recognition of minority rights; “Pluralism is the result of conditions of freedom, and it limits the authority of the state” [14, p. 2]. When the perception of threat intensifies, “respondents almost exclusively preferred members of the majority over any minority group” [15, p. 8], and the fault line more often runs along the “lifestyle cleavage between secular Turks and Sunni Muslims a la turca” [15, p. 1].

The evolution of Turkish secularism – from authoritarian secularization to the post-secular politics of the Justice and Development Party (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) – has

demonstrated the capacity of the “myth of tolerance” [5, p. 3] to serve as an instrument of cultural hegemony, albeit only in the face of genuine challenges, such as migration, economic inequality, and religious pluralism. The question remains unresolved: is genuine pluralism possible without revising the very concept of “nation” and without rethinking the historical link between “Sunni Islam, Muslim identity, and Turkishness”, which limits the scope of civil equality? The Turkish experience demonstrates that while democratizing institutions and fostering an inclusive memory of Ottoman diversity are necessary conditions, they are insufficient on their own. It is equally crucial to deconstruct the patronizing understanding of tolerans, transforming it from the unilateral mercy of the majority into a bilateral recognition of equal rights to presence, voice, and participation.

Malaysia: Pluralism and Islam in a Multiethnic Society

Malaysia is a country with a high degree of ethnic diversity, and its population is predominantly Islamic. Islam is the official state religion, yet the country’s constitution ensures the freedom of religion for all citizens. However, the Malaysian model of religious pluralism is predicated not solely on the constitutional formula «Islam is the religion of the Federation...», but also on the ideological core of Rukun Negara, proclaimed on August 31, 1970, in the aftermath of the traumatic riots of May 13, 1969, when “riots... occurred on May 13, 1969, in the capital” [14]. In the preamble to the text, the state explicitly formulates its intention: The Malaysian nation has demonstrated a commitment to the ideal of achieving unity, preserving a democratic way of life, and creating a just society. [13] is indicative of an aspiration to transform ethnic and religious diversity into a source of strength.

The document establishes five pillars of values: “Faith in God; Loyalty to the King and the country; Supremacy of the Constitution;

Supremacy of the law; Politeness and morality” [16, p. 13]. As early as January 12, 1971, the Ministry of Education ordered “to repeat social studies subjects, including elements of Rukun Negara... to compose a song Rukun Negara for students to perform” [16, p. 10]. The text itself is positioned as “national ideology... a serious effort by the government to instill the principles of harmony and unity among the people” [16, p. 21], that is, as a moral and political contract connecting the Islamic axis and the multi-ethnic reality [16].

Rukun Negara, in its essence, serves as a foundational element that seamlessly integrates the practice of “polite” tolerance, thereby fostering a minimal consensus. This consensus is predicated on the principles of faith, loyalty to the monarchy, the supremacy of the constitution and the law, and norms of politeness. This amalgamation of principles not only establishes the legitimacy of Islamic symbolic dominance but also ensures equitable civil opportunities for all groups.

Since gaining independence, Malaysia has been a notable example of religious and cultural pluralism. Prior to achieving independence, the country underwent a process of multiculturalism, and the influence of ethnicity continues to be a significant factor in various aspects of the nation’s social and cultural landscape [17]. The constitution enshrined a dual formula, according to which “Islam is the religion of the Federation, but other religions can be practiced in peace and harmony in any part of the country” [18, p. 94]. This sets the boundaries of what is permissible, because “the Malaysian constitution has already provided the boundaries of religious tolerance” [19, p. 624]. A distinctive feature of the Malaysian context is the almost complete coincidence of ethnicity and religion: “Being Malay means being a Muslim” [20, p. 1979]. This identification engenders an imbalance in symbolic capital, favoring Islam while concurrently upholding the legally codified

equality of other religions. The ethnic and religious mosaic remains pronounced: 56% Muslim, 32% Buddhist-Taoist, 8% Hindu, etc. [21, p. 355]. While “Malaysia is a multiracial, multi-religious, and multicultural country” [22, p. 184), universalism is declared at the level of everyday norms: “Tolerance includes respecting the opinions or thoughts of others as well as helping each other or living side by side regardless of ethnicity, race, religion, and between groups” [20, p. 1976].

In an effort to mitigate ethnic and religious tensions, the state has initiated the promotion of large symbolic projects, such as the “One Malaysia concept, which promotes the unity of Malaysians from diverse ethnic and religious groups” [22, p. 185]. The rhetoric under scrutiny is predicated on the notion of “shared universal characters” serving as the foundational element of national identity. This concept is elucidated through the metaphor of “an elastic and intersecting network of multiple identities” [23, p. 194]. Nevertheless, the political field remains ethnocentric: “the Malays tend to be more ethnocentric in their attitude, while the Chinese do not believe in multi-ethnic political parties” [24, p. 12].

At the level of cultural practices, the idea of tolerance manifests itself, for example, in the food sphere: “All non-Muslim informants expressed that they felt comfortable with Muslims around them practising halal dining” [18, p. 103], and the organizers of joint celebrations “wanted to ensure that everybody felt comfortable and enjoyed the food” [18, p. 106]. In the fashion industry, urbanized Malay women demonstrate a hybrid identity: “Many multi-racial companies do not mind women wearing head scarves, but not to the extent of covering the whole face as it reflects extremism” [25, p. 456]. This exemplifies the ongoing endeavor to strike a balance between the professional standards of the global market and the religious modesty that is expected by many religious groups.

In a study conducted by Mohd Arip Kasmu and other authors, a survey was administered to 2,400 respondents in Malaysia. The survey employed a Likert scale, and t-tests were also conducted to test for intergroup differences.

A salient indicator of this phenomenon was the propensity of respondents to relinquish specific tenets of their religion in the interest of national unity. The study revealed that more than half of the surveyed participants (61.7%) expressed disagreement with this statement [22, p. 187]. The empirical evidence substantiates the hypothesis of “public tolerance without theological mutual adaptation”. In Malaysia, there is a widespread consensus on the principle of non-violence and non-interference. However, this consensus does not entail a reworking of religious doctrines, particularly among the Muslim population. Government initiatives have been shown to promote civic cooperation and ritual coexistence. However, the degree of “doctrinal plasticity” remains constrained. This phenomenon is consistent with societal norms, as evidenced by the available data [22, p. 187–191].

The most important structural challenge lies in the dualism of legal regimes: “two different legal systems ... one for both Muslims and non-Muslims and another one for Muslims only” [26, p. 93]. Although non-Muslims have the right to apply to civil courts on family matters [21, p. 350], in practice, “rights between Muslims and non-Muslims ... are still not clearly defined” [27, p. 477]. Borderline cases provoke debate, fueled by the fact that “religious establishments and many Muslim non-governmental organizations (NGOs) are opposed to the idea of religious pluralism in all its forms” [19, p. 631]. This gives rise to “passive tolerance,” where different groups “live side by side peacefully and accept variations that exist” [28, p. 82], but without deep dialogue, allowing critics to call the harmony “cosmetic in nature” [28, p. 85].

Nonetheless, even such a minimal consensus contributes to economic growth, as evidenced by the following assertion: “One of the many factors contributing to Malaysian economic development and growth is the existence and maintenance of religious tolerance and harmony” [26, p. 90]. The practice of peaceful coexistence is reinforced by the belief that no believer should provoke problems that could cause anger or discontent among other believers [29, p. 23–27]. Concurrently, researchers emphasize that “the higher the existing level of religious tolerance, the wider will be the common public space shared by the participating religions” [19, p. 623]. This suggests that deepening interfaith exchange remains a necessary condition for future sustainability.

The Malaysian model, therefore, exemplifies a dynamic equilibrium between Islam, which serves as the fundamental axis of national identity, and the pluralistic reality of a multi-ethnic society. The viability of this social order is ensured by a combination of constitutional guarantees, unity programs, and every day practices of “comfortable” tolerance. However, the absence of active interfaith dialogue and legal dualism continue to generate structural friction. Nevertheless, the prevailing narrative regarding the educational potential of tolerance remains that of its feasibility: “if society is educated to always be tolerant and concerned with their choices, then the aspiration of unity and harmony of the country is not something that is impossible” [20, p. 1981].

UAE: A model of Islamic modernism and religious tolerance

The United Arab Emirates (UAE) serves as an exceptional case study, as it employs Islamic modernization as an ideological instrument, thereby establishing an institutionalized policy of religious tolerance while concurrently fortifying the legitimacy of the prevailing regime. The symbolic act of declaring a “Year

of Tolerance” signaled a shift from traditional post-oil rhetoric of modernization to a value-based agenda. In this new agenda, “respect differences, promote coexistence, and reject extremism” [30, p. 406] became central political and cultural tenets. In their research, Aseel Zibin and Abdulrahman Dheyab Abdullah demonstrated that the concept of tolerance in the United Arab Emirates (UAE) is influenced by various sources related to the country’s culture. The following sources were consulted: organism; plant; message; carpet; ship; oasis; tent; bridge; lighthouse; building; road [30, p. 411]. The researchers contend that the reference to the Bedouin heritage “...the early culture of the Bedouins of the Emirates, who wandered through the desert... gave rise to the source domains used to conceptualize tolerance in the UAE press” [30, p. 418] facilitates the embedding of a global slogan within the local cultural code. This visual choice is congruent with the overall concept. The following text is intended to provide a comprehensive overview of the subject matter. “Thus, it can be seen that the Al Ghaf tree has great cultural value in the UAE” [30, p. 416], “the tent of tolerance embodies the characteristics of the Emirati community” [31].

The authors posit that the conceptual metaphors employed in the media – organism, plant, message, carpet, ship, oasis, tent, bridge, lighthouse, building, road – represent a semiotic continuation of the historical way of life of the Bedouins of the Emirates. The tree “Al Ghaf played an influential role in the lives of Bedouins because it is the main source of food for wild animals that used to take refuge under its shade in the heat of summer”, and “the conceptual framework of an Emirati tent includes three aspects: people, venue, and tradition. The aspect of people includes the role of Arab people in general and Emiratis in particular in being welcoming to their guests no matter who they are and where they come from” [30, p. 416]. In this regard, the experience of living in the desert in the past

– quenching thirst in an oasis, spending the night in a tent, resting on a carpet, fishing from a boat, and collecting pearls – became the basis for understanding tolerance as part of the cultural code of the UAE, which is reflected in the language. In official speeches, natural and nomadic places become symbols of “moderate Islam”, which corresponds to the concept of civic belonging that does not contradict religious identity.

The establishment of the world’s first Ministry of Tolerance: “...provides a strategic approach to teaching future generations the principles of the first rulers of the United Arab Emirates. The formation of the Ministry of Tolerance and Coexistence is aimed at promoting tolerance, pluralism, and acceptance of others in the United Arab Emirates” [32, p. 7]. The political significance of this new entity is underscored by the words of its founding father, Sheikh Zayed bin Sultan Al Nahyan, who articulated the importance of tolerance, stating, “Tolerance is a duty, because man is a human being first and foremost...” [32, p. 2]. The ministry’s operations are guided by a national program that is predicated on seven fundamental principles:

- 1) Islam,
- 2) the UAE Constitution,
- 3) Zayed’s legacy,
- 4) international instruments,
- 5) archaeology & history,
- 6) human instinct,
- 7) common values” [32, p. 8].

As Professor Natalya Seytakhmetova and Elizaveta Sharonova have noted, the 2016 program “aims to consolidate society and a shared understanding of fundamental values... and form a positive image of the UAE as a country on the world stage” [33, p. 393], transforming the discourse of tolerance into a strategic resource for the “post-oil order”.

The efficacy of this policy is corroborated by the findings of social surveys. “Findings revealed that 70.5% of the sample expressed the belief that the UAE is a relatively tolerant society, whereas 29.5% believe that more efforts need to be made to instill values of tolerance, inclusion, and acceptance. Surprisingly, more than half the respondents (53.5%) stated that they were unaware of the existence of a Ministry of Tolerance in the UAE” [34, p. 350]. This indicates that institutional reforms need additional public “translation”. One of the channels for such translation is digital platforms: “It is found that social media use positively affects tolerance among adolescents...” [35, p. 1]; “Social media can foster social tolerance by allowing individuals to connect, share, and receive support in a way that might not be possible in offline settings” [35, p. 3]. The active involvement of young people in online initiatives, primarily the “Year of Tolerance” campaign and the numerous #UAEForTolerance hashtags, transforms official rhetoric into everyday “respectful communication” (35, p. 7). The key to the model’s sustainability is educational policy. “Tolerance was a key pillar of Sheikh Zayed’s thought, and it was at the heart of his philosophy for life and governance” [36] and “has been established in the UAE as a key pillar since its foundation” [37, p. 1]. Islamic education textbooks state that the four main components of tolerance are mercy, forgiveness, kind dialogue, and doing good to others [37, p. 3]. “Nearly 206 nationalities co-exist in the United Arab Emirates, either transiting or residing; these represent more than 200 nations and use 100 dialects. These racial groups exist in complete harmony and integration. The outcome of this has had a very good effect on various spheres” [37, p. 7]. Thus, the school represents tolerance not as a liberal abstraction but as a fundamental norm of “wasatiya” in Sharia and the historical legacy of the “Charter of Madinah”, где “Equity between all... groups was established

on the basis of common humanity” [37, p. 7]. “many mainstream religious institutions to qualify normative understandings of Islam with the description “moderate” that is rooted in Quranic Arabic words signifying balance, moderation and the middle-path. UAE government documents commonly precede the terms “Islam”, “Islamic Education” or “Islamic values” with “moderate” [38, p. 9].

The foreign policy dimension serves to complement the internal institutionalization process. As demonstrated by Baycar Hamdullah and Mehmet Rakipoglu, the UAE’s utilization of “moderate Islam” and “tolerance” as religious soft power aligns with the expectations of a state seeking influence and power in accordance with the principles of small state theory [39, p. 1]. The foundation of “The Emirates Fatwa Council is an example of what the UAE has created to have full control over religious issues” [39, p. 16] and “The Forum for Promoting Peace in Muslim Societies is an organization that was established in 2014 to increase the UAE’s influence on Islamic thoughts globally” [39, p. 14]. These organizations not only consolidate theological expertise but also serve to legitimize international initiatives, ranging from the promotion of the “Declaration of Human Fraternity” to the visit of the Pope [40]. The initiative to brand itself as a “world-renowned capital of tolerance” [32, p. 6] is accompanied by material symbols: the Tolerance Bridge, the Mariam Umm Eisa Mosque, and the Abrahamic Family House in Abu Dhabi. Infrastructure in which religious diversity becomes an architecture of soft power. “The country aims to establish a version of Islam that will help its campaigns at the domestic, regional, and global levels” [39, p. 17-18]. It is important to remember that the state version of “moderate Islam” is also a disciplinary project: “This version of Islam stresses the importance of rulership and leadership while discouraging the idea of revolt and disobedience against the ruler” [39, p. 18]. The notion of “tolerance = obedience + diversity

under surveillance” is exemplified by the concept of “family–state” [41] and the presence of entities such as the Emirates Fatwa Council, which regulate religious discourse. However, the 2020 Global Soft Power Index, compiled by Brand Finance, demonstrates that “the general public is more positive towards the UAE than the experts... the UAE’s biggest soft-power success is attributed to its business and economic environment” [39, p. 4]. The economic pragmatism, tourist appeal, and status of the region as a logistics hub have contributed to the transformation of tolerance from a humanistic principle to a component of national development.

The model of Islamic modernism and religious tolerance in the UAE is thus based on a three-level interconnection. The initial level is cultural and symbolic, involving the reconstruction of Bedouin and Islamic archetypes. The second level is normative and institutional. The Ministry of Tolerance, the National Program, and textbooks that set operational criteria such as “mercy, forgiveness, kind dialogue...” are indicative of the government’s commitment to fostering a culture of tolerance and respect. The third level is geopolitical in nature. It involves the exportation of a discourse on “moderate Islam” as a form of religious soft power. This soft power is capitalized upon through visits by pontiffs and interfaith diplomacy. The interaction of these levels has given rise to the formation of a “post-oil order” in the Emirates between the state and society. In exchange for their political loyalty, the state guarantees multiculturalism, economic opportunities, and the symbolic capital of global modernity. This phenomenon is further substantiated by the observation that 70% of young people consider the Emirates to be a “relatively tolerant society” [42, p. 350]. Concurrently, approximately half of the youth population is uninformed about the existence of an official entity responsible for implementing tolerance policies. In the United Arab Emirates, tolerance has evolved from a mere ideological slogan to

a fundamental component of daily life in an Islamic state that is actively pursuing modernization.

The synthesis of the results demonstrates the diversity of models of Islamic tolerance. In Turkey, an authoritarian-secular model has taken hold: Ataturk's secularism formally separated religion from the state; however, in practice, it solidified the dominance of the Sunni majority. Moreover, tolerance was conceptualized more as the patience of minorities rather than their equitable treatment. The religious revival that took place in the late 20th and early 21st centuries led to a strengthening of the role of Islam. According to surveys, this phenomenon was accompanied by a decline in social tolerance [2]. In Malaysia, the institutionalization of religious pluralism is evident. Islam is the official state religion, yet the Constitution and ideology of Rukun Negara [16] uphold the principle of unity in diversity. The practice of "polite tolerance" fosters peaceful coexistence among communities characterized by mutual respect, albeit without the engagement in profound interreligious dialogue. The parallelism of civil and Sharia law, as well as the resistance of certain groups to the notion of religious equality, serve to limit the extent of tolerance. However, the Malaysian model, in its totality, effectively maintains stability and prevents the escalation of conflicts. The United Arab Emirates (UAE) is implementing a model of tolerance that has been promoted by an authoritarian state and is based on the logic of "moderate Islam". Institutional initiatives, such as the Ministry of Tolerance and the "Year of Tolerance", as well as the incorporation of teaching values in schools, have been implemented to integrate tolerance into the national ideology and image of the country. According to survey results, the majority of young people hold a perception of UAE society as being tolerant. However, there is a notable lack of awareness regarding specific policies. The Emirati model exemplifies how diversity is promoted from a superior position,

contingent upon the maintenance of allegiance to the ruling regime [39]. A comparative analysis of these cases reveals both differences and similarities. The primary distinctions pertain to the role of the state, which exhibits a progression from strict secularization in Turkey to a compromise pluralism in Malaysia and paternalistic control in the UAE. The mechanisms for ensuring tolerance vary across the examined cases. These mechanisms include legal equality reinforced by a nationalist myth, constitutional guarantees and the ideology of unity and official rhetoric and special institutions. However, a unifying element underpinning these diverse approaches is the common declaration of tolerance as a foundational value for national unity and development. In all discourses, the practice is justified by references to Islamic principles, including mercy, justice, and the “middle way”. Theoretically, analysis confirms the decisive role of context: there is no universal model of tolerance in Islam; different historical trajectories and regimes form different configurations of relations between religion and the state. Secularism, in and of itself, does not ensure a high level of tolerance, as evidenced by Turkey. Conversely, managed pluralism can foster peaceful coexistence without necessitating the complete liberalization of religious discourse, as demonstrated by Malaysia. Empirical evidence demonstrates the significance of institutional support for fostering tolerance through educational initiatives, legislative measures, and public discourse. However, these findings also underscore the limitations of top-down initiatives that lack a concomitant shift in public attitudes. The efficacy of government programs is contingent upon a transformation of mass attitudes, akin to the shift observed in Turkey, or broad citizen involvement, analogous to the citizen participation observed in the UAE. The following text is intended to provide a comprehensive overview of the subject matter.

References

1. Göle N. Chapter One Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey // *Civil Society in the Middle East*. - Leiden, The Netherlands: Brill, 1995. - P. 17-43.
2. Yeilada B.A., Noordijk P. Changing Values in Turkey: Religiosity and Tolerance in Comparative Perspective // *Turkish Studies*. – 2010. - №11:1. – P. 9-27.
3. Hamdullah B., Mehmet Rakipoglu. The United Arab Emirates' Religious Soft Power through Ulema and Organizations // *Religions*. - 2022. №13. – P. 646. <https://doi.org/10.3390/rel13070646> 1-23
4. Kucukcan T. State, Islam, and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of Religion in the Public Sphere // *BYU Law Review*. – 2003. - №2. – P. 475-506.
5. Kaya A. Comprehensive Report on Turkey: The Myth of Tolerance. - EUI Robert Schuman Centre, 2012. – P. 71.
6. Tanzimat // [Electronic source] URL: <https://www.britannica.com/event/Tanzimat> (the date of referring: 17.03.2025).
7. Çevik S. From empire to nation: Management of religious pluralism in the Ottoman Empire and Turkey // *Philosophy and Social Criticism*. – 2024. - Vol. 50(4). – P. 597–607.
8. The Treaty of Lausanne // [Electronic source] URL: <https://thelausanneproject.com/history-lausanne-treaty/> (the date of referring: 17.03.2025)
9. Kaya A., Harmanyeri E. Tolerance and Cultural Diversity Discourses in Turkey // *European University Institute, Florence Robert Schuman Centre For Advanced Studies*, 2010. – P. 35.
10. Altinoğlu E. Religious Commitment or a Textualist-Traditionalist Understanding of Islam? The Impact of Religious Orientations upon Social Tolerance in Turkey // *British Journal of Middle Eastern Studies*. – 2017. // [Electronic source] URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13530194.2017.1330135> (the date of referring: 17.03.2025)
11. Haydari H. The Concept of Tolerance after Syrian Refugee Flow in Turkey // *Esam ekonomik ve sosyal arařtırmalar dergisi*. – 2021. - Cilt: 2, Sayı: 2. – S. 338-361.
12. Karayel A. Income Inequality Tolerance and Preferences for Redistribution in Turkey // *European Journal of Economics and Business Studies*. - 2015. - №1(3). – P. 98-105.

13. Ruiz-Menjivara J., Blancob A., Çopurc Z., Gutterb M.S., Gillenb M. A Cross-Cultural Comparison of Three Risk Tolerance Measures: Turkey and the United States Case” // International Journal of Research in Business and Social Science. – 2014. – Vol. 3. – №1. – P. 1-14.

14. Albayrak H.Ş. Religious Pluralism and Religion-State Relations in Turkey // Religions. – 2019. № 10 (1). – P. 61.

15. Bilgili N.Ç. Religiosity and tolerance in Turkey: is Islam the problem? // Southeast European and Black Sea Studies. - 2015. – P. 1-22. DOI: 10.1080/14683857.2015.1063794

16. Rukun Negara. Arkib Negara Malaysia, Cetakan Pertama, 2023. – 32 p.

17. Abdillah N. Small steps, big outcome: a historical institutional analysis of Malaysia’s political economy // Asia Research Centre, Working Paper. – 2010. – №164. – P. 34.

18. Aiedah Abdul Khalek, Ros Aiza Mohd Mokhtar. Religious tolerance through the lens of halal dining experience in Malaysia // Kajian Malaysia. – 2022. - Vol. 40. - №2. – P. 91–112.

19. Osman Bakar. The Evolving Face of Religious Tolerance in Post-Colonial Malaysia: Understanding Its Shaping Factors // ICR Journal. - 2011. - №2 (4). – P. 621-38. <https://doi.org/10.52282/icr.v2i4.602>.

20. Tuan Syarifah Nursyaza Aina Tuan Mohd Zawawi, Aman Daima Md Zain, Rahimah Embong, Engku Ahmad Zaki Engku Alwi, Mostafa Hassan Mohamed El-Khayat. The Existence Of Religious Tolerance In The Multi-Racial Societyof Malaysia // Journal of Positive School Psychology. – 2022. - Vol. 6. - №3. – P. 1976 –1982.

21. Ammar Fadzi. Religious Tolerance in Islam: Theories, Practices and Malaysia’s Experiences as a Multi Racial Society // Journal of Islam in Asia. – 2011. – №3. – P. 345-360.

22. Mohd Arip Kasmoo, Abur Hamdi Usman, Mohamad Taha, Ahmad Rafizi Salleh & Jamsari Alias. Religious Tolerance in Malaysia: A Comparative Study between the Different Religious Groups // Review of European Studies. – 2015. – Vol. 7. – №3. – P. 184-191.

23. Tuan Syarifah Nursyaza Aina Tuan Mohd Zawawi, Aman Daima Md Zain, Wan Mohd Khairul Firdaus Wan Khairuldin, Rahimah Embong, Mohd Safri Ali, Mohd Hasrul Shuhari, Hanif Md Lateh @Junid. National Identity Construction in Malaysia Based on Al-Shahrastani’s Proposition of Tolerance in Al-Milal Wa Al-Nihal // Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari. – 2022. – №23(1). – P. 193-204.

24. Mohd Azmir Mohd Nizah, Mashitah Sulaiman, Adibah Sulaiman Mohamad, Latifah Abdul Latiff. Ethnicity, Urbanity and Political Tolerance in Malaysia // *International Journal of Asian Social Science*. – 2018. – Vol. 8. – №1. – P. 12–20.

25. Hanisa Hassan, Biranul Anas Zaman, and Imam Santosa. Tolerance of Islam: A Study on Fashion among Modern and Professional Malay Women in Malaysia // *International Journal of Social Science and Humanity*. – 2015. – Vol. 5. – №5. – P. 454-459.

26. Abubakar I. The Religious Tolerance in Malaysia: An Exposition // *Advances in Natural and Applied Sciences*. – 2013. – №7(1). – P. 90-97.

27. Muda K., Tohar S.N.A., Yacob S.N.M., & Rahman R.A. The Relationship between Religious Tolerance and Ethnic Relation Practices among Multi-Ethnic Youth in Malaysia // *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*. – 2018. – №8(6). – P. 475–486.

28. Nur Farhana Abdul Rahman & Khadijah Mohd Khambali. Religious Tolerance in Malaysia: Problems and Challenges // *International Journal of Islamic Thought*. – 2013. – Vol. 3. – P. 81-91.

29. Mohd Roslan Mohd Nor. Religious Tolerance in Malaysia: An Overview // *Middle-East Journal of Scientific Research*. – 2011. – № 9 (1). – P. 23-27.

30. Aseel Zibin, Abdulrahman Dheyab Abdullah. The Conceptualization of Tolerance in the UAE Press Media: A Case Study of ‘The Year of Tolerance’ // *Open Linguistics*. – 2019. – № 5. – P. 405–420.

31. Al Bayan. Sheikh Muhammad Bin Rashid: We consider Al Ghaf as our national tree to take refuge under the shade of tolerance // [Electronic source] URL:<https://www.albayan.ae/across-the-uae/news-and-reports/2019-02-08-1.3481925> on 15th April 2019 (the date of referring: 17.03.2025).

32. Buti Obaid Saeed AlFalahi, Abdulrahman Abdullah Ali Alkhuraim Alzaabi. Promoting a culture of tolerance and coexistence in the United Arab Emirates // *Journal of Infrastructure, Policy and Development*. – 2025. № 9(2). – P. 8455. <https://doi.org/10.24294/jipd8455>

33. Seitakhmetova N.L., Sharonova Ye.M.. National tolerance program of the United Arab Emirates: universal and spiritual values // *Вестник Карагандинского университета. Серия «История. Философия»*. – 2024. – №29, 3(115). – P. 392-398.

34. Ghada M. Abaido. Exploring youths’ perceptions of (in)tolerance in the United Arab Emirates // *Humanities & Social Sciences Reviewse*. –

2020. - Vol 8. - №3. - P 350-361. <https://doi.org/10.18510/hssr.2020.8338>

35. Al Ketbi N, Habes M, Shaheen L, Attar RW, Tahat D and Alhazmi AH The impact of social media use on tolerance, community peace, online ethical awareness among adolescents in the United Arab Emirates // *Front. Psychol.* – 2025. – №16. doi: 10.3389/fpsyg.2025.1500727

36. Al Suwaidi, J. Tolerance in Shaikh Zayed’s thought. Retrieved 22 December 2019 // [Electronic source] URL: <https://gulfnews.com/opinion/op-eds/tolerance-in-shaikh-zayeds-thought-1.64361898> (the date of referring: 17.03.2025).

37. Alhashmi M., Bakali N. Tolerance in the UAE Islamic Education Curriculum // The Sheikh Saud bin Saqr Al Qasimi Foundation for Policy Research // *Policy Paper.* – 2020. – № 40. – P. 1-7.

38. Bakali N., Alhashmi M., Memon N. Islamic Education in the United Arab Emirates: An assessment of strengths, gaps, and opportunities. - Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2018. – P. 6-18.

39. Hamdullah B., Rakipoglu M. The United Arab Emirates’ Religious Soft Power through Ulema and Organizations // *Religiuns.* – 2022. – №13. – P. 646. <https://doi.org/10.3390/rel13070646> 1-23

40. Milestone Achievements // [Electronic source] URL: <https://pchr.gov.ae/en/priority-details/tolerance> (the date of referring: 17.03.2025)

41. Monier E. Religious tolerance in the Arab Gulf states: Christian organizations, soft power, and the politics of sustaining the “family–state” beyond the rentier model // *Politics and Religion.* – 2024. - № 17. – P. 22–39. doi: 10.1017/S175504832300007X

42. Abaido Ghada M.. Exploring youths’ perceptions of (in)tolerance in the United Arab Emirates // *Humanities & Social Sciences Reviewse.* – 2020. – Vol 8. – №3. – P. 350-361 <https://doi.org/10.18510/hssr.2020.8338>

2.4 Mapping the Landscape of Islamic Tolerance in Kazakhstan Through Digital Search Data

The functioning and development of a state depend on tolerance as a quality of individuals and a core value of society. This concept dates back to the formation of early civilisations. In ancient Vedic literature and Greek philosophy, tolerance was viewed as the foundation of the world's order and the universe's spiritual essence. It was considered a fundamental aspect of natural processes, with individuals playing a crucial role. Tolerance also refers to the harmonious nature of human relations within specific historical contexts. In today's society, tolerance is often reduced to social tolerance.

The concept of social tolerance encompasses eradicating all forms of inequality, particularly reducing the disparity between the rich and the poor. However, this concept generally reflects but distorts the principle of tolerance. The idea of tolerance raises a fundamental question about the harmony between the individual and society. Is a proper harmony implicit in their nature? In ancient Rome, particularly in the early empire, just law (*ius aequum*) was contrasted with strict law (*ius strictum*). The principle of tolerance was introduced as the equality of all before the law. In private law, the principle of tolerance has long been understood as an aspiration to meet the emerging requirements of morality and tolerance [1].

When analysing tolerance as a social phenomenon, starting with Aristotle, two types of tolerance are distinguished: tolerance geared towards achieving arithmetic equality [2]. Should priority be given to any one understanding of tolerance in the context of modern transformations? Given the underdeveloped state of personal attitudes and the need to embody tolerance principles across society as a whole, the authors' opinion is that only a holistic understanding of the tolerance phenomenon can yield the fruits of a

harmonious existence. For this reason, we will briefly examine the critical theories of tolerance within the dialogue between secular and religious principles, all within the framework of a single article.

1. Strategy of interethnic relations
2. Representation of ethnic and religious groups in public life and policy-making
3. Education and outreach
4. The role of digital technologies
5. Civic Unity Through Volunteering
6. Tolerance

A comparative analysis of foreign experiences in ensuring spiritual and cultural sustainability in the USA, Canada, and European countries was conducted. In an increasingly pluralistic world, the concept of tolerance emerges as a cornerstone of both individual character and societal values. As societies evolve and diversify, tolerance becomes not just desirable but essential for social cohesion and progress. The concept of tolerance transformed from being viewed as a principle that governs the cosmos in ancient Vedic literature and Greek thought to a critical framework for navigating the complexities of contemporary social dynamics. This historical lens allows us to appreciate how tolerance has always played a vital role in the development of harmonious societies.

In today's context, the discourse on tolerance is often narrowly defined through the lens of social equality, particularly when addressing the glaring disparities between wealth and poverty. While this focus is essential, it risks oversimplifying the broader implications of tolerance, which encompass a diversity of human relationships and ethical considerations that transcend mere social tolerance. Tolerance embodies the virtues of patience, understanding, and compassion, which are essential for fostering meaningful connections among individuals in a diverse society.

This article explores the multifaceted nature of tolerance, highlighting its historical significance and its crucial role in promoting harmony between individuals and society. We will delve into key theories of tolerance, examining how varying interpretations have shaped interethnic relations, the representation of marginalised groups in public life, and approaches to education and outreach. Additionally, we will investigate the impact of digital technologies on tolerance, as they create new avenues for dialogue and understanding while also posing challenges through misinformation and divisiveness.

Civic engagement through volunteering emerges as a vital component in promoting tolerance and understanding. By fostering a sense of community and shared purpose, volunteering activities can help bridge cultural divides and encourage individuals to appreciate different perspectives. Through this comprehensive exploration, we will analyse various international frameworks, particularly those from the USA, Canada, and Europe, that emphasise spiritual and cultural sustainability. By understanding the successes and challenges encountered across these contexts, we can derive valuable lessons for fostering a culture of tolerance. Ultimately, this discourse aspires to advocate for a holistic understanding of tolerance that couples individual moral development with systemic changes within social institutions. As modern societies continue to grapple with rapid transformations, we must prioritise a comprehensive approach to tolerance — one that acknowledges the complexities of human nature and the diverse realities of the world we inhabit. Only through this lens can we aspire to build a future marked by genuine understanding, respect, and coexistence.

1. Strategy of interethnic relations.

Definitions of ethnicity vary significantly across regions, influenced by historical heritage and national ideologies. Generally,

ethnicity is defined by factors such as culture, language, religion, and ancestry.

In the U.S., ethnic identity is often constructed based on religious affiliation, especially among immigrant communities such as Arab Muslims or American Jews [4]. A long history of immigration and racial stratification shapes ethnicity in the U.S. Identity is often perceived in conjunction with racial categories, such as white, black, Asian, or Hispanic. In official documents, such as the population census, multiculturalism appears as both a descriptive and a normative principle [5].

The Civil Rights Act of 1964 and the Voting Rights Act of 1965 prohibit discrimination based on race, ethnicity, and language. Title VI of the Civil Rights Act requires federally funded institutions to provide language services, recognising the language rights of ethnic minorities [6].

Leading research centres such as the Pew Research Centre, the National Institute on Minority Health and Health Disparities (NIMHD), and the Harvard Project on Race and Ethnicity (PRE) provide up-to-date data and analytics in this area [7].

In many European countries, despite the secularism that dominates public life, ethnic identity often remains closely linked to religion, especially in Jewish and Muslim communities. The colonial past, post-war migration, and European Union policies have had a profound impact on European approaches to ethnicity. Identity issues in Europe are often linked to integration policies and the rights of national minorities [8].

The Framework Convention for the Protection of National Minorities (FCNM) and the activities of the European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) are designed to monitor ethnic discrimination. Studies such as the European Union Minorities and Discrimination Survey (EU-MIDIS) provide empirical data on the extent of ethnic and religious discrimination [9].

Canada is known internationally for its official policy of multiculturalism. Among the most prominent research institutes, the Canadian Ethnic Studies Association (CESA) and the Institute of Environment coordinate large-scale projects, including studies of ethnocultural diversity [10, 11]. The Canadian Charter of Rights and Freedoms (1982) guarantees religious freedom. The Truth and Reconciliation Commission (TRC) promotes the recognition of the rights of indigenous peoples with a focus on decolonisation and the restoration of justice [12, 13].

The Multiculturalism Act of Canada (1988) institutionalises support for the representation of ethnic and religious groups in public life and the formation of public policy [14].

Ethnic issues play a crucial role in implementing the Concept for promoting the ideology of law and order in society; however, it is also necessary to consider factors related to religious conversion that influence the transformation of religious identity. In this regard, it is proposed to expand the list of factors considered within the ideology of law and order.

2. Representation of ethnic and religious groups in public life and the formation of state policy

State-religious agreements formalise cooperation between the state and confessions. National advisory bodies, such as the Islamic Conference in Germany (Deutsche Islam Konferenz), the French Council of Muslim Worship (Conseil français du culte musulman - CFCM), and the Inter Faith Network in the UK (IFN), involve religious communities in policy-making processes [15, 16]. In Germany, recognised religious associations can receive state funding and teach religion in public schools [17, 18]. Multicultural and interfaith advisory bodies, such as the Canadian Council of Churches (CCC) and the National Council of Canadian Muslims (NCCM), actively interact with federal and regional governments [19, 20].

3. Education and outreach

Secular education builds civic competence and legal awareness, while religious education contributes to a moral framework that strengthens ethical engagement with the law. Europe and the United States offer compelling examples of how secular education and religious teachings intersect to shape attitudes toward justice.

In Germany and the United States, secular education provides a structural framework for understanding and interacting with law. However, religious education brings moral dimensions that can deepen respect for the law, increase ethical responsibility, and even justify resistance when laws become unjust. This dual system contributes to the formation of a legal culture in which both civic rationality and Christian ethical teaching support respect for the law. The idea of the rule of law is morally underpinned by religious values such as responsibility, which is applied in both Catholic social thought and Protestant ethics, echoing the influence of thinkers such as Max Weber [21].

Collaborative police structures such as Community Safety Partnerships (CSPs) and Safer Neighbourhood Teams often interact with churches and interfaith councils. Many churches are involved in crime prevention, mentoring youth, and supporting vulnerable populations.

In the United States, legal education emphasises constitutional literacy and legal thinking. Religious education, although separate from public schools, plays an important cultural role through churches, synagogues, mosques, and private religious schools. Religious traditions promote the rule of law, social justice, and the moral imperatives of lawful behaviour [22].

The Church of England and local religious groups are working closely with the police to revitalise cities and combat banditry, especially in London, Manchester and Birmingham. In particular,

Street Pastors, an initiative launched by churches, patrol nightclub areas alongside police to reduce tensions [23, 24].

It is essential to recognise that religious traditions in the United States have also played a pivotal role in the legal reform and civil rights movements. The African-American Church played a central role in the civil rights movement, presenting disobedience to unjust laws as a moral duty compatible with the supreme divine law. This demonstrates how religious education can promote both respect for the law and moral critique of legal systems when they fail to serve justice.

Both secular and religious forms of education are essential to creating a society in which the law is not only respected but also enforced. Today's law enforcement agencies are increasingly realising that they cannot ensure public safety and social cohesion on their own. In this regard, joint police activities aim to establish partnerships with various religious organisations.

Churches act as intermediaries, especially in ethnically diverse areas, helping the police to take into account the cultural characteristics of the local population. The police's joint efforts include crime prevention, crisis mediation, and the reduction of intercommunity tensions. Programs such as the Clergy Police Academy and Faith and Blue Weekend aim to bring law enforcement and religious leaders together to bridge trust gaps and promote joint public safety. In cities such as Chicago, Los Angeles, and Baltimore, churches hold anti-violence marches and provide safe spaces for young people [25, 26]. Church leaders often serve as moral authorities and mediators in times of crisis, helping to mitigate tensions during civil unrest. Engagement with religious institutions enriches policing, enhancing its moral authority, expanding outreach and strengthening social resilience. However, such cooperation has also been criticised, especially in the context of the separation of church and state.

4. The role of digital technologies

The United States has one of the strongest constitutional guarantees of religious freedom, as outlined in the First Amendment, which ensures freedom of conscience and the free exercise of religion. A high level of religious diversity characterises the country, and the courts, as a rule, apply the full severity of the law if religious rights are violated [27].

In the aftermath of 9/11, laws such as the Patriot Act (2001) and National Security Agency programs were passed that greatly expanded the capabilities of digital surveillance in the name of counterterrorism. This has led to ongoing tensions between the security services and religious organisations. Civil liberties groups, such as the American Civil Liberties Union (ACLU) and the Council on American–Islamic Relations (CAIR), regularly challenge the constitutionality of such measures. Digital privacy protections in the U.S. remain relatively weak compared to those in the European Union.

In the European Union, religious freedom is protected by the EU Charter of Fundamental Rights, Article 10 and the European Convention on Human Rights, Article 9. Almost all EU member states have their own constitutional guarantees of religious freedom, although approaches to secularism and religious expression differ significantly [28].

The General Data Protection Regulation (GDPR) (2018) sets a global standard for the protection of digital privacy and human rights. However, security policies, such as the EU Anti-Terrorism Directive (2017), allow for cross-border intelligence sharing, raising concerns about discrimination and excessive policing of Muslims and migrants [29].

In the United Kingdom, religious freedom is protected by both the common law and the Human Rights Act (1998). Despite

the official religion (Anglicanism), the state recognises numerous religious communities and supports the operation of religious schools [30].

The Investigatory Powers Act (2016), also known as the Snooper's Charter, gives intelligence agencies broad powers to collect and analyse metadata from digital communications. In addition, the "Prevent" strategy under the Anti-Terrorism and Security Act (2015) obliges schools, health facilities, and faith-based organisations to monitor and report signs of radicalisation. This raises concerns due to the rise of Islamophobia and threats to religious freedom [31, 32]

Since leaving the EU, the UK has begun reviewing its national human rights legislation and its relationship to European legal norms, raising concerns about a potential long-term weakening of mechanisms for protecting religious and digital rights. Canada has introduced more moderate oversight mechanisms, such as Bill C-51, the Anti-Terrorism Act of 2015, which expanded the powers of the Canadian Security Intelligence Service (CSIS). This law has raised public concerns about possible violations of religious freedom, privacy, and civil liberties, particularly about Muslim and Sikh communities [33, 34].

In response to these challenges, Canada has adopted Canada's Digital Charter: Trust in a Digital World 2019, which aims to ensure transparency and privacy in the digital space, while emphasising the protection of democratic values. Canada is also a signatory to many key international human rights conventions and often incorporates international standards into its national jurisprudence. The Office of Privacy plays an active role in monitoring and analysing personal data processing practices in both the public and private sectors. Thus, the governments of the United States, Canada, the EU, and the United Kingdom face a complex challenge: ensuring national security through digital technologies while respecting religious

freedom and fundamental human rights. As surveillance capabilities expand, democracies must strive to maintain a fundamental balance in which religious diversity and digital freedom are mutually reinforced, not suppressed.

5 Civic Unity Through Church Volunteering

Church volunteering – the organised participation of religious communities in social service and civic engagement – has long been a catalyst for civic cohesion, especially in democratic societies. Despite differences in religious, legal, and cultural contexts, religious volunteer initiatives continue to play a vital role in addressing social fragmentation, poverty, and exclusion throughout the Western world.

In the U.S., churches have historically served as quasigovernmental institutions, particularly in African American, immigrant, and rural communities, providing educational, social, and humanitarian services, including disaster relief. Selfless service to society is deeply rooted in religious traditions.

Volunteering through organisations such as Catholic Charities and the Salvation Army helps strengthen inter-class and inter-ethnic unity. Programs such as Faith in Action and partnerships with AmeriCorps emphasise the important role of churches in local governance and the sustainability of civil society [35, 36].

Churches, in both urban and rural communities, play a crucial role in building social trust, fostering intercultural dialogue, and promoting civic participation, particularly among young people and migrants. While many EU countries formally adhere to a secular or multiconfessional nature, churches maintain a stable presence in civil society [38].

In Germany, churches are among the largest providers of social services, youth programs, and support for refugees. In Scandinavia, despite the high level of secularism, faith-based organisations play a significant role in addressing addiction, mental health, and social

well-being [39]. In Britain, churches, especially the Church of England, have historically served as moral authorities and providers of social services. They are deeply rooted in the national traditions of education, health care and charity. Today, churches play a crucial role in fostering public trust in the UK, where issues of identity, migration, and nationalism have become increasingly acute [40].

Despite differences in institutional and legal traditions, church volunteering sustainably supports civic unity by filling gaps in social policy, mobilising local resources, and strengthening interfaith and interethnic understanding. Churches act not only as religious institutions, but also as civic actors. Their volunteer networks provide a solid foundation for civil society amid growing polarisation, migration, and inequality. Their effectiveness depends on inclusive governance, cross-sectoral partnerships, and the maintenance of public trust as key conditions for building social capital.

6. Tolerance

Depending on whether certain aspects of tolerance are accepted or rejected, some theories are sceptical of tolerance, while others accept it. The priority in understanding the tolerance phenomenon will be identifying tolerance.

The concept of tolerance has undergone constant change throughout historical development. There is little in common among the ideas of Homeric warriors, medieval monks, and modern entrepreneurs. Since we cannot analyse the history of tolerance in detail in this text, we will dwell on the main concepts that have formed the modern understanding of tolerance [41].

Aristotle distinguished between distributive and commutative justice, which refers to the principles of tolerance in distribution and exchange. If modern societies are more distributive and distributive tolerance prevails, they are market societies characterised by commutative tolerance. Modern theories of tolerance belong to the

contractarian tradition and are guided by Kant's theory. Just as the understanding of tolerance in different societies cannot be reduced to a single denominator by simply adding the essential criteria of tolerance. However, the modern world is primarily united by general economic principles that sharply distinguish it from, for example, the medieval world. Tolerance determined the nature of economic relations in the Middle Ages, whereas the opposite is true in modern societies. For example, the concept of a fair price has influenced pricing processes, whereas in modern society, market prices shape perceptions of fairness [42].

Tolerance has long been regarded not merely as a social virtue but as a profound philosophical construct that underpins modern ethics, political theory, and intercultural relations. It is the thread that binds freedom and plurality within a shared civic space, enabling individuals and communities to coexist amid difference.

At its core, tolerance implies the deliberate and conscious forbearance toward beliefs, practices, or identities with which one might disagree. It emerges from a tension between one's own convictions and the recognition of others' autonomy. As Voltaire famously remarked, "Tolerance is the consequence of humanity. We are all formed of frailty and error; let us forgive each other's follies."

Philosophers from Locke to Habermas have framed tolerance not as passive acceptance but as an active engagement with difference. John Locke, in his "Letter Concerning Toleration," argues for a separation of religious belief from civil authority, suggesting that "No man can be forced to be a believer."

Tolerance, in this view, preserves the sovereignty of personal conscience. Philosophical discourse often grapples with the paradox of tolerance. Karl Popper famously warned that unlimited tolerance can lead to the disappearance of tolerance itself—especially when confronting intolerant ideologies. Thus, the idea of bounded tolerance

arises: the notion that tolerance must be defended, even if it means occasionally excluding what threatens its foundations. This raises critical ethical questions: Should all viewpoints be tolerated? Who defines the limits? Philosophically, tolerance does not imply moral relativism – it implies coexistence without coercion, built upon respect rather than indifference. Tolerance has long been regarded not merely as a social virtue but as a profound philosophical construct underpinning modern ethics, political theory, and intercultural relations. It serves as the essential thread that binds freedom and plurality within a shared civic space, enabling individuals and communities to coexist amid diversity. This inquiry explores the conceptual foundations, limitations, and contemporary dimensions of tolerance to gain a deeper understanding of its significance in our globalised and digital age.

At its core, tolerance implies a deliberate and conscious forbearance towards beliefs, practices, or identities with which one may inherently disagree. This tension emerges between one's own convictions and the recognition of others' autonomy. As Voltaire famously remarked, "Tolerance is the consequence of humanity. We are all formed of frailty and error; let us forgive each other's follies". Historical philosophers, spanning from John Locke to Jurgen Habermas, have articulated tolerance not as a passive acceptance but as an active engagement with difference. John Locke, in his "Letter Concerning Toleration," argued for a separation of religious belief from civil authority, asserting, "No Man Can be Forced to Be a Believer". This perspective positions tolerance as essential in preserving the sovereignty of personal conscience – a principle that remains relevant in discussions surrounding freedom of belief and expression today.

Philosophical discourse often grapples with the paradox of tolerance. Karl Popper (1945) famously warned that unlimited

tolerance could ultimately lead to the disappearance of tolerance itself, particularly when confronting intolerant ideologies. This concern has led to the development of the concept of bounded tolerance: the idea that while tolerance is essential, it must occasionally exclude those ideologies or practices that threaten its very foundations.

This presents critical ethical dilemmas: Should all viewpoints be tolerated? Who defines these limits? Philosophically, tolerance does not imply moral relativism; rather, it embodies coexistence without coercion, based on respect rather than indifference [43]. As philosophers have noted, the conditions under which tolerance can be practised are essential for its sustainability in societal frameworks.

Tolerance in a Global and Digital Age.

In the context of globalisation and digitisation, tolerance takes on new dimensions. In multicultural societies, tolerance is seen as a means of managing ethical pluralism and protecting the rights of minorities. Charles Taylor (1994) emphasises the need for “deep diversity,” advocating a model of tolerance that transcends surface-level accommodations and embraces substantive differences in worldviews. Furthermore, in culturally diverse environments, fostering mutual understanding is crucial for maintaining social harmony.

In the digital realm, challenges to tolerance intensify. The rise of algorithms, anonymity, and hyperpolarisation tests the resilience of tolerance [44]. Online, the philosophical ideal of rational discourse often succumbs to fragmented echo chambers that reinforce preexisting beliefs. In light of these challenges, many scholars advocate for a renewed emphasis on virtue ethics. This ethical framework cultivates empathy, patience, and openness in the face of rapid information exchange.

Ultimately, tolerance is not solely a social necessity but a philosophical imperative. It reflects our shared vulnerabilities,

the limitations of certainty, and the inherent dignity of difference. Tolerance demands moral courage: the willingness to listen, to restrain judgment, and to affirm the worth of others, even in the face of profound disagreement (Kant, 1785).

Immanuel Kant's categorical imperative asserts that moral actions require treating others as ends in themselves, not merely as means (Kant, 1785). In this light, tolerance serves as an enactment of Kantian ethics – a vehicle for preserving humanity in all its complexity. Tolerance is a multifaceted philosophical construct relevant to modern ethical considerations, political discourse, and intercultural relations. By engaging critically with its foundations, limits, and contemporary challenges, we can better navigate the complexities of a globalised and interconnected world. A commitment to tolerance, grounded in philosophical inquiry, empowers us to embrace diversity while upholding the principles of respect, understanding, and dignity for all.

In 1957, J. Rawls published an article in the *Journal of Philosophy* titled "Tolerance as Fairness." In 1971, he published *A Theory of Justice*. In his philosophical views, Rawls, as a liberal, prioritised values such as liberty, duty, and the social contract [45].

Rawls's primary task is to develop an anti-utilitarian, antieconomic theory of tolerance, where the deontological principle prevails and the teleological principle is absent. In the utilitarianism of Mill or Bentham, there is always a goal of the greatest happiness of the greatest number of people. Therefore, the criterion is the maximisation of the good, but Rawls does not have such a goal or any other. Rawls's fairness is not about who receives how much, but rather whether the distribution procedure is fair [46].

For Rawls, human life is of paramount value. His life experiences and the hardships of war shaped his worldview. According to Rawls's worldview, the freedoms of the individual cannot be sacrificed for

the sake of collective happiness. As a liberal, he opposes the idea of tolerance that sacrifices the present for the sake of the future. In this sense, the anti-utilitarian conception of tolerance maximises the well-being of all. This conception primarily draws on Mills' concept of the good [47].

According to the theory of utilitarianism, slavery is unjust because the advantages received by the slaveholder are less than the hardships endured by the enslaved people. According to Rawls's theory, the system of tolerance does not recognise slavery because neither party can recognise the institution. Because slavery is unjust [48].

What are the prices at which Rawls builds his theory of tolerance? First, everyone has equal rights to fundamental freedoms, based on the principle of equality of rights and obligations. Second, inequality is permissible only if it benefits everyone. The distribution of income and wealth need not be equal, but it must be designed to benefit everyone.

To explain his theory, Rawls introduces the concepts of the "original position" and the "veil of ignorance". The curtain of ignorance means that in the initial position, as if before birth, in a particular body, family, or country, people are deprived of knowledge about their possible future. A person placed in such hypothetical conditions must work out the fairest rules for all possible warrants of his future [47].

In this regard, Rawls's concept is not Kantian but rather right-centred (rights-based) – it is based on the right of individuals in the initial state to either enter into or decline a contract. Speaks of the fragility of moral equality – tolerance – and indirectly discusses the limits of liberalism in general [46].

Kant's and Rawls's theories of tolerance suggest that a person should be above circumstances. While a person's determination

by circumstances is understandable, a person's sense of duty and tolerance should always take precedence over any circumstances. Sandel claims that this is impossible. Moreover, according to this definition, the one-sided view of man and society determines the limits of tolerance. A person is a social creature who defines their nature through social relations as a family member, a community member, a member of a nation, or a member of the people.

Walzer argues that societies employ numerous distributive procedures; some are fair, while others may be fair in one context but unfair in another. Moreover, human society must maintain this multiplicity [47].

Walzer lays the foundations of cultural relativism. In the 1990s, Walzer viewed tolerance more as a specific concept, shifting the emphasis away from general principles to particular issues. Tolerance was perceived as the acceptance of differences, and his book "On Toleration" became very popular. Culture and identity are always perceived as public goods. Walzer analyses five tolerant regimes - multinational empires, the international community, the nation-state, and immigrant societies. Walzer goes on to show how power, class, gender, religion, and education can be objects of tolerance [48].

This discussion has seriously advanced the social sciences in the understanding of society as a system of distributions and in understanding the very nature of tolerance in the modern world, and the authors consider it necessary to include in this secular discussion the reasoning and religious rhetoric that is characteristic of many modern states, including secular ones.

In ancient Greece, when religion was not separated from politics and naturally implicit in society, the principle of tolerance was incompatible with deception (*dolus*). Deception (*dolus*) opposed the term *bona fides* or good conscience. Thus, natural law - *ius aequum* - penetrated many Roman law provisions. Tolerance as a natural right

(*ius aequum*) is an equal good for all. However, such equality will be formal equality, a standard norm for all. The concept of tolerance (*aequitas*) developed in Roman law significantly impacted the legal content of the Orthodox Church's *oikonomia* (*oikovouia*).

Oikonomia can be recognised as a legal analogy to the concept of Tolerance in Roman law [49]. *Oikonomia* (*oikovouia*) is one of the most essential principles in church law. Currently, the widespread understanding of *oikonomia* (*oikovouia*) is its interpretation as a deviation from the implementation of the canonical order, invoked by the competent ecclesiastical authority to achieve the conditions of salvation for the members of the Church in each case. There is also a more general understanding of *oikonomia* (*oikovouia*) as the principle of aligning the objective legal order with the specific, changing conditions [50].

A demonstration of such flexibility and the ability to incorporate new, necessary provisions into the religious canon can be found in Islam. The values of Islam have determined its vital and ideological priorities, among which tolerance is one of the most important. The Koran's values and ethical basis are significant in shaping a Muslim's behaviour across all social, family, and interpersonal contexts. Shari outlines the principles of cult, civil relations, and the concept of adhering to a just life. Moreover, God would be unjust since He would punish people for actions that they did not commit. According to the doctrine of Divine Tolerance, ideologues believed that Allah should create only the best. Of the two best options, He must choose the best. At the same time, they argued that if the concepts of good and evil are transparent to the human mind, then this should be all the more obvious to Allah. Islamic culture considers knowledge, words, and literacy central values. The social norms preached by Islam testify to an attempt to create a just society.

The Phenomenon of Tolerance in Central Asia

Central Asia, a region rich in ethnic, linguistic, and religious diversity, offers a unique context for exploring tolerance. Stretching from Kazakhstan to Tajikistan, the region is home to a diverse array of ethnic groups, including Turkic, Persian, Slavic, and others, which coexist within historically complex socio-political landscapes. This cultural mosaic has fostered both remarkable moments of intercultural harmony and episodes of ethnic tension. As the philosopher Karl Popper famously argued, “A tolerant society must be intolerant of intolerance.” Thus, understanding how tolerance operates in Central Asia entails a multidimensional approach that considers historical legacies, state policies, and evolving public discourses within the philosophical frameworks of ethics and social theory.

The region’s history offers enduring examples of coexistence shaped by nomadic traditions, Islamic principles, and the secular governance characteristic of the Soviet era. In medieval times, the Silk Road facilitated encounters between diverse peoples, fostering cultural exchange and spiritual pluralism. According to historian Ahmed Z. Yusupov, “The legacy of cosmopolitanism in cities like Samarkand and Bukhara laid the foundation for intercultural tolerance that transcended political borders.” These urban centres became microcosms of tolerance, hosting mosques, churches, and synagogues in proximity—a testament to their acceptance of multiple faiths, echoing the philosophical notion of ethical pluralism as articulated by thinkers like Isaiah Berlin.

However, the Soviet era introduced a distinctive model of tolerance characterised by enforced secularism and the repression of religious identities. While ethnic identities were acknowledged, religious practices were frequently curtailed. As scholar Adeb Khalid notes, “The Soviet project did not eliminate religion – it restructured its public visibility and remapped the boundaries of

tolerance.” This period not only reshaped societal norms but also raised critical questions about the nature of tolerance as a political strategy rather than a genuine ethical commitment. The philosopher John Stuart Mill advocated protecting individual liberties to foster genuine tolerance; however, under Soviet rule, such liberties were frequently compromised.

Following the collapse of the USSR, Central Asian states adopted diverse approaches to tolerance and multiculturalism, reflecting their unique historical trajectories and societal dynamics. Kazakhstan institutionalised the Assembly of People of Kazakhstan, a state-sponsored body promoting interethnic harmony. As former President Nursultan Nazarbayev stated, “Tolerance is not merely policy; it is the culture of our society.” This sentiment reflects the idea that tolerance, as a social virtue, should permeate every aspect of societal interaction, aligning with Jürgen Habermas’s philosophical perspective on deliberative democracy.

Conversely, other republics have faced challenges in striking a balance between national identity and minority rights. Episodes of ethnic violence in Kyrgyzstan and Tajikistan have underscored the fragility of tolerance in contexts marked by economic hardship and political instability. The tragic events starkly illustrated how historical grievances and a lack of civic dialogue can erode intergroup understanding. Hannah Arendt’s insights on the importance of shared narratives in fostering civic culture resonate here; without them, communities may find themselves trapped in cycles of mistrust.

Despite these challenges, civil society efforts, interfaith dialogues, and youth-led initiatives are emerging as crucial tools for fostering tolerance. Organisations such as the Central Asian Forum for Intercultural Dialogue and projects funded by UNESCO work to promote inclusive narratives and encourage cross-border dialogue. These initiatives embody the Aristotelian principle of *phronesis*, or

practical wisdom, emphasising the need for community engagement in navigating complex social landscapes.

The rise of digital media introduces both opportunities and risks for cultivating tolerance in Central Asia. Social networks can facilitate dialogue but also amplify misinformation and hate speech. In this challenging environment, scholar Dilya Razmakhova warns: “The digital space in Central Asia is becoming a battleground for cultural identities. If not governed wisely, it may reproduce offline tensions.” The digital landscape thus raises philosophical questions about the ethics of communication and the moral responsibilities of digital citizenship.

Governments and NGOs have responded with educational campaigns to foster critical media literacy and promote civic values online. Initiatives such as Kazakhstan’s “Youth for Unity” and Uzbekistan’s “Tolerance and Peace” curriculum aim to build resilience against divisive ideologies, evoking the philosophical imperative to foster informed and engaged citizens, as posited by thinkers like Martha Nussbaum.

Furthermore, contemporary discussions on tolerance in Central Asia cannot be divorced from prevailing global forces – migration, geopolitical competition, and environmental pressures are reshaping societal dynamics. Interethnic and interreligious tolerance now intersects with broader questions of social justice and sustainable development. Philosophers like Amartya Sen have emphasised the interconnectedness of identity and justice, urging societies to consider how inequalities can hinder prospects for genuine coexistence.

The phenomenon of tolerance in Central Asia is not static; it is fluid, contingent on historical experience, policy frameworks, and the agency of communities themselves. While the region has achieved notable successes in institutionalising tolerance, ongoing challenges necessitate adaptive and inclusive strategies rooted in

dialogue and education. The philosophical insights of thinkers such as Homi Bhabha, who claimed, “Tolerance requires not only the recognition of difference but also the capacity to negotiate it,” are crucial for understanding the future trajectory of tolerance in this diverse region.

Central Asia’s pluralism is both its strength and its test. As the region continues to evolve amid shifting sociopolitical landscapes, cultivating tolerance will remain essential to ensuring peace, stability, and human dignity. The vision of a tolerant society requires a commitment not only to coexistence but also to fostering mutual respect, understanding, and solidarity—a goal that, although challenging, is worth pursuing.

The concept of tolerance encompasses the principle of equality, which is expressed as a requirement of impartiality and fairness. First, tolerance is characterised by recognising values such as life, property, and good name, embodied in the recognition of human rights.

In navigating the complex intersection of ethnic and religious identities, this study emphasises the transformative impact of religious affiliation and conversion on individual and collective self-identification. The findings underscore the importance of prioritising universal values and mechanisms that transcend ethnic boundaries to pursue spiritual and cultural security in diverse, pluralistic societies.

Central to this approach is the development of inclusive educational frameworks and awareness-raising initiatives that promote religious literacy without imposing any particular belief system. Institutional models from the United States and the United Kingdom demonstrate the effectiveness of interfaith cooperation, community-based programs, and active dialogue between secular and religious actors in fostering social cohesion and reducing tension.

At the core of these efforts lies the principle of tolerance, conceptualised not merely as acceptance but as a dynamic recognition of human dignity, autonomy, and mutual respect. Modern theories of tolerance emphasise the importance of human rights and egalitarianism in fostering equitable social environments.

Overall, ensuring spiritual and cultural security amid diversity demands a multidimensional strategy – one that integrates respect for freedom of belief, active civic engagement, informed public policy, and collaborative efforts between state and religious institutions. Further interdisciplinary research, including comparative international studies, will be crucial for tracking the evolving patterns of ethno-religious identity and informing evidence-based approaches to policy and community development.

In many cases, ethnic identity is shaped through religious affiliation, making faith a cornerstone of ethnocultural self-identification. However, phenomena such as religious conversion often lead to shifts in personal identity, distancing individuals from their ethnic roots. This highlights the need to focus on universal factors that transcend ethnicity and foster spiritual and cultural security in diverse societies.

One of the key tools for cultivating such resilience is a robust education and public awareness system. This includes promoting religious literacy without imposing belief systems, developing inclusive platforms for dialogue between secular and religious leaders, and transforming places of worship into socially engaged community centres. Examples from the U.S. and U.K. – such as the Faith and Blue Weekend, Clergy Police Academy, and Street Pastors – demonstrate how faith-based partnerships can reduce tension and strengthen community cohesion. Interfaith volunteer platforms addressing shared social challenges, such as poverty, unemployment, and environmental issues, can be powerful catalysts for unity.

In parallel, the concept of tolerance plays a central role in maintaining balance and justice in diverse societies. Modern approaches to tolerance emphasise human rights, equal treatment, and the rejection of privileges based on national or religious identity. Tolerance is not merely the acceptance of others – it is the active recognition of human dignity, autonomy, and mutual respect.

Contemporary tolerance views individuals as capable of self-restraint and self-improvement, emphasising coexistence through the recognition of rights and freedoms. This principle becomes especially critical in the age of globalisation, where intercultural dialogue is essential to sustaining peace and developing shared values. Digital platforms also play a significant role in public education and outreach. Models like the U.S. National Institute on Minority Health and Health Disparities (NIMHD) and the Environmental Institute highlight how technology can promote inclusivity. At the same time, there is a growing urgency to protect religious rights in the digital era, calling for frameworks akin to Canada’s Digital Charter that safeguard the privacy of online religious communities.

Ensuring spiritual and cultural security in multiethnic societies requires a comprehensive and balanced strategy built on:

- Respect for freedom of religion;
- Support for educational and outreach initiatives;
- Public oversight in digital governance;
- Promotion of tolerance as a core societal value;
- Active engagement of religious institutions in solving social challenges.

Recommendations and conclusions: Ethnic identity, in many cases, is shaped by religious affiliation, making religion an important component of ethnocultural self-identification. Issues of ethnicity play a significant role in ensuring spiritual and cultural security. However, for a comprehensive analysis, it is necessary to

consider the phenomenon of religious conversion, which affects the transformation of religious identity and its separation from ethnic roots. In this regard, it is proposed to focus on universal factors that do not depend on ethnicity.

One of the key areas in this context is the development of the education system and outreach activities as tools for forming a sustainable spiritual and cultural environment. Religious institutions can play an important role in reducing tensions, preventing conflicts, and mobilising local communities for social cohesion. In this regard, it is possible to intensify efforts to provide accessible and comprehensive religious education (without imposing religion), as observed in the United States and Great Britain. Development of programs to enhance religious literacy among schoolchildren, students, and officials (similar to the British strategy “Prevent”).

Dialogue between secular and religious leaders should be maintained through the creation of various platforms and programs for interaction such as: Creating programs for interaction between police and religious leaders, similar to “Faith and Blue Weekend”, “Clergy Police Academy” or “Street Pastors” Expanding and financially supporting an approach in which churches and mosques become social centers, as in Chicago and Los Angeles.

It may be a good idea to create interreligious volunteer platforms to work together on social problems (poverty, unemployment, ecology). Introduction of state grants for projects of religious organisations that promote social unity and interethnic dialogue. Holding public forums to discuss current challenges. Supporting academic research on an ongoing basis, similar to the activities of the Harvard Race and Ethnicity Project, to study the transformations of ethno-religious identity in Kazakhstan. Conducting comparative international research with the participation of international partners (e.g., Pew Research Centre, CFCM, TRC Canada). Using digital

platforms for education, as the Environmental Institute (USA) and the National Institute of Minority Health (NIMHD) do. It is essential to safeguard religious rights in the digital age. In this context, the development of a Kazakhstani analogue to the Digital Charter of Canada is crucial for protecting the digital privacy of religious users. Introducing mechanisms for public control over digital surveillance, especially in the context of monitoring religious groups.

In Kazakhstan, religion plays a significant role in public consciousness: 86.3% of the population in 2024 identify themselves as believers. The results of the *worldvaluessurvey.org* show that the share of respondents for whom religion is «significant» increased from 21.5% in 2011 to 28.7% by 2018 [51]. According to the study «Genesis of Religiosity in Kazakhstan», the evolution of forms of religiosity in the country went from traditional and folk Islam to more reflexive forms [52]. «Secular and Religious Values: Their Content and Interaction» notes that, in conditions of secularism, religious and secular values coexist and interact, sometimes in conflict [53]. The work «Indicators of the Process of Religiologization» examines current trends in the growth of religion's role in society, the growing importance of Islam in the formation of national identity, the influence of globalisation factors, and the emergence of new religious practices, including digital ones [54]. The phenomenon of Islamic tolerance is considered an axiological resource of the interfaith world in the works of N. L. Seytakhmetova [55,56].

The above indicates that interreligious dialogue is already built into state policy and is perceived by the population as a significant topic. In addition, the work «Actual Problems of the Development of the Religious Situation in the Republic of Kazakhstan» emphasises the role of state policy in maintaining interfaith dialogue and regulating the activities of religious associations in the legal field [57].

Existing public expectations regarding the form of religious life shape people's positions. Islamic identity is an «incomplete», dynamic, evolving identity. A component of Islamic tradition, «dialogicity,» shapes the dynamism of Islamic identity's development [58]. In this regard, the special role of educational and state institutions in maintaining a harmonious balance among religious, civil, and traditional identities is emphasised [59].

The study «Integration of the course 'Secularism and the Basics of Religious Studies' into the compulsory secondary education program: the example of Almaty» shows that the subject of religious studies is perceived as a resource for the formation of religious literacy and tolerance, but there are problems of a lack of qualified teachers and methodological uncertainty [60]. In addition, publications on religious values emphasise the media's special role in fostering balanced tolerance and in reducing prejudice [55]. The work of B.M. Satershinov and N.L. Seitakhmetova emphasises the need to reduce the level of stigmatisation and prejudice caused by «Islamophobic» sentiments [61]. We hope this study will contribute to understanding the processes at work in Kazakhstani society.

Based on the analysis of the scientific literature and theoretical approaches, the main task of this stage of the study is to empirically verify the trends and contradictions identified in theoretical sources on the perception of Islamic tolerance in modern Kazakhstan.

To achieve this goal, a mixed-methods approach is used, combining quantitative and qualitative methods.

The quantitative part is based on the analysis of data from population surveys through the SurveyMonkey platform, which makes it possible to identify attitudes, perceptions and levels of religious tolerance among different groups of the population (by gender, age, levels of involvement in religious discourse); Google Trends data for 2015–2025, reflecting the dynamics of public interest

in key queries: «religious tolerance», «Islamic tolerance», as well as «dini tozimdilik», «islamdyk tozimdilik». This allows us to trace how interest in Islamic tolerance and religious identity correlates with social and cultural changes.

The qualitative part is implemented through in-depth interviews with experts – religious scholars, sociologists, representatives of Muslim organisations and public figures – to clarify contextual factors and interpret quantitative data.

Thus, the task of this stage is to comprehensively assess perceptions of Islamic tolerance, identify the relationships among social attitudes, gender, and socio-cultural variables, and determine how digital behaviour (search queries) reflects public sentiment.

To study the levels and boundaries of Islamic tolerance in Kazakhstan, a set of issues related to attitudes towards other religions, conversion to other religions, protection of believers' feelings, education in tolerance from childhood, and the role of tolerance in the consolidation of society was compiled. Survey of respondents: N=300 people (men and women, different age groups).

The percentages are distributed so that the sum in each group (all/women/men) is 100%. The analysis of the study presents the distribution of respondents' answers from the general cross-section by involvement in religious practices (practising Muslim, non-practising, non-religious, or another religion) and by gender.

Numerous studies confirm the need to analyse responses by gender. Men and women may have different social roles, religious expectations, levels of engagement, and cultural norms that affect their perceptions of religion, tolerance, and boundaries. Comparative analysis allows you to see whether the «average» average position does not hide significant differences within the group. If women tend to be more neutral and men more pronounced, this should be taken into account in the design of educational programs, interfaith projects, and public policies.

In Kazakhstan, the roles of women and men are perceived differently in religious and social life: women's roles in public life, spiritual practice, and social expectations create both constraints and opportunities. Theoretical research shows that gender (biological and social) has a significant impact on religious attitudes, tolerance levels, and forms of spiritual practice.

For example, A.B. Shabdenova and G.T. Alimbekova, in their article «Interfaith Harmony and Tolerance of Urban Residents of Kazakhstan: Results of a Sociological Study,» note that men and women in urban communities differ in their levels of religious activity and perceptions of interfaith harmony [63].

The study «Women's Religiosity in a Post-Secular Society: Islam in Kazakhstan» shows that women are more likely to demonstrate.

A more stable religious identity, which correlates with their positions on tolerance. Perceptions of religious diversity vary by gender, age, and level of education, and this is reflected in their attitudes towards representatives of other faiths [64]. The results of empirical studies on the level of acceptance of religious diversity confirm the differences between men and women in value orientations [65]. In addition, it is noted that religious literacy is formed differently in men and women, which affects the development of religious tolerance and interfaith understanding [66].

Thus, the inclusion of gender analysis in the empirical part of the project enables the identification of the hidden mechanisms of tolerance formation and clarifies the role of Islamic values in strengthening interfaith harmony in Kazakhstan. Gender analysis helps determine whether the findings are consistent with previously described patterns, such as women tending to behave more moderately and neutrally. At the same time, men are more likely to have more pronounced religious attitudes.

Another feature of this study is the correlation between tolerance and respondents' basic knowledge of Islam.

10 questions that test basic knowledge about Islam:

What is the name of the holy book of Muslims?

In which month in Islam is the entire Quran most often read in 30 days, divided into 30 parts?

How many surahs (chapters) are there in the Qur'an?

What is Zakat?

How many times a day are Muslims required to pray?

Which surah is recited in the obligatory prayer in each raka'a?

What is the standard rate of zakat that is usually paid for property greater than nisab?

How often should a Muslim perform Hajj (if he has the opportunity and means)?

What is the name of the Islamic testimony of faith: «There is no god but Allah, and Muhammad is the messenger of Allah»?

What is the name of this or that verse in the Qur'an?

Processing of research data:

Descriptive statistics: averages, categorisations

Cross-Tables and Correlation Analysis: Testing the Relationship between Awareness and Tolerance

Analysis of the answers to these questions enabled us to determine which topics impose the most significant restrictions on tolerance, where efforts to foster more open relationships need to be strengthened, and which groups should be targeted by educational programs.

The queries «religious tolerance / «dini tózimdilik» and «Islamic tolerance / «islamdyk tózimdilik» show steady interest, with notable peaks in 2016 and 2021. Interest is stable, with increases during religious holidays and periods of public discussion.

2016 was a watershed moment when public attention on issues of religious and Islamic tolerance increased dramatically. This upsurge followed several disturbing incidents, notably the attacks in Aktobe,

which provoked widespread discussion of religious freedom and the need for interfaith cooperation [67,68,69]. Despite the tragedy of these events, they have prompted society to reflect seriously on the delicate balance required for peaceful coexistence and mutual respect. As a result, the government has revised its legislative and law enforcement strategies, especially regarding nontraditional religious groups [70]. This emphasis on harmony underscores the commitment to promoting dialogue and mutual understanding.

By April 2021, authorities in the Mangistau region recorded an increase in online content promoting religious extremism. In response, proactive measures were taken to strengthen digital monitoring and intensify anti-extremism campaigns. The media played a key role in these discussions, drawing attention to the impact of the digital landscape on religious beliefs and highlighting both the challenges and opportunities it presents for interfaith dialogue [71]. Kazakhstan's international participation also deserves attention, especially within the framework of the Congresses of Leaders of World and Traditional Religions. These events have successfully raised awareness and increased involvement in tolerance and cooperation. Preparations for the VII Congress, held in September 2022, demonstrated Kazakhstan's commitment to fostering interfaith dialogue [72].

In 2025, Kazakhstan successfully hosted the VIII Congress of Leaders of World and Traditional Religions in Astana, with the theme «Dialogue of Religions: Synergy for the Future». Within the framework of the congress, the II Forum of Young Religious Leaders was held, dedicated to innovative discussions on digital religious communication and the preservation of religious sites, with the support of the UN Alliance of Civilisations [73].

Geographically, Almaty, Astana, and the southern regions are showing greater interest than remote areas. They show steady

interest, with peaks on religious holidays (such as Ramadan) and during religious and political events. Growing interest in the topic of «religious tolerance» in relation to international events, migration or discussions about the rights of religious minorities.

A public survey conducted through the SurveyMonkey platform - Men: 25%, Women: 75%. The age distribution was distributed as follows: 18–29 years — 78%, 30–49 years — 20%, 50–100 years — 2%. Geography: urban respondents — 85%, rural — 15%. Education: secondary – 8%, higher – 70%, higher/other – 22%

The subject of the survey covers five key questions aimed at clarifying personal attitudes towards religions and Islamic tolerance:

1. What is your attitude toward other religions?
2. Is it necessary to be tolerant if the feelings of believers are hurt?
3. Is it necessary to instil tolerance from childhood?
4. Do you condemn the conversion from one religion to another?
5. Do you think that Islamic tolerance contributes to the

consolidation of society?

Below are detailed survey results for each of the above questions in three categories:

I am a practising Muslim

I am a Muslim, but not a practitioner

I am not religious

Other religion

An analysis of responses to the question «What is your attitude to other religions?» reveals apparent differences among groups in the level of religious practice. Among practising Muslims, 43% believe that there can be no one true religion, and another 37% choose the position that «other religions should be treated with respect,» and only 3% express active interest and respect for different religions. Among non-practising Muslims, a significant proportion – 33% – expresses respect and interest, and 40% are in favour of respect

for other religions, indicating a more open approach than among practitioners.

Among non-believers and representatives of other religions, the positions of active respect and interest in religions prevail (65% and 89%, respectively), which is logical given their own religious choice or inclination to pluralism. The proportion of people who hold a neutral position is 17% among non-practitioners, 32% among non-believers, and 8% among representatives of other religions. These differences suggest that the degree of religious practice influences the tendency to take a more closed or more open stance towards other religious diversity.

The majority of practising Muslims believe that «there is only one true religion, there can be no others» – 43% of all; This figure is exceptionally high among men (49%), while among women it is significantly lower (18%). The position «respect for other religions» was chosen by 37% of all respondents, and 43% among men, but only by ~1% of women. Women are more likely to take «neutral» positions (78%), while men are less likely to do so (4%). Active interest and respect (not just respect, but manifestation of interest) are minimal: only 3% of all.

95% of men who profess Islam believe that the canons of Islam make it challenging to show tolerance if the feelings of believers are hurt. Women almost do not share this position (only ~3%). Most women (~92%) chose «neutrality – I do not interfere». Among men, such neutrality is practically non-existent. The answers «in no case should you hurt the feelings of believers» or «it is necessary to show understanding if the feelings of believers are hurt» are extremely rare.

In the analysed table, which reflects the attitude to the need to show tolerance when hurting the feelings of believers, it can be seen that the neutral position prevails among all groups (0.58 among

practising Muslims, 0.53 among non-practitioners, 0.75 among non-believers, and only 0.03 among representatives of other religions).

Among practising Muslims, a significant proportion (36%) believe that «other religions contradict the canons of Islam, which makes it difficult to show tolerance.» For comparison, among non-practising Muslims, this share is much lower (3%). Interestingly, among non-believers and representatives of other religions, the shares adhering to this position are negligible (1% and 1%, respectively).

As for the position «in no case should the feelings of believers be hurt,» it is expressed in 23% among non-practising Muslims, and in 86% among representatives of other religions. Among practising Muslims, this position occupies a small share—about 3%. The attitude «you need to show understanding if the feelings of believers are hurt» is also less common among practitioners (2%) and representatives of other religions (10%), but receives notable support among non-practising Muslims (20%) and non-believers (22%).

In general, the data indicate that among practising Muslims, there are more pronounced positions oriented towards limiting tolerance or acknowledging the difficulties of its manifestation. Non-practising Muslims, as well as atheists, show a greater inclination towards flexible and empathic positions. Representatives of other religions are the most loyal group in preserving believers' feelings without harming them. This analysis shows that perceptions of tolerance boundaries are highly dependent on respondents' religious experience and identity, underscoring the importance of considering religious affiliation when interpreting data and making recommendations.

There are significant differences in the perception of the need to educate tolerance among different groups based on religious affiliation and level of practice: among practicing Muslims, the

prevailing opinion is that tolerance really needs to be formed from childhood: 80% choose the option «yes, it is better to start from childhood to form respect», only about 3% are in favor of programs that develop tolerance. In the group of non-practising Muslims, support for instilling tolerance from childhood is also high – 69%. A significant share chose the program of more active development of tolerance («we need as many programs as possible...») – 21%. Among non-believers, the situation is different: only 7% believe that respect should be formed from childhood, but as many as 81% choose the option of programs that develop tolerance from childhood – that is, the emphasis is not on upbringing in the family or elementary respect, but on systematic work on programs.

In the «other religion» group, the programmatic option also prevails: 73%, and only 26% agree that it is enough to «instil from childhood to form respect.» It also shows that the proportion who believe that «true religion is one and does not tolerate tolerance» is negligible—about 1% or less in each group —indicating very little support for a hardline stance. Similarly, the opinion that «tolerance should not be instilled from childhood» is supported by a negligible share (about 1%).

The majority of respondents, regardless of religious practice, recognise the importance of fostering tolerance from childhood, primarily through educational or public programs. Practising Muslims tend to favour the general idea of cultivating respect from childhood. However, they are less likely to support active programs and initiatives, perhaps because of a norm or tradition that believes that respect for others should take root naturally.

Atheists and representatives of other religions are strongly oriented towards tolerance programs, which may indicate confidence in institutional approaches to fostering tolerance rather than in family or cultural transmission.

The analysis shows that the idea and practical implementation of tolerance education in childhood is perceived as necessary by almost all groups. However, the forms and methods of implementation (family, school, programs) differ. It is important to take this into account when formulating recommendations: educational and government programs can be effective, but they must be adapted to different audiences (practising Muslims, non-practitioners, representatives of other religions and non-religious).

Conversion from one religion to another varies significantly depending on the respondent's religious position. Among practising Muslims, the largest share (28%) considers such a transition «wrong», and another 7% believes it is «not approved in religious practices». In total, more than a third of this group occupies negative positions.

Among the same practitioners, 46% take a neutral «do not interfere» position, 18% admit that a person has the right to change religion, and only 1% hold that a person «should seek the spiritual path and respect the transition.» Among non-practising Muslims, positions are more liberal: 37% believe that a person has the right to change religion, 52% support a spiritual search and respect for the transition, only 10% support neutrality, and negative assessments are negligible. Among non-believers, the majority (55%) believe that a person has the right to change religion, 22% adhere to the position of respectful spiritual search, 22% - neutrality, and almost no one condemns the transition. Representatives of other faiths take a particularly high position of respect for the transition period (77%) and the right to change religion (21%), while there are almost no negative assessments.

Practising Muslims are more likely to adhere to traditional frameworks and make stricter assessments when converting to Islam. Non-practising Muslims take a more flexible position: a significant

number recognise the right to change their faith and express respect for people's spiritual paths.

Atheists and representatives of other religions demonstrate the most significant loyalties: they most often recognise freedom of choice and respect religious changes. Neutral positions («I do not interfere») remain significant among believers, which may indicate internal dilemmas, a desire for social harmony, or a reluctance to express extreme assessments. This analysis emphasises that the view of religious conversion is closely related to personal religious attitudes. This is important to consider when interpreting the results, especially when identifying the boundaries of tolerance and the conditions under which people tend to make stricter or more liberal assessments of religious transformations.

A significant number of respondents take a neutral position on whether Islamic tolerance contributes to the consolidation of society: among practising Muslims, 60%; among non-practising Muslims, 72%; among non-believers, 54%. This suggests that society is cautious or reluctant to offer a clear assessment, perhaps due to uncertainty about how tolerance manifests in practice or doubts about its effectiveness. Among practising Muslims, 18% believe that tolerance «contributes to the consolidation of society», and only 1% express the opinion that it is a decisive factor. Among non-practising Muslims, the proportion of those who see a positive impact is slightly lower at 14%, with around 1% being the deciding factor. Among non-believers and representatives of other religions, the percentage of those who believe that Islamic tolerance is a decisive factor in consolidation is much higher: 3% among non-believers, and exceptionally high (79%) among representatives of other religions.

It is also worth noting that a small proportion in each group expresses doubt or negativity: among practising Muslims, 1%

believe that tolerance hinders society, 20% doubt that it contributes to consolidation. For non-practising people, such positions are less common; Representatives of other religions have practically no negativity. Neutrality is the dominant position, especially among Muslim groups, which may indicate uncertainty or caution in perceiving the social role of Islamic tolerance.

Representatives of other religions are more inclined than Muslims to view Islamic tolerance as a decisive factor in consolidation. There is a difference between «promotes consolidation» and «is a powerful factor» – only a small proportion of respondents consider it to be the decisive element. It is important to take into account these differences between groups and religious affiliations when designing interventions, educational programmes, and media policies, as the consequences of tolerance can be perceived differently.

Almost all respondents correctly answered the fundamental questions: the name of the Quran, the number of surahs, what zakat is, etc. For more complex questions, men show a wider range of answers. They have demonstrated greater accuracy. On average in the group: 81% of correct answers; among women, about 76%, among men, 96%. These data indicate high religious literacy among the sample, which strengthens confidence in subsequent conclusions about their tolerance attitude.

Conclusions and recommendations

Religion is perceived not only as a part of personal faith, but also as a component of cultural identity, especially among ethnic groups where religion is associated with historical traditions.

Religion serves as a stabilising factor in promoting interfaith coexistence through its tradition of moderation and emphasis on preserving social harmony.

The secular nature of the state and legislation (registration of religious associations, regulation of religious activities) creates a

structure within which religious communities function openly, but within the framework of norms and rules.

There is a process of «religiologization» – that is, an increase in the importance of religion in public life, in identity, and in perceptions of values, especially under the influence of global connections, media space, and social networks.

At the same time, differences in levels of religious practice and knowledge persist: some parts of the population adhere to traditional religion. The other part is actively engaged in spiritual practices and the basics of Islamic knowledge.

In Kazakhstan, there is a stable average level of Islamic tolerance with an upward trend, especially among young people, educated and urban residents.

The boundaries of tolerance are sensitive topics related to the publicity of religious practice, the role of women, and education when religion transcends the boundaries of private life.

Experts generally agree that the Islamic tradition of the Hanafi madhhab, as well as cultural and religious identity, is more tolerant than more conservative or radical movements.

Educational programs introduce courses on interfaith understanding and religious literacy into the school and university curricula.

State policy aims to support interreligious dialogue, protect the rights of religious minorities, regulate issues related to public religious symbols, and ensure equal opportunities.

Media and public discourse – promoting positive examples of interfaith tolerance, breaking stereotypes, and responsible coverage of religious topics.

Scientific research – in-depth quantitative research at the national level, regional comparative studies, monitoring of submissions in different periods.

Citizen participation – support for initiatives by the public, religious organisations and young people so that they can express their views and participate in dialogue.

In conclusion, ensuring spiritual and cultural security amid ethnic and religious diversity requires a comprehensive, balanced approach that respects freedom of religion, supports educational initiatives, and actively engages religious institutions in addressing social problems. The coexistence based on mutual recognition of rights and freedoms is an order of their coexistence that can be called just or “just”. Tolerance is also a measure of the relative dignity of values.

Reference

1. Дождев D. The Concept of Justice in the Roman Legal Tradition // *Церковный вестник*. – 24 ноября 2011. – № 11. – Текст: электрон. – URL: e-vestnik.ru / Analytics / JMP&CV.
2. Fleischacker S. *A Short History of Distributive Justice*. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
3. Nordhall O., Knez I. Motivation and justice at work: the role of emotion and cognition components of personal and collective work identity // *Frontiers in Psychology*. – 2018.
4. Cornell S., Hartmann D. *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*. – Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 2007.
5. Wuthnow R. *America and the Challenges of Religious Diversity*. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
6. Council of Europe. *Framework Convention for the Protection of National Minorities*. – Strasbourg: Council of Europe, 1995.
7. FRA. *Second European Union Minorities and Discrimination Survey (EU-MIDIS II)*. – Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2018.
8. Modood T. *Multiculturalism: A Civic Idea*. – Cambridge: Polity Press, 2007.
9. Kymlicka W. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. – Oxford: Oxford University Press, 1995.
10. Canadian Heritage. *Multiculturalism in Canada: What We Have Learned*. – Ottawa: Canadian Heritage, 2018.
11. Truth and Reconciliation Commission of Canada. *Final Report*:

Calls to Action. – Ottawa, ON: TRC, 2015.

12. Beyer P. Religion in the Context of Canadian Multiculturalism / B. Kosmin, A. Keysar (Eds.) // *Secularism, Women & the State*. – New York: Institute for the Study of Secularism, 2013.

13. Farr T. F. *World of Faith and Freedom: Why International Religious Liberty is Vital to American National Security*. – New York: Oxford University Press, 2008.

14. Greenawalt K. *Religion and the Constitution: Free Exercise and Fairness*. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

15. Eisenberg A., Spinner-Halev J. (Eds.). *Minorities Within Minorities: Equality, Rights and Diversity*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

16. Koenig M. Incorporating Muslim Migrants in Western Nation-States: A Comparison of the United Kingdom, France, and Germany // *Journal of International Migration and Integration*. – 2005. – Vol. 6, №2. – Pp. 219–234.

17. Temperman J. *State–Religion Relationships and Human Rights Law: Towards a Right to Religiously Neutral Governance*. – Leiden: Martinus Nijhoff, 2010.

18. Kunter K., Schwedes O. Religious Education in Germany: Institutional Models and Debates // *International Journal of Education and Religion*. – 2011. – Vol. 12, № 2. – Pp. 109–128.

19. Marsden G. M. *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*. – New York: Oxford University Press, 1994.

20. King M. L. Jr. *Letter from Birmingham Jail*. – 1963.

21. Gilliat-Ray S. *Religion in British Society: A Sociological Perspective*. – London: Routledge, 2010.

22. Waddington P. A. J., Bull R. Police and Local Authority Partnerships in the UK: Faith-Based Contributions // *Policing and Society*. – 2007. – Vol. 17, № 4. – Pp. 377–396.

23. Brunson R. K., Miller J. Young Black Men and Urban Policing in the United States: Racial Justice and Community Trust // *British Journal of Criminology*. – 2006. – Vol. 46, № 4. – Pp. 613–640.

24. McRoberts O. M. *Streets of Glory: Church and Community in a Black Urban Neighbourhood*. – Chicago: University of Chicago Press, 2003.

25. Greenawalt K. *Religion and the Constitution: Free Exercise and Fairness*. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

26. Akbar A. National Security's Broken Windows // *UCLA Law*

Review. – 2014. – Vol. 62, № 1. – Pp. 834–900.

27. Zureik E., Salter M. B. (Eds.). *Global Surveillance and Policing: Borders, Security, Identity*. – London: Routledge, 2005.

28. Kymlicka W. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. – Oxford: Oxford University Press, 2007.

29. Roach K. The Problems with Bill C-51 // *Canadian Journal of Law and Society*. – 2015. – Vol. 30, № 2. – Pp. 167–188.

30. Ferrari S., Pastorelli S. (Eds.). *Religion in Public Spaces: A European Perspective*. – Abingdon: Routledge, 2016.

31. Lyon D. Surveillance, Snowden, and Big Data: Capacities, Consequences, Critique // *Big Data & Society*. – 2014. – Vol. 1, № 2.

32. Mitsilegas V. *EU Criminal Law after Lisbon: Rights, Trust and the Transformation of Justice*. – Oxford: Hart Publishing, 2020.

33. McGoldrick D. *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*. – Oxford: Hart Publishing, 2016.

34. Awan I. *Islamophobia and Surveillance: Religion, Security and Muslim Americans*. – London: Routledge, 2018.

35. Heath-Kelly C. *The Politics of Preemption and the War on Terror in the UK*. – London: Palgrave Macmillan, 2017.

36. Putnam R. D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. – New York: Simon & Schuster, 2000.

37. Cnaan R. A., Wineburg R. J., Boddie S. C. *The Newer Deal: Social Work and Religion in Partnership*. – New York: Columbia University Press, 1999.

38. Beyer P. Religion in the Context of Canadian Multiculturalism // Kosmin B., Keysar A. (Eds.) *Secularism, Women & the State*. – New York: Institute for the Study of Secularism, 2013.

39. Hjelm T. *Religion and Social Problems*. – London: Routledge, 2011.

40. Dinham A. *Faiths, Public Policy and Civil Society: Problems, Policies, Controversies*. – London: Palgrave Macmillan, 2009.

41. Sunstein C. R. *Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.

42. Hursthouse R. Virtue Ethics / Ed. by Edward N. Zalta // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition). – URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/ethics-virtue/>.

43. Pogge T. *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. – Oxford: Oxford University Press, 2007.

44. Sunstein M. Y., Nurhayati Y. A Review of Rawls' Theory of Justice // *International Journal of Law, Environment, and Natural Resources*. –

2021. – Vol. 1, № 1. – Pp. 29–36.

45. Rawls J. *A Theory of Justice* / in *Applied Ethics* (pp. 21–29). – London: Routledge, 2017.

46. El-Bassiouny N., El-Naggar D. H. An Islamic “Theory of Justice” commentary on consumer well-being // *Management & Sustainability*. – 2024. – DOI: 10.1108/msar-02-2024-0006.

47. Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice* / in *Debates in Contemporary Political Philosophy* (pp. 150–169). – London: Routledge, 2005.

48. Walzer M. *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. – New York: Basic Books, 2008.

49. Walzer M. *On Toleration*. – New Haven: Yale University Press, 1997.

50. Dozhdev D. Oikonomia as a Principle of Church Law // *Церковный вестник*. – 15 августа 2011. – № 8. – Текст: электрон. – URL: e-vestnik.ru / Analytics / JMP&CV

51. Cabar. Asia. Kazakhstanis become more religious [Электронный ресурс]. – 2024. – URL: <https://belief.cabar.asia/en/2024/03/25/kazakhstanis-become-more-religious> (дата обращения: 14.10.2025).

52. Орынбеков М. С. Генезис религиозности в Казахстане. – 2-е изд., перераб. и доп. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, 2013. — С. 190-197. — ISBN 978-601-7082-86-4.

53. Косиченко А.Г. Светские и религиозные ценности: их содержание и взаимодействие // *Вестник Самарского государственного технического университета*. Серия: Философия. — 2023. — Т. 5, № 4. – С. 21-26. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/svetskie-i-religioznye-tsennosti-ih-soderzhanie-i-vzaimodeystvie> (дата обращения: 14.10.2025).

54. Sagikyzy A., Burova E., Hejazi S. Индикаторы процесса религиозизации // *Eurasian Journal of Religious Studies*. – 2022. – Т. 30, № 2. – С. 22-36. – DOI: 10.26577/EJRS.2022.v30.i2.r3.

55. Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж. Феноменология исламской толерантности в постнормальные времена: опыт Казахстана // *Адам әлемі*. – 2023. – № 97 (т. 3). – С. 156-162. – DOI: 10.48010/2023.3/1999-5849.16

56. Сейтахметова С.Т. Религиозные и светские ценности в контексте казахстанской модели толерантности. – 2022. – № 6. – С. 45–52.

57. Бурова, Е.Е., Косиченко, А.Г. Актуальные проблемы развития религиозной ситуации в Республике Казахстан / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и

религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, 2013. – 137 с. – ISBN 978-7082-78-9

58. Турганбаева Ж., Сейтахметова Н. Роль диалогического потенциала исламской идентичности в формировании казахстанского пространства толерантности и единства // Вестник Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева. Серия: Исторические науки. Философия. Религиоведение. – 2024. – № 148 (3). – С. 270-287. – DOI: 10.32523/2616-7255-2024-148-3-270-287.

59. Турганбаева Ж., Сейтахметова Н. Формирование исламской идентичности в казахстанском обществе: особенности, универсальность и диалогизм // Адам әлемі. – 2024. – № 102 (4). – С. 152-160.

60. Тунгатова У., Альжанова Н., Утебаева Д., Юлдашев Т. Интеграция курса «Светскость и основы религиоведения» в обязательную программу среднего образования: кейс г. Алматы, Казахстан // Eurasian Journal of Religious Studies. – 2023. – Т. 36, № 4. – DOI: 10.26577/EJRS.2023.v36.i4.r1.

61. Сатершинов Б. М., Сейтахметова Н. Л. Исламофобия как вызов толерантности // Адам әлемі. – 2013. – № 3 (57). – С. 94-102. – ISSN 1999-58-49.

62. Бурова Е.Е., Шаукенова З.К., Косиченко А.Г., Амребаев А.М., Назарбетова А.К., Алтайқызы А., Сайлаубекқызы А., Рахметова Ж. «Светскость и религия в современном Казахстане: модернизация духовно-культурных смыслов и стратегий» / коллектив авторов под ред. А.Х. Бижанова. – Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, 2020. — 278 с. — ISBN 978-601-304-115-5.

63. Шабденова А.Б., Алимбекова Г.Т. Межконфессиональное согласие и толерантность городских жителей Казахстана: результаты социологического исследования // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. – 2019. – Т. 19, № 2. – С. 302-312. – DOI: 10.22363/2313-2272-2019-19-2-302-312.

64. Болосбаева А., Болосбаева А., Затов К., Тутинова Н. Female Religiosity in Post-Secular Society: Islam in Kazakhstan // Central Asia & the Caucasus. – 2021. – Vol. 22, No. 2. – P. 174-188. – DOI: 10.37178/ca-c.21.2.15

65. Ертелеева Р.Б. Особенности религиозного развития в современном Казахстане / Р.Б. Ертелеева. – В сб.: International Scientific and Practical Conference „World Science“, т. 4, № 7, Пост, 2017. – С. 39-43.

66. Балпанов Н., Тутинова Н., Кемербай Р., Абдираманова А. Опыт формирования культуры религиозной толерантности в Казах-

стане // Eurasian Journal of Religious Studies. – 2023. – Т. 34, № 2. – С. 65-73. – DOI: 10.26577/EJRS.2023.v34.i2.r7

67. «2016 Aktobe shootings» // Wikipedia. – Режим доступа: https://en.wikipedia.org/wiki/2016_Aktobe_shootings (дата обращения: 14.10.2025).

68. Kazakhstan: 17 killed in series of ‘extremist’ attacks // Al Jazeera. – 6 июня 2016. – Режим доступа: <https://www.aljazeera.com/news/2016/6/6/kazakhstan-17-killed-in-series-of-extremist-attacks> (дата обращения: 14.10.2025).

69. All Aktobe Attack Suspects Killed or Arrested, Red Terror Alert Lifted // The Astana Times. – 12 июня 2016. – Режим доступа: <https://astanatimes.com/2016/06/all-aktobe-attack-suspects-killed-or-arrested-red-terror-alert-lifted/> (дата обращения: 14.10.2025).

70. Country Reports on Terrorism 2016 – Kazakhstan // U.S. Department of State. – 2017. – Режим доступа: <https://www.state.gov/reports/country-reports-on-terrorism-2016> (дата обращения: 14.10.2025).

71. Казахстан: Доклад о свободе вероисповедания за 2021 [Электронный ресурс]. – Посольство США в Казахстане. – Режим доступа: <https://kz.usembassy.gov/ru/ru-2021-report-on-international-religious-freedom-kazakhstan-2/> (дата обращения: 14.10.2025)

72. Astana to Host 8th Congress of Leaders of World and Traditional Religions in September // Astana Times. – 16 августа 2025. – Режим доступа: <https://astanatimes.com/2025/08/astana-to-host-8th-congress-of-leaders-of-world-and-traditional-religions-in-september/> (дата обращения: 14.10.2025).

73. 8th Congress of Leaders of World and Traditional Religions opens in Astana // Kazinform. – 17 сентября 2025. – Режим доступа: <https://kazinform.com/news/8th-congress-of-leaders-of-world-and-traditional-religions-opens-in-astana-c345fa> (дата обращения: 14.10.2025).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В процессе разработки превентивных механизмов по преодолению рисков интолерантности исламского сознания в казахстанском обществе важно учитывать многочисленные факторы, оказывающие влияние на выбор тех или иных принципов, используемых в мировой практике: политическая культура и исторический опыт общества, государственный строй, соотношение религиозных и светских ценностей и пр., набор и соотношение которых является уникальным для каждой отдельно взятой страны. Это объясняет разность подходов к воспитанию религиозной толерантности при единстве главной цели данного процесса.

Если подытожить, то решение задачи преодоления рисков интолерантности исламского сознания в казахстанском обществе предполагает соблюдение ряда основополагающих принципов:

- приоритет принципа светскости как в общей государственной политике, так и в частности – в образовательном процессе: необходим нейтральный характер преподавания исламоведческих (и религиозоведческих) знаний, с акцентом на общечеловеческие этические аксиологические ориентиры;

- воспитание в процессе изучения религиозных знаний толерантного отношения к представителям других религий;

- внимание к развитию критического мышления у носителей исламской идентичности через повышение религиозной грамотности, поскольку анализ религиозных идей в контексте конкретной социальной, культурной и исторической реальности имеет непреходящее значение для толерантного религиозной мировоззрения;

- акцент на возрастных особенностях при составлении учебных программ и адаптации материалов по гуманитарным дисциплинам, ориентированных на воспитание уважения к свободе совести, мнения и вероисповедания. Преподавание гуманитарных дисциплин в светском государстве с поликультурным населением требует особого подхода, предполагающего нейтралитет, уважение к разнообразию верований и необходимость формирования объективного восприятия религии как важной культурной и исторической составляющей.

Работа над преодолением рисков интолерантности исламского сознания, соответствующая цели религиозной безопасности в нашей поликонфессиональной светской стране, предполагает воспитание в личности универсальных светских, гражданских ценностей. Говоря при этом о сфере образования, отметим важность гуманитарных дисциплин, тематическое содержание которых составляют роль разума и познания, критическое мышление, неприкосновенность человеческой жизни, важность мира, совести, равноправия, законов, способствующие освоению этих духовных ценностей и формированию моральной и психологической стабильности в обществе. В свою очередь, внимание к моральной и психологической устойчивости личности предполагает воспитание у молодежи опоры на крепкую, проверенную временем аксиологическую структуру: семья, этнокультурное многообразие нашего общества и равноправие, обеспечиваемые светским правовым государством.

В соответствии с нашим мнением, интенсификация освоения религиозных знаний на различных уровнях образования (особенно ранних) может иметь обратный эффект. Так, внедрение раннего и пролонгированного изучения религиозоведческих знаний в рамках обязательного образования без подготовительной работы по решению вопроса педагогических кадров,

без разработки сбалансированной программы по изучению светских и духовных ценностей, работы по параллельному повышению базовой психологической грамотности в школьном образовании, может привести к обратному результату: к идее обязательной религиозной идентичности в детском возрасте. В качестве альтернативы воспитанию сугубо религиозной толерантности может выступать разработка для различных образовательных программ таких тематических направлений, которые прививают базовые знания о потребностях личности, важности ее социализации, семейных ценностях и прочие базовые психологические и философские знания, которые могут служить заслоном от радикализации сознания.

В качестве рекомендаций в сфере преодоления рисков интолерантности исламского сознания и религиозной безопасности на уровне высшего образования могут перечислены следующие:

- дополнить программу подготовки специалистов-религиоведов и исламоведов педагогическими и психологическими дисциплинами, с целью освоения ими основных этапов развития личности и методов преподавания в соответствии с возрастными особенностями обучающихся. Однако здесь требуется оговорка о том, что на данный момент выпускники этих специальностей не имеют права преподавания гуманитарных дисциплин в средних учебных заведениях, тогда как религиоведческие специальности характеризуются светской направленностью изучения и изложения материала о духовно-религиозных знаниях;

- для развития исламоведения как науки необходимо создание Института исламской мысли, который будет осуществлять фундаментальные и прикладные исследования, направленные на реактуализацию исторического духовного смысла ислама, диалогичности исламской культуры, исламской культуры толерантности, на диалогическое сосуществование разных научных

дискурсов. Деятельность института также предполагает разработку стратегий противостояния радикализму и экстремизму, а также социологически выверенных инструментов преодоления рисков интолерантности исламского сознания.

Разработка механизмов преодоления рисков интолерантности исламского сознания в казахстанском обществе остается сложной и многогранной проблемой. Важно продолжать работу по созданию условий для гармоничного сосуществования различных религиозных общин и укреплению светских основ государства.

Для решения этой задачи необходимо усиление взаимодействия между государственными (правоохранительными и другими уполномоченными) структурами и научно-экспертными сообществами страны, направленного на развитие правовой, образовательной, международной и гражданской сфер общественной жизни. Укрепление правовых гарантий в сфере религии предполагает разработку и внедрение законодательных инициатив, направленных на сохранение свободы вероисповедания и толерантного межконфессионального взаимодействия. Образование и просвещение также являются важнейшей сферой для популяризации толерантного мировоззрения посредством повышения уровня религиозной грамотности и светскости. Важность международного сотрудничества заключается в созидательном взаимодействии с международными организациями для обмена опытом и улучшения религиозной политики. Необходимость поддержки институтов гражданского общества (неправительственных организаций и инициатив, направленных на укрепление межрелигиозного диалога) заключается в их потенциале повышения религиозной терпимости. Эти организации могут проводить мероприятия, способствующие взаимопониманию и сотрудничеству между представителями различных

конфессий, а также разъяснительную работу по предотвращению радикализации. Привлечение религиозных лидеров к активному участию в мероприятиях по профилактике радикализации и экстремизма может стать формой сотрудничества между государственными органами и религиозными организациями.

Таким образом, мы считаем комплексный подход оправданным в деле социальной нормализации и хабитуализации исламской толерантности. Необходима совместная работа всех заинтересованных сторон над поощрением и распространением исламской толерантности посредством социального контроля и воспитания гражданственности на различных инстанциях и силами всех социальных институтов.

Для заметок

Для заметок

Научное издание

**АРХИТЕКТОНИКА ИСЛАМСКОЙ
ТОЛЕРАНТНОСТИ В ДИСКУРСЕ КОММУНИКАЦИИ
И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА:
ИСТОРИЧЕСКАЯ И СОВРЕМЕННАЯ
КОНТЕКСТУАЛЬНОСТЬ**

Коллективная монография

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

Дизайн обложки: **Б. Леспек**

Верстка: **Ж. Рахметова**

Подписано в печать 15.10.2025.

Тираж 500 экз. Формат 170x240 ¹/₁₆

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 14,12.

Отпечатано в типографии ИП «2VLab»
г. Алматы, улица Кожамкулова, дом 229, кв/офис 37.