

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ  
ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРЫ БІЛІМ МИНИСТРЛІГІ  
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІНІҢ  
«ФИЛОСОФИЯ, САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ»

**ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ҰЛТ ҚҰРЫЛЫСЫ  
ЖӘНЕ ИСЛАМДАНУ:  
ТАРИХЫ, ДИСКУРСТАР ЖӘНЕ БІРЕГЕЙЛІК**

Алматы, 2024

**ӘОК 28 (035.3)**

**ҚБЖ 86.2**

**Қ 18**

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану  
институтының Ғылыми кеңесімен ұсынылды*

**Рецензенттер:**

**Қадыржанов Р.Қ.**, философия ғылымдарының докторы, профессор  
**Сатеришинов Б.М.**, философия ғылымдарының докторы, профессор

**Қ 18 Қазақстандағы ұлт құрылысы және исламдану: тарихы, дискурстар және бірегейлік.** *Ұжымдық монография.* – Алматы: ҚР ҒЖБМ ҒК «Философия, саясаттану және дінтану институты», 2024. – 232 б.

ISBN – 978-601-304-144-5

Монографияда Қазақстандағы ұлт құрылысы аясындағы исламдану үрдісінің бірқатар мәселелері қарастырылады. Мәселен, дін және ұлтшылдық қарым-қатынастарының теориялық негіздері, кеңірек Ислам әлеміндегі ұлттық бірегейлікті қалыптастырудағы ұлтшылдық пен ислам ара-қатынасы зерделенеді. Сонымен қатар, Орта Азия және Қазақстандағы исламданудың тарихи кезеңдері мен ерекшеліктері, посткеңестік кезеңдегі реисламдану үрдісіне ықпал ететін түрлі исламдық этномәдени дискурстар (түрік және сәләфи), ұлттық және діни бірегейлік арасындағы қарама-қайшылықтар, исламға қатысты секьюритизация дискурсы талданады.

Монография ислам және ұлтшылдық, ислам және саясат мәселерімен айналысатын ғалымдар мен сарапшыларға, сонымен қатар аталмыш тақырыптарға қызығушылық танытатын кеңірек оқырмандарға арналады.

*Монография АР14871508 «Қазақстандағы ұлт құрылысы аясындағы исламдану: интеграциялық және дезинтеграциялық тенденциялар» атты ғылыми жоба аясында әзірленді.*

**ӘОК 28 (035.3)**

**ҚБЖ 86.2**

ISBN – 978-601-304-144-5

© ҚР ҒЖБМ ҒК «Философия, саясаттану және дінтану институты», ШЖҚ РМҚ, 2024

## МАЗМҰНЫ

<b>КІРІСПЕ</b> ( <i>Сихимбаева Д.А.</i> ).....	5
<b>ҰЛТ ҚҰРЫЛЫСЫ АЯСЫНДАҒЫ ДІННІҢ РӨЛІ: ҰЛТТЫҚ ЖӘНЕ ДІНИ БІРЕГЕЙЛІКТІҢ АРА-ҚАТЫНАСЫ</b>	
Қазақстан Республикасындағы ұлт құрылысы: шетелдік және отандық зерттеулерге шолу ( <i>Сихимбаева Д.А.</i> ).....	13
Дін және ұлтшылдықты зерттеудің теориялық және әдіснамалық негіздері ( <i>Сихимбаева Д.А.</i> ).....	19
Ислам және ұлтшылдық: исламдық және ұлттық бірегейлік ара-қатынасы ( <i>Сихимбаева Д.А.</i> ).....	26
<b>ЖАҢА ДАНУ АЯСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ РЕ-ИСЛАМДАНУ ҮРДІСІНІҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ</b>	
Қазіргі таңдағы Ислам әлемі: ұлттық және этномәдени зоналар ( <i>Сихимбаева Д.А.</i> ).....	35
Орта Азия және Қазақстандағы исламдану үрдісінің қысқаша тарихы және ерекшеліктері ( <i>Сихимбаева Д.А.</i> ).....	36
Пост кеңестік кезеңдегі ре-исламдану үрдісі: мұсылмандық бірегейлікті қайта анықтау және қалыптастыру ( <i>Сихимбаева Д.А.</i> ).....	40
Сәләфилік дискурс және оның қазақстандық исламдану үдерісіне ықпалы ( <i>Қалмұрат Е.</i> ).....	45
Түрік исламының Қазақстан қоғамындағы діни-әлеуметтік өмірге ықпалы ( <i>Тасболат А.</i> ).....	58
<b>ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНДАҒЫ ИСЛАМҒА ҚАТЫСТЫ САЯСАТ: МЕМЛЕКЕТ ЖӘНЕ ИСЛАМ АРА-ҚАТЫНАСЫ</b>	
ҚР мұсылман үмбетінің әлеуметтік мәні: қоғамдық, саяси, азаматтық ұстанымдары ( <i>Сихимбаева Д.А.</i> ).....	90

Исламды секьюритизациялау: ғаламдық және аймақтық, ұлттық трендтер (Сихимбаева Д.А.).....	167
Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясаты және ислам (Қалмұрат Е.).....	180
<b>ҚОРЫТЫНДЫ</b> .....	<b>223</b>

## КІРІСПЕ

Кеңес одағы ыдырағаннан кейін посткеңестік мұсылман елдерінде ұлттық және діни бірегейлікті тәуелсіз тұрғыда қайта анықтау мүмкіндігі ашылды. Осы орайда, аталған бірегейлік түрлерін қайта қалыптастыру процесінде ұлтшылдық пен ислам ықпалды идеологиялық құрылым мен дискурсқа айналды. Ұлттық бірегейлікті анықтауда ұлт құрылысы мен ұлтшылдық (зиялы қауым және бұқаралық) негізінен қазақ этносимволизіміне сүйенді. Олардың негізгі мақсаты Кеңес дәуірінде ұмыт болған салт-дәстүрлерді жаңғырту, қазақ тілінің мәртебесін күшейту, тарихи оқиғаларды сын елегінен өткізіп, жаңаша баға беру арқылы зайырлы негізде ұлтты қайта құру болды.

Исламдық инфрақұрылымның жойылуының нәтижесінде исламның қайта жандануы қарама-қайшылықтарға толы күрделі процесс болды. Бір жағынан, реисламдану діни бірегейлікті қайта анықтауда рухани ізденіс ретінде көрініс тауып, қоғам тарапынан кең сұранысқа ие болды. Кеңестік этноконфессионал шектеуден шыққан мұсылмандық бірегейлік исламдағы канондық мәтіндерге сай қайта қарастырылып, діни мазмұнмен толықтырыла бастады. Ислам тек ұлттық салт-дәстүрдің бір бөлігі ретінде ғана емес, қоғамдық кеңістікте азаматтардың қарым-қатынастарын шарифатқа сай реттейтін өмірлік ұстанымға айналды. Реисламдану процесіне ғаламдық исламдық діни-мәдени зоналар интеллектуалдық, идеологиялық, қаржылық, логистикалық ресурстар тұрғысынан орасан зор инвестициялар арқылы белгілі бір үлесін қосты. Атап өтсек, оған араб, парсы, түрік, үнді-пәкістандық және ресейлік исламдық дискурстарды жатқызуға болады. Уақыт өте келе, исламдық діни дискурс түрлері қазақтың ұлттық мәдени салт-дәстүрлерінің исламға

қайшы келетінін алға тартатын сыни нарративтер түрінде көрініс бере бастады. Реисламдандудың қарқынды процесі қоғамдық кеңістікте көптеген түсінбеушілік пен күмән туғызатын дискурс пен саясатқа алып келді. Бұл өз кезегінде исламдану процесін арабтану, радикалдану құбылысымен қатар қоюға, исламды секьюритизациялау секілді саяси шешімге алып келді. Сонымен қатар ислам мен ұлтты қарсы қою, исламдану процесін ұлт құрылысының зайырлы саясатына қарама-қайшы дүние ретінде тануға алып келді. Осылайша, исламдық бірегейлікті ұлттық бірегейлікке сай келмейтін құбылыс ретінде көруді білдіретін нарративтер мен исламға осы нарративтер аясында қарайтын көзқарастар кеңінен тарала бастады. Ұжымдық монографияда авторлар ұлт құрылысы аясындағы реисламдану үрдісінің түрлі аспектілеріне, исламдық дискурс түрлерінің ерекшеліктеріне, исламға қатысты саясат пен нарративтердің идеологиялық, тарихи және мәдени болмысына талдау жасайды.

Қазіргі таңда ислам әлемі тілдік, этностық, мәдени тұрғыдан біртұтас жүйе емес, сонымен қатар, діни-идеологиялық, мазхабтық, жергілікті, тарихи, саяси, әлеуметтік салалар бойынша да аймақтық ерекшелікке түрленіп кете береді. Соған қарамастан, ислам әлемдік академиялық сала мен қоғамдық санада көп жағдайда Таяу Шығыс, Араб елдеріндегі исламның даму тарихы мен үдерістерімен тығыз байланыста қарастырылады. Ислам әлемін біріктіретін ортақ тұстарға қарағанда, ерекшеліктері көп, қазіргі таңда мұсылмандар азшылық және көпшілікті құрайтын 60-қа жуық ұлттық мемлекеттерде өмір сүреді. Осы мұсылман мемлекеттердің басым көпшілігі экономикалық тұрғыдан артта қалған, адам құқығы, соның ішінде әйелдер құқығы жиі бұзылатын, авторитар елдерде өмір сүреді. Бұл факторларға ғылым, білім, технология және тағы басқа салалар бойынша төменгі индексті қоссақ картина тіпті қоюлана түспек. Осы контексте, ислам

әлемінің артта қалуы исламның модернизация мен рационалды ғылымдарға, демократия мен инновацияларға қарсы болуынан дейтін нарративтер жиі айтылады. Исламға және мұсылман қоғамдарына қатысты мұндай «білім» қорының қалыптасуына көп жағдайда еуропацентрист парадигмалар үлесін қосқан дей аламыз. Ғасырлар бойы ислам мен Батыс әлемін қарсы қою саясатының салдарынан ислам әлемінің экономикалық, саяси, институционалдық, интеллектуалдық тұрғыдан артта қалуының себебі ислам деген нарративтер әлі күнге дейін ықпалды болып жүр. Сонымен қатар, академиялық және медиа саласында ислам мен экстремизм, терроризмді қатар тұратын сөз тіркесі ретінде қолдану ғаламдық деңгейде исламды секьюритизациялауға және исламофобияға алып келді. Мұсылмандар қоғамдық кеңістікте өз алдына бір әлеуметтік топқа жатқызылып, бөлек категория ретінде қарастырыла бастады. Осындай дискурс Қазақстан қоғамында да бар дүниеге айналып отыр. Оған исламға қатысты кеңестік кезеңдегі ұстанымдар мен стереотипке толы көзқарастар, жаһандық исламофобия да өзіндік үлесін қосып келеді десек қателеспейміз.

Белгілі исламтанушы, Хакан Йавуз ислам әлемін негізгі жеті зонаға бөліп қарастыруды ұсынады, бұл этно-мәдени зоналар: Араб, Парсы (шиғалық), Түркия, Оңтүстік Азия (Пәкістан, Үндістан, Бангладеш және Ауғанстан), Малайзия-Индонезия исламы, африкалық және диаспоралық (Yavuz, 2013). Аталмыш зоналарда исламды қабылдау мен ұстанудың өзіндік тарихи, әлеуметтік-саяси ерекшеліктері қалыптасқан. Белгілі ғалым, Талал Асад исламды біртұтас гомоген құрылым не жүйе деп қарастыру дұрыс емес деп есептейді. Оның орнына, географиялық таралу аймақтары мен түрлі саяси режимдер, этно-мәдени зоналардағы ерекшеліктерге сай, исламды дискурсив дәстүр ретінде қарастыруды әлдеқайда тиімді стратегия ретінде ұсынады. Осы орайда, Орталық Азия мен Қазақстандағы

исламдану (реисламдану) жоғарыда аталған аймақтардан ерекшеленеді, олардың міндетті түрде Таяу Шығыс немесе басқа да исламдық саяси жобаларды қайталауы мүмкін емес. Исламдану үрдісінің белгілі бағытта дамуы, яғни, исламдық инфрақұрылымның заман талабына сай, тәуелсіз мұсылман элитасының дамуы, ислам ғылымдарының рационалдануы, сәйкесінше рационал ислам ой пікірінің қалыптасуына белгілі әлеуметтік-мәдени алғышарттардың болуы көп жағдайда саяси режим мен биліктің ұстанымына байланысты.

Монографияның бірінші бөлімінде ұлт құрылысы аясындағы діни фактордың рөлі талданады. Жалпы ұлт және ұлтшылдықты зерттеу саласында діни фактор көп жағдайда аз зерттелген немесе назардан тыс қалған мәселе. Ұлт құрылысын зерттеу саласында негізгі фундаментал факторларға талдау жасаған примордиал, конструктив және инструменталдық парадигма өкілдері де діни факторды айналып өткен. Алайда, дін ұлт пен ұлттық бірегейліктің ажырамас бөлігі, сондықтан ұлт және ұлтшылдықты зерттеу және түсінуде дінді елемеу ұлттық дискурстың мазмұнын дұрыс әрі жан-жақты түсінуге мүмкіндік бермейді. Діннің этносаяси процестегі рөлі мен ұлттың қалыптасуындағы қызметін талдау қоғамдық дискурс пен ұлттық құрылыс саясатындағы көптеген қайшылықтарды айшықтай түседі. Бірінші тарауда, Қазақстандағы ұлт құрылысының түрлі аспектілеріне арналған шетелдік және отандық зерттеулерге әдеби шолу жасалады және осы зерттеулер аясында исламның рөлі анықталады. Екінші тарауда, ұлт құрылысы аясындағы дін және ұлтшылдықтың арақатынасын зерттейтін теориялық және әдіснамалық негіздер қарастырылады. Бұл әдіснамалық тәсілдер ұлттық бірегейлікті қайта анықтау және қайта түсінудегі екі құбылыс арасындағы күрделі қарым-қатынастарды түсінуге және талдауға мүмкіндік береді. Үшінші тарауда, постколониал мұсылман елдеріндегі



ислам және ұлтшылдық арасындағы қарым-қатынасының тарихы, ерекшеліктері зерделенеді. Көп жағдайда, ислам және ұлтшылдық құндылықтар және сенім жүйесі ретінде бір-біріне қарсы қойылады. Шынымен де, постколониалды мұсылман қоғамдарындағы ұлт құрылысы аясында ислам және ұлтшылдық арасындағы қарым-қатынас күрделі сипатқа ие болды. Зайырлы ұлтшылдықты қатаң сынға алған мұсылмандық реформаторлар, исламистер ұлттық мемлекеттер мен ұлтқа қарсы болды. Сонымен қатар, ұлтшылдық пен ислам арасында үйлесімділікті қалыптастырған мұсылман мемлекеттері де бар. Сол себептен, ислам мен ұлтшылдық арасындағы қайшылықтар көп жағдайда, оларды инструмент ретінде қолдану барысындағы түрлі саяси күштердің мүдделерінің тоғысуының нәтижесінде орын алған құбылыс.

Екінші бөлімнің бірінші тарауында қазіргі таңдағы ислам әлеміндегі дискурстарға ықпал етіп отырған негізгі этномәдени зоналар қарастырылады. Бұл этномәдени немесе идеологиялық зоналар жаһандану аясында тек Орталық Азия мен Қазақстанға ғана емес, ғаламдық деңгейдегі исламдық дискурстарға үлесін қосып отыр. Екінші тарауда, Орталық Азия және Қазақстандағы исламдану процесінің тарихи (патшалық және кеңестік кезеңдер), идеологиялық және мәдени ерекшеліктері талданады. Үшінші тарауда, посткеңестік кезеңдегі исламдық және ұлттық бірегейлік арасындағы қарым-қатынастар қарастырылады, исламдану үрдісіне үлес қосып отырған түрік және салафилік дискурс рөлі қарастырылады. Бұл тарауларда сәләфизм ағымның қалыптасу тарихы, қазіргі таңдағы аймақтық және жаһандық көріністері, академиялық ортадағы оған қатысты зерттеулер мен оның классификациясына тоқталдық. Сәләфизм ағымының шартты түрде байсалды және радикалды деп есептейтін отандық, quietist (байсалды), activist (саяси белсенді) және

jihadist (жиһадшыл) деп жіктейтін батыстық классификация бойынша сәләфи ағымын ұстанушылардың ерекшеліктері мен айырмашылықтары талданады. Сонымен қатар, Қазақстандағы сәләфи ағымын ұстанушылар мен мемлекеттік дін саласындағы саясаттың, соның ішіндегі, экстремизм мен деструктив діни ағым ұстанушыларына қатысты саясаттың сәләфизм ағымына қатысты екіұшты саясатының салдарлары жайлы ақпарат берілді.

Қазақстандағы ислам қауымдастықтарының ішінде Түркия Республикасынан келген діни топтардың белсенділігі 90 жылдардан бері қалыптасқан процесс. Негізінен білім беру мен қызмет көрсету саласындағы кәсіби орта аясында қауымдасқан түрік жамағаттары діни қызметті «жартылай зайырлы» сипатта жүргізетін ерекшелікке ие. Бұған Түркияның бір ғасырға жуық тарихы бар Республика кезеңіндегі (әлеуметтік ғылымдарда Cumhuriyet Donemi атауы орныққан) секуляризм (дәлірегі лайцизм) тәжірибесі әсер еткен дей аламыз. Себебі, Түркияда қалыптасып, орныққан діни топтардың көпшілігі 1953 жылғы көппартиялы жүйеге көшу процесіне дейінгі дінге жасалған кемализм (Ататүрік құрған идеологияның атауы) аясындағы қысым мен сол саясаттың инерциясын танытатын әскери диктатураның бақылауынан өткен. Кемализм идеологиясы Осман мемлекеті кезінен келе жатқан діни білім беру дәстүрінің түбегейлі үзілуіне әкелмесе де, институттық тұрғыда біршама құлдырауына себеп болған еді. Ал, көппартиялы жүйемен бірге алпысыншы жылдардан басталған демократиялану процесінің негізінде діни сенім бостандығын пайдалана отырып түрлі жамағаттар мен қозғалыстардың белсенділігі арта түсті. Дегенмен, кемализм идеологиясына сүйенген әскери диктатура Әділет және даму партиясы билікке келетін 2000 жылдарға дейін мемлекеттің зайырлы сипатын қорғау мақсатында діни атрибуттар мен діни жамағаттарды қатаң бақылауда ұстайтын

еді. Сондықтан да зерттеушілер Осман империясы дәуіріндегі дін-мемлекет қатынасын «дінге байланған мемлекет» деп тұжырымдайтын болса, Республика кеңезіндегі (1924 жылдан бері қарай) діни-конфессиялық саясатты жалпылама алғанда «мемлекетке байланған дін» деген пайыммен негіздеуге болады дейді. Міне осындай секуляризм тәжірибесін бастан кешірген түрік жамағаттары зайырлы елдегі білім беру жүйесіне діни білімді бейімдеу барысында пансионаттар ашу, лицейлер мен сауат ашу курстарын құрудан бастап, уақыт өте келе ірі университеттер ашу арқылы діни қауымдастықтар құру сатысына дейін өткен еді. Сондықтан да Қазақстандағы түрік исламының ықпалын саралау үшін Түркияның «дін-мемлекет» қатынасына кеңірек тоқталып өту маңызды. Сонда ғана Қазақстанда діни қызметпен айналысатын түрік жамағаттарының қауымдасу ерекшелігінің табиғатын дұрыс ашуға болады деп есептейміз.

Сондай-ақ ортағасыр исламдағы сопылық топтардың бір кәсіп аясында топтасуын білдіретін ахилик, футууат секілді қауымдастық тәжірибесін де түрік жамағаттарының табиғатын танытатын, олардың әлеуметтік сипатын қалыптастырушы ерекшелігі ретінде қарастырып өтеміз. Осман империясы тарихында мұндай діни топтардың белсенділігі өте жоғары болды әрі экономикалық байланыстарды да реттеуші қызмет атқарды. Кейбір тұста Бекташийя секілді діни топтар қару-жарақ өндірісімен (ұсталық) қоса, янышарлар секілді арнайы әскери жасақты тәрбиелеу ісіне де атсалысты. Мұның барлығы кәсіппен өндіріс аясында топтасқан діни жамағаттардың қалыптасу дәстүрінде маңызды рөл атқарды. Дәл қазіргі заманауи ислам жамағаттары да осы дәстүрге бейім екенін көреміз.

Сондай-ақ қазіргі заманауи зерттеушілер, коммерцияланған әлемдегі десакрализацияланған діни топтар туралы жазып жүр. Ауқымды білім беру, өндіріс пен медиа холдингтерді қолында ұстайтын діни жамағаттар дінді, халықтың діни сұранысын

монетизациялаушы құрылым ретінде сипатталады. Зерттеу барысында мұндай қырларын да қарастыруға тырысамыз, бірақ әрине орынсыз демонизациялауға да ұрынбау қажет. Осы үш гипотеза аясында Түркиядан келген түрік исламының болмысын ашуға тырысамыз.

Ұжымдық монографияның үшінші бөлімінде Қазақстандағы ұлт құрылысы және исламдану үрдістерінің аясында мұсылман жамағатының әлеуметтік мәні және исламға қатысты саясат қарастырылады. Қазақстандағы мұсылман жамағатының әлеуметтік, саяси және азаматтық ұстанымдарын анықтау мақсатында 2023-2024 жылдарында әлеуметтанулық зерттеу жүргізілді. «ҚР мұсылман үмбетінің әлеуметтік мәні: қоғамдық, саяси, азаматтық ұстанымдары» атты тарауда осы зерттеудің нәтижелері ұсынылады. «Исламды секьюритизациялау: ғаламдық және аймақтық трендтер» тарауында қазіргі таңда исламды қауіпсіздік мәселесі ретінде қарастыру тәжірибесінің саясаты мен идеологиялық негіздерін қарастырамыз.

Монорафияның соңғы тарауында Қазақстандағы мемлекеттік дін саласындағы саясат пен экстремистік ұйымдарға қарсы бағдарламалардың тиімділігі, мемлекеттік дискурстағы дәстүрлі/радикалды, локальді/шетелдік сияқты дихотомияларға негізделген саясаттың қазақстандық мұсылмандар өміріне ықпалы талданды. Тарауда жоба аясында жүргізілген әлеуметтік зерттеу мәліметтері мен өзге де әлеуметтанулық, антропологиялық зерттеулердің нәтижелері пайдаланыла отыра, SWOT талдау жасалып, дін саласындағы мемлекеттік саясатты жетілдіруге қатысты нақты ұсыныстар әзірленді.

## **ҰЛТ ҚҰРЫЛЫСЫ АЯСЫНДАҒЫ ДІННІҢ РӨЛІ: ҰЛТТЫҚ ЖӘНЕ ДІНИ БІРЕГЕЙЛІКТІҢ АРА-ҚАТЫНАСЫ**

### **Қазақстан Республикасындағы ұлт құрылысы: шетелдік және отандық зерттеулерге шолу**

«Ұлт құрылысы» ұғымы ІІ дүниежүзілік соғыстан кейін әлемдегі антиколониалдық қозғалыстар мен постколониялық тәуелсіз мемлекеттердің пайда болуымен қалыптасып, ғылыми айналымға енгізілді. Алғаш ұлт құрылысы («nation-building») термині 1950-60 жылдары (historically oriented political scientists) тарихи зерттеулерді негізге алған саясаттанушылар арасында кеңірек қолданысқа ене бастады. Оның негізін қалағандар америкалық ғылыми қауымдастықтың өкілдері Karl Deutsch, Charles Tilly, Reinhard Bendix болды. Ұлт құрылысы, негізінен феодалды және династиялық, діни мемлекеттер мен империя секілді дәстүрлі мемлекеттерден заманауи мемлекеттің құрылуына алып келген ұлттық интеграция мен консолидация (нығайту) үрдісін сипаттайтын теория ретінде қолданылды (Kolsto 2003). Саясаттану саласында ұлт құрылысы концепциясы заманауи ұлттық мемлекеттің қалыптасуына алып келетін макротарихи және әлеуметтанулық динамиканы талдайтын және сипаттайтын, анықтайтын бірден бір құрал болды.

Ұлт құрылысы – бір жағынан саяси элиталардың ұлт және ұлттық қауымдастық идеясын қалыптастыру, дамыту, насихаттауға қатысты жүйелі түрде жүргізетін саясаты, іс-әрекеттер кешені. Бұл негізінен мемлекеттік деңгейде қабылданатын концепциялар, саяси риторика мен іс-шаралар кешені арқылы жүзеге асады. Екінші жағынан, бұл қоғамдық

үрдіс, яғни мемлекеттік емес акторлар, азаматтық қоғам институттары мен қарапайым халық осы символикалық ресурстарды қабылдау немесе терістеу арқылы ұлттың қалыптасуына ат салысады (Isaak, Polese 2015).

Кеңес Одағы ыдырағаннан кейін бұрынғы одақтас мемлекеттерде әлеуметтік, мәдени, экономикалық және саяси салаларда социалистік идеологиядан бас тарту және ұлтты қайта құру үрдісінің орын алуы заңдылық. Пост кеңестік мемлекеттер ұлттық мемлекеттің негізін қалауда азаматтық ұлтшылдықты негізге алғанымен, көп жағдайда этностық ұлтшылдық идеологиясына сүйенді (Suruki, 2002:4). Осы орайда, аталмыш кеңістікте ұлт құрылысын саясат және үрдіс ретінде түрлі аспектілерді зерттеу кеңінен орын алды. Қазақстандағы ұлт құрылысын жан-жақты зерделеуге көптеген батыс және отандық ғылыми зерттеулер жүргізіліп, жарияланды. Солардың ішінде алғашқы еңбектердің бірі ретінде Пол Колстонның редакциялық басшылығымен жарияланған «Nation-Bulding and Ethnic Integration in Post-Soviet Societies: an Investigation of Latvia and Kazkahstan» еңбегін атауға болады. Аталмыш ұжымдық ғылыми зерттеуде Қазақстан тәуелсіздігінің алғашқы жылдарындағы ұлт құрылысына төнген негізгі сын-қатерлер зерделенді, атап айтар болсақ, қазақ ұлтының негізгі ұлт түзуші рөліне қарамастан, азшылық топты құрайтын демографиялық жағдайы, көпэтносты құрамы, орыс тілі мен орыс мәдениетінің басым рөлі. Осы аталған факторлардың нәтижесінде Қазақстан Республикасының ұлт құрылысы өте нәзік әрі көптеген қауіп-қатерлер мен қарама-қайшылықтарға толы үрдіс екендігі сипатталды. Бұл жағдайда, саяси элита ұлттық интеграцияны сақтау және нығайтуда ұлт құрылысының этностық үлгісіне қарағанда азаматтық үлгіге басымдық берді. Сонымен қатар, Қазақстан ұлт құрылысының алғашқы саяси доктриналары мен институционалды негіздері, тіл мәселесі, ұлт туралы

этностық және азаматтық концептілердің бәсекелестігі, мәдени бірегейлік және орыс тілі мен орыс мәдениетінің болашағы жөнінде мәселелер жан жақты зерделенеді (Kolsto 2003).

Пост кеңестік мемлекеттердегі ұлт құрылысын қарастыруда Р. Брубэйкер «ұлттанушы мемлекеттер» (nationalizing nationalisms) концепциясын немесе зерттеу стратегиясын ұсынды (Brubaker 2011). Бұл кеңес одағы кезінде аяқталып бітпеген және жаңа саяси құрылым жағдайындағы ұлттық жобалар мен процестердің табиғатын түсіндіретін концепция. Ғалымның пікірінші, бұл ұғым пост кеңестік мемлекеттердегі ұлт құрылысы мен ұлтшылдықтың даму ерекшеліктерін сипаттауға мүмкіндік береді. Атап айтар болсақ, бұл контекстегі ұлт құрылысы барысында ұлттың тарихын қайта жазу, кеңес режимінің ассимиляциялық саясатының салдарынан туындаған титулды ұлттың мәдени, демографиялық, әлеуметтік мүшкіл жағдайын жан-жақты көтеру, ұлтты декеңестендіру арқылы, өзін-өзі анықтау және қайта қалыптастыру саясаты мен үрдісі.

Жалпы посткеңестік кезеңдегі ұлт құрылысы мемлекет құрылысымен, саяси реформалар және экономикалық жүйедегі түбегейлі өзгерістермен қатар жүрді. Осы орайда, ұлт құрылысының түрлі аспектілерін зерттеген шетелдік және отандық ғалымдардың (O'Beachain & Kevlihan 2011, Burkhanov 2017, Kudaibergenova 2016 (a)) пікірлерінше, саяси элита коммунизмнің идеологиясы мен символикалық мазмұнынан бас тартқанымен, ұлттық бірегейлікті қалыптастыруда, этнос және ұлт мәселесіне қатысты кеңестік әдіс тәсілдер арқылы саясат сабақтастығын жалғастырды. Сонымен қатар, бұл үрдіс мемлекеттің дінге (исламға) қатысты кеңестік әдіс-тәсілдемелер мен тетіктерінің жалғасуынан байқауға болады.

Тәуелсіздік жылдарында көптеген ғылыми еңбектер мен монографиялар, жобалар ұлт құрылысы мен ұлттық интеграцияның түрлі мәселелеріне арналды (Қадыржанов 2014,

Қадыржанов 2022, Шайкемелев 2013, Курганская). Негізінен бұл ғылыми жұмыстар түрлі этностық топтардың әлеуметтік-мәдени интеграциясы (Шаукенова 2013), этносаралық қатынастардың мониторингі (Курганская, Шаукенова, Бурова, Назарбетова 2014), қазақ тілінің интеграциялық фактор ретіндегі мәселелерін зерттеуге бағытталған.

Соңғы 20-30 жылдары Қазақстандағы ұлт құрылысына қатысты ағылшын (және орыс) тіліндегі зерттеулер ұлт құрылысның саяси аспектілеріне (Akiner 1995, Mkrtchyan 2014, Laruelle 2015 (a), O' Beachain, Donacha, Kevlihan 2013, Kudaibergenova 2016 (b)), ұлттық бірегейлік пен қазақ этносының орны мен рөлі (Kesici 2011), пост кеңестік кезеңдегі ұлттанушы режим (Kudaibergenova 2016), ұлттық бірегейлікті қалыптастыру саясатындағы кеңес мұрасы (Burkhanov 2017) мәселелеріне арналды. Сонымен қатар ұлт, этнос және тіл мәселелерінің ара-қатынасына (Dave 2004, 2007, Rees K, Williams N 2017) қатысты Б. Дэйвтің еңбектерін жатқызуға болады. Өнер, теледидар, әсіресе кино индустрия саласында ұлттық бірегейлікті, ұлтты қалыптастыру мәселесі де М. Ларуель (2015 b) мен Р. Иссак (2015) сынды батыстық ғалымдардың еңбектерінің объектісіне айналды. Ұлттық бірегейліктің қалыптасуының тарихи аспектілерін қарастырған Кендірбаева (1999) мен Кесиджи (2017) жұмыстарын атауға болады. Қазақ ұлтшылдығының бірқатар қырлары мен ұлттық патриоттар тобының орны туралы М. Ларуелль (2016), А. Сарсембаев (1999) және С. Бейсембаевтың (2015) қолданбалы зерттеулерін келтірсе болады.

Осы орайда, ұлт құрылысы аясында ислам факторы көп жағдайда тек секьюритизация призмасы арқылы ғана қарастырылды, яғни исламға қатысты зерттеулердің басым көпшілігі қоғамдық тұрақтылыққа қауіп төнетін экстремизм, радикализм, терроризм мәселелеріне арналды. Ұлт құрылысы



аясындағы ислам, ұлттық бірегейлік және саясаттың байланысы Емельянова Г (2014) ғылыми жұмысында қарастырылды. Емельянова қазіргі Қазақстандағы исламның жандануына ресми биліктің қатынасы мен саясаты қарама-қайшылыққа толы деп есептейді. Бір жағынан, сопылық пен исламның суннит бағытындағы ханафи мазхабын қазақ ұлтының дәстүрлі исламының негіздері ретінде саяси билік тарапынан қабылдап, ресми риторикада көрініс табады. Екінші жағынан, саяси элита өкілдері діни білімнің таяздығынан салафи бағыттағы исламды қабылдап, сопылық ілім мен дәстүрді маргиналдап, басып (жаншып) тастады. Ғалымның пікірінше, осы үдерістер Қазақстандағы ұлт құрылысына қатысты саяси идеологияға ықпал етіп, оның діни саясатындағы қайшылықтарды түсіндіреді.

Қазақстандағы ұлт құрылысына исламды қауіп деп қарастырған, сәйкесінше исламды инструменталдау арқылы дін саласындағы мемлекеттік саясатты негіздеп, жүргізу мәселесі Омилчеваның (2011, 2016) ғылыми жұмыстарында жан-жақты қарастырылады.

Қазақстандық ғалым А. Сұлтанғалиева өзінің «Исламның Қазақстанға қайта оралуы» (Сұлтанғалиева 2012) атты монографиясында және басқа да ғылыми мақалаларында Орта Азия және Қазақстандағы реисламдану үрдісінің бірқатар аспектілерін қарастырады. Сонымен қатар, автор посткеңестік кезеңдегі мұсылмандық және ұлттық бірегейлік арасындағы қайшылықтарды талдап, олардың себебін түсіндіреді.

КСРО ыдырағаннан кейін ұлттық және діни бірегейлікті қайта анықтауда қазақ ұлтшылдығы мен ислам ықпалды әлеуметтік-идеологиялық конструктіге айналды. Ұлттық бірегейлікті қайта анықтап, нығайтуда ұлттық дискурс пен ұлттық зиялы қауым этностық ұлтшылдық идеологиясына сүйенді. Кеңестік, социалистік идеология мен шектеулерден

шығып, қазақ тарихы мен мәдениеттің негізін құрайтын этносимволизм әлемін жаңғырту қарқынды дамыды. Ал діни бірегейлікті қайта анықтау, қалыптастыру және нығайту мәселесінде жергілікті исламдық инфрақұрылымның құлдырауына байланысты бұл сала негізінен ғаламдық діни-идеологиялық ағымдарға сүйенді. Осының нәтижесінде исламдық бірегейлікті қалыптастыруда исламдық канондық текстерге негізделген түрлі саяси, идеологиялық, құқықтық мектептердің дискурстары қалыптасты. Бұл өз кезегінде ұлттық және діни бірегейліктің ара-қатынасына көптеген қайшылықтар мен түсінбеушіліктер туындатып, қызу пікірталастардың өзегіне айналды. Қазақ ұлттық бірегейлігін қайта анықтауда этносимволизм, ұлт құрылысы, ұлтшылдық, тіл және тарих мәселесі жан-жақты зерттелгенімен, ұлт пен ислам, ұлтшылдық пен ислам ара-қатынасы ғылыми зерттеулер аясынан тыс қалған. Осы орайда, монографияда біз ұлттық құрылыс аясында діннің рөлі, ұлтшылдық пен дін арасындағы қарым-қатынас түрлерін, посткеңестік кезеңдегі ұлт құрылысы мен реисламдану үрдісі арасындағы қайшылықты мәселелерді талдаймыз. Дін және ұлтшылдық арасындағы тарихи, мәдени, саяси, идеологиялық факторлар, екі құбылыс арасындағы қарым-қатынас табиғатының ұлт құрылысы мен ұлттық бірегейліктің қалыптасуына тигізер ықпалын анықтаймыз. Дін және ұлтшылдықты зерттеу салаларындағы ғылыми-аналитикалық құралдар мен еңбектерге сүйене отырып, қазақстандағы діни (исламдық) және ұлттық бірегейлік арасындағы қайшылықтарды түсінуге және белгілі деңгейде шешуде конструктивті ұсыныстарды беруге әрекет етеміз.

## **Дін және ұлтшылдықты зерттеудің теориялық және әдіснамалық негіздері**

Ұлт құрылысы аясындағы діни фактордың рөлі (әсіресе, ислам) ұлт және ұлтшылдықты зерттеу саласындағы ең аз зерттелген немесе назардан тыс қалған мәселелердің бірі (Guibernau., Hutchinson 2001., Rieffer, 2003., Liow 2016). Оның басты себебі ХХ ғасырдың басынан бері әлеуметтік ғылымдар саласында секуляризация және модернизация теорияларының басымдыққа ие болуы. Бұл теорияларға сәйкес, қоғамдағы индустриализация, модернизация, урбанизация үрдістерінің күшеюі діннің әлеуметтік институт ретінде беделі мен рөлінің төмендеуіне алып келеді. Алайда, соңғы жарты ғасырда діннің әлеуметтік кеңістіктегі экономикалық, қоғамдық-саяси салаларына қайта оралып, өздерінің құқықтарын талап етуі, исламистік идеологиялық ағымдардың ұлттық мемлекетке, ұлтшылдыққа қарсы қозғалыстары дін мен модернизм, дін және ұлтшылдық мәселесін қайта қарастыруды талап етті (Marzouki, McDonnell 2016).

Ұлт пен ұлтшылдықтың пайда болуы мен қалыптасуын зерттеу саласында примордиал, конструктив және инструментал парадигма өкілдері де діни факторға назар аудармаған. Алайда, дін ұлт пен ұлттық бірегейліктің ажырамас бөлігі, сондықтан ұлт және ұлтшылдықты зерттеу және түсінуде дінді қарастырмай, айналып өту ұлттық дискурстың мазмұнын дұрыс және жан-жақты түсіну мүмкін емес. Сонымен қатар, ұлттық бірегейліктің қалыптасуына дейін діни бірегейліктің маңызы мен рөлінің басым болғанын да, және оның қазіргі таңда бірегейлікті қайта анықтауда маңызды рөл атқаратынын да есептен шығармау қажет. Әсіресе, ислам әлеміне қатысты ұлттық мемлекеттердегі ислам мен ұлттық бірегейлік ара-қатынасы соңғы екі ғасырда аса өзекті мәселе. Сондықтан, діннің этноса-

яси үдерістердегі рөлі мен қызметін талдау қоғамдық дискурс пен ұлттық құрылыс саясатындағы көптеген қайшылықтарды айшықтай түседі.

Ұлтшылдық пен дінді зерттеп жүрген ғалымдар құндылықтар мен сенім жүйесі ретінде екі құбылысқа да тән ұқсастықтарды айқындаған. Дін де ұлтшылдық та адамдардың қоғамдық ортадағы әлеуметтік бірегейлігін қалыптастырады. Дін де, ұлтшылдық та әлеуметтік және мәдени бірегейлену не сәйкестенудің негізгі формалары мен қайнар көздері. Дін және ұлтшылдық әлеуметтік ұйымдасудың жолы ретінде азаматтардың белгілі бір құндылықтар төңірегінде топтасуына негіз болып, олардың қоғамдағы қатынастарын реттеуге, жіктеуге себеп болады.

Кез келген ұлтшылдық идеологиясы ұлтты біріктіретін мифтер мен символдарға жүгінеді, олардың ұрпақтан ұрпаққа өтуінде және топтық бірегейлігін нығайтуда өте маңызды рөл атқарады. Символдар, дәстүрлер және рәсімдер ұлттық бірегейліктің маңызды компоненттері және олар қоғамда мобилизациялық қызмет атқарады. Ұлтшылдық дискурста оларды елемеу, таптау ұлтқа қиянат жасау, ұлттық бірегейліктің жоғалуына қауіп төндіру ретінде қарастырылады. Бұл ұлттық символдар мен құндылықтар топтың мәдени шекарасын анықтап, басқа топтан оқшаулану немесе ішкі топты жұмылдыру және біріктіру қасиетіне ие болады.

Дін де, ұлтшылдық та саясиланған жағдайда қоғамдық өмірді реттеуде діни заңдарға сәйкес немесе ұлттың атынан не ұлт үшін қабылданған заңдарға сәйкес қайта құруды талап етеді. Екеуі де экономикалық ресурстарды иеленуде, саяси басқаруда, символикалық және мәдени құндылықтарды өндіруде өкілеттілікке ұмтылады. Мәселен, бірқатар араб мұсылман елдерінде президент тек мұсылман азамат қана болады. Ал ұлттық мемлекеттерде президент тек титулды немесе

негізгі басым ұлттың өкілі болуы тиіс. Әлемде дін үшін де, ұлт үшін де өмірлерін қиюға дайын көптеген саяси және әлеуметтік топтар кездеседі.

Дін мен ұлтшылдыққа қатысты зерттеулердің көпшілігі осы екі құбылыстың арасында бірқатар сәйкестікті айшықтады. Мысалы, Карлтон Хейз (1960) ұлтшылдықты дін ретінде сипаттап, екеуінің арасындағы ұқсастықты атап көрсетеді. Ұлтшылдық, дін сияқты, сыртқы (Мәңгілік) күшке деген сенімді күшейтіп, «терең сезімдер мен эмоцияларды» оятады. Ғалымның пікірінше, «Ұлтшылдық, кез келген басқа дін сияқты, тек ерік-жігерді ғана емес, ақыл-ойды, қиял мен эмоцияны да дамытады... Кез-келген дін сияқты, ұлтшылдықтың әлеуметтік табиғаты бар және оның негізгі рәсімдері – адамзатты құтқару мақсатында жаратылған қоғамдық рәсімдер» (Хейз 1960).

Энтони Д. Смит (1999) екі құбылыстың да функционалдық ұқсастықтарын атап өтті, олар «нанымдар мен тәжірибелер жүйесін» қамтиды және «өзінің соңына ерушілерін біртұтас моральдық қауымдастыққа біріктіреді» (Смит 1999).

Бенедикт Андерсон діни (христиан әлемі, исламдық үмбет, буддизм әлемі) қауымдастықтарды, сондай-ақ ұлттық қауымдастықтарды қасиетті символизмге сүйенетін қиялдағы қауымдастықтар ретінде қарастыруды ұсынды (1983). Андерсонның бұл концептісі ұлт, ұлтшылдық саласындағы көптеген зерттеулерге терең ықпалын тигізді. Мәселен, Питер Ван дер Бир және Хармут Леман Б.Андерсон жоғарыда ұсынған аналитикалық құралы көптеген зерттеулерде «ұлт пен діни қауымдастық қиялдағы қауымдастық ретінде қарастырылғанына» әсер еткен деп тұжырымдайды. Дін мен ұлтшылдықты әлеуметтік қиялдың мәдени өнімі ретінде талдай отырып», ғалымдар олардың қазіргі әлемдегі көптеген заманауи қозғалыстардағы әлеуметтік күшіне назар аударды (Van Der Veer, Lehman.1999).

Стивен Гросби ұлт пен дінді «әрқайсысының бір-біріне сүйеніп, өзара ықпалдаса отырып, адамның танымы мен іс-әрекетін реттейтін құрылымдық жүйелер» деп сипаттады (2001). Автор егер «өмірдегі маңызды құндылықтар (шығу тегі, этностық тегі және қасиетті аумағы) сонымен бірге діннің де маңызды элементтері болса, онда дін мен ұлттың жақындасуы мүмкін. Егер олар сәйкес келмесе, онда дін мен ұлт арасында айтарлықтай шиеленіс болуы мүмкін» деп тұжырымдайды (Grosby 2001).

Лиоу дін мен ұлтшылдық тек абстрактілі формаларда ғана емес, сонымен бірге белгілі бір мақсатта жұмылдыруға бағытталатын практикалық құралдар ретінде де қатар өмір сүретінін анықтады (2016). Ол дінді «ілім мен теология» ретінде емес, тарихи, әлеуметтік және саяси контексттердің кең ауқымына енетін және өзара ықпалдасатын құбылыс ретінде қарастыруды ұсынды. Себебі, ғалымның пікірінше, «дін, ұлтшылдық сияқты, ұлт және мемлекеттілік ұғымдарының негізінде жатқан мифтерді, рәміздерді, сенім жүйелерін және тілдің маңыздылығына қасиетті сипат береді» (Liow 2016).

Барбара-Энн Риффер (2003) екі құбылыстың өзара байланысына жүйелі талдау жүргізіп, түрлі тарихи кезеңдерде екеуінің қарым-қатынасына түрлі факторлардың ықпал еткенін баяндайды. Ғалымның пайымдауынша, дін мен ұлтшылдық ара-қатынасының табиғатына түрлі саяси, идеологиялық, әлеуметтік және тарихи факторлар ықпал етеді, және әр жағдайда дін ұлтшылдыққа әсер етеді.

Роджерс Брубэйкер (2012) дін мен ұлтшылдық арасындағы байланысты зерттеудің төрт түрлі ұсынды. Атап айтқанда:

- дін мен ұлтшылдықты аналогиялық құбылыстар ретінде қарастыру.

- дінді ұлтшылдықтың шығуын түсіндіретін құбылыс ретінде қарастыру.

- дінді ұлтшылдықтың бір бөлігі ретінде қарастыру,
- ұлтшылдықтың діни формасы (2012).

Дін мен ұлтшылдық қарым-қатынастарын зерттеудің теориялық және әдіснамалық негіздері Қазақстандағы ұлт құрылысы аясында екі құбылыстың өзара байланысын түсінудің бірқатар қырларын ашады. Мәселен, ұлттық және діни бірегейлікті қайта анықтау үрдісіндегі екі құндылықтық жүйелер арасындағы қайшылықтар. Мәселен, қазақ ұлттық зиялы қауымы және мемлекеттік билік ұлттық бірегейлікті қалыптастыруда этносимволизм әлеміне сүйеніп, оның өзегін құрайтын этностық салт-дәстүрлер мен мәдени құндылықтарды жаңғыртып, нығайтуға қатысты іс-шаралар кешенін жүзеге асыруға белсенді күш салады. Сонымен қатар, аталған тараптар негізінен зайырлы ұлтшылдық стратегиясын қолдап, соған сәйкес қоғамдық кеңістік пен ұлттық сананы дамыту саясатын ұстанады. Ал, исламдық бірегейлікті нығайтудағы діни дискурс негізінен исламдық канондық текстерге сүйене отырып, діни сананы күшейтуге ат салысады. Тәуелсіз жылдар аясындағы исламдық текстерге негізделген реисламдану үрдісі діни бірегейлікті тек этномәдени бірегейлік ретінде ғана емес, исламдық принциптерге негізделген бірегейлікті қалыптастыруға ұмтылды. Осы уақытқа дейін «исламдық» деп анықталған кейбір салт-дәстүрлерді исламға сай емес, дәстүрлі мәдениеттің бөлігі ретінде қарастыру орын алған. Көп жағдайда, осы екі құбылыс арасында осы діни және ұлттық бірегейлік бір-біріне қайшы, антогонистік құндылықтар әлемі ретінде де қарастырылады бастады. Ұлтшылдық пен дін арасындағы қарым-қатынастардың табиғаты саяси, тарихи, идеологиялық, мәдени және тағы басқа факторлар мен шарттарға байланысты өзгеріп отырады. Постсекулярлы қоғамда ұлттық бірегейлікті қалыптастыру және нығайту үрдісінде, идеологиялық тартыста діннің интеграциялық және дезинтеграциялық рөлдері күшеюі мүмкін.

Көп жағдайда дін және ұлтшылдық бір-біріне қарсы қойылады немесе бір-бірімен сәйкес келмейтін құбылыс не құндылықтар жүйесі ретінде қабылданады. Мысалы ұлтшылдық табиғатынан қатаң зайырлы, ұлтшылдық діннің құлдырауынан пайда болды немесе діни сенімдер жүйесі билік етіп тұрған кезде соған қарсы күш ретінде пайда болды деген пікірлер ғылыми ортада жиі талқыланды. Мысалы, дінде лоялдық немесе ең жоғарғы билік күші – Құдай және Құдай заңы, белгілі бір діндегі қалыптасқан қасиетті кітап және соның негізінде қалыптасқан догматикалық жазбаларға тиселі. Ал ұлтшылдықта ең жоғарғы құндылық және билік – ол ҰЛТ, яғни ұлттық қалауы, жағдайы, дамуы үшін қабылданған ұлттық заңнамалар. Алайда, осы күнге дейін екі жүйе арасында байланыс түрлі факторлар мен шарттарға қарай түрлі сипат алды.

Ұлтшылдықтың дін сияқты қасиетті өткені мен болашағы бар, ұлтшылдық та дін сияқты азаматтарды мобилизациялау, біріктіру сияқты терең психологиялық, эмоциялық сезімдерді оятатын күші бар, пайғамбарлар ретінде қадірленетін өткен заманның батыр тұлғалары бар, қасиетті болып табылатын ұлттық мерекелері, еске алу күндері бар, рәсімдері мен салттары бар. Қазіргі таңда дін үшін өмірін қиған шахиттер сияқты, ұлт үшін өмірін құрбан еткен тұлғалар ерекше құрметке ие болып, халық жадында сақталады. Ғасырлар бойы жинақталып, қалыптасқан құндылықтары мен дәстүрлері болады, олар жүйелі түрде жиналып, ұлттық бірегейлікті құрайды. Ұлтшылдар үшін осы құндылықтарды елемеу, теріске шығару, таптау сияқты құбылыстар басқа әлеуметтік топтарға қатысты жаушылық қатынас туындатады. Бұл жалпы, ұлтшылдықтың діни қасиетін көрсетеді.

Ұлтшылдық бұл жалпы кең қолданыста айтылып жүргендей саяси идеология ғана емес, ол белгілі бір ұлттың ойлау жүйесі, ұлттық сана-сезімі. Бұл сана-сезімде ұлт,



ұлттық бірегейлік, отан деген категориялар «табиғи», «туа біткен» құндылықтар ретінде қабылданады. Ұлтшылдық, ұлт, ұлттық мемлекеттер ертеректе қабылданған, ішкі ұлтқа ғана бағытталған дүниетаным емес, бұл қазіргі әлемдегі халықаралық саяси сахнада қолданысқа айналған идеология. Ұлттық мемлекеттер бәрі бір-бірін «біз» және «олар» деп бөліп қарастырады. Ұлттық мүдделерді бірге қорғауға, ортақ жауды бірге еңсеруге шақырады.

Дін ұлтшылдықтың негіздерінің қалыптасуына да үлесін қосты. Мысалы, иудаизм еврей ұлтшылдығының және еврей ұлтының таңдаулы деген идеясына ықпалы, батыс еуропадағы түрлі протестанттық бағыттардың не деноминациялардың сол елдегі ұлтшылдықтармен тығыз байланысы немесе солардың қалыптасуына ықпалы. Дін ұлтшылдықтың пайда болуы мен дамуына діни символдар мен нарративтерді (негізгі идеяларды) тікелей қолдану арқылы ғана емес, жанама түрде де ықпал еткен. Мысалы, Батыс еуропадағы Протестанттық Реформация осы елдердің Рим Католик Шіркеуінен бөлініп шығып, әр елдің ұлты мен жеке ұлттық бірегейлігінің қалыптасуына, әр елдің тілінің стандартталуына себін тигізген.

Ұлтшылдық бұл бірегейлікті қалыптастыруға байланысты идеологиялық конструкт, жалпы ұлттың өз ұлттық бірегейлігін сақтаудағы эмоционалдық және психологиялық (патриоттық) сезімдері, массалық құбылыс не қоғамдық қозғалыс (тенденция) болуы мүмкін. Ұлтшылдық заманауи, қоғамдық-саяси, тарихи шарттарға байланысты түрлі мәселелерді күнтізбеге шығаруы мүмкін. Ұлтшылдықта этностық фактор, тілдік фактор не діни фактор алдыңғы қатарға шығуы мүмкін.

Ұлтшылдықтың Янус секілді екі жағы бар: оның бірі өткен тарихқа қарап, оны дәріптеу, есте сақтау, қадірлеу болса, екінші жағы заман талабына сай модернизация арқылы болашаққа ұмтылу. Бұл модернизация саясат, құқық, тіл, мәдениет, эконо-

мика сияқты барлық салаларда жүреді, сол себептен бұл діндар (дәстүршілдер) немесе зайырлы ұлтшылдар (реморматорлар) арасындағы үздіксіз талас тартысқа толы болатын дүние. Сондықтан да, олардың арасында үнемі қайшылық туындап отырады, «екі тарап та бір бірінен белгілі деңгейде трансформацияны талап етті, бұл өз кезегінде екеуінің арасында үлкен шешілмес қайшылықтарға да алып келуі мүмкін. Дін мен ұлтшылдықтың бірігуі өте сирек және бұл ара-қатынас, халықтың этностық және діни құрамына байланысты өзгеріп отырады. Егер, бір ұлттың этикалық нормалары мен мәдени құндылықтар тікелей дінмен байланысты болса, онда дінді қорғау ұлтшылдықтың басты элементіне айналады (Ерасов 1982). Осындай сәйкестік болмаған жағдайда, ұлт құрылысы аясында дін мен ұлтшылдық арасында көп жағдайда қайшылықтар мен шиеленіс орын алуы ықтимал.

### **Ислам және ұлтшылдық: исламдық және ұлттық бірегейлік ара-қатынасы**

Ұлт құрылысы аясында діннің интеграциялық және дезинтеграциялық функциялары көрінеді. Осыған байланысты, бірқатар ғалымдардың пікірінше, ислам діни-идеологиялық жүйе ретінде ұлтшылдық пен ұлт құру саясатымен үйлеспейді. Ұлтшылдықты зерттеу саласындағы ірі ғалымдардың бірі Д. Бреулидің пікірінше, «Ислам әлемдік прозелиттік дін ретінде мемлекеттің ұлттық шекаралары мен ұлттық бірегейлікті мойындамайды. Егер ұлтшылдық ұлттық мемлекетті жоғары заңды институт ретінде танып, оған абсолютті сенімділік танытса, ислам бұл жолды мойындамайды. Исламдық саяси қозғалыстар және олардың идеологиясы зайырлылық пен ұлттық мемлекетке қарсы бағытталған» (Breuilly 2001) деп тұжырымдайды. Алайда, мұсылман

елдеріндегі ұлтшылдық, ұлт құрылысы саласындағы түрлі тәжірибелері, ғалымның осындай тұжырымының қате екендігін көрсетеді. Қазіргі заманда мұсылман ұлттық мемлекеттерде өмір сүреді, ол мемлекеттердің ұлттық сипатына діни идеология кедергі келтірмейді. Ислам мен ұлтшылдық арасындағы қарым-қатынастар көптеген факторларға байланысты, көп жағдайда екі сенім жүйесі арасындағы қайшылықтар саяси мәселелерден, мемлекет және саяси топтардың дінді өздерінің саяси мүдделеріне жету мақсатында инструменталдау тәсілдерінен туындайды.

Ислам мен ұлтты, ислам мен ұлтшылдықты, исламдық және ұлттық бірегейлікті қарсы қоюдың тарихи, саяси себептері бар және олар Ислам әлеміндегі постколониялық ұлт құру аясында қалыптасты. Осман империясы ыдыраған соң, мұсылман мемлекеттері батыс еуропа елдерінің бодандығына өтеді. Осы контексте, араб зиялы қауымы мен қоғам белсенділері, мұсылман реформаторлары ұлтшылдық пен исламды антиколониялық қозғалыстарда мобилизациялық күш ретінде қолданады. Батыс еуропалық бодандықтан құтылған мұсылман елдерінде ұлтты құру бойынша зайырлы ұлтшылдық және исламизм идеологиясы қалыптасып, дами бастайды (Esposito 1998, Kuru 2019, Liu 2013). Ұлт құрылысы аясында мұсылман елдерінің басым көпшілігі зайырлы ұлттық даму стратегиясын таңдайды. Сонымен қатар, постколониялық кезеңде мұсылман реформаторлары ұлтшылдық пен ұлттық мемлекеттерге қарсы шығып, саяси исламизм идеологиясының негізін қалайды. Мұсылман реформаторлары ұлтшылдық, секуляризм, ұлт деген ұғымдар мен саяси идеологияларды батыстан келген, мұсылман үмбетін жікшілдікке апаратын құбылыстар ретінде оларды қатаң сынға алып, қарсы шыққан. Олар өздерінің еңбектерінде саяси исламның идеялық негіздерін қалап, исламистік қозғалыстар

мен ұйымдардың қалыптасуына үлес қосады. Постколониалды кезеңдегі исламистердің тұжырымдары бойынша, мұсылмандардың батыс әлемінен артта қалуы, олардың таза ислам жолынан тайып, исламдық заңдарды дұрыс орындамауынан туындаған жағдай. Сонымен қатар, барлық әлеуметтік, саяси, интеллектуалды, экономикалық мәселелерді шешудің бірден бір жолы исламдық жолмен жүру, шариятты орнату деген идея алға тартылады.

Ғалымдар көп жағдайда діни ұлтшылдық пен қазіргі таңдағы исламистік (саяси ислам) қозғалыстар арасындағы ұқсастықтарды атайды. Бұл исламистік қозғалыстар негізінен ұлтқа қарсы, яғни антиұлттық немесе трансұлттық сипатқа ие. Олардың мақсаты ортағасырлық халифатты қайта қалыптастыру, ғаламдық мұсылмандық умманы құтқаруға, қорғауға саяси үндеулер жолдау, ислам мемлекетін құру. Сонымен қатар, мұсылман жамағатының қоғамдық өмірі қорғалуы қажет, мұсылман мемлекетінде мұсылман емес азаматтар билік басында болмауы қажет деген нарративтерді қалыптастырады. Осы үлгідегі исламистік қозғалыстарға Таблиғи жамағат, Хамас, Мұсылман бауырластығы, Аль Каида, Талибан және т.б. ұйымдар мен діни-саяси ұйымдарды жатқызуға болады. Жоғарыда аталған нарративтер мен саяси ислам идеологиясы жаһандану үрдістерінің нәтижесінде аталмыш ұйымдар арқылы көптеген мұсылман елдерінде таралып отыр.

Ислам өзінің мәні бойынша бүкіл адамзатқа бағытталған, ұлттан жоғары тұратын, ұлттан тыс сипаты бар дін. Көптеген ғалымдар жалпы мұсылмандар бірінші кезекте өздерін ұлттық тұрғыдан емес, діни тұрғыдан анықтап, ислам дінімен бірегейленеді деп есептейді. Сол себептен де, қазіргі таңда трансұлттық исламистік қозғалыстар мен ұйымдардың насихаттары мен уағыздары мұсылман жамағатының белгілі

бір ортасында қолдау тауып жатады. Жаһандану үрдістері мен ақпараттық технологиялардың қарқынды дамуы жағдайында исламның белгілі бір дискурсының да жаһандануы заңдылық, оны ұлттық шекаралармен шектеу де мүмкін емес.

Ұлт құрылысы контекстіндегі Ислам факторының рөлі мен орны Түркия, Индонезия және Малайзия зайырлы мемлекеттері үшін өзекті болды (Willfried 2007). Бұл елдердің тәжірибесі, ұлт құрылысы аясындағы мұсылмандардың ұлттық мемлекетке интеграциялану мәселелері (A Report on 11 EU cities 2010) постколониалдық мұсылман мемлекеттеріндегі ұлтты құру саясаты мен үрдістеріне тән ұқсастықтарды анықтайды. Түркияның, Индонезияның зайырлы мемлекеттер ретінде қалыптасу тарихы билік пен мұсылман элитасы, Ислам мен ұлтшылдық, исламдық және зайырлы құндылықтардың қақтығысы, мемлекет тарапынан исламды қатаң бақылау арасындағы қайшылықты қатынастармен тығыз байланысты. Постколониалдық мұсылман қоғамдарындағы ұлт құрылысы аясында ислам мен ұлтшылдық арасындағы қарым-қатынас күрделі болды, зайырлы ұлт құрылысы жобасын таңдап, жүзеге асыратын саяси билік үшін ислам қауіпті бәсекелес күш ретінде қарастырылды. Сол себептен де, зайырлы мұсылман елдерінде исламды бақылау, ресми идеологияға қызмет ететін исламның тек белгілі бір дискурсын қалыптастыру саясаты мен тәжірибесі орын алған. Бұл өз кезегінде, саяси ислам өкілдері мен белгілі консервативті діни күштердің де наразылығын туындатты. Осы орайда, ұлттық құрылыс аясындағы ислам және ұлтшылдық, ислам және зайырлылық ара-қатынасы күрделі сипатқа ие, олардың арасында қайшылықтар да, үйлесімділікті орнату бойынша тәжірибелер де орын алған.

Коммунистік режим құлаған соң, пост кеңестік мемлекеттерде ұлтшылдық пен ислам ұлттық және діни бірегейлікті қалыптастыруда идеологиялық конструктілерге айнал

ды. Тарихи тұрғыдан Ислам орталық азия халықтарының бірегейлігінің ажырамас бөлігін құрып келді. Алайда, 70 жыл бойы үстемдік құрған қатаң атеизмнің нәтижесінде Орталық Азиядағы исламдық инфрақұрылым терең құлдырауға ұшырады, діни білім үзілді, ортаазия мұсылмандары жалпы мұсылман үмбетінен оқшауланды. Исламның догматикалық негіздері жоғалып, тек мәдени, яғни салт-дәстүр негізінде ғана сақталды. Пост кеңестік кезеңдегі исламдану үрдісі бұдан былай этномәдени шекаралармен ғана шектелмей, ғаламдық Исламның бір бөлігіне қосылды. Сол себептен, исламдық бірегейлікті қалыптастыру үдерістеріне ұлттық шекараларға қарсы трансұлттық исламистік ағымдар да белгілі деңгейде үлестерін қосты. Бұл үрдістер исламдық бірегейлікті жергілікті этномәдени элементтерден ажырату және тазарту, сонымен бірге, ғаламдық мұсылмандық үмбетке тән сын-қатерлер, белгілі бір ұлттық мәдениетке тән өмір сүру салты, киім кию үлгісі, мұсылмандық риторика тәрізді көптеген жаңа өзгерістерді де алып келді. Қоғамдық кеңістіктегі ұлттық дискурс тарапынан да, билік институттарының тарапынан да бұл үдерістер ұлттық сипатқа жат, дәстүрлер мен ұлттық бірегейлікке қауіпті үдеріс деп қызу талқыға салынып жатады. Алайда, ислам мен ұлтшылдық бір-біріне қайшы дүниетаным деу қате тұжырым, екі идеологиялық құрылым арасындағы қарым-қатынастарды шиеленістіру, яғни инструмент ретінде қолдану да жиі кездеседі. Қазақстан Республикасында ислам мен ұлтты, ұлтшылдықты қарсы қою қауіпті. Екі құбылыс арасындағы шиеленістің алдын алуда кешенді шаралар, рационалды, конструктивті, инклюзивті тәсілдемелерді қажет ететін ұлттық және діни саясатты жетілдіру қажет.

Жалпы ұлттық бірегейліктің компоненттері немесе ұлттың болмысын құрайтын саяси, қоғамдық, экономикалық, мәдени, діни және шаруашылық қарым қатынастары мәңгі

өзгермейтін, дүние емес. Ол қоғамның өркениеттік даму деңгейіне, жаһанданудың ықпалы сияқты факторларға байланысты өзгерістерге ұшырып отырады. Ұлт құрылысы өзі үнемі түрлі қақтығыстар мен қарама-қайшы нарративтерді ұсынатын үздіксіз процесс (Isaacs & Polese, 2016:1). Кеңестік қысымнан босаған мемлекеттерде ұлттық бірегейлікті этно-символизмге сүйене отырып қайта қалыптастыру, ұлт идеологиясын күшейтуге бағытталған ұлт құрылысы саясаты мен үрдісі негізінен жергілікті салт-дәстүрлерді жаңғырту сияқты үрдістердің орын алуы заңдылық. Осы орайда, исламды канондық тұрғыдан қайта анықтау тенденциялары және исламды интерпретациялаудың дәстүрлі жергілікті ислам түсінігіне кей жағдайларда қарсы келетін ағымдар мен үрдістердің болуы да ислам мен ұлтты қарсы қою тенденцияларына түсінбеушіліктер мен қайшылықтар алып келді. Ұлттық нарративтегі ислам мен ұлшылдықты, ислам мен қазақ ұлтын қарсы қоюдың онжылдықтар бойы қалыптасқан, тарихи, идеологиялық, әлеуметтік саяси себептері бар. Бұл аспектілерге біз келесі тарауларда тоқталып, талдауымызды ұсынамыз.

### **Библиография**

Akiner, Sh. 1995. 'The Formation of Kazak Identity: From Tribe to Nation-State'. London: Royal Institute of International Affairs. Russian and CIS Programme. P. 83.

Anderson, B. 1983. Imagined Communities. London: Verso. Pp. 12-19.

Breuilly J. 2001. The State and Nationalism. In Understanding Nationalism. Ed. by Montserrat Guibernau and John Hutchinson. Blackwell Publishers Ltd.– 48-49 Pp.

Brubaker R. 2011. 'Nationalizing states revisited: projects and processes of nationalization in post-Soviet states. Ethnic and Racial Studies Vol. 34. No. 11. Pp. 1785-1814.

Brubaker R. 2012. 'Religion and Nationalism: Four approaches. Nations and Nationalisms. 18, P. 2-20.

Burkhanov A. 2017. Kazakhstan's National Identity-Building Policy: Soviet Legacy, State Efforts, and Societal Reactions. *Cornell International Law Journal*. Vol. 50. 1.

Dave, B. 2004. 'Entitlement through numbers: nationality and language categories in the first post-Soviet census of Kazakhstan'. *Nations and Nationalism* 10(4), 439–459.

Dave, Bhavna. 2007. 'Kazakhstan: ethnicity, language and power'. Routledge: Taylor & Francis Group. NY.

Esposito J. 1998. *Islam and Politics*. Fourth Edition. Syracuse University Press.

Grosby S. 2001. 'Nationality and Religion' in *Understanding Nationalism*. (eds).

Guibernau M. and Hutchinson J (eds). 2001. *Understanding Nationalism*. Malden, MA: Blackwell Publishers Inc. P. 304.

Hayes C. J. H. 1960. 'Nationalism. A Religion'. New York: Macmillan. P. 164-5.

Isaacs, R., Polese, A. 2015. 'Between "imagined" and "real" nation-building: identities and nationhood in post-soviet Central Asia'. *Nationalities Papers*, 43:3, 371-382,

Isaacs. R. 2015. "Nomads, Warriors and Bureaucrats: Nation-Building and Film in post-Soviet Kazakhstan," *Nationalities Papers* 43 (3): 399-416.

Isaacs, R., Polese, A 2016. Introduction: Nation-Building in the Post-Soviet Space: Old, new and changing tools. (by editors). *Nation-Building and Identity in the Post-Soviet Space: New tools and Approaches*. Ed. By Rico Isaacs and Abel Polese. Routledge, P. 258.

Кадыржанов Р.К. 2014. Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, – 168 с.

Кадыржанов Р.К. Социально-культурные основания национального строительства в Казахстане. Монография. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, 2022. – 188 с.

Kendirbaeva G. 1999. 'We are children of Alash' The Kazakh intelligentsia at the beginning of the 20th century in search of national identity and prospects of the cultural survival of the Kazakh people". *Central Asian Survey* (1999), 18(1), P. 5-36.

Kesici O. 2011. 'The Dilemma in the Nation-Building Process: The Kazakh or Kazakhstanian Nation?'. *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe* Vol 10, No 1, 2011, 31-58.

Kesici O. 2017. 'The Alash movement and the question of Kazakh ethnicity'. *Nationalities Papers*, 2017 Vol. 45, No. 6, 1135–1149.



Kudaibergenova D. T. 2016. (a). ‘The Archaeology of Nationalizing Regimes in the Post-Soviet Space Narratives, Elites, and Minorities’. *Problems of Post-Communism*, vol. 00, no. 00, 2016, 1–14.

Kudaibergenova D. T. 2016. (b). *Nationalizing Elites and Regimes Nation-building in Post-Soviet Authoritarian and Democratic Contexts in Laruelle, M. Kazakhstan in the Making*. Lexington Books. 113-131 pp.

Kuru A. T. 2019. ‘Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison’. Cambridge University Press.

Laruell M. 2016. ‘Which Future for National-Patriots? The Landscape of Kazakh Nationalism’ in *Kazakhstan in the Making Legitimacy, Symbols, and Social Changes* ed. by Lauelle M. The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc. Pp. 155-181.

Laruelle, Marlene. 2015. (a). “The Three Discursive Paradigms of State Identity in Kazakhstan: Kazakhness, Kazakhstanness, and Transnationalism.” In *Nationalism and Identity Construction in Central Asia: Dimensions, Dynamics, and Directions*, edited by Omelchieva, Mariya Y., 1–20. Lanham, MD: Lexington Books.

Laruelle, M. 2015. (b) *Demokratizatsiya: The Journal of Post-Soviet Democratization* 23 (3) Summer 2015: 321-40

Liow J. Ch. 2016. ‘Religion and Nationalism in Southeast Asia’. Cambridge University Press, UK: Clays, St Ives. P. 261.

Liu Zh. 2013 Commentary on “Islamic State” Thoughts of Islamism, *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, 7:3, 22-42, DOI: 10.1080/19370679.2013.12023226.

Mkrtchyan N. 2014. ‘The notion of Kazakhness behind the symbolic nation-building of Kazakhstan. *CEU Political Science* 9 (1-2): 16-38.

Muslims in Europe. A Report on 11 EU cities. Open Society Institute, 2010. Second Edition. – 348 P.

O’ Beachain D. & Kevlihan R. 2011. ‘State-building, Identity and Nationalism in Kazakhstan: Some Preliminary Thoughts’. *Working Papers in International Studies* 1: 1-18.

Ó Beacháin, Donnacha, and Kevlihan, Rob. 2013. “Threading a Needle: Kazakhstan between Civic and Ethno-nationalist State-building.” *Nations and Nationalism* 19 (2): 337–356.

Omelicheva M.Y. 2011. “Islam in Kazakhstan: a survey of contemporary trends and sources of securitization, *Central Asian Survey*”, 30:2, 243-256

Omelicheva M.Y. 2016. *Islam and power legitimation: instrumentalisation of religion in Central Asian States*, *Contemporary Politics*, 22:2, 144-163.

Pal Kolsto. 2003. Nation-Building and Ethnic Integration in Post-Soviet Societies: An Investigation of Latvia and Kazakhstan. Edited by Pal Kolsto. Westview Press.

Rees K M, Williams N. W. 2017. Explaining Kazakhstani identity: supraethnic identity, ethnicity, language, and citizenship. Nationalities Papers, Volume 45, Issue 5 2017, pp. 815–839.

Rieffer, B. J. 2003. 'Religion and Nationalism: Understanding the consequences of a complex relationship'. Ethnicities. 2:3. P. 215-242.

Sarsembayev A. 1999. 'Imagined communities: Kazakh Nationalism and Kazakification in the 1990s'. Central Asian Survey (1999), 18(3), P. 319-346.

Smith A.D. 1999. 'Ethnic election and national destiny. Some religious origins of nationalist ideals'. Nations and Nationalisms. Pp. 331-55.

Султанғалиева А. 2012. «Возвращение ислама» в Казахстан – Алматы, Фонд «Алтынбека Сарсенбайұлы».

Suruku C. 2002. Modernity, nationalism and resistance: identity politics in post-soviet Kazakhstan. Central Asian Survey. 21 (4) 385-402.

Van Der Veer P and Harmut Lehman. 1999. 'Introduction' in Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia. (eds) Peter Van Der Veer and Harmut Lehman. Princeton University Press. P. 208.

Willfried S. 2007. Nationalism and Religion in a Globalizing World. A Multiple Modernities Perspective. In Faith Based Radicalism. – Brussels, – P. 25.

Ерасов Б.С. 1982. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. – М.: Наука. – 280 с.

С. Бейсембаев. 2015. «Феномен қазақсого национализма в контексте сегодняяней политики: от отрицания к пониманию». <https://www.caa-network.org/archives/4360>.

Шайкемелев М.С. 2013. Қазақсого иденгичносшь. Монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, – 272 с.

Шәукенова З.К. 2013. Этностардың әлеуметтік өзара әрекеттестігі: Қазақстан Республикасындағы этносаралық қатынастардың мониторингі: монография. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, – 200 с.

Шәукенова З.К., Бурова Е.Е., Назарбетова Ә.Қ. 2014. Қазақстан Республикасы этностық және діни топтарының азаматтық қауымдастыққа топтасуының құндылықтық-мағыналық және рухани-адамгершілік негіздері. Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, – 266

Yemelianova (2014) Islam, national identity and politics in contemporary Kazakhstan, Asian Ethnicity, 15:3, 286-301, DOI: 10.1080/14631369.2013.847643.

## **ЖАҒАНДАНУ АЯСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ РЕ-ИСЛАМДАНУ ҮРДСІНІҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ**

### **Қазіргі таңдағы Ислам әлемі: ұлттық және этномәдени зоналар**

Ислам діні қазіргі заманда ең қарқынды дамып келе жатқан әлемдік дін. Халықаралық Pew Research Forum базасының мәліметтеріне сәйкес, 2020 жылы жер бетіндегі халықтың 25 % (1,8 миллиард) – мұсылмандар құрайды. Олардың басым көпшілігі 60 % – Оңтүстік, Оңтүстік-шығыс Азия елдеріне тиселі болса, 20 % - Таяу Шығыс және Африка елдерінде тұрады.

Халқының діни құрамы бойынша Таяу Шығыс – Солтүстік Африка аймағында – 91%, Орталық Азия – 89%, Оңтүстік Шығыс Азия – 40%, Оңтүстік Азия – 31%, Суб Сахаралық Африка – 30%, Азияда – 25%, Еуропада – 6% мұсылмандар өмір сүреді (Pew Research 2013, 2017, 2023, Oxford Islamic Studies Online 2017). Қазіргі таңда 5 құрлыққа таралған Ислам әлемі тілдік, этностық, мәдени тұрғыдан біртұтас жүйе емес, сонымен қатар, діни-идеологиялық, мазхабтық, жергілікті тарихи, саяси, әлеуметтік салалар бойынша тағы да ерекшелене береді. Соған қарамастан, Ислам әлемі академиялық сала мен қоғамдық санада көп жағдайда Таяу Шығыс, Араб елдеріндегі исламның даму тарихымен тығыз байланысты қарастырылады.

Ислам әлемін біріктіретін ортақ тұстарға қарағанда, ерекшеліктері көп, қазіргі таңда мұсылмандар азшылық және көпшілікті құрайтын 60 қа жуық ұлттық мемлекеттерде өмір сүреді. Осы мұсылман мемлекеттердің басым көпшілігі экономикалық тұрғыдан артта қалған, адам құқығы, соның ішінде әйелдер құқығы жиі бұзылатын, авторитарлы елдерде өмір сүреді. Бұл факторларға ғылым, білім, технология және

тағы басқа салалар бойынша төменгі индексті қосуға болады. Осы контексте, Ислам әлемінің артта қалуы исламның модернизация мен рационалды ғылымдарға, демократия мен инновацияларға қарсы деген нарративтер жиі айтылады. Сонымен қатар, академиялық және медиа саласында ислам мен экстремизм, терроризмді қатар сөз тіркесі ретінде қолдану ғаламдық деңгейде исламды секьюритизациялауға және исламофобияға алып келді. Мұсылмандар қоғамдық кеңістікте бір әлеуметтік топқа жататын, бөлек категория ретінде қарастырыла бастады.

Белгілі исламтанушы, Хакан Йавуз, Ислам әлемін негізгі жеті зонаға бөліп қарастыруды ұсынады, бұл этно-мәдени зоналар: Араб, Парсы (шиит), Түрік, Оңтүстік Азия (Пәкістан, Үндістан, Бангладеш және Ауғанстан), Малай-Индонезиялық, африкалық және диаспоралық (Yavuz, 2013). Аталмыш зоналарда Исламды қабылдау мен ұстанудың өзіндік тарихи, әлеуметтік-саяси ерекшеліктері қалыптасқан. Осы орайда, Орта Азия мен Қазақстандағы исламның таралу және даму тарихының жоғарыда аталған аймақтардан ерекшеленеді және ол қазіргі уақыттағы мұсылмандық бірегейліктің қайта жандануына ықпалын тигізуде.

### **Орта Азия және Қазақстандағы исламдану үрдісінің қысқаша тарихы және ерекшеліктері**

Жалпы Ресейлік империя кезіндегі және кеңес одағы тұсындағы қазақтардың діндарлығы мен қоғамдық-саяси өмірдегі исламның рөлі туралы қарама-қайшы пікірлер бар. Мәселен, академиялық орта мен қоғамдық дискурсте ислам діні ешқашан қазақтардың күнделікті өмірлеріне терең бойламаған, қазақтардың көшпенді шаруашылық түріне байланысты тұрақты мешіттері мен исламдық инфрақұрылымы болмаған

деген пікірлер басым. Отандық тарихшы, Н. Нұртазина, сол кезеңдердегі «Қазақстан тарихындағы исламның таралуы мен қазақ мәдениетіндегі мұсылмандықтың рөлі туралы пікір айтқан зерттеушілердің кейбір ойлары бұрмалауға ұшырады» (Нуртазина 2007, 32) деген пікір айтады. Ғалымның пікірінше, «кеңес кезінде қазақ ағартушыларының дінге қатысты көптеген көзқарастары, үстірт, субъективті пікірлері «қазақтар ешқашан шынайы мұсылман болан емес, шала мұсылман болған» деген ғылыми тезиске негіз болып, ресми тарихнамаға аксиома ретінде енгізілген» (Нуртазина 2007, 32). Дінге (әсіресе, исламға) қатысты кеңестік тәсілдемелер мен ой-пікірлер инерциясы отандық ғылымда, қоғамдық санада, мемлекеттік саясатта әлеуметтік білімнің қоры ретінде әлі де сақталып отыр. Оның кейбір мысалдарын қазақтардың өткен ғасырларда қандай мұсылман болғандығы жөнінде ұлтшылдық және кеңірек қоғамдық дискурстарда байқауға болады.

Орта Азия халықтарының діндарлығына қатысты зерттеулердің көпшілігі Ислам дінінің қазақтар және қырғыздар арасында үстіртін таралған, жергілікті діни сенім-нанымдармен араласып, көшпенді өзбек, тәжік қоғамдарына қарағанда ислам күнделікті өмірге терең ықпал етпеген деген ұстанымға саяды. Осы бөлімде біз Орта Азиядағы және Қазақстандағы ислам дінінің таралуының кезеңдеріне, оның қазіргі таңдағы исламның қайта жаңғыруына тигізетін ықпалдарын, реисламдану үрдісінің түрлі ерекшеліктеріне тоқталамыз. Бұл өз кезегінде қазіргі таңда исламға қатысты ұлттық дискурстағы бірқатар қайшылықтарды түсінуге мүмкіндік береді.

Орта Азия елдеріндегі исламның таралу тарихы мен ерекшеліктерін зерттеген шетелдік ғалымдар (Akiner 97, Olcott 95, Khalid 2003, 2021, Rashid 2002, Polonskaya, Malashenko 1994) аймақтағы отырықшы және көшпенді өмір сүру салтының нәтижесінде исламның қоғамдық өмірдегі орны да ерекшеленді

деп есептейді. Отырықшы қоғамдағы (өзбек, тәжік) әлеуметтік, мәдени шарттар исламдық инфрақұрылымның пайда болып дамуына айтарлықтай үлесін қосты. Ал көшпенді (қазақ, қырғыз, түркмен) қоғамдарда ислам күнделікті қоғамдық өмірге терең бойлай алмады, нәтижесінде олар далалалық және жергілікті салт-дәстүрмен араласып, тығыз байланысты болды (Кляшторный, Султанов 1992, Omilecheva 2011). Дегенмен, 20 ғасырдың басында Орта Азия халықтарының арасында мұсылмандық бірегейлік ұлттық және этностық бірегейлік нақты қалыптаспаған жағдайда аса ықпалды күшке ие болған деген пікірлер де бар. Қазақстан тарихындағы исламдану кезеңдері мен қазақ мәдени мұсылмандықтың рөлін зерттеуші ғалым Нұртазинаның пікірінше, «XV-XVIII ғасырлар арасында қазақтар өздерін саналы және ашық түрде мұсылман деп жариялап, исламды ғұрыптық-заңдық және идеялық дүниетаным тұрғысынан да меңгерген» (Нұртазина 2020, 158).

### **Кеңестік кезеңдегі Ислам: ұлттық және діни бірегейлік ара-қатынасы**

Кеңес саясатының жалпы дінге қатысты саясаты баршаға мәлім. Дін халықтың рационалды дамуына, болашақ өркениетті коммунистік қоғам құруда үлкен тежегіш күш ретінде қарастырылды. Орталық Азиядағы кеңес билігінің ұлт құрылысы саясатын жүргізуіне дейін ислам этностық, аймақтық және рулық бірегейліктен жоғары тұратын ықпалға ие болды. Сол себептен де, кеңес билігі исламды бірінші кезекте өзінің модернизациялық және ұлттық саясатына төнетін басты сын-қатер және идеологиялық қарсылас ретінде қарастырды (Ubiria 2016). Осындай көзқарастың нәтижесінде ислам орта-ғасырлық кезеңге тартатын, модернизациялық үрдістерді тежейтін “гендерлік дискриминацияға жол беретін” дін ретінде

сипатталып, жан-жақты насихатталды. (Ubiria 2016:180). Кеңес үкіметі Орталық Азиядағы исламның әлеуметтік-саяси өмірдегі ықпалды рөлін жоя отырып, агрессивті ұлттық құрылыс саясатын жүргізді. Осы ұлт құру аясында ислам діні «ұлттандырылып» (фольклор), доктриналық ілімдерден қол үзіп, «мәдени» исламға айналды, онда «ұлттық дәстүрлермен байланыс Құранға қарағанда маңызды деп саналды» (Hann & Pelkmans 2009).

1920 жылдардың аяғынан бастап кеңестер ислам ілімін насихаттайтын барлық мешіттерді, медреселерді және басқа исламдық институттарды жабу арқылы Исламға жойқын саясатты жүргізді (Akiner 2003; Ro'i 1995). Діни қызметкерлер аяусыз қудалауға ұшырады және қоғамдық орындарда діни рәсімдердің көрінуі толығымен жойылды. Нәтижесінде, қазақ ұлты исламның діни мазмұнынан одан бетер қол үзіп қалды (Yemelyanova 2018). Осылайша, кеңестік билік, исламдық бірегейліктің діни мазмұнын этностық бірегейлікті құрайтын мәдени компонентке айналдырды (Ranasayagam 2011). Қоғамдық кеңістікте, исламның канондық мәнінен айрылған, салт-дәстүрдің бір бөлігі ретінде тек мәдени белгілеріне ғана жол берілді. Кеңестік ұлт құру саясаты исламдық бірегейлікті зайырлы қазақи бірегейлікпен біріктірді (Zhussipbek 2022). Макбрейннің тұжырымына сәйкес, кеңестік кезеңдегі қазақтардың діни бірегейлігі олардың ұлттық мәдени мұрасының бір бөлігі ғана болды (McBrien 2006). Осындай жағдайда, ислам ұлттық салт-дәстүрлердің біріне айналып, ұлттық бірегейлікке бағындырылды (Hann and Pelkmans 2009).

Орта Азия аймағындағы исламды зерттеуші, ғалым Адиб Халидтің пікірінше, қазіргі таңдағы исламға қатысты танымал дискурс 20 ғасырдағы ұлт құрылысының нәтижесі және ол әлі де ұлт пен прогреске негізделген ықпалды дискурсқа тәуелді (Khalid 2003). Мысалы, ғалымның тұжырымдауынша,

пост кеңестік саяси режимдер бір жағынан ұлттың қайта жаңдануындағы исламның тарихи, мәдени рөліне баса көңіл бөліп, исламның жаңғыруын қолдайды. Екінші жағынан, исламды ұлттық қауіпсіздікке төнетін қауіп ретінде қарастырып, оны радикализм мен экстремизммен теңестіріп, дінді қатаң бақылап, реттеу саясатына негіз ретінде қолданып отырады. Кеңес одағындағы секілді исламды ұлттық «жақсы/жаман», басқаруға келетін «ресми» және «ресми емес» деген бөлініс [Khalid 2003] «дәстүрлі» және «дәстүрлі емес» деген терминдермен алмастырылған тәжірибенің жалғасуынан байқалады.

Кеңес билігінің қатаң атеистік саясатының салдарынан ислам діни мазмұны мен контекстінен айрылып, тек салт-дәстүрлер ретінде ғана сақталды. Пост кеңестік кезеңдегі исламға қатысты ұлттық дискурсқа негізінен осы кеңестік кезеңдегі дінге қатысты стереотиптер мен тәсілдемелер ықпал етіп, ұлттық және діни бірегейлік арасындағы қайшылықтарға алып келеді. Гомогенді қоғам құруға ұмтылған кеңестік биліктің ассимиляциялық саясаты мен үрдістерінің салдары әлі күнге дейін пост кеңестік кезеңдегі ұлт қандай болуы керек, исламның орны қандай болу керек деген дискурсқа орасан зор ықпалын тигізді.

### **Пост кеңестік кезеңдегі ре-исламдану үрдісі: мұсылмандық бірегейлікті қайта анықтау және қалыптастыру**

70 жыл бойы атеистік қоғам құруға ұмтылған кеңес билігі ыдырағаннан кейін Орталық Азия мұсылмандары өздерінің діни бірегейлігін исламдағы канондық доктринаға сәйкес қайта қалыптастыруға мүмкіндік алды. Тәуелсіз жылдардағы исламдық дискурс кеңес одағы мәжбүрлеп таңған этно-конфессиялық бірегейлікті реформалауға, мұсылмандық



бірегейлікті қайта қарастыруға үндеген және жергілікті мұсылмандарды «таза ислам» жолына бағыттаған жаһанданған құбылыстың бір бөлігі болды. «Кез келген қауымдастық сияқты, Орталық Азия мұсылмандарының діни бірегейлігі де «өздерінің», “ұлттық әрі дәстүрлі” және «басқа», “шетелдік және жаңа”, әсіресе “араб” деп жалпылайтын көптеген қарама-қайшы анықтамалардың әсерінен қалыптасты (Laruelle 2021).

КСРОның аса ықпалды идеологиялық құрылымы құлағаннан кейін, Орта Азиядағы ре-исламдану үрдісіне бірнеше діни-мәдени зоналар немесе дискурстар ықпал етеді (Hann & Pelkmans 2009, Schwab 2011). Атап айтар болсақ, бұл дискурс араб әлемі, Түркия Республикасы, Ресей Федерациясындағы орыс тілді исламдық дискурс, үнді-пәкістандық және жергілікті дәстүрлі мәдени исламдық дискурс (Вильковский 2014, Kuru 2002, Balci 2022, Omilecheva 2011). Аталған діни-мәдени зоналар Қазақстан қоғамындағы мұсылмандық бірегейлікті қалыптастыруда үлестерін қосып, өзіндік трендер алып келді. Діни және ұлттық бірегейлік арасындағы қарым-қатынас айтарлықтай өзгерді, қайшылықтар көбейіп, бір-бірін сынау, қабылдамау және терістеу стигмалары пайда болды. Исламдану үрдісі қоғамдық дискурсты, бір-бірін қабылдай алмайтын, түсіне алмайтын екі тарапқа жіктеді деп айтса болады. Оның бірі қоғамның зайырлы тобы, мемлекеттік билік және мемлекеттік құрылымдармен тығыз байланысты ғылыми-сараптамалық қауымдастық (бұл мәселеге исламды секьюритизациялау саясатына қатысты бөлімде тоқталып өтеміз), жалпы дінге, соның ішінде исламдану үрдісін қауіпті деп қарастырады. Екінші тарап, исламды оның канондық негіздеріне сай (Құран мен Сүннет) өмір сүру стратегиясы ретінде қабылдаған діндар жамағат. Бұл құбылыс қарама-қайшылыққа толы трендтер мен пікірлерді туындатып отыр. Атап айтар болсақ, исламды анықтаудағы түрлі діни дискурстар арасындағы діни, идеологиялық ерекшеліктер;

исламдағы консерваторлық (буквалистік, фундаменталды) және либералды көзқарастар; консервативті ислам дискурсының дәстүрлі қазақи діни сенімдер, салт-жоралғыларды үлкен адасушылық деп тану, сынау, терістеушілік; діни және зайырлы құндылықтардың қақтығысы. Бұл трендтер мұсылмандар арасында, сонымен қатар зайырлы және діни топтар арасында бөлініс пен қатаң жіктелудің туындауы алып келді. Атеистік, қатаң зайырлы көзқарастармен қалыптасқан ұрпақ үшін де, діни дискурстар арқылы келген мәдени өзгерістер, қазақ ұлтының негізін құрайтын салт-дәстүрлер мен сенімдерге қатысты теріс пікірлер мен іс-әрекеттер қауіпті үрдіс. Сонымен қатар, ғаламдық деңгейдегі исламофобия, экстремистік және террористік сипаттағы трансұлттық исламизмнің дамуы да бұл үрдістің күшеюіне үлесін қосып отыр. Алайда, қазақстандық мұсылман үмбеті Таяу Шығыс елдеріндегі мұсылмандардың саяси, идеологиялық және мәдени дамуын қайталайды деп қауіптену де ғылыми негізделмеген, шынайылыққа сәйкес келмейтін тұжырым.

Жаһандану жағдайында исламдық дискурстың алуандығының орын алуы және белгілі бір дискурстың ықпалды болуы заңды әрі табиғи құбылыс. Осы орайда, исламдану тек мұсылман жамағатының радикалдануына, немесе мұсылман жамағатының жаппай мемлекеттік, конституциялық жүйені исламдандыруға алып келетін үрдіс деп қауіп күту де шынайылыққа сай келмейді.

Исламдану үрдісі қоғамның діни бөлігі тұрғысынан үлкен рухани сұраныс. Кеңестік кезеңдегі Қазақстандағы исламдық инфрақұрылымның жойылуына байланысты жергілікті дін өкілдері, институттар бұл рухани сұранысты жеткілікті деңгейде қамтамасыз ете алмады, сондықтан жоғарыда аталған араб, түрік және т.б. діни дискурстары өзекті болды. Жаһандану шарттарында Қазақстандық діни кеңістікті шектеу, мұсылмандардың діни-көзқарастары мен іс-әрекеттерін

кеңестік немесе күштік әдіс-тәсілдермен шектеу және реттеу мүмкін емес. Қазақстандағы мұсылман жамағатына заманауи ислам ойының түрлі идеологиялық, саяси, мәдени аспектілері ықпал етеді. Сондықтан қазақстандық мұсылман үмбеті гомогенді емес, ол жаһандану үрдісінің аясында түрлі дискурстар мен тенденцияларды басынан кешіріп отыр. Осы орайда, біз келесі бөлімдерде араб дискурсының ішіндегі қоғам арасында айрықша наразылық пен түсінбеушілік туындатып отырған сәләфиттік дискурсқа тоқталып өтеміз. Сонымен қатар, түрік исламдық дискурсының ықпалын және жергілікті қазақ дискурстарын қарастырамыз.

### Қолданылған әдебиеттер тізімі

1. Ahmet T. Kuru “Between the state and cultural zones: nation building in Turkmenistan”. *Central Asian Survey* (2002) 21(1), 71–90
2. Akiner Sh. 1997. *Melting pot, salad bowl – cauldron? Manipulation and mobilization of ethnic and religious identities in Central Asia*. *Ethnic and Racial Studies*, Volume 20, 2. 362-393.
3. Akiner, Sh. 1995. “The Formation of Kazakh Identity: From Tribe to Nation-State”. *Royal Institute of International Affairs*,
4. Balci B. 2022. “Islamic Renewal in Central Asia”. *Routledge Handbook of Contemporary Central Asia*. Rico Isaak and Erica Marat eds. Routledge.
5. Вильковский Д 2014.
6. Hann Ch., Pelkmans M. 2009. “Realigning Religion and Power in Central Asia: Islam, Nation-State and (Post)Socialism”. *Europe-Asia Studies*, 61:9, Pp. 1518-1541.
7. Khalid A. 2021. “Central Asia: A new History from Imperial Conquests to the Present”. *Princeton University Press*.
8. Klyashtornyi, S.G. and Sultanov, T.I., 1992. *Kazakhstan: letopis' treh tysyacheletii*. *Almaty: A.-A. Rauan*.
9. Laruelle, M. 2021. *Central Peripheries: Nationhood in Central Asia*. London: UCL Press. <https://doi.org/10.14324/111.9781800080133>
10. Нұртазина Н.Д. «Қазақстандағы исламдану үрдісіне ғылыми көзқарастар (XIX ғ)». «Отан және әлем тарихы XXI ғасырда: ғылыми парадигмалардың ортақтығы мен ерекшеліктері» атты халықаралық ББекмаханов оқуларының ғылыми конференция мақалалары. 2007. Алматы. Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті.

11. Нұртазина Н. 2020. «Қазақы мұсылмандық дәстүрдің генезисі». – Алматы: Қазақ университеті. 158 б.
12. Polonskaya L., & Malashenko, A. *Islam in Central Asia* (Reading, UK: Ithaca Press, 1994), 13.
13. Olcott, M. 1995. “The Kazakhs”. Second Edition. Hoover Institution Press, Stanford University Press. P. 388.
14. Omelicheva M.Y. (2011) Islam in Kazakhstan: a survey of contemporary trends and sources of securitization, *Central Asian Survey*, 30:2, 243-256, DOI: 10.1080/02634937.2011.567069
15. Yemelianova, G 2014, ‘Islam, national identity and politics in contemporary Kazakhstan’ *Asian Ethnicity*, vol online, pp. 286-301. DOI: 10.1080/14631369.2013.847643. Pp 2-3.
16. Khalid A. 2003. “A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan”. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 35, No. 4 (Nov., 2003), pp. 573-598.
17. Schwab W. 2011. ‘Establishing an Islamic niche in Kazakhstan: Musylman Publishing House and its publications’. *Central Asian Survey* 30, 2: 227–242.
18. Biard A. 2010. “The religious factor in the reification of “neo-ethnic” identities in Kyrgyzstan”. *Nationalities Papers*, Vol. 38, No. 3. Pp. 323-335.
19. Balci B. 2022. “Islamic Renewal in Central Asia”. *Routledge Handbook of*
20. Gunn J. 2016. “Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism and the State in Central Asia”. *Sociology of Religion*. Vol. 64. No. 3. Special Issue (Autumn 2003). Pp 386-410. Oxford University Press.
21. Omilecheva M. 2016. ‘Islam and power legitimation: instrumentalization of religion in Central Asian States’. *Contemporary Politics*. Vol. 22. No. 2. 144-163 pp.
22. Turam, B. 2004. “A bargain between the secular state and Turkish Islam: politics of ethnicity in Central Asia”.
23. Yavuz H. 2004. “Is there a Turkish Islam? *The emergence of Convergence and Consensus*”. *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol. 24. No. 2. 213-232 pp.
24. «Pew-Templeton Global Religious Futures Project - Research and data from Pew Research Center». 2023. <https://www.pewresearch.org/topic/religion/religious-demographics/pew-templeton-global-religious-futures-project/>
25. Oxford Islamic Studies Online. 2017. [www.oxfordislamicstudies.com](http://www.oxfordislamicstudies.com). Archived from the original on 20 March 2017).

## **Сәләфилік дискурс және оның қазақстандық исламдану үдерісіне ықпалы**

Сәләфилердің атауы араб тіліндегі алғашқы кезең мұсылмандарының атауын білдіретін «сәләф» сөзінен шыққан. «Сәләф» немесе «сәләф әс-солих» термині Мұхаммед пайғамбардың сахабалары, олардың ізбасарлары (табиғиндер) мен кейін олардың ізбасарларын (этбағ әт-табиғин) қамтиды. Сәләфизм бағытын ұстанушылар өздерін осы алғашқы кезең мұсылмандарының жолын, яғни, таза Исламды ұстанушылар деп санап, басқа мұсылмандар дұрыс, саф Исламнан ауытқыған деп есептейді.

Аталған доктринаның негізін салушы – сунниттік исламның ханбали мәзһабының фақиһы, әрі ислам ойшылы болған Ибн Таймия (1263–1328). Алайда доктринаның институттанып, іс жүзінде таралуы Сауд Арабиясы мемлекеті мен уаһабилік қозғалыстың пайда болуының арқасында XX ғасырда ғана жүзеге асты. Сәләфизмнің бүгін біз білетін формасының негізін салушы Мұхаммед ибн Абдулуаһаб әт-Тамими (1703–1792) болып табылады. Ол Ибн Таймияның теориялық мұрасына негізделген, кейбір қағидаларын харижилер (ортағасырлық радикалды қозғалыс) доктринасынан ала отырып, уаһабилік қозғалыстың негізін қалады. Алғашқы уаһабилер басқа мұсылмандарға қарсы агрессия танытып, қажыларды өлтірді, Осман империясымен соғысып, кесенелер мен қабірлерді қиратқан. Өзге мұсылмандарды адасушылықпен айыптай отыра, өз сенімдерін тарату үшін зорлыққа, қарулы күшке сүйенген әдістерді қолданады. Ислам әлемінде қазіргі күнге дейін де көптеген елдерде қақтығыстар тудырып отырған бірқатар ұйымдар мен қозғалыстардың пайда болуына уаһабилер немесе сәләфилер тікелей ықпал етті. Қазіргі таңда уаһабилер үгіт-насихат әдістерін өзгертіп, түрлі

топтарға бөлінді. Олардың кейбірі өзгелеріне қарағанда байсалды болып, саясаттан бойын аулақ ұстаса, екінші тарапта әлі күнге дейін қарулы жиһадты қолдайтын ұстанушылары да жетерлік (Шагавиев 2015: 249-250).

Ұлыбританиялық зерттеуші Ясир Қади салафилерді жетіге бөліп қарастырады:

1) Сауд Арабиясы үстемдік ететін салафилік қозғалысы.

2) Сәләфилердің иорданиялық тармағы, шейх әл-Әлбаниді ұстанушылар, мәзһаб ұстануға қарсы топ.

3) Сахуа («әл-Ихуан әл-Муслимун» идеяларының ықпалындағы сәләфилер).

4) Мадхалиттер, саудиялық сәләфилердің кіші тобы, шейх әл-Мадхалидің ізбасарлары.

5) Әл-Әлбанидің ықпалындағы әртүрлі топтарға бөлінетін Мысырлық сәләфилер.

6) Тәкфиршілер, Әбу Мұхаммед әл-Мақдиси, Әбу Мусаб әс-Сури (әз-Заркауи), әл-Әуләкидің ізбасарлары.

7) Жиһадшылар, әл-Каиданың жақтастары, әл-Ихуан әл-Муслимун мен сәләфилердің радикалды тармақтарының өнімі (Шагавиев 2015: 250).

Қазақстанда сәләфилерді көбіне мадхалилер, сурурилер және тәкфириттер деп бөлу жиі кездеседі.

Сәләфилердің (уаһабилердің) ең басты сенімі – таухидтің (бір Аллаға ғана сену) қатаң түсіндірмесі. Олар таухидті үш түрге бөледі: таухид әл-үлүһия (тек Аллаға құлшылық ету), таухид ар-рубубия (Алланың барлық сипаттары мен істеріндегі жалғыздығы) және таухид әл-әсма уас-сифат (Алланың есімдері мен сипаттарына иман). Олардың пайымдауынша, көптеген мұсылмандар қабірлерді, кесенелерді, әулиелер мен пайғамбарларды зиярат ету арқылы таухидтің бірінші түріне қарсы келеді. Сонымен қатар, кейбір салафилер (1966 жылы Мысырда өлім жазасына кесілген «Мұсылман бауырлар»

қозғалысының идеологы Сайид Құтбтың атынан қутубилер деп те аталады) таухидтің тағы бір түрін қосады: таухид әл-хакимия (барлық билік тек Аллаға тән). Бұл дегеніміз – 100% шарифатпен үкім етпеген адам мен оның қарамағындағылар – түгел кәпір, сәйкесінше, шарифатпен басқарылмаған бүкіл мемлекет кәпір деп саналады. Иман мәселесінде олардың барлығы құлшылық етуді де иманның бір бөлігі деп санайды. Сол себепті, сәләфилердің көзқарасында, намаз оқымаған адам мұсылман емес. Кейбір сәләфилердің сенімі бойынша – мұндай адам кәпір болғаны себепті, жиһад нысаны боп табылып, көзі жойылуы тиіс (Шагавиев 2015: 251-252).

Жиһадқа деген көзқарас сәләфилер арасында әртүрлі болып келеді. Олардың арасында жиһадистер ретінде танылған әскери жиһад қажет деп есептейтін топ бар. Жиһадистер, өз кезегінде, жаһандық әскери жиһад жүргізуді ұсынатындардан бастап, локальді терактилерді ұйымдастыруды жөн көретіндерге қарай әртүрлі ұстанымда. Шартты түрде «мәдхалиттер» немесе байсалды салафилер деп аталатын тағы бір топ әскери жиһадқа, әсіресе мұсылмандарға қысым көрсетілмейтін аймақтарда қарсы жиһад жүргізуге қарсы, өздері тұратын аймақтарда саяси конформизмімен белгілі. Дегенмен бірқатар қазақстандық теологтар мен эксперттер сәләфилерді бұлай классификация жасауға қарсы. Олардың айтуынша, Қазақстанда сәләфизмге толық тыйым салынуы тиіс (Ислам в СНГ 2017; Сәләфизм ағымының байсалды 2016; О салафитах в Казахстане 2016).

Global Salafism жинағында Адрауи сәләфизмді қуатты (идеологиялық) «өнім» деп санайды. Өйткені, ол діни нарықтың тұтынушыларын өзін шынайы Ислам екеніне сендіре алады, әрі өмірлерінің неліктен құлдырауға ұшырағанына түсініктеме беріп, дұрыс өмірге қатысты нақты картина береді. Сәләфилердің көзқарасында, ағымның кейбір мүшелерінің

экономикалық жетістіктері – сәләфи ақидасының дұрыстығын және олардың «құтқарылған топ» екенін растайтын көрсеткіш. Ал де Конин сәләфизмнің кең таралуының сыры «түпнұсқа бірегейлік пен таза ислам идеясының қосылуында» екенін айтады. Сәләфизм өз ерушілеріне исламның қайнар көздеріне өз бетінше үңілуге мүмкіндік беріп, исламның «шын мәнінде не айтқанын» түсіндіруге тырысады (Meijer 2014: 16).

Қазақстандық және ортаазиялық контекстке оралатын болсақ, көпшілік ортаазиялық сәләфилер бейбіт, саясатқа қатыссыз нейтралды ұстанымда. Олар өзара изоляцияланған, жабық мұсылман топтарын қалыптастыруға бейім (Zhussipbek 2020: 5). Соған қарамастан, сәләфилердің көпшілігі Орталық Азияда тарихи және мәдениет тамырлары тереңде жатқан сопылыққа, сондай-ақ, Қазақстан халқының дәстүрі мен мәдениетінің бір бөлігіне айналған діни ритуалдарға қатаң қарсылық позициясын ұстанады. Бұл өз кезегінде «таза дінді» импорттаушы сәләфилерге қатысты наразалыққа алып келді.

Токсаныншы жылдардан бастап сәләфилер Өзбекстанда қатаң қуғын-сүргінге ұшыраса, Тәжікстанда ағымға 2009 жылы тыйым салынды. Ал Қазақстанда сәләфилік бағыттың елге енуі – «бақылаудан тыс» исламның секьюритизациясына итермелеген салмақты факторлардың бірі. Салафиліктің таралуын желеу ете отыра, ел режиміне авторитар саясатты еркін жүргізу мүмкіндігі туды (Zhussipbek 2020: 10). Исламды секьюритизациялау процесі арқылы Қазақстан үкіметі өзінің саяси шешімдеріне легитимділік бере алды. Діни экстремизм мен терроризм қаупін алға тарта отырып, ол ислам мен терроризм арасында ешқандай логикалық немесе эмпирикалық байланыс орнатпай, дін саласында қатаң заңнама қабылдауға мүмкіндік туды (Omelicheva 2011a: 251-252).

М. Омеличева өз жұмысында исламның «ресми» және «бейресми» немесе «дәстүрлі» және «фундаменталистік» ис-



лам сияқты дихотомиялық сипаттамаларына қатаң сынға алады. Оның ойынша, мұндай мәлімдемелер қарапайымдылығына байланысты Қазақстанда және одан тыс жерлерде трендке айналғанымен, жергілікті исламның көп қырлылығын есепке алмайды. Сол себепті де, аталған көзқарас шындықтан алыс, әрі оқырманды жаңылыстырады. Олар тарихи өзгерістерге, ішкі және сыртқы сын-қатерлер мен өзге қоғамдық-саяси процестерге өзіндік иммунитеті бар қазақстандық исламының әлдеқайда күрделі шындығын бұрмалайды. Ислам дініне қатысты қарапайым, бинарлы көзқарас тек саяси мақсаттарына жету үшін аталған дискурсты қалыптастырушы саяси лидерлерге қолайлы (Omeličeva 2011a: 254). Аталған дихотомиядағы шетелдік, радикал, фундаменталист саналатын екінші тарап көбіне сәләфизм ағымымен байланыстырылады.

Біз қоғамдық дискурста 2001 жыл, 11 қыркүйектің салдарынан орын алған «жақсы», «байыпты» ислам мен «жаман», «экстремист» ислам дихотомиясының күшейе түскенін көреміз. Бұл пікірге сәйкес, исламның екі жүзі бар: біреуі толерантты, әрі рухани болса, екіншісі толерантты емес, әрі зорлықшыл. Сәйкесінше, барлық мұсылмандар бірдей емес – мұсылмандардың «жақсысы» мен «жаманы» бар. Аталған процес тек қана Қазақстанға ғана тән емес. Жоғарыда атап өткендей, бұқаралық ақпарат құралдарында халықаралық террор жайлы нарративтің күшеюі исламға қатысты бинарлы түсініктің нығаюына алып келді. Мысалы, С. Мератидің айтуынша, Ресей Федерациясы Сыртқы Істер министрі, үкімет басшысы қызметтерін атқарған Е. Примаков Исламның «ресейлік нұсқасы» жайлы концепцияны қалыптастырды. Ол ресейлік дәстүрлі ислам мен «шетелдік» діни мектептерді қарама-қарсы қоятын доктринаны ұсынды. Мұндағы алғашқы нұсқа Ресейдегі жалғыз рұқсат етілген ислам боп қабылданса, екіншісі о бастан дұшпан, Ресейде әлеуметтік және сая-

си дезинтеграцияға (сепаратизм) бастайтын ислам ретінде түсіндірілді. 1990-жылдардың ортасынан бастап, жергілікті діни дискурста шетелдік діни ықпалды азайту – ресейлік антитеррористік саясат пен жалпы сыртқы саясаттың негізгі лейтмотивтерінің біріне айналды (Merati 2017: 108).

Апологеттік, «екі жүзі» бар ислам туралы пікір қозғаушылардың исламды қатаң түрде сынағандармен ортақ қатесі бар: олар исламның генерализация жасауға болатын «шынайы» нұсқасы бар деп ойлайды. Аталған апологеттік, «екі жүзі» бар ислам туралы түсінікті таратушылар барлық діни дереккөздерді, діни мәтіндерді бірдей санап, мұсылмандардың саяси әрекеттері тікелей осы дереккөздерді жүзеге асырудан орын алып отыр деп ойлайды (Khalid 2014: 5).

Анығында, ислам, барлық діндер сияқты іштей саналуандыққа ие. Жекелеген тұлғалар мен топтар діни шеңбердің аясында мүлде бір-бірінен алшақ, тіпті, кейді қарама-қарсы пікірлерді ұстануы мүмкін. Ғасырлар бойы, христиандар Інжілді христиан еместерге қарсы соғыс ашудың негізі етіп пайдаланса; енді біреулері оған сүйене отыра, христиандар арасында өмір сүрген иудейлерді қудалады. Көптеген американдықтар құлдықты, апартеид пен нәсілшілдікке негізделген заңдарды діни доктриналарға сүйенеді деп түсінді. Дәл сол уақытта, өзге христиандар Інжілді құлдыққа қарсы күресу, толеранттылықты насихаттау және әлеуметтік теңдік пен азаматтық құқықтарды қорғау үшін пайдаланды. Исаның кедейлігі туралы айтылған жазбалар байлықты насихаттауға да қолданылуы мүмкін. Аталған тенденциялар бір-біріне түбегейлі қайшы болғанына қарамастан, олар христиандыққа тән. Осылайша, Х. Адиб өзінің ойын «мұсылмандар да өз араларында түрлі пікірге жүгініп, бір діни дереккөздерге жүгіне отыра, қарама-қайшы көзқарастарды ұстануы мүмкін» деген көзқарасты баса айтады (Khalid 2014: 8).

Х. Адибтің айтуынша, аймақтағы режимдер өздерінің авторитарлы іс-әрекеттерін ислами қатер арқылы негіздеуді аса қолайлы көреді. Нәтижесінде, олар барлық жергілікті исламмен байланысы бар ұйымдарды халықаралық жихадист топтармен байланысы бар деп айыптап, барлығынан қауіп-қатер барына сендіруге тырысады (Khalid 2014: 158).

«Ислам факторын» жоғарыда аталғандай саяси режимге қатер, зайырлылықтың оппоненті ретінде қарастыру – оны тез арада нейтрализация жасау керек деген түсінікке алып келеді. Айтарлықтай қарама-қайшылық болмаса да, діндарлықты міндетті түрде зайырлылықтың антиподы ретінде қарастыратын ғылыми мақалалар саны, өкінішке орай, әлі де көп (Heathershaw and Montgomery 2014: 13).

2004 жылдың желтоқсан айында Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы барлық имамдарды сенім мәселелері бойынша аттестациядан өткізді. Сынақтан өте алмаған діни қызметкерлер орындарынан кетті. Аттестацияның мақсаты діни білімі болмаған имамдарды сұрыптау болып аталғанымен де, бұл қадам мемлекеттің дін саласындағы бақылауын күшейтуге бағытталған әрекеті сияқты көрінді. Аттестация мемлекеттің діни бірлестіктерге не мемлекеттік тіркеуден өтіп, жұмысын әрі қарай жалғастыруға немесе жабылуға қатысты талабымен қатар келді. Сайрам қаласының әкімі бұған қатысты пікірін ашық білдірген болатын: «Біздің жоспарымыз мынадай: Сайрамда 25 000 халыққа 26 мешіт бар. Біз тек оның біреуін қалдырып, қалғанын жабамыз. Адамдардың барлығы бір мешітке барып, бір имамды тыңдайтын болса, олардың экстремистік ұйымдардың ықпалына түсу мүмкіндігі азаяды» (Dosybieva 2004).

Зерттеушілердің пікірінше, исламды секьюритизациялау ислам дінін қарабайырландырып, өмір сүруіне қауіп төндіреді, әрі практикалық мұсылмандар тарыпанан биліктің

діни секторға араласуына қатысты наразылығын туғызады. Осылайша, исламдық топтардың радикалдануына жол бермеуге немесе болдырмауға бағытталған шаралар, шын мәнінде, наразылықты тудыруы және діни консерватизмнің фундаментализмге айналуына әкеп соғуы мүмкін (Cesari 2009).

Оған қоса, көпшілік эксперттер тарапынан қазақстандық сәләфилер трансұлттық діни субъектілер ретінде, яғни саудиялық діни доктринаны тарату векторы ретінде қарастырады. Дегенмен, салафизмнің Қазақстанның әлеумет-тік және саяси жағдайларына жергілікті бейімделуі де бар (Haunes 2012). Бұл локализацияланған салафизмнің, ең кемінде, негізгі ерекшеліктерінің бірі – оның конформистік (quietist) саяси ұстанымы. Өзге жиһадист немесе әсіре радикал саяси сәләфизм өкілдерінен айырмашылығы – конформист сәләфилер зайырлы қазақстандық режимді діни тұрғыда легитимді деп санайды. Қазақстандағы сәләфилердің көпшілігі саяси басшы, діндар болмаса да, мойынсұну керек деп есептейтін осы суннилік көзқараспен келіседі (Biard 2019: 3).

Қазақстандағы аталған конформист немесе лоялист сәләфизмді зерттеген А. Биар конформист сәләфизм өкілі ретінде қазақстандық кәсіпкер Ілияспен болған сұхбат нәтижелерін жариялаған. Ілияс – салафизмнің саяси режимге лоялды және ұлттық мемлекетпен үйлесетін бағытын ұстанушы сәләфи. Оның айтуынша, «Сүннет бойынша, шыннайы сәләфи бағытының өкілі «біздің президентімізді (тіпті, саяси оппозиционер болу былай тұрсын, өзінің ас үйінде отырып) сынап алмайды. Хадисте айтылғандай, әр халық өз басшысына лайық». Осы тұрғыдан алғанда, Ілиястың айтуынша, саяси оппозицияда болу «тек саған және отбасыңа зиян тигізеді. Біз президентімізге адал болуымыз керек. Елбасымыз үшін дұға етуіміз керек. Сауд Арабиясында олар өз ханзадаларының қолын сүйеді». Ал сәләфи ағымының

саясиланған бағытын конформист сәләфилер сәләфи емес, харижи (ислам тарихында алғаш пайда болған, саяси террорды пайдаланған ағымдардың бірі) деп айтады.

Илиястың ойынша, харижи сенімінің арбауына түсу қауіпті үлкен. Оның айтуынша, саяси режим жемқорлыққа жол ашып, өзінің мемлекет ретіндегі ресурстарды тең бөлуші статусына сызат түсірсе, халықтың, әсіресе жастар арасында саяси оппозицияға өту ықтималдығы артады. Оның ойынша: «Аллаһ біреудің жүрегін ашса, әдетте ол харижи болады. Харижи болу деген – билеушіге қарсы көтерілу, билікті сынау» (Biard 2019: 6).

Қазақстандағы сәләфи ағымын ұстанушылар мен дәстүрлі ханафи бағытын ұстанушы мұсылмандар арасында антропологиялық зерттеу жүргізген А. Пазылбекұлы Назарбаев университетінде «Securitization and Exclusion of Salafi Communities in Kazakhstan» тақырыбында магистрлік диссертация қорғаған. Оның айтуынша, азаматтық және ұлттық бірегейлік мәселесіне келгенде, сәләфилер мен өзге қазақстандықтар арасында бір-біріне деген наразылық пен «біз» және «олар» деген дихотомия бар. Сонымен қатар, азаматтардың көпшілігі бірегейлік мәселесінде «басқаға», «шетелдікке» және «радикалға» қарсы. Зерттеу нәтижесі көрсетіп отырғандай, қазақстандықтардың арасында салафизм арабтардың, атап айтқанда Сауд Арабиясының өнімі ретінде қарастырылады. Зерттеуге қатысқан респонденттердің көпшілігі сәләфизмге қатысты «өзіндік ислам моделіне сенеді», «Сауд Арабиясынан келген қозғалыс», «ханафи бағытын ұстанбайды, оларды Саудияға жіберу керек», «Радикалдар, Сауд Арабиясына жіберу керек» және т.с.с. сөздер қолданылған. Салафилердің көпшілігі этникалық жағынан қазақ болғанымен, ханафи мазхабындағы мұсылмандар арасында «олар Сауд Арабиясына кетсін» деген көңіл-күй жиі кездеседі. Дегенмен, бірегейлік мәселесінде, конформист са-

лафилер тарапында да, ханафилер тарапында да «біз» және «олар» деген дихотомия бар (Pazyzbekuly 2020: 60).

А. Пазылбекұлы аталған қайшылықтың әлеуметтік салдарларын да атап көрсетеді. Оның айтуынша, қазақстандық конформист сәләфилердің көпшілігі елдегі халықтың негізгі бөлігі сияқты этникалық қазақтар болғанымен, діни сенімдегі қарсылыққа байланысты қауіпсіз қауымдастықтарға (safe communities) изоляциялануға мәжбүр. Бұл экономикалық (мемлекеттік секторда сақал өсіруге тыйым салу және жеке секторда конформист сәләфилерді жұмысқа алудан қорқу), әлеуметтік (хиджаб киюге және шалбарды қысқартуға тыйым салу) және мәдени (діни уағыз жүргізуге тыйым салу) сияқты құрылымдық кедергілер мен секьюритизация нәтижесінде туындаған.

Осылайша, А. Пазылбекұлының айтуынша Қазақстандағы секьюритизация дискурсы мен практикасының екі акторы бар: бірі – мемлекет болса, екіншісі – Әбу Ханифа мәзһабын ұстанатын мұсылмандар. Аталған дискурсқа сай, дінді қабылдау «шынайы», «дәстүрлі» болып немесе оған қарсы салафизм сияқты «шетелдік», «радикалды» боп бөлінеді. Жиналған деректерге қарағанда, халықтың, бұқаралық ақпарат құралдары мен үкіметтің сәләфизмге деген көзқарасы теріс. Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, сәләфилер радикал, Сауд Арабиясының өнімі ретінде қарастырылады және ханафилердің көпшілігі олардан бойын аулақ ұстауға тырысады. Аталған үрей сезімі үкіметтің конформист сәләфилердің арасында тексерістер, жеке мәліметтерді тіркеу және олардың саусақ іздерін алу, университеттер мен мектептер сияқты мемлекеттік мекемелерде радикалды исламның қаупі туралы ашық дәрістер өткізу түріндегі тәжірибесімен күшейе түседі (Pazyzbekuly 2020: 62). Аталған салада жұмыс жасаған практика ретінде, мемлекеттік ақпараттық-түсіндіру жұмыстарында

ешқандай заңнамалық негізі жоқ деструктивті діни ағым ұғымының аясында діни негізде поляризацияға бастайтын лозунгтардың жиі қолданылатынын айта аламыз. Аталған факторлар сәләфизмнен жалпы халық арасындағы сенімсіздіктің үдей түсуіне ықпал етеді де, бұл, өз кезегінде олардың экономикалық және әлеуметтік секторлардан шеттетілуіне, изоляцияға түсуіне әкеледі. Секьюритизация сонымен қатар хижаб пен өзге де діни атрибуттарға тыйым салу үшін енгізілген саясатпен жүзеге асырылады (Pazyzbekuly 2020: 62).

А. Пазылбекұлы ескерген бір қызықты аспект – әлеуметтік дискриминация мен изоляция – конформист сәләфилердің ұстанымында, Құдайдың оларға сынағы екеніне дәлел. Зерттеуге қатысқан респонденттер бұл сынақтар олардың иманын одан сайын күшейтетінін айтады. Дәл осындай мысалдар өзге де зерттеулерде анықталған. Мысалы, Кая Айханның (Кая 2009) Батыс Еуропадағы мұсылман мигранттар арасында жасаған зерттеуі де осыны растайды. Бұл дискриминация мен ырықтан тыс шеттету әрекеттері олардың өзге мұсылмандарға қарсы діни бірегейлігін арттырады.

Оның үстіне, салафизм исламның белгілі бір нұсқасына сенетін біртұтас, монолит қозғалыс/ адамдар тобы емес. Тіпті сәләфилер арасында да көптеген қайшылықтар мен пікір әралуандығы бар. Дегенмен, оларды негізгі идеологиялық сенімі біріктіруі мүмкін: бұл дінді бастапқы негізге қайтару, алғашқы ізгілер (сәләф ас-салих) ұстанған формаға оралу (Roex 2014: 51). Роекс Еуропадағы салафизм туралы зерттеуінде конформист сәләфилер мен саяси белсенді сәләфилердің негізгі идеологиясы ислам халифатын құруды насихаттайтын жиһадшы салафилерден бөлек екенін айтады. Соған қарамастан, Қазақстан үкіметі осы топтардың барлығын шетелдік/ радикал ислам ұғымының аясына біріктіреді.

Жалпы алғанда, ханафи мұсылмандар өздерінің сенімдерін ұлттық бірегейлікпен теңестіріп, ең алдымен өздерін қазақ ұлтына жатқызады. Олар үшін қазақ болу – мұсылман болумен тең дерлік. Алайда, бірегейліктің бұл тұжырымдамасы негізінен дәстүрлі исламды ұстанушыларға арналған, ал конформист сәләфилер Сауд Арабиясына, араб дәстүрлері мен мәдениетіне жататын шетелдіктер деп есептеледі. Осы секьюритизациялық дискурс нәтижесінде конформист сәләфилер қоғамның экономикалық, әлеуметтік және мәдени салаларына интеграциялану жолында әртүрлі кедергілерге тап болады.

Жоба аясында жүрген әлеуметтік зерттеудің нәтижелеріне сай, діни сенім негізінде дискриминацияға ұшырағандар саны 2023-жылы 5,3% құраса, 2024-жылы 15,1%-ға жеткен. Ал ашық дискриминация болмаса да, жасырын әрекеттердің болғанын айтқан. Айта кетерлік жайт, бұл көрсеткіш бойынша өзге аймақтардан әлдеқайда басымдық көрсеткен, елдің Батыс макроаймағы боп табылады. Мұнда 5% аймақ халқы ашық құқықбұзушылықтармен кездескенін айтса, 28,8% контингент жасырын қарсылықтың болғанын айтқан. Хиджаб киген әйел азаматтарына қатысты мемлекеттік ұйымдар мен білім беру мекемелеріндегі дискриминация жайлы фокус-топ мүшелері де, эксперттер де – мемлекеттік дін саласындағы саясаттың олқылығы ретінде атаған (Роль ислама 2024).

### **Пайдаланылған әдебиеттер:**

Biard, Aurélie. 2019. “We Pray for Our President”: Saudi-Inspired Loyalist Salafism and the Business Sector in Kazakhstan. Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs.

Cesari, Joselyn. 2009. The securitization of Islam in Europe [online]. CEPS Challenge programme. Research Paper 15.

Dosybieva, Olga. 2004. Kazakstan: Clerics Quizzed in Test to Root Out Radi-calism, Reporting Central Asia, no. 333



Heathershaw, J. and Montgomery, D. 2014. *The Myth of Post-Soviet Muslim Radicalization in the Central Asian Republics*. London: Chatham House.

Kaya, Ayhan. 2009. *Islam, migration and integration: the age of securitization*. New York: Palgrave.

Khalid, Adeb. 2014. *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Los Angeles: Berkeley: University of California Press.

Meijer, Roel. 2014. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*.

Merati, Simona. 2017. *Muslims under Putin's Russia: Discourse on Identity, Politics, and Security*.

Omelicheva, Mariya. 2011a. *Islam in Kazakhstan: A survey of contemporary trends and sources of securitization*. *Central Asian Survey* 30: 243–56. [CrossRef]

Pazyzbekuly, Akseleu. 2020. *Securitization and Exclusion of Salafi Communities in Kazakhstan*. Thesis approval from Nazarbayev University, School of Science and Humanities.

Roex, Ineke. 2014. "Should We Be Scared of All Salafis in Europe? A Dutch Case Study." *Perspectives on Terrorism* 8(3): 51–63.

Zhussipbek G, Achilov D, Nagayeva Zh. 2020. *Some Common Patterns of Islamic Revival in Post-Soviet Central Asia and Challenges to Develop Human Rights and Inclusive Society*. *Religions*: – 1-18 p.

Ислам в СНГ. 2017. Угрозы салафизма и казахский тасауф.

<http://www.islamsng.com/authors/smagulov/12492> (31 қазан 2024 қаралды)

О салафитах в Казахстане. 2016. «Еще несколько терактов, и возможны погромы».

[https://news.rambler.ru/world/34476194/?utm\\_content=news\\_media&utm\\_medium=read\\_more&utm\\_source=copylink](https://news.rambler.ru/world/34476194/?utm_content=news_media&utm_medium=read_more&utm_source=copylink) (31 қазан 2024 қаралды)

Роль Ислама в общественно-политическом пространстве в Казахстане. 2024.

Салафизм ағымының «байсалды» 2016. Салафизм ағымының «байсалды» түрін ұстанатындарды қалай ажыратуға болады?

<https://kaz.nur.kz/society/1162951-salafizm-aghymynynh-baysaldyturin-ust/> (31 қазан 2024 қаралды)

Шагавиев, Дамир. 2015. *Исламские группы и течения*. — Казань, — 336 с.

## **Түрік исламының Қазақстан қоғамындағы діни- әлеуметтік өмірге ықпалы**

Қазақстандағы ислам қауымдастықтарының ішінде Түркия Республикасынан келген діни топтардың белсенділігі 90 жылдардан бері қалыптасқан процесс. Негізінен білім беру мен қызмет көрсету саласындағы кәсіби орта аясында қауымдасқан түрік жамағаттары діни қызметті «жартылай зайырлы» сипатта жүргізетін ерекшелікке ие. Бұған Түркияның бір ғасырға жуық тарихы бар Республика кезеңіндегі (әлеуметтік ғылымдарда Cumhuriyet Donemi атауы орныққан) секуляризм (дәлірегі лайцизм) тәжірибесі әсер еткен дей аламыз. Себебі, Түркияда қалыптасып, орныққан діни топтардың көпшілігі 1953 жылғы көппартиялы жүйеге көшу процесіне дейінгі дінге жасалған кемализм (Ататүрік құрған идеологияның атауы) аясындағы қысым мен сол саясаттың инерциясын танытатын әскери диктатураның бақылауынан өткен. Кемализм идеологиясы Осман мемлекеті кезінен келе жатқан діни білім беру дәстүрінің түбегейлі үзілуіне әкелмесе де, институттық тұрғыда біршама құлдырауына себеп болған еді. Ал, көппартиялы жүйемен бірге 60-шы жылдардан басталған демократиялану процесінің негізінде діни сенім бостандығын пайдалана отырып түрлі жамағаттар мен қозғалыстардың белсенділігі арта түсті. Дегенмен, кемализм идеологиясына сүйенген әскери диктатура Әділет және даму партиясы билікке келетін 2000 жылдарға дейін мемлекеттің зайырлы сипатын қорғау мақсатында діни атрибуттар мен діни жамағаттарды қатаң бақылауда ұстайтын еді. Сондықтан да кейбір зерттеушілердің ойынша, Осман империясы дәуіріндегі дін-мемлекет қатынасын «дінге байланған мемлекет» деп тұжырымдайтын болса, Республика кеңезіндегі (1924 жылдан бері қарай) діни-конфессиялық саясатты жалпылама алғанда «мемлекетке байланған дін» деген пайыммен

негіздеуге болады.\* Міне осындай секуляризм тәжірибесін бастан кешірген түрік жамағаттары зайырлы елдегі білім беру жүйесіне діни білімді бейімдеу барысында пансионаттар ашу, лицейлер мен сауат ашу курстарын құрудан бастап, уақыт өте келе ірі университеттер ашу арқылы діни қауымдастықтар құру сатысына дейін өткен еді. Сондықтан да Қазақстандағы түрік исламының ықпалын саралау үшін Түркияның «дін-мемлекет» қатынасына кеңірек тоқталып өту маңызды. Сонда ғана Қазақстанда діни қызметпен айналысатын түрік жамағаттарының қауымдасу ерекшелігінің табиғатын дұрыс ашуға болады деп есептейміз.

Сондай-ақ ортағасыр исламдағы сопылық топтардың бір кәсіп аясында топтасуын білдіретін ахилік, футууат секілді қауымдастық тәжірибесін де түрік жамағаттарының табиғатын танытатын, олардың элеуметтік сипатын қалыптастырушы ерекшелігі ретінде қарастырамыз. Осман империясы тарихында мұндай діни топтардың белсенділігі өте жоғары болды әрі экономикалық байланыстарды да реттеуші қызмет атқарды. Кейбір тұста Бекташийя секілді діни топтар қару-жарак өндірісімен (ұсталық) қоса, янышарлар секілді арнайы әскери жасақты тәрбиелеу ісіне де атсалысты. Мұның барлығы кәсіппен өндіріс аясында топтасқан діни жамағаттардың қалыптасу дәстүрінде маңызды рөл атқарды. Дәл қазіргі заманауи ислам жамағаттары да осы дәстүрге бейім екенін көреміз.

Сондай-ақ қазіргі заманауи зерттеушілер, коммерцияланған әлемдегі десақрализацияланған діни топтар туралы жазып жүр. Ауқымды білім беру, өндіріс пен медиа холдингтерді қолында ұстайтын діни жамағаттар дінді, халықтың діни сұранысын монетизациялаушы құрылым ретінде сипатталады. Зерттеу барысында мұндай қырларын да қарастыруға тырысамыз, бірақ әрине орынсыз демонизациялауға да ұрынбау қажет. Осы үш

---

\* Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul, 2003, s. 192-193.

гипотеза аясында Түркиядан келген түрік исламының болмысын ашуға тырысамыз.

1839 жылғы Танзимат реформасы кезінен бастап Осман империясы толық мағынада теократиялық мемлекет болып есептелмейді деуге болады. Яғни, «жартылай діни» жүйені танытатын Танзимат кезеңінде білім беру саласы бастан кешіргендей, әскери және басқару салаларында да маңызды қарарлар қабылданды, нәтижесінде құрылымдық тұрғыдан мемлекеттік аппарат секуляризмге қарай бағыт алған дәуір басталды. Сол кезде онсыз да, Халифтерге қарар қабылдау, шариғаттан жоғары тұратын үкім беру функциясын берген ғұламалар институты түбегейлі екінші планға ысырылды, діни һәм зайырлы құқық жүйесі қатар қалыптасқан аралас немесе Республика кезеңіне дейінгі «өткінші» режим пайда болды. Қылмыс заңында мұсылман мен мұсылман еместердің тең құқығы, уәзір мен қарапайым азаматтардың да жазасының тең болатыны жарияланды және бірнеше рет толықтырулар енгізілді. 1869-да Межелле-й Ахкам-ы Адлийе (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye), 1917 жылы Хукук-ы Айле Карарнамеси (Hukûk-ı Âile Kararnâmesi) сынды заңдар қабылданып Ханафи мәзһабының негізінде жасалса да, Османлыдағы түрлі дін ұстанушылар мен заман ағысына сай бетпе-бет келген мәселерді негізге алған, модернизм шарттарына шешім іздеген заңдар пайда болды.

1924 жылы Түркия Республикасы құрылғаннан кейін режимнің мәдениет саясаты қандай бағытта өрбитінін көрсеткен бір топ заң қабылданды. Республика құрылған кезде секуляр ұлт және осыған қажет құқықтың негіз дайындау идеясы тартымды көрінді. Кемализм идеясына табан тіреген мемлекеттік аппарат діни идентификацияны басып-жаншитын біртекті (homojen) ұлттық мемлекет қалыптастыру үшін бірқатар реформа іске асырды және бұл реформалар секуляр қоғам құру үшін дінді бақылауда ұстауды мақсат етті. Бұл саяси түсінікте лайцизм

дін мен саясаттың бөлінуін ғана емес, көбірек біртекті қоғамды қалыптастыратын позитивистік мемлекет идеологиясына айналды. Осылайша діни саясатта англо-саксондық түсініктен гөрі, француздық құқық жүйесіне жақын құқықтық базаны қалыптастырған Түркия лайцизмі діннің мемлекет бақылауына алынған және құқықтық жүйенің кез келген діни мазмұннан арылған формасына іш тартты.\*

1924 жылы Түркия Дін істері басқармасы (Diyanet İşleri Başkanlığı) құрылған кезде бұған дейін Евкаф-ы Хумайюн Незарети (Evkâf-ı Hümâyun Nezâreti), одан соң Шерийе ве Евкаф Векалети (Şer'îyye ve Evkaf Vekâleti) деген атаулармен аталған, дін істері мен қатар түрлі салалардағы қорларды (уакф) қол астына біріктірген құрылым қызметін тоқтатқан еді. Құрамында Шейху-л исламның пәтуа беру құзіреті де кіретін аталмыш құрылымның орнына Республика жүйесіне көшкен Түркияның лайцизм түсінігіне сай қызмет ететін, дінді мемлекеттің бақылауға алуына септесетін құрылым қажет болды. Түркиядағы исламизм мен Республика кезеңіндегі дін саясатын зерттеген Исмаил Кара мынадай сұрақ қояды: «...1924 жылы Шерийе ве Евкаф Векалети таратып, орнына Дін істері басқармасы құрылған кезде Түркияда өмір сүретін мұсылмандардың қажеттіктерін, проблемаларын шешетін, Ислам дінін жаятын, Ислам мәдениетін дамытатын бір құрылым ретінде қарастырылды ма, әлде күн өткен сайын діни негізден, Ислами идентификациядан ұзаған мемлекеттің дінмен байланысты проблемаларын азайту, дінді мемлекетке қызмет еттіру үшін жоғарыдан түскен әмірлерді іске асыратын, пәтуалар шығарып, саяси орталықтың діттегенін діни тұрғыдан заңдастыратын, мұсылмандардың талаптарын әлсірететін құрылым ретінде құрылды ма?» Бұған өзінің берген жауабында былай дейді: Діни білім беруге араласа алмайтын, діни

---

\* Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, New York, 2009, s. 25.

қорларға ықпалы жоқ, мемлекеттің діни саладағы істеріне қарсы сөзі жүрмейтін қалыпта құрылған Дін істері басқармасы мұсылмандардың емес, мемлекеттің дін істерін үйлестіру саясатына қызмет ету мақсатында құрылған еді.\*

Діни конфессиялық саясаттың мемлекеттегі көрінісін діни білім беру саласы анық көрсетіп береді деуге болады. Себебі діни сенім бостандығы негізінен діни білім алу арқылы іске асады, діннің ғұрыптық, құрылымдық сипатының жалғасын табуына кепіл болады. Себебі дін діни білім беру жүйесі арқылы ұрпақтар арасындағы діни сабақтастықты жалғайды, ал осы сабақтастықта діни білім негізгі компонент ретінде айқындалады. Сондықтан Түркия елінің Республика кезеңіндегі діни білім берудің зайырлы білім беру аясында қандай күй кешкені мемлекеттің діни-конфессиялық саясатын тану тұрғысынан өте маңызды.

Республика кезеңінде білім беру жүйесі тұтастай Маариф Векалетине (Білім министрлігі) көшкен болатын. Бұдан алдын Шерийе ве Евкаф министрлігіне қарасты болып келген дәстүрлі діни білім мекемелері – медреселер бұдан былай Маариф Векалетине өткен еді. 1924 3 наурызда қабылданған Тевһид-й Тедрисат (Tevhid-i Tedrisat) яғни Ортақ білім беру заңы діни һәм зайырлы білім беру ісін бір министрлікке өткізіп, үйлестіруді мақсат тұтады делінгенімен, осы заң іске аса бастағаннан Білім министрлігі медреселердің жабылуына қаулы еткен еді. Жабылған медреселердің саны 600-ге жуық болды делінеді. 1933 жылы Стамбул университеті деп өзгертілген Дәру-л Фунунда Иләһийат (Теология) факультеті ашылған еді, ал діни ғұрыптарды жүргізетін имамдарды даярлау үшін имам-хатип мектептерін құру (тек діни білім беретін медреселердің орнына діни біліммен қатар зайырлы пәндерді оқытатын арнаулы діни

---

\* İsmail Kara, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye, İstanbul, 2008: 85-87.

мектептер) істері қолға алынды. 1930 жылдары діни білім беру өте қатты қарқынмен солғын тартқан еді, бұл саясат Кемализм идеологиясын әбден орнықтыруға деген ұмстылыстан, француз лайцизмі негізінде дін саясатын жүргізуді негіздеуден, бір партиялық вертикальдің орнығуынан келіп шыққан нәтиже болатын. 1945 жылы көп партиялық жүйеге өту барысында діни білім беруде имам-хатиптердің көптеп ашылуы іске аса бастады.\*

Жоғарыда айтып өткендей діни білім беру процесін мемлекеттің үйлестіруі оның діни конфессиялық саясатын тікелей танытатын дүние. XX ғасырдың 30 жылдары тек Түркия ғана емес, жалпы Еуропа елдері мен Социалистік лагерде де идеологиялардың үстемдік құрған кезеңі. Фашизм, коммунизм қалай біртекті идеологияны енгізуді қалаған болса, Түркиядағы кемализм идеологиясы да біртекті қоғам орнату ісіне сыбана кіріскен еді. Осы кезеңде медреселерді имам-хатип мектептеріне ауыстыру ісі қолға алынғанмен, имам-хатип мектептерінің жабылуы да жүзеге асты. Бірақ көппартиялы жүйеге өткенде парламенттік басқару жүйесі бар болғандықтан үкімет құрамын жасақтайтын партиялар дін саласында жұмсақ саясаттың орнауына қол жеткізе алатын.

1950 жылдары Демократиялық партия билік басына келген соң, 1932 жылдан бастап түрік тілінде оқылып келген азан арабша оқыла бастады. Қажылыққа баруға қатысты кедергілер алынып тасталды, киелі зиярат орындары да ашылды. Лицей деңгейінде (жоғары сыныптар) білім беретін имам-хатип мектептері көптеп ашыла бастады. Жалпы мектептерге де дін сабақтары енгізіле бастады, ал 1973-1983 жылдар арасында имам-хатип мектептерін бітірген оқушылардың жалпы мектепті бітірген оқушылармен тең дәрежеде жоғары оқу орнына түсуіне мүмкіндіктер берілді.

---

\* Mustafa Öcal, *Türkiye’de Din Eğitimi*, Bursa, 2011, s. 173.

Түркиядағы қоғамдық өзгерістермен қатар 1990 жылдары арта түскен Исламдық қозғалыстар 1994 жылы қалалық сайлауларда, 1995 жылы парламент сайлауында жеңіске жетуі 1997 жылғы төңкеріске ұласты. Әскери төңкеріс ірі бизнесмендерді, медиа саласының иелерін, университет ректорлары мен сот жүйесін өз жағына тартып ислами партия мүшелерінен тұратын үкіметті төңкерген еді. 28 ақпан (28 Şubat) төңкерісі деп аталған бұл саяси дағдарыс тек билік басына келген исламшыл топтың үкіметін таратуды ғана емес, сондай-ақ іскер бизнесмендерді қысымға алу, студенттерді оқудан шығару, реакцияшыл топ болды деген айыппен бизнесмендер мен шенеуніктерді қамау, тәртіп бұзды деген айыппен әскери қызметкерлерді жұмыстан шығару секілді нәтижелерге алып келген еді. Азаматтық қоғамның діндар мұсылман бөлігін қысымға алып, қоғамдық саланы исламдық үнқатудан тазартуды мақсат тұтты. Бұл дағдарыс кезеңінде мемлекеттік лаицизм қағидаларына нұқсан келтірілді деген аргумент алға тартылды; әскер осы негізде діндар азаматтарға, шенеуніктерге, қоғамның мұсылман діндар бөлігіне қысым жасады.\*

Мұндай тым қатқыл саясат, әрине ізсіз қалмас еді. Себебі, англо-саксондық құқықтық жүйедегі демократиялық елдерде діни сенім бостандығы зайырлылықтың негізгі шарттарының бірі болатын. Түркиядағы тым қатқыл лаицизм мұсылмандарға мақсатты түрде қысым жасайтын жүйе ретінде көрініс бергендіктен, исламшылдық пен кемализм идеологияларының шарпысуына алып келген еді. 1950 жылдардан бастап көп партиялық жүйеге өткен елде діни-конфессиялық саясатты нақты қоғамда қалыптасқан шарттарға қарай үйлестіру, диалог жасау механизмдерін жетідіру ісі кемшін тартқаны анық еді. Бұл өз кезегінде діни топтардың одан бетер радикалдануы, діни саясаттағы рационалдық шешімдердің солғын тартуына, қысым

---

\* Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, s. 64.



мен кемсіту көрген діни топтар мен лидерлердің реваншизмге бет алып, одан әрі белгілі бір діни топтың билік аппаратын демонизациялайтын доктриналарды қалыптастыруына жол ашар еді. Жоғарыдағы аталған дағдарыс кезіндегі тым қатқыл діни саясат халықаралық ұйымдардың да назарына іліккен болатын. Мұның өзі Түркияның лаицизм тәжірибесінің адам құқықтары, демократия қағидаларына қаншалықты қайшы түрде көрініс тапқанына берілер баға еді.

Түркия республикасының мемлекеттігін діни ықпалдан қору қағидасының тым қатқыл формада іске асуы 2003 жылы Еуропарламенттің Сыртқы қатынастар комиссиясында күн тәртібіне шыққан еді; Комиссия есебі бойынша «жалпылама алғанда дін мен ислам дініне қатысты жұмсақ саясат ұстану» жайында Түркия билігіне кеңес берілді. Дәл осыған ұқсас кейіпте Нидерландияның Қоғамдық саясат бойынша ғылыми институтының 2004 дайындаған есебінде Түркияда қолданылып жатқан лаицизм қағидаларының Еуропа елдеріне қарағанда тым қатаң түрде іске асып жатқаны айтылған еді: «Шын мәнінде секуляризм/лаицизм тым қатты кеткен сонша, ислам мемлекеттің бақылауына түскен. Жағдай қоғамдық саланы діни құрылымға беруді білдіретін теократиялық мемлекеттің дәл қарама-қарсы кейпіне түскен».\*

Түркияның лаицизмді қорғау мақсатында қысым астында ұстап келген діни жамағаттар мен азаматтарының діндар бөлігі тек 2000 жылдардан соң ғана құқықтарына қол жеткізіп, қоғамдық өмірге шыға бастады. 2002 жылы сайлауда билікке келген Әділдік пен даму партиясы (Ak Parti немесе AKP) құрған үкімет ең әуелі әскердің қоғамдық саясатқа ықпалын азайту бағытында қарарлар қабылдады; одан соң 28 ақпан дағдарысы кезінде пайда болған әлеуметтік-саяси салдарларды тезірек

---

\* Hollanda Kamu Politikaları Bilimsel Kurulu, Avrupa Birliği, Türkiye ve İslam, İst., 2007, s.70-71

жою бағытында жұмыс істеді. Бұл кезеңнен бастап Түркияда мұсылмандардың қоғамдық орындарда орамал тағу мен діни саладағы кедергілерді жою ғана емес, біртекті секуляр ұлттық мемлекет құру идеяларының нәтижесі ретінде мұсылман емес азшылықтардың мүліктері мен ғибадатханаларының қайтарылуы және шіркеулердің құлшылық орны ретінде қайта ашылуы сынды құқықтар да үкімет тарапынан танылды. Бұл қадамдардан соң жылдар бойы шешімі жоқ мәселеге айналған Алеви (Түркиядағы шиғалық топ) және күрт этносының дискриминациядағы жағдайы «мәселе» ретінде қолға алынды және үкімет тарапынан соларды шешуге қатысты қадамдар жасалды.

Бұған дейін Османлы кезінен бері қарай тартып, шартты түрде «дінге байланған мемлекет», «жартылай діни мемлекет» және Республика кезеңіндегі «мемлекетке байланған дін» секілді үш түрлі кезеңді атап өткен едік. Әділет және даму партиясы билікке келген 2002 жылдан бастап Түркияда зайырлылықтың «жұмсақ» немесе діни сенім бостандығын азаматтардың конституциялық құқығы ретінде дұрыс бағалайтын жүйеге өтті деуге болады. Осы кезеңді шартты түрде 4 кезең деп атауға болады. Мұның көрінісін ұзақ уақыт бойы қоғамдық орындарда – оқу ордалары мен мемлекеттік мекемелерде орамал тағуға салынған тыйымның алынып тастауы мен Дін істері басқармасының үкімет иерархиясында орнының жоғарылауынан көреміз. Әртүрлі министрліктермен ортақ шаруаны үйлестіретін және қоғамдық салаға еркін араласатын Дін істері басқармасына айналды. Осы кезеңде діни білім беру бағытында да маңызды қадамдар жасалды, орта мектептерде Құран кәрім, Сияр және араб тілі пәндері таңдау компоненті ретінде кіре бастады. Имам хатип лицейлерінің саны күрт артты және бұл лицейді бітірушілердің университетке түсуіне қатысты кедергілер алынып тастады.

Зайырлылық қағидасы барлық елдерде бірдей мазмұнда жүзеге асады деуге келмейді. Әрбір мемлекет өзінің тарихи тәжірибесі мен ұлттық және діни азшылықтармен қарым-қатынасты үйлестіру, діни топтардың мемлекеттілікке төндіретін қауіпін ескеру сынды сатылардан өтеді. Алайда, зайырлылықтың қатып-семіп қалған абсолютті догма емес екенін дұрыс түсінуіміз керек. Зайырлылық – халықтың діни-рухани мұң-мұқтаждықтары мен талап-тілектерін қанағаттандыруда мемлекет мүддесі ескерілген саяси-құқықтық шешімдердің жүзеге асуы деуге болады. Яғни, зайырлылық – ұдайы қозғалыста болатын тірі организм, соған сәйкес ол қажет кезде модернизацияланады.

Мемлекет зайырлылық қағидаттарын күштеп орнықтырған кезде, азаматтардың діни сенім бостандығын шектеп тасғанда үкіметтің діни топтар тарапынан демонизациялануы іске асады деуге болады. Керісінше, азаматтардың талап-тілегі мен қоғам мүддесі ескеріле отырып, зайырлылық ұстаным айқындалса мемлекеттік аппаратқа қауіп төндіретін діни ықпалды рационалды түрде шешуге болады. Түрік қоғамы мен мемлекеттік аппараты көп партиялық жүйеге өткен кезде осыны ескерді десек қателеспейміз. Яғни, дін қатынастарында түйінді мәселелер туындамас үшін халықтың наным-сенімі мен діни тәжірибесі және мемлекеттің тәуелсіздігі мен тұтастығы қаперге алынып, діни сенім бостандығының шегі заң аясында үйлестірілу қажет болады. Әбден өлшеніп пішілген дін қатынастарын реттейтін құқықтық актілер де мемлекет пен діни конфессиялар арақатынасын ұйытып ұстап, қоғамдағы тұрақтылық пен татулыққа негіз болуы тиіс еді. Әділет пен даму партиясының 2000 жылдарда бастаған саясаты Осман империясы кезіндегі миллет ұғымы мен Республика жүйесіне өткендегі қатаң лаицизм салдарларын ескеретін саясатты ұстануға көшті десек қателеспейміз.

Түркияның зайырлылық тарихына ұзақ тоқталуымыздың себебі, соңғы отыз жылда, әсіресе 2000 жылдардан бастап Қазақстанда діни қызметпен айналысып келе жатқан түрік жамағаттарының қандай саяси жүйеде өмір сүріп, сол тәжірибені елімізде қандай бағытта қолданғанын, діни қызметті қалай атқарғанын ашып көрсету болып еді. Түрік исламының еліміздегі ең ықпалды тобы ретінде Хизмет (түрікше Hizmet) қозғалысы немесе Гүлен жамағаты деген атпен танымал діни топты айтсақ болады.

Қозғалыс Түркиядағы ислам уағызшысы және жазушы Фетхуллаһ Гүленнің (1941-2024 жж.) идеялары төңірегінде қалыптасқан діни-қоғамдық ұйым. XX ғасырдың ортасында, яғни 1970 жылдары пайда болған бұл қозғалыс Түркия қоғамына және оның білім беру, конфессияаралық диалог және БАҚ салаларына айтарлықтай әсер етті. Фетхуллаһ Гүленнің ойлары негізінде қалыптасқан қозғалыс Түркиядан тыс әлемнің түкпір-түкпірінде кеңінен таралып, 140-тан астам елде 1400-ге жуық мектеп ашып, білім беру саласындағы белсенділігімен ерекшеленеді. Бұл мектептер білім берудің заманауи тәсілдерін қолдана отырып, сапалы білім беруді көздейді және әртүрлі мәдениеттер мен діндер арасындағы диалогқа ықпал етеді.

Гүлен қозғалысы бір ғана білім беру саласымен шектелмейді. Қозғалыстың медиа, қаржы және медицина салаларына да ықпалы бар. Қозғалыс жақтаушыларының қолдауымен құрылған бұқаралық ақпарат құралдары, коммерциялық, медициналық клиникалар және басқа да ұйымдар оның ықпал ету аясының кеңдігін көрсетеді. Әлемге танымал *The Economist* журналы Гүлен қозғалысын «бейбітшілік қозғалысы» деп атап, оны пацифизм идеяларына негізделген және исламға жаңа, заманауи көзқарас ұсынатын қозғалыс ретінде сипаттаған еді.\*

---

\* *Fethullah Gulen tried to transform Turkey in the subtlest ways*, *The Economist*, Oct 24th 2024 <https://www.economist.com/obituary/2024/10/24/fethullah-gulen-tried-to-transform-turkey-in-the-subtlest-ways>

Кейбір мәліметтер бойынша, бұл қозғалысқа 1 миллионнан 8 миллионға дейін адам кіруі мүмкін, ал олардың арасында студенттер, мұғалімдер, кәсіпкерлер, журналистер және басқа да мамандық иелері бар. Бұл икемді ұйымдастырушылық құрылымға ие қозғалыс, ал оның ізбасарларының саны жыл сайын артып келеді. Гүленнің идеялары мен қозғалыстың ұйымдастырушылық икемділігі арқасында мектептер, университеттер, жұмыс берушілердің ассоциациялары, теле- және радиостанциялар, жылжымайтын мүлік бойынша консалтингтік және қайырымдылық ұйымдары, сондай-ақ студенттік ұйымдар құрылып, жаңа газеттердің редакциялары жұмыс істей бастады. Қозғалыстың икемділігі оның әртүрлі салада әрекет етуіне мүмкіндік береді және қазіргі заманғы зайырлы мемлекет жүйесін бұзуды мақсат етпей, керісінше, дінді ұстанатын адамдарды заманауи қоғамның игіліктерін пайдалануға шақырады.

Сабрина Тавернис қозғалыс мүшелерін «қалыпты, модернистік исламның жақтаушылары» деп сипаттайды.\* Қозғалыстың мүшелері Түркияның исламдық саяси партияларымен тығыз байланыста болмай, олардан алыс болуға тырыса отырып әрекет ететін.

Фетхуллах Гүленнің өзі Түркиядан тысқары жерлерде тұрады және соңғы жылдары Америка Құрама Штаттарында өмір сүріп келген ол 2024 жылы 20 қазанында Пенсильванияда қайтыс болды. Оның жазған кітаптары мен насихаттаған идеялары діни, әлеуметтік және мәдени тақырыптарды қамтып, миллиондаған оқырмандар арасында танымал болды. Гүленнің дін мен мәдениетке деген көзқарасы заманауи, толеранттылыққа және бейбітшілікке бағытталған. Оның идеялары арқылы қозғалыс халықаралық деңгейде конфессияаралық диалогқа жол ашты, бұл өз кезегінде түрлі ұлт пен дін өкілдерінің ара-

---

\* Tavernise, Sabrina. *Turkish School Offer Pakistan a Gentler Version of Islam*. USA: The New York Times, Asia Pacific, 2008.

сында түсіністік пен құрметті нығайтуға жасалған қадам ретінде бағаланды.

Фетхуллах Гүленнің бастамасымен құрылған және бастапқыда бейбітшілік пен дінаралық келісімді мақсат еткен «Қызмет» қозғалысы уақыт өте келе Түркияның ішкі саясатындағы күрделі мәселелерге айналды. 2016 жылдың 15 шілдесінде Түркияда әскери төңкеріс жасау әрекеті орын алды. Осы оқиғадан кейін Түркия үкіметі төңкеріс әрекетіне кінәлілерді анықтау мақсатында тергеу жүргізіп, оның басында «Хизмет» қозғалысы, яғни **Фетхуллах Гүлен террористік ұйымы (ФЕТÖ)** тұр деген тұжырымға келді. Түркия билігі бұл әрекетті ұйымдастырған деп тікелей Фетхуллах Гүленді айыптады, ал Гүленнің өзі барлық айыптарды үзілді-кесілді жоққа шығарды. Бұл оқиға елде үлкен дүрбелең тудырды, ал Гүлен қозғалысының мыңдаған мүшелері және оның қолдауына күдік тудырған адамдар кудалауға ұшырады.

Түркия президенті Режеп Тайып Ердоған мен Фетхуллах Гүленнің қарым-қатынасы бастапқыда жылы болғанымен, кейінгі жылдары күрт өзгерді. Ердоған мен Гүлен алғашында жалпы діни және саяси істерде ортақ мақсаттарға жетуді көздесе, кейіннен олардың арасында келіспеушіліктер туындады. Гүленнің қозғалысы БАҚ саласында үлкен ықпалға ие болды және үкіметке сыни көзқарастағы ақпарат құралдарын қолдады. Ердоғанның билігі күшейген сайын, Гүлен мен оның жақтаушыларына деген қысым да арта түсті. Кейбір сарапшылардың пікірінше, Ердоғанның Гүлен қозғалысын қуғын-сүргінге ұшыратуы оның жеке билігін нығайту мақсатында жасалған қадам ретінде бағаланады.

2016 жылғы төңкеріс әрекетінен кейін, Түркия үкіметі Гүлен қозғалысын террористік ұйым деп жариялап, «ФЕТÖ» деп атады. Бұл қозғалысқа қатысы бар деп саналған адамдар мемлекеттік және жеке секторлардан жаппай жұмыстан

шығарылды. Түркияның құқық қорғау органдары мен арнайы қызметтері қозғалыстың мүшелерін тергеп, олардың кейбіреулері сотталды. Төңкеріс әрекетінен кейін қозғалыстың Түркиядағы ықпалы күрт төмендеді, алайда Гүлен қозғалысының мүшелері мен қолдаушылары әлемнің басқа аймақтарында, әсіресе Батыс елдерінде өз қызметін жалғастырып жатыр.

«Қызмет» қозғалысының құрылымы және оның мүшелерінің нақтылығын анықтау қиын болғандықтан, төңкеріс әрекетіне қатысты айыптаулар дәлелденбеген күйінде қалды. Гүленнің қолдаушылары бұл айыптауларды негізсіз деп санап, қозғалыстың бейбіт мақсаттарын және халыққа көмектесу жолындағы қызметтерін алға тартты. Сонымен қатар, Гүленнің өзі төңкеріске ешқандай қатысы жоқ екенін бірнеше рет мәлімдеді. Ол төңкеріс әрекетін айыптап, бұл оқиғаны демократиялық жүйеге қауіп деп атады. Осы жағдайға байланысты, көптеген халықаралық бақылаушылар Түркияның ішкі саясатына қатысты тартысты зерттеулерді әлі жалғастырып келеді.

Төңкеріс әрекетінен кейін Түркия үкіметі Гүлен қозғалысының білім беру мекемелерін жауып, ұйымға қатысы бар компанияларды тәркілеуге кірісті. Елдегі экономикалық, медиа және білім беру салаларындағы көптеген кәсіпорындар мемлекет бақылауына алынды. Гүленнің жақтастары бұл қадамдарды заңсыз деп санайды және олардың құқықтарының бұзылғанына шағымданады. Соған қарамастан, Түркияның ресми көзқарасы бойынша бұл ұйым елдің тұрақтылығы мен қауіпсіздігіне қауіп төндіретін топ ретінде бағаланады.

Қозғалыстың ұйымдастырушылық құрылымы жалпы алғанда иерархиялық сипатта. Дегенмен, формал және бейресми байланыстарға негізделген желілік құрылымдар әрдайым иерархиялық принципке сай келе бермейді. Түрік сарапшыларының пікірінше, Гүлен қозғалысының желілік

құрылымын үш топқа бөлуге болады. Бірінші топ – Гүленмен тікелей байланысатындар, екінші топ – қозғалыстың мақсаттарына жету үшін тікелей жұмыс істейтіндер, ал үшінші топ қозғалысқа қаржылай, медиа жарияланымдары арқылы және басқа жолдармен қолдау көрсететіндерден тұрады. Әр топтың өзіне тән желілік құрылымы бар.

«Білім беру» желілері деп шартты түрде аталатын топтар арасында діндер мен өркениеттер арасындағы диалогты қолдайтын қоғамдық ұйымдар және білім беру саласында қызмет ететін ұйымдар бар. «Экономикалық» желілерге келетін болсақ, бұл топқа банктер, құрылыс және сауда фирмалары, сонымен қатар медиа саласында жұмыс істейтін (БАҚ) ұйымдар мен газет, журнал, кітап шығаратын баспалар секілді әртүрлі экономикалық субъектілер кіреді.

Қозғалыстың діни ілімі Фетуллаһ Гүленнің және Сайд Нұрсидің (1878-1960 жж.) діни көзқарастарына сүйенеді. Гүленнің өзі де діни қызметін 60-шы жылдары алғаш бастаған тұсында Сайд Нұрсиді ұстазым деп мәлімдеген әрі діни ағартушылық қызметі барысында өзінің діни көзқарастарымен қатар, Сайд Нұрсидің ілімін жаюмен айналысқан. Жалпы алғанда сунни ислам бағытындағы сопылық жамағат ретінде айқындауға болады.\* Сайд Нұрси шафиғи мәзһабында болғанымен, Гүленшілер негізінен ханафилік мәзһабты ұстанады. Ислам ішілік қана емес өркениетаралық диалогты насихаттайтын ұйым болғандықтан Хизмет қозғалысында мәзһаб бойынша қатаң бөлініс жоқ деуге болады. Зайырлы білім беру ұйымдарын ашқандықтан, діни білімді жатақханалар мен жамағатқа тиесілі үйлерде жүргізетін құрылымымен ерекшеленеді. Жалпы, жоғарыда айтып өткендей, жартылай зайырлы сипаттағы бұл ұйым әсіре консерватизммен танылған

---

\* Thomas Michel S.J., *Sufism and Modernity in the Thought of Fethullah Gülen* // *The Muslim World*, Vol. 95 No. 3, July 2005, p.345-5.



емес, керісінше, зайырлы білім беретін лицейлер ашумен танымал. Қазақстан қоғамында БИЛ (Білім инновация лицейлері, 2016 жылға дейін қазақ-түрік лицейлері деген атауы өзгерді) лицейлеріндегі білім сапасы қатты бағаланады. Қазақ-түрік лицейлері жаратылыстануғылымдары (математика, химия, физика, биология, астрономия, информатика) саласында дарынды балаларға арналған таңдаулы мектептер желісі; лицей халықаралық «KATEV» фондымен басқарылып, Қазақстан Республикасы Оқу-ағарту министрлігі бекіткен оқу жоспары бойынша білім береді. 4000-нан аса ҚТЛ (БИЛ) оқушылары әртүрлі халықаралық олимпиадалардың жеңімпаздары болған. 30-дан аса лицей мен 10-ға жуық білім беру орталықтарының, бір колледж бен Сүлеймен Демирел атындағы бір университеттің жұмысын үйлестіріп келген «KATEV» халықаралық қоғамдық қоры 1997 жылы Қазақстан мен Түркия арасындағы келісім құрылған еді. Дегенмен ең алғашқы лицейлер 1992 жылы Алматы, Көкшетау және Кентау қалаларында пайда болды. Жоғарыда айтып өткендей, 2016 жылғы Түркиядағы әскери төңкерістен кейін «KATEV» қорының орнына Білім Инновация қоры құрылып, лицейлердің де атауы ауысқан еді.\* Көкжиек баспасынан мерзімді басылымдармен қатар, көптеген діни әдебиет шығарумен айналысқан гүленшілер 2000 баспа саласында белсенді қызмет атқарып келеді. Соның ішінде Заман газеті қоғамдық-саяси мәселелерді талқылайтын басылым ретінде ел арасында кең тараған. «Адамзаттың асыл тәжі» секілді Гүленнің біршама кітаптарын қазақ және орыс тілдерінде басып шығарған Көкжиек баспасы Қазақстанда діни әдебиеттің кең таралуына әсер еткен баспаның бірі.

Түркия Дін істері басқармасы (Анкара, 2017): «Дін істері басқармасы, Дін істері Жоғары кеңесі дайындаған «ФЕТО ұйымының дінді жеке мүддесіне пайдалануы өз тілінде (ұйым

---

\* <https://bil.edu.kz>

жетекшісінің кітаптарынан айғақ)» 140 беттік талдау жұмысы деген атпен Фетхуллах Гүленнің 40 жылдық діни лекциялары талдап шыққан. Нақты айтқанда, Дін істер Жоғары кеңесі бір жылға жуық ФЕТО ұйымының шамамен 670 сағаттық дыбыстық және бейне жазбаларына талдау жүргізген. Сонымен қатар, түрік тілінде жарық көрген 80 кітабына сараптама жасаған. Осылайша, ұйымды тек саяси тұрғыдан ғана емес, діни сенімі мен теологиялық бағыты бойынша да ортодокс исламға қайшы ұйым ретінде көрсеткен.\*

Түркияның зайырлы тәжірибесінен өткен бұл ұйым, осылайша, қазақ қоғамында діни білім мен зайырлы білімнің артуына біршама ықпал еткен қозғалыс. 2016 жылғы Түркияда саяси оқиғадан кейін қоғамда пікірталас күшейгенімен, жалпы алғанда ұйымның білім беру саласындағы жетістіктерінің арқасында түрік исламын танытатын Хизмет қозғалысына қатысты біржақты жағымсыз пікір орнықтамаған дегіміз келеді. Қозғалыс осындай жартылай зайырлы қауымдастық құруымен әрі білім беру, бизнес, кәсіп игеру жағынан қазақ қоғамына жағымды импульс әкелуімен де сипатталады. Бұл да еліміздегі исламдану процесіндегі түрік ықпалының көрінісі.

Құрушысы Саид Нұрси саналатын Нұршылар жамағаты Қазақстанға түрік исламын тасылмалдаушы ұйымның бірі. Түркияда Республика кезеңінде пайда болған тағы бір діни қозғалыс – Нұршылар қозғалысы. Саид Нұрсидің Рисале-и Нұр еңбегінен өз атауын алған Нұршылар қозғалысының ішкі құрылымы, тарихи дамуы және әлеуметтік қырлары әлі күнге зерттеліп келеді. Саид Нұрсидің түсінігі бойынша Құран шәкірттері немесе «Нұр шәкірттерінің» имандағы таухидке (Құдайды бірлігі) ұмтылуы жүректердің бірлікке ұмтылуын, сол арқылы қоғамды бірлікке ұйыстыруды білдіреді.

---

\* Төлеби Дәділұлы, «Гүленшілер» қозғалысы, muftyat.kz сайты, 2024 <https://www.muftyat.kz/kk/articles/sermons/2024-10-14/45466-glenshler-ozalyisi/>

Нұршылар қозғалысының негізі 1926 жылы Саид Нұрси сүргінде болған Испартаның Барла ауылында қаланған.\* Ол мұнда сегіз жылдан астам уақыт тұрды және шәкірттерін тәрбиелеп, оларды Рисале-и Нұр еңбегін жазу және елге тарату ісіне жұмылдырған еді. Қозғалыс үш негізгі кезеңнен өтті: 1926-1934 жылдардағы Барладағы қалыптасу кезеңі; 1935 жылы басталып, 1960 жылы Саид Нұрсидің өліміне дейін созылған даму кезеңі; және 1960-1980 жылдар аралығында нығайып, одан кейінгі жаңа кезеңнің басталуы.

Дегенмен қозғалыс 1990 жылдары жаңа импульс алды. Қайтыс болған кезінен бастап 1980 жылдарға дейін оның еңбектері мен шәкірттері қудалауға ұшырады. 1990 жылдарға дейін шәкірттері Нұрсидің көзқарастарын кеңінен таратып әрі қарай дамытуға жеткілікті білім мен дайындыққа ие болмаған еді. 1990 жылдардан бастап университеттерде басталған зерттеулер нәтижесінде Саид Нұрси еңбектерінің ғылыми ортада әсері байқала бастады.

Қозғалыстың негізгі діни мәтіні әрине Құран мен Сүннет. Сопылық жол болып есептеледі. Дегенмен Саид Нұрсидің *Сөзлер, Мектубат, Лемалар және Шуалар* секілді төрт негізгі кітабының жиынтығын білдіретін Рисалеи Нұр жинағы (куллийат) діни жамағаттың ортақ сенім жүйесін қалыптайтын еңбегі десек болады. Діни білім беру жүйесінің негізін құрайтын Рисале-и Нұр еңбегі иман, құлшылық, сопылық, ақидамен тақырыптарымен қатар, материализм мен позитивизм секілді модернизм дәуірінде туған философиялық ағымдарға қарсы жауаптарды да қамтиды. Құранның жекелеген сүрелерінің тәпсірін, саяхат жазбаларын, естеліктері мен түрмедегі хаттарын, саяси көзқарастарын қамтитын басқа да еңбектері бар. Саид Нұрсидің өзі шафиғи мәзһабын ұстанса да, көпшілігі ха-

---

\* Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, Metis Yayinlari, 2017, 80-81 бб..

нафи болып келетін түрік қоғамында фикһи көзқарастарға байланысты мәселе туындаған емес. Ислам теологиясынан терең хабары бар әрі Осман мемлекеті кезеңіндегі дәстүрлі медресе ілімін игерген Саид Нұрси Әшари мен Матуриди ақидасын терең меңгерген әрі екі мәзһабтың бірін-бірі толықтыратынын алға тартқан. Бұл енді ежелден түрік исламының ерекшелігі.

Саид Нұрсидің көзқарасы бойынша, ол құрған Нұршы қозғалысының негізгі төрт қағидасы бар: бауырластық, ықылас, әлсіздерге көмек және тәфаккур (терең ой). Бауырмашылдықты арттыруға негізделген төрт қағиданың біріншісін былай тұжырымдауға болады: әр адам өз ұстанымын және исламға қызмет ету жолын таңдауға құқылы. Яғни, әр мұсылман өз жолын “дұрыс” деп санай алады, бірақ “тек менің жолым ғана дұрыс” деп айтуға хақысы жоқ. Екінші қағида бойынша, мұсылман әрдайым дұрыс сөз айтуы тиіс, алайда кей жағдайларда шындықты айту орынсыз болуы мүмкін, себебі ол дұрыс қабылданбай қалуы ықтимал. Үшінші қағида бойынша басқа мұсылмандарға қарсы жаулық сезімі болмауы тиіс. Төртіншісі, мұсылмандар арасындағы жаулық сезімінің себептерін жою қажет. Сонымен қатар, Саид Нұрси ғылыми пікірталастарда бірлік қажет емес деп санайды, себебі пікір қайшылығы исламда “Құдайдың рақымы” ретінде сипатталады. Ғылыми талқылауларда шынайы ақиқатқа ұмтылу негізгі мақсат болуға тиіс.

Нұршы қозғалысының жоғарыда айтқан, екінші кезеңінде Саид Нұрсидің шәкірттері қудалауға ұшырап, түрлі айыптаулармен қамауға алынды. Бұл кезеңде қозғалыс өзіндік ерекшеліктерін қалыптастырып, ұйымдық құрылымын нығайта бастады. Саид Нұрсидің шәкірттері топтық ынтымақтастықты дамытып, ұжымдық кейіпте өзін таныта бастады. Саид Нұрсидің ілімін терең түсініп, қоғамға жеткізу арқылы шәкірттері исламдық құндылықтарды насихаттап, өзіне тән

оқыту әдістемесін дамытты. Нұршылардың әдістемесі медресе немесе «оқу үйлерінде» іске асырылып, қоғамның әртүрлі тобы мен табынан азаматтарды біріктірді. Заманның кемел адамы деген мағынада Саид Нұрсиге Бәдүизаман лақабы берілген. Кейбір консерватор бағыттағы ізбасарлары оған ерекше әулиелік қасиеттер дарытады. Мың жылда бір туатын мүжтахид ғалым деп есептейді. Саид Нұрсидің материализм мен позитивизмге қарсы уәждері мен Құдайдың құдіретін жаратылыстану пәндерінің негізінде дәлеледеуге тырысатын көзқарастарын исламды заманға сай түсіндіру талпынысы ретінде бағалайды.

Қазіргі уақытта Нұршы қозғалысы исламдағы басқа да жаңғыру ағымдары сияқты бірқатар мәселеге тап болып келеді. Діни топтың өміршеңдігін қалыптастыру мақсатында Саид Нұрсидің идеялары мен шығармаларын ғылыми тұрғыда зерттеу қажеттілігі күн санап артып келеді. Осы бағытта халықаралық конференциялар, ғылыми мақалалар мен кітаптар шығарумен айналысады. Әлемнің көптеген тілінде кітаптарын аударып басады және интернет ресурстарын шығарған. Рисале-и Нұр еңбектерін басқа тілдерге аудару да осы қозғалысты жаңартуға бағытталған маңызды қадамдардың бірі саналады. 1990 жылдардан бастап Гүлен жамағаты немесе Хизмет қозғалысы секілді Нұршылардың әлемге тарауы басталды. Әділет және даму партиясы билікке келген 2000 жылдардан бастап Нұршылар қозғалысы түрлі ұйымдар мен қоғамдық қорлар арқылы ықпалды жамағатқа айналды. Қозғалыс лидерлері Әби (аға) деп аталып, әр аймақ пен қаланың жетекшілері тағайындалатын. Дәл қазір Нұршылар жамағаты негінен үш ағымға бөлініп кеткен, әйтсе де, барлығының бастауы Саид Нұрсидің ілімі болып есептеледі. «Йени асия» газетін шығаратын, көбінесе интеллектуал адамдардан құралған Йени асия жамағаты, Рисале-и Нұр кітабын бастыру, тарату, насихаттау бағытын ұстанған «языжылар» игни жазушылар тобы және діни қайнар көз ретінде

тек Рисале-и Нұр жинақтарын оқумен ғана шектелетін немесе соның аясында шектеулі ғана діни кітап оқитын «оқуюжылар» яғни оқушылар жамағаты т.б. Үшінші «оқуюжылар» жамағаты діни қозғалыстың ең консерватор тармағын құрайды.

Қазақстанда 1990 жылдары пайда болған бұл діни топ арнайы жалданып алынған үйлерде Рисале-и Нұр кітаптарын оқып, талдайды әрі жамағат болып құлшылық жасайды. Саид Нұрсидің кітаптарының онлайн нұсқасы мен үзінділері мен басқа да діни контентпен толтырылған қазақша интернет ресурсы бар.\*

Гүлен жамағаты секілді білім беру саласында белсенді қызмет атқармайтын болғандықтан әрі түпкі бенефициары кім екенін анықтау мүмкін емес қорлар мен кәсіпкерлік ұйымдар арқылы қызмет атқаратын болғандықтан Нұршылар қауымдастығының Қазақстандағы нақты саны мен оларға тиесілі ұйымдардың тізімін анықтау мүмкін болмай тұр. Өзірге бұл бағытта ғылыми зерттеулер де аз. Сондықтан, қозғалыстың Түркиядағы тарихына тоқталумен шектелуге тура келді. Бұл ұйымның да негізгі ерекшелігі сопылық бағытта болуы мен қазақ халқының дәстүрлі түсініктерін, салт-санасын исламға қайшы санамауында дер едік. Яғни, Нұршылар жамағаты қоғамда ұлттық дәстүрлерді шарифатқа қайшы дейтін полемика тудыруымен көзге түскен емес. Діни қауымдастық ретінде өздеріне тән ілімі мен діни көзқарастарын таратумен айналысады. Жалпы сунни исламның аясында бірлік, татулық, иман мен діни тіршілікті насихаттайды.

Қазақстанда ықпалды тағы бір түрік жамағаты ретінде Сүлейменшілер діни қозғалысын атауға болады. Бұл қозғалыс пансионаттар мен жатақханалар желісі арқылы дінді насихаттауды іске асырады. Бұл жамағат Сүлейман Хилми Тұнахан (1888–1959 жж.) есімді қайраткердің атымен аталады, өйткені өздерін

---

\* <https://risalekz.com>

Сүлейман Хилмидің шәкірттеріміз деп санайды. Ол 1881 жылы қазіргі Болгарияда Осман мемлекетінің жерінде дүниеге келген. Ауылында медресе тәмамдап, араб тілінен ижаза (рұқсатнама) алған. Түркияның алғашқы жылдарында зайырлылық мәселесіне қатысты ұстанымдар қатаң кезде медреселер жабылған тұста балаларға Құран Кәрімді өз мүмкіндіктері шеңберінде үйреткен және шәкірт тәрбиелеген. Осы қызметті өмірінің ақырына дейін өмірлік миссиясы еткен. Оның діни ағартушылық қызметін бұл күндері шәкірттері жалғастырып келеді. Дінге қатысты тыйымдар жойылғаннан кейін кең тарап, Түркияның түкпір-түкпіріне жайылды. Совет елдері ыдырап тәуелсіз мемлекеттер пайда болған соң осы жамағаттың өкілдері Қазақстанда өз қызметін бастады. Қазір халық арасында пансионат медресе деген атаулармен белгілі болған Түркиялық үлгідегі шағын медреселер саны 30 дан асады. Бұл пансионаттардың негізгі қызметі жоғары оқу орындарында оқитын ауыл-аймақтардан қалаға оқуға келген балаларды интернатта жатқызып, олардың Құраннан және басқа да діни пәндерден сауаттарын ашу. Толыққанды медресе деп атауға келмейді. Себебі діни ілімдерді терең үйрететін бағдарламасы жоқ. Студенттердің сабақтан тыс жатақханадағы бос уақыттарында дәрістер жүргізеді. Түркияда да, жалпы әлемде бұл сопылық діни ұйымды дауға қалдыратын басты ерекшелігі – «рабыта» деп аталатын ұстазды еске ала отырып онымен рухани байланыс құруды білдіретін құлшылығы. Сопылықтың ортағасыр кезеңінде кейбір тариқаттарда пайда болған ұстаз-шәкірт қарым-қатынасына қатысты бұл рухани жаттығу түрінің шарифаттағы орнына қатысты пікірталас көп. Сүлейманшылар, Сүлейман Хилми Тұнаханның рухымен рабыта (байланыс) құруға талпынады делінеді. Дегенмен, классикалық сопылыққа тән белгілері басым, білім беру жүйесі дәстүрлі сабақтастықты сақтайтын түрік жамағаттарының бірі осы. Ақида, фикһ және сопылық дәстүрді классикалық

мәтіндер аясында іске асырады әрі білім беру бағдарламалары жолға қойылған. Түркияда қауымдастықтың қазіргі лидерлері Әділет және Даму партиясының қолдауына сүйенетіні айтылады әрі сайлау барысында жамағат мүшелерінің дауысы маңызды саналады. ҚМДБ-на қарасты [islam.kz](http://islam.kz) сайтында да Сүлейман Тұнаханның өмірі мен діни қызметі жайында жағымды мәнерде материал жарияланған. Ал жоғарыда айтып өткен Гүленшілер мен Нұршылар жамағатына қатысты негізінен біржақты қауіпке толы материалды кезіктіреміз. Мұндай қатынас Сүлейменшілер тобының діни қызметті ашық жүргізуге пейілді болуынан деп түюге болады. Дегенмен, 2023 жылы [muftuat.kz](http://muftuat.kz) сайтында сүлейменшілерге қарасты Жібек Жолы қайырымдылық қорымен ҚМДБ арасында жасалған меморандумның тоқтауына қатысты мәлімдеме пайда болған да еді. «Жібек Жолы» қайырымдылық мекемелерімен өзара әрекеттесу туралы екіжақты Келісімнің тоқтатылуына байланысты ҚМДБ мәлімдемесі деп аталатын материалда «Жібек Жолы» қайырымдылық мекемелері қауымдастығымен 2021 жылдың 26 қазанында жасалған екіжақты Келісімнің 2023 жылдың 26 қаңтарында тоқтатылғаны айтылады. Бұдан әрі мәлімдемеде: «Қайырымдылық мекемелердің тәрбиеленушілеріне ыңғайлы болу үшін өңірлердегі бұл мекемелерге жақын орналасқан мешіттердің діни сауат ашу курстарына қатысуға ҚМДБ тарапынан барынша мүмкіндік жасалды. Алайда, «Жібек Жолы» қауымдастығы тарапынан аталмыш Келісімнің негізгі талаптарын орындамау бірнеше рет қайталанды. Атап айтсақ, осы қауымдастыққа қарасты қайырымдылық мекемелердің ғимараттарында тәрбиеленушілерге діни сабақтарды кедергісіз жүргізуге қол жеткізу мақсатында имамдармен өзара келісуге және мұның заңға қайшы еместігін негіздеп беруге әрекеттер жасалған. Келісім аясында қойылған заңды талаптарды орындамай, мемлекетіміздің заңдарын құрметтемегені үшін «Жібек



Жолы» қауымдастығының қызметіне қатысты сенімсіздік туындады. «Жібек Жолы» қауымдастығына деген сенімсіздік жақында БАҚ-та таралған жаңалықтардан кейін өрши түсті. Қауымдастыққа қарасты қайырымдылық мекемелердегі заңсыздықтар полиция тарапынан анықталып, діни алауыздыққа қатысты тергеу амалдары жүргізілуде. Бұдан бөлек, ақпараттық алаңда «Жібек Жолы» қауымдастығының «медресе» шәкірттеріне деген сылтаумен садақа жинаумен айналысқаны туралы мәліметтер тарайды. Бұл іс-әрекеттерге ҚМДБ-ның қатысы бар деген қате ой-пікірлер қоғамға таралуда», дейтін мәліметтер айтылған еді. Жалпы «Жібек Жолы» қайырымдылық қорына немесе сүлейменшілерге қарасты Астана мен Алматыда және басқа да облыс орталықтарында бірнеше пансионат қызмет істеп келген еді. Онда студенттер мен шәкірттер діни ілім алатын еді. Муфтияттың институттық тұрғыда дамуы мен еліміздегі діни тірішілікті реттеуші функциясының артуымен 2023 жылы сүлейменшілермен қарым-қатынастың суи бастағанын көреміз. Жоғарыда келтірілген muftyat.kz сайтында кейіннен бұл діни топты экстремистік ұйым ретінде айыптайтын мақала да жарық көрді. ҚМДБ түрік жамғаттарына қатысты бұл ұстанымын жергілікті дәстүрлі исламды қорғау бағытындағы әрекеті әрі институттық тұрғыда діни саланы реттеуші функциясын күшейтуі деп бағалауға болады. Бұл тұрғыда мемлекеттің діни саясатына сүйенетінін айтпай кетуге болмайды. Дегенмен түрік жамағаттарының ортақ ерекшелігі ретінде әртүрлі қорлар, зайырлы сипаттағы білім беру мекемелері мен баспа ұйымдары арқылы діни ағартушылықпен айналысуын көрсетуге болады. Республика кезеңінде қатаң әскери диктатурасы мен Түркияның

---

\* «Жібек Жолы» қайырымдылық мекемелерімен өзара әрекеттесу туралы екіжақты Келісімнің тоқтатылуына байланысты ҚМДБ мәлімдемесі, 02.02.2023 <https://www.muftyat.kz/kk/news/qmdb/2023-02-02/41300-zhibek-zholy-kaiyrymdylyk-mekemelerimen-ozara-rekettesu-turaly-ekizhakty-kelisimnin-toktatylyuna-bailanysty-kmdb-mlindemesi/>

секуляризм тәжірибесін бастан кешірген бұл ұйымдардың Қазақстандағы діни қызметі терең зерттелген емес. Көбіне саяси сипаты басым мәлімдемелер мен жекелеген сайттардың біржақты «зерттеулерін» қанағат тұтуға мәжбүрміз.

Түркиядан келетін діни жамағаттар бұл үш ағыммен шектелмейді. Осман Нұри Топбаш лидерлігіндегі қорлар, Махмұдшылар жамағаты секілді діни топтар да бар. Алайда жоғарыда қарастырып өткен үш діни топтың ықпалы барлығынан жоғары болғандықтан, сол үш жамағатты Қазақстандағы түрік исламының негізгі акторлары ретінде қарастырып өттік.

Келесі кезекте түрік исламының ресми мемлекеттік каналдармен Қазақстанға тарауын қарастырып өтелік. Түркияда діни тірішілікті реттеуші ресми мекеме Дін істері басқармасы саналады. Қандай партия билікке келсе соған сай мемлекеттің діни саясаты өзгеріп отырады деп топшылауға болады. Әділет және даму партиясы билікке келген 2000 жылдардан бастап Дін істері басқармасы негізінен діни білім беруді қолдау бағытында жұмыс жүргізіп келеді. Десек те, Түркияда діни білім беру Ұлттық Білім министірлігі (Millî Eğitim Bakanlığı) мен Жоғары білім мекемесіне (YÖK) қарайды, ал ғибадат үйрету, дінді жаю мен миссионерлік қызмет Дін істері басқармасына қарасты, ал бұл екі құрылым да мемлекеттік болып саналады. Яғни заңнамалық тұрғыдан Дін істері басқармасынан бөлек, ешбір заңды тұлға діни тәлім, діни білім беру және дінді жаю үшін қоғамдық немесе саяси ұйым құра алмайды, оларға мүше бола алмайды, жәрдем ете алмайды. Бұл жағдай де-юре ретінде әлі де жалғасуда. Дін істері басқармасына қарасты мешіттердегі имамдарға мемлекет қазынасынан жалақы төленеді, осы басқармаға қарасты Дін істері қоры (Diyanet Vakfi) да осы басқарманың істерін үйлестіреді. Себебі «мемлекетке байланған дін» сипатына келетін лаицизм қағидасы құқықтық хәм мемлекеттік құрылымдық тұрғыдан әлі де сол қалпында. Тек көппартиялы жүйенің арқасында билікке

келген Әділет пен даму партиясының діни саладағы жұмсақ саясатының арқасында бұрын дәрісхана, жатақхана құрып қана Дін істері басқармасынан бөлек діни білім беруді үйлестіріп келген жамағаттар, діни топтар қазір белсенді болуда. Бірақ баспа істері, діни білім беру ісін Дін істері басқармасы бұрынғыдай лаицизм қағидасының бақылауында ұстау бағытында емес, үкіметті жасақтап отырған исламшыл партияның қазіргі ислами бағытына қарай еркін үйлестіруде. Әрі сайлау сайын осы діни топтардың қолдауына иек артатын Әділет пен даму партиясы әртүрлі жамағаттарға қолдау білдіріп келеді. Дін істері басқармасына қарасты емес діни топтардың құрылымдық жүйесі әлі күнге сол қатаң лаицизм кезіндегі қорлар, интернаттар, зайырлы білім беру дәрісханалары ретінде тіркелген құрылымдарда діни сабақтар өту секілді жолымен іске асып келеді. Мұның қауіпті тұсы кейбір діни топтардың мемлекеттік құрылым мен әскерге, медиаға әсер етіп, жақтастарын көбейтіп мемлекеттік төңкеріс жасауға дейін баруына жол беруі мүмкін. Негізінен электораты діндар қоғам мүшелері болып саналатын Әділет пен даму партиясы, осы партия жасақтаған үкімет пен ел президенті Режеп Тайып Ердоған билігі кезінде діни топтардың қорлар ашуына, жеке мектептер ашуына және діни ықпалдарының артуына сайлаушылары көп бөлігі діндар азаматтар болғандықтан көп көмек көрсетті. Бірақ осындай діни жамағаттардың бірі, жоғарыда айтылып өткен Фетуллаһ Гүленнің жартылай зайырлы діни қозғалысы (Fetullahçı Terör Örgütü (FETÖ)) 2016 жылы 15 тамызда әскери төңкеріс жасамақ болды. Яғни «мемлекетке байланған дін» саясаты құрылымдық һәм құқықтық жүйеде жұмыс істеп тұрғанымен, билік басына келген, үкіметті жасақтаушы партияның діни топтардың қолдауына ие боламын деген саясаты, осы топтардың «параллель үкімет» құруына, меморгандар мен әскери салаға өз адамдарын қойып, саяси төңкеріс жасауына алып келді деуге болады.

Түркияның діни азшылықтарға қатысты саясаты 1923 жылы қол қойған Лозан бітім шартына негізделеді. Лозан бітім шартының 37-45 абзбтарында азшылықтарға қатысты бірнеше үкімдер бар. Лозан бітім шартында Грек ортодокс (православ), Армян және Яһуди діни топтары азшылық ретінде қабылданған.

Шығу тегі Батыс өркениетіне тән азшылық ұғымы Түркияның құқық жүйесіне Лозан бітім шарты арқылы енген. Шартта азшылықтар үшін «ғайримүслім азшылықтар, ғайримүслім азшылықтарға жататын түрік азаматтары» деген сөздер қолданылған, яғни бітім шартында Түркия республикасының негізгі діни ислам мен мұсылмандар екендігі контекст бойынша анық көрініп тұрады. Мұсылман емес түрік азаматтарын азшылық ретінде тану Османлы кезінен келе жатқан миллет ұғымының жалғасып жатқанын танытады.

Салыстыру үшін айтсақ, Түркия республикасында Дін істері басқармасы мемлекеттік мекеме ретінде қарастырылса, бізде Қазақстан мұсылмандар діни басқармасы қоғамдық ұйым мәртебесінде тұр. Қазақстан Республикасының Білім және Ғылым министрлігі діни білім беруді үйлестіру ісін қолға ала алмайды. Әйткенмен, Қазақстан Мұсылмандары діни басқармасы құрылтайшысы болып саналатын Нұр-Мүбәрак Ислам мәдениеті университеті ҚР Білім және ғылым министрлігінің лицензиясымен жұмыс істейді. 2011 жылы түзетулер мен толықтырулар енгізілген «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы заң» аясында мәртебесі, мемлекеттік органдармен байланысы және өзара меморандумдарға қол қоя отырып қоғамдық қызметін үйлестіруге қол ҚМДБ, Түркиядағы Дін істері басқармасы секілді болмаса да, азаматтарының 70 пайыздан астамы мұсылман саналатын Қазақстанда ең әлеуетті діни ұйымға айналып келеді. Ал «Уақып» қоры қызметін жандандырғалы, ҚМБД-ның имамдарға жалақы тағайындау ісі біртіндеп іске асып келеді. Бұл да Қазақстанның идентификациялық зайырлылық

формасына өте бастағанын, Түркияның тәжірибесін ішінара қолдана бастағанын көрсетсе керек.

Түркияның имамдарға жалақы өтеуден бөлек, имамдарды, діни мамандарды даярлау ісі тәжірибе алмасуды қажет ететін мәселе. Жоғары оқу орындарындағы Теология факультеттерінен бөлек, Дін істері басқармасына қарасты «Хасеки» академиясы дін мамандарын даярлауда тәжірибеге бай десек болады. Қазақстан көптеген ілім ізденушілер осы академияда білім алуда. Нұр-мүбәрак университетінің әлеуеті мен болашақ иамамдарды дайындау, біліктігін арттыру ісінде Түркиямен ынтамақтастық орнатып келеді. Түркияның Дін істері басқармасына қарасты Дін істері қоры дәл қазіргі кезеңде мынадай қызмет атқарады:

**1. Қажылық пен умра сапарын ұйымдастыру.** 1973 жылы Түркия үкіметі шығарған қаулы бойынша қажылық пен умра сапарын ұйымдастыру Дін істері басқармасына тапсырылған еді, бірақ бұл істі Түркия дін істері қорымен бірге ұйымдастыру қажет еді. Мұның артықшылығы қажылық сапары Ханафи мәзһабы бойынша іске асырылады және басқа ағымдардың қажылық сапарын салафизмді немесе радикалды ұйымдарға мүшелер тартуға пайдалануына жол берілмейді. Өуе жоладры бойынша сапарды ұйымдастыру, қажылық сапардағылардың мұқтаждықтарын ескеру, Мекке мен Мәдина қаласында қонақтайтын жерлерді ұйымдастыру ісі, туристік компаниялардың бағасын бақылау сынды істер сапарды сапалы түрде ұйымдастыруға жәрдемдеседі. Қор осы істерді ұйымдастыру арқылы кіріс те табады және азаматтарға діни қызмет көрсетудің басқа да мүмкіндіктеріне жол ашады.

**2. Мәуліт ұйымдастыру.** Мәуліт секілді діни мерекелерді жоғары деңгейде ұйымдастыру арқылы елдің дәстүрлі дін аясындағы мәдениетінің дамуына үлес қосады.

**3. Діни әдебиеттерді басу мен жәрмеңкелер ұйымдастыру.** Түркия Дін істері қорының Баспа және Сауда бөлімі

1983 жылдан бастап әр жылы Рамазан айында Діни әдебиеттер жәрмеңкесін ұйымдастырып келеді.

**5. Стипендия тағайындау.** Діни білім алатын немесе тіпті кез келген білім алушы студенттерге стипендия тағайындау. Бұл жоба арқылы сауатты мамандардың даярлау ісін дамытып келеді. Әсіресе магистратура мен докторантурада оқитын жастардың саны осы стипендиялар арқылы артатын болса, онда қоғамдағы талқы, діни-рухани даму өз нәтижесін беретін болады.

**6. Студенттік жатақханалар соғу.** Исламның білімге қаншалықты қамқор дін екенін қоғамға позитив мағынада жеткізудің бір бағыты ретінде Дін істері қоры осы істі жандандырып келеді. Түркияда Дін істері қорының әр қалада студенттік жатақханалары бар.

**7. Жетімдерге, жағдайы төмендерге, ауру жандарға көмек.** Түркия Дін істері қоры зекет, пітір садақасы және басқа да кірістердің бір парасын жетімдерге, жағдайы төмендерге, ауру жандарға көмек ретінде ұсынады.

**8. Шет елдердегі қызметтер.** Түркия Дін істері қоры арқылы Еуропа мен басқа елдердегі түрік мұсылмандарына және сол елдердің жерлігікті халқына да қызмет атқарады. Әртүрлі елдерде кітаптар сату, діни қызметтер ұсыну, мешіттер тұрғызу секілді түрлі бағыттағы жұмыстармен іске асырады.

**9. Ислам энциклопедиясы (İslâm Ansiklopedisi).** Түркия Дін істері қоры, Батыс ғалымдары шығарған Encyclopédie de l'İslam көптомдығының, әсіресе Исламның негіздері мен ілім салаларына қатысты әртүрлі тақырыптарда біржақты және шындыққа сай емес мәліметтерді келтіргені үшін, бір жағынан Исламның дін, мәдениет пен тарихын тұтастай қамтыған басқа бір зерттеулердің болмауы себепті Түркияның төл Ислам энциклопедиясын шығаруға қарар қабылдаған. Сол үшін 1983 жылы Стамбулда Ислам энциклопедиясының Бас дирекциясы құрылды, бес жылдық дайындық жұмыстарынан кейін 1988

жылдан бастап алғашқы томы шыға бастаған энциклопедияның әрі жылы екі томы жарық көруде, қазір 47 томға жетеғабыл. Міне осындай әдебиеттердің көптеп шығарылуы діни экстремизмнің алдын алуда және төл мәдениетімізге тән Ислам ілімін қазіргі стандарттарға сай ғылыми өлшемде жұртшылыққа таныстыру – қоғамды кез келген обскурантизмнен қорғайды. Әсіресе діни ілім дұрыс жетпегеннен радикализм мен фанатизмге жол беретін діни сананы ғылыми негізде қалыптастыру ісінде терең нәтижеге қол жеткізуге мүмкіндік береді.

**10. Ислам зерттеу орталығы (İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)).** 1980 жылы құрылған бұл орталық кітапханадан бастап, 1992 жылдан бастап Ислам энциклопедиясын шығару, конференция, семинарлар өткізу, зерттеушілер даярлау, магистратура мен докторантура гранттарын бөлу секілді маңызды шараларды іске асырады.

Түркияның Дін істері басқармасымен ҚМДБ арасында байланыс жылдан жылға артып келеді. Имамдардың біліктілігін арттыру бағытында да Түркияда білім алу ісі жолға қойылған. Түркияның беделді университеттерінің Теология (İlahiyat) факультетінде бакалавр, магистратура және докторантура деңгейінде білім алған қазақстандық мамандардың саны жылдан жылға көбейіп келеді. Ресми сипат тапқан бұл қарым-қатынас Нұр-Мүбәрак секілді діни университет пен дінтану мамандығы ашылған басқа да зайырлы ЖОО-на білікті мамандар даярлау ісінде қажеттікті өтеп отыр десек қателеспейміз. Дінді қоғамдық құбылыс ретінде әлеуметтанулық негізде зерттейтін дін социологиясы секілді бағыттар да жақсы дамыған Түркияда докторлық дәреже алған қазақстандық мамандар жеткілікті. Бұл бір шегінен ғылыми ешкелген әрі рационал әдістерге сүйенетін ислам зерттеулерінің артуына септесетін құбылыс. Түрік исламының Қазақстанға ықпалында Түркия Діни басқармасы мен Дін істері қорының рөлі зор.

Қорыта айтқанда, тілі мен тарихы ортақ бауырлас Түркия Республикасының бір ғасырға жуық зайырлы тәжірибесін бастан кешірген діни жамағаттары мен ресми Дін істері басқармасы арқылы Қазақстанға ықпал еткен түрік исламының сипатын зерделер болсақ, діни ағартушылық пен діни қызмет барысында да осы ортақ мәдени, тарихи фактордың үлесі болғанын көреміз. Сопылық, ханафилік пен жартылай зайырлы сипаттағы институттар арқылы қоғамға тараған түрік исламы барынша икемділігімен әрі заманауи сұранысқа бейімделуімен ерекшеленеді. Әлеуметтік желілерде тарап жатқан ұлттық дәстүр мен ислам шариғатының қайшылығы туралы дауларда да түрік жамағаттарының бой көрсетуі болған емес. Саяси ұстанымдарына байланысты өз отанында экстремистік топ ретінде айыпталған Хизмет қозғалысына қатысты арақидік пікір қайшылығы туып жатса да, бұл негізінен діни танымға қатысты қайшылық түрінде көрінбейді. Дін социологиясының дінді заманауи әлеуметтанулық құралдармен зерттейтін саласы дамымағандықтан, мәзһабтар тарихы сынды ислам зерттеулері саласы кенже қалып тұрғандықтан жоғарыда қарастырылған діни жамағаттардың еліміздегі діни қызметі жеткілікті межеде зерттелмей келеді. Бұл енді болашақ мамандардың атқарар ісі десек қателеспейміз.

### **Әдебиеттер**

- Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul, 2003, s. 192-193.
- Fethullah Gulen tried to transform Turkey in the subtlest ways, *The Economist*, Oct 24th 2024, <https://www.economist.com/obituary/2024/10/24/fethullah-gulen-tried-to-transform-turkey-in-the-subtlest-ways>
- Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, New York, 2009, s. 25.
- Hollanda Kamu Politikaları Bilimsel Kurulu, *Avrupa Birliği, Türkiye ve İslam*, İct., 2007, s.70-71.  
<https://bil.edu.kz>  
<https://risalekz.com>



İsmail Kara, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, Шейхefendinin Rüyasındaki Türkiye, İstanbul, 2008: 85-87.

Mustafa Öcal, Türkiye’de Din Eğitimi, Bursa, 2011, s. 173.

Ruşen Çakır, Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar, Metis Yayinlari, 2017, 80-81 бб.

Tavernise, Sabrina. Turkish School Offer Pakistan a Gentler Version of Islam. USA: The New York Times, Asia Pacific, 2008.

Thomas Michel S.J., Sufism and Modernity in the Thought of Fethullah Gülen, The Muslim World, Vol. 95 No. 3, July 2005, p. 345-5.

Төлеби Дәділұлы, «Гүленшілер» қозғалысы, muftyat.kz сайты, 2024, <https://www.muftyat.kz/kk/articles/sermons/2024-10-14/45466-glenshler-ozalyisi/>

«Жібек Жолы» қайырымдылық мекемелерімен өзара әрекеттесу туралы екіжақты Келісімнің тоқтатылуына байланысты ҚМДБ мәлімдемесі, 02.02.2023, <https://www.muftyat.kz/kk/news/qmdb/2023-02-02/41300-zhibek-zholy-kaiyrymdylyk-mekemelerimen-ozara-rekettesuraly-ekizhakty-kelisimnin-toktatylyyna-bailanysty-kmdb-mlindemesi/>

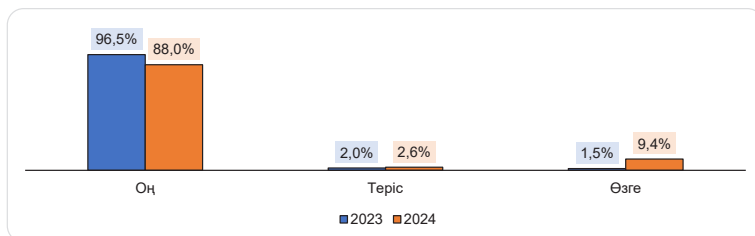
## **ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНДАҒЫ ИСЛАМҒА ҚАТЫСТЫ САЯСАТ: МЕМЛЕКЕТ ЖӘНЕ ИСЛАМ АРА-ҚАТЫНАСЫ**

### **Қазақстандағы мұсылман үмбетінің әлеуметтік мәні: қоғамдық, саяси, азаматтық ұстанымдары**

«Қазақстандағы ұлт құрылысы аясындағы исламдану: интеграциялық және дезинтеграциялық тенденциялар» ғылыми-зерттеу жобасы аясында Қазақстанның барлық өңірлерінен 2023 жылы 400 респондент, 2024 жылы 700 респонденттерді қамтитын әлеуметтанулық зерттеулер жүргізілді. Аталмыш зерттеулердің негізгі мақсаты мен міндеттері Қазақстандағы діндар мұсылман жамағатының елдегі жалпы діни ахуалға, мемлекеттік саясатқа, қоғамдық кеңістіктегі құқықтарының қорғалуына, конфессия және этносаралық қатынастарға қатысты көзқарастарын анықтау болды. Сонымен қатар, сауалнамалардың нәтижелері мемлекет пен мұсылман жамағаты арасындағы қарым-қатынастарды, мемлекеттің ұлттық бірегейлікті нығайту және дін саласындағы саясатын жүргізудегі негізгі ұтымды аспектілер мен сын-қатерлерді анықтауға мүмкіндік береді. Монографияның осы бөлімінде біз осы әлеуметтанулық зерттеу нәтижелерін ұсынамыз.

Сауалнамаға қатысқандардың басым көпшілігі діни жаңғырудың қазақстандық қоғамдағы қатынастардың дамуына әсерін оң бағалайды. 2023 жылы сауалнамаға қатысқандар көбінесе діннің этносаралық қатынастарға оң әсерін атап өткен болатын. 2024 жылы да сауалнамаға қатысқандардың көпшілігі діни жаңғырудың оң әсерін атап өтті, алайда діни жаңғырудың оң немесе теріс әсерін атауға қиналған респонденттердің үлесі айтарлықтай өскен.

**9 сурет.** «Дінді жаңғырту қазақстандық қоғамдағы қатынастардың дамуына қандай әсер етті?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Сауалнамаға сәйкес, 2023 жылы респонденттердің 34,0%-ы діннің жандануы Қазақстандағы халықтар арасындағы өзара түсіністіктің дамуына оң әсер етті деп санайды. 2024 жылы бұл көрсеткіш 22,4%-ға дейін төмендеді. Сондай-ақ, дін адамдардың адамгершілігінің артуына оң әсер етті деп санайтын респонденттердің үлесі өсті: 2023 жылы 29,3% болса, ал 2024 жылы 38,0% осылай жауап берді.

2023 жылы респонденттердің 15,3%-ы және 2024 жылы 9,1%-ының пікіріне сәйкес түрлі діндер арасындағы қарым-қатынас жақсарған.

Сонымен қатар, 2023 жылы респонденттердің 18,0%-ы діннің жалпы қарым-қатынас пен бірлікті жақсартуға ықпал еткенін атап өткен, бұл көрсеткіш 2024 жылы 18,4%-ға дейін өсті.

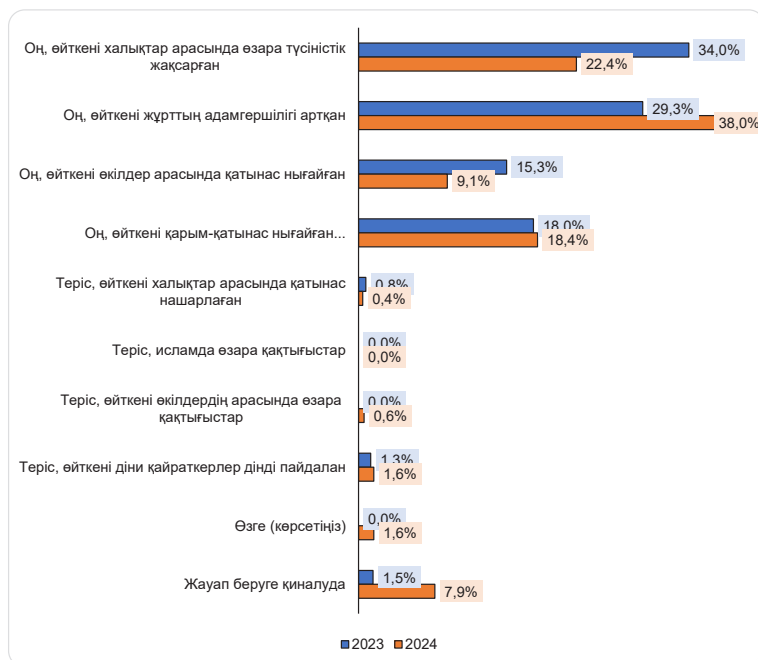
Респонденттердің аз бөлігі діннің қайта жандануы теріс әсер етті деп санайды. 2023 жылы респонденттердің 0,8%-ы халықтар арасындағы қарым-қатынастың нашарлағанын атап өтсе, 2024 жылы 0,4%-ы осы пікірді ұстанды. Сондай-ақ, 2024 жылы респонденттердің 0,6%-ы дін өкілдерінің өзара ішкі қарама-қайшылығының пайда болғанын атап өтті, ал 2023 жылы бұл көрсеткіш болмаған.

Сонымен қатар, 2023 жылы респонденттердің 1,3%-ы және 2024 жылы 1,6%-ы дін қайраткерлері дінді өзімшілдік

мақсатта қолдана бастады деп санайды. Жауап беруге қиналған респонденттердің үлесі 2023 жылғы 1,5%-дан 2024 жылы 7,9%-ға дейін аздап өскен.

Осылайша, респонденттердің көпшілігі діннің әсерін оң деп санайды, әсіресе адамгершілік пен өзара түсіністік мәселелерінде, алайда 2024 жылы дінаралық қатынастардың жақсаруына қатысты оптимизмнің төмендеуі байқалады.

**10 сурет.** «Дінді жаңғырту қазақстандық қоғамдағы қатынастардың дамуына қандай әсер етті?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



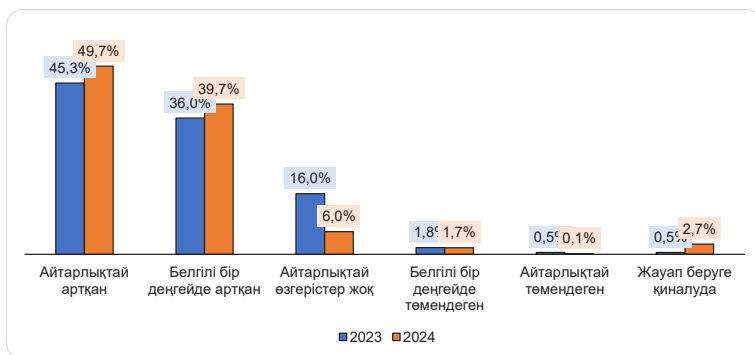
Сауалнамаға сәйкес, 2023 жылы респонденттердің 45,3%-ы исламның қоғамдағы рөлі соңғы 3-5 жылда айтарлықтай өсті деп санайды. 2024 жылы бұл көрсеткіш 49,7%-ға дейін өсті. Сонымен қатар, исламның рөлі белгілі бір дәрежеде өсті деп

санайтындардың үлесі де 2023 жылғы 36,0%-дан 2024 жылы 39,7%-ға дейін аздап өскен.

Елеулі өзгерістердің жоқтығын атап өткен респонденттер саны 2023 жылғы 16,0%-дан 2024 жылы 6,0%-ға дейін айтарлықтай төмендеген. исламның рөлі белгілі бір дәрежеде төмендеді деп есептейтіндердің үлесі өзгеріссіз қалды десек болады: 2023 жылы 1,8% болса, 2024 жылы 1,7%. Исламның қоғамдағы рөлінің айтарлықтай төмендеуін 2023 жылы респонденттердің тек 0,5%-ы және 2024 жылы 0,1%-ы атап өтті.

Жауап беруге қиналған респонденттердің саны 2023 жылғы 0,5%-дан 2024 жылы 2,7%-ға дейін өсті. Осылайша, респонденттердің көпшілігі исламның қоғамдағы рөлі артып келеді және бұл үрдіс 2024 жылы күшейе түсті деп санайды.

**11 сурет.** «Сіздің ойыңызша, соңғы 3-5 жыл ішінде біздің қоғамдағы Исламның рөлі артты ма, төмендеді ме әлде сол деңгейде қалды ма?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.

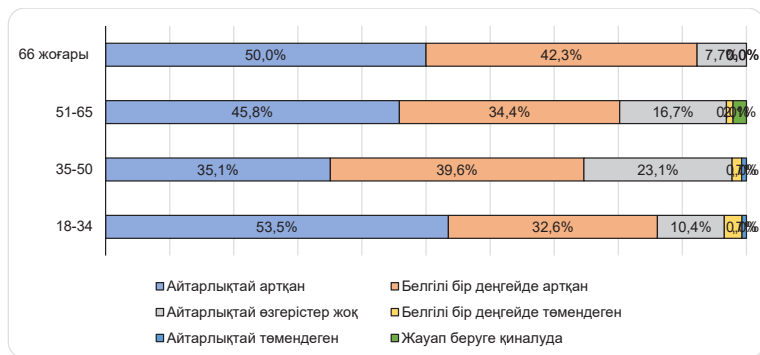


Кестеге сәйкес, соңғы 3-5 жылда исламның қазақстандық қоғамдағы рөлі айтарлықтай өсті деп есептейтін респонденттердің ең көбі 18-34 жас аралығындағы жастар (53,5%) және аға буын (66 жастан асқандар тобының 50,0%-ы) арасында байқалады. Бұл жастар мен егде жастағы азаматтар исламның қоғамдағы ықпалының өсуін көбірек сезінетінін көрсетеді, ал

35-50 жас аралығындағы респонденттер бұл өзгерісті сирегірек атаған (35,1%). Бұл ретте ислам рөлінің ішінара өсуі көбінесе 35-50 жас (39,6%) және 66 жастан асқан (42,3%) топтар арасында байқалады.

Сондай-ақ, ерекше өзгерістер болған жоқ деп санайтын респонденттердің ең көбі 35-50 жас тобына (23,1%) тиесілі екенін атап өткен жөн, бұл орта жастағы өкілдер арасында исламның рөлін неғұрлым қалыпты қабылдауын көрсетуі мүмкін. Жалпы бұл деректер діни саладағы өзгерістерді қабылдау жасына байланысты өзгертінін, жастар мен аға буын арасында исламның өсуіне неғұрлым айқын қолдау білдіретінін көрсетеді.

**12 сурет.** «Сіздің ойыңызша, соңғы 3-5 жыл ішінде біздің қоғамдағы исламның рөлі артты ма, төмендеді ме әлде сол деңгейде қалды ма?» деген сұраққа жауаптарды түрлі жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.



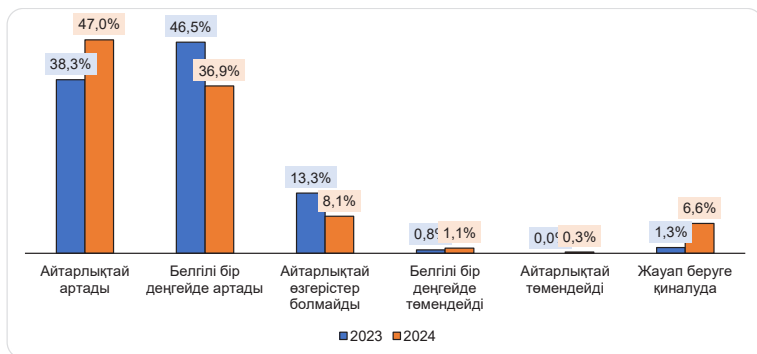
Сауалнамаға сәйкес, 2023 жылы респонденттердің 38,3%-ы алдағы 3-5 жылда исламның қоғамдағы рөлі айтарлықтай артады деп болжаса, ал 2024 жылы бұл көрсеткіш 47,0%-ға дейін өскен. Сонымен қатар ислам рөлінің қалыпты өсуін күткендердің үлесі 2023 жылғы 46,5%-дан 2024 жылы 36,9%-ға дейін төмендеген.

Маңызды өзгерістер болмайды деп санайтын респонденттердің саны 2023 жылғы 13,3%-дан 2024 жылы 8,1%-ға

дейін төмендеген. Ислам рөлінің аздап төмендеуін күткендер үлесі төмен деңгейде қалды, бірақ 2023 жылы 0,8% болса, 2024 жылы 1,1%-ға дейін аздап өскен. 2024 жылы респонденттердің 0,3%-ы ислам әсерінің айтарлықтай төмендеуін болжады, ал 2023 жылы мұндай болжам болған жоқ. Жауап беруге қиналған респонденттер саны 2023 жылғы 1,3%-дан 2024 жылы 6,6%-ға дейін айтарлықтай өскен.

Осылайша, 2024 жылы респонденттер алдағы жылдары ислам рөлінің айтарлықтай өсетініне сенімді, дегенмен қалыпты өзгерістерді болжайтындар саны азайған.

**13 сурет.** «Сіздің ойыңызша, алдағы 3-5 жылда исламның рөлі арта ма, төмендейді ме немесе сол деңгейде қалады ма?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.

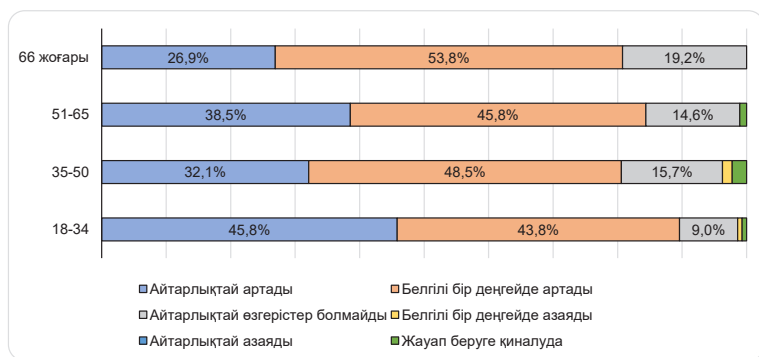


Алдағы 3-5 жылға арналған болжамдар туралы сауалнама деректеріне сәйкес, респонденттер арасында ислам рөлінің одан әрі артуына қатысты ең үлкен оптимизмді 18-34 жас аралығындағы жастар білдіреді, олардың 45,8% ислам рөлі айтарлықтай артады деп санайды және тағы 43,8% ішінара артуын күтеді. 51-65 жас аралығындағы респонденттер де осыған ұқсас (45,8% ішінара артуын күтеді), бұл әртүрлі жас топтары арасында діни ықпалдың күшейетініне деген сенімділіктің жоғарылығын көрсетеді. Сонымен қатар, 66 жастан асқан

респонденттердің ұқсас көзқарасына қарамастан (53,8% ішінара артуын күтеді) азырақ оптимизм білдіріп отыр: олардың тек 26,9% исламның рөлі айтарлықтай артады деп санайды. Бұл жастармен салыстырғанда аға буын арасындағы анағұрлым қалыпты болжамдарды көрсетеді.

Бір қызығы, 35-50 жас аралығындағы респонденттер ислам рөлінің айтарлықтай өсуін күтуге бейім емес – олардың тек 32,1% дін әсерінің айтарлықтай өсуін болжайды. Бұл алдыңғы деректерге ұқсас, ондағы мәліметтерге сәйкес осы жас тобындағы респонденттер соңғы жылдары діни ықпалдың айтарлықтай өсуін сирегірек байқайтын көрінеді. Мұндай үрдіс қазақстандық қоғамда исламның ықпалының күшеюін болжап, неғұрлым белсенді қабылдайтын аға буын және жастармен салыстырғанда орта жас өкілдерінің діннің ықпалының өсуі мәселелеріне неғұрлым ұстамды көзқарасын көрсетуі мүмкін.

**14 сурет.** «Сіздің ойыңызша, алдағы 3-5 жылда исламның рөлі арта ма, төмендейді ма жоқ әлде сол деңгейде қалады ма?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.

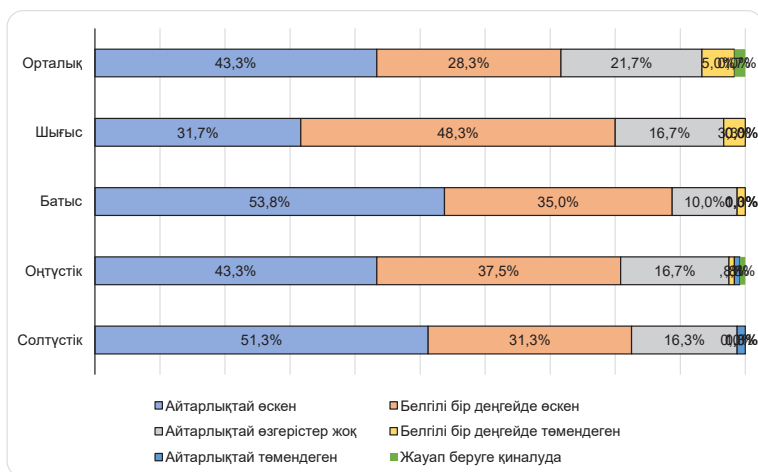


2024 жылғы сауалнама деректеріне сәйкес, Қазақстанның барлық өңірлерінің респонденттерінің көпшілігі соңғы 3-5 жылда исламның қоғамдағы рөлі айтарлықтай артқанын атап өткен. Бұл пікір батыс (53,8%) және солтүстік (51,3%) макроөңірлерде



ең көп қолдау тапты, ал шығыс макроөңірде бұл көрсеткіш 31,7% құрады. Сонымен қатар, сауалнамаға қатысқандардың едәуір бөлігі, әсіресе шығыс (48,3%) және оңтүстік (37,5%) макроөңірлерде исламның рөлі белгілі бір дәрежеде өсті деп санайды. Орталық және шығыс макроөңірлердегі респонденттердің аз ғана бөлігі исламның рөлі төмендегенін атап өтті, бірақ бұл көрсеткіштер ең төменгі болып қала береді.

**15 сурет.** «Сіздің ойыңызша, өткен 3-5 жылда біздің қоғамдағы исламның рөлі өсті ме, төмендеді ме жоқ әлде сол деңгейде қалды ма?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.



**2 кесте.** «Сіздің ойыңызша, өткен 3-5 жыл ішінде біздің қоғамдағы исламның рөлі өсті ма, төмендеді ма жоқ әлде сол деңгейде қалды ма?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жылға

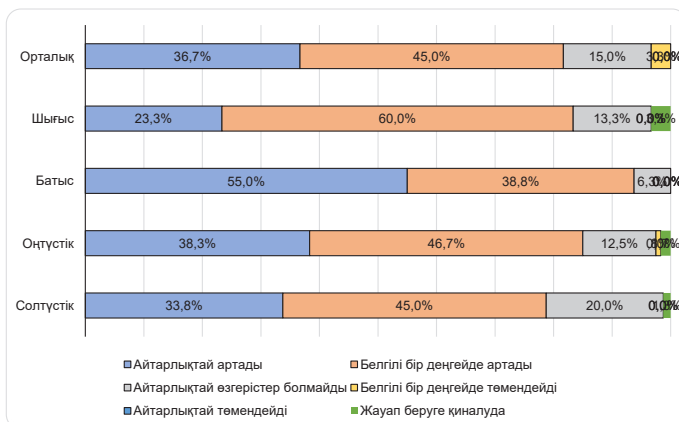
	Солтүстік	Оңтүстік	Батыс	Шығыс	Орталық
Айтарлықтай өсті	51.3%	43.3%	53.8%	31.7%	43.3%
Белгілі бір дәрежеде өсті	31.3%	37.5%	35.0%	48.3%	28.3%

*Қазақстандағы ұлт құрылысы және исламдану:  
тарихы, дискурстар және бірегейлік*

Ерекше өзгерістер болған жоқ	16.3%	16.7%	10.0%	16.7%	21.7%
Белгілі бір дәрежеде азайды	0.0%	.8%	1.3%	3.3%	5.0%
Айтарлықтай төмендеді	1.3%	.8%	0.0%	0.0%	0.0%
Жауап беруге қиналамын	0.0%	.8%	0.0%	0.0%	1.7%

Алдағы 3-5 жылға арналған болжамдар сауалнамаға қатысқандардың көпшілігі исламның қоғамдағы рөлінің одан әрі өсуін күтетінін көрсетеді. Батыс макроөңірде респонденттердің 55,0%-ы исламның рөлі айтарлықтай өсетініне сенімді, ал шығыс макроөңірде бұл көрсеткіш айтарлықтай төмен (23,3%). Дегенмен, шығыс макроөңірде сауалнамаға қатысқандардың ең көп саны (60,0%) ислам рөлінің қалыпты өсуін болжайды. Басқа макроөңірлерде, соның ішінде солтүстік пен орталықта да діннің рөлі қалыпты өсуі мүмкін деген пікір басым.

**16 сурет.** «Сіздің ойыңызша, алдағы 3-5 жылда исламның рөлі арта ма, төмендейді ма немесе сол деңгейде қалады ма?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жылға.



**3 кесте.** «Сіздің ойыңызша, алдағы 3-5 жылда исламның рөлі арта ма, төмендей ма немесе сол деңгейде қалады ма?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жылға.

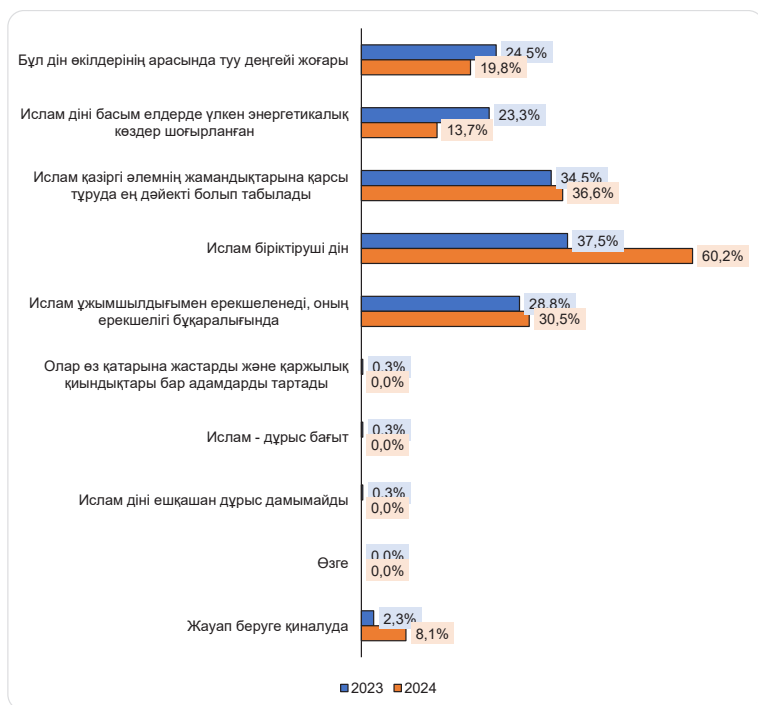
	Солтүстік	Оңтүстік	Батыс	Шығыс	Орталық
Айтарлықтай өседі	33.8%	38.3%	55.0%	23.3%	36.7%
Белгілі бір дәрежеде өседі	45.0%	46.7%	38.8%	60.0%	45.0%
Ерекше өзгерістер болмайды	20.0%	12.5%	6.3%	13.3%	15.0%
Белгілі бір дәрежеде азаяды	0.0%	.8%	0.0%	0.0%	3.3%
Айтарлықтай азаяды	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%
Жауап беруге қиналамын	1.3%	1.7%	0.0%	3.3%	0.0%

Осылайша, өткен өзгерістерді ескерсек те, болашаққа болжам жасасақ та Қазақстанның барлық өңірлерінің респонденттері исламның қоғамдағы ықпалы өсуде және одан әрі өсе береді деп есептеуге бейім, бұл ойды әсіресе еліміздің батысы мен солтүстігінде ерекше қолдайды.

Қазіргі әлемде исламның таралу себептерінің ішінде респонденттер көбінесе «ислам біріктіруші дін ретінде әрекет етеді» (37,5%), «ислам қазіргі қоғамның жаман қылықтарына (шамадан тыс тұтыну, бір жынысты неке және т.б.) қарсы тұруда ең дәйекті» (34,5%) деген пікірлер білдірген. Сондай-ақ, респонденттер «ислам ұжымшылдықпен ерекшеленеді, оның артықшылығы бұқаралық пен қауымдастықта» (28,8%), «бұл дін өкілдерінің арасында туу деңгейі жоғары» (24,5%), «ислам үстемдік ететін елдерде үлкен энергетикалық ресурстар шоғырланған» (23,3%) деген себептерді тандаған. Сондай-

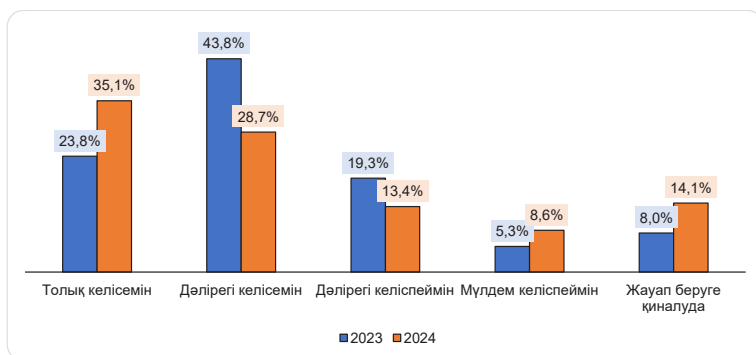
ақ, жекелеген респонденттер өздерінің жауап нұсқаларын ұсынды, олардың арасында: «олар өте мейірімді, өз қатарына жастарды және тұрмыстық жағдайы нашар адамдарды тартады, қаржылай көмек көрсетеді», «ислам - бұл дұрыс жол», «ислам діні ешқашан дұрыс дамымайды, өйткені адамдардың санасы әртүрлі ой мектептерімен уланған, ваххабизм, салафизм, сопылар ислам дінін әр түрлі жолмен насихаттайды» (әрқайсысы 0,3%-дан). Сауалнамаға қатысқандардың 2,3% - ы бұл сұраққа жауап беруге қиналды.

**17 сурет.** «Сіздің ойыңызша, қазіргі әлемдегі исламның өсіп келе жатқан конфессиялардың біріне айналуына не әсер етеді?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Респонденттердің үштен екісі (67,6%) қазіргі уақытта ислам әлемі мен батыс елдері арасында қайшылықтар бар деген пікірмен әртүрлі дәрежеде келіседі («толық келісемін» - 23,8%, «келісетін сияқтымын» - 43,8%). Сауалнамаға қатысқан әрбір төртінші адам (24,6%) бұл мәлімдемемен әртүрлі дәрежеде келіспеді. Респонденттердің 7,8%-ы жауап беруге қиналды.

**18 сурет.** «Сіз қазіргі уақытта ислам әлемі мен батыс елдері арасында қайшылықтар бар деген пікірмен келісесіз бе?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.

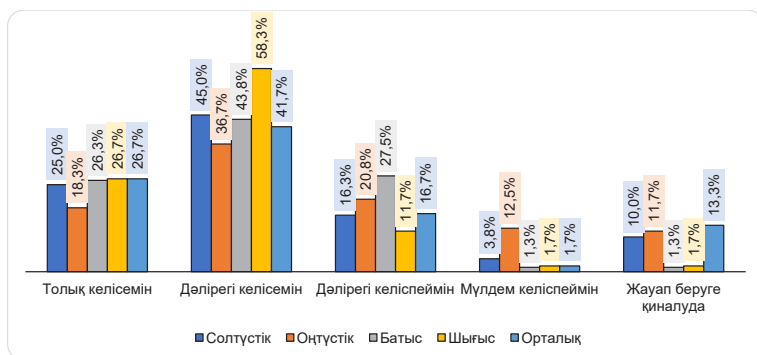


Ислам әлемі мен батыс елдері арасындағы қайшылықтарды қабылдау деректері макроөңірлердегі респонденттер арасындағы пікір айырмашылықтарын көрсетеді. Мұндай қайшылықтардың болуымен толық келісетіндердің ең жоғары үлесі шығыста және орталықта байқалады (әрқайсысы 26,7%), ал оңтүстікте бұл көрсеткіш ең төмен (18,3%). Солтүстік пен батыс аралық позицияларда орналасқан (25% және 26,3%). Бұл елдің шығыс және орталық бөліктерінде Батыс пен ислам арасындағы қайшылықты аспектілерді күштірек қабылдауын көрсетуі мүмкін, ал оңтүстік аймақтарда бұл мәселенің өзектілігі төмендеу.

Қарама-қайшылықтардың болуымен дәлірегі келісетін респонденттер үлесі барлық макроөңірлерде айтарлықтай, әсіресе

шығыста (58,3%) бұл проблеманы жалпы бүкіл ел деңгейінде қабылдауды растайды. Оңтүстік пен батыста да келісушілер үлесі жоғары (36,7% және 43,8%). Сонымен қатар оңтүстікте респонденттердің көпшілігі жауап беруге қиналған (11,7%), бұл осы аймақта аталған мәселені қабылдауда белгілі бір анықтықтың жоқтығын көрсетуі мүмкін.

**19 сурет.** «Сіз қазіргі уақытта ислам әлемі мен батыс елдері арасында қайшылықтар бар деген пікірмен келісесіз бе?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.

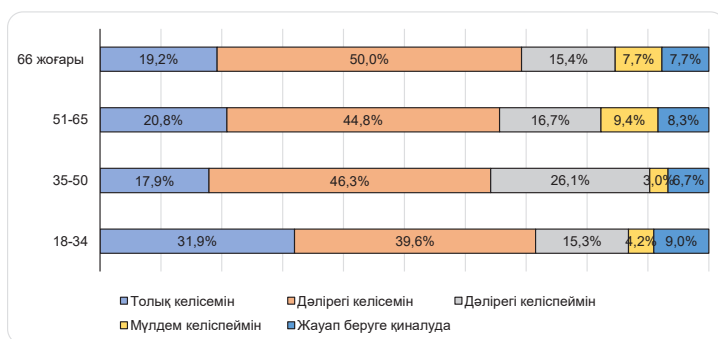


**4 кесте.** «Сіз қазіргі уақытта ислам әлемі мен батыс елдері арасында қайшылықтар бар деген пікірмен келісесіз бе?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.

	Солтүстік	Оңтүстік	Батыс	Шығыс	Орталық
Толық келісемін	25.0%	18.3%	26.3%	26.7%	26.7%
Дәлірегі келісемін	45.0%	36.7%	43.8%	58.3%	41.7%
Дәлірегі келіспеймін	16.3%	20.8%	27.5%	11.7%	16.7%
Мүлдем келіспеймін	3.8%	12.5%	1.3%	1.7%	1.7%
Жауап беруге қиналамын	10.0%	11.7%	1.3%	1.7%	13.3%

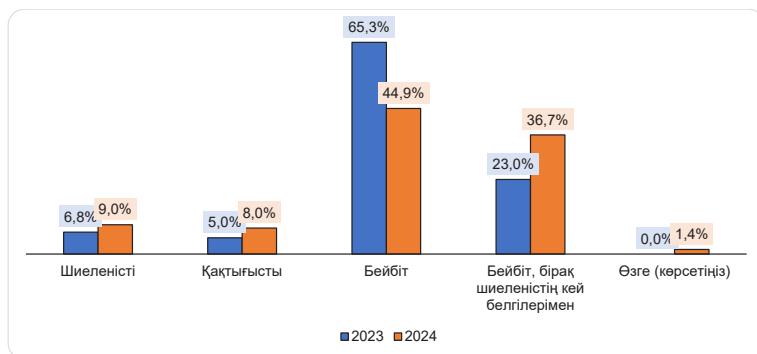
Ислам әлемі мен батыс елдері арасындағы қайшылықтардың бар екендігі туралы пікірмен толық келісетін респонденттердің ең көп үлесі 18-34 жас аралығындағы жастар арасында байқалады (31,9%). Алайда, 35 жастан асқан жас топтарында бұл көрсеткіш айтарлықтай төмен: 35-50 жас тобында мұндай респонденттердің үлесі тек 17,9%, ал 51-65 жас арасында — 20,8%. Сонымен қатар, бұл пайымдаумен егде жастағы респонденттер жиірек ішінара келісім білдіреді екен: 66 жастан асқан респонденттер арасында 50,0% және 35-50 жас аралығындағы топтар арасында 46,3% қайшылықтар белгілі бір дәрежеде бар деп санайды. Осылайша, келесідей тенденция байқалады: жанжалды жастар кідірместен бағалайтын болса, ал егде жастағы топтар ішінара келісім білдіретін қалыпты позицияны көрсетеді екен.

**20 сурет.** «Сіз қазіргі уақытта ислам әлемі мен батыс елдері арасында қайшылықтар бар деген пікірмен келісесіз бе?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Респонденттердің үштен екісі (65,2%) Қазақстандағы діни ахуалды бейбіт деп бағалады. Әрбір төртінші (23,0%) тура сондай баға бере отырып сенушілердің арасында аздаған шиеленістің сақталатындығын тілге тиек еткен. Сауалнамаға қатысқандардың 6,8%-ы елдегі діни ахуалды шиеленісті, 5,0%-ы жанжалды деп бағалады.

**21 сурет.** «Қазақстандағы діни ахуалды қалай бағалайсыз?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



2024 жылғы сауалнама нәтижелеріне сәйкес, Қазақстанның барлық макроөңірлерінің респонденттерінің көпшілігі діни ахуалды бейбіт деп бағалайды екен. Солтүстік макроөңірде респонденттердің 93,8%-ы ахуалдың бейбіт екенін атап өткен, одан кейін оңтүстік (73,3%) және орталық (66,7%). Шығыс және батыс макроөңірлерде жағдайды бейбіт деп санайтындардың үлесі 45,0% және сәйкесінше 38,8%-ға өскен.

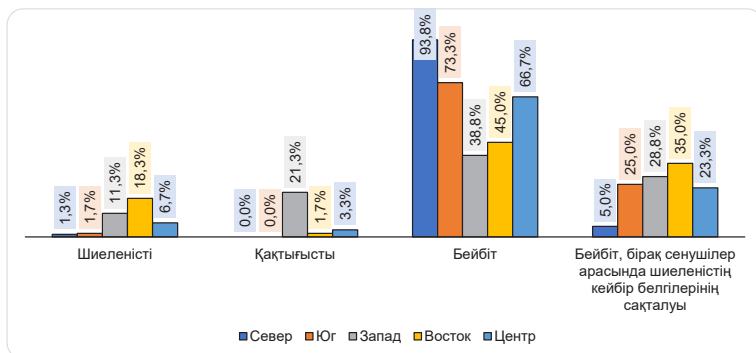
Алайда, оңтүстік (25,0%), батыс (28,8%) және шығыс (35,0%) аймақтардағы сауалнамаға қатысушылардың бір бөлігі сенушілер арасында шиеленістің болғанына қарамастан ахуалды негізінен бейбіт деп санайды. Бұл пікірді солтүстік макроөңірден келген респонденттердің 5,0%-ы және орталық макроөңірдің 23,3%-ы қолдайды.

Респонденттердің аз бөлігі діни ахуалды күрделі деп бағалайды. Мұндай жауаптардың ең көп үлесі шығыс макроөңірде (18,3%), батыс макроөңірде — 11,3%, ал солтүстік, оңтүстік және орталық макроөңірлерде бұл көрсеткіш 6,7%-дан аспайды. Сонымен бірге, батыс макроөңірі респонденттерінің 21,3%-ы жағдайды жанжалды деп санайды, дегенмен бұл көрсеткіш басқа аймақтарда жоқтың қасы.



Осылайша, респонденттердің көпшілігі Қазақстандағы діни ахуалды бейбіт деп бағалауға бейім, алайда кейбір өңірлерде сенушілер арасында белгілі бір шиеленіс бар деп қабылдайды екен.

**22 сурет.** «Қазақстандағы діни ахуалды қалай бағалайсыз?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.



**5 кесте.** «Қазақстандағы діни ахуалды қалай бағалайсыз?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.

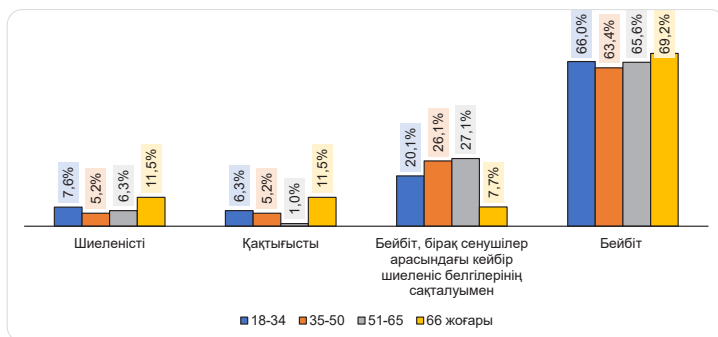
	Солтүстік	Оңтүстік	Батыс	Шығыс	Орталық
Шиеленісті	1.3%	1.7%	11.3%	18.3%	6.7%
Жанжалды	0.0%	0.0%	21.3%	1.7%	3.3%
Бейбіт	93.8%	73.3%	38.8%	45.0%	66.7%
Бейбіт, бірақ сенушілер арасында шиеленістер болып тұрады	5.0%	25.0%	28.8%	35.0%	23.3%

Қазақстандағы діни ахуалды бағалау жөніндегі деректерді талдау көрсеткендей, барлық жастағы топтар респонденттерінің

басым көпшілігі жағдайды бейбіт деп бағалайды екен: 18-34 жастағы 66,0%, 35-50 жастағы респонденттер арасында 63,4%, 51-65 жастағы топтар арасында 65,6% және 66 жастан асқан топта 69,2%.

Алайда, егде жастағы топ арасында да (66 жастан асқан) жағдайды шиеленісті (11,5%) және жанжалды (11,5%) деп санайтындардың ең көп пайызы бар екен, бұл жас респонденттер арасындағы осындай көрсеткіштерден едәуір асып түседі. Бір қызығы, 35-50 және 51-65 жастағы топтар респонденттерінің үлкен пайызы аздаған шиеленіс белгілерінің болуын атап өткен (26,1% және сәкесінше 27,1%). Осылайша, Қазақстандағы діни ахуалды қабылдау жасына қарай өзгеретінін атап өтуге болады, демек аға респонденттер оны неғұрлым жиірек шиеленісті және жанжалды деп қабылдауға бейім екен.

**23 сурет.** «Қазақстандағы діни ахуалды қалай бағалайсыз?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.

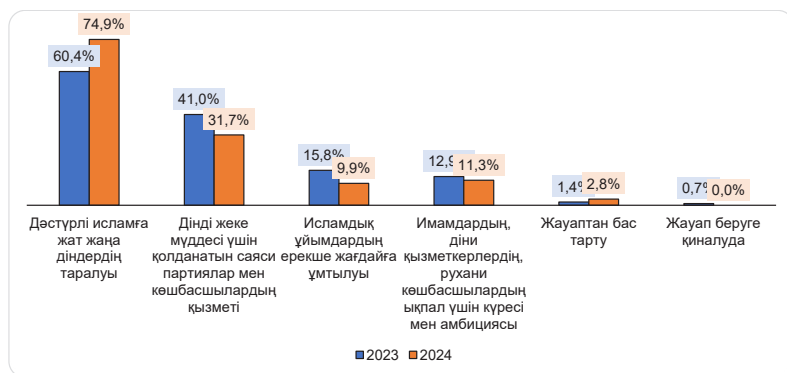


2023 жылы респонденттердің 24,5%-ы исламның өсуінің себептерінің бірі ретінде оны ұстанушылар арасында туу деңгейінің жоғарылауы деп санаған. 2024 жылы бұл көрсеткіш 19,8%-ға дейін төмендеген. Сондай-ақ ислам үстемдік ететін елдердегі айтарлықтай энергетикалық әлеует оның өсуіне ықпал етеді деп санайтындардың үлесі 2023 жылғы 23,3%- дан 2024 жылы 13,7%-ға дейін төмендеген.

Сонымен бірге, ислам қазіргі заманның зұлымдықтарымен күресте ең дәйекті деп санайтын респонденттер саны 2023 жылы 34,5% болса, ал 2024 жылы 36,6%-ға артқан. Исламды дәнекер дін ретінде көретіндер арасында одан да үлкен өсім байқалады — 2023 жылғы 37,5%-дан 2024 жылы 60,2%-ға дейін.

Исламның өсуінің негізгі факторлары ретінде ұжымшылдық пен бұқаралықты атап өткен респонденттердің саны да өскен: 2023 жылғы 28,8%-дан 2024 жылы 30,5%-ға дейін. 2023 жылы респонденттердің аз бөлігі (0,3%) ислам өз қатарына жастарды және қаржылық қиыншылығы бар адамдарды қосады деп сенсе, алайда 2024 жылы мұндай пікірлер болған жоқ.

**24 сурет.** «Қазақстандық діндарлар арасындағы діни қатынастарда шиеленістің туындауына не себеп болады деп ойлайсыз?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.

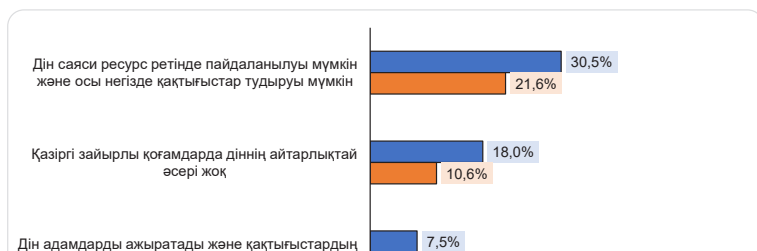


Сондай-ақ, жауап беруге қиналғандардың үлесі 2023 жылғы 2,3%-дан 2024 жылы 8,1%-ға дейін төмендеген, ал 2024 жылы «Ислам - дұрыс жол» және «Ислам діні дұрыс дамымайды» деген жауаптар таңдалмады.

Жалпы респонденттердің көпшілігі демографиялық және энергетикалық факторларға назардың төмендеуіне қарамастан, исламды әлі де адамдарды біріктіруге және заманауи қиындықтармен тиімді күресуге қабілетті дін ретінде көреді.

Бұл ретте, жас топтары бойынша деректерді талдау егде жастағы респонденттер (66 жастан асқан) халықтың діни сезімдерін шиеленіс көзі ретінде саяси мақсаттарда пайдаланатын саяси партиялар мен көшбасшылардың қызметін барынша атағанын көрсеткен, ал 51-65 жастағы топта бұл көрсеткіш айтарлықтай төмен. Бұл аға буынның саяси әрекеттердің діни қатынастарға әсеріне сезімтал екендігін көрсетуі мүмкін.

**25 сурет.** «Қазақстандық діндарлар арасындағы діни қатынастарда шиеленістің туындауына не себеп болады деп ойлайсыз?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Респонденттердің Қазақстандағы діни ахуалды бағалауын талдау барысында мынадай негізгі трендтерді атап өтуге болады:

*Этносаралық қатынастар контекстінде дінді бағалаудың төмендеуі: 2024 жылы діни жаңғыру этносаралық қатынастардың жақсаруына ықпал етеді деп санайтын респонденттердің қатары азайған. Басқа аспектілер бойынша тұрақты оң бағалауларға қарамастан, бұл саладағы діни ықпал төменірек немесе кемірек позитивпен қабылдана бастағанын көрсетуі мүмкін.*

*Исламның қоғамдағы рөлінің өсуі: исламның рөлін қабылдаудың күшеюі айқын байқалады. Ислам барған сайын маңызды әсер етеді деп санайтын респонденттер пайызының артуы қоғамдық санадағы діни ұстанымдардың нығаятын көрсетеді, бұл ретроспективті және болжамды деректермен расталады.*

*Исламның біріктіруші күш ретінде маңызының артуы: 2024 жылы исламды біріктіруші дін деп санайтын респонденттер саны едәуір өсті. Бұл әлеуметтік және саяси өзгерістер аясында ислам адамдарды біріктіру құралы ретінде маңызды рөл атқара бастағанын көрсетуі мүмкін.*

*Бірқалыпты өзгерістерге қатысты оптимизмнің төмендеуі: болжамдар респонденттердің ислам әсерінің айтарлықтай өсуін немесе шамалы өзгерістерді күтуге бейім екенін көрсетеді. Бұл қалыпты өсуді күтуден поляризацияланған көзқарастарға біртіндеп қозғалысты көрсетеді, яғни одан әрі діни экспансияға деген сенімділіктің артуын көрсетуі мүмкін.*

### **Қоғамдық-саяси бағдар (ұстаным)**

Сауалнамаға сәйкес, сауалнама жүргізілген екі жылдың ішінде діннің қоғамдық және саяси өмірдегі рөлін қабылдау айтарлықтай өзгерістерге ұшыраған. 2023 жылы респонденттердің едәуір бөлігі (30,5%) дін қақтығыстар тудыратын саяси ресурс ретінде пайдаланылуы мүмкін деп есептеген екен, бірақ 2024 жылы бұл көрсеткіш 21,6%-ға дейін төмендеген. Бұл жұрттың дінді саяси қақтығыстарға әкелетін фактор ретінде кемірек қабылдай бастағанын және оны жеке немесе рухани мәселелер тұрғысынан көбірек қарастыратынын көрсетуі мүмкін.

Сондай-ақ, 2024 жылы діннің зайырлы қоғамдарда айтарлықтай ықпалы жоқ деп санайтындардың үлесі төмендеген: яғни биылға 10,6% 2023 жылғы 18,0%-ға қарсы. Бұл респонденттердің дінге жанжал факторы ретінде қабылдауының төмендеуіне қарамастан, әлеуметтік және саяси контексте үлкен мән бере бастағанын көрсетуі мүмкін. Мүмкін бұл дін мәдени және әлеуметтік құрал ретінде көбірек қарастырылатындығымен байланысты шығар.

Дін саяси мәселелерді шешуге ықпал ете алады деп санайтын респонденттердің үлесі аздап өскен: 2023 жылғы 27,0%-

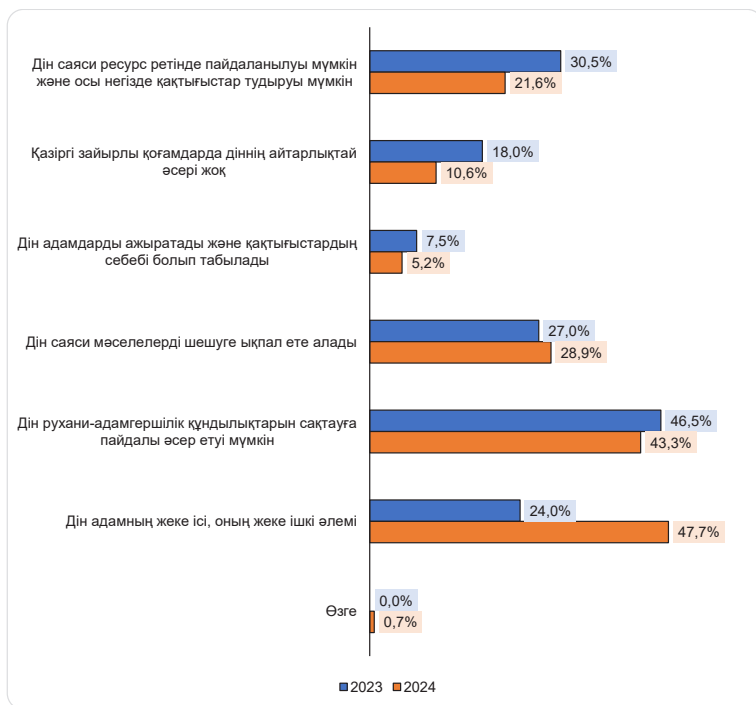
дан 2024 жылы 28,9%-ға дейін. Бұл діни құндылықтардың әлеуметтік және саяси процестерге оң әсер етуі, оларға моральдық нұсқаулар беріп, әлеуметтік тұрақтылыққа ықпал етуі мүмкін деген түсініктің артуын көрсетуі мүмкін.

Дінді саяси ресурс ретінде қабылдау әлсірегенімен, респонденттердің оның рухани және адами қасиеттерді дамытудағы ролін жоғары бағалауы жалғасуда. Діннің рухани-адамгершілік салаға пайдалы әсері бар деп санайтындар саны біршама төмендегенімен - 2023 жылғы 46,5% - дан 2024 жылы 43,3%-ға дейін, бұл көрсеткіш басым болып қала береді. Бұл діннің этикалық және моральдық нормаларды қалыптастырудағы, сондай-ақ қоғамдағы рухани құндылықтарды сақтаудағы маңызын көрсетеді.

Ерекше назар аударарлық жәйт дінді адамның жеке ісі деп санайтын респонденттер санының айтарлықтай өсуі: 2023 жылғы 24,0%-дан 2024 жылы 47,7%-ға дейін. Бұл зайырлы көңіл-күйдің жоғарылауын көрсетуі мүмкін, яғни дін саяси немесе қоғамдық ықпал ету құралы ретінде емес, адамның жеке сенімдері мен ішкі әлемімен байланысты жеке тәжірибе ретінде қабылданады. Бұл тенденция дінге деген көзқарастың өзгеруін көрсетуі мүмкін, әсіресе урбанизацияланған немесе зайырлы жағдайда өмір сүретіндер арасында.

Сонымен қатар дін адамдардың арасына жік салады және қақтығыстардың себебі деп санайтын респонденттердің саны да 2023 жылғы 7,5%-дан 2024 жылы 5,2%-ға дейін төмендеген. Бұл респонденттердің дінді әлеуметтік келіспеушіліктер мен қақтығыстарды тудыратын деструктивті фактор ретінде сирегірек қабылдай бастағанын көрсетуі мүмкін. Оның орнына дін бірліктің немесе мәселелерді шешудің ықтимал көзі ретінде қарастырыла бастады.

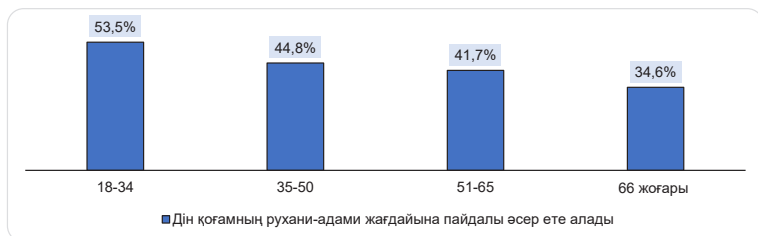
**26 сурет.** «Дін әр адамның жеке ісі ме, әлде ол қоғамдық және саяси өмірге ықпал етуі мүмкін бе?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Респонденттер дінді жеке және рухани іс ретінде қарастыра бастады, ал оның саяси ықпалы немесе деструктивті рөлінің қоғамдық санадағы маңызы кеміді деген қорытынды жасауға болады.

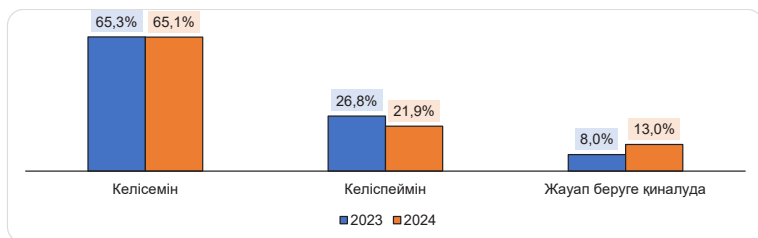
Сонымен қатар деректерге сәйкес барлық жастағы топтар респонденттерінің едәуір бөлігі дін қоғамның рухани-адамгершілік атмосферасына пайдалы әсер етуі мүмкін деп санайды екен. Жас респонденттер арасында (18-34 жас) ең жоғарғы көрсеткіш байқалады 53,5%, ал 66 жастан асқан топтың үлесі 34,6% құрайды. Бұл жастардың егде жастағы азаматтарға қарағанда дінді жағымды әлеуметтік және адамгершілік әлеует деп есептейтіндігін көрсетеді.

**27 сурет.** «Дін әр адамның жеке ісі ме, әлде ол қоғамдық және саяси өмірге ықпал етуі мүмкін бе?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Сауалнама деректеріне сәйкес, 2023 жылы респонденттердің 65,3%-ы мұсылмандардың демографиялық көпшілігіне байланысты Қазақстанды ислам әлемі елдерінің қатарына жатқызуға болатынымен келіскен. 2024 жылы бұл көрсеткіш іс жүзінде өзгеріссіз қалды — 65,1%. Алайда бұл пікірмен келіспеушілердің үлесі 2023 жылғы 26,8%-дан 2024 жылы 21,9%-ға дейін төмендеген, ал жауап беруге қиналушылар саны 8,0%-дан 13,0%-ға дейін өскен. Бұл Қазақстанның ислам әлеміне қатыстылығы тұрғысынан оның ұлттық бірегейлік мәселесінде кідірушіліктің аздап күшеюін көрсетуі мүмкін.

**28 сурет.** «Мұсылмандардың демографиялық көпшілігіне байланысты Қазақстанды ислам әлемі елдерінің қатарына жатқызуға болады деген пікірмен келісесіз бе?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.

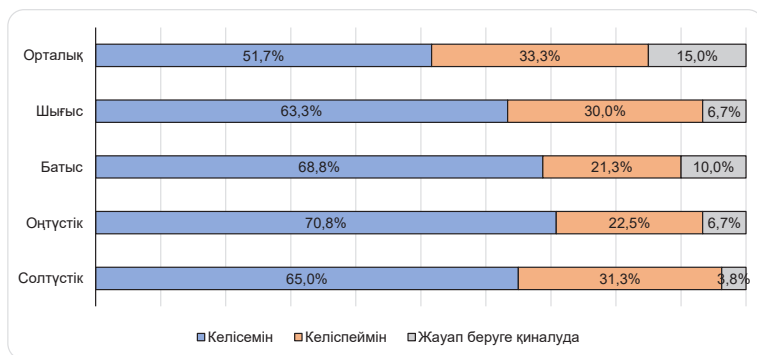


Барлық макроөңірлердегі респонденттердің көпшілігі мұсылмандардың демографиялық көпшілігіне байланысты



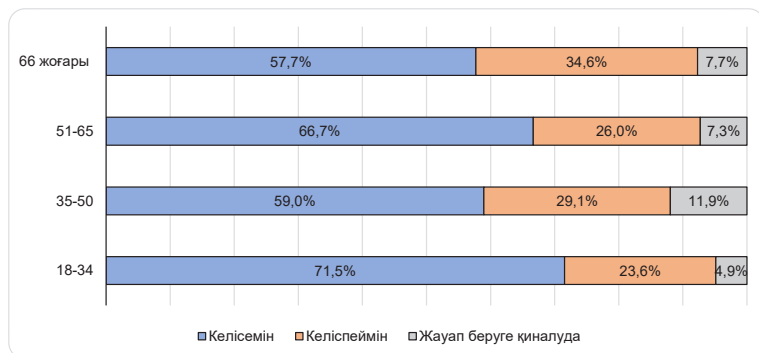
Қазақстанды ислам әлемі елдерінің қатарына жатқызуға болады деген пікірмен келіседі екен. Келісімнің ең жоғары деңгейі оңтүстікте (70,8%) және солтүстікте (65,0%) тіркелген. Алайда орталық пен шығыста келіспеушіліктердің пайызы айтарлықтай жоғары — 33,3% және 30,0%, бұл елдің аймақтарында ұлттық бірегейлік туралы түсініктің әртүрлі екендігін көрсетуі мүмкін.

**29 сурет.** «Мұсылмандардың демографиялық көпшілігіне байланысты Қазақстанды ислам әлемі елдерінің қатарына жатқызуға болады деген пікірмен келісесіз бе?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Қазақстанның ислам әлемінің елі ретінде жіктелуіне келісім көрсеткіші әсіресе жастар арасында жоғары (18-34 жас аралығында 71,5%) ал егде жастағы топтарда, әсіресе 66 жастан асқан респонденттер арасында (57,7%) аздап төмендейді. Сонымен қатар, бұл тұжырыммен келіспеушілердің үлесі де жасына қарай артып, аға топ арасында 34,6%-ға жетсе, ал жастар арасында 23,6% болған екен.

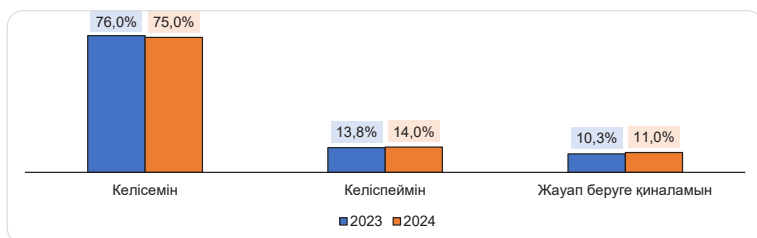
**30 сурет.** «Мұсылмандардың демографиялық көпшілігіне байланысты Қазақстанды ислам әлемі елдерінің қатарына жатқызуға болады деген пікірмен келісесіз бе?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Респонденттердің көпшілігі Қазақстанды мұсылман халқы басым ел ретінде көреді, алайда бұған сенімсіздікпен қараушылар үлесі де артқан, бұл діни бірегейлік мәселелерінде белгісіздіктің артып келе жатқандығын көрсетуі мүмкін.

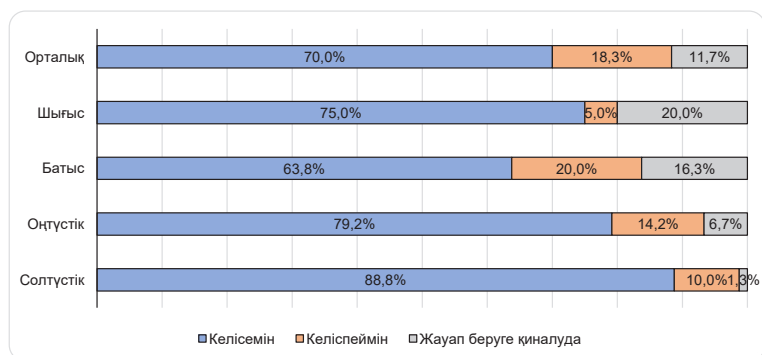
Қазақстанның поликонфессиялылығы туралы мәселе бойынша 2023 жылы респонденттердің 76,0%-ы Қазақстанды мемлекеттің түрлі діндерге қатынасы тең болып табылатын поликонфессиялық ел деп есептеген болатын. 2024 жылы бұл көрсеткіш 75,0%-ға дейін аздап төмендеді. Келіспейтіндердің үлесі іс жүзінде өзгерген жоқ (2023 жылы 13,8% және 2024 жылы 14,0%), ал жауап беруге қиналғандар саны 10-11% деңгейінде қалды. Бұл деректер Қазақстанды діндерге қатысты теңдік сақталатын ел ретінде тұрақты қабылдауын көрсетеді, дегенмен келісімнің шамалы төмендеуі жаңа мәселелердің туындағанын немесе осы аспектіде сенімсіздікті көрсетуі мүмкін.

**31 сурет.** «Сіз Қазақстан мемлекеттің түрлі діндерге қатынасы тең болып табылатын поликонфессиялық ел деген пікірмен келісесіз бе?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Солтүстікте (88,8%) және шығыста (75,0%) респонденттердің көпшілігі мемлекеттің барлық діндерге бірдей қарайтындығымен келіседі екен. Батыс макроөңірде бұл көрсеткіш төмен (63,8%), ал келіспейтіндердің пайызы жоғары (20,0%), бұл осы аймақтағы дінге қатысты мемлекеттік саясаты сыни тұрғыдан қабылдауын көрсетеді.

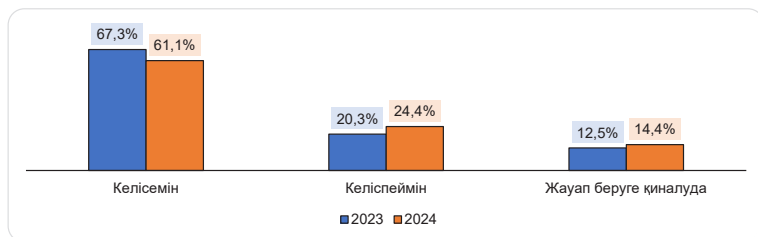
**32 сурет.** «Сіз Қазақстан мемлекеттің түрлі діндерге қатынасы тең болып табылатын поликонфессиялық ел деген пікірмен келісесіз бе?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Қазақстан мемлекеттің әртүрлі діндерге деген көзқарасы тең поликонфессиялық ел ретінде тұрақты түрде қабылданады, дегенмен бұған деген сенімділіктің шамалы төмендеуі байқалады.

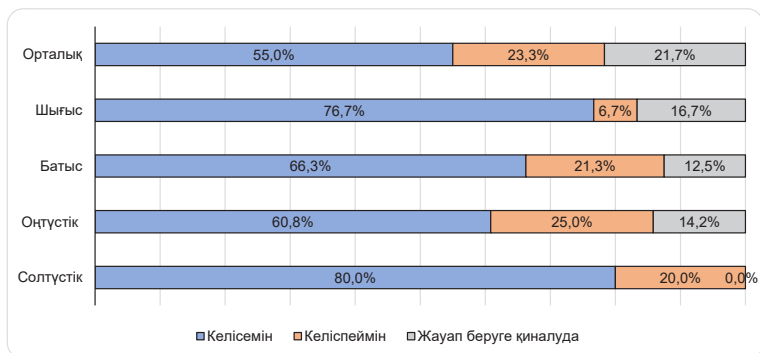
Үшінші мәселе екі негізгі конфессияға — ислам мен православие басымдығына қатысты. 2023 жылы респонденттердің 67,3%-ы бұл пікірмен келіскен, алайда 2024 жылы бұл көрсеткіш 61,1%-ға дейін төмендеген екен. Сонымен қатар мұндай мәлімдемемен келіспейтіндердің үлесі 2023 жылғы 20,3%-дан 2024 жылы 24,4%-ға дейін өскен. Жауап беруге қиналғандар саны да 12,5%-дан 14,4%-ға дейін өскен екен. Бұл қоғамда поликонфессионалдылық туралы түсініктің артып келе жатқанын және ислам мен православие ғана емес, елдегі діндердің кең ауқымы әсер етуі мүмкіндігін көрсетеді.

**33 сурет.** «Қазақстанда екі негізгі конфессияға – ислам мен православиеге басымдық беріледі деген пікірмен келісесіз бе?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Қазақстанда екі негізгі конфессияға — ислам мен православиеге басымдық беріле ме деген мәселе өңірлер арасындағы елеулі айырмашылықтарды анықтады. Шығыс макроөңірде келісімнің ең жоғары деңгейі (76,7%), ал орталық пен оңтүстікте келісушілердің үлесі төмен (55,0% және 60,8%). Бұл Қазақстандағы екі негізгі конфессияға діни басымдық пен мемлекеттік көзқарасты қабылдаудың өңірлік ерекшеліктерін көрсетеді.

**34 сурет.** «Қазақстанда екі негізгі конфессияға – ислам мен православиеге басымдық беріледі деген пікірмен келісесіз бе?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Екі негізгі конфессияның — ислам мен православиенің басымдылығын қабылдау біртіндеп төмендеуде, бұл елдегі діни тәжірибелердің алуан түрлілігін қабылдаушылардың өсу ықтималдығын көрсетеді.

Зерттеу барысында респонденттерге қай мемлекетте өмір сүргісі келетіні туралы сұрақ қойылды. Сауалнамаға сәйкес, 2023 жылы респонденттердің 29,8%-ы заңдары шарифатқа негізделген ислам мемлекетінде өмір сүруді жөн көреді екен. 2024 жылы бұл көрсеткіш 28,6%-ға дейін аздап төмендеді, бұл шарифат заңдары басқаратын мемлекеттегі өмірді жақтаушылар қатарының азайғанын көрсетеді.

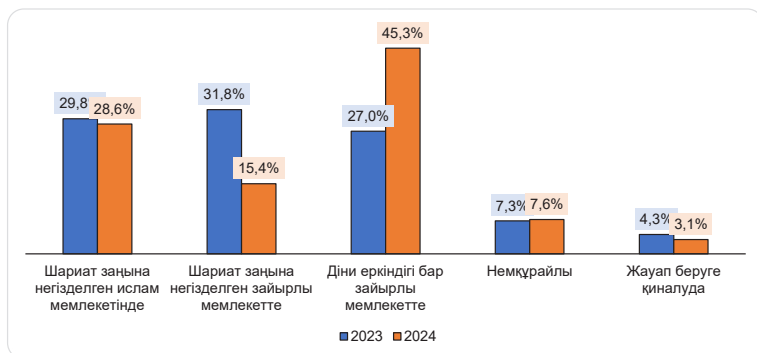
Бір қызығы, шарифатқа негізделген зайырлы мемлекетте өмір сүргісі келетіндер үлесі 2023 жылғы 31,8%-дан 2024 жылы 15,4%-ға дейін айтарлықтай төмендеген. Бұл респонденттер үшін мұндай мемлекеттік құрылым моделінің тартымдылығының айтарлықтай төмендегенін көрсетуі мүмкін.

Сонымен қатар, діни сенім бостандығы бар зайырлы мемлекетте өмір сүруді қалайтындар қатары 2023 жылғы 27,0%-дан 2024 жылы 45,3%-ға дейін едәуір өскен. Бұл күрт өсу діни сенім бостандығы сақталатын басқарудың неғұрлым либералды және

зайырлы түрін қалаушылар қатарының артып келе жатқанын көрсетеді.

Сондай-ақ, қай мемлекетте өмір сүрсем деген мәселеге немқұрайлы қарайтын респонденттердің саны іс жүзінде өзгермегенін атап өткен жөн: 2023 жылы 7,3% болса, 2024 жылы 7,6%. Бұл сұраққа жауап беруге қиналушылар үлесі де 2023 жылғы 4,3%-дан 2024 жылы 3,1%-ға дейін аздап төмендеген екен, бұл сауалнамаға қатысқандар арасында пікірлердің сенімділігін көрсетуі мүмкін.

**35 сурет.** «Сіз қандай мемлекетте өмір сүргіңіз келеді?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Макроөңірлер бойынша мемлекет түрін таңдаушыларды талдау қабылдаудағы айтарлықтай айырмашылықтарды көрсетеді. Қазақстанның солтүстігінде респонденттердің 35,0%-ы шариғат заңдары бойынша ислам мемлекетінде өмір сүргенді жөн көрген, бұл барлық өңірлер арасында ең жоғары көрсеткіштердің бірі болып табылады. Орталық макроөңірде бұл көрсеткіш одан да жоғары — 38,3%, ал оңтүстік макроөңірде мемлекеттің бұл түрін қолдау айтарлықтай төмен және 20,8% құрайды.

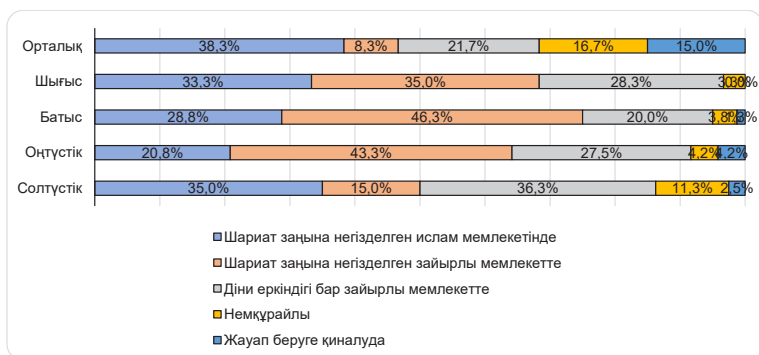
Шариғатқа негізделген зайырлы мемлекет батыс (46,3%) және оңтүстік (43,3%) макроөңірлерде ең көп қолдауға ие, бұл

елдің осы бөліктерінде гибридті басқару модельдерін қалауын көрсетуі мүмкін. Орталық макроөңірде, керісінше, бұндай қалау айтарлықтай төмен — тек 8,3%.

Бір қызығы, діни сенім бостандығы бар зайырлы мемлекет солтүстікте (36,3%) және шығыста (28,3%) ең көп қолдау табады екен, бұл осы макроөңірлердегі мемлекеттің құрылымына неғұрлым либералды көзқарастарды көрсетеді. Батыс және орталық облыстарда діни сенім бостандығы бар зайырлы мемлекетті қолдау айтарлықтай төмен, 20,0% және 21,7%.

Қай мемлекетте өмір сүрем деген мәселеге немқұрайлы қарайтындардың үлесі бәрінен де орталық аймақта (16,7%) және солтүстікте (11,3%) жоғары. Бұл аталған аймақтарда мемлекеттік құрылымның түріне қатысты жұрттың қалауы толықтай анықталмағанын көрсетуі мүмкін. Сұраққа жауап беруге қиналғандар қатары да орталық аймақта жоғары (15,0%), бұл анықталмау деңгейінің одан да жоғарылығын көрсетеді.

**36 сурет.** «Сіз қандай мемлекетте өмір сүргіңіз келеді?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.



**6 кесте.** «Сіз қандай мемлекетте өмір сүргіңіз келеді?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.

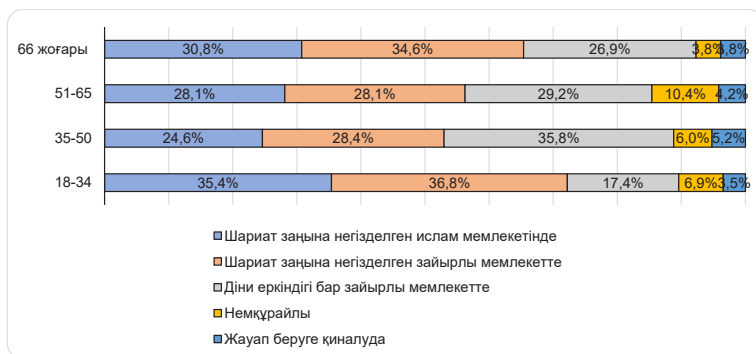
	Солтүстік	Оңтүстік	Батыс	Шығыс	Орталық
Ислам мемлекетінде, шариат заңы бойынша	35.0%	20.8%	28.8%	33.3%	38.3%
Зайырлы елде, шариат заңы бойынша	15.0%	43.3%	46.3%	35.0%	8.3%
Діни сенім бостандығы бар зайырлы елде	36.3%	27.5%	20.0%	28.3%	21.7%
Бәрібір	11.3%	4.2%	3.8%	3.3%	16.7%
Жауап беруге қиналамын	2.5%	4.2%	1.3%	0.0%	15.0%

Сауалнама деректері шариғат заңдары бойынша ислам мемлекетінде өмір сүруді қалаушылықтың біртіндеп төмендеуін және шариғатқа негізделген зайырлы мемлекетті қолдаудың айтарлықтай төмендеуін көрсетеді. Сонымен қатар діни сенім бостандығы бар зайырлы мемлекетті қалаушылар қатары күрт өскені байқалады, бұл діни құқықтарды құрметтейтін либералды басқару формаларына сұраныстың артуын көрсетеді.

Респонденттер арасында мемлекет типіне қатысты көзқарастар жас топтары бойынша ерекшеленеді. Жастар (18-34 жас) шариғат заңдары бойынша ислам мемлекетін (35,4%) және шариғат заңдары бойынша зайырлы мемлекетті (36,8%) қалаушылар арасында біркелкі орын алды. Жасы ұлғайған сайын, әсіресе 66 жастан асқан респонденттер арасында (34,6%) шариғат заңдарын сақтай отырып, зайырлы мемлекеттің құрылуын қалаушылар қатары артқан. Сонымен қатар 35-50 жас аралығындағы респонденттер діни сенім бостандығы бар зайырлы мемлекетті жиірек таңдаған (35,8%). Бір қызығы, барлық жас топтары арасында мемлекет түріне немқұрайлылық аз.



**37 сурет.** «Сіз қандай мемлекетте өмір сүргіңіз келеді?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.



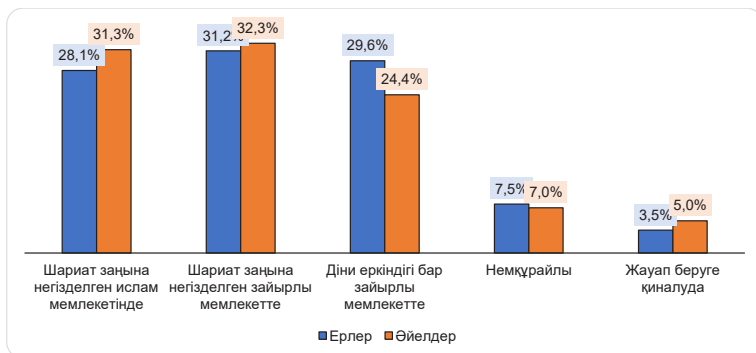
Бұл мәселені гендерлік тұрғыдан қарастыра отырып, респонденттер өмір сүргісі келетін мемлекет түріне қатысты көзқарастардың таралуы кейбір айырмашылықтарды көрсететінін атап өтуге болады. Ерлер арасында 28,1% шариғат заңдары бойынша ислам мемлекетінде тұруды жөн көрсе, ал әйелдер арасында бұл көрсеткіш жоғары - 31,3%. Бұл әйелдердің ерлерге қарағанда діни негіздері бар мемлекетті жиірек таңдау ықтималдығын көрсетуі мүмкін.

Шариғат заңдары бойынша зайырлы мемлекетте өмір сүруді қалаушылар екеуінде де бірдей, ерлер арасында 31,2% және әйелдер арасында 32,3%. Алайда, діни сенім бостандығы бар зайырлы мемлекетте өмір сүруді қалауда айтарлықтай айырмашылық байқалады, ерлердің 29,6% осы модельді қолдаса, ал әйелдер арасындағы көрсеткіш бұдан төмен 24,4%. Бұл ерлер діни бостандықты ескере отырып, либералды басқару формаларын қолдауға көбірек бейім екенін көрсетуі мүмкін.

Қай мемлекетте өмір сүрем деген мәселеге немқұрайлы қарайтын респонденттердің үлесі іс жүзінде ерекшеленбейді екен: ерлер 7,5% және әйелдер 7,0%. Жауап беруге қиналушылар саны ерлерге қарағанда (3,5%) әйелдер арасында біршама

жоғарырақ екен (5,0%), бұл олардың мемлекет түріне қатысты нақты көзқарастарының қалыптаспағандығын көрсетуі мүмкін.

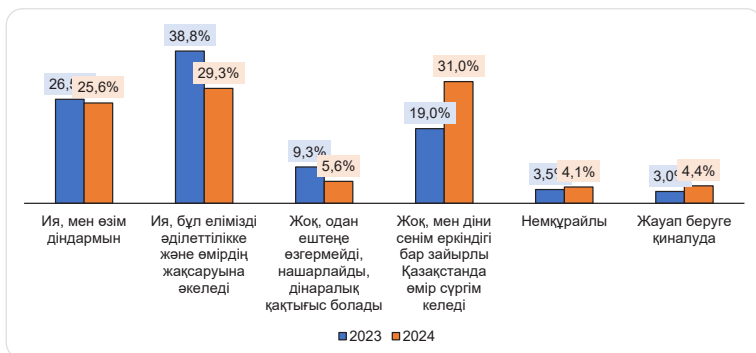
**38 сурет.** «Сіз қандай мемлекетте өмір сүргіңіз келеді?» деген сұраққа жауаптарды гендерлік ерекшелік бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Осылайша, Қазақстанның солтүстігі мен орталығы шарифат заңдары бойынша ислам мемлекетіне жоғары қолдау көрсетсе, ал елдің оңтүстігі мен батысы шарифатқа негізделген зайырлы мемлекетке сүйенеді. Діни сенім бостандығы бар зайырлы мемлекетті ең қатты қолдау солтүстік пен шығыста байқалады, демек бұл аймақтардағы либералды көңіл-күйді көрсетеді. Орталық аймақ жауап айқындығының нашарлығымен ерекшеленеді, бұл мемлекеттік құрылым мәселесі бойынша пікірлердің бейтараптылығының белгісі болуы мүмкін.

Респонденттер Қазақстанның шарифат заңдары бойынша өмір сүретін ислам республикасы болғанын қалайды ма деген сұраққа 38,8% бұл әділеттілікке, жұрттың өмірін жақсартуға және діни тұрақтылыққа әкеледі деп оң жауап берді. 26,5% бұл идеяны дінге сенушілер болғандықтан қолдады. Алайда респонденттердің 19,0%-ы діни сенім бостандығы бар зайырлы Қазақстанда өмір сүргісі келеді екен, ал 9,3%-ы бұл жағдайдың нашарлауына, билік үшін ішкі күреске және деградацияға әкеледі деп есептейді. 3,4% немқұрайлылық білдірсе, ал 3,0% жауап беруге қиналған.

**39 сурет.** «Сіз Қазақстанның шариғат заңдары бойынша өмір сүретін ислам республикасы болғанын қалайсыз ба?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Респонденттер Қазақстанның шариғат заңдары бойынша өмір сүретін ислам республикасы болуын қалай ма деген сұраққа ерлер мен әйелдер арасындағы жауаптарда айырмашылықтар байқалады. Ерлермен (24,1%) салыстырғанда әйелдер арасында (28,9%) бұл идеяны көбірек қолдайды екен. Бұл әйелдердің діни дәстүрлерге деген адалдығын көбірек көрсететіндігін немесе әлеуметтік тәртіптің әлеуетін шариғаттан көруінің белгісі болуы мүмкін.

Сондай-ақ, ерлер арасында (34,7%) және әйелдер арасында (42,8%) респонденттердің едәуір бөлігі шариғатты енгізу елдегі әділеттілікке, өмірдің жақсаруына және діни тұрақтылыққа әкеледі деп есептейді екен. Әйелдер бұл нәтижеге үлкен сенім білдіреді, бұл олардың діни өзгерістерді оң қабылдауының белгісі.

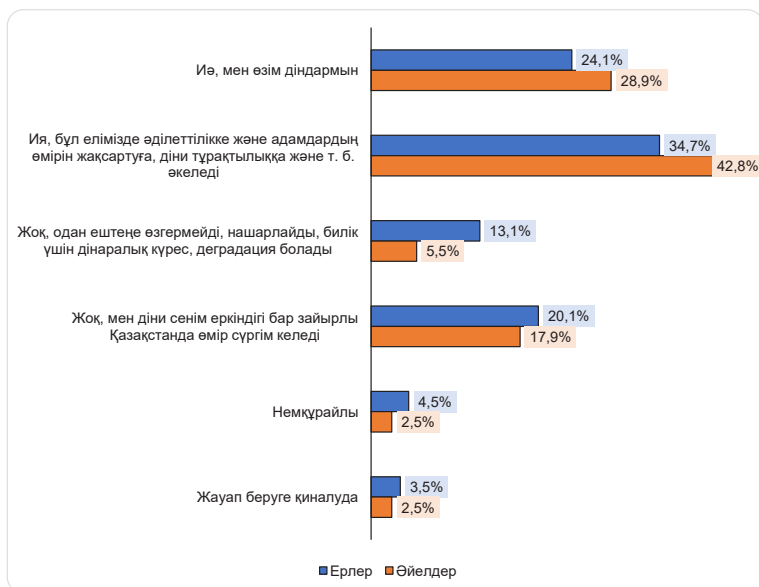
Алайда, ер адамдардың арасында ислам республикасы өзгеріс әкелмейді, керісінше ішкі діни күрес пен деградацияланумен байланысты жағдайды нашарлатады деп есептейтіндер көп екен – яғни 13,1% болса, ал әйелдер 5,5%. Бұл ерлердің басқарудың діни түріне көбірек күмәнмен қарайтындығының белгісі болуы мүмкін.

Бір қызығы, ерлердің 20,1%-ы діни сенім бостандығы бар зайырлы Қазақстанда өмір сүргенді жөн көрсе, ал әйелдер арасында бұл көрсеткіш сәл төмен - 17,9%. Бұл ерлердің әйелдерге қарағанда зайырлы басқару формасын сақтауға бейім екенін көрсетуі мүмкін.

Респонденттердің аз бөлігі, ерлер де, әйелдер де бұл сұраққа немқұрайлы қараған немесе жауап беру қиналған, бұл екі гендерлік топта да осы мәселе бойынша пікірлердің жалпы сенімділігін көрсетуі мүмкін.

Осылайша, әйелдер Қазақстанның шариғат заңдары бойынша ислам республикасы ретіндегі идеясын көбірек қолдап, мұны оң нәтижеге әкеледі деп есептесе, ал ер адамдар басқарудың зайырлы үлгілеріне көбірек бейім және басқарудың діни нысанына көбірек күмәнмен қарайды екен.

**40 сурет.** «Сіз Қазақстанның шариғат заңдары бойынша өмір сүретін ислам республикасы болғанын қалайсыз ба?» деген сұраққа жауаптарды гендерлік ерекшелік бойынша жіктеу, 2024 жыл.



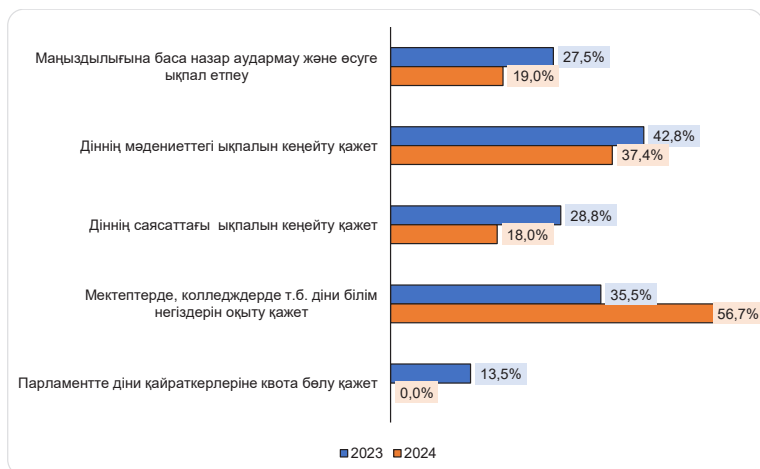
Зерттеу барысында респонденттерге қоғамдағы дінге қатысты қажетті әрекеттер туралы сұрақ қойылды. 2024 жылы пікірлер айтарлықтай өзгерген екен, респонденттердің 37,4%-ы әлі де діннің мәдениеттегі әсерін кеңейту маңызды деп есептейтін болса, ал 2023 жылы ол 42,8% болған екен. Дегенмен, мектептер мен колледждерде діни білім негіздерін оқытуды қажет деп санайтындар қатары 2023 жылғы 35,5%-дан 2024 жылы 56,7%-ға дейін айтарлықтай өскен, бұл респонденттердің алдында діни білім берудің маңыздылығының артып келе жатқанын көрсетеді.

Діннің маңыздылығына баса назар аударып оның қоғамда өсуіне ықпал етудің қажеті жоқ деп санайтын респонденттер қатары 2023 жылғы 27,5%-дан 2024 жылы 19,0%-ға дейін төмендеген. Саясаттағы діннің ықпалының кеңеюін қолдайтындар қатары да 2023 жылғы 28,8%-дан 2024 жылы 18,0%-ға дейін азайған екен, бұл саяси салада дінді көруге деген ұмтылыстың төмендеуінің белгісі болуы мүмкін.

Бір қызығы, 2024 жылы Парламенттегі дін қайраткерлеріне квота бөлу идеясын қолдау толығымен жойылды (2023 жылы 13,5%), бұл діни көшбасшылардың саясатына деген сенімнің төмендеуінің белгісі болуы мүмкін. Сұраққа жауап беруге қиналушы респонденттердің үлесі айтарлықтай өскен: 2023 жылғы 5,0%-дан 2024 жылы 20,6%-ға дейін, бұл діннің қоғамдағы рөлін қабылдаудағы айқындықтың төмендегенін көрсетуі мүмкін.

Осылайша, 2024 жылы діни білімге деген құлшыныстың өзгеруі байқалады, ал мәдениет пен саясаттағы діннің ықпалының кеңеюін қолдау төмендеген.

**41 сурет.** «Қоғамда дінге қатысты қандай іс-шаралар қажет?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Жауаптардың гендерлік ерекшелік бойынша жіктелуін талдай отырып, діннің қоғамдағы рөліне қатысты ерлер мен әйелдердің көзқарастарындағы айырмашылықтарды байқауға болады. Ер адамдар діннің маңыздылығына баса назар аударып оның қоғамда өсуіне ықпал етудің қажеті жоқ деп есептеуге көбірек бейім екен - 32,7%, ал әйелдер 22,4% ғана. Бұл ер адамдар дінді жеке іс ретінде қарастыратындығын және оның қоғамдық деңгейде нығайуына аса қызығушылық танытпайтындығын көрсетуі мүмкін.

Әйелдер, керісінше, мәдениеттегі (әйелдер 45,8%, ерлер 39,7%) және саясаттағы (әйелдер 34,3%, ерлер 23,1%) діннің ықпалының артуын көбірек қолдайды екен. Бұл әйелдердің дінді қоғамдағы моральдық-этикалық нормаларды нығайтуға ықпал ететін маңызды мәдени және әлеуметтік ресурс ретінде қарастыруы мүмкін екенін көрсетеді.

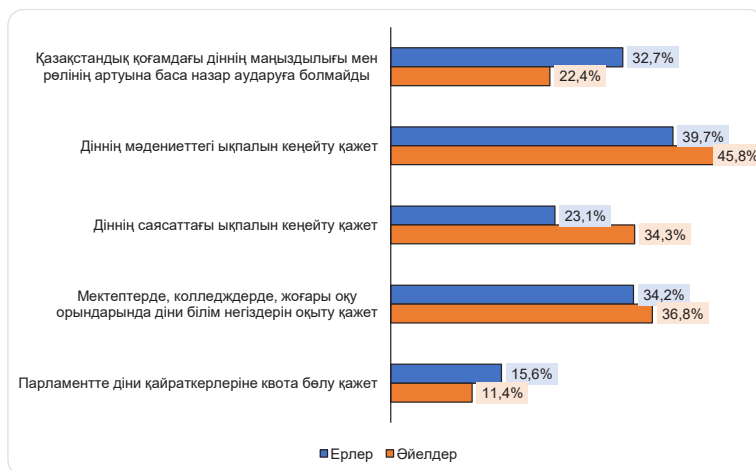
Бір қызығы, ерлер де, әйелдер де мектептер мен жоғары оқу орындарында діни білім негіздерін оқыту идеясын қолдайды

екен: әйелдердің 36,8% және ерлердің 34,2% мұны қажет деп санайды. Бұл діни білім жас ұрпақты тәрбиелеу үшін маңызды деген консенсусты көрсетеді.

Парламенттегі дін қайраткерлеріне квота бөлу мәселесінде ер адамдар (15,6%) бұл ұсынысты әйелдермен салыстырғанда (11,4%) жиірек қолдаған, бұл діни көшбасшылардың саясатқа қатысуына көбіне ер азаматтардың қызығушылығының жоғарылығын көрсетуі мүмкін.

Осылайша, ер адамдар зайырлы көзқарастарға көбірек бейім, ал әйелдер діннің қоғамдық және саяси өмірдегі рөлін арттыру идеясын көбірек қолдайды, бұл дін мен оның қоғамдағы маңызына түрлі гендерлік топтар арасындағы әртүрлі көзқарастарды айқындайды.

**42 сурет.** «Қоғамда дінге қатысты қандай іс-шаралар қажет?» деген сұраққа жауаптарды гендерлік ерекшелік бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Респонденттердің қоғамдық-саяси бағдарын талдай отырып, мынадай негізгі трендтерді атап өтуге болады:

*Дінді зайырландыру және жекешелендіру:* 2024 жылы дінді жеке іс ретінде қарастыратын респонденттердің үлесі күрт өсті,

бұл жеке сенімге баса назар аударуды және діннің қоғамдық және саяси өмірге араласуын азайтуды білдіреді. Бұл секулярлы көзқарастардың өсуін көрсетеді, әсіресе урбанизацияланған және зайырлы топтарда.

*Діни білім:* 2024 жылдың маңызды тренді мектептер мен жоғары оқу орындарында діни білім беруді қолдаудың айтарлықтай өсуі болды. Бұл респонденттердің пікірінше, дінді жастар арасында моральдық және этикалық құндылықтарды тәрбиелеудің маңызды құралы ретінде қабылдаудың артып келе жатқанын көрсетеді.

*Дінді қабылдаудағы гендерлік айырмашылықтар:* әйелдер діни дәстүрлерді көбірек қолдайды және дінді маңызды мәдени және әлеуметтік ресурс ретінде қарастырады, ал ер адамдар дінді жеке тәжірибе ретінде қарастырады және зайырлы басқару формаларын қалайды. Бұл айырмашылықтар ерлерге қарағанда әйелдер арасындағы консервативті көзқарастарды көрсетуі мүмкін.

*Мемлекеттік құрылымға қатысты көзқарастардың өзгеруі:* шарифат заңдары бойынша ислам мемлекетін қолдауы біршама төмендеген, әсіресе елдің орталығы мен солтүстігінде, бұл дәстүрлі басқару модельдерінен біртіндеп алшақтап, діни сенім бостандығы бар басқарудың неғұрлым либералды нысандарына көшуді білдіреді.

### **Қазақстандық қоғамның шоғырлануы.**

Зерттеу барысында респонденттерге олардың дінге және Қазақстандағы діни әралуандылыққа қатынасы туралы түрлі сұрақтар қойылды. 2024 жылы Қазақстандағы діни әралуандылықпен байланысты мемлекеттік толеранттылық саясатына жұрттың қатынасы елеулі түрде өзгерген. Бұл саясатты толық қолдайтындар қатары 2023 жылғы 27,5%-бен салыстырғанда 36,7%-ға дейін өскен. Алайда, саясатты дәлірегі

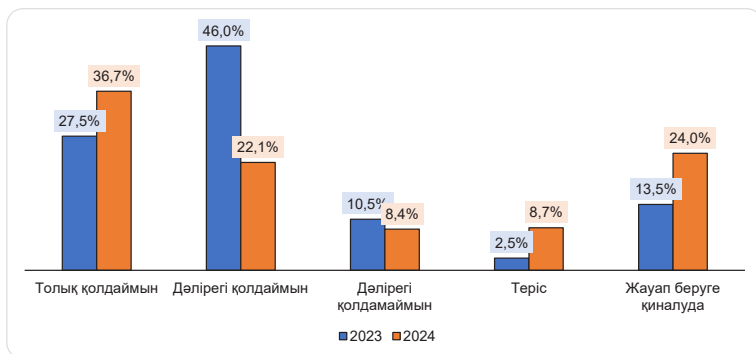


қолдайтындардың үлесі 2023 жылғы 46,0%-дан 2024 жылы айтарлықтай төмендеп, 22,1%-ды құраған. Бұл респонденттердің бір бөлігінің өз қолдауына сенімі артып, «дәлірегі қолдаймын» санатынан «толық қолдаймын» санатына ауысқанын көрсетуі мүмкін.

Сондай-ақ, саясатқа теріс көзқараспен қарайтындардың артқаны байқалады: 2024 жылы мұндай респонденттердің қатары 8,7% болса, ал 2023 жылы олар 2,5%-ды ғана құраған. Бұл діни төзімділікке деген көзқараспен келіспейтін немесе сынайтындар қатарының көбеюін көрсетуі мүмкін.

Жауап беруге қиналушылардың қатары да 13,5%-дан 24,0%-ға дейін өскен, бұл респонденттердің осы мәселе бойынша шешім қабылдауы үшін айқындығының төмендігін немесе ақпараттың жеткіліксіздігін көрсетуі мүмкін.

**43 сурет.** «Қазақстандағы діни әралуандылыққа қатысты мемлекеттік толеранттылық саясатына қалай қарайсыз?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.

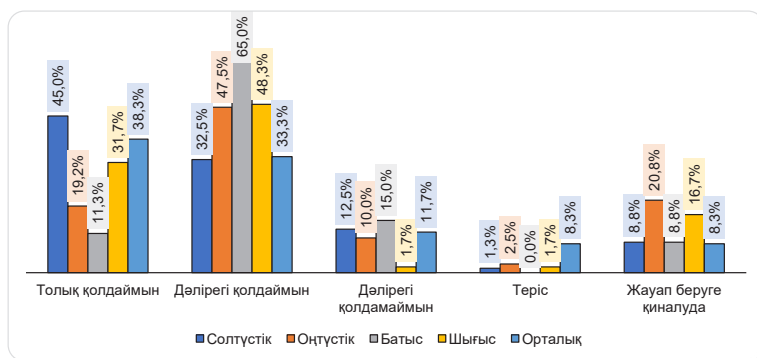


Діни әралуандылыққа қатысты толеранттылық саясатын толық қолдайтындардың ең көп үлесі солтүстікте (45,0%) және орталықта (38,3%) байқалады, бұл осы аймақтардағы діни толеранттылықты оң қабылдаудың белгісі. Ал батыста респонденттердің тек 11,3%-ы ғана бұл саясатты толығымен

қолдаса, толеранттылықты дәлірегі қолдайтын респонденттер қатары көбірек - 65%. Бұл батыста діни әралуандылықты жоғары, бірақ ұстамды түрде қолдауды көрсетуі мүмкін.

Оңтүстік пен шығыс әртүрлі нәтижелер көрсетуде. Оңтүстікте респонденттердің тек 19,2%-ы ғана мемлекеттік толеранттылық саясатын толығымен қолдайды, алайда 47,5%-ы оны дәлірегі қолдайды, бұл жалпы оң көзқарасты көрсетеді. Шығыста респонденттердің 31,7%-ы саясатты толығымен қолдайды, ал 48,3%-ы дәлірегі қолдаған, бұл мақұлдаудың жоғары деңгейі. Екі аймақта да дәлірегі қолдамайтындардың немесе теріс пікір білдіретіндердің үлесі шамалы, бұл осы салалардағы саясаттың аз сыналуын білдіреді.

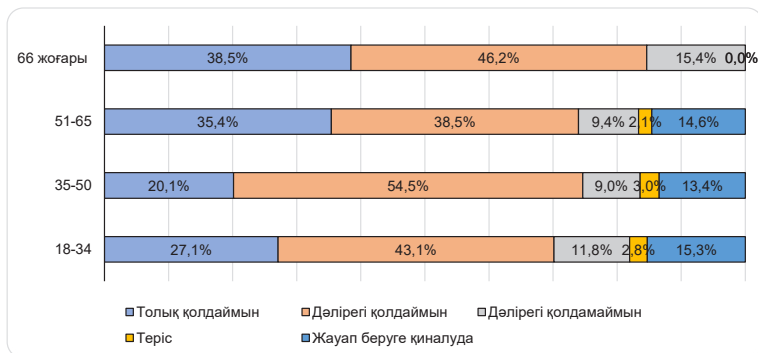
**44 сурет.** «Қазақстандағы діни әралуандылыққа қатысты мемлекеттік толеранттылық саясатына қалай қарайсыз?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Талдау көрсеткендей, егде жастағы топтар осы саясатты толық қолдауға бейім. 66 жастан асқан респонденттердің 38,5%-ы саясатты толығымен қолдайды, бұл жас топтары арасындағы ең жоғары көрсеткіш, одан кейін 51-65 жас аралығындағы респонденттер (35,4%). Кіші жас топтары (18-34 және 35-50 жас) неғұрлым ұстамды қолдау көрсетеді екен, 27,1% және 20,1% саясатты толық қолдайды. Сонымен қатар, 35-50 жас тобында

толерантты саясатты дәлірегі қолдайтын респонденттердің ең көп қатары шоғырланған (54,5%), бұл осы топтағы саясатты оң қабылдаудың жоғары деңгейін көрсетеді.

**45 сурет.** «Қазақстандағы діни әралуандылыққа қатысты мемлекеттік толеранттылық саясатына қалай қарайсыз?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.

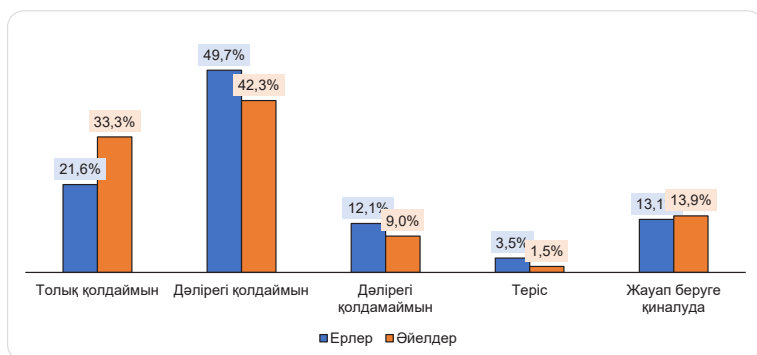


Жауаптардың гендерлік ерекшелік бойынша жіктелуін талдай отырып, әйелдердің діни әралуандылыққа қатысты мемлекеттік толеранттылық саясатын көбірек қолдайтынын атап өтуге болады. Яғни, әйелдердің 33,3%-ы осы саясатты толығымен қолдаса, ал ерлер арасында бұл көрсеткіш төмен екен - 21,6%. Сонымен қатар, ер адамдар ішінара қолдауға жиірек бейім екен: ерлердің 49,7%-ы бұл саясатты «дәлірегі қолдаса», олармен салыстырғанда әйелдердің қатары 42,3% болған.

Сондай-ақ, ер адамдар жиі скептицизм танытатындығын атап өткен жөн: әйелдермен (9,0%) салыстырғанда олардың 12,1%-ы саясатты «дәлірегі қолдамайды» екен. Ерлердің 3,5%-ы және әйелдердің 1,5%-ы ғана саясатқа теріс көзқарас танытқан, бұл респонденттердің ерлер бөлігі арасында сыншылардың көбірек болуын көрсетуі мүмкін.

Жауап беруге қиналғандардың қатары іс жүзінде екі жыныста да бірдей: ерлерде 13,1% және әйелдерде 13,9%, бұл респонденттердің мемлекеттің төзімділік саясатына қатысты көзқарасының жалпы айқындалмағанын көрсетеді.

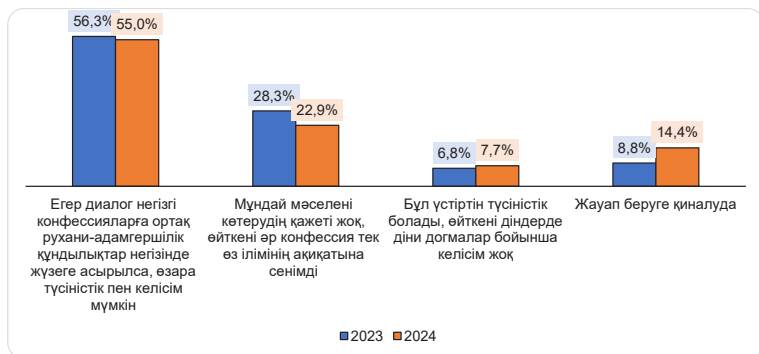
**46 сурет.** «Қазақстандағы діни әралуандылыққа қатысты мемлекеттің толеранттылық саясатына қалай қарайсыз?» деген сұраққа жауаптардың гендерлік ерекшелік бойынша жіктеу, 2024 жыл.



2024 жылғы әртүрлі діндер арасында өзара түсіністік орнату мүмкіндігі туралы деректерде түрлі діндер арасындағы өзара түсіністік пен келісім рухани-адамгершілік құндылықтар тұрғысында мүмкін деп есептейтін респонденттер үлесінің шамалы төмендегені байқалады: 2023 жылғы 56,3%-дан 2024 жылы 55,0%-ға дейін. Сонымен қатар, бұл тәсілдің қажеті жоқ деп есептейтіндер қатары 28,3%-дан 22,9%-ға дейін азайған, өйткені әр конфессия өз ілімінің ақиқатына сенімді.

Догмалардағы айырмашылықтарға байланысты діндер арасындағы түсіністік үстіртін болады деп есептейтін респонденттер қатары да 2023 жылғы 6,8%-дан 2024 жылы 7,7%-ға дейін өскен. Бір қызығы, бұл сұраққа жауап беруге қиналушылар қатары 2023 жылғы 8,8%-дан 2024 жылы 14,4%-ға дейін айтарлықтай өскен екен, бұл кейбір респонденттер үшін сұрақтың күрделілігі немесе көзқарас айқындығының төмендегенін көрсетуі мүмкін.

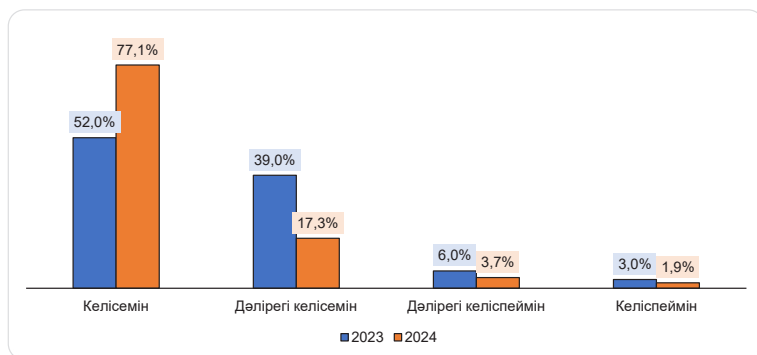
**47 сурет.** «Әр түрлі діндер арасында өзара түсіністік орнатуға бола ма?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



2024 жылы дін ұлттық мәдениет пен дәстүрлерді сақтауға ықпал етеді деген пікірді қолдау айтарлықтай өскен. Бұл мәлімдемемен толық келісетін респонденттердің үлесі 2023 жылғы 52,0%-бен салыстырғанда 77,1%-ға дейін өскен екен. Сонымен қатар, «дәлірегі келісетіндердің» қатары 39,0%-дан 17,3%-ға дейін күрт төмендеген. Бұл респонденттердің дәстүрлерді сақтауда діннің маңызына деген сенімінің артқанын көрсетуі мүмкін.

«Дәлірегі келіспейтін» респонденттердің қатары да 6,0%-дан 3,7%-ға дейін төмендеген, ал бұл пікірмен толық келіспейтіндердің үлесі 2023 жылғы 3,0%-дан 2024 жылы 1,9%-ға дейін төмендеген екен. Бұл деректер мәдени дәстүрлерді сақтауда діннің маңызды рөлін респонденттердің көбісі байқағанын білдіреді.

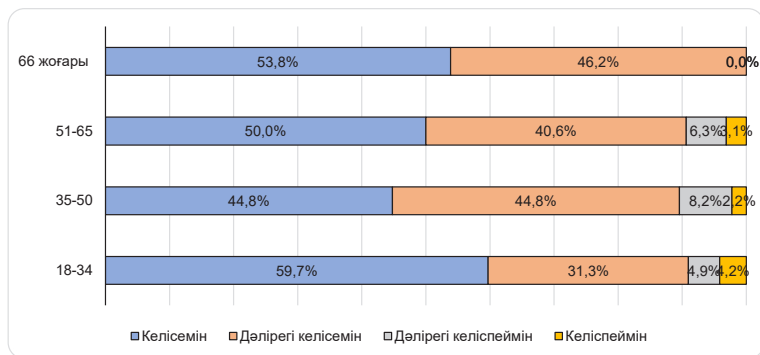
**48 сурет.** «Сіз дін ұлттық мәдениет пен дәстүрді сақтауға ықпал етеді деген тұжырыммен қаншалықты келісесіз?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Қазақстандағы діни әралуандылыққа қатысты мемлекеттік толеранттылық саясатына деген көзқарас жас тобына байланысты өзгеріп отырады екен. Бұл саясатқа ең көп қолдау көрсетіп отырған респонденттердің аға тобы екен (66-дан жоғары), 38,5% толық қолдау көрсетсе, 46,2% дәлірегі қолдау көрсеткен. 51-65 жас аралығындағы респонденттер арасында да қолдау жоғары, 35,4% толық қолдау көрсетсе, 38,5% дәлірегі қолдайды екен.

Кіші жас топтары (18-34 және 35-50 жас) арасында толық қолдау көрсетуі азырақ, ал 35-50 жастағы респонденттер ішінара қолдауды жақтайды екен (54,5%). Жауап беруге қиналушылардың ең көп үлесі жастар арасында байқалатындығын (15,3%) атап өтсек, бұл аталған жас тобында осы мәселе бойынша ақпараттың жетіспеушілігін немесе көзқарастың анықталмағандығын көрсетуі мүмкін.

**49 сурет.** «Сіз дін ұлттық мәдениет пен дәстүрді сақтауға ықпал етеді деген тұжырыммен қаншалықты келісесіз?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.

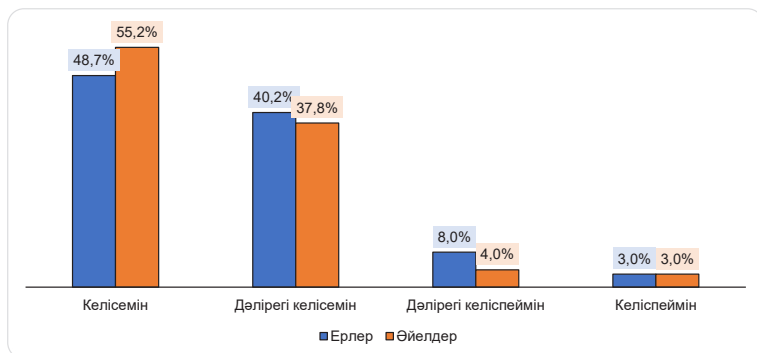


Діннің ұлттық мәдениет пен дәстүрлерді сақтаудағы рөлі туралы сұраққа жауаптарды гендерлік ерекшеліктер бойынша талдау барысында, әйелдер бұл тұжырыммен жиірек келісетінін атап өтуге болады. Ерлерге қарағанда (48,7%) әйелдердің 55,2%-ы дін ұлттық мәдениетті сақтауға ықпал етеді деген пікірмен толық келіседі екен. Сондай-ақ, әйелдер арасында бұл тұжырыммен «дәлірегі келіспейтіндері» азырақ (әйелдер 4,0% болса ерлер 8,0%), бұл мәдени құндылықтарды сақтаудағы діннің рөлін әйелдердің жағымды қабылдауын көрсетуі мүмкін.

Бұл ретте «дәлірегі келісетіндердің» үлесі ерлер арасында жоғары болды (40,2%, ал әйелдерде 37,8%), бұл респонденттердің ерлер бөлігінің көзқарастарының толықтай анықталмағанын көрсетуі мүмкін. Бұл мәлімдемемен толық келіспеушілер қатары ерлер мен әйелдерде бірдей — 3,0%.

Осылайша әйелдер дінді дәстүрлерді сақтаудың маңызды факторы деп санаса, ал ерлер арасында пікірлердің әралуандығы байқалады және осы тұжырыммен «дәлірегі келісетін» немесе «келіспейтін» респонденттер көп.

**50 сурет.** «Сіз дін ұлттық мәдениет пен дәстүрді сақтауға ықпал етеді деген тұжырыммен қаншалықты келісесіз?» деген сұраққа жауаптарды гендерлік ерекшелік бойынша жіктеу, 2024 жыл.

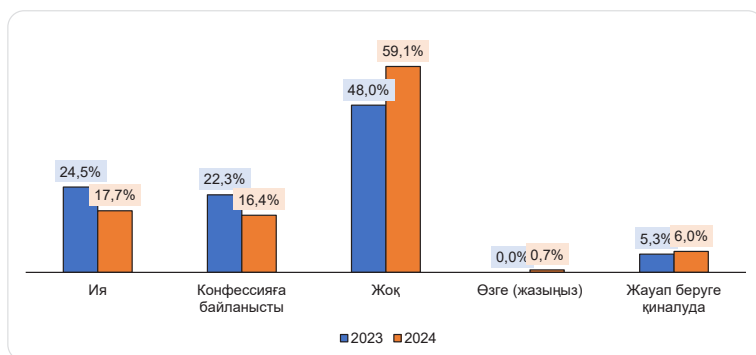


2024 жылы өзге конфессияның діни мекемесіне немесе салттық іс-шарасына қатысуға дайын респонденттер қатарының 2023 жылғы 24,5%-дан 17,7%-ға дейін төмендеуі байқалды. Сондай-ақ, конфессияның түріне қарай осындай іс-шараларға қатысуға дайындар қатары 22,3%-дан 16,4%-ға дейін азайған. Сонымен қатар, теріс жауап бергендердің үлесі айтарлықтай өскен: 2024 жылы респонденттердің 59,1%-ы, ал 2023 жылғы 48,0%-ы өздері тиесілі емес конфессиялардың діни іс-шараларына қатысудан бас тартқан екен.

Бұл сұраққа жауап беруге қиналушы респонденттердің қатары да 5,3%-дан 6,0%-ға дейін өскен, бұл мұндай іс-шараларға қатысты көзқарас айқындығының жетіспеушілігі немесе күмәннің артқанын көрсетуі мүмкін. Бұл өзгерістер өзге конфессиялардың діни іс-шараларына қатысуға деген жабықтық немесе скептицизмнің артуын көрсетуі мүмкін.

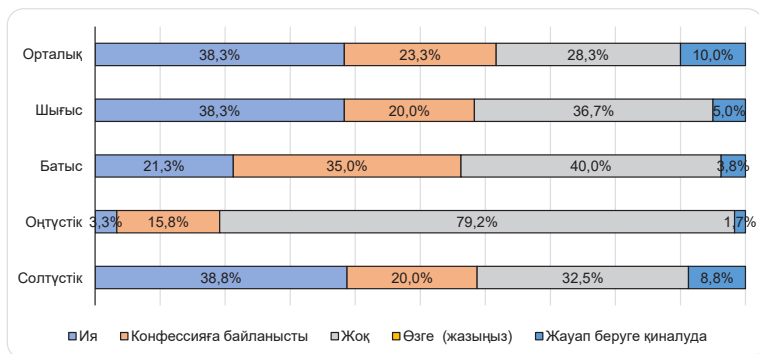


**51 сурет.** «Сіз өзге конфессияның (діннің) діни мекемесіне бара аласыз ба немесе салттық іс-шарасына қатыса аласыз ба?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



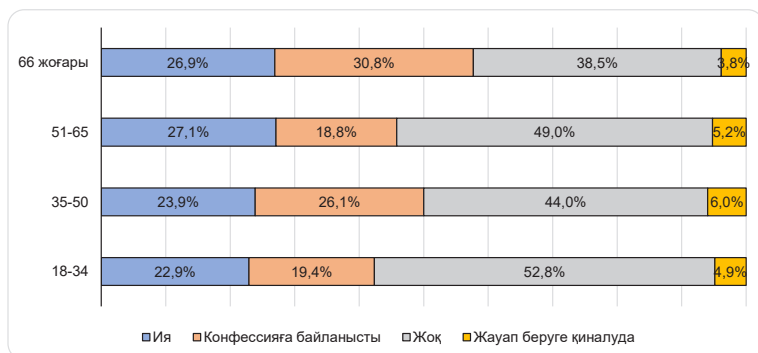
Деректерді талдау көрсеткендей, Қазақстанның солтүстігі (38,8%), шығысы (38,3%) және орталығының (38,3%) респонденттері өз конфессиясына жатпайтын діни мекемелерге немесе салттық іс-шараларға баруға неғұрлым ашық болып табылады екен. Сонымен қатар оңтүстікте мұндай іс-шараларға қатысуға дайындықтың ең төменгі деңгейі байқалады - небәрі 3,3%. Бір қызығы, батыс аймақта респонденттердің 40%-ы мұндай ықтималдық конфессияға байланысты деп жауап берді, бұл барлық аймақтардағы ең жоғары көрсеткіш. Оңтүстікте өзге конфессиялардың діни іс-шараларына қатысуға дайын емеспіз деп жауап берген респонденттердің үлесі жоғары (79,2%).

**52 сурет.** «Сіз өзге конфессияның (діннің) діни мекемесіне бара аласыз ба немесе салттық іс-шарасына қатыса аласыз ба?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Аға буын тобы (66 жастан асқан) мұндай іс-шараларға көбірек қатысады екен, олардың 26,9%-ы оң жауап берсе, ал тағы 30,8%-ы бұл конфессияға байланысты екенін атап өткен. 51-65 жас аралығындағы респонденттер арасында да дайындықтың жоғары пайызы байқалады (27,1% «ия» деп жауап берген), алайда 49% мұндай мүмкіндіктен бас тартқан. 35-50 жас тобында респонденттердің 44%-ы «жоқ» деп жауап берсе, 26,1% конфессияның түріне байланысты мұндай іс-шараларға қатысуға дайын екендігін білдірген. Жастар (18-34 жас) өзгелердің діни іс-шараларына қатысуға бейім емес, «жоқ» деп жауап бергендер 52,8% және бұған дайындар қатары тек 22,9%.

**53 сурет.** «Сіз өзге конфессияның (діннің) діни мекемесіне бара аласыз ба немесе салттық іс-шарасына қатыса аласыз ба?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.

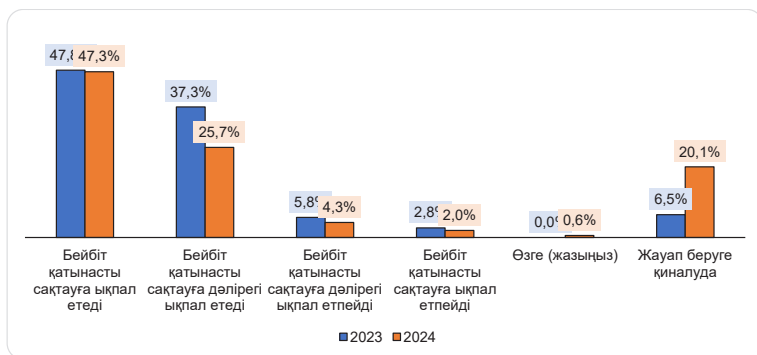


Дін этникалық топтар арасындағы бейбіт қарым-қатынасты сақтауға ықпал етеді деп есептейтін респонденттердің үлесі 2023 және 2024 жылдары іс жүзінде өзгеріссіз қалған екен - 47,3% және 47,8%. Алайда, бейбіт қарым-қатынасты сақтауға «дәлірегі үлес қосады» деп есептеушілер қатары айтарлықтай төмендеген - 37,3%-дан 25,7%-ға дейін, бұл аталған мәселеде діннің ішінара болса да рөліне деген сенімділіктің төмендеуін білдіруі мүмкін.

Сондай-ақ, дін бейбіт қарым-қатынасты сақтауға «дәлірегі ықпал етпейді» деп есептейтін респонденттер қатары 5,8%-дан 4,3%-ға дейін төмендеген. Бұл пікірмен толық келіспейтіндердің үлесі де төмендеген екен - 2,8%-дан 2,0%-ға дейін.

Жауап беруге қиналған респонденттер қатарының 2023 жылғы 6,5%-дан 2024 жылы 20,1%-ға дейін өсуі елеулі өзгеріс болып табылады. Бәлкім бұл діннің этносаралық қатынастарға және қоғамдағы бейбітшілікті сақтауға әсерін қабылдау қиындығының өсуі немесе айқындықтың болмауының белгісі шығар.

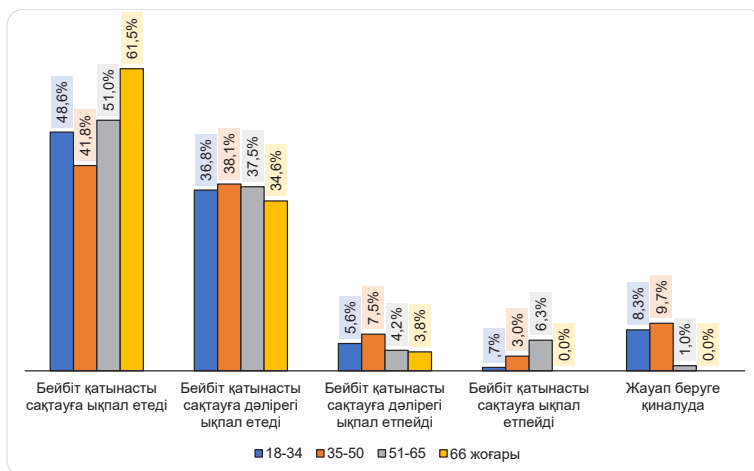
**54 сурет.** «Сіздің ойыңызша дін немесе конфессияаралық қатынастар саласы елімізде бейбіт қатынастардың сақталуына қандай әсер етеді?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Жас топтары бойынша деректерді талдау Қазақстандағы дін мен конфессияаралық қатынастар бейбіт қатынастардың кепілі деген пікірді 66 жастан асқан респонденттердің 61,5%-ы, одан кейін 51-65 жастағы респонденттердің 51,0%-ы қолдайтынын көрсеткен. Кіші жас топтары да дін бейбітшілікке ықпал етеді деп сенуге бейім, бірақ сирегірек: 18-34 жастағы респонденттер арасында бұл пікірді 48,6%, ал 35-50 жастағылар қатары арасында 41,8%-ы қолдаған екен.

Бір қызығы, дінді бейбітшілікке «дәлірегі ықпал етеді» деп есептеушілер үлесі 35-50 жас аралығындағы (38,1%) және 34 жасқа дейінгі (36,8%) респонденттер арасында біршама жоғары. Сонымен қатар аға респонденттер арасында (51-65 жас және 66 жастан асқан) мұндай жауаптар аз (37,5% және 34,6%), бұл аға буын арасында діннің жағымды әсеріне деген нық сенімділікті білдіруі мүмкін. Дін бейбітшілікке ықпал етпейді деп есептеушілер немесе нақты жауап бермегендер қатары аз, әсіресе аға респонденттер арасында.

**55 сурет.** «Сіздің ойыңызша, дін немесе конфессияаралық қатынастар саласы еліміздегі бейбіт қатынастардың сақталуына қандай әсер етеді?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Респонденттердің қазақстандық қоғамды шоғырландыру туралы сұрақтарға жауаптарын талдай отырып, мынадай трендтерді атап өтуге болады:

*Мемлекеттік толеранттылық саясатын қолдауды күшейту:* 2024 жылы діни әралуандылыққа қатысты толеранттылық саясатын толық қолдайтын респонденттер саны өскен — 36,7%, ал 2023 жылы 27,5% болған екен. Бұл респонденттердің осы саясатқа сенімді бола бастағанын көрсетеді. Сонымен қатар, саясатты «дәлірегі қолдайтындардың» үлесі төмендеген, бұл респонденттердің анағұрлым сенімді қолдауға немесе сынға көшкенін білдіруі мүмкін.

*Сынның көбеюі мен нақтылықтың болмауы:* толеранттылық саясатына теріс көзқарас білдіретін респонденттердің қатары 2023 жылғы 2,5%-дан 2024 жылы 8,7%-ға дейін өскен. Бәлкім бұл осы бағыттағы қолданыстағы тәсілге деген сынның артып келе жатқанын көрсетеді. Сондай-ақ жауап беруге қиналғандар үлесі 13,5%-дан 24,0%-ға дейін өскен, бұл айқындықтың

жоқтығы мен осы мәселе бойынша көбірек хабардар болу қажеттілігін көрсетуі мүмкін.

*Мәдениет пен дәстүрлерді сақтаудағы діннің рөлін күшейту:* 2024 жылы дін ұлттық мәдениет пен дәстүрлерді сақтауға ықпал етеді деп есептеуші респонденттердің үлесі айтарлықтай өскен — 77,1%, ал 2023 жылы 52,0% болған. Бұл мәдени құндылықтарды сақтау үшін діннің маңыздылығына деген респонденттердің сенімінің артқанын көрсетеді.

*Конфессияаралық іс-шаралар үшін жабық болу:* 2024 жылы өзге конфессиялардың діни іс-шараларына қатысуға дайын респонденттер қатары азайған (24,5%-дан 17,7%-ға дейін).

Сонымен қатар, мұндай іс-шараларға қатысудан бас тартқандардың үлесі артқан, бұл діни оқшауланудың және өзге конфессияларға деген сенімсіздіктің артуының белгісі болуы мүмкін.

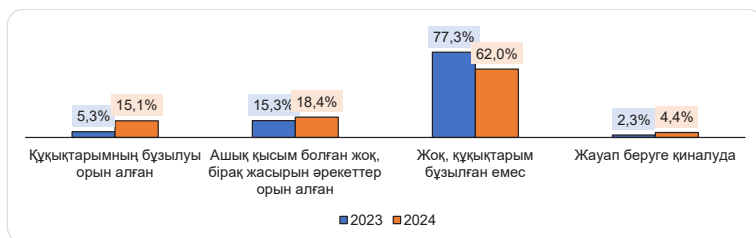
*Діннің бейбіт қарым-қатынасты сақтаудағы рөлі:* діннің бейбіт этносаралық қатынастарды сақтаудағы рөлін қабылдау тұрақты болып қала береді, алайда бұл пікірмен ішінара келісетін респонденттер қатарының төмендеуі байқалады. Жауап беруге қиналушы респонденттер үлесінің артуы байқалады (6,5%-дан 20,1%-ға дейін), бұл осы мәселе бойынша анықталмаушылықтың артуын көрсетуі мүмкін.

### **Дін саласындағы мәселелер.**

Зерттеу барысында респонденттерге олардың дінге және діни құқықтарға қатынасы туралы әртүрлі сұрақтар қойылды. Респонденттердің пікірінше, 2024 жылы діни құқықтарды бұзу жағдайы өзгерген. Діни негізде құқық бұзушылыққа тап болғандар қатары 15,1%-ға дейін айтарлықтай өскен екен, ал 2023 жылы небәрі 5,3% ғана болған. Бір мезгілде олардың құқықтарын бұзудың жасырын нысандарын көрсеткен респонденттер қатары 18,4%-ға дейін артқан екен (2023 жылы 15,3%).

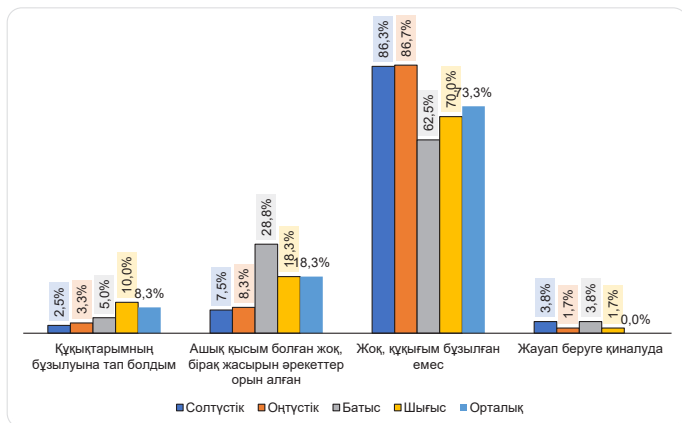
Діни құқықтарына нұқсан келтіру оқиғасымен жолықпағандар үлесі өткен жылғы 77,3%-бен салыстырғанда 62,0%-ға дейін төмендегені назарға ілігеді. Бұл діни негіздегі құқықтарға нұқсан келтіруді қабылдаудың артуын немесе осындай мәселелерге жоғары сезімталдықты көрсетуі мүмкін. Жауап беруге қиналған респонденттердің қатары да 4,4%-ға дейін өскен екен.

**56 сурет.** «Діни негізде сіздің құқықтарыңызға нұқсан келтірілді ме?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



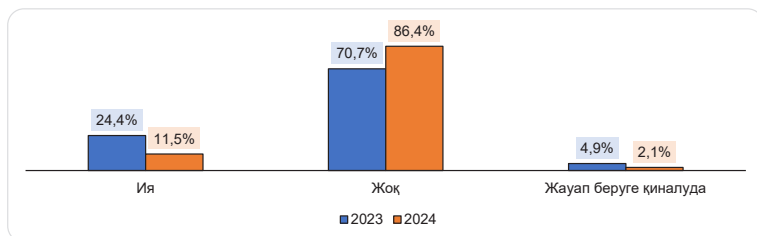
Діни негіздегі құқықтардың бұзылуы туралы деректерді талдау батыс макроөңірде қысымның жасырын нысандары жиі тіркелгенін көрсетеді - респонденттердің 28,8%-ы ашық бұзушылық болмағанын, бірақ жасырын әрекеттер орын алғанын атап өткен. Шығыс және орталық макроөңірлерде бұл көрсеткіш 18,3% құрайды, бұл елдің солтүстігімен (7,5%) және оңтүстігімен (8,3%) салыстырғанда айтарлықтай жоғары. Сонымен қатар, құқықтары бұзылмаған респонденттердің ең көп пайызы солтүстікте (86,3%) және оңтүстікте (86,7%) байқалған, ал батыс макроөңірде мұндай респонденттер тек 62,5% болған.

**57 сурет.** «Діни негізде сіздің құқықтарыңызға нұқсан келтірілді ме?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Діни құқықтарына нұқсан келтірілген жағдайда мемлекеттік органдардың көмегіне жүгінгендердің үлесі 2023 жылғы 24,4%-бен салыстырғанда 11,5%-ға дейін төмендеген. Бұл мемлекеттік органдарға деген сенімнің төмендеуін немесе ресми көмекке жүгінгісі келмеуін көрсетуі мүмкін. Сонымен қатар көмек сұрамағандардың үлесі 70,7%-дан 86,4%-ға дейін өскен екен. Жауап беруге қиналған респонденттердің саны да 2,1%-ға дейін төмендеген, бұл осы мәселеде респонденттердің пікірлерінің нақтылығының белгісі болуы мүмкін.

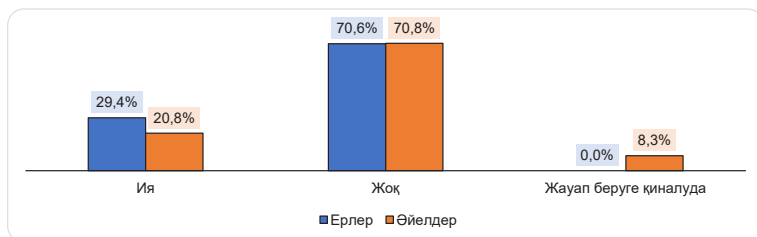
**58 сурет.** «Егер сіздің құқығыңызға нұқсан келтірілген болса онда сіз мемлекеттік органдардың көмегіне жүгінер ме едіңіз?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.





Діни құқықтары бұзылған жағдайда мемлекеттік органдардың көмегіне жүгінді ме деген сұраққа респонденттердің жауаптарын гендерлік ерекшелік бойынша жіктелуін талдай отырып, әйелдерге қарағанда - 20,8%, ерлердің көмекке жиірек жүгінгендігі белгілі болды - 29,4%. Бұл ерлердің өз құқықтарын ресми құрылымдар арқылы қорғауда белсендірек екеніндігін көрсетуі мүмкін. Алайда ерлердің де - 70,6%, әйелдердің де - 70,8% басым көпшілігі көмекке жүгінбеген екен. Бір қызығы, ерлер арасында бұл сұраққа жауап беруге қиналушылар мүлде болмаған, ал әйелдердің 8,3%-ы белгілі бір жауап беремейтінін көрсеткен, бұл әйел респонденттер арасында анықтылықтың жоқтығы немесе күмән деңгейінің жоғарылауын көрсетуі мүмкін.

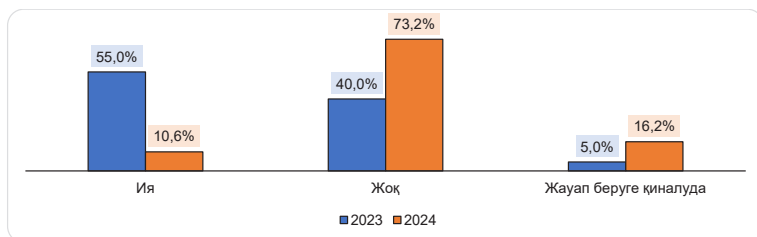
**59 сурет.** «Егер сіздің құқықтарыңызға нұқсан келтірілген болса, онда сіз мемлекеттік органдардың көмегіне жүгінер ме едіңіз?» деген сұраққа жауаптарды гендерлік ерекшелік бойынша жіктеу, 2024 жыл.



2024 жылғы деректерді талдау діни құқықтарының бұзылуы туралы өтініш білдіргендердің мемлекеттік органдардың көмегіне қанағаттануының айтарлықтай төмендегенін көрсетеді. Респонденттердің тек 10,6%-ы қажетті көмек немесе оларды қанағаттандыратын жауап алғанын атап өтті, бұл 2023 жылғы 55,0% көрсеткішінен күрт ерекшеленеді. Сонымен қатар, қажетті көмек алмағандардың үлесі айтарлықтай өскен: 2024 жылы 73,2%, 2023 жылы 40,0%. Бұл сұраққа жауап беруге қиналушы респонденттер саны да өскен — 2023

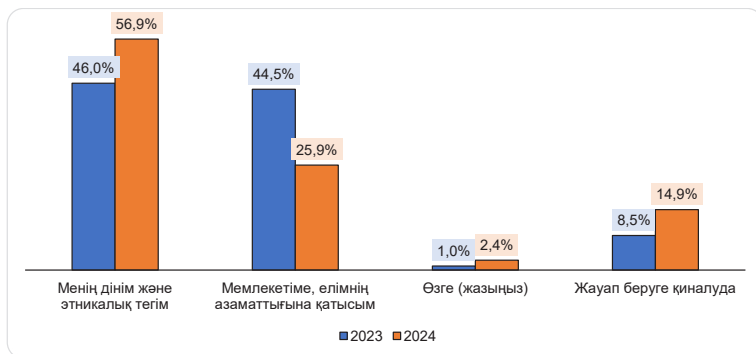
жылғы 5,0%-дан 2024 жылы 16,2%-ға дейін. Бұл мемлекеттік органдардан көңілдерінің қалуы немесе діни құқықтар жөнінде қанағаттанарлық жауаптар алудың қиындығын көрсетуі мүмкін.

**60 сурет.** «Сіз мемлекеттік органдар тарапынан қажетті көмек немесе сізді қанағаттандыратын жауап алдыңыз ба?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



2024 жылы респонденттердің басымдықтарында айтарлықтай өзгерістер болды. Дін мен этникалық тегіне басымдық беретіндер үлесі 2023 жылғы 46,0%-дан 2024 жылы 56,9%-ға дейін өскен. Сонымен қатар мемлекет пен өз елінің азаматтығына жататындығын қалайтын респонденттер үлесі 44,5%-дан 25,9%-ға дейін азайған. Бұл халықтың көп бөлігі үшін діни және этникалық берегейліктің маңызының артып келе жатқандығын көрсетуі мүмкін. Өзге басымдықтарды таңдаған респонденттердің үлесі де 1,0%-дан 2,4%-ға дейін аздап өскен, ал жауап беруге қиналушылар үлесі 8,5%-дан 14,9%-ға дейін өскен, бұл респонденттердің бір бөлігінің басымдықтарын таңдаудағы айқындықтың жетіспеушілігі немесе белгілі бір қиындықтарды көрсетеді.

**61 сурет.** «Төменде аталғандардың қайсысы сізге жеке басымдық береді?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



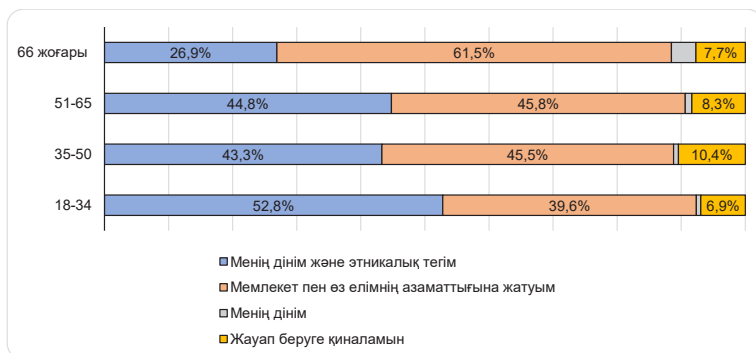
Әр түрлі макроөңірлердегі респонденттердің басымдықтарын талдау елдің батыс бөлігінде сауалнамаға қатысқандардың жартысынан көбі (52,5%) өздерінің діндері мен этникалық тегіне басымдық беретіндігін көрсетеді. Орталық және солтүстік макроөңірлерде респонденттердің едәуір бөлігі мұны маңызды басымдық деп есептейді — сәйкесінше 51,7% және 48,8%. Сонымен қатар оңтүстікте мемлекетке және азаматтыққа жататындығына ең үлкен басымдық беріледі екен — 55,0%, бұл өзге аймақтардан айтарлықтай ерекшеленеді. Бір қызығы, оңтүстік пен батыс респонденттері дінді басты басымдық ретінде көрсетпейді, ал солтүстік аймақта оның маңыздылығы біршама жоғары (2,5%).

**7 кесте.** «Төменде аталғандардың қайсысы сізге жеке басымдық береді?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.

	Солтүстік	Оңтүстік	Батыс	Шығыс	Орталық
Менің дінім мен этникалық тегім	48.8%	37.5%	52.5%	45.0%	51.7%
Мемлекетке, өз елінің азаматтығына қатыстылығы	38.8%	55.0%	40.0%	45.0%	36.7%
Менің дінім	2.5%	.8%	0.0%	0.0%	1.7%
Жауап беруге қиналушылар	10.0%	6.7%	7.5%	10.0%	10.0%

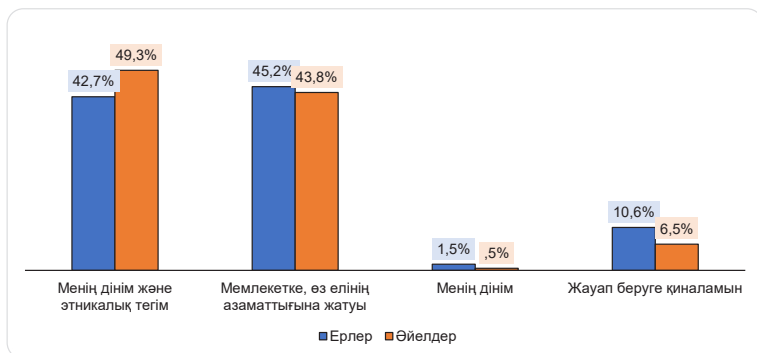
Деректерді талдау респонденттердің басымдықтары жас топтарына байланысты айтарлықтай ерекшеленетінін көрсетеді. 18-34 жас аралығындағы жастардың 52,8%-ы дін мен этникалық текті басымдық деп есептейді екен, бұл басқа жас санаттарымен салыстырғанда ең жоғары көрсеткіш. Сонымен қатар 66 жастан асқан респонденттердің тек 26,9%-ы осы аспектілерге басымдық беріп, мемлекет пен азаматтықты қалайды (61,5%). 35-50 және 51-65 жас топтарында ұқсас жағдай байқалады: респонденттердің орта есеппен 45%-ы мемлекетке тиесілі болуды қаласа, ал 43,3%-ы және 44,8%-ы діни және этникалық текті басымдық деп есептейді. Бір қызығы егде жастағы респонденттер жиірек жауап беру қиналған екен (66 жастан асқандар арасында 7,7%), ал жастар арасында бұл көрсеткіш тек 6,9% құрайды.

**62 сурет.** «Төменде аталғандардың қайсысы сізге жеке басымдық береді?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.



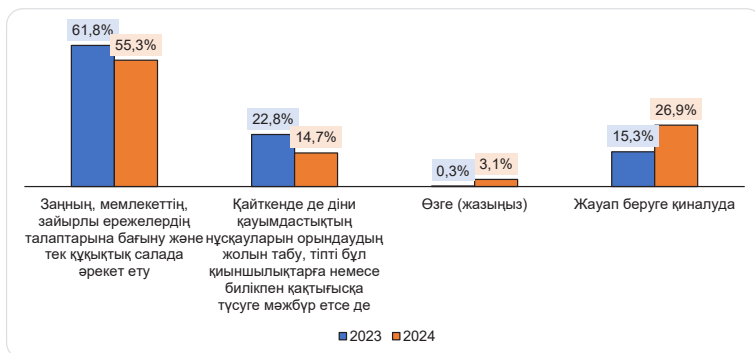
Респонденттердің гендерлік басымдықтарын талдай отырып әйелдер (49,3%) ерлерге қарағанда (42,7%) өздерінің сенімдері мен этникалық тектерін басымдық ретінде таңдайтынын атап өтуге болады. Бұл ретте ерлер мемлекет пен өз елінің азаматтығына жататындығын көбірек таңдаған - 45,2%, әйелдер арасында 43,8%. Бұл әйелдердің діни және этникалық бірегейлігінің мықтырақ екендігін көрсетуі мүмкін, ал ерлер болса азаматтық және мемлекеттік бірегейлікті жиі атаған екен. Бір қызығы респонденттердің өте аз пайызы өз дінін басымдық ретінде таңдаған (1,5% ерлер және әйелдердің 0,5%). Жауап беруге қиналушылар үлесі де ерлер арасында жоғары (10,6%), бұл сауалнамаға қатысқан ерлердің арасында басымдықтарды таңдаудағы айқындықтың жетіспеуі немесе қиындықты көрсетуі мүмкін.

**63 сурет.** «Төменде аталғандардың қайсысы сізге жеке басымдық береді?» деген сұраққа жауаптарды гендерлік ерекшелік бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Діндар адамның іс-әрекетіне келетін болсақ, егер мемлекеттің талаптары оның діни қауымдастығына қайшы келсе, 2024 жылғы деректерді талдау көрсеткендей, респонденттердің көпшілігі (55,3%) діндар адам егер мемлекеттің немесе зайырлы заңдардың талаптары оның діни ережелеріне қайшы келсе, ол заңның, мемлекеттің талаптарына бағынуы тиіс және тек құқықтық шеңберде әрекет етуі керек деп есептейді екен. Алайда бұндай жауаптардың үлесі 2023 жылғы 61,8%-бен салыстырғанда төмендеген. Сонымен қатар қиналса да, мемлекеттік заңдарға қарсы тұруға мәжбүр болса да өз дінінің нұсқауларын орындауға дайын тұрғандар үлесі де 2023 жылғы 22,8%-дан 2024 жылы 14,7%-ға дейін азайған. Бір қызығы бұл сұраққа жауап беруге қиналушы респонденттердің үлесі 15,3%-дан 26,9%-ға дейін өскен екен, бұл қоғамда бұл мәселеге қатысты айқындықтың төмендігін көрсетуі мүмкін.

**64 сурет.** «Сіздің ойыңызша, егер мемлекеттің, зайырлы заңдардың талаптары дін ережелеріне қайшы келсе сенуші адам не істеуі керек?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.

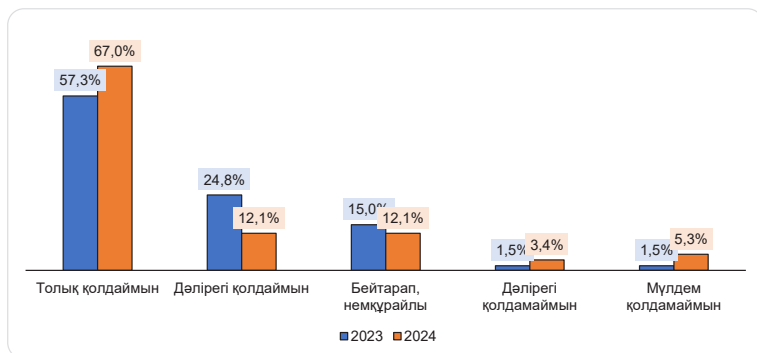


2024 жылы респонденттер арасында хиджаб киюді қолдау артқан: 67,0% хиджаб киюді толығымен қолдайды, бұл 2023 жылғы 57,3%-дан айтарлықтай жоғары. Алайда хиджаб киюді дәлірегі қолдаушылардың үлесі 24,8%-дан 12,1%-ға дейін төмендеген. Бұл респонденттердің бір бөлігінің қолдауының күшейіп, «дәлірегі қолдаймын» санатынан «толық қолдаймын» санатына ауысқанын көрсетуі мүмкін.

Бұл мәселе бойынша бейтарап немесе немқұрайлы жауап берушілердің үлесі 2023 жылғы 15,0%-дан 2024 жылы 12,1%-ға дейін азайған. Бұл осы мәселе бойынша нақты ұстанымға ие адамдар қатарының артып келе жатқанын көрсетуі мүмкін.

Сонымен қатар хиджаб киюді қолдамайтындардың үлесі 2023 жылғы 1,5%-дан 2024 жылы 3,4%-ға дейін өскен, сондай-ақ толық қолдамайтындардың саны да 1,5%-дан 5,3%-ға дейін артқан. Бұл деректер респонденттер арасында хиджаб кию мәселесі бойынша пікірлердің поляризациясын көрсетуі мүмкін, демек қолдаушылар да, қарсыластар қатары да артқан.

**65 сурет.** «Сіз қыздар мен әйелдердің хиджаб киюіне, яғни олардың Исламға жататындығын көрсететін арнайы діни орамалға қалай қарайсыз?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Әр түрлі макроөңірлерде хиджаб киюдi қолдау мәселесiнде елiмiздiң солтүстiк бөлiгiнде барынша қолдау көрсетiлдi - респонденттердiң 76,3%-ы бұл тәжiрибенi толық қолдайды. Оңтүстiкте бұл көрсеткiш айтарлықтай төмен - 50,8%, ал орталық макроөңiрде — 48,3%. Орталықтағы респонденттер бейтарап көзқарас немесе немқұрайлылық танытқан (31,7%), бұл көрсеткiш бойынша да аймақ өзгелермен салыстырғанда ерекшеленедi. Хиджаб киюге қарсыластар қатары өте аз, бiрақ олар кейбiр өңiрлерде, мысалы, Қазақстанның оңтүстiгiнде (1,7%) бар екен.

**8 кесте.** «Сiз қыздар мен әйелдердiң хиджаб киюiне, яғни олардың Исламға жататындығын көрсететiн арнайы дiни орамалға қалай қарайсыз?» деген сұраққа жауаптарды макроөңiрлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.

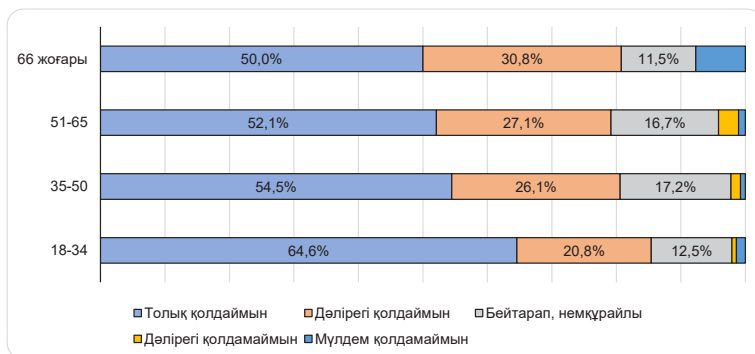
	Солтүстiк	Оңтүстiк	Батыс	Шығыс	Орталық
Толық қолдаймын	76.3%	50.8%	53.8%	58.3%	48.3%
Дәлірегі қолдаймын	15.0%	32.5%	28.8%	30.0%	11.7%
Бейтарап, немқұрайлы	7.5%	15.0%	12.5%	11.7%	31.7%
Дәлірегі қолдамаймын	0.0%	0.0%	2.5%	0.0%	6.7%



Кестедегі деректер көрсеткендей қыздар мен әйелдер арасында хиджаб киюді қолдау барлық жас санаттарында жоғары, әсіресе 18-34 жасар жас респонденттер арасында жоғары екенін көрсетеді, олардың 64,6% бұл тәжірибені толығымен қолдайды екен. Егде жастағы топтардың арасында да (66+ жас) қолдау айтарлықтай, дегенмен жастарға қарағанда төмен (50%). Орта жастағы респонденттер арасында қолдау сәл төмен: 54,5% (35-50 жас) және 52,1% (51-65 жас), бірақ айтарлықтай жоғары.

Атап өтер болсақ, хиджаб киюге бейтарап немесе немқұрайлы қарайтын респонденттердің үлесі егде жастағы санаттарда артады екен (66 жастан жоғарылар 11,5%). Бір қызығы, хиджаб киюді толық қолдамайтын респонденттердің пайызы жасына қарай артады — 18-34 жас аралығындағы 1,4%-дан 66 жастан асқан респонденттер арасында 7,7%-ға дейін.

**66 сурет.** «Сіз қыздар мен әйелдердің хиджаб киюіне, яғни олардың Исламға жататындығын көрсететін арнайы діни орамалға қалай қарайсыз?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл.



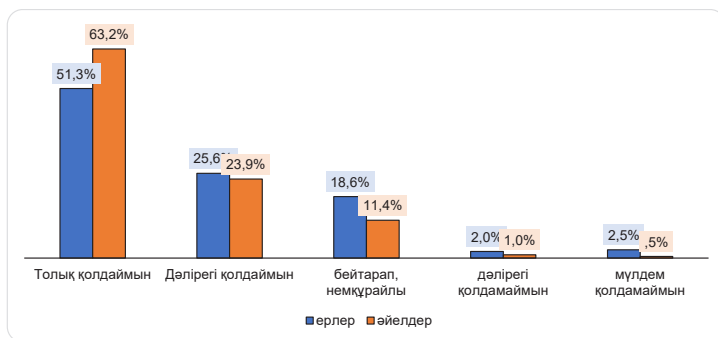
Хиджаб кию туралы сұраққа жауаптардың гендерлік ерекшелік бойынша жіктелуін талдай отырып, ерлер мен әйелдер арасындағы айтарлықтай айырмашылықтарды байқауға болады. 2024 жылы әйелдердің 63,2% -ы хиджаб киюді толық

қолдайды, бұл ерлермен салыстырғанда жоғары - 51,3%. Бұл әйелдердің діни орамал тағуды көбірек қолдайтынын көрсетуі мүмкін.

Сонымен қатар ер адамдар жиірек бейтарап позиция ұстанады екен: олардың 18,6% -ы хиджаб киюге бейтарап немесе немқұрайлы екенін айтқан, ал әйелдер арасында бұл көрсеткіш 11,4% құрады. Бұл осы мәселеге қатысты ерлердің нақты қолдау немесе наразылық білдіруі сирек екенін көрсетуі мүмкін.

Бұл тәжірибені толық қолдамайтындар үлесі ерлерде 2,5% және әйелдерде тек 0,5%. Бұл хиджаб кию мәселесіне ерлер әйелдерге қарағанда жиірек теріс көзқарас білдіруін көрсетеді.

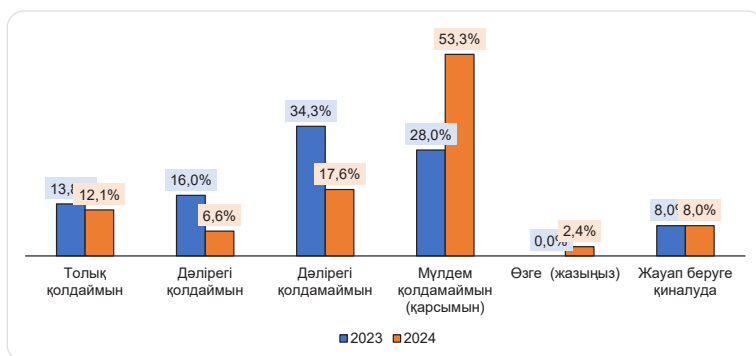
**67 сурет.** «Сіз қыздар мен әйелдердің хиджаб киюіне, яғни олардың Исламға жататындығын көрсететін арнайы діни орамалға қалай қарайсыз?» деген сұраққа жауаптарды гендерлік ерекшелік бойынша жіктеу, 2024 жыл.



Мемлекеттік мекемелерде хиджаб киюдi шектеу туралы сұраққа жауаптардың жіктелуін талдау бұл шараны толық қолдамайтындардың үлесінің 2023 жылғы 28%-дан 2024 жылы 53,3%-ға дейін айтарлықтай өскенін көрсетеді. Бұл ықтимал шектеулерге теріс көзқарастың артқаны. Сонымен қатар, шектеулерді дәлірегі қолдамайтындардың үлесі де 34,3%-дан 17,6%-ға дейін төмендеген.

Екінші жағынан, шектеулерді қолдау да төмендеген: толық қолдаушылардың үлесі 13,8% — дан 12,1%-ға дейін, ал дәлірегі қолдаушылардың үлесі 16%-дан 6,6%-ға дейін төмендеген. Бұл шектеулерге қарсыластардың қатары едәуір артатын пікірлердің поляризациясын көрсетуі мүмкін. Жауап беруге қиналушылардың қатары тұрақты болып қалды - екі жылда да 8%.

**68 сурет.** «Мемлекеттік мекемелерде хиджаб немесе діни орамал тағуды шектеу керек деген пікірге қалай қарайсыз?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Макроөңірлер бойынша мемлекеттік мекемелерде хиджаб киюге шектеулер туралы пікірге келетін болсақ, солтүстікте көпшілігі (51,3%) мұндай шектеулерді толық қолдамайды. Солтүстікке қарағанда оңтүстік макроөңірде тек 30% шектеуге қарсы. Батыс облыстарда шектеулерді қолдайтындардың үлесі 20%-дан астам, бұл көрсеткіш 21,7% болатын орталық аймақтан ерекшеленеді. Шектеуді дәлірегі қолдамайтын респонденттердің ең көп қатары Қазақстанның шығысында екен - 40%.

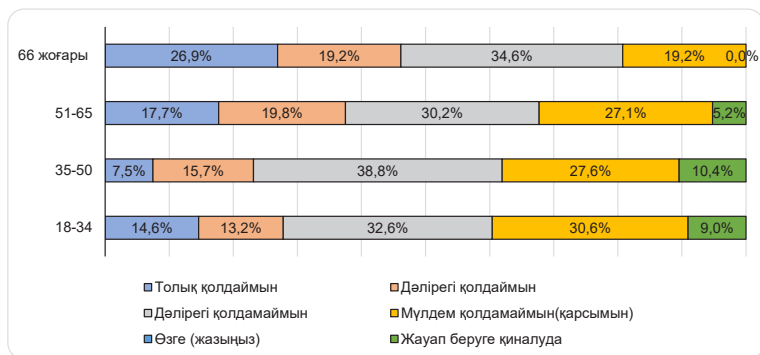
**9 кесте.** «Мемлекеттік мекемелерде хиджаб немесе діни орамал тағуды шектеу қажет деген пікірге қалай қарайсыз?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.

	Солтүстік	Оңтүстік	Батыс	Шығыс	Орталық
Толық қолдаймын	3.8%	10.0%	20.0%	18.3%	21.7%
Дәлірегі қолдаймын	6.3%	14.2%	25.0%	16.7%	20.0%
Дәлірегі қолдамаймын	30.0%	44.2%	21.3%	40.0%	31.7%
Мүлдем қолдамаймын (қарсымын)	51.3%	20.0%	31.3%	20.0%	16.7%
Жауап беруге киналуда	8.8%	11.7%	2.5%	5.0%	10.0%

Мемлекеттік мекемелерде хиджаб киюді шектеуді қолдау жас топтары арасында біркелкі жіктелмейді. Мұндай шектеулерді толық қолдайтын жас респонденттер (18-34 жас) қатары сирек (14,6%), ал егде жастағы (66+ жас) респонденттер арасында бұл көрсеткіш 26,9%-ға жетеді. Бұл аға буын өкілдерінің қоғамдық өмірде зайырлы нормаларды сақтауға деген ұмтылысын көрсетуі мүмкін.

Сонымен қатар, барлық жас санаттарындағы респонденттердің көпшілігі мұндай шектеулерді енгізуге қарсы. Қарсыластардың ең көп үлесі жастар арасында байқалады (32,6%), бұл жас респонденттердің мемлекеттік мекемелерде діни пікір білдіру бостандығына неғұрлым либералды көзқарасын көрсетеді. 66 жастан асқан респонденттер арасында қарсыластардың үлесі 34,6% құрайды, бұл хиджаб кию еркіндігін шектеусіз қолдайтын адамдар қатарының айтарлықтай екенін көрсетеді.

**69 сурет.** «Мемлекеттік мекемелерде хиджаб немесе діни орамал тағуды шектеу қажет деген пікірге қалай қарайсыз?» деген сұраққа жауаптарды жас топтары бойынша жіктеу, 2024 жыл



Осылайша діни саладағы проблемалар бойынша бірнеше негізгі трендтерді анықтауға болады:

*Діни құқықтардың бұзылуының артуы:* 2024 жылы діни құқықтарының бұзылуына тап болған респонденттер қатары айтарлықтай өскен - 15,1%, 2023 жылы - 5,3%. Қысымның жасырын түрлерін атаушылардың үлесі де өскен (18,4%, 2023 жылы - 15,3%). Сондай-ақ құқықтары бұзылмаған респонденттердің үлесі 77,3%-дан 62,0%-ға дейін азайған екен. Бұл діни мәселелер бойынша хабардарлық пен сезімталдықтың жоғарылауының белгісі болуы мүмкін.

*Мемлекеттік органдарға жүгінудің төмендеуі:* 2024 жылы діни құқықтарының бұзылуына тап болған респонденттердің тек 11,5%-ы ғана мемлекеттік органдардың көмегіне жүгінген, ал 2023 жылы 24,4% болған екен. Бұл мемлекеттік құрылымдарға деген сенімнің төмендеуін немесе респонденттердің діни мәселелер бойынша ресми көмек сұрауды орынды деп есептемейтіндігін көрсетуі мүмкін. Көмекке жүгінбегендер қатары 86,4%-ға дейін өскен.

*Басымдықтардың өзгеруі:* 2024 жылы дін мен этникалық тегін өзінің жеке басымдығы ретінде тандаған респонденттер

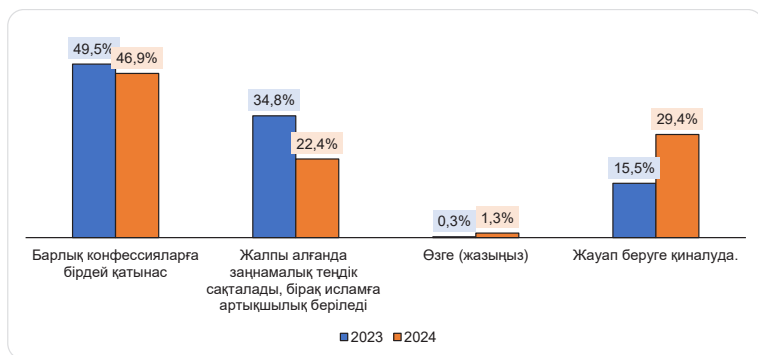
қатары артқан - 56,9% (2023 жылы 46,0%). Сонымен қатар мемлекетке тиесілі болу және азаматтық маңыздылығын жоғалтқан (2024 жылы 25,9%, 2023 жылы 44,5%). Бұл қоғамда өсіп келе жатқан діни және этникалық бірегейліктің белгісі болуы мүмкін.

*Хиджаб киюді қолдаудың күшеюі:* 2024 жылы хиджаб киюді толық қолдайтын респонденттердің үлесі 67,0%-ға дейін өскен, 2023 жылы - 57,3%. Сонымен қатар бұл тәжірибені «дәлірегі қолдайтындардың» үлесі төмендеген (12,1%, ал 2023 жылы 24,8%). Бұл өзгерістер хиджаб киюді жақтаушылардың ұстанымдарының нығаюын көрсетеді. Ерлерге қарағанда әйелдер хиджаб киюді жиірек қолдайды екен.

### **Дінге қатысты мемлекеттік саясатты бағалау**

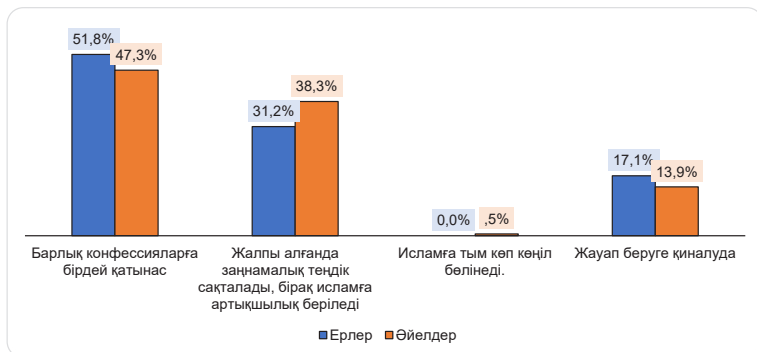
Аталған пайымдаулардың қайсысы мемлекеттік органдардың конфессияларға деген қатынасын көбірек сипаттайды деген сұраққа 2024 жылы мемлекеттік органдар барлық конфессияларға тең қарайды деп есептейтін респонденттер үлесінің төмендеуі байқалады - 46,9%, ал 2023 жылы бұл көрсеткіш 49,5% болған екен. Сонымен қатар заңнамалық теңдік сақталады, бірақ Исламға көбірек артықшылықтар беріледі деп есептейтіндердің үлесі 34,8%-дан 22,4%-ға дейін азайған. Сонымен қатар бұл сұраққа жауап беруге қиналушы респонденттер қатары 2023 жылғы 15,5%-дан 2024 жылы 29,4%-ға дейін өскен. Бұл респонденттердің мемлекеттік діни саясатқа қатысты айқындығының төмендігі немесе мәселені неғұрлым күрделі қабылдауын көрсетуі мүмкін.

**70 сурет.** «Сіздің ойыңызша аталған пайымдаулардың қайсысы мемлекеттік органдардың конфессияларға деген қатынасын көбірек сипаттайды?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Гендерлік жіктеуді талдау көрсеткендей, ер адамдар мемлекеттік органдар барлық конфессияларға тең қарайды деп жиірек есептейді екен - 51,8%, ал әйелдер болса - 47,3%. Сонымен қатар заңнамалық теңдікке қарамастан Исламға көбірек артықшылықтар беріледі деп жиірек әйелдер есептейді екен - 38,3%, ал ерлер - 31,2%. Сондай-ақ әйелдер арасында Исламға тым көп көңіл бөлінеді деп есептейтіндердің азғантай бөлігі бар екенін атап өтуге болады (0,5%), ал ерлер арасында бұндай пікірді ешкім білдірген жоқ. Сондай-ақ ер адамдар жиірек бұл сұраққа жауап беруге қиналады екен (17,1%, ал әйелдер 13,9%), бұл ер респонденттер арасындағы айқындықтың болмауының белгісі болуы мүмкін.

**71 сурет.** «Сіздің ойыңызша аталған пайымдаулардың қайсысы мемлекеттік органдардың конфессияларға деген қатынасын көбірек сипаттайды?» деген сұраққа жауаптарды гендерлік ерекшелік бойынша жіктеу, 2024 жыл



2024 жылғы деректерді талдау мемлекет заңнаманы сақтап қана қоймай, діни өмірді үйлестіруге ықпал етуі тиіс деп есептейтін респонденттердің үлесі 2023 жылғы 57,0%-бен салыстырғанда 49,9%-ға дейін төмендегенін көрсетеді. Сонымен бірге мемлекет діни өмірге араласпауы тиіс және заңнаманы сақтау талаптарымен шектелуі керек деп есептейтін респонденттердің қатары да 34,5%-дан 27,1%-ға дейін төмендеген екен.

Бір қызығы кейбір жағдайларда шектеу шаралары қажет деп есептейтіндердің үлесі шамалы өскен (0,3%-дан 0,7%-ға дейін). Бұл сұраққа жауап беруге қиналушы респонденттердің қатары 2023 жылғы 8,3%-дан 2024 жылы 22,3%-ға дейін айтарлықтай өскенін атап өткен жөн, бұл кейбір респонденттер үшін сұрақтың күрделілігінің немесе бұл мәселе бойынша айқындығының төмендігін көрсетуі мүмкін.



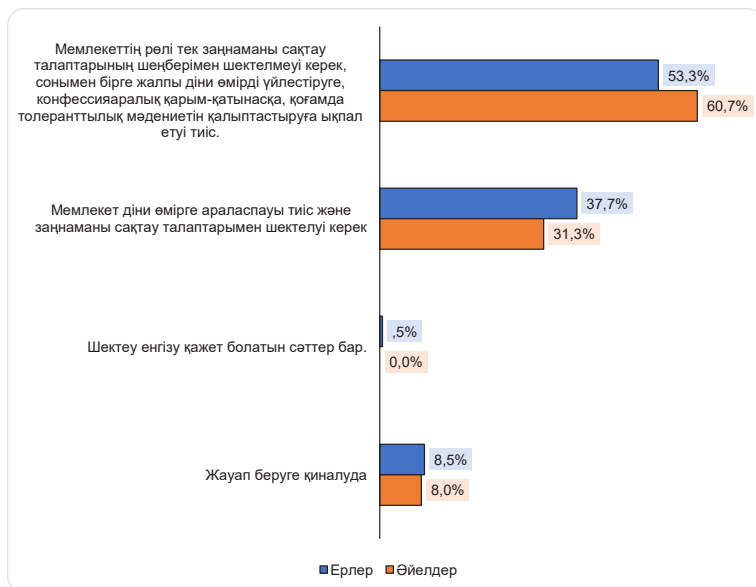
**72 сурет.** «Сіздің ойыңызша мемлекеттің діни ұйымдар мен діндар адамдарға қатысты саясаты қандай болуы керек?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Жауаптардың гендерлік ерекшелік бойынша жіктелуін талдау діни өмірді үйлестіруге мемлекеттің белсенді қатысу идеясын әйелдердің жиі қолдайтынын көрсетеді. 2024 жылы әйелдердің 60,7%-ы және ерлердің 53,3%-ы мемлекет заңнаманы сақтап қана қоймай діни өмірді үйлестіруге ықпал етуі тиіс деп есептейді екен. Ер адамдар өз кезегінде мемлекеттің діни өмірге араласпауын жақтайды: олардың 37,7%-ы мемлекет заңнаманы сақтау талаптарымен шектелуі тиіс деп есептейді, ал әйелдер арасында бұл көрсеткіш 31,3% құрайды.

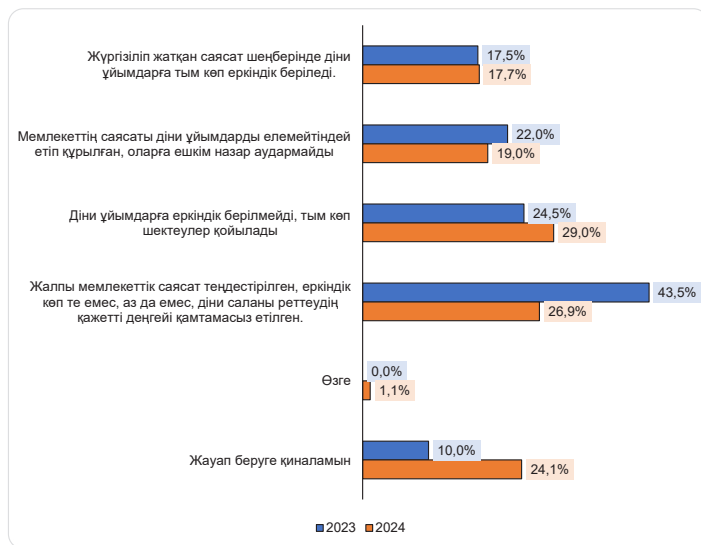
Бір қызығы, ерлер арасында шектеу шараларын енгізу қажет деп есептейтіндер болса (0,5%), ал әйелдер арасында бұл идеяны ешкім қолдамаған екен. Жауап беруге қиналған респонденттердің үлесі ерлер мен әйелдер арасында іс жүзінде бірдей — сәйкесінше 8,5% және 8,0%, бұл осы мәселе бойынша айқындалмаудың біркелкі жіктелуін көрсетеді.

**73 сурет.** «Сіздің ойыңызша мемлекеттің діни ұйымдар мен діндар адамдарға қатысты саясаты қандай болуы тиіс?» деген сұраққа жауаптарды гендерлік ерекшелік бойынша жіктеу, 2024 жыл.



2024 жылы діни ұйымдарға қатысты мемлекеттік саясатты теңгерімді деп есептейтін респонденттердің үлесі 2023 жылғы 43,5%-бен салыстырғанда 26,9%-ға дейін төмендегені байқалады. Сонымен қатар діни ұйымдарға еркіндік берілмейді және тым көп шектеулер қойылады деп есептейтіндер қатары өскен — 2023 жылғы 24,5%-дан 2024 жылы 29,0%-ға дейін. Діни ұйымдар еленбейді деп есептейтін респонденттердің үлесі 22,0%-дан 19,0%-ға дейін төмендеген. Бір қызығы жауап беруге қиналушылардың үлесі айтарлықтай өскен - 2023 жылғы 10,0%-дан 2024 жылы 24,1%-ға дейін, бұл діни ұйымдарға қатысты мемлекеттік саясатты бағалаудағы белгісіздіктің немесе қиындықтардың артқанын көрсетуі мүмкін.

**74 сурет.** «Мемлекеттік органдардың діни ұйымдарға қатысты қызметін қалай бағалайсыз?» деген сұраққа жауаптарды жіктеу.



Мемлекеттік органдардың діни ұйымдарға қатысты қызметін бағалау аймаққа байланысты өзгеріп отырады. Осы саладағы саясатты салмақты және қажетті еркіндік деңгейін қамтамасыз ете алады деп есептейтін респонденттердің ең көп үлесі орталық (65%) және батыс (46,3%) макроөңірлерде байқалады. Сонымен қатар шығыста айтарлықтай көп адамдар (31,7%) діни ұйымдарға еркіндік берілмейді және тым көп шектеулер қойылады деп есептейді екен, бұндай пікірді елдің оңтүстігіндегі респонденттердің 25%-ы да қолдаған.

Бір қызығы батыста сауалнамаға қатысқандардың 32,5%-ы діни ұйымдар еленбейді деп есептесе, ал орталықта бұл көрсеткіш 21,7% құрайды. Жалпы алғанда, жауапқа қатысты белгісіздік деңгейі (жауап беруге қиналу) шығыс макроөңірде ең жоғары (18,3%), бұл аймақтағы діни саясатқа қатысты белгісіздікті көрсетуі мүмкін.

**10 кесте.** «Мемлекеттік органдардың діни ұйымдарға қатысты қызметін қалай бағалайсыз?» деген сұраққа жауаптарды макроөңірлер бойынша жіктеу, 2024 жыл.

	Солтүстік	Оңтүстік	Батыс	Шығыс	Орталық
Жүргізіліп жатқан саясат шеңберінде діни ұйымдарға тым көп еркіндік беріледі	6.3%	22.5%	21.3%	25.0%	10.0%
Мемлекеттің саясаты діни ұйымдарды елемейтіндей етіп құрылған, оларға ешкім назар аудармайды	11.3%	26.7%	32.5%	13.3%	21.7%
Діни ұйымдарға еркіндік берілмейді, тым көп шектеулер қойылады	21.3%	25.0%	22.5%	31.7%	23.3%
Жалпы мемлекеттік саясат салмақты, еркіндік тым көп те емес, аз да емес, діни саланы реттеудің қажетті деңгейі қамтамасыз етілген	58.8%	31.7%	46.3%	21.7%	65.0%
Жауап беру қиын	11.3%	12.5%	0.0%	18.3%	8.3%

Респонденттердің дінге қатысты мемлекеттік саясатты бағалауын талдай отырып, келесі негізгі трендтерді бөліп көрсетуге болады:

*Мемлекеттің діни істерге араласуын қолдаудың төмендеуі:* 2024 жылы мемлекет діни өмірді үйлестіруге белсенді атсалысуы қажет деп есептейтін респонденттердің үлесі 57,0%-дан 49,9%-ға дейін төмендеген. Бұл мемлекеттің діни процестерге

белсенді араласуын қоғамдық қолдаудың біршама төмендегенін көрсетеді.

*Мемлекеттің рөліне қатысты белгісіздіктің өсуі:* мемлекет діни ұйымдармен қалай қарым-қатынас жасауы қажет деген сұраққа жауап беруге қиналушы респонденттердің қатары 2023 жылғы 8,3%-дан 2024 жылы 22,3%-ға дейін өскен. Бұл үрдіс осы мәселені қабылдаудың күрделенуін және қоғамдағы белгісіздіктің өсуін көрсетеді.

*Мемлекеттік саясаттың салмақтылығын бағалаудың төмендеуі:* діни ұйымдарға қатысты мемлекеттік саясатты салмақты деп есептейтін респонденттердің үлесі 2023 жылғы 43,5%-бен салыстырғанда 26,9%-ға дейін төмендеген. Бұл мемлекеттің діни саясатқа деген қатынасын сынға алудың артқанын көрсетуі мүмкін.

## **Қорытындылар**

Қазақстанның қоғамдық-саяси кеңістігіндегі исламның рөлін зерттеу мұсылман діндарлары арасында бірнеше негізгі тенденциялар мен көзқарастарды анықтады.

1. Нәтижелер респонденттердің едәуір бөлігі діни жаңғырудың этносаралық қатынастар мен қоғамдағы адами қасиеттерге әсерін оң бағалайтынын көрсетті. Бұл діннің әлеуметтік келісім мен моральдық құндылықтарды сақтаудағы маңызды рөлін танытады.

2. Респонденттердің көпшілігі соңғы жылдары қазақстандық қоғамдағы исламның рөлінің артқанын атап өтті және оның ықпалының одан әрі нығаюын күтуде. Бұл діннің елдің қоғамдық және саяси өміріндегі маңыздылығының артып келе жатқанын көрсетеді, яғни мұндай жағдай мемлекеттік органдардан діни саланы басқаруға мұқият қарауды талап етуі мүмкін.

3. Ислам қазіргі заманның жағымсыз құбылыстарына қарсы тұруға, адамдарды біріктіруге және туудың жоғары

деңгейін сақтауға қабілетті дін ретінде қабылданады. Аталған аспектілер исламды көптеген сенушілер үшін тартымды етеді, бұл оның қоғамда таралуы мен нығаюына ықпал етеді.

4. Дегенмен респонденттердің көпшілігі ислам мен батыс елдері арасында қайшылықтар бар екендігін мойындайды. Бұл қақтығыстар мен шиеленістердің алдын алу үшін әртүрлі мәдени және діни қауымдастықтар арасындағы диалог пен түсіністікті дамыту қажеттілігін көрсетеді.

5. Респонденттер сондай-ақ діннің ұлттық мәдениет пен дәстүрлерді сақтауға оң әсерін атап өтті, бұл діни компоненттің Қазақстанның бірегейлігі мен мәдени мұрасындағы маңыздылығын айқындай түседі. Хиджаб кию және оны мемлекеттік мекемелерде киюге шектеу қою мәселелері әртүрлі пікірлерді тудырды, бұл діни құқықтар мен еркіндіктерге икемдірек және құрметпен қарау қажеттілігін көрсетеді.

6. Діни әралуандылыққа қатысты мемлекеттік толеранттылық саясатына оң көзқарас әр түрлі конфессияларға теңдік пен құрмет бағытын қоғамның едәуір бөлігі қолдайтынын растайды. Алайда респонденттердің едәуір бөлігі өздерінің діни құқықтарының бұзылуына тап болған екен, бұл діни еркіндіктер мен құқықтарды қорғауды күшейту қажеттігін көрсетеді.

Жалпы зерттеу Қазақстандағы исламның рөлі өсіп келе жатқанын және әлеуметтік үйлесімділік пен адамгершілікке ықпал ететін оң фактор ретінде қабылданатынын анықтады. Алайда мемлекеттік органдар тарапынан мұқият және теңгерімді көзқарасты талап ететін дінаралық және мәдени қайшылықтармен байланысты сын-қатерлер де бар.

## **Исламды секьюритизациялау: ғаламдық және аймақтық, ұлттық трендтер**

КСРО ыдыраған соң болашақ ұлттық мемлекеттердің дамуында ислам қандай саяси, идеологиялық рөл атқарады деген мәселеге қатысты көптеген болжамдар айтылды. Шетелдік және отандық ғылыми-сараптамалық ортада Орта Азия мемлекеттері Ислам әлеміне қосылып, фундаментализм мен радикализмнің ошағына айналуы мүмкін деген алаңдаушылық пен күдікке негізделген пікірлер басым болды (Tazmini 2001). Тәуелсіз жылдардағы исламға қатысты зерттеулердің негізгі бөлігі исламның экстремизм мен терроризммен байланысы, ұлттық қауіпсіздікке тигізетін қатері жөніндегі мәселелерге арналған (Heathershow, Megoran 2011, Horsman 2005, Montgomery, Heathershow 2016, Yemelianova 2014, Lemon, Thibault 2018).

Аймақтық және халықаралық деңгейдегі ислам қауіп ресми дискурстың өзегіне айналып, әсіресе құқық қорғау және қауіпсіздік комиттерінің іс-әрекеттерінің басты бағыттарының біріне айналды. Осылайша Орта Азия және Қазақстанда исламның қайта жандануы парадокс жағдайында дамып отыр. Бір жағынан, ислам түбегейлі қоғамдық саяси реформалар мен неолибералды шарттарда, әлеуметтік-экономикалық жағдайдың күрделенуі аясында халықтың рухани ізденісі. Екінші жағынан, уақыт өткен сайын саяси режимдер мен ғылыми қауымдастық пен қоғамның зайырлы бөлігі исламды тек секьюритизация призмасы арқылы қарастырып, исламофобиялық көңіл-күйлер күшейіп келеді. Осы бөлімде біз исламға қатысты осы екінші мәселенің негізгі себептерін талдаймыз. Атап айтар болсақ, секьюритизация ұғымы нені білдіреді, бұл ұғым исламға қатысты саясат пен қоғамдық дискурсқа қалай ықпал етеді және оның салдары.

### ***Секюритизация теориясы және тәжірибесі***

Секюритизация теориясы алғаш «Копенгаген мектебінің» жетекші ойшылдарының арасында қалыптасып, дамыды. Бұл теорияға сәйкес, секюритизация – қоғамдағы бір құбылысты қауіпсіздік мәселесі деп анықтайтын дискурсивті процесс. (Waever, Buzan 1993; Waever 1995). Яғни, қауіп деп анықталатын құбылыс қоғамдық шынайылыққа міндетті түрде қауіп келтірмеуі де мүмкін, оның қауіпті екенін акторлар ғана анықтайды (Lemon 2022:423) және ол дискурсивті тәжірибе. Яғни, секюритизация міндетті түрде қауіпсіздікке қатер төндіретін фактор болмаса да, ол қоғамдағы дискурсивті тәжірибе арқылы қауіпті құбылыс не үрдіс деп анықталады. Осы «Копенгаген мектебінің» қауіпсіздік зерттеулеріне сай, «секюритизация - саяси қауымдастық арасында белгілі бір құбылысты қауіп деп анықтайтын дискурсивті үрдіс» (Omilecheva 2011). Осы тұрғыдан алғанда, саясаткерлер белгілі бір құбылысты қауіпсіздік мәселесі деп бағалап, оған қатысты арнайы іс-шаралар кешенін негіздейді (Buzan and Wæver 2003, p. 491). Осылайша, белгілі бір құбылыс не процесс секюритизация призмасы арқылы қарастылырып, оған қатысты нақты іс-қимылдар мен заңнамалар қабылданып, күшейеді. Бұл өз кезегінде БАҚ арқылы, мемлекеттік институттар, сарапшылар арқылы қоғамдық дискурсты қалыптастырады.

Жалпы исламды посткеңестік кеңістікте ұлттық және мемлекеттік қауіпсіздікке төндіретін қауіп ретінде қарастырудың тарихи, саяси және идеологиялық негіздері тереңде жатыр. Ресей империясы кезінде мұсылман субъектілерінің сенімділік (лоялдық) мәселесі әрқашанда патша билігінің алаңдаушылығын туғызған. Кеңес Одағы да Ислам дінін өзінің ұлт құрылысы және модернизация саясатына кедергі келтіретін идеологиялық, саяси, әлеуметтік-мәдени күш ретінде қарастырды. Сол себептен



де, Орта Азия аймағындағы панисламизм идеологиясының таралуы да кеңестік режимнің орнауын әлсірететін қауіпті күш деп қабылданды. Адиб Халид, кеңес режимі мұсылмандар үшін ұлттық бірегейлікке исламдық бірегейлік әлдеқайда маңыздырақ, осы тұрғыдан қарастырғанда мұсылмандар үлгілі кеңес азаматтары бола алмады деп тұжырымдады (Montgomery and etal 2016). Ғалымның пікірінше, кеңес одағының ұлтты құру және исламға қатысты саясаты пост кеңестік кездегі исламды қабылдау және түсінуге мүмкіндік береді. Кеңес билігі Исламды өзінің модернизациялық және ұлттық саясатын жүргізуде басты кедергі және бәсекелес күш ретінде қабылдады (Ubiria 2016). Осындай көзқарас пен саясаттың нәтижесінде ислам “ортағасырлық сарқыншақ (пережиток), тежегіш, гендер тұрғысынан дискриминалдаушы” дін ретінде насихатталып, қоғамдық санаға тереңірек сіңірілді (Ubiria 2016:180). Кеңестік кезеңдегі ұрпақта исламға қатысты осы пікір әлі күнге дейін сақталған және қоғамдық дискурстың маңызды бөлігін құрайды.

Кеңестік сарындағы осындай нарративтер посткеңестік дискурста да жалғасып келеді, оны әсіресе исламға қатысты дискурс пен саясатта айқын бақылауға болады. Сол кебептен, исламға қатысты қазіргі таңдағы жалпы қоғамдық пікір мен саясатты толықтай түсіну үшін кеңестік тәжірибені бағалап, оның ықпалын анықтаған маңызды.

### ***Қазақстандағы исламды секюритизациялау***

Қазақстанда Исламды секюритизациялау үрдісі, ғалымдардың пікірінше, 2000 жылдардан бері орын алды, сол кезеңнен бастап саяси басшылық, қауіпсіздік сарапшылары және негізгі конфессия өкілдері Ислам қауіпі туралы риториканы кеңірек қолдана бастады. Радикалды ислам мемлекетке, ұлттың бірлігі мен болашағына төнетін қауіп ретінде қарастырылып, БАҚ

кеңінен таратыла бастады (Omelicheva 2011). Исламға қатысты осындай тұжырымдар, өз кезегінде дінге бақылауды күшейту саясаты мен шектейтін іс-шаралар кешенінің қалыптасуына негіз болды (Turakbayev 2003).

Тәуелсіздік жылдардың алғашқы кезеңінен бастап Қазақстанда исламның «ұстамды» түрі қалыптасты, ұлттық дискурста исламды «ұлтты біріктіруде» не ұлтты нығайтудың маңызды шарты ретінде қарастырылған емес. 90 жылдардың басындағы ұлттық даму стратегияларына исламды арқау еткен «Желтоқсан» және «Алаш» ұлттық партияларды (Laruelle 2016) есепке алмасақ, 30 жыл ішінде мемлекет пен қоғамды ислам негізінде қайта құруға байланысты айтарлықтай ықпалды саяси күш байқалған жоқ. Желтоқсан қозғалысы «жаңа қазақ қоғамын саяси және идеологиялық тұрғыдан дамытуда исламды басты бағдар ретінде қарастыруға» шақырды. Ал өзінің атауын, кеңестік кезеңге дейін қалыптасқан «Алаш Орда» партиясынан алған «Алаш» ұлттық партиясы өзінің жақтастары мен ізбасарларын «Ислам, түркілік және демократия» слогандары арқылы шоғырландыруға ұмтылды (Laruelle 2016:156). Алайда, аталмыш екі партияның бағдарламалары қоғам арасында ешқандай қолдау таппады және тартымды болмады. Қазақстандағы исламдық инфрақұрылымның сол кезеңдегі жағдайы мен қазақ қоғамының аса зайырлы деңгейін есепке ала отырып, екі партияның стратегияларының популистік және шынайы сұранысқа сай еместігін көрсетті. Осы екі кейсті есепке алмасақ, қазақ ұлтшылдығы (ресми және бейресми) исламды ешқашан ұлттық дамудың арқауы не басты шарты ретінде қарастырған емес. Ұлтты дамытудың проблемалары не перспективалары ретінде де ислам маңызды мәселе ретінде қарастырылған емес. Тәуелсіз Қазақстандағы ұлтшылдық туралы негізгі нарративтер мен дискурстың басты мәселелері қазақ тілін күшейту, ұлттық салт-дәстүрлерді жаңғырту, ұлттық

брендті дамыту, тарихты қайта зерделеу сияқты мәселеле болған. Осы жағдайға қарамастан, ресми дискурста исламның белгілі бір бөлігін ұлттың тұрақтылығы мен қауіпсіздігіне, тұтастығына төнетін қауіпті құбылыс деп қарастыру орын алды. Біз жаһандық деңгейде, белгілі бір халықаралық исламистік қозғалыстар мен олардың идеологиялық күресінен туындайтын экстремистік және террористік қауіптерді теріске шығармаймыз. Дегенмен, исламға қауіпсіздік тұрғысынан қарау, соның негізінде жалпы мұсылмандардың конституциялық және діни құқықтарын шектеуге негіз болмауы қажет.

Орта Азия аймағы бойынша танымал ислам зерттеушісі, тарихшы, Адиб Халидтің пікірінше, «қазіргі таңдағы зиялы қауым арасындағы ислам туралы дискурсты түсіну үшін оның жетпіс жыл бойы қалыптасқан кеңестік тәжірибемен байланысын естен шығармау қажет. (Khalid 2007:2) Қазіргі таңдағы ықпалды дискурс, саясат және үрдіс өзінің идеологиялық бастауларын кеңестік контекстен алады және кеңестік саясатпен генеалогиялық байланысты көрсетеді (Lemon 2022, Thibault 2022).

Кеңестік биліктің исламға қатысты негізгі тұжырымдарының посткеңестік кезеңдегі дискурста әлі де жалғасып отырғанын байқауға болады. Мысалы:

1. Ислам монолитті, яғни біртекті
2. Ислам модернизмге қарсы
3. «Ресми» және «параллель» исламның арасындағы қатаң дихотомия
4. Ислам кеңес одағына қауіп төндіреді.

1. Қазіргі ресми дискурста да исламды монолитті деп қарастыру орын алады, яғни мұсылмандардың барлығы консерватизм мен радикализмге жақын, бұл мемлекеттің зайырлы сипатына қауіп төндіруі мүмкін деген көзқарас. Алайда, жаһандану аясында мұсылмандар біртекті болуы мүмкін емес,

олардың түрлі саяси, идеологиялық, мәдени ерекшеліктері бар плюралистік қауымдастық. Тіпті қазақ ұлтының өзі біртекті топ емес, қазақ және орыс тілді қазақтардың арасындағы мәдени, идеологиялық және құндылықтық біртұтастықтың қалыптасуы мүмкін емес. Осы орайда, белгілі бір консерватистік көзқарастары бар жамағаттың құндылықтар мен ұстанымын жалпы мұсылман жамағатына генерализация жасау қате тұжырым.

2. Ислам артқа, консерватизмге тартатын идеологиялық күш, бұл қазіргі таңдағы қоғамдық сананы модернизациялауға, заманауи өзгерістерді, либерализм мен гендерлік теңдікті, еркіндік пен интеллектуализмді қабылдамайды деген тұжырым. Аталмыш тұжырымдар қоғамдық дискурсте ғаламдық медиа мен әлеуметтік желілердің дамуымен әлі де жалғасын тауып отыр.

3. «Ресми» және «параллель», яғни қауіпті, радикалды ислам мен дәстүрлі ислам арасына қатаң дихотомия орнату. Осы орайда, дін саласына жауапты құзіретті органдар, ҚМБД ішкі саясат пен идеологияға жауапты комитеттер зайырлылық принциптеріне сай ханафи мазхабы, матруди ілімі жобасын жан-жақты насихаттап, таратады. Бұл әрекетті «параллель», «дәстүрлі емес», ұлттық және мемлекеттік идеологияға лояльді емес, діни плюрализм саласын шектеп, қазақ мұсылмандары арасында «дәстүрлі» ислам концепциясын үгіттеп, сіңіру бойынша жүйелі стратегия деп қарастыруға болады.

4. Ислам Қазақстан Республикасының зайырлы сипатына және дамуына қауіп төндіреді. Бұл тұжырымға сәйкес, дін саясатына жауапты арнайы органдар исламданудың қарқынды даму тенденцияларына алаңдаушылық танытып, исламдық ұйымдарды қатаң бақылауға алады. Медреселердің бағдарламалары мен жалпы оқыту жұмыстарына қатаң тексеріс жүргізіп, медреселердің ішкі мәселелеріне, білім беру бағдарламасына белгілі бір пәндерді енгізуді талап етеді. Ора-

мал таққан әйел адамдар санының көбеюі де зайырлы топ, мемлекеттік органдар тарапынан да мемлекеттің зайырлы сипатына қауіпті тенденция ретінде қарастырылады. Қоғамдағы исламдану Пәкістан, Ауғанстан және Иран мемлекеттеріндегі исламданумен салыстырылады және осы тұрғыдан мемлекет пен қоғамның зайырлы сипатына нұсқан болуы мүмкін деген тұжырымдар жиі айтылады.

Бірқатар ғалымдар Орта Азия, соның ішінде Қазақстандағы дінге қатысты саяси дискурс кеңестік дискурстың жалғасы деп есептейді (Thibault 2022), мысалы исламды «сырттан келген, шетелдік», «артқа тартатын идеология», «потенциалды қауіпті» деп бағалау қазіргі қазақстан қоғамындағы саяси дискурстың өзегі. Орта Азия үкіметтерінің исламға деген қатынасы мен тұжырымы әлі де кеңестік мазмұн мен тіпті мәтіннен айрылмаған. Бұл мазмұн мен тұжырым «дұрыс» және «дұрыс емес», «дәстүрлі» және «дәстүрлі емес» ислам деп жіктеуге негізделеді (Rasanayagam 2010). Дәстүрге сай келмейтін мұсылмандарға «экстремистер», «уахабистер», «сәляфилер», «дәстүрлі емес» ислам ағымдарының өкілдері деген таңба тағылады (Лемон 427).

***Исламды секюритизациялау және контрэкстремистік  
саясат аймақтағы мемлекеттердің саяси билігін  
нығайтудың құралы***

Балзактың пікірінше, әлеуметтік құбылысты секюритизациялау үшін оған белгілі бір деңгейде бейім тұратын контекст қажет, бұл өз кезегінде осы әлеуметтік жүйеде сол шарттарды қауіп деп қарастыруға дайын аудитория да қажет (Balzacq 2005). Осы тұрғыдан қарағанда, Қазақстандағы исламға қатысты тарихи, идеологиялық және әлеуметтік-саяси контекст, сонымен қатар, дінге қатысты ұжымдық және жеке түсінік,

кеңестік кезеңдегі саясат пен исламды түсіну жолдары сияқты факторлардың барлығы исламды секьюритизациялауға дайын шарттар болды. Қазақстандағы исламды секьюритизациялауға ғаламдық контекст те, халықаралық терроризм мен экстремизм, саяси ислам және исламофия да өзінің үлестерін қосты.

Орта Азия контекстінде жалпы саяси билік пен сарапшылар діндарлықты көп жағдайда радикализммен байланыстыруға бейім, соның нәтижесінде исламды секьюритизациялау саясаты орын алды [Montgomery, Heathershaw 2016]. Исламды осы көзқарас тұрғысынан қабылдау не қарастыру жалпы исламдану үрдісі мен радикалды емес исламдық қозғалыстардың өзін дұрыс түсінуге мүмкіндік бермейді. “Исламның белгілі бір түрлерін қауіп деп анықтау билікке Исламның «жаман» түрін бақылау және реттеуге қатысты заңдастырылған іс-шараларды жүргізуге негіз береді” (Lemon 2021:422). Бір қызығы, дін саласындағы саясаттың ерекшеліктеріне қарамастан, батыстық саяси және ғылыми элита мен Орта Азия аймағындағы саяси режим мен зиялы қауымның исламға қатысты көзқарастарында ортақ тұстар өте көп. Ларуельдің айтуынша, екі тарап та исламдық тәжірибені, рухани ізденісті саяси исламмен, күштік өзгеріске бастайтын радикалды жолмен шатастырады (Laguette 2018). Бұл ғалымның айтуынша, Орта Азия елдеріндегі исламның тиісті және шынайы орны туралы түсініктерді бұрмалап, қауіпсіздік шараларын ақтайтын саясатқа бейімдігін түсіндіреді.

Қазақстандағы ислам және секьюритизация мәселелерін зерттеп жүрген тағы бір ғалым Х. Зибалт өзінің зерттеуінде, мемлекеттік акторлар исламға негізінен жаушылдық сипат беріп, ал ғылыми және журналистік жазбалар осы көріністі жан-жақты таратып, бекуіне үлестерін қосып жатыр деп есептейді (Thibault 2022). Мәселен, 2008 және 2018 жылдар арасында Орта Азия елдерінде 134 азаматтың өмірін алып кеткен 18 террористік актілер болған, оның тең жар-

тысы Қазақстанның түрлі аймақтарында орын алды (Lemon 2018). Ғалымдардың айтуынша, бұл көрсеткіш әлемдегі өзге аймақтармен салыстырғанда өте төмен, мәселен, 2002 және 2018 жылдар аралығында Таяу Шығыс және Солтүстік Африка аймағындағы террористік актілер 94,700 азаматтардың өліміне себеп болған. Осыған қарамастан, Орта Азия аумағы діни тұрғыдан әлдеқайда бейбіт және тұрақты сипатына қарамастан, көптеген ғалымдар мен сарапшылар үшін ислам радикалдары үшін қолайлы контекст ретінде қарастырылады (ICG 2011; Seifert 2011; Olimova 2015; Matveeva 2018). Бұл тұжырымдар Орта Азия мемлекетіндегі Исламдық радикализм қаупі туралы нарративтермен үндестік тауып отыр (Thibault 2022).

Жалпы исламға қатысты дискурста исламды анықтаудағы түсінбестік бар, Байрам Балчи мен Фаррелдің тұжырымдауынша, ол бірегейлікті қалыптастырудағы рухани ізденіс пен саяси идеология ретінде исламизм екі түрлі құбылыс және бағыт (Balci 2021, Farrel 2019). Исламизм немесе саяси ислам бұл саяси билікті басып алып, ислам негізінде қоғамды қайта құруды көздейтін саяси идеология. Орта Азия контекстінде және Қазақстанда (1992-97 жылдары Тәжікстандағы мемлекет пен ислам оппозициясы арасындағы азаматтық соғысты есепке алмағанда) саяси исламның қарапайым халық арасында кеңінен қолдау табуы жөнінде мәліметтер жоқ. Сонымен қатар, діни негізде партиялар құруға заңды түрде тыйым салынған және бұл негізде діни саяси партиялар мен қозғалыстардың бой көтергені байқалмайды. Саяси ислам немесе исламизм идеологиясы мұсылмандар арасында тек оған қолайлы жағдай мен мұсылмандар құқығын жаппай шектеу жағдайында орын алуы мүмкін. Саяси ислам идеологиясы арнайы каналдар арқылы таратылып, қоғамдық кеңістікте насихатталуы үшін де арнайы шарттар контекст қажет. Ирак және Сирия елдерінде заңсыз құрылған Ислам мемлекетінің

физикалық тұрғыдан жойылуының нәтижесінде, саяси ислам жобасы өзінің тартымдылығы мен өзектілігінен айрылды. Дегенмен, аталмыш саяси жоба әлемнің 143 мемлекетінен мыңдаған мұсылмандарды жанұяларымен бірге тарту арқылы рекрут жасай алды, сондықтан осындай трансұлттық діни идеологиялардың қаупін мойындамауға болмайды.

Орта Азиядағы ислам және қауіпсіздік мәселелері, ислам және авторитарлық режим ара-қатынасын зерттеп жүрген ғалымдардың пікірінше, көптеген батыс, ресейлік және отандық сарапшылар мен саяси биліктің исламға қатысты күмәндары мен болжамдары орындалған жоқ (Balci 2021). Орта Азия елдеріндегі исламның қайта жандануы Таяу Шығыс елдеріндегі Ирандық немес Сауд Аравиясындағы, Азиядағы пәкістандық немесе ауғанстандық үлгі бойынша дамыған емес. Оның бірден бір себебі, Орта Азия аумағындағы жергілікті халықтың атеистік қоғамнан шығуы және зайырлы дүниетанымының басымдығы. Қоғамдық дискурста зиялы қауым мен ғалымдар көп жағдайда исламдану үрдісінің қарқынды дамуына алаңдаушылық білдіріп, ҚР зайырылылық табиғатына нұсқан келуі мүмкін деген пікірлер айтады. Осы орайда, жалпы исламдану үрдісінің екі сценарийі бар, бірі саяси исламдану яғни, жоғарыдан төменге мәжбүрлеп жүргізілетін, ұлттық заңнама мен саясатты толықтай исламдандыру. Бұл сценарий ислам әлеміндегі Ауғанстан, Пәкістан, Иран елдерінің тарихында орын алған. Екіншіден, төменнен жүретін, діни бірегейлікті қалыптастырудағы рухани ізденіс, қоғамдық әрі табиғи үрдіс. Ол міндетті түрде саясатқа араласумен, саяси билікті басып алумен ұштаспауы да мүмкін. Соңғы онжылдықта діндарлықтың өсуі міндетті түрде радикализмнің өсуіне алып келген жоқ. Сонымен қатар діндарлықтың өсуі ол қоғамдағы халықаралық ұйымдардың экстремистік және террористік әрекеттерімен өсуімен емес, қоғамдағы түбегейлі



күрделі әлеуметтік-экономикалық, саяси және психологиялық мәселемен байланысты. Яғни діндарлық пен радикализмнің өсуінің арасындағы эмперикалық байланысты дәлелдемей, тек қауіпсіздік дискурсы мен призмасы арқылы исламдану үрдісінен қауіп көріп, мұсылман жамағатынаның діни құқықтарын шектеу дұрыс стратегияға жатпайды.

Екіншіден, Орта Азия және Қазақстанда исламның тек бір ғана интерпретациясын сақтап, оны жалпы мұсылман жамағатына мәжбүрлеу мүмкін емес және мемлекеттің міндеті де емес. Исламдық ағымдар мен діни дискурстарды, (егер олар террористік және экстремистік әрекеттерге шақырмаса) басқа да идеологиялық және мәдени ағымдар секілді жаһандану аясында шектеу немесе тыйым салу мүмкін емес.

Ислам әлеміндегі күш қолдану, авторитарлық режим және артта қалуға қатысты зерттеулер мен нарративтердің басым көпшілігі бұлардың себебін исламмен байланыстырады. Алайда, бұлардың артында институционалды құрылымдар, білім деңгейінің төмендігі және авторитарлық режим мен діни истейблишменттің тығыз байланысы туралы мәселелер назардан тыс қалып қояды және талданбайды (Kuru 2019). 2001 жылы АҚШтың бастамасымен терроризмге қарсы бағытталған жаһандық соғыс исламға қатысты дискурсқа да көп ықпалын тигізіп отыр. Қазақстанда исламдану үрдісі жылдан жылға өсіп келеді және исламтанушылардың бағалауынша бұл тенденция алдыңғы жылдары да ұлғая түсуі ықтимал, діни тұрғыдан ҚР халқының басым көпшілігін мұсылмандар құрайды. Сондықтан, ислам мен ұлттық мемлекетті қарсы қою, ислам мен қазақы дүниетанымды қарсы қою, исламға қатысты тек эксклюзивті саясат жүргізу стратегиялық тұрғыдан тиімді емес. Қазақстанның зайырлы сипатын сақтай отырып, мұсылмандарды құқықтары мен өз елінде сенімді азамат ретінде сезінуіне қолайлы шарттар жасау керек.

Жалпы исламға емес, оның белгілі бір идеологиялық, саяси көріністері мен ағымдарына қатысты секюритизация саясатының аспектілерін қайта қарастыру, исламтанушы мамандардың зерттеулері мен бақылауларына сүйене отырып, жүйелі, кешенді стратегия негіздерін қалыптастыру абзал.

## References

Buzan, B., & Wæver, O. (2003). *Regions and powers: The structure of International security*. Cambridge: Cambridge University Press.

Balci B. 2022. "Islamic Renewal in Central Asia". *Routledge Handbook of Contemporary Central Asia*. Rico Isaak and Erica Marat eds. Routledge

Farrell, W.B. (2019) *Fragmentation, Fragmentation, Frustrated Revolt, and Off-Shore Opportunity: A Comparative Examination of Jihadi Mobilization in Central Asia and the South Caucasus*. PhD. Dissertation. Maine: University of Maine.

Heathershaw, J. & Megoran, N. (2011) 'Contesting Danger: A New Agenda for Policy and Scholarship on Central Asia', *International Affairs*, 87, 3.

Horsman, S. (2005) 'Themes in Official Discourses on Terrorism in Central Asia', *Third World Quarterly*, 26,

ICG (2011) *Tajikistan: The Changing Insurgent Threats*, International Crisis Group Report 205, available at: <https://www.crisisgroup.org/europe-central-asia/central-asia/tajikistan/tajikistan-changing-insurgentthreats>

Khalid, A. (2007) *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Berkeley, CA: University of California Press.

Khalid A. 2021. "Central Asia: A new History from Imperial Conquests to the Present". Princeton University Press.

Kuru A.T. 2019. *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Cambridge University Press.

Laruelle M., 2016. 'Which Future for National-Patriots? The Landscape of Kazakh Nationalism' in Laruelle M (eds.) *Kazakhstan in the Making. Legitimacy, Symbols, and Social Changes*. London: Lexington Books. 156.

Laruelle M. 2018. *Being Muslim in Central Asia : Practices, Politics, and Identities*, BRILL, ProQuest Ebook Central, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/tamucs/detail.action?docID=5264999>. Created from tamucs on 2018-12-02 17:27:15

Lemon E. 2022. "Securitization of Religion in Central Asia". *Routledge Handbook of Contemporary Central Asia*. Rico Isaak and Erica Marat eds. Routledge.

Lemon, E. (2018) 'Assessing the Terrorist Threat In and From Central Asia', *Voices on Central Asia*, October 18, available at: <https://voicesoncentralasia.org/assessing-the-terrorist-threat-in-and-from-centraasia>

Lemon, E. & Thibault, H. (2018) 'Counter-Extremism, Power and Authoritarian Governance in Tajikistan', *Central Asian Survey*, 37, 1.

Matveeva, A. (2018) 'Radicalisation and Violent Extremism in Kyrgyzstan', *The RUSI Journal*, 163, 1

Montgomery. D., Heathershow J. 2016. "Researching Islam, Security, and the State in Central Asia: A Round Table Discussion". Interim Report from the field. *Review of Middle East Studies*, 50(1), 3–17. Middle East Studies Association DOI:10.1017/rms.2016.69.

Omilecheva M.Y. 'Islam in Kazakhstan: a survey of contemporary trends and sources of securitization'. *Central Asian Survey* Vol. 30, No. 2, June 2011, 243–256.

Olimova, S. (2015) 'Ugroza radikalizatsii v stranakh Tsentral'noi Azii: Sotsial'noe izmerenie (na primere Respubliki Tadzhiqistan)', *Central Asian Network*, 27 December, available at: <https://www.caanetwork.org/archives/6384>

Seifert, A.C. (2011) *The Islamic Factor and the OSCE Stabilization Strategy in its Euro-Asian Area*, Core Working Paper 4 (Hamburg, Centre for OSCE Research).

Thibault H. 2022. Where Did All the Wahhabis Go? The Evolution of Threat in Central Asian Scholarship, *Europe-Asia Studies*, 74:2, 288-309, DOI: 10.1080/09668136.2021.1999908

Turakbayev, S., 2003. Security issues in Central Asia and foreign security policies of Kazakhstan and Uzbekistan. UNISCI Discussion Papers 3. Madrid: Research Unit on International Security and Cooperation (UNISCI) of the International Relations and Security Network (ISN).

Wæver, O. (1995) Securitization and Desecuritization. In: R. Lipschutz (ed.), *On Security*. New York: Columbia University Press, pp. 46–86.

Wæver, O., Buzan, B., Kelstrup, M. and Lemaitre, P. (1993) *Identity, Migration, and the New Security Agenda in Europe*. London: Pinter.

Zhussipbek, G. (2013) Religious Radicalism in Central Asia, Rethink Paper 12 (Washington, DC, Rethink Institute).

Zhussipbek, G., Achilov, D. & Nagayeva, Z. (2020) 'Some Common Patterns of Islamic Revival in Post- Soviet Central Asia and Challenges to Develop Human Rights and Inclusive Society', *Religions*, 11, 11.

Ubiria, G. 2016. *Soviet nation-building in Central Asia: the making of the Kazakh and Uzbek nations*. NY: Routledge New York

Yemelianova M. 2014. Islam, national identity and politics in contemporary Kazakhstan, *Asian Ethnicity*, 15:3, 286-301, DOI: 10.1080/14631369.2013.847643

## **Қазақстан Республикасындағы дін саласындағы мемлекеттік саясаты және ислам**

Орталық Азиядағы исламдану үдерісі мен оның ұлттық құрылыс аясындағы рөлі – тиянақты далалық зерттеуді қажет ететін, түрлі мифтермен астасқан феномен. Аймақтағы авторитарлы режимдер дін саласындағы саясатта секьюритизацияға басымдық беріп, ресми, «дәстүрлі» ислам мен бейресми, «дәстүрлі емес» ислам сияқты бинарлы ұғымдарға аймақтағы күрделі, көп тармақты үрдісті сыйдыруға тырысады. Қауіпсіздік-фокусты зерттеулер исламдану процесіне күдікпен қарап, оны радикалданудың алғышарты ретінде, сәйкесінше, потенциалды дестабилизация факторы ретінде қарастырады. КСРО құлағаннан кейін де, ондағы кейбір әлеуметтік саясатқа қатысты жобалары жалғасын тапты. Зерттеушілер осындай жобалардың бірі ретінде «бақылаудан тыс» исламның секьюритизациясын атайды (Hanks 2016, Omelicheva 2011a, 2011b, 2016, Heathershaw and Montgomery 2014). Дегенмен, соңғы онжылдықта аймақта бірқатар антропологиялық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізіліп, Орталық Азиядағы, соның ішінде, Қазақстандағы исламдану үдерісіне қатысты көптеген жалған тезистер мен мифтер әшкере болды.

2007 жылғы Central Asian Survey журналында жарияланған мақалада Ник Мегоран саясаткерлер мен академиялық ортаға исламның қоғамдағы біртұтас картинасы және оның қоғам мен саясаттағы орнын анықтауға не кедергі болып отырғанын түсіндіруге тырысты. Мегоранның айтуынша, қауіпсіздік/ халықаралық қатынастар саласында жасалған зерттеулер мен ондағы мұсылмандардың саясатқа еркін араласып кетуге деген құлшынысын негіздеуге тырысқан түсінік – мәселенің детальдеріне тереңірек үңілген антропологтар мен этнографтардың жинаған мәліметтеріне қайшы (Megoran

2007: 141-143). Іс жүзінде, Орталық Азиядағы қайта исламдану қауіпсіздік фокусты зерттеулер дәлелдеуге тырысқан «радикал исламның» таралуы, «саяси исламның» етек жаюы әрі аймақтық тұрақтылыққа, әрі батыстық саясатқа қатер туғызатындығы жайлы гипотезаны растайтын этнографиялық мәліметтер жоқтың қасы (Tucker 2015: 44).

Тукердің айтуынша, жоғарыда аталған Орталық Азиядағы ислами радикализацияға қатысты тұжырымдар бес уақыт намаз оқитын, жұма күні мешітке баратын, Рамазанда ораза ұстайтын, ұлдарын сүндетке отырғызатын мұсылмандар – зайырлы үкіметті құлатуды, мұсылман еместерді өлтіруді қалайды немесе бөтен адамға жүзін көрсеткен әйелдерді тасборан жасайды деген сияқты өте примитивті, жалған тұжырымдар. Дегенмен, 90-шы жылдардан кейінгі жиырма жылдағы қауіпсіздік фокустағы әдебиеттерде діндарлықтың осы сыртқы көрсеткіштері діни негізде келе жатқан қақтығыстардың белгісі ретінде қабылданады. Дегенмен, мұндай әдебиеттер Орталық Азия халықтарының өздері неге сенетінін немесе қандай саяси режимде өмір сүргісі келетінін ескермейді (Tucker 2015: 48).

Мешіттердің көбеюі немесе діндарлықтың сырттай көрінетін формаларының артуы белгілі саяси нәтижелер туғызады, өйткені Орталық Азиядағы ислам монолитті бола бастайды деген пікір көптеген далалық зерттеу жұмыстары тарапынан еш қолдау таппайды. Яғни, «діндар» халық автоматты түрде белгілі бір саяси ұстанымдар мен мінез-құлыққа бейім болады деген тұжырым Орталық Азиядағы реисламизацияның қалай жүріп жатқаны туралы нақты деректермен терістеледі (Tucker 2015: 49).

2014 жылы жарияланған «The Myth of Post-Soviet Muslim Radicalization in the Central Asian Republics» еңбегінде авторлар Д. Монгомери мен Дж. Хэзершоу Қырғызстан елінде жүргізген сауалнама мен далалық зерттеу материалдары, сондай-ақ, өзге

де Орталық Азия елдерінде жүргізілген зерттеулерге сүйене отыра, аймақтағы исламдануға қатысты кең таралған мифтерді терістейді.

Д. Монгомери мен Дж. Хэзершоудың пайымдауынша, мұндай әдебиеттер неоориенталист шаблонға сай, исламды потенциал қауіпті феномен ретінде қарастырады. Авторлардың айтуынша, бұл ой негізінен Орталық Азиядағы исламның қайта жаңғыру процесін сипаттайтын батыстық және ресейлік әдебиеттерге тән. Мақала авторлары ислами қайта жаңғырудың негізгі формаларын дәл баяндаудың оңай еместігін, әрі оның кешенді, күрделі мазмұнды феномен екенін атап өтеді (Heathershaw and Montgomery 2014: 3).

Авторлар атап көрсеткен 6 миф төмендегідей:

- Посткеңестік аймақта қарқынды исламдану процесі бар;
- Исламдану дегеніміз – радикалдану;
- Авторитарлы билік пен кедейлік радикализмді өршіте түседі;
- Бейресми мұсылман топтары/ жамағаттары – радикал;
- Радикалды мұсылман топтардың жаһандық деңгейде таралған байланыстары бар;
- Саяси ислам – зайырлы мемлекетке қарсы.

Авторлардың айтуынша, кішігірім мұсылман топтары мен жекелеген азаматтардың Орталық Азияда ислам атын жамылып жасаған зорлық актілері ешқандай кең таралған тренд те, исламданудың тікелей салдары да емес (Heathershaw and Montgomery 2014: 2). Өйткені, зайырлы құрылым – посткеңестік мұсылман әлеміндегі сан алуан, әрі қайшылықты салдарлары бар күш. Ол радикализмге тосқауыл болғанымен, исламға қатысты қорқыныш пен қауіпті орынсыз тым үлкен етіп көрсетеді. Посткеңестік қоғамдардағы зайырлылық кішігірім зорлықшыл топтарға фон қызметін атқарғанымен, жалпылама, көпшілік үшін оларды тартымсыз етіп отыр (Heathershaw and

Montgomery 2014: 3). Барлық мұсылмандарды зайырлылыққа қарсы, саяси белсенді және қауіпті деп қарау – зайырлылық принциптерін қолдайтын, әрі діни сенім индивидуализациясы басым посткеңестік мұсылман контингентінің шындығынан алшақтатады (Omelicheva 2016: 159).

Анығында, аймақтағы азғандай радикалды топтар мен олардың зорлық актілері жалпы радикалдану тренді аясында емес, әрбір кейсті жеке-жеке талдағанда жақсырақ түсініледі (Heathershaw and Montgomery 2014: 3).

Халқының басым бөлігі мұсылман боп табылатын Орталық Азия елдерінде саяси қуатты, атеистік идеологияға сүйенген Кеңес одағы ыдыраған 1991 жылдан бастап, діни сенімге деген еркіндіктің пайда болуы арқылы, ислами мінез-құлық пен ритуалдар жиі көрініс бере бастады. Бұл қатарда көбіне жаңа мешіттердің салынуы, мешіттерге келетін халық санының артуы, ислами білімге деген сұраныстың артуы және ислами үлгідегі киімге сұраныс сияқты индикаторлар аталады. Әдетте, аталған әлеуметтік өзгерістер, сөзсіз, артынан айтарлықтай саяси белсенділікті тудыруы керек деген түсінік бар. Орталық Азиядағы ұлттық саяси элита осы мүмкіндіктен сескенеді (Heathershaw and Montgomery 2014: 4).

Исламдану мен радикалданудың арасындағы болуы ықтимал байланысқа ешқандай нақты дәлелдер болмаса да, бұл пікір Орталық Азия саяси элитасының дискурсына мықтап орныққан. Орталық Азия үкіметтері мемлекетке қарсы шыққан мұсылмандар «радикал», сол үшін де қоғамға қауіп төндіреді деген ұстанымға ерді. Радикализмге осындай анықтама беру арқылы олар барлық оппозиция өкілдерін экстремист, әрі потенциалды зорлықшыл топтар деп күйе жағуға мүмкіндік алды. Бұл – халық алдында легитимді болып көріну және шетелдік үкіметтер мен қауіпсіздік ұйымдарымен байланыс орнатуға аса қолайлы (Heathershaw and Montgomery 2014: 7).

Авторлар көтерген тезисті аймақта жүргізілген әлеуметтанулық зерттеулер де растайды. 2012-2014 жылдары Қазақстанның барлық облыстары мен Республикалық маңызы бар қалаларында жүрген әлеуметтік зерттеу нәтижелері «Қазақстанның болашаған қалай көресіз? » деген сұраққа 4000 респонденттің 46,2%-ы «көпконфессиялы, діннің рөлі шектеулі зайырлы мемлекет» деп жауап берсе, 33,7%-ы «мұсылмандар басымдықты құрайтын ел» деп және тек 13,6%-ы «діни құқықтық нормалары бар ел» деген нұсқаны таңдаған. Ал дін мен саясаттың арақатынасына келетін болсақ, респонденттердің 15%-ы ғана «саясаттағы діннің рөлін арттыру керек» деп есептейтінін білдірген (Шаукенова и др. 2015: 30-32). Жоба аясында жасалған зерттеу барысында респонденттерге қазақстандық практикалық мұсылмандардан қандай елде тұрғылары келетіні сұралды. Сауалнамаға сәйкес, 2023 жылы респонденттердің 29,8 пайызы заңдары шарифатқа негізделген ислам мемлекетінде өмір сүруді қалайды. 2024 жылы бұл көрсеткіш 28,6%-ды құраған. Бұл шарифат заңымен басқарылатын мемлекетте өмірді қолдайтын практикалық мұсылмандар елдегі практикалық мұсылмандардың 3-тен 1-бірін де құрамайтынын, әрі Орталық Азиядағы діндарлықтың өзге әлемдегі саяси-әлеуметтік белсенді діндарлықтан айырмашылығы үлкен екенін растайды (Роль ислама 2024).

2020 жылы жарық көрген «Ценности казахстанского общества в социологическом измерении» еңбектегі әлеуметтік зерттеу де жоғарыдағы пікірмізді растайды. «Практикалық мұсылмандар ұлттан гөрі дінін жоғары қояды», «мұсылмандар үшін ұлт немесе мемлекет емес, тек үммет маңызды» сияқты кең таралған стереотиптер сауалнама нәтижесімен еш қиындықсыз терістеледі. Мысалы, «сіз қай топ өкілдерімен өзіңізді бірлікте сезінесіз?» деген сауалға респонденттердің 65,9%-ы «Қазақстан Республикасының азаматтарымен» деп жауап берсе, 10,1%-



ы «Өз ұлт өкілдерімен» деген нұсқаны таңдаған. Сауалнама респонденттерінің 53,3%-ы діни ритуалдарды тек мереке уақытында орындайтын дінге сенушілер мен 7,7%-ы діни ритуалдарды тұрақты атқаратын дінге сенушілер болғанына қарамастан, өзін бірінші кезекте діни қауымдастық мүшесі ретінде танитын азаматтар үлесі 0,4%-ды құрайды (Ценности казахстанского общества 2020). Аталған фактілерді жоба аясында жүргізілген әлеуметтік зерттеу де растады. Әлеуметтік зерттеудің кейбір статистикалық нәтижелері төменде келтіріледі.

Д. Монтгомери мен Дж. Хезершоудың айтуы бойынша, Орталық Азияда бой көрсеткен діни экстремистік топтардың өзіндік ерекшеліктері бар. Олар жаһандық террористік топтармен тұрақты байланыстары жоқ. Керісінше, олардың қозғаушы күштері сыртқы факторлар емес, Орталық Азияның өзі. Олар Орталық Азияға көбірек көңіл аударады, әрі осы аймақтағы проблемаларға қарсы пайда болған деп айту әлдеқайда орынды. Мәселен, Өзбекстан ислами қозғалысы 2001 жылдан бері айтарлықтай белсенділік көрсетпей, Орталық Азиямен тек сөз жүзіндегі байланыс сақтаған. Сонымен қатар, Гуантанамо түрмесіне жабылған Орталық Азия тумаларының ешқайсы өз аймақтарында емес, Пәкістан, Ауғанстан аймақтарында тұтқындалған. Көпшіліктің пікірінде жаһандық террорлық ұйымдардың мүшесі қызметін атқарады деген ортаазиялық ұйымдар көбіне локальді сипатпен ерекшеніп отыр. Мәселен, Хизб әт-Тахрир жаһандық деңгейде байланыстары бар, штабпәтері Лондон қаласында орналасқан ұйым болғанымен, зерттеулер оның ортаазиялық мүшелерінің ұйымның халықаралық байланыстарынан бейхабар болғанын анықтап отыр. Ұйым мүшелері, көбіне, өздерін ірі ұйымның мүшесі ретінде сезініп, маңыздылық пен легитимділікке қол жеткізуде. Дегенмен, олар ұйымның идеологиялық нюанстарын толық түсіне бермейді, әрі оларды көбіне жаһандық мәселелер

емес, локальді мәселелер толғандырады (Heathershaw and Montgomery 2014: 11-12).

Хэнкстің айтуы бойынша, отыз жылға жуық уақыт өткен соң, Александр Беннигсен айтқан ұлттан үстем (supranational) бірегейліктің Орта Азия елдерінде Таяу Шығыс не өзге аймақтардағыдай кең таралмағанына көз жеткізуге болады. Тіпті, Орта Азия елдерінде ислам этникалық ұлтшылдықпен астасатын сәттері де көрініс тауып отыр (өзбек не ұйғыр диаспоралары басым аймақтарға этникалық қазақ имамдардың тағайындалуы) (Zhussipbek 2020: 13, Hanks: 64–65).

Тағы бір қызығы, «Ислам мемлекеті» ұйымының құрамында соғысып жүрген Орталық Азиядан шыққан мұсылмандардың үлесі еуропалық мұсылмандардан аз. Ирак пен Сириядағы соғысқа аттанған еуропалық мұсылмандардың санын миллион адамға шаққандағы көрсеткішпен есептесек, олардың үлесі ортаазиялық мұсылмандардан әлдеқайда жоғары. 2014 жылдың тамызында «The Economist» журналы Ұлыбританиядан 400, Бельгиядан 800 адамның соғыс аймағында жүргенін жеткізсе, «Еркін Еуропа радиосы/Азаттық радиосы» ортаазиялықтар санының 400 екенін айтады. Лемонның айтуынша, аталған сан барлық азаматтарды қамтымауы мүмкін деп қарастырғанның өзінде, олардың саны 500-ден асатын болса керек деген тұжырым жасайды.

Соған қарамастан, бұл көрсеткіштерді Еуропа мұсылмандарымен салыстырғанда, әлдеқайда төмен деп айта аламыз. Өйткені, халықтың басым бөлігі өздерін мұсылман деп есептейтін Орталық Азияда мұсылмандар саны әлдеқайда басым. Осы себепті, террорлық топтарға қосылған еуропалық мұсылмандардың үлесі ортаазиялықтардан әлдеқайда басым деп айтуға толық негіз бар (Lemon 2014).

Орталық Азиядан «Ислам мемлекеті» сияқты лаңкестік ұйымдарға қосылып жатқандардың саны артқанымен,

аймақтың өзінде аталған ұйымдардың идеологиялық және саяси тамырларын жая алмады. Егер де, аталған аймақтың мұсылмандары жаһандық деңгейдегі саяси исламның күн тәртібімен таныс болғанда, олар Усама бен Ладен, Айман Зауиһири, Ануар әл-Әуләки мен «Әл-Қаидаға» әсер еткен Саид Құтб сияқты авторлардың еңбектерін білер еді. Ал Джон Хезершоу мен Дэвид Монгомери жүргізген сауалнама нәтижесі аймақ тұрғындарының тек 2%-ы Құтбтың есімімен таныс болғанын анықталып, Қырғызстан мен Өзбекстан халқына барынша жақын болған ислам ғұламалары ретінде Мұхаммед әл-Бұхари мен ибн Сина аталған (25% және 42%). Оның өзінде, халық оларды бірінші кезекте, ислам өркениетінің өкілдері ретінде емес, аймақтың тарихында алар орны үшін біледі. Бұл исламды ең әуелі мәдениет, тарих, әлеуметтік нормалар мен моральдің қайнаркөзі ретінде қарастыратын Орталық Азия елдері зайырлы формада қала беретінінің бір дәлелі. Ортаазиялық мұсылман қоғамдары тарапынан халықаралық лаңкестік ұйымдарға қолдау айтарлықтай төмен, әрі аймақ халқы аталған ұйымдардың Таяу Шығыс пен Оңтүстік Азиядан келетін потенциалды экспансиясынан сескенеді (Heathershaw and Montgomery 2014: 12).

Зайырлы үкіметтер тарапынан құрастырылған діни-зайырлы дихотомиясы Орталық Азия контекстінде шындықтан алыс. Мұндай «бөліп ал да, билей бер» принципіне құрылған саясат пен әлеуметтік дебаттар посткеңестік мұсылман қоғамдарының шынайы проблемаларынан назар аударуда «пайдалы». Өйткені, аталған бинарлы призмамен қарау – зайырлылық қағидалары орныққан, діни сенім приватизациясы басым аймақ тұрғындарының көзқарастарын түсіндіре алмайды, әрі аймақтың саналуандығын назардан тыс қалдырады. Дж. Хезершоу мен Д. Монгомери жүргізген сауалнама респонденттерінің ішінде діннің өз жүріс-тұрыстарына айтарлықтай әсер ететінін айтқандардың тек 62%-ы діннің тек қана руханият

саласына қатысы бар деп есептейді. Сонымен қатар, аталған респонденттердің 51%-ы мемлекеттік заңдар діни нормаларға сәйкес келуі керек деген көзқараста. Бір қарағанда, бұл екі цифр бір-біріне кереғар сияқты көрінуі мүмкін. Бұл дегеніміз зайырлылық пен ислам бір-біріне толықтай эксклюзив емес екенін көрсетеді. Нақтырақ айтқанда, аталған 51% ортаазиялық мұсылмандар классикалық тұрғыдағы шарифат мемлекетін қаламайды – бұл посткеңестік аймақта аса танымал емес концепт. Керісінше, аталған көрсеткіш аймақтағы режимдердің кейде аморальді түрде әрекет ететіні халыққа ұнамайды, әрі халықтың моральдік негіз ретінде діни нормалардың ескерілгенін қалайтыны арқылы түсіндіруге болады. Сонымен қатар, нәтижелерді Ұлыбританиядағы сияқты дін мен зайырлылықтың өзара әрекеттесуі ретінде түсінуге болады (Heathershaw and Montgomery 2014: 13-14).

Орталық Азиядағы зайырлы режимдерге қатысты кеңінен таралған түсініктерге қарамастан, халық жаппай исламдану мен қатаң зайырлылық формаларының бірін таңдауға мәжбүр емес. Өйткені, аймақтағы халық үшін дін – бірінші кезекте саяси мобилизация драйвері емес, жеке тұлға мен қоғамның этникалық бірегейлігін анықтайтын фактор (Heathershaw and Montgomery 2014: 14).

Жалпылама алғанда, Ройдің айтуынша, посткеңестік Орталық Азия көбіне діни практиканы саясаттан ажыратып алуға тырысатын өзіндік исламның моделін ұстануда. Тукер де осы ойды қолдайды. Оның айтуынша, саяси исламның қоғамды жоғарыдан төмен өзгерту талпынысына қарама қарсы, Орталық Азиядағы реисламизациядағы басты тренд – саясатты екінші реттегі мәселе ретінде қарастыру.

Хезершоу мен Монгемеридің айтуынша, исламдану мен радикалдануды теңестіру – тым асығыс, үстіртін жасалған пайым, тіпті, адасушылық. Жалпы алғанда, әлеуметтік исламдану

мен саяси радикалданудың арасындағы байланысты бір-бірінен тікелей туындайтын дүниелер деп қарастыруға болмайды. Тіпті, Хэнкстің айтуынша, Орталық Азиядағы радикал исламның қаупіне қайтадан баға беру керек. Автордың ойынша, радикал ислам проблематикасы – аймақтың шынайы сын-қатерлерін жасырып, олардан назар аудару үшін қолданылатын бүркеме тәрізді көрінеді. Тукердің айтуынша, радикалды саяси өзгерістерді жақтайтын исламист топтардың Орталық Азиядағы ислами дискурста алатын орны – шектеулі (Zhussipbek 2020: 7).

### ***Тарихи-әлеуметтік контекст***

Орталық Азиядағы исламданудың ерекшеліктері талданған «Some Common Patterns of Islamic Revival in Post-Soviet Central Asia and Challenges to Develop Human Rights and Inclusive Society» мақаласының авторлары исламды статикалық, монолит және гомогенді құбылыс деп қарастырудан бас тартып, исламның көптеген интерпретациялары бар екенін айтады (Zhussipbek 2020: 2). Ал Өзбекстанда далалық зерттеулермен айналысқан антрополог-ғалым Н. Тукер діни секьюритизациялық әдебиеттер Орталық Азиядағы исламды монолит нысан ретінде қарап, болжалды әлеуметтік және саяси нәтижелерге алып баратын бірбеткей тренд ретінде қарастыратынын айтады (Zhussipbek 2020: 2).

Аталған жағдайдың алғышарттары, жоғарыда атап өткеніміздей, кеңестік кезеңде қалыптасты. Бұған қатысты пәкістандық-американдық зерттеуші Х. Адибтің зерттеу жұмыстары бар. Оның айтуынша, Орталық Азия халқы үшін мұсылман болудың өзіндік мағынасы бар. Кеңес одағының 70 жылдық билігі аймақ тұрғындарында исламның өзіндік түсінігі мен мұсылман болудың ерекше моделінің қалыптасуына әкелді. Коммунизмнен кейінгі исламның өзіндік ерекшеліктері бар (Khalid 2014: 1).

Орталық Азия елдерінің режимдері өздерінің исламға қатысты саясатын зайырлылықты қорғау ретінде түсіндіреді. Осы аргумент арқылы олар халықтың симпатиясына қол жеткізіп отыр. Алайда, жоғарыда көрсетілген зерттеу нәтижелері аймақтағы исламистік қатер тым әсіреленген екенін, әрі мемлекеттік саясаттың аталған ұйымдардың шын мәнінде төнідіріп отырған қауіптерін сейілтуден гөрі, авторитарлы саясатты негіздеу үшін қолданып отырғанын айдан анық көрсетеді. Аймақтағы кейбір исламист топтардың мемлекетке қауіп-қатер туғызары рас болмағынмен, шын мәнінде, режимдердің практикалық мұсылмандарға туғызып отырған қолайсыздықтары әлдеқайда үлкен (Khalid 2014: 191).

Кеңестік кезең саясаты қоғамдық өмірдің десисламзациясын жүргізіп, қуатты этноұлтшылдық бірегейлікті қалыптастырды. Ал Орталық Азиядағы ислам осы этноұлтшылдық бірегейліктің бір компонентіне айналып, аймақ тұрғындарының саяси көзқарастары зайырлы негізде қалыптасты. Бұл тенденция қазір де жалғасуда (Khalid 2014: 201).

Омеличеваның айтуынша, Орта Азия елдерін зерттеген көпшілік этнографиялық және антропологиялық зерттеулер мұндағы мұсылмандардың діни сенім «интимизациясы» мен «индивидуализациясына» бейім екенін, әрі құдайға приват форматта сенуді құп көретінін растайды. Сондай-ақ, ортаазиялық мұсылмандар көбіне бірегейлік мәселесіне қатысты пікірталастарда Исламға жүгінеді... Олардың түсінігінде Ислам – моральдің қайнаркөзі, әрі Өзбек, Қырғыз, Қазақ және Тәжік болудың ажырамас бөлігі (Zhussipbek: 10, Omelicheva 2011a: 244).

Кеңестік саясат дін сферасында ресми түрде «матуридиканафилік сунни дәстүрлі исламы» аталған «де-модерн», «этникалық» ортаазиялық исламды қалыптастырғаны айтылған.

А.Халидтің пайымдауынша, Орталық Азияда ислам дәстүрдің синониміне айналған. Ол «кейінгі кеңестік кезеңде, Орталық Азияда ислам дәстүр мен салтқа әлемнің кез келген жерінен қарағанда жақынырақ байланысқан» деген тұжырымды алға тартады (Zhussipbek 2020: 4, Khalid 2007: 138-139).

Әлемнің ешбір жерінде мемлекет пен исламның арасында Орталық Азиядағыдай алшақтық жоқ. Ортаазиялық режимдер үшін ислам көпшілік халық ұстанатын дін болғанымен, ол ешқашан реті келсе бюрократиялық бақылау мен менеджмент, реті келмесе репрессиялық жолмен мемлекет шешуі керек болған проблема емес (Khalid 2014: 190). Халидтің анализі бойынша, Орта Азия мұсылмандары өздерін дәстүрлі мұсылмандар деп есептей отыра, ислами теологиялық негіздерден гөрі қоғамдық нормалар мен дәстүрге көбірек иек артады (Zhussipbek 2020: 14, Khalid 2007: 121).

Бұл пікірді М. Омеличева да қолдайды. Оның айтуынша, саяси билік көшпелі қоғамдарда отырықшы халықтардағы сияқты дін ғұламаларының пәтуаларына сүйенген жоқ. Онда билік генеологиялық терминдер аясында тұжырымдалып, өзінің моральдық негіздерін әдет-ғұрып, тайпалық салттар мен (олар да мұсылман болған) бұрынғылардың жолынан алды (Omeliicheva 2011)

Кеңес одағының тұсында мұсылмандардың рухани өміріндегі барынша ашық, әрі барынша «дінді паш ететін» ритуалдар, мысалы, мешіттегі жамағат намаздары сияқты – «жаман» және «экстремист» болып табылды. Осылайша, мұндай құлшылықтар қазақтарға тән мұсылмандық бірегейліктен ажыратылды (McBrien 2006: 344) (Omeliicheva 2011)

Осылайша, «Кеңес одағы тұсында үкімет бақылауындағы рухани ұйымдардан тыс көрініс тапқан діни практикалар «параллель» ислам боп табылып, одақ билігі тарапынан заңсыз деп бағаланды (Privratsky 2001: 9, Louw 2007: 4). Тәуелсіздік алған

соң, Қазақстан билігі кеңестік кезеңге тән «ресми» және «бейресми» исламның анықтамаларын сақтап қалды» (Omelicheva 2011a: 245).

Ғ. Жүсіпбектің аталған мәселедегі пікірі мынадай: «Дінді, оның ішінде исламды қарапайым және тар қабылдау Орталық Азияда кең тараған. Мұнда жергілікті емес, сәйкесінше, дәстүрлі емес діни топ әдетте жат және фундаменталист ретінде қабылданады. Орталық Азиядағы сүнни мұсылмандардың көпшілігі ұстанатын ханафи мәзһабы ең алдымен моральдік нормаларға баса назар аударғанына қарамастан, Орталық Азиядағы интеллектуалды элита исламдануды саяси және қауіпті құбылыс ретінде түсіндіруді жалғастыруда» (Zhussipbek 2015: 138).

Аймақтың кеңестік кезеңдегі деисламизациясы деп, ислам ғұламаларының халық арасындағы беделі мен исламның қоғамдағы орны төмендетіліп, Таяу Шығысқа қарағанда әлдеқайда ықпалы шектеулі күйде қалғанын айтамыз. Орталық Азияның өзге мұсылман әлемімен байланысы айтарлықтай әлсіз. Аймақтағы азаматтардың барынша назар аударатын елдері – аймақ әлі де сауда-саттық инфраструктурасы, транспорт, өндіріс пен білім сияқты салаларда тығыз байланысы бар бұрынғы одақтас мемлекеттер. Ал оңтүстіктегі елдермен байланысты тіпті салыстыруға келмейді. Орталық Азия халқының өзге мұсылман елдерімен эмоционалды байланысы да осындай халде. Халықтың басым көпшілігі үшін, мейлі ол практикалық мұсылман болсын, болмасын – өзге мұсылмандармен бірегейлікті сезіну және эмпатия төмен деңгейде. Таяу Шығыста және Оңтүстік Азияда аса сезімтал мәселе болып табылатын Палестина мәселесі – Орталық Азияда айтарлықтай резонанс туғызбайды. Орталық Азияның әлем экономикасына кірігуі шектеулі, ал исламистік саяси курсты ұстанған ұйымдарға тартылатын кадрлер мен қаражаттан аймақ барынша тысқарсы орналасқан (Khalid 2014: 201-202).



Х. Адибтің пайымдауынша, Орталық Азиядағы ислам ислам дінінің ішкі эралуандығы мен онда болуы мүмкін кең жорамалдардың жиынтығын құрайтын күрделі тарихи феномен екенін тамаша көрсетеді. Мейнстрим медиада көрсетілгендей, ислам монолит феномен немесе геосаяси бірлік ретінде әрекет ететін біртұтас өркениет емес. Мұндай пікірлердің ешқандай негізі жоқ. Дәл сол сияқты, исламды «жақсы-жаман», «экстремист-байыпты» деп бөлетін бинарлы көзқарастар да ешқандай фактімен негізделмеген, әрі жалған.

Исламның Орталық Азияда және жалпы әлемде бір емес, екі емес, көптеген көріністері мен формалары бар. Олардың барлығы бір уақытта қатар өмір сүреді және әрбірі өзіндік уақыт пен орынның, нақты тарихи жағдайлардың жемісі. Сауд Арабиясының діни ландшафты Ауғанстандықінен ерекшеленеді, ол Индонезия немесе Түркіменстанмен бірдей емес (Khalid 2014: 202).

М. Омеличева қазақ қоғамына тән исламның еш статикалық, не біртекті монолит болмағанына қарамастан, посткеңестік Қазақстандағы исламның бірнеше айрықша, әрі бір-бірімен тығыз байланысты ерекшеліктері бар екенін айтады: «Қазақстандағы исламды анықтайтын маңызды ерекшеліктердің бірі – оның ислами теория мен практикадан гөрі, этникалық бірегейлік пен ұлттық дәстүрлермен көбірек байланыстырылуы» (Hann and Pelkmans 2009: 1524).

Ресей империясына қосылуға дейін, Орталық Азия халықтарының басым бөлігі өздерін мұсылман деп білді. Дегенмен, бұл діни маркер тікелей Құран мен шарифатты ислами тұрғыдан талдап, түсіну және практикада жүзеге асыру болған жоқ. Оның орнына, мұсылман болу өздерін мұсылман деп санаған қоғамның бір бөлігі болу ретінде қарастырылды (Khalid 2007: 21).

Ал Рой мен Уейнердің айтуынша, қазақ мұсылмандығының индикаторы ол – мұсылман болып дүниеге келу немесе ислам

қоғамдық өмірдің маңызды компоненті болған халықтардың ұрпағы боп дүниеге келу (Ro'i and Wainer 2009: 306).

Түркістан қаласында бірнеше жыл зерттеу жасаған антрополог Брюс Привратский бұл феноменді былай сипаттайды: «Қазақ діні – исламның локальді контекстуализациясы. Соған қарамастан, бұл дәстүрлі түсініктегі құқықтық ислам емес, исламды түсіну мен тәжірибеде жүзеге асырудың жергілікті тәсілі» (Privratsky 2001: 238).

Аталған ислами дәстүрлердің бір көрінісі – әулиелер культі мен қасиетті мекендерге зиярат жасау. Бұл ритуалдардың тамыры институттанған діни практикалардың көшпелі қоғамдарда әлі орнықпаған, мұсылмандық діни бірегейлік рухани тізбегі бар адамдарға құрмет көрсету арқылы жүзеге асқан кезеңнен бастау алады (Khalid 2007, p. 33). Осы бір исламның индигенизациясы мен жергілікті салт-дәстүрлердің исламизациясы қазақ қоғамы мен оның мүшелерін өздерін «табиғи», «о бастан» мұсылман деп түсінуге алып келді (DeWeese 1994: 51, Khalid 2007: 22).

### *Дін индивидуализациясы – Орталық Азиядағы негізгі тренд*

Посткеңестік Орталық Азияда мұсылмандардың жаппай радикалданып жатқанын растайтын деректер өте аз. Ал аймақта исламистік лаңкестік ұйымдардың таралу қаупіне дәлел болатын аргумент тіпті жоқ. Орталық Азияда қоғамдық діндарлықтың кеңірек көрініс табуы түрлі салдарларға әкелуі мүмкін, бірақ бұл, сөзсіз, саяси исламға деген қолдау артады дегенді білдірмейді.

Оған қоса, авторлардың айтуынша, зерттеу нәтижелері мұсылмандық практиканы жүзеге асыру және зайырлы саяси ойлау жүйесі бір адамда қатар өмір сүре алады. Лаңкестік топтардың шабуылының төмендігінен бастап, антисекуляр

саяси көзқарастардың танымалдығының төмендігіне дейінгі барлық деректер Орталық Азияда көпшілік алаңдайтындай исламданудың арты радикализацияға әкелгенін көрмейміз. Керісінше, әлеуметтік зерттеулер нәтижесі исламның секуляризациясын көрсетеді. Орталық Азиядағы экстремистік әрекеттер, қуанышымызға орай, өте төмен деңгейде, әрі олар жүйелі тенденция емес, жекелеген жағдаяттар ретінде талдануы тиіс (Heathershaw and Montgomery 2014: 15).

2001-2013 жылдары аралығында, лаңкестік топтар тарапынан үш шабуыл орын алып, жалпы 11 адамның қаза болуына алып келді. Аталған кезеңде Орталық Азияда – әлем халқының 1%-ы орналасқан аймақта жалпы жаһандық террордың 0,1%-ы ғана орын алған. АҚШ мемлекеттік департаменті шетелдік террористік ұйымдар ретінде таныған 51 ұйымның тек екеуінің посткеңестік Орталық Азиямен қандай да бір байланысы бар. Тіпті бұл екеуінің өзі – Өзбекстан Исламдық қозғалысы (ИМУ) мен одан бөлініп шыққан Исламдық жиһад одағы (ИЖО) ұйымдарының аймақтан байланысы жоқтың қасы деуге болады. Өйткені, 2009 жылдан бастап, Әмударияның солтүстігінде аталған ұйымдар тарапынан, тіпті, сәтсіздікке ұшыраған шабуылдар да тіркелмеген. Бұл топтарды, негізінен, мақсаттары сыртқы аренаға бағытталған – Ауғанстан мен Пәкістан елдерінің саясаты контекстінде түсіндірген дұрыс. Бұл – Орталық Азия республикалары мен Кеңес одағынан шыққан өзге де мұсылман аймақтар, соның ішінде, исламист топтар әлдеқайда үлкен қауіп төндіретін аймақтан маңызды айырмашылық (Heathershaw and Montgomery 2014: 14-15).

Пейроуздың айтуынша, заманауи Қазақстандағы өсіп кеңірек етек жайып келе жатқан трендтердің бірі – дін «индивидуализациясы». Яғни, діндарлардың діни сенімді практикада жүзеге асыруда өзіндік, жеке формаға басымдық беруі мен диверсификацияның орын алуы (Peurouse 2007, Omelicheva 2011: 247).

Тукердің айтуынша, Орталық Азия халықтары ұстанатын ислам мемлекетке немесе зайырлы үкіметке қарсы емес, әрі зорлық-зомбылықты насихаттайтын саяси идеологияларды да қолдамайды. Практикалық мұсылмандар да көптеген азаматтар сияқты шұғыл саяси шешімдерді емес, әлеуметтік мәселелердің әрқайсына жеке шешім ұсынуды қолдайды. Ортаазиялық мұсылмандардың саяси және әлеуметтік сын-қатерлерге шешімі – «Ислам мемлекетін» құру емес. Олар ислам реформа жеке тұлғадан басталып, төменнен жоғары қарай жүреді деп сенеді (Tucker 2015: 57).

Зерттеу барысында дінді адамның жеке ісі деп есептейтін респонденттердің санының айтарлықтай өсуін атап өтуге болады: 2023 жылғы 24,0%-дан 2024 жылы 47,7%-ға дейін. Аталған көрсеткіш М. Омеличева атап көрсеткен дін индивидуализациясы жайлы тезисті растайды.

Қазақстандағы діндарлықтың оффенсив, агрессивті емес, керісінше, зайырлы қоғам нормаларына бейімделген, индивидуализацияға ұшыраған діндарлық екенін келесі көрсеткіш те растайды. «Сіздің ойыңызша, мемлекет пен зайырлы заң қағидаттары діни нормаларға қайшы келген жағдайда, діндар адам не істеуі керек?» деген сұраққа 2023 және 2024-жылдары 61,8% және 55,3% контингент мемлекеттік заңдарға бағыну қажеттігін айтқан. Ал мемлекеттік саясатқа қайшы болса да, діни нормаларға берік болу керек деп есептейтін контингент шамамен 3 есе аз: 22,8% және 14,7% («Қазақстанның қоғамдық-саяси кеңістігіндегі исламның рөлі» әлеуметтанулық зерттеулер, 2024).

### ***Діни радикализм – әлеуметтік исламизацияның емес, саяси турбуленттіліктің нәтижесі***

Орталық Азия тұрғындарының кей бөлігі неліктен исламистік немесе жиһадистік топтарға қосылып жатыр деген

сұрақтың жауабын білу үшін, біз радикалды топтардың ең әуелі, халықтың өзін радикалды шешімдер қабылдауға мәжбүр ететін аймақтарда пайда болатынын түсінуіміз керек. Демек, мұндай типтегі қозғалыстар бірінші кезекте, репрессияларға жауап ретінде немесе режимді іштен өзгертіп, саяси шешімдерге ықпал ету мүмкіндігі жоқ аймақтарға пайда болады. Ал, қауіпсіздік-фокусты әдебиттер айтқан «діндарлығы басымырақ», «уаһабилер көбірек шоғырланған» немесе кедейірек аймақтарда діни радикалдар көбейеді деген тұжырымдар дәлелденбеді. Осылайша, біз Хизб әт-Тахрир сияқты саяси ұйымдардың Қырғызстан мен солтүстік Тәжікстандағы оңтүстігіндегі этникалық өзбектер арасындағы танымалдығын «олар өзге отандастарына қарағанда діндарлығы басым» деген стандартты шаблоннан бас тартып, бұл топтардың титулды ұлттарға қарағанда саяси маргинализацияға ұшырағаны арқылы түсіндіргеніміз дұрыс болады (Tucker 2015: 68).

Исламистік мобилизация, бірінші кезекте, саяси қадам екенін дәлелдеу үшін аталған топ өкілдері мен субпопуляциялардың тәжірибесіне сүйену қажет. Радикалды саяси шешімдерге бейім топтар ислами емес радикалды ұйымдар тарапынан да, мысалы, әсіреұлтшыл топтар, этносаяси қозғалыстар, аймақтық толқулар мен тапаралық қақтығыстарға да қосылуға бейімдікті көрсетуі керек. Осылай болған жағдайда, исламист топтарға қатысты «бұлар зайырлы режимде өмір сүре алмайды, өйткені олар тым діндар мұсылмандар» сияқты стереотиптерден бас тартып, әлеуметтік субъектілер саяси кризистерге әртүрлі тәсілдермен жауап қататынына көз жеткізер едік. Демек, исламистік негізде орын алған мобилизация әрдайым радикалды діни емес қозғалыстармен корреляцияда болар еді (Tucker 2015: 71).

Орталық Азиядағы исламға қатысты қауіпсіздік-фокусты әдебиеттер мен аймақта антрополог, дінтанушы, саясаттанушы мамандары жүргізген далалық зерттеу нәтижелері арасында

айтарлықтай айырмашылықтар бар. Атап айтатын болсақ, аса маңызды қарама-қайшылықтардың бірі – қауіпсіздік-фокусты әдебиеттер аймақтағы исламды монолитті объект ретінде, ал исламдануды белгілі саяси және әлеуметтік нәтижелерге алып келетін бірбеткей тренд ретінде қарастырады. Ноа Тукер осы көзқарасты Орталық Азияның жаңа тарихында орын алған, исламистік мобилизация мысалы ретінде қарастырылатын үш азаматтық қақтығыс негізінде терістейді: Ауғанстан аумағында орын алған соғыс (1973-қазірге дейін), Тәжікстандағы азаматтық соғыс (1992-1997) және 1980-жылдардың соңы мен 1990-жылдардың басында Ферғана алқабында орын алған қақтығыстар. Бұл кейстердің қайсын алып қарасақ та, олардың әрқайсында исламистік қозғалыстармен қатар, діни емес толқулардың қатар орын алғанын, әрі екіншілерінің дәл сол саяси кризистерге үн қатуға әрекет еткенін көреміз. Исламистердің ұясы саналатын Ферғана алқабында этникалық негіздегі қақтығыстар исламистердің әрекетінен әлдеқайда жиі орын алып, әлдеқайда көп адамдардың қаны төгілуіне алып келді. Осылайша, исламдануды зорлық-зомбылықтың негізгі себебі ретінде қарастыратын теория негізсіз болып қана қоймай, бізді аналитикалық тұрғыда қате тұжырымдарға ұрындырады. Мұндай үстіртін қорытындылар аймақтағы шынайы саяси және экономикалық проблемалар мен потенциалды әлеуметтік мобилизациядан назарымызды аударады. Аймақтағы негізгі тұрақтылық пен қауіпсіздікке негізгі қатер тудырушы факторлар – саяси және экономикалық проблемалар (Tucker 2015: 71-72).

***Мемлекеттік дін саласындағы саясаттағы  
секьюритизация мен инструментализация:  
авторитар елдегі саяси дивиденттер***

Секьюритизацияның анықтамасы – саяси ортада интерсубъекті түсінік арқылы қандай да бір феноменді дискурсив

процес арқылы экзистенциалды қауіп-қатер ретінде қарастыру. Яғни, басқаша айтқанда, қауіп пен қауіпсіздік объективті фактілер емес, адамдар тарапынан қалыптастырылатын әлеуметтік конструкторларға айналады (Huysmans 2006, p. 7).

Әлеуметтік феноменді секьюритизациялау тек әлеуметтік өмірдегі белгілі бір тенденцияның қауіп тудыратыны туралы мәлімдемені қабылдайтын аудиторияны, сондай-ақ қауіпсіздік жайлы сөз қозғау орынды, әрі тиімді болатын жағдайларды қамтитын сәйкес контексте ғана табысқа жете алады (Balzacq 2005). Қазақстанда исламға қатысты тарихи, идеялық және әлеуметтік-саяси контекст, соның ішінде дін туралы ұжымдық және жеке түсініктер, кеңестік дәуірдегі исламға қатысты саясат пен Қазақстанның тәуелсіздігімен бірге келе жатқан діни ренессанс исламды секьюритизациялауға қолайлы жағдай туғызды. Халықтың исламның локализацияланған түрлерімен идентификация жасауы және олардың ислам дінінің әмбебап және «нормативтік» аспектілеріне қарсылығы, кеңестік кезеңде күшейтілген әртүрлі дихотомияларды қалыптасырып, әрі қарай дамытуға ықпал етті. Қазіргі таңда қазақстандық қоғамдық-саяси орталарда ислам діні туралы осы қарапайым ұғымдар аясындағы пікірталастар жалғастыруда. Ендігі (кеңестік кезеңде пайдаланылған) «ресми» және «параллельді» (бейресми) исламның орнына жергілікті тарихқа негізделген «дәстүрлі» ислам мен елге және оның халқына жат «фундаменталистік» ислам арасындағы қарама-қайшылық негізге алынып отыр. Секьюритизация дискурсы «дәстүрлі» және «фундаменталист», жергілікті және шетелдік исламға, «жақсы» және «жаман» мұсылмандар арасындағы қайшылықты дуализмге жүгінеді.

Қазақстан халқы діни секьюритизацияға барынша бейімділік танытты. Бір жағынан, секьюритизация дискурсы халықтың локальді және шетелдік ислам (шетелдік кейбір миссионерлермен таныстық) ұғымымен сәйкес келді, әрі олардың

діни ұстанымымен барынша үндес болды. Дін мен этникалық ұлтшылдық категориялары бір-біріне жақын болғандықтан, қоғамдық пікір лидерлері де, жалпы халық та «дәстүрлі» исламды этникалық бірегейліктің маңызды бөлігі ретінде қабылдады. Тек осы локальді, халықтың мәдениетімен астасқан немесе «дәстүрлі» ислам ғана қазақ халқын біріктерін фактор ретінде танылды (Omelicheva 2011a: 252).

Егер бұл процесс 11 қыркүйектен бұрын исламға қатысты қызу пікірталастардан тыс орын алса, Қазақстанда исламды секьюритизациялау сәтті болмас еді. «Терроризмге қарсы соғыс» контекстінде исламның екі қыры – бір тарапта толерантты және рухани, екінші тарапта төзімсіз және фундаменталистік деп түсінілген дихотомия кеңінен таралып, беки түсті. Исламның «жақсы» және «жаман» интерпретациялары бір-біріне қарсы қойылып, исламдық қатер туралы тезис Қазақстандағы исламды секьюритизациялау үдерісіне серпін берді (Omelicheva 2011a: 253).

Президент Буш пен еуропалық мемлекеттердің лидерлері олардың лаңкестікке қарсы соғысы исламға қарсы күрес емес екенін жиі атап көрсетті. Соған қарамастан, радикалды исламды немесе жалпы ислам дінін ашық қорлауға бағытталған баяндамалар, жаңалықтар, журналистік мақалалар, тіпті академиялық жұмыстар көптеп жарық көрді (Кауа 2009: 6-7). Аймақтық және жаһандық институттарда құрылған есеп беру жүйесі мен жауапкершілік тетіктері, әсіресе 2001 жылы құрылған Біріккен Ұлттар Ұйымының Терроризмге қарсы комитеті басқаратын есеп беру жүйесі үкіметтерді терроризмге қарсы саясатының тиімділігін көрсетуге мәжбүр етті, осылайша исламды жанама түрде қауіп-қатер ошағы ретінде қарастыру кең таралды.

Мария Омеличеваның Қазақстандағы исламға қатысты маңызды зерттеуі – «Islam and power legitimization: instrumentalisation of religion in Central Asian States» мақаласы.



Аталған еңбекте кең көлемді мәтіндер жинақталып, анализ жасалған. Бұл мәтіндерге ресми баяндамалардың жазбаша және баспа қолжазбалары, сұхбаттардың транскрипттері және интернетте жарияланған материалдар кіреді. Қазақстан мен Өзбекстандағы исламның дискурсивті репрезентациясын анықтау мақсатында ол Қазақстан Президенті Нұрсұлтан Назарбаев пен Өзбекстан Президенті Ислам Каримовтың 1997 жылдан 2015 жылға дейін жасаған барлық жыл сайынғы жолдаулары мен сөйлеген сөздерін ресми ресурстардан жинақтап, талдаған. Сонымен қатар, мен LexisNexis академиялық деректер базасын пайдаланып, 1992 жылдан 2015 жылға дейін Kazakhstan General Newswire, Central Asian News Services, State News Services және т.б. сияқты американдық емес газеттер мен басылымдар шығарған исламға сілтемелері бар барлық қолжетімді жаңалықтар мақалалары пайдаланылған. Мәтіндерде исламға қатысты барлығы 8952 ағылшын және орыс тілдеріндегі сілтемелер (Қазақстаннан 4185, Өзбекстаннан 4767) қолданылған. Автор деректерді өңдеу үшін nVivo – сапалы деректерді талдау компьютерлік бағдарламалық құралын – «Ислам» сөзі мен контексттегі оған байланысты қолданылған ұғымдарды талдау үшін пайдаланылған (Omelicheva 2016: 148).

Кеңестік ұлттық және діни саясат ұлттық және діни бірегейліктің қосылуына себеп болды. Кеңес үкіметі халықтардың этникалық мұрасының маңызды белгілері ретінде қарастырылатын діни рәсімдер мен білім берудің жеке және «мәдени» элементтеріне рұқсат беріп, мешіттерге бару мен көпшілік алдында жасалатын құлшылық түрлерін «шектен тыс» діни көріністер ретінде қарастырып, оларға тыйым салды. Ал мұндай діни элементтер «кеңес» халқының мұсылмандығына қайшы саналды (McBrien 2006: 344). Осылайша Кеңес үкіметі қырғыз, қазақ және өзбек халықтарының мұсылмандық болмысын этноұлттық бірегейлікпен араластырды. Бұл саясат

«мәдени» немесе «этникалық» мұсылмандар феноменінің пайда болуына әкелді (Hilgers 2009).

Орталық Азиядағы ислами практикалардың барлығы жергілікті емес, ал кейбір жергілікті діни ғұрыптар шетелдік ықпалдың белгісіне ие. Тәуелсіздік алғаннан кейін Орталық Азияға Түркиядан, Пәкістаннан және араб елдерінен шетелдік мұсылман миссионерлері ағылды. Осы діни топтардың көпшілігі жергілікті діни практикаларға сыни көзқараспен қарап, оларды діннен тыс, тіпті күпірлік деп айыптады. Бұл жаңа діни субъектілер Орталық Азия мұсылмандарын қайтадан «шынайы» исламға қайтару мақсатында оларды «қайта исламдандыруға» кірісті (Biard 2010).

Ұлттық халық санағы бойынша (Қазақстан Республикасы Статистика агенттігі, 2010 ж.) халқының 70%-ға жуығы өзін мұсылман деп санайтын елді басқара отырып, Президент Назарбаев исламға жиі сілтеме жасайды. Назарбаевтың 1997 жылдан бері сөйлеген сөздеріндегі сөз жиілігін талдау барысында «халықаралық» (1206 рет), «даму» (1175 рет), «экономика» (1160 рет) және «реформа» (536 рет) сөздерінің басым екенін көрсетеді. Ислам және осы түбірден шыққан сөздер 163 рет айтылған, бірақ Қазақстанның ислами немесе мұсылман елі болуына қатысты ешқашан дерлік қолданылмаған. Атап айтқанда, соңғы жылдары Қазақстан Президенті елдің зайырлы сипатына көбірек көңіл бөле бастады. Мәселен, 2006 жылғы президенттік жолдауында Назарбаев үкіметі «заманауи зайырлы мемлекет құру кезінде [...] исламның, басқа да әлемдік және дәстүрлі діндердің үздік дәстүрлерін құрметтейтінін және қолдайтынын» атап өтеді (Nazarbayev 2006). 2011 жылы Ислам Ұнтымақтастығы Ұйымына (ИЫҰ) жолдауында Президент Қазақстан «халқының басым бөлігі мұсылмандар тұратын зайырлы мемлекет» екенін қайталайды (Nazarbayev 2011). 2014 жылғы халыққа Жолдауында Қазақстан қоғамын «руханият-

ты жоғары орынға қоятын зайырлы қоғам» деп сипаттайды (Nazarbayev 2014).

Жекелей тоқталар болсақ, ислам және онымен байланысты терминдер келесі контекстердің бірінде қолданылып отырған. Біріншіден, зерттеудің барлық кезеңінде ислам ұлт бірлігінің қайнар көзі және сан алуан этностарды бір мемлекеттің астында топтастыру құралы ретінде көрсетіледі. Ислами мерекелерімен құттықтау сөздерінде Назарбаев бұл мерейтойлардың қазақ халқының ынтымағын нығайтуда және исламның қазақ халқына «бейбітшілікті, мейірімділік пен басқа діндерді құрметтеуді насихаттауда» қосқан үлкен үлесі болғанын үнемі атап өтеді (Kazakhstan News Agency 2005). Діннің бұл біріктіруші рөлі дискурсивті түрде исламның белгілі бір түріне, атап айтқанда, қазақтардың «Исламдық ілімдер мен салт-дәстүрлер арасындағы үйлесімділікті қалыптастыра білген «ата-бабалар» исламына» қатысты қолданылған. («Казахстанская правда», 2011). Президенттің айтуынша, бұл «шынайы», «таза» ислам «қару алуға, соғысуға, басқаларды өлтіруге, заңды бұзып, мемлекетке қарсы шығуға» уағыздамайды, керісінше, төзімділікті насихаттайды және «қазақ халқының рухани жаңғыруына» ықпал етеді (Khabar T.V. 2000, Omelicheva 2016: 151).

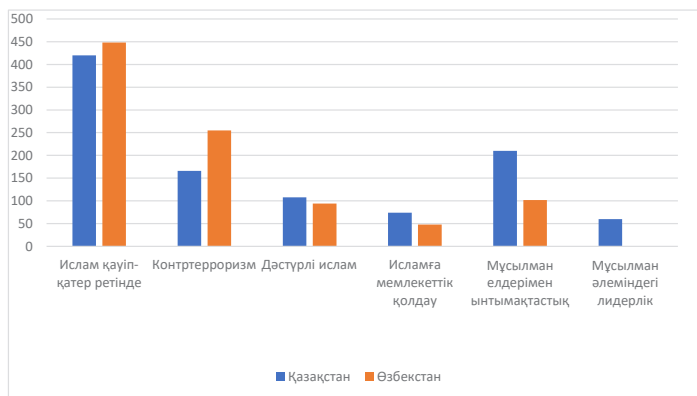
Президент Назарбаев пен оның кабинеті мүшелерінің риторикасы қазақ халқының бейбіт және қауіп төндірмейтін исламы олардың «шынайы» исламдық дәстүріне қайшы келетін қауіпті ислам түрлерінен айқын ажыратылады. Бұл әрекеттерде екі риторикалық стратегия басым болды. Біріншіден, Қазақстан үкіметі қауіп төндіретін «фундаменталистік» исламды исламға қайшы және «Құрандағы шынайы ислам емес» деп қаралауға тырысты. Президент Назарбаевтың «экстремистік ислам – бұл саяси айла-шарғы» және «фанатизм Қазақстандағы ислам дәстүріне жат» деген сөздері бар (Omelicheva 2016: 151).

Ресми дискурста, әсіресе, құқық қорғау және қауіпсіздік органдарының өкілдерінің мәлімдемелерінде ислами ағымдар

қауіп тақырыбы да ерекше орын алады. «Қазақстанда шетелдік террористік топтар белсенді әрекет етуде»; «Уахабистер елге үлкен қауіп төндіреді»; Оңтүстік Қазақстан – «әртүрлі экстремистік элементтерге ең қолайлы жер», т.б. Осы және осыған ұқсас мәлімдемелер Қазақстанның Ұлттық қауіпсіздік комитеті мен оның баспасөз өкілдері қолданатын риториканың тұрақты бөлігіне айналған. Ислами ағымдардың белгілі бір қауіп-қатер төндіретін көріністеріне сілтемелер көрші мемлекеттерде және одан тыс жерлерде орын алған ірі лаңкестік әрекеттер туралы жаңалықтардан кейін және соңғы уақыттан бері «Ислам мемлекеті» Орталық Азиядан әскер жасақтау әрекеттерінен кейін көбейеді. «Экстремистер» немесе «уахабистер» деген жалпылама терминдермен сипатталған топтар әрқашан Қазақстаннан тысқары дереккөздермен дискурсивті түрде байланыстырылған (Omelicheva 2016: 151-152).

Қазақстан мен Өзбекстандағы исламға қатысты ресми дискурсты талдау бірнеше жиі кездесетін тақырыптардың барын көрсетеді (1-сурет). Екі мемлекетте де исламның қауіпті түрлері туралы әңгіме басқа тақырыптарға қарағанда, әсіресе 1992 және 2007 жылдар аралығында басым болған. Бұл лаңкестік шабуылдар мен қауіп-қатерлерді талқылау контекстінде Орталық Азиядағы діни экстремизм мен исламның арасындағы байланысқа сілтемелердің жиілігінен көрінеді (Қазақстанда – 420, Өзбекстанда – 448). Сондай-ақ осы мемлекеттердің терроризмге қарсы күреске бағытталған ұлттық, аймақтық және жаһандық күш-жігерге қатысуын сипаттайтын баяндамалар (Қазақстан мен Өзбекстандағы жеке және бірлескен терроризмге қарсы іс-шараларға 166 және 255 сілтеме) да ел ішіндегі аландаушылықты көрсетеді. Исламды қазақ және өзбек мәдениеті мен дәстүрінің ажырамас құрамдас бөлігі ретінде қарастыруды қамтитын, сондай-ақ, исламның бірлік пен татулыққа тән бейімділігі сияқты жағымды қасиеттерін

айшықтайтын дәстүрлі ислам тақырыбы Қазақстанда 108 рет айтылса, Өзбекстан президентінің сөзінде 94 рет аталған. Дәстүрлі ислам діннің жат және экстремистік көріністерінен дискурсивті түрде ажыратылып, аталған өзгешелік Қазақстан президентінің баяндамаларында 38 және Өзбекстан президентін сөздерінде 13 мәрте анық көрсетілген. Қазақстанда исламға қатысты 74 және Өзбекстанда 48 мәрте дәстүрлі және «ресми» исламды мемлекеттік қолдау қажеттігін аталған. Екі мемлекетте де өзге мұсылман мемлекеттерімен ынтымақтастық тақырыбы ерекше орын алады (Қазақстан 210 және Өзбекстанда 102 мәрте), ал Қазақстандағы ресми дискурс республиканың мұсылмандарының конфессияаралық диалогты дамытуда рөлін алға тартады (60 мәрте) (Omelicheva 2016: 154-155).



**1-сурет.** Қазақстан мен Өзбекстандағы исламды ресми дискурстағы пайдалану жиілігі.

М. Омеличева исламның дискурсивті көріністерін «дәстүрлі», «ресми», «радикал/шетелдік» және «қалыпты/заманауи» деген төрт жалпы категорияға жіктеуді ұсынып, олардың кескінді емес, әрі бір-бірін жоққа шығармайтынын алға тартады (мысалы, «ресми» категориясы Исламның «дәстүрлі»

және «қалыпты/заманауи» категорияларымен де сәйкес келеді) (2-суретті қараңыз). Бұл классификацияның мақсаты исламның дискурсивті бейнелерін жүйелеу және олардың нақты саяси мақсаттарға қалай қызмет ететінін көрсету (Omelicheva 2016: 155).

<b>Исламның инструментализациясы</b>				
Дискурсивті колданыс	Дәстүрлі	Ресми	Радикал/ шетелдік	Заманауи/ байыпты
Мақсат	Ұлттық ауызбіршілік, саяси лидерлердің ұлтшыл риторикасы	Мемлекеттің дін саласындағы бақылауын орнықтыру	Демократиялық емес қарсы әрекеттерді ақтау, оппозиция өкілдеріне қысым, режимнің олқылықтарынан назар аудару	Халықаралық «терроризммен» соғысқа үлес қосатын заманауи, зайырлы мемлекеттің образын қалыптастыру
<b>Саяси легитимизация</b>				

**2-сурет.** Исламға қатысты дискурсивті ұғымдар мен олардың колданыстары.

Исламды «дәстүрлі» немесе «ресми» шаблоны арқылы түсіндіру Орталық Азия үкіметтеріне мемлекеттік бақылауды институттандыру мен діни сенім бостандығына араласуына қажетті контексті қамтамасыз етті. Орталық Азия үкіметтерінің дінге қатысты әкімшілік қадағалауы діни бірлестіктерді міндетті тіркеу, діни қызметкерлердің біліктілігін анықтау, діни әдебиеттер мен ақпаратқа цензура, теологиялық дискурстың параметрлерін белгілеу арқылы жүзеге асырылды. Орталық Азияда тіркелмеген діни және миссионерлік қызмет пен жеке діни оқуға тыйым салынған немесе қылмыстық жауапкершілікке тартылған. Тәжікстаннан басқа барлық мемлекеттер діни саяси партиялар мен қозғалыстар құруға тыйым салды. Осы және басқа да тәжірибелер діни бостандыққа бай-

ланысты көптеген халықаралық және конституциялық кепілдік берілген құқықтарды бұзады. «Ресми» исламның дискурсивті бейнесін жасау арқылы үкіметтер дінді «қоғамдық» істер саласына әкеліп, оны мемлекеттік реттеуге бағындырды. Бұл әрекеттер реттелмеген ислам басқарушы режимдерге қауіп төндіреді деген сенімге негізделген (Omelicheva 2016: 156).

Исламды инструментализациялау әлеуметтік-экономикалық және саяси проблемалардың негізгі себептерін жасыру үшін де қолданылды: кедейлік, жұмыссыздық, мүмкіндіктердің шектеулілігі, адам құқықтарын елемеу және авторитаризм. Орталық Азияның барлық үкіметтері өздерінің басқаруындағы кемшіліктерден туындаған құрылымдық және институционалдық сәтсіздіктерді радикалды исламның экзистенциалды қауіпіне ысырып тастауға тырысты (Кауа 2012: 7). Орталық Азияда этникалық ұлтшылдықтың басым болғаны себепті, реисламизация процесі исламды инструментализациялау арқылы «локальді ислам» қалыптастыру талпыныстарымен күрделенуде (Zhussipbek 2020: 4).

Аталған тенденция Қазақстанда 2022 жылы орын алған қаңтар оқиғасы кезінде де жалғасын тапты. Д.Құдайбергенова мен М.Ларуэль қаңтар оқиғасындағы халықтың жаппай көшеге шығып, наразылық танытуында үш түрлі режим-әлеумет қатынасындағы структуралық өзгерістің маңызды рөл атқарғанын атап өтеді. Олар: біріншіден, 2019 жылғы Н.Ә.Назарбаевтың президенттік мандаттан бас тартқанынан кейінгі «қазақ көктемi» есімімен танымал халықтың жаппай наразылық таныту актілерінің жалғасын табуы. Екіншіден, пандемия барысында негізгі денсаулық сақтау жүйесінің дағдарысы мен ондағы жемқорлық жанжалдары, режимнің әлеуметтік осал топ өкілдерінің ахуалынан бейхабар болып, олардың талаптарын орындай алмаулары халық пен саяси элитаның қарым-қатынасын одан әрі ушықтырды. Үшіншіден,

халықтың бірқатар бөлігінің тұрақты кедейленуі және адам төзгісіз экономикалық теңсіздіктің орын алуы режим шеше алмаған әлеуметтік әділетсіздік туралы дискурсты одан сайын үдете түсті (Kudaibergenova and Laruelle 2022: 6-7).

Мемлекеттік дискурста аталған діни радикалдар гипотезасы әлі күнге дейін дәлелденбей отыр. Қаңтар оқиғасы барысында қарулы топтардың әрекеті жазылған бейнематериалдардың молшылығына қарамастан, оннан ешқандай да радикал исламға тән тулар мен слогандарды білдіретін белгілер көрінбейді. Осыдан режим исламистік зорлық-зомбылықты төмендегі мақсаттар үшін пайдаланған болса керек: 1) ҰҚКҰ (Ұжымдық қауіпсіздік келісімшарт ұйымы) араласуын халықаралық қауымдастық алдында негіздеу; 2) Орталық Азия елдерінің режим қарсыластарын исламист қылып көрсететін классикалық пропаганда әдісі (Montgomery and Heathershaw 2016); 3) қаңтар оқиғасы барысында саяси элита мен күштік құрылымдар арасындағы өзара келіспеушіліктен халықтың назарын аудару.

Исламға қатысты жоғарыда аталған барлық шаблондарды саяси элита өз билігін легитимдеудің құралы ретінде пайдаланды. Діннің инструментализациясы Орталық Азия үкіметтеріне өздерінің билігін сақтап қалуға, сондай-ақ діни және зайырлы оппозицияны тұқыртуға көмектесті. Орталық Азия саясаткерлері діннің дискурсивті түрде құрылған «дәстүрлі», «ресми» және «қалыпты» түрлерін қолдайтындарын көрсету арқылы өздерінің ұлтшылдық беделін күшейтті (Omelicheva 2016: 157).

Қазақстан өзінің халықаралық серіктестерімен діни экстремизм мен терроризмге қарсы күрес жөніндегі ұлттық бағдарлама үшін ауқымды жұмыс жүргізді. Дегенмен, М. Омеличеваның айтуынша, Қазақстанның аталған бағдарламаларға қатысты көзқарасы секьюритизацияланған күйде қалып отыр. Ол экстремизмді «бөтен» және «радикалды» исламмен шатастыра-



ды және радикалдануды зорлық-зомбылықпен байланыстырады. Қазақстан үкіметі діни экстремизмге қарсы іс-әрекетке мұқият болғанымен, зорлық-зомбылыққа негізделген экстремизм қаупі әлі де жоғары екенін айтады. Сондықтан оның кең ауқымды экстремизмге қарсы шаралары отандық радикалданудың өсуін тоқтатуда сәтсіздікке ұшырағанын білдіреді. Бұл неліктен Қазақстан билігі өзінің мақсаттарына қол жеткізуге пайдасы күмәнді экстремизм мен терроризмге қарсы бағдарламаларды қаржыландырып отыр деген сұрақты тудырады.

Осы сұрақтың жауабын іздеуге бағытталған «Экстремизмге қарсы бағдарламаларды ұлттық түсіндіру: Қазақстандық кейс» М. Омеличеваның жұмысы эмпирикалық материалдары сұхбаттардың, құқықтық құжаттардың және Қазақстанда жергілікті деңгейде экстремизмге қарсы бағдарламаларды жүзеге асыруға жауапты 296 маманның сауалнамасынан алынған бірінші деңгейлі деректерден құралған. Сауалнама еліміздің 17 әкімдігінде 2020 жылдың қараша-желтоқсан айларында жүргізілген (Reshetnyak and Omelicheva 2022: 2-3).

Тәуелсіздік алғаннан бергі отызжылдықтағы Қазақстанның діни экстремизмге қатысты ұстанымын шартты түрде үш кезеңге бөліп қарастыруға болады. 1990 жылдардағы мемлекеттік дискурс елдің экстремистік зорлық-зомбылыққа төтеп бере алатынын, мемлекетте аталған типтегі қауіптің төмендігі айтылды. 2000 жылдарда кең ауқымды терроризмге қарсы шаралардың қабылдауға қажеттілігі мойындала бастады. Тек 2010 жылдардан бастап, Қазақстан үкіметі діни экстремизмнің өсуінің алдын алу стратегияларға шындап ден қойды. Ұзақ уақыт бойы 18 миллион халқының 70 пайызын мұсылмандар құрайтын ел Орталық Азиядағы көршілеріне қарағанда, лаңкестік зорлық-зомбылықтан аман қалды. Қазақстанның Тұңғыш Президенті Нұрсұлтан Назарбаев (1990-2019) республиканы тұрақсыз аймақтағы тұрақтылықтың шамшырағы ретінде атап, осы

нарратив арқылы инвестиция тарту мен әлемдік аренадағы беделін көтеруге әрекет етті. 2011-2012 және 2016 жылдардағы лаңкестік оқиғалардың тізбегі Қазақстанның терроризм мен экстремизмге қарсы іс-қимыл жолындағы бетбұрысты кезең болды. 2013 жылдың қазан айында Қазақстан діни экстремизм мен терроризмге қарсы күрестің 2013-2017 жылдарға арналған алғашқы бағдарламасын жариялады. Бағдарлама аяқталар алдын, үкімет 2018-2022 жылдарға арналған тағы бір кең ауқымды бағдарламаны мақұлдап, экстремизм мен терроризм қаупінің алдын алу үшін шамамен 900 миллион доллар қаржы бөлінді.

Қазақстандық экстремизмге қарсы бағдарламаның бірнеше аспектілері ерекше көзге түседі. Біріншіден, экстремизмге қарсы бағдарламаның ауқымдылығына қарамастан, ол діни экстремизмді Қазақстанға «бөтен» және «шетелден енген» деп қарауды жалғастыруда. Ол сондай-ақ «дұрыс емес» және «қауіпті» исламның тамырын жоюға және дұрыс діни білімнің жоқтығы экстремизмнің негізгі бағыты болып табылады деген негізге сүйене отырып, қазақ мұсылмандарына «жақсы» исламдық идеяларды жеткізуге бағытталған. Екіншіден, исламның бекітілген нұсқасын жастар арасында насихаттау және радикалдануға сыртқы факторлардың әсерін азайту мақсатында Интернет мониторингін кеңейту бойынша тиісті күш-жігерге қарамастан, қазақстандық экстремизмге қарсы бағдарлама айтарлықтай секьюритизацияланған күйде қалып отыр. Ол экстремистік және террористік құқық бұзушылықтарды анықтау, қудалау және олардың алдын алудан гөрі жазалауды бірінші орынға қояды. Қазақстандық заңнамада экстремизм мен зорлық-зомбылық экстремизмін ажыратпау – зорлық-зомбылық актісі немесе жоспарлы лаңкестік орын алмаған экстремистік қылмыстар үшін ауыр жазалардың тағайындалуына әкеліп соқты.

Қазақстан билігінің айтуынша, елде зорлық-зомбылық экстремизм қаупі әлі сейілген жоқ. Экстремистік насихатты

камтитын онлайн және баспа материалдарының көлемі өсуде. Діни экстремизм мен терроризмге қарсы күрес жөніндегі жаңа бағдарламаның екі жылында Қазақстанда экстремистік және лаңкестік құқық бұзушылықтар шамамен 20%-ға өсті.<sup>24</sup> Халықаралық адам құқықтарын бақылаушылар Қазақстан үкіметінің саяси және діни бостандықтарға қол сұғатын іс-әрекеттері кері нәтиже беруі мүмкін деп алаңдаушылық білдіреді (US Department of State), (Reshetnyak and Omelicheva 2022: 5).

2000 жылдары Қазақстан үкіметі лаңкестікпен күресу бойынша жаһандық және аймақтық іс-шаралардың бір бөлігі ретінде кең ауқымды терроризмге қарсы шаралар қабылдады. Республиканың өсіп келе жатқан діни секторына деген сенімсіздік сезімі діни практикаға бақылауды күшейтуге бағытталған саясаттың қабылдануына ықпал етті. Мысалы, 2005 жылы қабылданған экстремизм туралы заң Қазақстан үкіметіне діни немесе саяси топты экстремистік ұйым ретінде анықтау мен белгілеу, оның қызметіне тыйым салу және топқа мүшелікті қылмыстық жауапкершілікке тарту бойынша кең өкілеттіктер берді. Үкімет экстремизмге қарсы шараларын күшейтіліп, осы типтес шектеулер мен «дәстүрлі емес» деп аталатын діни топтарға, оның ішінде ресми емес исламдық бағыттарды ұстанатын мұсылмандарға көбірек бақылау жасауға бағытталды.

Бұл шаралар 2011-2012 жылдары Қазақстанның Ақтөбе, Атырау және Жамбыл облыстарында орын алған лаңкестік оқиғалардың алдын ала алмады. Шабуылдар арасында жанкештілер мен көлікке қойылған бомбалар, полиция қызметкерлермен атыс, бомба жасау әрекеттері және жекелеген тұлғалар тарапынан жасалған лаңкестік оқиғалары болды.<sup>27</sup> Қазақстанның Ұлттық қауіпсіздік комитеті Алматы және Атырау облыстарында шетелдік лаңкестік топтармен байла-

нысы бар ұяшықтардың ашылғанын хабарлады. 2011 жылдың қазан айында «Джунд әл-Халифа» тобы («Халифат сарбаздары») екі жарылысты өз мойындарына алатынын мәлімдеді, бұл үкіметтің Қазақстандағы шетелдік діни ұйымдардың зорлық-зомбылыққа негізделген экстремизмінің өршуіне әкеледі деген күдікті бекітті. Президент Н. Назарбаев халықаралық терроризм қаупін мойындап, үкіметке діни экстремизмнің алдын алуға бағытталған экстремизм мен терроризмге қарсы бағдарлама жасауды тапсырды. Президенттің осы тапсырмасының негізінде 2013 жылы қабылданған Бағдарлама әзірленді. Бұл 2011 жылы Ақтөбеде, Атырауда және Таразда болған лаңкестік лаңкестікке қарсы реакция еді (Reshetnyak and Omelicheva 2022: 6).

2013 жылы Қазақстан өзін кез келген түрдегі зорлық-зомбылыққа қарсы профилактикалық шараларды қамтитын бітімгершілік платформасы ретінде көрсеткен «Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлері съезінің» 10 жылдығын атап өтті.

Қазақстандағы авторитарлы үкіметтің, сондай-ақ демократиялық емес режимнің тірегі болған негізгі ұйымдардың мүдделері де экстремизмге қарсы бағдарламаны әзірлеуде маңызды рөл атқарды. Қазақстандағы экстремизмнің заңдық анықтамасында саяси шешім қабылдауға кедергі жасау немесе Қазақстандағы саяси тәртіпке қарсылық көрсету үшін зорлық-зомбылық әрекетін жасау не зорлық-зомбылықпен қорқыту ретінде белгіленген. Бұл ел үкіметінің, негізінен, мемлекетті тұрақсыздандыруға қауіп төндіретін, демек, авторитарлы статус-кводы бұзатын қауіпсіздік мәселелерімен айналысатынын көрсетеді.

Салдарынан, М. Омеличеваның айтуынша, жоғарыдағы қадамдардың біз бірнеше заңды салдарларын көріп отырмыз. Біріншіден, Қазақстан билігі экстремизм мен терроризмді діни экстремизммен синоним етіп, зорлық-зомбылықтың барлық

түрін діни терминдермен сипаттап, лаңкестік атаулыға діни реңк беруді әдетке айналдырды. Мысалы, үкімет 2011 жылы Атырау мен Таразда болған лаңкестік әрекеттер мен 2016 жылы Ақтөбедегі қарулы шабуылдарды ұйымдастырды деп исламистерді айыптады. Егер Джунд әл-Халифа (Халифат сарбаздары) 2011 жылғы жарылыстар мен полицияға қарсы шабуылдар үшін жауапкершілікті өз мойнына алса, 2016 жылғы шабуылдарда Ішкі Істер Министрлігі зорлық-зомбылықта «радикалды, дәстүрлі емес діни ағымдарды» айыптағанымен, аталған ұйымдардың лаңкестікпен байланысын растайтын ешқандай сенімді деректер анықталмады. Сол сияқты, 2022 жылдың қаңтарында Алматыда саяси және экономикалық наразылықтар нәтижесінде орын алған толқулар зорлық-зомбылыққа ұласып кеткенде, президент бүлікшілерді «террористер» және шетелде дайындалып, қаржыландырылған «исламистер» деп атады. Экстремизм мен діннің арасында осылай байланыс орнатылғаны себепті, діни (бірінші кезекте, ислами) діни бірлестіктер «дәстүрлі дін» анықтамасының аясына кірмеген жағдайда тыйым салынып, қудалауға түсіруге негіз пайда болды (Reshetnyak and Omelicheva 2022: 7-8).

Екіншіден, жастардың діни сауатсыздығы, олардың шетелдік исламист топтар насихаттайтын «жат» діни идеяларға бейім болуы радикалданудың негізгі себебі ретінде қарастырылады. Одан да маңыздысы, бұл ресми ұстаным Қазақстандағы діни экстремизммен күрес бағытындағы алдыңғы шепте жүрген мамандардың радикалдану үдерісін түсінуімен үндеседі: сауалнамаға қатысқан респонденттердің 80%-ы елдегі экстремизмнің таралуына ықпал ететін негізгі фактор ретінде діни білімнің аздығын атаған. Сауалнама қатысушыларының 60%-ы экстремизмнің қозғаушы күші ретінде «дәстүрлі емес» діни ағымдардың таралуын көрсетеді. Қазақстандық мемлекеттік қызметкерлер мен тікелей діни

экстремисттермен жұмыс жасаушы мамандар радикалдануға ықпал ететін факторлар ретінде қылмыскерлердің діндарлыққа бет бұруы, экономикалық қиындықтар (жұмыссыздық пен әлеуметтік теңсіздік) және әлеуметтік проблемалар (болашақ перспективаның жоқтығы, нашар білім) сияқты мәселелерді де атаған. Дегенмен, үкімет зорлық-зомбылыққа негізделген экстремизмдегі ішкі контексттің рөлін төмендете отырып, радикалданудың сыртқы өлшеміне көбірек көңіл бөледі де, діни экстремизм негізінен сыртқы күштердің ықпалынан туып отыр деген тезисті алға тартады.

«Жат» діни идеологиялар Қазақстанда радикалданудың негізгі көзі ретінде қарастырылғандықтан, үкімет өз мекемелері мен дін қызметкерлерінің күш-жігерін экстремизмге қарсы бағдарлама аясында азаматтардың діни білімін арттыруға бағыттады. 2013–2017 жылдарға арналған діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл жөніндегі бірінші мемлекеттік бағдарлама «зорлық-зомбылық идеологиясына» қарсы осал топтар арасында «ақпараттық-түсіндіру» қызметін қарастырды. Әлеуметтік желілерді экстремистік мазмұнға бақылауды кеңейтумен бірге, бұл шаралар Қазақстан азаматтарының арасында «экстремизм мен терроризм идеяларын қабылдамайтын сананы» қалыптастыруға бағытталған. 2018-2022 жылдарға арналған екінші діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл жөніндегі мемлекеттік бағдарлама азаматтардың «радикалды теологияға иммунитетін» қалыптастыру мақсатында діни топтармен үгіт-насихат және қарсы үгіт-насихат жұмыстарын жүргізуді екі есеге арттырып, аталған «дәстүрлі емес діни топтарды» өз сенімдерінен бас тартуға әкеледі деген тұжырымға сүйенді (Reshetnyak and Omelicheva 2022: 7-9).

Экстремизмге қарсы бағдарлама бойынша сарапшылар діни білімнің артуы Қазақстан азаматтарының радикалдануының алдын ала ма деген заңды сұрақты қойды.

Орталық Азияның кейбір бөліктерінде және кеңірек Таяу Шығыста исламдық ортодоксия және тәжірибемен тереңірек араласу діни экстремизмнің өршуіне тосқауыл бола алмады. Қазақстанның радикалданудың қайнар көзі ретіндегі қауіп сыртқы діни идеологияда деген сенімінің тарихи тамыры тереңде жатыр. Кеңес дәуіріндегі саясаттан туындаған және Қазақстан тәуелсіздігінің бірінші онжылдығындағы діни ренессанс тәжірибесімен нығайтылған дін туралы ұжымдық және жеке түсініктер шешуші рөл атқаруда. Қазақстан үкіметінің «жақсы» және «жаман» немесе «жергілікті» және «бөтен» ислам дихотомиясын жалғастыратын діни экстремизм туралы дискурсының тамыры кеңестік дәуірдегі «ресми» және «параллель» дінді қарсы қоюда жатыр. Біріншісі саясаттан тыс және этноұлтшылдық бірегейлікпен байланысты деп қаралды, ал екіншісі жасырын түрде тамыр жайып, елдің зайырлы болмысына нұқсан келтіреді деп саналды. «Террорға қарсы жаһандық соғыс» кезіндегі исламды секьюритизациялау да Қазақстандағы «шетелдік теріс ықпалға» қатысты дискурстың нығаюына ықпал етті. «Шетелдік» ислам зорлық-зомбылық радикализациясына алып келетін көздері туралы көзқарастар беки түсті. Қазақ үкіметі ұлттық бірегейлік пен мәдени дәстүрдің құрамдас элементі ретінде бейнеленген «дәстүрлі» исламды оның «заманауи» мемлекет болмысына сәйкес деп санады. Сонымен бірге ол зорлық-зомбылық пен радикалданумен байланысты «радикалды» және «бөтен» ислам идеясын кең көлемді діни шектеулерді ақтау үшін пайдаланды (Reshetnyak and Omelicheva 2022: 9-10).

Қазақстанда экстремизмнің таралуына жол бермеуге бағытталған профилактикалық және ақпараттық шараларға баса назар аударылғанына қарамастан, республиканың экстремизмге қарсы бағдарламада қатаң қауіпсіздік шараларына үлкен мән берді. 2018-2022 діни экстремизм мен терроризмге

қарсы іс-қимыл жөніндегі мемлекеттік бағдарламада экстремизмге қарсы іс-қимылдың үш тұғырының қатарында арнайы жасақ пен құқық қорғау органдарының қызметін күшейту арқылы діни экстремизм мен терроризмді анықтау және жолын кесу көрсетілген. Бағдарламаны жүзеге асыруға бөлінген ресурстардың негізгі бөлігі барлау мәліметтерін жинауға, қылмысты тергеуге, шекараны бақылауға, полицияны лаңкестік профилактика әдістеріне үйретуге және жергілікті құқық қорғау органдарының материалдық-техникалық базасы мен инфрақұрылымын жақсартуға бағытталды. Нақтырақ айтқанда, аталған бағдарламаға бөлінген қаражаттың тек 4.3%-ы тікелей дін саласына жұмсалып, қалған бөлігі күштік құрылымдарға бағытталған немесе жасырылған. Қазақстандық бағдарламаның бұл тұрақты жазалау және мәжбүрлеу сипаты ұлттық қауіпсіздік қызметінің елдің ішкі істеріне шамадан тыс ықпалымен байланысты институционалдық тәжірибеден туындайды.

Қазақстандық экстремизмге қарсы бағдарлама терроризмге қарсы қауіпсіздік құрылымынан шыққан, әрі аталған күштік құрылымдарға тәуелді. Қазақстандағы діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимылдың 2018-2022 жылдарға арналған мемлекеттік бағдарламасын Ұлттық қауіпсіздік комитеті әзірлеп, ұлттық және жергілікті деңгейде терроризмге қарсы қызметін үйлестіру мен қадағалауды жалғастыруда. Мысалы, ҰҚК бағдарламаның он үш мақсатының тоғызына жауап береді. ҰҚК Терроризмге қарсы орталығы экстремизмге қарсы бағдарламаны іске асыруға қатысты барлық ұлттық және жергілікті ақпараттың мемлекеттік репозиторийі болып табылады. Бағдарламаның жүзеге асырылуы жайлы ақпарат ҰҚК аумақтық органдарының басшылары арқылы жиналады.

Ұлттық қауіпсіздік комитеті елдегі экстремизмге қарсы бағдарламаға жауапты жалғыз күштік құрылым емес. Оған Ішкі істер министрлігі, Бас прокуратура мен Президенттің



Қауіпсіздік қызметі көмектеседі, олар терроризм немесе экстремизм санатына жататындарды анықтауда, терроризм немесе экстремизм бабы бойынша қылмыстық іс қозғауда кең құзіреттерге ие. Бір сөзбен айтқанда, Қазақстанның қауіпсіздік қызметтері терроризм мен экстремизм қауіпіне қалай әрекет ету керектігі туралы дискурста басымдыққа ие болып, бақылау мен қадағалау өкілеттіктерін кеңейтуді, ішкі көші-қон заңдарын қатайтуды, заңбұзушылықтарға қарсы жазаларды күшейтуді және діни шектеулерді нығайтуды талап етіп, өз дегендеріне жетіп отыр.

Қазақстанның ішкі істеріндегі қауіпсіздік қызметінің басымдылығының діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл бағдарламасы үшін екі маңызды салдары бар. Терроризмге және экстремизмге қарсы ауқымды мандаттарының арқасында ұлттық қауіпсіздік органдары мемлекеттің терроризм мен экстремизмге қарсы шараларын анықтап қана қоймай, сонымен қатар лаңкестік және экстремистік қауіптің сипаты мен ауқымы туралы ресми дискурс пен қоғамдық пікірді де қалыптастыра алды. Халықаралық бақылаушылар Қазақстанды лаңкестік қауіпі төменірек елдердің санатына жатқызғанымен, мемлекет халқының төрттен үш бөлігі терроризмге үлкен алаңдаушылық білдіретінін хабарлайды. Бағдарламаны жүзеге асыруда бірінші қатарда еңбек етіп жүрген мамандар арасында жүрген сауалнамада респонденттердің 85%-ға жуығы экстремизмді елдегі нақты проблема деп санайды. Үкімет пен күштік құрылым шенеуніктері шетелдік аудиториямен қарым-қатынаста (шамасы, инвестиция тарту үшін) лаңкестік қауіпін төмендетсе де, олар діни радикалдану мен зорлық-зомбылықты қауіпсіздіктің басты қатері ретінде көрсету және ашылған хабарлау арқылы елдегі қауіп туралы ақпараттарды таратып, лаңкестік әрекеттердің немесе террористік, экстремистік сипаттағы қылмыстардың жолын кесілгені жайлы сюжеттерді ұдайы жариялап отырады.

Қазақстанда экстремизмге қарсы шаралардың күштік құрылымдардың қатаң бақылауында болуы бағдарламаны жүзеге асыруда ашықтық пен есеп берудің болмауына әкелді. Мемлекеттік экстремизмге қарсы бағдарламаның шаралары мен нақты нәтижелерін егжей-тегжейлі сипаттайтын жалпыға қолжетімді есептер жоқ. Оның орнына, ҰҚК өкілдері әдетте 2013 жылдан бастап әр күнтізбелік жылдың соңында діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимылға арналған мемлекеттік бағдарламаның сәттілігі туралы қысқаша мәлімдемелер жасаумен шектеледі (Reshetnyak and Omelicheva 2022: 10-11).

Бір жағынан қауіпсіздік агенттіктерінен келетін бағдарлама секьюритизациясының қысымы, екінші жағынан, неғұрлым ақпараттық-түсіндіру жұмыстарына негізделген профилактикалық жұмыстарды күшейтуге қойылатын талаптар, бірінші қатардағы мамандардың арасында әртүрлі әдістердің тиімділігіне қатысты айтарлықтай келіспеушіліктерге әкелді. Өз аймақтарында экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимылға арналған бағдарламаның тиімділігін арттыру жолдары туралы түсініктеме беруді сұраған кейбір мамандар «деструктивті діни ағым» ұғымын криминализация жасап, ұстанушыларын қылмыстық жауапкершілікке тартуды ұсынды. Ал басқа топ мамандар Қазақстанда ар-ождан бостандығын құрметтеуді жақтап, дінге сенушілерге қысым жасалмауы керек деген позиция ұстанады. Бағдарламаны тікелей жүзеге асырушы мамандар радикалды ұстанымдағы азаматтар санының өсуін тек қана оларды көндіурмен көзқарастарынан бас тартқыза алмайтындығын түсінген. Елдегі діни радикализацияға қатысты түсінік пен одан келіп шығатын діни радикалдарды ақпараттық-түсіндіру әдістерімен оңалтуға болады деген тұжырым нәтижесін беріп отырған жоқ (Reshetnyak and Omelicheva 2022: 12).

М. Омеличеваның пікірінше, экстремизмге қарсы бағдарлама зорлық-зомбылық экстремизміне тек барлау, құқық қорғау

және әскери құралдар арқылы қарсы тұруға болмайды. Тиімді экстремизмге қарсы бағдарлама білім беру мен экономикалық мүмкіндіктерді қамтамасыз ету, жастардың және басқа да маргиналды топтарды қоғамға интеграциялау сияқты әлеуметтік деңгейде жан-жақты жұмыс жүргізуді, әрі көптеген салалардағы әрекеттерді талап етеді. Үкімет бұл кең ауқымды күн тәртібінде шараларды жалғыз жүзеге асыра алмайды және азаматтық қоғам мен оның субъектілерін тартуы керек. Мемлекеттік деңгейде түрлі елдер экстремизмге қарсы бағдарламаға әртүрлі мән беруді жалғастырса да, көпшілігі терроризмге қарсы әрекет ету күн тәртібін толықтыру үшін оған қарсы тұру стратегияларын әзірледі.

Қазақстан өзін лаңкестіктен азат әлем құру қозғалысының белсенді мүшелерінің бірі ретінде көрсетіп, бұл күреске саяси мүдделі болса да, (Сирия бейбіт келіссөздері үшін платформаны қамтамасыз ету, Таяу Шығыста ұрыс аймақтарындағы азаматтарын елге қайтару, т.б.) оның экстремизмге қарсы саясаты даулы элементтерге ие, әрі, тиімсіз болуы ықтимал. Қазақстандық бағдарлама лаңкестікпен күрес және зорлық-зомбылыққа негізделген экстремизмге қарсы тұру арасындағы шекаралар бұлыңғыр, әрі экстремизмді «шетелдік» және «радикалды» исламмен шатастырады, радикалдануды зорлық-зомбылықпен байланыстырып, зорлық-зомбылық экстремизміне қарсы күресте балама әдістер мен «жұмсақ» шаралардың тар ауқымын қамтиды. М. Омеличева қазақстандық экстремизмге қарсы бағдарламаның бұл аспектілерін қауіпсіздік қызметінің бағдарлама шараларын тұжырымдау, жүзеге асыру және қадағалау, «жергілікті» (түпнұсқа) және «шетелдік» (қауіпті) ислам туралы идеяларды таратуының себебінен және режимнің саяси статус-квоны қорғауға қатысты мүддесінен деп есептейді (Reshetnyak and Omelicheva 2022: 13).

**Қолданылған әдебиеттер:**

Balzacq, T., 2005. The three faces of securitization: political agency, audience and context. *European Journal of International Relations*, 11 (2), 171–201.

Biard, Aurélie. 2010. The Religious factor in the reification of ‘neo-ethnic’ identities in Kyrgyzstan. *Nationalities Papers*, 38(3), 323–35.

DeWeese, D., 1994. Islamization and native religion in the Golden Horde: Baba Tu'kles and conversion to Islam in historical and epic tradition. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Hanks, Reuel. 2016. Narratives of Islam in Uzbekistan: Authoritarian myths and the Janus-state syndrome. *Central Asian Survey* 35: 501–13. [CrossRef]

Hann, C., & Pelkmans, M. (2009). Realigning religion and power in Central Asia: Islam, nation-state and (post)socialism. *Europe-Asia Studies*, 61(9), 1517–41.

Haynes, Jeffrey. 2012. *Causes and Consequences of Transnational Religious Soft Power*.

Heathershaw, J. and Montgomery, D. 2014. *The Myth of Post-Soviet Muslim Radicalization in the Central Asian Republics*. London: Chatham House.

Hilgers, I. (2009). *Why do Uzbeks have to be Muslims?: Exploring religiosity in the Ferghana valley*. London: LIT Verlag, Halle Studies in the Anthropology of Eurasia.

Huysmans, J., 2006. *The politics of insecurity: fear, migration and asylum in the EU*. New York: Routledge.

Kaya, Ayhan. 2009. *Islam, migration and integration: the age of securitization*. New York: Palgrave.

Kaya, Ayhan (2012). *Islam, migration and integration: The age of securitization*. New York: Palgrave Macmillan.

Kazakhstan News Agency. 2005. *Kazakh Leader Hails Muslims for Preserving Stability*. (in Russian).

Khabar T.V. 2000. *President Nazarbayev says he supports ‘real and pure’ Islam*.

Khalid, Adeeb. 2007. Being Muslim in Soviet Central Asia, or an Alternative History of Muslim Modernity. *Journal of the Canadian Historical Association* 18: 123–43. [CrossRef]

Khalid, Adeeb. 2014. *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Los Angeles: Berkeley: University of California Press.

Kudaibergenova D, and Laruelle M. 2022. *Making sense of the January 2022 protests in Kazakhstan: failing legitimacy, culture of protests, and elite readjustments*.

<https://doi.org/10.1080/1060586X.2022.2077060>

Lemon, Edward. 2014. Assessing the Threat of Returning Foreign Fighters from Central Asia', Geopolitical Monitor.

<https://www.geopoliticalmonitor.com/assessing-threat-returning-foreign-fighters-central-asia/>

Louw, M., 2007. Everyday Islam in post-Soviet Central Asia. New York: Routledge.

McBrien, J., 2006. Listening to the wedding speaker: discussing religion and culture in Southern Kyrgyzstan. Central Asian Survey, 25 (3), 341–357.

Megoran, Nick “Author-Critic Forum: ‘Radical Islam in Central Asia’,” Central Asian Survey 26, no. 1 (March 2007): 141–43.

Montgomery, D. and Heathershaw, J. 2016. “Islam, Secularism and Danger: A Reconsideration of the Link between Religiosity, Radicalism, and Rebellion in Central Asia.” Religion, State & Society 44 (3): 192–218.

<https://doi.org/10.1080/09637494.2016.1220177>

Nazarbayev, Nursultan. 2006. Address of the president of the Republic of Kazakhstan to the People of Kazakhstan.

[https://www.akorda.kz/en/addresses/addresses\\_of\\_president/address-of-the-president-of-the-republic-of-kazakhstan-nursultan-nazarbayev-to-the-people-of-kazakhstan-march-1-2006](https://www.akorda.kz/en/addresses/addresses_of_president/address-of-the-president-of-the-republic-of-kazakhstan-nursultan-nazarbayev-to-the-people-of-kazakhstan-march-1-2006) (31 қазан 2024 қаралды)

Nazarbayev, Nursultan. 2011. Address by president of Kazakhstan at the 38th OIC Council of Foreign Ministers.

[https://www.akorda.kz/en/speeches/external\\_political\\_affairs/ext\\_speeches\\_and\\_addresses/address-by-president-of-kazakhstan-nursultan-nazarbayev-at-the-38th-oic-council-of-foreign-ministers-astana-june-28-2011\\_1341926800](https://www.akorda.kz/en/speeches/external_political_affairs/ext_speeches_and_addresses/address-by-president-of-kazakhstan-nursultan-nazarbayev-at-the-38th-oic-council-of-foreign-ministers-astana-june-28-2011_1341926800) (31 қазан 2024 қаралды)

Nazarbayev, Nursultan. 2014. Kazakhstan’s Way – 2050: Common aim, common interests, common future.

[https://www.akorda.kz/en/addresses/addresses\\_of\\_president/address-of-the-president-of-the-republic-of-kazakhstan-nazarbayev-to-the-nation-january-17-2014-3](https://www.akorda.kz/en/addresses/addresses_of_president/address-of-the-president-of-the-republic-of-kazakhstan-nazarbayev-to-the-nation-january-17-2014-3) (31 қазан 2024 қаралды)

Omeličeva, Mariya. 2011a. Islam in Kazakhstan: A survey of contemporary trends and sources of securitization. Central Asian Survey 30: 243–56. [CrossRef]

Omeličeva, Mariya. 2011b. Counterterrorism Policies in Central Asia. New York: Routledge.

Omeličeva, Mariya. 2016. Islam and power legitimation: Instrumentalisation of Religion in Central Asian States. Contemporary Politics 22: 144–63. [CrossRef]

Peyrouse, S., 2007. Islam in Central Asia: national specificities and post-soviet globalization. Religion, State and Society, 25 (3), 245–260.

Privratsky, B., 2001. Muslim Turkistan: Kazak religion and collective memory. Richmond, Surrey: Curzon Press.

U.S. Department of State. Country Report on Terrorism 2020: Kazakhstan. <https://www.state.gov/reports/country-reports-on-terrorism-2020/kazakhstan/#:~:text=2020%20Terrorist%20Incidents%3A%20There%20were,a%20comprehensive%20CT%20legal%20framework.>

Reshetnyak A, and Omelicheva M. 2022. A Framework for Explaining National P/CVE Programs: A Case Study of Kazakhstan. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2022.2090048>

Ro'i, Y. and Wainer, A., 2009. Muslim identity and Islamic practice in post-Soviet Central Asia. *Central Asian Survey*, 28 (3), 303–322.

Tucker, Noah. 2015. Domestic Shapers of Eurasia's Islamic Futures. In *Islam in Eurasia*. Edited by Thomas

Zhussipbek, Galym. 2015. Exclusivist Identities in Central Asia. Implications for Regional Stability and Cooperation. In *Nationalism and Identity Construction in Central Asia Dimensions, Dynamics, and Directions*. Edited by Mariya Y. Omelicheva

Zhussipbek G, Achilov D, Nagayeva Zh. 2020. Some Common Patterns of Islamic Revival in Post-Soviet Central Asia and Challenges to Develop Human Rights

Роль Ислама в общественно-политическом пространстве в Казахстане. 2024.

Шаукенова З.К., Бурова Е.Е., Бектенова М.К. 2015. Феномен религиозности в современном Казахстане (социологический взгляд). Ценности казахстанского общества в социологическом измерении. 2020. Friedrich Ebert Foundation Kazakhstan. Almaty: Deluxe Printery. – 13-28.

## ҚОРЫТЫНДЫ

Ұлт құрылысы - негізінен мемлекет пен зиялы қауымның ұлт және ұлттық қауымдастық идеясын қалыптастыру, дамыту, насихаттауға қатысты жүйелі түрде жүргізетін саясаты, іс-әрекеттер кешені. Бұл мемлекеттік деңгейде қабылданатын концепциялар, саяси риторика мен іс-шаралар кешені арқылы жүзеге асады. Осы орайда, соңғы 30 жылда Қазақстандағы ұлт құрылысы саясаты мен қазақ ұлтшылдығының басты мақсат, мазмұны қазақ ұлттық салт-дәстүрлерді жаңғырту, қазақ тілінің мәртебесін күшейту, Қазақстан тарихын қайта зерделеу арқылы ұлттық сана-сезімді күшейтуге бағытталған. Қазақстанның ұлт құрылысы саясаты зайырлы, құқықтық, ұлттық мемлекет құруға бағытталған, осы контекст аясында діннің, әсіресе ислам дінінің қайта жандануы ұлттық және діни саясатта бірқатар мәселелер туындатты.

Орта Азия және Қазақстандағы исламның қайта жандануы карама-қайшылықтарға толы күрделі үрдіс болды. Бір жағынан 70 жыл бойы шектеліп келген ислам дінінің жаңғыруы қоғам тарапынан ұлттық құрылыстың бір бөлігі ретінде құпталды. Екінші жағынан, реисламдандудың қарқынды үдерістері қоғамдық кеңістікте көптеген түсінбестік пен күмән туындататын дискурс пен саясатқа алып келді. Исламдану үрдісі - қазақстан қоғамының түбегейлі әлеуметтік-экономикалық, мәдени трансформациясы аясында орын алып отыр. Соңғы 30 жыл ішінде Қазақстандағы (ре)исламдану үрдісіне ішкі және сыртқы факторлар, түрлі дискурстер ықпал етті, кеңес одағы кезіндегі исламды түсіну және қабылдаудың жергілікті дискурсы қатаң сынға алынды. Ислам тек ұлттың мәдени бөлігі ғана емес, исламдағы қасиетті текстерге негізделген өмір сүру стратегиясына айналды. Бұл жағдай өз кезегінде дәстүрлі этно-

конфессионалды бірегейліктің трансформациясына алып келді. Ұлтты қайта анықтау процестері мен нарративтерде исламдық және ұлттық бірегейлік арасында бірқатар қайшылықтар туындады.

Сонымен қатар, Орта Азия және Қазақстандағы исламның қайта жандану құбылысы жаһандану үрдісінің күшеюі мен ақпараттық технологиялардың қарқынды дамуының жағдайында дамып отыр. Бұл фактор исламдық инфрақұрылымның құлдырауы жағдайында Қазақстан мұсылмандарына ғаламдық деңгейдегі исламдық қоғамдық-саяси ойлардың, популистік стратегиялар, мәдени және идеологиялық ағымдардың ықпал етуіне алып келді. Жаһандану жағдайында Орта Азия және Қазақстандағы мұсылман жамағатын ғаламдық үмбеттің дамуынан бөлек қарастыру, окшаулау мүмкін емес. Бұның жарқын мысалы ретінде Сирия және Ирак жерінде Ислам мемлекетінің құрылып, олардың «қиялдағы қауымдастықты» (imagined community) құруға қатысты саяси-идеологиялық жобалары әлемдегі 124 мемлекеттен 146 мың мұсылмандарды шоғырландырған тәжірибесін келтіруге болады. Сонымен қатар, Мысыр елінде пайда болып кеңірек мұсылман елдеріне таралған «Мұсылман бауырластығы», үнді-пәкістан кеңістігінен шыққан Хизбут Тахрир, сәләфилік жамағаттар мен Түркиялық түрлі діни жамағаттар әлемдегі көптеген елдерде қызмет етеді. Бұл қозғалыстардың дамуы бір жағынан мұсылман қоғамдарының жаһандану, соның ішінде батыстану үрдістерінің күшеюіне реакция ретінде пайда болып отыр.

КСРО ыдыраған соң болашақ ұлттық мемлекеттердің дамуында ислам қандай саяси, идеологиялық рөл атқарады деген мәселеге қатысты көптеген болжамдар айтылды. Шетелдік және отандық ғылыми-сараптамалық ортада Орта Азия мемлекеттері Ислам әлеміне қосылып, фундаментализм мен радикализмнің ошағына айналуы мүмкін деген алаңдаушылық пен күдіктер



басым болды. Аймақтық және халықаралық деңгейдегі ислам қаупі ресми дискурстың өзегіне айналып, әсіресе құқық қорғау және қауіпсіздік комиттерінің іс-әрекеттерінің басты бағыттарының біріне айналды. Осылайша Орта Азия және Қазақстанда исламның қайта жандануы парадокс жағдайында дамып отыр. Бір жағынан, ислам түбегейлі қоғамдық саяси реформалар мен неолибералды шарттарда, әлеуметтік-экономикалық жағдайдың күрделенуі аясында халықтың рухани ізденісі. Екінші жағынан, уақыт өткен сайын саяси режимдер мен ғылыми қауымдастық пен қоғамның зайырлы бөлігі исламды тек секьюритизация призмасы арқылы қарастырып, исламофобиялық көңіл-күйлер де күшейіп келеді.

Орта Азиядағы ислам және қауіпсіздік мәселелері, ислам және авторитарлық режим ара-қатынасын зерттеп жүрген ғалымдардың пікірінше, көптеген батыс, ресейлік және отандық сарапшылар мен саяси биліктің исламға қатысты күмәндары мен болжамдары орындалған жоқ. Орта Азия елдеріндегі исламның қайта жандануы Таяу Шығыс елдеріндегі Ирандық немесе Сауд Арабиясындағы, Азиядағы пәкістандық немесе ауғанстандық үлгі бойынша дамыған емес. Оның бірден бір себебі, Орта Азия аумағындағы жергілікті халықтың атеистік қоғамнан шығуы және зайырлы дүниетанымының басымдығы. Жалпы мұсылман елдеріндегі ұлт құрылысы аясындағы исламдану үрдісінің екі тәжірибесі қалыптасқан, бірі саяси исламдану яғни, жоғарыдан төменге мәжбүрлеп жүргізілетін, ұлттық заңнама мен саясатты толықтай исламдандыру. Бұл тәжірибе ислам әлеміндегі Ауғанстан, Пәкістан, Иран елдерінің тарихында орын алған. Екіншіден, төменнен жүретін, діни бірегейлікті қалыптастырудағы рухани ізденіс, қоғамдық әрі табиғи үрдіс. Ол міндетті түрде саясатқа араласумен, саяси билікті басып алумен ұштаспауы да мүмкін.

Постколониалды мұсылман қоғамдарындағы ұлт құрылысы аясында ислам мен ұлшылдық арасындағы қарым-қатынас

күрделі болды, зайырлы ұлт құрылысы жобасын таңдап, жүзеге асыратын саяси билік үшін ислам қауіпті бәсекелес күш ретінде қарастырылды. Сол себептен де, зайырлы мұсылман елдерінде исламды бақылау, ресми идеологияға қызмет ететін исламның тек белгілі бір дискурсын қалыптастыру саясаты мен тәжірибесі орын алған. Бұл өз кезегінде, саяси ислам өкілдері мен белгілі консервативті діни күштердің, жамағаттың да наразылығын да туындатып отырады. Ұлт құрылыс аясындағы ислам және ұлтшылдық, ислам және зайырлылық ара-қатынасы күрделі сипатқа ие, олардың арасында қайшылықтар да, үйлесімділікті орнату бойынша тәжірибелер де орын алған.

Қазақстанда жалпы исламизм идеологиясының таралуы мен діни негізде партиялардың құрылуына, саяси билікке келуіне, араласуына тиісті саяси, заңнамалық шектеулер қойылған. Қазақстан Республикасының зайырлы қағидаты мен табиғаты конституциялық және сәйкесінші заңнамалық тұрғыдан қорғалған. Олар Қазақстан Конституциясының 1 бөлімінің 5 бабында көрініс табады:

«Мақсаты немесе іс-әрекеті Республиканың конституциялық құрылысын күштеп өзгертуге, оның тұтастығын бұзуға, мемлекет қауіпсіздігіне нұқсан келтіруге, әлеуметтік, нәсілдік, ұлттық, діни, тектік-топтық және рулық араздықты қоздыруға бағытталған қоғамдық бірлестіктер құруға және олардың қызметіне, сондай-ақ заңдарда көзделмеген әскерилендірілген құрамалар құруға тыйым салынады.

«Республикада басқа мемлекеттердің саяси партиялары мен кәсіптік одақтарының қызметіне, діни негіздегі партияларға, сондай-ақ саяси партиялар мен кәсіптік одақтарды шетелдік заңды тұлғалар мен азаматтардың, шет мемлекеттер мен халықаралық ұйымдардың қаржыландыруына жол берілмейді».

«Шетелдік діни бірлестіктердің Республика аумағындағы қызметі, сондай-ақ шетелдік діни орталықтардың Республикадағы діни бірлестіктер басшыларын тағайындауы

Республиканың тиісті мемлекеттік органдарымен келісу арқылы жүзеге асырылады» (ҚР Конституциясы). Осы орайда, Қазақстан аталған нормалар мен принциптердің қатаң қадағалау, күдікті діни-саяси идеологиялардың кеңінен таралуы мен қолдауға ие болудың алдын алуға бағытталған іс-шаралар кешенін даярлау арқылы елдегі зайырлы режимді сақтауға жан-жақты, сенімді саяси-құқықтық базаны қалыптастырды.

Қазақстанда исламдану үрдісі жылдан жылға өсіп келеді және исламтанушылардың бағалауынша бұл тенденция болашақта ұлғая түсуі ықтимал. Сондықтан, ислам мен ұлттық мемлекетті қарсы қою, ислам мен қазақы дүниетанымды қарсы қою, исламға қатысты тек эксклюзивті және тек секюритизация саясатын жүргізу стратегиялық тұрғыдан тиімді болмайды. Бұл саясаттың, көп жағдайда мұсылман жамағатының маргиналдандуына жән оның наразылығының күшеюіне алып келу қаупі бар. Екі құбылыс арасындағы шиеленістің алдын алуда кешенді шаралар, рационалды, конструктивті, инклюзивті тәсілдемелерді қажет ететін ұлттық және діни саясатты жетілдіру қажет.

Жалпы тек Қазақстанда ғана емес, Орта Азия елдерінде және кеңірек мұсылман елдерінде зайырлы ұлт пен исламды қарсылас идеология ретінде қарастыру тәжірибесі орын алған. Бұл тәжірибе ислам мен зайырлылық бір-біріне сәйкес келмейтін, қайшы идеология деп санайтын «білім қорынан» туындап отыр. Белгілі деңгейде, бұған саяси исламдық топтар үлестерін де қосып отыр. Сол себептен, жалпы исламға емес, оның белгілі бір идеологиялық, саяси көріністері мен ағымдарына қатысты секюритизация саясатының аспектілерін қайта қарастыру, әлеуметтанулық зерттеулер мен мониторингке сүйене отырып, жүйелі, кешенді стратегия негіздерін қалыптастыру абзал.

Мемлекеттің зайырлы қағидаты қазіргі таңдағы әлемдегі мемлекеттердің басым көпшілігінде құқықтық мемлекеттің құрылымы мен қызмет етуінің негізгі қағидаттарының бірі

болып табылады. Дегенмен, «зайырлылық» (secularism), «зайырлы»(secular), зайырландыру (secularization) түсініктерінің құқықтық мазмұны мен негізгі белгілері жөнінде шетелдік және отандық ғылыми әдебиеттерде түрлі тәсілдемелер мен көзқарастар бар. Сонымен қатар аталмыш түсініктердің қоғамдық-саяси жүйелер мен геомәдени кеңістікте таралу аймақтарына байланысты түрлі ерекшеліктері де қалыптасқан. Зайырлылық түсінігін жан-жақты зерттеп жүрген ресейлік ғалым И. Понкин постсоциалистік қоғамдарда зайырлылық түсінігі әлі күнге дейін кеңестік кезеңдегі атеистік идеология мен қоғамдық ғылымдардың әдістемелік тәсілдемелерінен шыға қоймағандығын айтады (Понкин 2004). Қазақстандағы зайырлылық қағидаттары әлі де құқықтық, құндылықтық, саяси-идеологиялық тұрғыдан толықтыруды қажет ететін концепция. Зайырлылық концепциясын дінге қарсы емес, дінді тек мемлекеттік істерге аралыстырмай, алайда қоғамдық кеңістікте зайырлы дүниетаным мен мәдениетпен тең мүмкіндік пен құқықтарды қамтамасыз ететін концепт ретінде дамыту маңызды.

Қазақстандағы реисламдану үрдісіне көптеген исламдық (консервативтік, саяси идеологиялық, мәдени, либералдық) дискурстар ықпал етіп отыр. Жаһандану аясындағы ақпараттық технологиялар дамыған кезеңде бұл ықпалдарды шектеу мүмкін емес. Исламдандудың қарқынды үдерісін есепке ала отыра, оның ұлттық бірегейлікте белгілі орнын бағалай келе, жағымды бағытта дамуына мүмкіндіктер қажет. Заман талабына сай исламдық инфрақұрылымның, тәуелсіз мұсылман элитасының дамуы, ислам ғылымдарының рационалдануы, сәйкесінше рационал ислам ой пікірінің қалыптасуы жағымды исламдық бірегейліктің қалыптасуына орасан зор үлес қосады. Бұл белгілі деңгейде күш қолдану, экстремистік іс-әрекеттерге шақыру, архаикалық дәстүрлер мен ақыл-ойды шектейтін тәжірибелердің алдын алуға себін тигізеді.

Жазбалар үшін

Жазбалар үшін

Жазбалар үшін

*Ғылыми басылым*

**ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ҰЛТ ҚҰРЫЛЫСЫ  
ЖӘНЕ ИСЛАМДАНУ:  
ТАРИХЫ, ДИСКУРС ТАР ЖӘНЕ БІРЕГЕЙЛІК**

Мұқабаның дизайны: *Б. Леспек*  
Беттеу: *Ж. Рахметова*

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

Басуға 28.11.2024 ж. қол қойылды.  
Таралымы 500 дана. Пішімі 60x84 1/16.  
Шартты баспа табағы: 14,5.

ЖК «ИМПУЛЬС» баспасында басылып шығарылды.  
Қаскелең қ., ҚР Тәуелсіздігіне 10 жыл көшесі, 35 үй.