

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРЫ БІЛІМ МИНИСТРЛІГІ

ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

ФИЛОСОФИЯ, САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ ДІНТАНУ
ИНСТИТУТЫ

**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНЫҢ
ҰЛТТЫҚ ҚҰРЫЛЫСЫ АЯСЫНДАҒЫ
РЕ-ИСЛАМДАНУ ҮДЕРІСІНІҢ
ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ**
дөңгелек үстелдің материалдар жинағы

Сборник материалов круглого стола
**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
РЕ-ИСЛАМИЗАЦИИ В КОНТЕКСТЕ
НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВА
В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН**

Алматы, 2023

УДК 28(069)
ББК 86.2
Қ 18

*Рекомендовано Ученым советом Института философии,
политологии и религиоведения КН МНВО РК*

Редакционная коллегия:

*С.Т. Сейдуманов, академик НАН РК,
доктор социологических наук, профессор, (отв. редактор);
Д.А. Сихимбаева, PhD.*

Қ 18 «Қазақстан Республикасының ұлттық құрылысы аясындағы ре-исламдану үдерісінің өзекті мәселелері»: дөңгелек үстелдің материалдар жинағы. – «Актуальные проблемы ре-исламизации в контексте нациестроительства в Республике Казахстан»: сборник материалов круглого стола. – Алматы: ИФПР КН МНВО РК, 2023. – 123 с.

ISBN – 978-601-304-135-3

Основные материалы сборника посвящены таким вопросам как: современные направления общественно-политической мысли ислама; ре-исламизации в странах Центральной Азии; социо-культурные, экономические, политические аспекты; теоретические подходы к изучению взаимодействия национализма и религии в контексте национального строительства; роль национализма и религий в этнополитических процессах Республики Казахстан; Ислам и секуляризм в современном постсекулярном мире.

Сборник адресован ученым и экспертам, докторантам и магистрантам в области социальных наук, а также более широкому кругу читателей, которые интересуются данными проблемами.

**Дөңгелек үстел АР14871508 «Қазақстандағы ұлттық құрылыс аясындағы исламизация үдерісі: интеграциялық және дезинтеграциялық элементі» тақырыбындағы гранттық қаржыландыру жобасы аясында өткізілді.*

**Круглый стол был проведен в рамках грантового проекта АР14871508 «Исламизация в контексте нациестроительства в Казахстане: интеграционные и дезинтеграционные тенденции».*

УДК 28(069)
ББК 86.2

ISBN – 978-601-304-135-3

© РГП на ПХВ «Институт философии,
политологии и религиоведения
КН МНВО РК, 2023

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

<i>Құрманалиева А., Жүзей М.</i> Қазіргі Қазақстандағы реисламизацияның интеграциялық және дезинтеграциялық әлеуеті.....	4
<i>Абдулхақим Б.</i> Деобандияның саясатпен ара-қатынасы және діни радикализм.....	13
<i>Сихимбаева Д.</i> Қазақстан Республикасындағы ре-исламдану үрдісінің өзекті мәселелері.....	35
<i>Мухатаева Г.</i> Казахстанские женщины в «Исламском государстве»: факторы радикализации.....	43
<i>Қалмұрат Е.</i> Ирандық ұлттық құрылыс аясындағы Кербала парадигмасы.....	60
<i>Стамбакиев Н.</i> Монотеистік діндердегі риба (өсім) мәселесі.....	73
<i>Елубаева А.</i> Зайырлы қоғамдағы мұсылман әйелдің әлеуметтік статусының трансформациясы.....	83
<i>Мамырбаев Д.</i> Яссауи ілімінің дүниетанымдық негіздері.....	99
<i>Джадрин Б.</i> Религиозный фактор в этнополитических процессах в постсоветском пространстве.....	106
<i>Құрманалиев М.</i> Причины расцвета и заката науки в мусульманском мире...	113

ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ РЕИСЛАМИЗАЦИЯНЫҢ ИНТЕГРАЦИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ДЕЗИНТЕГРАЦИЯЛЫҚ ӘЛЕУЕТІ

Құрманалиева А.Д., Жүзей М.А.

Тәуелсіздікті жариялаған жылдардан кейін әлеуметтік тоқырау, кеңестік өкіметтің ыдырауы, әлеуметтік-экономикалық дағдарыс жалпы қоғамдық дамуға, адамдардың моральдық-психологиялық ахуалына, оның ішінде діни наным-сенімдеріне де теріс ықпалын тигізгені сөзсіз. Өтпелі кезеңдердің сол бір жанама әсерлерінен туындаған әртүрлі қарама-қайшылықтар діни наным-сенімдердің мазмұны мен сипатына күмән келтіріп, ортақ діни құндылықтарды насихаттаудан гөрі, әркім өз бетінше түсіндіруге тырысып, келеңсіз жағдайлар да орын алып жатты. Шет мемлекеттердің өзіміздің ұлттық таным-түсінігімізбен мүлдем қабыспайтын «діни оқу орындарының» оқытқан пәндерімен санасы өзгеріп келген түлектер тоқырау кезеңде ес жия алмай жатқан қоғамға емін-еркін кіріп, өз білгендерін уағыздауға көшті.

Қазақстанда осы уақытта ішкі жағдай тұрақталғанша біршама уақиғалар орын алды. Елдің ішкі әл-ауқатын реттеу, әлеуметтік тұрақтылық алдыңғы қатарға қойылды. Діни жағдай көп уақытқа дейін еленбей кешендеп қалғаны белгілі. Атеистік бағыттағы әзірленген оқулықтар жарамсыз болып қалса да, оқу орындарында дарвинизм идеялары оқылып, сұрақтар туындатты. Атеизмнен ғылыми жұмыс жазған мамандар дінтанулық бағыттардағы зерттеулерге қарай бет бұрды.

Осындай әр түрлі сынақтар алаңында шет елдерден дін үйретуші мамандардың Қазақстан жастарына әсер етіп қалу мақсаттары да белсенді болды. Елдің сұранысының күрт ар-

туы фонында сан-саққа тартатын ұйымдар еркін тарады. Бұл шет елдік діндар жамағаттың артында кімдер тұр, қаншалықты исламға адал қызмет мақсатында келгенін талдау жеке ғылыми жұмыс болатын. Там-тұмдап жасалған жұмыстар өте аз болды және тым әлсіз болды.

Елдің ішкі тұрақтылығы тек жергілікті халық немесе сол мемлекеттің негізін құраушы ұлтқа ғана қажетті екендігі белгілі. Исламның қайта жандануы кезеңінде тұрақтылықты құраушы немесе күйретуші әсеріне осы шеттен келген діни тәлімнің тигізер әсері көп болды. Бірақ ол кезеңде Қазақстан аумағына қай діни бағыт жат немесе жақын екенін айқындайтын орталық немесе мамандар жетіспеді. Еліміздің алғашқы муфтиі қызметін атқарған Ратбек қажы Нысанбайұлы Өзбекстан медреселерінде оқып келген жастармен салт-дәстүрге бағытталған діни рәсімдер қызметін атқарды. Шетелге қазақ жастарының діни оқу орнына баруының қауіптілік мәселесін көтерді. Ислам институты жұмысын ұйымдастырды. Жергілікті дәстүрге бағытталған имамдар даярлау ісін қолға алды [1].

Мешіт қызметінен тыс қалған ұлттар мен адамдар муфтиятқа кейбір қарсылықты жамағаттың қалыптасуына әкелді және бұл шет елдік миссонерлік бағытындағы топтар өз мүддесіне тиімді пайдалана отырып, мешіттерден тыс аумақтарда қызметін ұйымдастыра алды. Олар өзге ұлттар арасынан орыс тілді ортадан көбірек қолдау тапты. Алғаш болып қолдау көрсеткен ұлттар мен адамдар туралы болашақта ғылыми зерттеу жұмысын жүргізу теолог мамандарға артық болмас еді. Сонымен қатар еліміздегі өзге этностардың діни бірегейлігін анықтауға бағытталған зерттеулер де қажет-ақ.

Уахабизм бағытындағы топтарға елімізде мекендеп жатқан түркі тектес ұлт өкілдерінің жастары қосылып кетті. Олардың арасында өзіміздің қаракөз бауырларымыз, сондай-ақ татар, ұйғыр, ингуш, шешен, күрд, өзбек жастарынан құралғандар

болды. Бүгінде әсіредіншілдігімен белгілі діни жамағаттар әр мешітте имамамдарға қарсылық білдіріп, діни алауыздыққа түрткі болып келеді [2].

Діни ахуалды Тәуелсіздіктің отыз жылдығы кезеңін үшке бөліп талдауға болады. Алғашқы он жылдығы реисламизациямен бірге түрлі діни ағымдардың келуі. Екінші онжылдық қоғам арасында діни топтардың белсенділігінің артуы және үшінші он жылдық жамағат аралық жанжалдың басталуы деп шартты түрде көрсетуге болады деген ойдамыз.

Реисламизацияның интеграциялық және дезинтеграциялық жағдайына ықпал еткен жергілікті және шет елден келген діни ағарту жұмыстарын талдауға мән беруіміз қажет. Осы ретте ҚМДБ мешіттері мен медреселеріне, Ислам институтына, Арабияның, Түркияның, Иран, Ауғаныстан елдерінің қолдауымен шетелде және Қазақстан аумағында жүргізіліп жатқан діни-ағарту жұмыстарына, жекелеген ұйымдардың, топтардың, шет елден қолдау тапқан теріс пиғылдағы жамағаттардың діни іс-әрекеттеріне талдамалық-сараптамалық жұмыстар ұйымдастыру қажет.

Бұл бағытта әр дін мамандары мен оқытушылары түрлі деңгейде Қазақстан аумағына өз ықпалын тигізуде. Бірі әсіре діндар рөлін сомдаса, кейбірі мейлінше мейірбан діндар рөлінде қоғамға дендеп еніп кетті. Оларды ажыратуға жергілікті халықтың мұршасы да, құлқы да болмады, себебі 90-жылдардағы қиын жағдайда баламыз тентектіктен, жамандықтан аман болар деген ниетпен дін ұстаздары қиянат жасамайды деп сенді.

Уақыт өте келе әр отбасында діни салт-дәстүр айырмашылығы байқала бастады. Ата-ана мен балаларының бір дастархан басына отырмауы, келін мен ата-енелері арасында түрлі діни алауыздық туындау, бағзыдан келе жатқан дәстүріміз – келіннің сәлем салуын «ширк» деп санау, жеті нан иіс шығаруға қарсылық білдіру, келін түскенде отқа май та-

мызбау тәрізді кикілжіңдер жиілей түсті [3]. Осы кикілжіңдер нәтижесінде жергілікті халық дін атын жамылып келген түрлі ағымдар туралы ести бастады. Діни көзқарастарына байланысты қарсылықта терактілік іс-әрекетке жақын күштерін көрсетуге ниеттерін білдіре бастады. Сондықтан дін енді дезинтеграциялық сипатта әлеуетін көрсетіп, мәселелерді қоғам талқысына салды. Мемлекет тарапынан бұл жағдайдың шешімдерінің бірі ретінде «Дінтану», «Теология», «Исламтану» мамандықтары бойынша кадрлар даярлау қажеттілігі байқалды.

Жоғарыдағы атап өткен отыз жылдықтағы діни ағарту жұмыстарына қысқаша шолу жасап көрсек, олардың өрбу тарихы мынандай кезеңдерді өткерді:

Алғашқы муфти Ратбек қажы Нысанбайұлы басқарған кезең туралы жоғарыда айттық. Тәуелсіздік пен ҚМДБ муфтилігінің екінші он жылдығы, Ратбек қажының қызметтен кетуінен бастап әр алуан жақын және алыс шет елдерден сауат ашқан имам-молдалар мешіт қызметіне еркін орналаса алды. Имам-молдалардың діни тақырыпта ел арасына іріткі салуы да жиіледі. Соның салдарынан діни ұстанымы теріс деп танылған адамдар имамдық қызметтен шеттетілді [4].

Оқу-ағарту бағытында Мысыр елінің қолдауымен Нұр-Мүбарак Египет мәдени орталығы университеті ашылды. Қазақ және араб оқытушылары 50/50 пайыз көрсеткіші бойынша қызмет етіп келеді. Түркия елінің ресми қолдауымен Түркістан қаласында ашылған Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік университеті өзге мамандықтармен қатар дін мамандарын да даярлайды. Бүгінде түлектері ғылым саласында қызметтерін атқарып келеді. Шымкент қаласында Халықаралық Қазақ-Араб университеті жанында Түркия қазақтарының қолдауымен Дінтану факультеті ашылып, бүгінде бұл ғимарат ҚМДБ жанындағы колледж қызметін жалғастырып отыр [5].

Бұл оқу орындары шет елдің қаржылай қолдауымен университет деңгейінде діни білім алушы жастарды оқытып, дипломы бар мамандарды дайындайды. Реисламизация кезеңінде түрлі оқу орындарынан тәлім алған қазақстандық жас буын дін саласына маманданып, осылайша қоғамдағы белсенділіктерін арттыра бастады.

Жекелеген жамағаттар діни білім үйрету жолында дәрісхана жұмыстарын ұйымдастырудан қалыс қалмады. Олардың кейбіріне заңмен шектеу қойылса да, ресми атауларын өзгертіп, жамағат жинаудың түрлі амал-айлаларына көшті. Қаржы үлестеріп, мұраттастарының санын көбейтумен болды. Еліміздің бірқатар аумақтарында жабық медреселері жұмыстарын атқарып келді. Осылайша, жік-жікке, түрлі ағымдарға бөлініп кеткен діни ұйымдар бірі – ауылдан келген жастарды арзан пәтермен баураса, екіншілері – арзан жатақханаға тұрғызып, зекет-садақа жинауды ұйымдастыруға бейімдеп, мешіттен тыс «жұма намазын» өткізуге үйрету жұмыстарымен шұғылданады, тағы бір ағымдар кішігірім үйлерде өз дәрістерін жалғастырып, жастардың санасын арбаумен келеді [6]. Осындай «діни үрдістердің» қоғамда көрініс алуы бүгінгі біздің қоғамға келетін қауіптің қаншалықты дәрежеде ұлғайып келе жатқанынан хабар беретінін байқауға болады.

Бүгінде дінтанушы маман иелерін жаңа проблемалар кезеңі күтіп тұр. Ол осы жоғарыда аталған немесе тақырыпқа қамтылмай қалған діни ортада туылып, сол ортада тәлім тәрбие алған жаңа буынның тағдыры. «Жусан» операциясымен елге оралған жас балалар тағдыры, олардың қоғамдық өмірге қайта бейімділеуі аса ұқыптылық әрі сақтықпен дінтанулық талдауды қажет етіп отыр [7].

Осы ретте біздің алдымызда мұсылман мемлекеттеріндегі діни қақтығыстардан, қантөгістерден тарихи сабақ алып, Қазақстандағы реисламизациялық мәселеде елдің ішкі

тұрақтылығын сақтау, ұлттық және мемлекеттік деңгейдегі иммунитет қалыптастыру кезеңі күтіп тұр. Әр алуан исламдық білім алған мамандар өзара ынтымақ пен ымыраға келеді деп өзімізді өзіміз жұбатуымыз бекер. Құранда ұмыт болған, ескерілмей келген «Хұжрат (Бөлме)» сүресіндегі «Сондай-ақ, бір-бірлерінді тануларың үшін ұлттар мен ұлыстарға бөлдік...» деген Алла тағаланың бұйрығы бұрмаланып, құпияланып келді. Бұл аяттың мақсаты діни танымда әр мемлекет, әр ұлт өз ішкі иммунитетін дұрыс қалыптастыруында еді [8].

Біздің елде де дұрыс иммунитет қалыптастыруда діни сауат ашқан қай түлектер елге үлгі бола алады, қандай түлектер шетке ығыстырылып шығуы тиіс екенін тәуелсіз әрі ғылыми тұрғыда толыққанды сараптайтын уақыт жетті. Себебі мемлекет тарапынан діни лоттарды ұтып алу және халықпен діни кездесу жұмысын ұйымдастыруда дінтанушы мамандардың сауаттық деңгейі өздері білім алып келген шет елдің көзқарасына еліктеушілігі мен бұрмалаушылығы көрер көзге анық байқалып келеді.

Имам-молдалардың мешіт мінберіндегі жиі айтылатын уағыздық тақырыптары егемендіктің алғашқы жылы халық арасында өтімді болса, діни сауаттылығы артқан жастар арасында бүгінде басқаша белең алып, өзектеніп түсуде. Олар – жұмақ пен тозақ, зекет садақа, көп некелік, ханафи мен салафилер арасындағы дау, намазға келушілердің ішкі тәртіпке бағыну мен бағынбауы мәселелеріне қатысты болып отыр. Бір сөзбен айтқанда, мешіттердегі басшылық тарапынан алдын ала бекітілген тақырыптық уағыздар жастар буынының діни сұранысын қанағаттандыра алмай отыр. Интернет желісіндегі әр алуан діни ақпараттарға деген қызығушылық және олардың өзектілігі, сондай-ақ мешіт маңайындағы насихат тақырыбы тым алшақтап кеткендігі сөзсіз [9].

Қазіргі діни ахуалдың бет алысына сарапқа салып, бағдарлайтын болсақ, түрлі дау-дамайлардың, қызыл кеңірдек

болған тартыстардың өршіп кеткеніне куә боламыз. Мысалы, араб идеологиясын ұстанған жамағаттың уағыздары «ширк», «адасу», «күпір», «көп неке» тақырыптарын жиі қозғау, олардың ішінде имам-молдаларды жамандауға бағытталса, сопылық бағытты ұстанушылар мешіт-молдаларының дәретті дұрыс алмайтындарын, мұстахаб жасауды білмейтіндерін, пірлерімізге қол бергендер ғана ақыретте бақытты болатыны сияқты дүниелерді айтып, көбінесе бір жақты, бір сарынды уағыздарымен шектеледі. Жалпы, сырттан келген діни топтардың діни насихаттарынан байқағанымыз тек сол жамағаттың қатарына қосылғандар ғана ақыретте жұмақтан орын алып бақытты болса, топқа кірмегендер мен қарсыластары тозақтық, адасқандар деп санайды [10].

Бүгінде Реисламизациялық тұрақтылық пен өркендеу жолында исламдық насихат тақырыбы жаңа ғасыр сұранысына, замана талабына сай бағытталған, өркениет пен ғылыми-танымдық исламдық уағыз насихаттар формасын қалыптастыруға тиіс. Сонымен қатар ұлттық иммунитетімізді сақтауға кедергі келтірмеуі керек.

Діни тақырыптардың салт-дәстүрге қарама-қайшылығын байқаған алдыңғы аға буын күдікті діни уағыз, күдікті діндарлардың ұстанымдарынан секем алғаны белгілі. Ата-балаларынан көрген діни дәстүр мен шет елден келген жаңа діни ақпараттың айырмашылықтарын салыстыра отырып, қазақы салт-дәстүрге бейімделуге сұраныс артты. Осы орайда діни ақпараттық кеңістікте өздерін «тәңіршілдерміз» деген топ бой көрсетті. Бұл да дінтанулық сараптамаға зәру болып отырған мәселе [11].

Қазіргі Қазақстандағы реисламизацияның интеграциялық қалыптасу кезеңі осы үш он жылдықта жоғарыдағы қамтылған және аталмай қалған діни ортадан тәлім алған буынмен өлшенетіні шындық. Олар исламды жаңарты отырып, құраушы немесе күйретуші де күшке ие екенін баса назарда ұстауымыз керек.

Бүгінде кез келген жас азамат діни білімді қай оқу орынан аламын десе де, оған ешқандай шектеу жоқ. Дегенмен, бұл бағытта да ойланатын, ойландыратын мәселелер аз туындап отырған жоқ. Оларды біз сол оқу орындарына түсетін студенттерге арналған грант сұраныстарынан-ақ көреміз. Қандай жоғары оқу орындарын таңдау керек деген сұраққа да әсіре имам-молдалардың діни уағыздары араласып, жастардың талғамына ықпал етуде. Соның нәтижесінде академиялық бағытта дінтанулық білім беретін оқу орындарына сұраныс азайып қалды. Бұған себебі «мұндай оқу орындарында философия пәні оқытылады, ал ол дінге қажет емес, намаз оқуға жағдай қарастырылмаған» деген уағыз басым тұр, сол себепті жастардың ғылымға бет бұруына кедергі жасайтын мұндай ойларды да зерттеуіміз аса қажет. Білім мен ғылымды меңгерген, онды-солын білетін, адамгершілігі мол, рухани құндылықтарды терең меңгерген жас қана елінің пайдасына қызмет ететіні анық. Оның діни бағдары ғылым жолындағы ізденісімен, елдік мүддесімен сабақтаса жүргенде ғана игілік болатыны белгілі. Исламды түсіну ұлттық құндылыққа бағыттталып, ғылымдық таным тұрғысынан болғанда ғана қоғамымыз құлдырауға түспей, жастардың адасуына жол бермейді. Көне ислам дәуірінен жаңа заман дәуіріне бет алу, бәдәуилік дәуірге беттеген діни сарыннан сақтанып, ғылым білім дамыған елдермен тең терезеге жетелейтін иммунитет қалыптастыру ауадай қажет. Қазіргі қоғамдағы реисламизация үрдісінде ішкі тұрақтылықты қалыптастыра алатын, күйретуші топтарға төтеп беретін маман даярлауда тағы да жан-жақты сараптаудан өткізу керектігін баса назар аударуға шақырамыз. Қазақстандағы реисламизацияның интеграциялық әлеуеті оның дезинтеграциялық сипатынан басым тұрған кезеңде ғана қоғамның тұрақтылығы баянды болмақ.

Сілтемелер:

1. <https://azan.kz/kz/maqalat/read/ratbek-qazhyi-nyisanbayulyi-orta-aziyadan-bolinip-din-derbestigin-11218> Рәтбек қажы Нысанбайұлы: Орта Азиядан бөлініп, дін дербестігін алдық.

2. <https://qazaquni.kz/ru/152837-tajnoe-i-yavnoe-vliyanie-vahhabizma-v-kazahstane>. Тайное и явное влияние ваххабизма в Казахстане.

3. https://kaz.inform.kz/news/dasturge-adaldyn-dingegi-berik_a2944151/ Дәстүрге адалдың дінгегі берік.

4. <https://nurgasyr.kz/p/sansyzbaj-rbanly-saparmen-tbege-keldi> Сансызбай Құрбанұлы іс-сапармен Ақтөбеге келді.

5. <https://www.muslim.kz/news/shymkent-medrese-kolledzhinin-tulekteri-emtikhan-tapsyrdu-foto> «Шымкент» медресе-колледжінің түлектері емтихан тапсырды

6. <https://centre-tur.kz/kk/maqalalar/din-jane-jastar/jat-agymnyn-jastarga-aseri-758/> Жат ағымның жастарға әсері

<https://almaty-akshamy.kz/zhyma-namazin-kogamdik-orindarda-okuga-bola-ma> Жұма намазын қоғамдық орындарда оқуға бола ма?

7. <https://www.gov.kz/memleket/entities/knb/press/news/details/291882?lang=kk> «Жусан» операциясы – өмірге оралту

<https://dalanews.kz/kogam/65647-zhusan-operaciiasy-siriadan-oralganda> «Жусан» операциясы: Сириядан оралғандардың 90 пайызы ұлттық құндылықтарды қабылдаған.

8. Құран, «Хұжрат» сүресі 13-аят.

9. <https://asyldin.kz/faq/index/page/118.html> Құрметті имам мырза! Келесі жұма айтылатын уағыздың тақырыбын алдын-ала қоясыздар ма?

10. <https://kerekinfo.kz/2011/02/02/kimderdi-islamyn-stanamyz.html> Кімдердің Исламын ұстанамыз?

11. https://baq.kz/t-irshildik-din-be-lde-nanym-senim-be_232880/ Тәңіршілдік дін бе, әлде наным-сенім бе?

ДЕОБАНДИЯНЫҢ САЯСАТПЕН АРАҚАТЫНАСЫ ЖӘНЕ ДІНИ РАДИКАЛИЗМ

Абдулхаким Б.

19 ғасырда әлемде отарлық саясат үстем құрып, Ислам мемлекеттері бұрынғы ықпалын жоғалтқан шақта кейбір мұсылман елдерінде дінді жандандыруға бағытталған қозғалыстар пайда бола бастады. Бұған Алжирдегі Рашидия, Судан мен Нубиядағы Амиргания мен Санусия, Араб Түбегінде Уахабия, Нигерияда Фулани, Судандағы Махди және Үндістандағы Сәйид Ахметтің Жихад қозғалыстарын мысал келтіруге болады. Бұл қозғалыстардың бір бөлігі Исламның қайта жандануын қарулы күшпен жүзеге асыру қажет деп пайымдаса, басқа бір бөлігі діни ағартушылық жолын ұстанды. Дару-л Улум Деобанд мектебін екінші топқа жатқызуға болады [Barbara Daly Metcalf, 1982, 32 б.].

1857 жылы Үндістанда ағылшындардың отарлық саясатына қарсы үлкен көтеріліс орын алды. Дегенмен үнділер мен мұсылмандар атсалысқан бұл дүмпу сәтсіздікке ұшырайды. Осы оқиғалардан кейін үнді мұсылмандары саяси-мәдени келеңсіздік мен қиындықтарға тап болды. Ағылшындар батыстық жүйе бойынша жаңа білім беру бағдарламаларын енгізуді қолға алды. Оның үстіне индуизм мен хриситиандықты насихаттау шаралары белсенді түрде жүрді. Үнді субконтинентіндегі мұсылман билеушілер тарапынан қаржыландырылатын ескі медресе жүйесі күйреп, діни білім беру жүйесі әлсіреді. Сондықтан үнді мұсылмандары арасында ислами ілімдерді сақтап қалу қажеттілігі туындады. Әуеліде бір топ ғұлама Чатта атты кішкентай мешітте ислами ілімдерді оқытып бастады. Ал 1866 жылы 30 мамырда

Мұхаммед Қасым Нәнутауи (1830-1883) және Рашид Ахмед Гангохи (1826-1905) тарапынан Дару-л Деобанд медресесінің негізі қаланды. Британ билігінің көзіне түспеу үшін медресе Делиден 150 шақырым жердегі Деобанд деген шеткері қалашықта құрылды [Encyclopedia of India, 1988, p. 101]. Деобанди мектебі теологиялық жағынан діни реформатор Шах Уалиулла Дәһлауиден (1703-1762) әсер алды. Дару-л Улум «Ілімдер Үйі» деген мағынаны білдіреді. Мәулана Нәнутауи бастаған медресені құрушылардың негізгі мақсаты – осы оқу орындары арқылы Исламға төніп тұрған қауіптерге қарсы тұру, дінге қызмет ететін, академиялық исламды дамытатын, сондай-ақ саяси дағдарыстардан елді алып шығатын көсемдерді дайындау болды [Мұхаммед Ариф Жәмил әл-Қасими әл-Мұбарак Фаури, б. 7].

Деобанди мектептерінде ханафи мазхабына негізделген дәстүрлі ислам үйретілді. Медресе Ислам дінін сырттан кірген элементтерден (бидғалардан) арылтуға көңіл бөлді. [AZMİ ÖZCAN, s. 554]. Дару-л Улум Деобанд мектептері оқу жүйесін құру барысында отарлық британ мектептерінің тәжірибесінен пайдаланылғандығы айтылады [Barbara D. Metcalf, 2004. p. 176]. Деобанд Дару-л Улум тек білім беретін медресе ғана емес, сонымен қатар діни қозғалыс және идеялық орталық еді. Ол Үндістан территориясындағы және Азия құрлығындағы мұсылмандарға ықпал етуші күшке айналды. Уақыт өте келе Деобанд Дару-л Улум жүйесі бойынша Үндістанның басқа елді-мекендерінде де медреселер ашыла бастады. Дару-л Улум Деобанд Осман империяның падишахтарымен, атап айтқан Екінші Абдулхамидпен байланыс құрды. Ол медресеге қолдау ретінде Стамбулдан Деобандқа арапша және парсыша кітаптар жібергізді [AZMİ ÖZCAN, s. 554].

Деобанди медресе жүйесінің бір жаңалығы оқу орындарының көпшілік, яғни халық тарапынан қаржыландырылуы болды. Мәулана Нәнутауи медресенің бір жерден тұрақты

түрде немесе мемлекет тарапынан қаржыландыруына тыйым салды. Оған дейін медреселер негізінен билеуші тап не дәулетті кісілер тарапынан қолдау табатын. Жаңа қаржыландырылу жүйесі оқу орындарының бұрынғыдан әлдеқайда тәуелсіз болуына мұрындық болды. Бұрындары ұстаздар уақыф (қайырымдылық) жерлерден түскен ақшаға күн көретін немесе кей жағдайларда шәкірттерге үйлерінде ақысыз білім беретін. Бұл екі жағдайда да шәкірттер өз шығындарын өздері көтерді. Сондықтан діни білім алу қоғамдағы белгілі бір топтар үшін ғана қолжетімді болды. Ал кедей балалардың білім алуға мүмкіндіктері болмады. Өз кезегінде Деобанд медресесі шәкірттерін ақысыз азық-түлік және баспанамен қамтамасыз ету арқылы діни білім алуды қоғамның барлық бөліктеріне қолжетімді етті [Muhammadullah Khalili Qasmi, pp. 7-8].

Деобанди медресесінің негізін қалаушылардың бірі Мәулана Нәнутауи оқу орнының тұрақты және салауатты жұмыс атқаруы үшін ережелер жиынтығын дайындады. Бұл ережелер «Усул-е Хиштгана» (сегіз принцип) деген атаумен танымал. Олар:

1. Медресенің жауаптылары әрқашан материалдық көмектің мөлшерін ұлғайту жолдарын қарастырып отыруы қажет;

2. Медресе басшылығы шәкірттерді ас-сумен қамтамасыз етуі және жаңа талапкерлерді оқу орнына белсенді түрде тартуы шарт;

3. Медресе басшылығы бірінші ретте оқу орнының мүддесін алға қоюы қажет. Әйтпеген жағдайда медресе тоқырауға ұшырайды;

4. Медресенің ұстаздары да өздерінің қара бастарын ойламай, жоғарыдағыдай көзқарасқа ие болуы керек;

5. Медресенің төрт жылға арналған оқу бағдарламасы белгіленген мерзім ішінде түгелдей оқытылып, тәмамдалуы шарт. Бұл медресе дамуының кілті болмақ;

6. Медресенің тұрақты кіріс көзі болмаса да, Аллаға сене отырып жұмысты жалғастыра беру керек. Тек ақшаға сену Аллаға деген сенімді азайтады. Егер Аллаға сенім әлсіресе, бұл жақсылыққа апармайды;

7. Билік пен дәулетті адамдардан қаржылай көмек алу дан сақтану қажет;

8. Қаржылай көмегі арқылы атақ-даңққа қол жеткізуді көздемейтін кісілердің қайырылымдылықтары берекет әкеледі [Muhammadullah Khalili Qasmi, pp. 5-6].

Бұлережелердің мазмұнынан Дару-л Деобанд медресесінің негізін қалаушылардың оқу орнының барынша сыртқы факторлардан тәуелсіз болуын көздегенін байқауға болады.

1920 жылы Дару-л Улум Деобандта 900, 1931 жылы 900 шәкірт оқыды. Бұлардың 368-і Үндістаннан, 185-і Бенгалдан, 150-і қазіргі Пәкістан территориясы мен Пунжабтан, 26-ы Ассам мен Бирмадан, 17-ы Шығыс Түркістаннан (Қытай), 26-ы Бұхарадан еді [Lini S. May, 1970. p. 124]. Деобанди медреселері Африка құрлығының Оңтүстік Африка, Замбия, Малауи, Зимбабве, Танзания, Мозамбика және Уганда секілді елдерінде де бар. Бұл жерлердегі медреселерге шәкірттерді көбінесе Таблиғи Жамағат тобының өкілдері тартатыны айтылады. Деобандық ұстаздар негізінен ханафи мазхабын ұстанса да, Африкадағы кейбір медреселер жергілікті халықтың қажеттілігіне орай шафиғи және мәлики мазхабтарын да оқытады [Ebrahim Moosa, 2015. p. 105].

20 ғасырдың соңына таман Деобанд мектебінде 3000 жуық студент біліп алды. 1990 жылдардың орталарында Үндістан үкіметі шетелдіктер үшін Дару-л Деобандта білім алуға мүмкіндік беретін визаны тоқтатты.

Деобандия ғұламаларының саяси жолы

Дару-л Улум Деобандтың саясатпен арақатынасы жайлы Мұхаммед Қасым Нәнутауидің немересі, медреседе көп

жылдар басшылық қызмет атқарған Мұхаммед Таййыб Қасыми (1897-1883) келесідей баяндайды: «Дару-л Улум Деобанд тек қана білім беретін медресе ғана емес, сонымен қатар ол – ойшылдық мектебі. Оқу орны алғашқы күннен бастап түлектерінің бойына еркіндік рухын дарытты... «Дару-л Улум Деобанд саясаттан алшақ болды, онымен еш байланыс құрмады» деп айтуға болмайды. Иә, ол саяси бағытта арнайы білім берумен айналыспады. Дегенмен медресе саясат саласында қызмет атқаратын саясаткерлер мен саяси кадрлар дайындауда қалыс қалмады. Бұл тұлғалар Дару-л Улум Деобандтың құндылықтары мен тәрбиесін бойларына сіңірді, сондай-ақ медресенің ойшылдық һәм тәжірибелік байлығынан сусындады» [Әл-Мұкри Мұхаммед Таййыб, бб. 279-280]. Яғни деобандықтар саясатқа араласқандықтарын жоққа шығармайды. Жоғарыдағы сөздерден тағы бір байқайтынымыз – олар саясаттың өмірдің маңызды компоненті екенін қабылдайды әрі онымен мақсатты түрде айналысуды қажетті деп санайды. Жалпы Деобанди жүйесінің саяси қырына назар аударатын болсақ, бұл бағытта мекеме ретінде Дару-л Улум Деобандтан гөрі көбіне ғұламалар санатының белсенділік танытқаны байқалады. Сондықтан Дару-л Улум Деобандтың саяси келбеті ғұламаларының ұстанымдары мен саяси тәжірибелері арқылы көрініс табады деуге болады.

Үндістандағы мұсылман ғұламаларының саяси белсенділіктері 19 ғасырдың ортасынан бастау алады. Британдықтардың отарлық саясатының қауіптілігі жайында мұсылман ғұламаларының үндістандықтарды бірінші болып ескерткендігі айтылады. 1857 жылғы Ұлибританияның Үндістандағы отарлық саясатына қарсы көтерілістің басталуын да мұсылман ғұламаларының рөлі зор болды. Дару-л Улум Деобандтың негізін қалаушылардың бірі Мұхаммед Қасым Нәнутауидің 1857 жылғы көтеріліске басшылық еткені айтылады [Әл-Мұкри Мұхаммед Таййыб, б. 271].

Алайда бұл дүмпудің сәтсіз аяқталуы нәтижесінде Үнді субконтинентінінде қатаң ағылшын саяси жүйесі орнады. Үндістандағы мұсылман ғұламаларының біразы аталмыш көтеріліске қатысып опат болды немесе өмірлерінің қалған бөліктерін түрмеде өткізді. Осыған орай бұған дейін белгілі бір деңгейде саяси белсенділік танытқан мұсылман ғұламалары саясаттан бойларын алыс ұстайтын болды [Barbara Metcalf, 2002, p. 7]. Бірақ бұл жағдай бірінші дүниежүзілік соғысқа таман өзгерді. Мәселен 1920 жылға дейін деобандық тарихшылар тарапынан жазылған мәліметтерде ғұламалардың 1857 жылғы Ұлт азаттық көтеріліске қатыспағандығы алға тартылды. Ал аталмыш жылдан кейінгі жазылған тарихтарда деобандилықтардың 1857 жылғы көтеріліске белсенді түрде қатысқандығы, олардың «бейбітшілік үшін күресушілер» екендігі баяндалады [Barbara Metcalf, 2002, p. 7].

Жалпы 19 ғасырдың соңы 20 ғасырдың басында саяси белсенділіктерімен танылған екі деобандилік ғалым Мәулана Махмуд Хасан (1851-1920) мен оның шәкірті Мәулана Хұсайн Ахмед Мәдани (1879-1957) көзге түседі. Мәулана Махмуд Хасан Деобанди медресесін саясатқа араластырып, оған қандайда бір зиян тигізбеу үшін өзге орталықтар ашты. Қағаз жүзінде білім беретін мекемелер болып саналған осы орталықтар арқылы, ол іс жүзінде билікке қарсы астыртын саяси іс-әрекеттер жүргізді [Muga Hamid, 2005, p. 41].

Бірінші дүниежүзілік соғыс басталған кезде Мәулана Махмуд Хасан британдықтарға қарсы қарулы күрес ұйымдастыруды жоспарлады. Осы мақсатта Ауғанстандағы тайпаларды өз тарапына тартуға тырысты. Дегенмен ағылшындарды қолдаған Ауғанстан әмірі бұған жол бермеді. Содан соң Мәулана Махмуд Хасан Хиджаздағы түріктер тағайындаған губернатормен байланыс құрғысы келді. Осылайша ол Үндістандағы британдықтарға қарсы келешек революцияға Стамбулдағы османдық халифаның қолдауын алуды көздеді. Мәулана Мах-

муд Хасан османдықтар тарапынан дiттеген қолдауын тапты. Дегенмен оның жоспары жүзеге аспады. Себебі Хиджазда османдықтарға қарсы британдықтардың демеуімен араб революциясы басталып кетті. Бұл төңкеріске ағылшындардың берген уәдесіне алданған, өзі түріктер тарапынан тағайындалған Меккенің әмірі Шариф Хүсейн жетекшілік етті. Өзінің іс-қимылмын ақтау мақсатында Шариф Хүсейн османдық түріктерді кәпір деп жариялайтын пәтуа шығарғызуға тырысты. Бұл пәтуа заңды күшке ие болу үшін меккелік ғұламалардың, сәйкесінше сол уақытта Меккеде тұрып жатқан Мәулана Махмуд Хасанның да қолы қажет еді. Мәулана Махмуд Хасан екі таңдау арасында қалды. Егер пәтуаға қол қоятын болса, онда ол ағылшындардың османдықтарға қарсы саясатын ақтаған болатын әрі осы арқылы Үндістандағы мұсылмандар арасында түсінбеушілік туғызатын. Ал қол қоймаса Шариф Хүсейннің оны ағылшындарға тапсыратыны белгілі еді. Махмуд Хасан қол қоюдан бас тартты. Осы себепті ол және қасындағы шәкірті Хүсейн Ахмед Мәдани тұтқындалып, ағылшындарға берілді. Артынан Малтада үш жыл қамауда отырды. Малтадан қайтқан соң Мәулана Махмуд Хасан ағылшындарға қарулы қарсы тұру идеясынан шегінді, оның орнына Махатма Ганди бастаған Ынтымақтастықтан бас тарту қозғалысы (Non-Cooperation Movement) мен Үндістан Ұлттық Конгресіне (Indian National Congress) қосылды. Осылай ол өзінің агрессивті саяси жолын, прагматикалық негізге бағыттағандай болды. Дегенмен Мәулана Махмуд Хасан қамақтан оралғаннан кейін көп өтпей 1920 жылы Делиде көз жұмды. Өз кезегінде шәкірті Хүсайн Ахмед Мәдани оның саяси күресіндегі ізбасары ретінде көпшілік тарапынан қабылданды [Mura Hamid, 20056 pp. 42-44].

Хүсайн Ахмед Мәдани ұстазының саяси жолын жалғастыра отырып Үндістан Ұлттық Конгресі мен Үндістан ғұламалар ұйымын (Жәмият Уламай Хинд) қолдады. Екінші ұйым 1919

жылы Мұхаммед Кифаятулла (1875-1952) басшылығындағы деобандық ғұламалар тарапынан құрылған болатын. Ұйым Халифат қозғалысының (1919-1924) да белсенді мүшелері болды. Өз кезегінде Халифат қозғалысы Осман халифатының қайта жандануының қолдап, үгіттеді. Дегенмен 1924 жылы жаңадан құрылған Түркияда халифаттық толығымен жойылғандықтан кейін, қозғалыс та өз белсенділігін тоқтатты.

Үндістан Ұлттық Конгресі мен Үндістан ғұламалар ұйымы да британдықтарға қарсы үнділер мен мұсылмандардың біріге күресу керектігі ұстанымында болды. Хұсайн Ахмет Мәдани Ынтымақтастықтан бас тарту қозғалысының шарифатқа сай келетіні туралы пәтуа шығарған ұстазынан да ары кетіп, мұсылмандардың британдықтармен қандайда бір түрде істесуінің харам екендігін мәлімдеді. Ол британдықтармен істеспеуді әрбір мұсылманның мойнындағы парызы деп жариялады. Сәйкесінше мұсылмандар Ұлыбританияда жасалған тауарлардан да бас тартуы шарт болатын [Mura Hamid, 2005, p. 45].

Хұсайн Ахмед Мәдани діндері бөлек болса да үнділер мен мұсылмандарды бір ұлысқа (қаум) жатқызды. Себебі оның пікірі бойынша адамдардың бір ұлысқа жатуы үшін олардың түрлі діндерде болуы кедергі болмайтын. Бұған ол өз ұлттарына уәхи жеткізген пайғамбарларды мысалға келтірді. Мәселен Мұхаммед пайғамбардың Мәдина қаласында араптар мен яһудилерден тұратын ұлыс/қауым құрғанын алға тартты. Тіпті әдетте тек мұсылман елдеріне қатысты қолданылатын үммет идеясы аясын да кеңейтіп, бұл ұғымға басқа дін өкілдері қосыла алатынын мәлімдеді. Оның көзқарасы бойынша Исламдағы миллә (ұлт, ел, қауым) түсінігі ғана тек мұсылмандарды қамтитын. Сондықтан миллә үшін дін маңызды болғанымен, қаум құру үшін маңызды емес еді. Сондықтан ол Үндістаннан Пәкістан мемлекетінің бөлініп шығуына қарсы болды. Ол Үндістанның екіге бөлінуі

мұсылмандардың арасында да бөлінушілік туғызады, түптеп келгенде бұл идея мұсылмандардың өз мүддесіне қайшы келеді деп пайымдады [Muga Hamid, 2005, pp. 46-47].

Хұсайн Ахмед Мәданидің үнділер мен мұсылмандардан құралған бір мемлекет идеясы, Үндістанда мұсылмандар тарапынан негізі қаланған тағы бір қозғалыс Мұсылман Лигасының (Muslim League) саяси позициясына қайшы келді. Мұсылман Лигасы үнділер мен мұсылмандарды екі бөлек ұлт ретінде қарастырды, сәйкесінше олардың көзқарасына сай мұсылмандардың өздерінің жеке мемлекеті болуы қажет еді. Бұл идеяны олар ағылшындар Үндістанда билік құрып тұрған уақытта іске асыру шарт деп санады. Мұсылман Лигасы негізінен зайырлы ұстанымдағы мұсылман көсемдер тарапынан басқарылды. Хұсайн Ахмед Мәдани өзінің саяси көзқарасы себебінен тәуелсіз Пәкістан мемлекетін қолдайтын Мұхаммед Иқбал және Сәйд Әбу-л Ала Маудуди секілді сол заманның танымал интеллектуалдарымен пікір қайшылығына түсті [Muga Hamid, 2005, p. 47].

20 ғасырдың бел ортасында консервативті яһуди дін өкілдерінің Израил мемлекетінің құрылуына қарсы болғаны секілді, деобанди ғұламаларының біраз бөлігі батысшыл білім алған топ тарапынан басқарылатын тәуелсіз Пәкістан мемлекетінің құрылуына қарсылық білдірді. Олар бөлінбеген тұтас Үндістан елінде өмір сүруді, діни қызметтерін сонда жалғастыруды қалады. [Barbara Metcalf, 2002, p. 7].

Деобандық ғұламалар ішінде Мәулана Махмуд Хасан мен Мәулана Хұсайн Ахмед Мәданимен келіспегендер, өзге саяси позицияда болғандар да жоқ емес. Мәселен Мәулана Ашраф Али Тәнуди (1862-1943) және Мәулана Зафар Ахмед Усмани (1892-1974) мұсылмандардың тәуелсіз бөлек мемлекеті болуын қалады. Мәулана Зафар Ахмет Усмани 1945 жылы бір топ ғұламалар тарапынан құрылған Ислам ғұламалары ұйымының (Жәмият Уламай Ислам) негізін қалаушылардың бірі санала-

ды. Бұл ұйым Үндістан ғұламалар ұйымының үнділер мен мұсылмандардан құралған тұтас мемлекет идеясына қарсы шықты [Мура Hamid, 2005, p. 48].

Мәулана Ашраф Али Тәнуи мұсылмандардың Ынтымақтастықтан бас тарту ұйымына қатысуының дұрыс емес екендігін мәлімдеді. Себебі олардың ағылшындармен күресте қолданатын әдіс-тәсілдерінің шариғатқа қайшы келетіні айтылды. Мәселен ағылшын тауарларына бойкот жариялануы, әр дүкеннің кіреберісінде еріктілердің тұруы, олардың сатып алынған ағылшын тауарларының қайтарылып берілуін қадағалауы, дүкеншілерге Ұлыбританиядан әкелінген тауарларды сатуға тыйым салынуы т.с.с. Өйткені Ислам құқығы тіпті соғыс жағдайындағы дұшпан елмен де сауда-саттық жасауға рұқсат беретін. Өз кезегінде Мәулана Зафар Ахмед Усмани біріккен үнді-мұсылман мемлекетінің шариғатқа мүлдем қайшы келетінін мәлімдеді. Зафар Ахмед Усмани мұсылман мен мұсылман емес халық аралас мемлекет құрылатын болса, мұндай жағдайда шариғат бойынша мұсылмандардың көпшілікті құрауы қажеттігін және ол мемлекеттің ислам құқығы мен мәдениетіне сай басқарылуы міндеттілігін баяндады. Әйтпеген жағдайда мұсылмандардың көпірлердің арасында жұтылып кететіндігін алға тартты. Бұған ол Мұхаммед пайғамбардың мұсылмандар мен мұсылман еместер арасындағы діни шегараның сақталуы қажеттігі жайында айтқан сөздерін дәлел келтірді. Зафар Ахмед Усманидің көзқарасы бойынша Үндістан мұсылмандарына бөлек тәуелсіз мемлекет керек еді [Мура Hamid, 2005, p. 50].

Деобандия, Талибан және діни радикализм

Тарих бойынша Ауғанстанда орталықтандырылған билік әрқашан әлсіз болғанын байқауға болады. Мемлекет көбіне қарапайым халықтың өмірлеріне араласпады немесе араласа алмады. Сондықтан негізгі күш аз ұлттар мен рулардың өзінде

болды. Жалпы пуштундар үшін мешіт ауыл өмірінің орталығы саналды. Барлық мәселелер сол жерде шешілетін. Ал мешіттер көбіне шариғи жақтан да, дүнияуи жақтан білімдері таяз молдалар тарапынан басқарылды. Өмірдің әрбір саласында, оның ішінде сот істерінде де негізінен шариғаттың қағидалары үстемдік құрды. 1925 жылдан бастап әмір Аманулла кезеңінде зайырлы заңдар енгізіліп бастады. Осыған қарамастан ауған мұсылмандары байсалды Исламды ұстанып, радикализм мен қатыгездіктен алшақ болды. Бұның негізгі себептерінің бірі сопылық еді. Сопылық әдептілік, тақуалық, шынайылық пен жан тыныштығына үгіттеді. Сондықтан Талибанға дейін Ауғанстанда діни экстремизм ешқашан белең алмады. Талибан қозғалысына дейін ауған жерінде саудтар тарапынан қолдау тапқан радикал уахабилер іс-әрекет жүргізгенін айта аламыз.

Тәліптердің пайда болуы тарихына үңілсек, олар да өздеріне дейін және өздерінен кейін шығатын өзге де діни ұйымдар секілді, Мұхаммед пайғамбардың өмір жолынан шабыт алуға тырысты. Ислам мұсылман не мұсылман болмасын әділетсіз басшыға қарсы шығуға, қоғамды реттеуге атсалысуға шақырады. 7 ғасырда Мұхаммед пайғамбардың белгілі бір деңгейде жабайы әрі әділетсіз араб қоғамының болмысына қарсы шығып, ізгілікті қоғам орнатқаны секілді, тәліптер де Ауғанстанда толықтай Исламға негізделген тәртіп қалыптастыруды көздеді. Бұны өзінше бір джихад ретінде қарастырды. Дегенмен джихад бір мұсылманның екінші бір мұсылманды оның ұлты мен түріне қарай өлтіруіне қатаң тыйым салады. Бірақ тәліптер бұл тыйымды назардан тыс қалдырды. Олар күнәһарлық және дін бұзушылықпен күресеміз деп ауған жерін пуштун емес халықтардан тазартуға көшті. Міне осы себепті Ауғанстанның өзге ұлты өкілдері тәліптерді көбіне жақтырмады әрі оларға дұшпандық көзбен қарады.

Тәліптер өздерін Мұсылман бауырлар, радикал уахабилер, сопылар секілді сол кезеңнің танымал діни әлемдеріне жатқызады. Олар бұл топтарға сенбеді. Сондықтан вакуумды өздерінің Талибан идеологиясымен толтырды. Өз кезегінде Талибан идеологиясы деобандиліктің шектен шыққан қатаң түріне негізделді.

Деобандықтардың білімге аса маңыз беретіні мәлім. Сондықтан олар ілім, руханият, сопылық пен шарифатқа арқа сүйей отыра Ислам дінін қайта жандандыратын мұсылмандар буынын шығаруды көздеді. Деобандықтар классикалық діни кітаптарды қазіргі заманның реалдарына қарай оқытуға тырысты. Осыған қарамастан олар діни консерватизм жолын ұстанды. Мәселен әйелдердің қоғамдағы рөлін шектеді, шиіттерді жек көрді. Дегенмен тәліптер деобандилік идеологияны тым асырмалап, оның шектен шыққан бағытын таңдады. Деобандықтардың өздері бұндай шектен шығушылықты әуел бастан-ақ қолдамады. Жалпылай айтқанда Деобандықтар мен ауғандықтардың (сәйкесінше тәліптердің) қарым-қатынасы діни білім алу және беру аясында басталды. Ауған жастарының Пәкістандағы деобандық мектептерден діни білім алу тәжірибесі әуелгі кезеңнен-ақ қалыптасты. Пәкістандықтар ол студенттерді «ашушақ жән сотқар» деп сипаттады. Деобандилік негіздегі медреселерде білім алу аса қиындық тудырмады. Себебі 1967 жылы Дару-л Улум Деобанд өзінің 100 жылдығын тойлағанда Оңтүстік Азияда 9000 жуық деобандық медресе діни ағартушылық саласында қызмет атқарып жатты. Ал екі ұжым арасындағы ресми байланыс одан ертеректе басталып кеткен болатын. 20 ғасырдың басында Ауғанстан билігі Дару-л Улум Деобандпен қарым-қатынас орнатуды көздеді. Осы бағытта сол кездегі ауған билігі мемлекет тарапынан басқарылатын заманауи медреселер желісін салуды жоспарлады. 1933 жылы деобандилік ғұламалар Захир Шахтың таққа отыру рәсіміне қатысты және медреселерін

ашуға келісімдерін берді. Осылайша ауған үкіметі тарапынан алғаш рет Ауғанстан территориясында біреше деобандық медреселердің негізі қаланды. Дегенмен ол кезде бұл медреселер тіпті пуштундықтар арасында аса үлкен қызығушылық тудырмады.

Талибан қозғалысының туындауына негізінен Пәкістандағы деобандықтар тарапынан негізі қаланған Ислам ғұламалары ұйымы (әрі қарай ИҒҰ) ықпал етті. 1980 жылдардың өзінде-ақ Пәкістан билігі ИҒҰ, Ислам Партиясы (Хизби Ислам) және Ислам Жамағаты (Жамағати Ислами) ислами ұйымдары арқылы Ауғанстандағы совет әскеріне қарсы күрескен моджахедтерге жәрдем етті. Ол кезде ИҒҰ-на мүфти Махмудтың баласы мәулана Фазлур Рахман жетекшілік етті. Ислам ғұламалары ұйымы 80-шы жылдардағы Ауғанстандағы тұрақсыздықты пайдалана отыра Тайпалар аймағы мен Белуджистанда жүздеген медреселер ашты. Бұл медреселерде жас пәкістандықтармен қатар ауған босқындары да білім ала алды. Тәлімгерлер тегін ас-су, баспанамен қамтамасыз етіліп, әскери дайындықтардан өтті. Деобандық негізде құрылған аталмыш медреселердің мақсаты постсоветтік кезеңде өмір сүретін буын дайындау болды. Бұл уақытта деобандық идеология Пәкістан тарапынан саяси қолдауға ие болмаса да, сол кездегі ел президенті Зияу-л Хақтың әскери үкіметі барлық медреселерге қаржылай көмегін аямады. Зияу-л Хақ билігінің соңына таяу 1988 жылы осы аймақта 8000 ресми, 25000 би ресми медресе қызмет атқарып, бұл діни білім беру орталықтарда жарты миллионнан аса тәлімгер білім алды.

Аталмыш деобандық медреселердің көпшілігі ауылдық аймақтар мен босқындар лагерлерінде орналасып, оларға білімі таяз молдалар жетекшілік етті. Медреселердің ғылыми деңгейі мен білім сапасы әуелгі деобандық ғұламалар жоспарлаған идеалдар мен нормалардан әлдеқайда төмен болды. Медреседе оқығандар шариғи үкімдердің орындалу-

ына аса қатты мән беруге дағдыланды. Сонымен қатар олар үйлену тойы және әулиелердің қабірін зиярат ету секілді әдет-ғұрыптарға, аймақта өмір сүретін шиіт азшылығының діни ұстанымдарына қарсы болды. Бұған қоса таза қоғам құрудың негізді кілті - әйелдерді қоғамдық өмірден бөлектендіру деп түсінді. Бұндай әсіре консервативті пікірлерді пәкістандық ислами партиялар тарапынан жіберілген оқытушылар дәріптеді. Тәліптер мен деобандиліктер шариғи үкімдердің қатаң орындалуы қажеттігін алға тартулары жағынан бір-біріне ұқсайды. Алайда тәліптер болмыстары жағынан Пәкістандық деобандықтартан әлдеқайда қатаңдау келеді [Barbara Metcalf, 2002, p. 13].

Медреселерде шариғат пен пуштунвали (пуштун тайпаларының ар-намыс кодексі) бір құбылыстай көрініс тапты. Сонымен қатар Сауд Арабиясынан аққан қаржы мен деобандықтардың әуел бастан-ақ уахабилерге симпатиялары, жас тәлімгерлерде Совет Одағына қарсы күресіп жүрген өзге моджахедтерге қатысты сыни көзқарас қалыптастырды. ИҒҰ Ауғанстанда ықпалын медреселерінің түлектері арқылы күшейткенімен, өз елінде саяси оқшаулықта болды әрі Беназир Бхуттоның бірінші кабинеті (1988-1990) мен Наваз Шарифтің бірінші кабинетіне (1990-1993) қарсы позиция ұстанды.

1993 жылы ИҒҰ сайлауда жеңіп шыққан Беназир Бхутто жетекшілік ететін Пәкістанның Ұлттық Партиясымен одақ құрып, билік коалициясына қосылды. ИҒҰ билікке үлескер болғаннан кейін отставкадағы генерал Назирулла Бабар басқаратын әскерилер, Барлау қызметі және Ішкі істер министрлігі секілді күштік құрылымдармен тығыз байланыс орнатты. Өз кезегінде Назирулла Бабар Ауғанстандағы әлсіреген Пәкістан ықпалын қайта жандандыруға және Ауғанстан арқылы Пәкістан бизнесіне Орталық Азияға жол ашу мүмкіндік туындататын жаңа пуштун партиясын құруды жоспарлады. ИҒҰ Ауғанстандағы ықпалы арқылы

оған осындай мүмкіндікті бере алатын. Осы кезеңде ИҒҰ жетекшісі мәулана Фазлур Рахман Ұлттық Ассамблеяның Сырты істер мәселесі бойынша тұрақты комитетінің төрағасы болып тағайындалды. Осылайша деобандық ИҒҰ бірінші рет Пәкістанның сыртқы саясатына едәуір ықпал ете алатын жағдайға жетті. Мәулана Фазлур Рахман өзінің лауазымын пайдалана отырып, Талибанға қолдау алу мақсатында Вашингтонмен қатар жетекші Еуропа елдерінің астаналарына мемлекеттік сапармен барды. Сонымен қатар ол қаржылық көмек жағын да қамтамасыз ету үшін Сауд Арабиясы мен Парсы Шығанағы елдеріне зиярат жасауды да естен шығармады.

Талибан қозғалысы негізінен 1994 жылы жергілікті саяси күш ретінде пайда болды. Олар тек қана сыртқы күштердің әсерімен ғана туындамады, өз кезегінде олар халық ішінен белгілі бір деңгейде қолдау тапты. Себебі тәліптер ауғандықтарға жемқорлық, ұрлық пен зорлық-зомбылыққа қарсы тұра алатындығын, оларға тұрақтылық әкеле алатындығын көрсете алды. Тәліптердің саяси сахнаға шығуы тек пәкістандықтардың ғана емес, АҚШ-тың мүддесіне де жарады. Америкалықтар Иран территориясы тысынан Орта Азияға өтетін мұнай құбырларының қауіпсіздігін сақтауды көздеді. Бұған оларға тәліптер көмектесе алатын. Тәліптер белгілі бір саяси идеологияның ықпалымен жүрмегендіктен, қажетті одақтастарды өздері таңдады. Мейлі ол америкалық болсын, не пәкістандық. Егер мүдделеріне қызмет істейтін болса олар шиіт ирандықтармен жұмыс істесуден де бас тартпайтын. Тәліптер мен америкалықтардың арақатынасы көп өтпей бұзылды. Бұған ең алдымен Ауғанстанда адам құқықтарының аяққа тапталуы әрі шығыс Африка елдеріндегі АҚШ елшіліктерінің террористік шабуылға ұшырауы себеп болды. Себебі террористік шабуылдарды жасаушылардың басында тұрған Осама бен Ладеннің Ауғанстан жерін паналап жүргендігі, тәліптердің террористік ұйымдармен байланысы

бар екендігі тұжырымдалды. Тәліптердің Бен Ладенмен байланыста болуы 11 қыркүйек оқиғасынан кейін олардың саяси билігінің күйреуіне апарды. Бен Ладеннің беделі, ықпалы мен дәулеті өз мақсаттарына жету үшін тәліптерге аса қажет болды. Сонымен қатар Бен Ладеннің антиамериканизм идеясы онсыз да батысқа қарсы көзқараста болған тәліптерден қолдау тапты. Бірақ бір қығызы тәліптер өздерінің идеологиясын ешқашан батыс өркениетіне қарсы құрмады. Олардың негізгі мақсаты Ауғаныстандағы билікті қолға алу және осында шариғи негізде мемлекет құру еді. Алайда олардың орта жолда Бен Ладенмен қарым-қатынас құруы америкалықтар тарапынан 2001 жылы биліктен төңкерілулеріне себеп болды [Barbara Metcalf, 2002, p. 14].

Жалпы деобандияда қатаң иерархиялық және орталықтан басқару жүйесінің жетіспеушілігі себебінен ИҒҰ-нан ондаған экстремистік фракциялар бөлініп шықты. ИҒҰ-нан бөлініп шыққан негізгі топ ретінде мәулана Самиулла Хақтың фракциясы саналады. Самиулла Хақтың ИҒҰ-нан бөлініп, JUI-S деп аталып кеткен екінші партия ашып алғанын жоғарыда айтып өттік. Самиулла Хақ діни және саяси лидер, сонымен қатар бұрынғы парламент депутаты болатын. Талибан көсемдерінің көпшілігі оның Дару-л Улум Хаққания медресесінен шықты. 1999 жылы Ауғанстандағы тәліптер билігі тұсында кемінде 8 министр Хаққания медресесінің түлектері болатын. Ал өзге ондаған «хаққаниялықтар» әкімшілік, әскери және сот мекемелерінде қызмет атқарды.

Хаққания медресесі Исламабад пен Пешавар арасында Ахора Хатак деген елді-мекенде орналасқан. Медресенің жатақханалары, мектебі және филиалдары бар. Хаққания Дару-л Деобандта білім алған және сонда ұстаздық еткен Самиулла Хақтың әкесі мәулана Абдул Хақ тарапынан 1947 жылы негізі қаланды. Медреседе сегіз жылдық оқу бағдарламасынан кейін тәлімгер Ислам ілімдері бойынша магистр дәрежесін иеленді, одан кейін екі жылдық оқуды тәмамдаған жағдайда

философия докторы ғылыми деңгейін алатын. Студенттер үшін оқу тегін медресе қайырылымдықтан түскен қаражатқа күн көретін. Медреседе білім алуға өзге деобандық медреселерге қарағанда талап өте жоғары. Мәселен 1999 жылы 400 орынға 15 мың үміткер өтініш берген. Медресе 1991 жылдан бері Қазақстан, Өзбекстан және Тәжікстан елдеріне 60 студенттен қабылдайды.

1999 жылдың ақпанында Сәмиул Хақтан сұхбат алған пәкістандық журналист Ахмед Рашид оның Талибанға байланысына қатысты келесідей айтқанын жеткізеді: «Пәкістан барлауы әрқашан Хекматяр мен (Ислам жамағаты ұйымы жетекшісі) қазы Хүсейн Ахмедты қолдады. Дей тұра пуштун аймақтарында орыс әскеріне қарсы күрескен әскери қолбасшылардың 80 проценті Хаққанияда түлектері болды, осыған қарамастан бізге олар аса қолдау бермеді.... Хекматярды пуштун ұлтының небәрі 5 проценті қолдады, сонда да ол барлау қызметтерінен әскери көмектің 90 процентін алып отырды. Олар бізді ешқашан мойындағысы келмеді. Дегенмен Талибан пайда болған кезде, ауған халқына көмек біз арқылы өтетін болды». Журналистің сөзі бойынша Сәмиул Хақ сөзін әрі қарай былай жалғастырған: «1994 жылға дейін мен Молда Омармен (Талибан қозғалысының негізін салушы) таныс болмадым. Себебі ол Пәкістанда білім алмады. Бірақ оның айналасында жүргендердің көпшілігі Хаққанияның түлектері болатын. Сондықтан олар әрқашан маған келіп жоспарларымен бөлісіп, әрі қарай не істеу керектігі жайында кеңес алып тұрды. Мен оларға партия құруға кеңес бермедім, себебі Пәкістан барлау қызметі Ауғанстандағы моджахедтер құрған партияларды бір-біріне айдап салуға, бастарын біріктіруге тырысатын. Мен оларға студенттік қолғалыс құруға кеңес бердім. Содан Талибан қозғалысы пайда болған кезде мен Пәкістан барлау қызметіне «Енді студенттер Ауғанстанды өздеріне алсын» деп айттым» [Ахмед Рашид, 2003, 133-134 бб.].

Журналист Ахмед Рашидтің сөзіне қарағанда Самиул Хақ Молда Омарды қатты құрметтеген және оның ауған елінде Амиру-л Муминин (Мұсылмандардың әміршісі) болып сайланғанына қуанған. Сонымен қатар Пәкістанда да Ауғанстандағы секілді ислами төңкеріс болғанын әрі оның Молда Омар секілді халықтан шыққан қарапайым адам басқарғанын қалаған.

Самиул Хақ 2000-шы жылдары Молда Омарға әрдайым саяси жағынан қолдау көрсетіп, шариғат мәселесінде кеңес беріп отырған. Сонымен қатар ол пәкістандық студенттерді тәліптердің қатарына тартуда үлкен үлес қосқан. Тіпті 1997 жылы тәліптер Мазари Шарифте Солтүстік Альянстан жеңіліс тапқан кезде, Молда Омар оған телефон соғып көмек сұраған. Өз кезегінде Самиул Хақ оның сөзін жерге тастамай, медреселерін уақытша жауып студенттерді түгелдей дерлік тәліптер қатарында соғысу үшін Ауғанстанға жіберген. Оған қоса 1998 жылы Талибан жетекшілерін Тайпалар аймағындағы 12 деобандық медресенің басшылығымен жолықтырған. Мұндағы мақсат тәліптер қатарына жауынгерлер тарту болған. Нәтижеде барлық медресе басшылары оқу орындарын бір айға жауып, Ауғанстанға 8000 студент жіберуге келіскен. Деобандық медреселер тарапынан қолдау – Талибанның күшінің негізгі қайнар көзі деуге болады. Бұл жағынан олар Пәкістан билігі мен барлауынан да асып түсті.

ИҒҰ-ның басқа бір фракциясы Карачи маңындағы Бинори қаласында Ислам университетіне басшылық етеді. Бұл университет мәулауи Мұхаммед Юсуф Бинори тарапынан негізі қаланып, онда 2000-шы жылдар 8000 студент білім алатын. Олардың жүздегені ауған жастары еді. Бұл университетте де тәліптер үкіметінің бірнеше министрі білім алған. Мекеме 45 мұсылман мемлекетінен келетін қаржылық көмек арқасында қызмет етеді.

ИҒҰ-нан бөлініп шыққан тағы бір экстремистік фракция ол Сипахе Сахаба Пәкістан (ССП). ССП Пәкістандағы ең қатан

антишииттің топ ретінде саналады, олар тәліптердің қолдауына ие. Дегенмен ССП бірнеше жүз шииттің жанын қиғаннан кейін Пәкістан үкіметі оларды тамырынан жойып жіберуге шешім қабылдады. Сол кезде ССП-ның көсемдері Кабулқа қашып, Талибанды паналады. Кейіннен ССП-ның жүздеген өкілдері тәліптердің әскери дайындық орталықтарынан өтті, сонымен қатар Талибан қатарында әскери қақтығыстарға қатысты.

ИФҰ мен тәліптердің арақатынасына қайта оралсақ, біріншісі екіншісімен байланысынан тек қана ұтты. ИФҰ-ның тәліптердің қорғаушысы ретінде халықаралық аренада атағы шықты, беделі өсті. Пәкістан билігі, барлау қызметі, Сауд Арабиясы мен Парсы шығанағы елдері де онымен санасатын жаңдайға жетті. Ауғанстандағы бұрын Хекматяр отрядтарына тиесілі болған әскери базалар ИФҰ-ның фракцияларына оның ішінде әсіресе СПП күштеріне берілді. Бұл жерді жан-жақтан келген содырлар паналады әрі әскери дайындықтардан өтті. Мәселен 1996 жылы Талибан пәкістан-ауған шегарасына жақын жердегі «Әл-Бадр» әскери жаттығу лагерін Фазлур Рахман басқаратын Харакату-л Ансар тобына тапсырды. Бұл ИФҰ-нан бөлініп шыққан тағы бір ұйым еді. Оның мүшелері Ауғанстанда, Кашмирде, Шешенстанда және Босния елдерінде әскери қақтығыстарға қатысты. Екі жылдан кейін осы база америкалықтардың ракеталары тарапынан шабуылға ұшырады.

Талибан мен пәкістандық деобандықтар арасындағы байланыстың бекемдігінің арқасында бір жағынан идеологиялық негіз жатыр. Шегараның екі жағындағы деобандықтардың кейбір басшылары ауған жеріндегі Кандагар мен Пәкістандағы Чаман елді-мекендеріне өмір сүретін пуштун тайпасына тиесілі дуррани руынан шыққан. Деобандық идеология тайпалық-феодалдық иерархияны мойындамайды. Осы себепті тәліптер де өздері биліктерінен айырған тайпалар мен рулардың көсемдеріне сенім білдірмеді. Екінші жағынан

деобандықтарды да, тәліптерді де шиіттерге деген ортақ жеккөрушілік біріктірді. Пәкістандағы деобандықтардың Талибан стилінде өз елдерінде төңкеріс жасаудан кетар емес екенін айтуға болады. Алайда тәліптер деобандық мәдениеттегі ілімге қызығушылық пен жаңашылдыққа ұмтылу дәстүрінен алыстап кетті. Олар үшін қандайда бір күдік ол – күнә, ал кез-келген сөз таластыру ол – күпірлік. Сонымен қатар олар Ислам тарихы, Ауғанстан, шариғат және құран, жиырмасыншы ғасыр бойы мұсылман әлемінде орын алған идеялық өзгерістер мен саяси құбылыстар жайында өте нашар біледі деуге болады. Тәліптерге дейінгі жиырмасыншы ғасырдағы ислами фундаментализмде ғылыми жүйе мен дискуссия мәдениеті болатын. Тәліптер бұл мәдениеттен бейхабар әрі бұған ие болулары да екіталай көрінеді. Былайша айтқанда олар сөзге келмейтін, өздерінікін ғана дұрыс деп санайтын жаңа ислами фундаментализмді дүниеге әкелді.

Басқа діни топтар арасында тәліптердің іс жүзінде Деобанди мектебінің саяси әлеуетін көрсете алғанын айтуға болады. Себебі қазіргі таңға дейін деобандилік негізде құрылған қозғалыстар арасында мемлекеттік билікке қол жеткізе алған тек тәліптер. Олардың 1996-2001 жылдар арасында Ауғанстанда Ислам әмірлігін құруы, артынан АҚШ себебінен үкіметтен қуылуларына қарамастан, араға 20 жыл салып 2021 жылдың тамызында билік тізгінін қайта алуы – олардың саяси идеологияларының өміршеңдігін көрсетеді. Бұл жерде көпшілігі ауылдық аймақтарға тұратын ауған халқының қолдауын да назардан тыс қалдырмау қажет.

Жалпы тәліптер мен Таяу Шығыстан шыққан экстремистер шариғатты ұстану және қоғамдық нормалар мәселесінде бір-біріне ұқсайды. Алайда халықаралық экстремистік ұйымдардың амбициясы жаһанды толық қамтыса, тәліптердің жихады Ауғанстан аймағымен шектелді. Талибан әл-Қайыда, «Ислам мемлекеті» экстремистік ұйымдары секілді дүниежүзілік

халифат құрудан гөрі, белгілі бір аймақты ғана көзге алды. Бір жағынан тәліптер БАҚ-пен қарым-қатынас жасау, пресс-конференциялар ұйымдастыру, министрлер тағайындау, халықаралық ұйымдармен байланыс құру, террористік актілерден бас тарту, әйелдерге бұрынғыға қарағанда көбірек құқықтар беру секілді қадамдар жасау арқылы өркениетті түрде ел басқара алатындықтарын дәлелдеуге тырысатыны байқалады. Осының арқасында тіпті көрші кейбір елдер тарапынан жылы қабылданды. Бірақ олардың шынайы келбеті мен саяси әлеуетін уақыт көрсетеді.

Библиографиялық тізім

Ахмед Рашид. Талибан, нефть и новая Большая игра в Центральной Азии (ағылшын тілінен аударма: М. Поваляев). 2003. 133-134. бб.

Әл-Мұқри Мұхаммед Таййыб. Улама Диюбанд Иттижаһинум әд-Дини уә Мизәжухум әл-Мәзһәби. Деобанд, 2012. 279-280 б.б.

Мұхаммед Ариф Жәмил әл-Қасими әл-Мүбарак Фаури. Ләмхә ән әл-Жәмиға әл-Исламија: Дәру-л Улум Диюбанд уә Мәнәхижиһа уә мәқарратиһа әд-Дирәсийа. Деобанд, 2015.

Курнышев Артур Владиславович. История религиозного движения Деобанди в Афганистане в XX веке (Выпускная квалификационная работа). Санкт-Петербург, 2017. 35-36 бб.

AZMİ ÖZCAN, “Darülulüm”, TDV İslam Ansiklopedisi, 8 cilt, s. 554.

Barbara Metcalf. Traditionalist Islamic Activism: Deoband. Tablighs. And Talibs. Leiden, 2002. p. 7

Barbara D. Metcalf, “Deoband”. Encyclopedia of Islam and the Muslim World. Edit. Richard C. Martin. Vol. I, New York 2004. p. 176

Barbara Daly Metcalf. Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900. Princeton University Press: Princeton, NJ, 1982. p. 32.

Ebrahim Moosa. “Deobandis in Africa”. The Encyclopedia of Islam Three. 2015/4, 2015 Leiden. p. 105

Encyclopedia of India. P.N. Chopra. Prabha Chopra. Agam prakashan, Vol. I, Delhi 1988. p. 101

Lini S. May. The Evolution of Indo-Muslim Thought. Publisher: Sh. Muhammad Ashraf. Lahore, 1970. p. 124.

Myra Hamid. The Political Struggles of the Ulama of Dar-ul-Uloom Deoband: Identifying and operationalizing the traditionalist approach to politics. Master of Arts thesis. University of Maryland. 2005. p. 39.

Muhammadullah Khalili Qasmi. Chapter: “Madrasa Education: Strength and Weakness”. pp. 5-6.

<https://www.britannica.com/topic/Deoband-school>

<https://worldview.stratfor.com/article/tablighi-jamaat-indirect-line-terrorism>

<https://cf2r.org/foreign/tablighi-jamaat-and-its-links-with-islamist-terrorism-2/>

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНДАҒЫ РЕ-ИСЛАМДАНУ ҮРДІСІНІҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Сихимбаева Д.А.

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының жетекші ғылыми қызметкері, PhD*

Кіріспе

Исламдану немесе ре-исламдану ұғымына қатысты ғалымдардың арасында аталмыш терминнің қазіргі қазақстан қоғамына қатысты қолдану орынды емес деген көзқарас бар. Себебі, олардың пікірінше, дәл осындай жағдай орын алып отырған православ елдерінде ре-христиандыру термині қолданылмайды. Дегенмен, біз бұл мақалада ре-исламдану терминін Кеңес Одағының жойқын саясатының салдарынан үзілген, белгілі деңгейде жойылған исламдық инфрақұрылымның қайта жандануын сипаттайтын үрдіс мағынасында қолданамыз.

Кеңес одағының ықпалды идеологиясының жойылуының нәтижесінде пост кеңестік мемлекеттерде ұлттық және діни бірегейлікті қайта қарастырып, қалыптастыруға мүмкіндік туындады. Ислам діні ғасырлар бойы қазақ ұлттық бірегейлігінің ажырамас бір бөлігі болды, яғни этностық және діни сәйкестік біртұтас этноконфессионалдық бірегейлікті құрды. Алайда, пост кеңестік кезеңдегі ұлттық және діни бірегейліктің арасында белгілі қайшылықтар орын ала бастады. Тәуелсіздік кезеңдегі ұлттық бірегейлікті қайта қалыптастыру үрдісі қазақ этносимволизміне негізделсе, мұсылмандық бірегейлікті қалыптастыру үдерістері Құран және хадис ілімдеріне сүйеніп, діни сипат алды, оған сыртқы және ішкі факторлардың нәтижесінде бірнеше діни дискурстер

ықпал етті. Ішкі факторларға тоқталсақ, бұл бірінші кезекте мұсылмандық бірегейліктің мазмұны мен исламның қоғамдық кеңістіктегі орны туралы кеңестік дәуірде қалыптасқан стереотиптер мен түсініктер. Бұл түсініктер мен стереотиптер академиялық және ұлттық дискурста үнемі репродукцияланып, кеңінен таралудың негізінде ұлттық және исламдық бірегейлік дискурсына белгілі деңгейде ықпалын тигізіп отырады. Яғни, кеңестік кезеңдегі мұсылмандық бірегейлік көп жағдайда, діни мазмұн мен мәтіннен айрылған, ұлттық салт-дәстүрлермен теңестірілген зайырлы бірегейлікті білдірді. Алайда, КСРО ыдырағаннан кейін, осы ұлттық бірегейліктің бөлігін құраған мұсылмандық бірегейлік Құран мен Хадис ілімдеріне негізделіп, діни сипатта қайта жаңғыра бастады. Бұл өз кезегінде бұрыннан қалыптасқан діни және ұлттық бірегейлік арасындағы байланысқа белгілі бір өзгерістер алып келді.

Ре-исламдану үрдісіне қатысты сыртқы факторлар мен дискурстардың ықпалына келер болсақ, олар араб елдері, Түркия Республикасы, Ресей Федерациясы және жергілікті тұрғыдан дәстүрлі деп қарастырылатын исламдық дискурс. Бұл мақалада, қазіргі кезеңдегі ре-исламдану үрдісіне ықпал ететін діни дискурстар және олардың ұлттық құрылыс саясаты мен үдерістеріне тигізер әсері туралы баяндалады.

Негізгі бөлім

Тәуелсіздік жылдарында көптеген ғылыми еңбектер мен монографиялар, жобалар ұлт құрылысы мен ұлттық интеграцияның түрлі мәселелеріне арналды [1,2]. Негізінен бұл ғылыми жұмыстар әртүрлі этникалық топтардың әлеуметтік-мәдени интеграциясы [3], этносаралық қатынастардың мониторингі [4], қазақ тілінің интеграциялық фактор ретіндегі мәселелерін зерттеуге бағытталған. Жекелеген жұмыстар

дін мәселелеріне және діндарлық деңгейін арттыруға, діни ахуалдың тенденциялары мен сын-қатерлеріне, мемлекеттік-конфессиялық қатынастарға, діни экстремизм мен терроризмге арналды [5,6,7].

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 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” [8] деп тұжырымдайды. Алайда, мұсылман елдеріндегі әлемдік тәжірибе, ғалымның осындай тұжырымының қате екендігін көрсетеді. Себебі, қазіргі заманда мұсылмандар ұлттық мемлекеттерде өмір сүреді, ол мемлекеттердің ұлттық сипатына діни идеология кедергі келтірмейді.

Ұлтшылдық саласындағы тағы бір танымал ғалымдар, М.Губернау мен Дж. Хатчинсон пікірлерінше, қазіргі исламға қарсы ұлттық қозғалыстар ғалымдарды дін, мемлекет және ұлтшылдық арасындағы қарым-қатынасты қайта қарауға мәжбүр етеді [9]. Ұлт құру контекстіндегі дін мен ұлтшылдықтың өзара байланысы ұлт пен ұлтшылдық теориясында аз зерттелген салалардың бірі болып табылады [10, 11].

Ұлт құрылысы контекстіндегі Ислам факторының рөлі мен орны мәселесі Түркия, Индонезия және Малайзия сияқты басым көпшілігін мұсылман қауымы құрайтын зайырлы мемлекеттер үшін әрқашан өзекті болды [12]. Бұл елдердің тәжірибесі көрсеткендей, ұлт құрылысы мен ұлтты

шоғырландыру аясындағы мұсылмандардың интеграциялану проблемалары [13] мен қазақстандық контекстпен арасындағы ұқсастықтарды көрсетеді. 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 [14]. 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.

КСРО кезіндегі мұсылмандық бірегейлік

Кеңес үкіметі Орталық Азияның мұсылман елдерінде исламның әлеуметтік-саяси өмірдегі ықпалды рөлін жоя отырып, агрессивті ұлттық құрылыс саясатын жүргізді. Осы ұлт құру аясында ислам діні “фольклорланып”, доктриналық ілімдерден қол үзіп, “мәдени” исламға айналды, онда “ұлттық дәстүрлермен байланыс Құранға қарағанда маңызды деп саналды» [15].

1920 жылдардың аяғынан бастап кеңестер ислам ілімін насихаттайтын барлық мешіттерді, медреселерді және басқа исламдық мекемелерді жабу арқылы Исламға деструктивті саясатты жүргізе бастады [16]. Діни қызметкерлер аяусыз қудалауға ұшырады және қоғамдық орындарда діни рәсімдердің көрінуі толығымен жойылды.

“Дінге қарсы саясат исламдық инфрақұрылымды жойып, қазақ халқының исламдық бірегейлігінің кез келген діни мазмұнын әлсіретті» [17]. Осылайша, кеңестік саясат исламның мәдени ерекшеліктеріне ғана жол беріп, оны канондық мәнінен айырды. Ұлт құрудың кеңестік саясаты “қазақтардың мұсылмандық бірегейлігін олардың ұлттық бірегейлігімен одан әрі араластырды. Қазақ мұсылмандарының

дәстүрлі тәжірибелері кеңестік мәдениет ұғымымен байланысты болды, ал олардың діни сәйкестендірілуі олардың ұлттық мәдени мұрасының аспектісіне айналды” [18]. Осылайша, бұл жағдайда “Қазақстандағы ислам ислам теориясы мен практикасымен емес, этникалық бірегейлікпен және ұлттық дәстүрлермен байланысты болды” [15].

“Этникалық және діни бірегейлік сәйкестігі тәуелсіздік кезеңнің алғашқы кездері сақталды, онда қазақтардың көпшілігі» қасиетті жазбаларды білу мен бес тіректің тәжірибесін мұсылмандық бірегейліктің айрықша белгілері ретінде қарастырмады” [19].

Кеңес билігінің дінге қарсы жүргізілген қатаң атеистік саясаттың 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, белгілі деңгейде ұлттық және діни бірегейлік арасындағы қайшылықтарға алып келеді.

Пост кеңестік кезеңдегі ре-исламдану үрдісінің трендері

Қазақстан Республикасы-халықтың басым көпшілігі өздерін мұсылман деп танытын зайырлы мемлекет. Тарихи тұрғыдан Ислам ұлттық бірегейліктің этномәдени бөлігін үйлесімді түрде құрады. Алайда, дағдарыс пен ұлттық және діни бірегейлікті қайта қарау, трансұлттық Ислам мен ислам ойының дамуының жаһандық трендтерінің әсері Қазақстан ғана емес, бүкіл посткеңестік кеңестік мұсылмандарының жаңа діни бірегейлігін қалыптастыруға өз түзетулерін енгізді. Тәуелсіздік жылдарында ислам ұлттық бірегейліктің мәдени бөлігі ғана емес, мұсылмандардың жеке және қоғамдық өмірінің барлық салаларын реттейтін идеологиялық құрылымға айналды.

70 жылдық кеңестік биліктен кейін Орталық Азия мұсылмандары өздерінің мұсылмандық бірегейліктерін канондық доктринаға сәйкес қайта ойластырып, қалыптастырды. Посткеңестік контекстегі діни дискурс исламның этно-ұлттық шеңберін реформалауға 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 [20].

КСРОның алып идеологиялық құрылымы құлағаннан кейін, Орта Азиядағы ре-исламдану үрдісіне бірнеше діни-мәдени зоналар немесе дискурстер ықпал етеді. Атап айтар болсақ, бұл дискурс араб елдері, Түркия Республикасы, Ресей Федерациясындағы орыс тілді исламдық дискурс, үнді-пәкістандық және жергілікті дәстүрлі мәдени исламдық дискурс. Аталған діни-мәдени зоналар Қазақстан қоғамындағы мұсылмандық бірегейлікті қалыптастыруда үлестерін қосып, өзіндік трендер алып келді. Солардың ішінде, ғасырлық дәстүрлі және жалпыұлттық құндылықтарын қабылдамайтын және мойындамайтын мұсылмандардың бір бөлігі қалыптасты. “Жаңа мұсылмандарды» шеттету және оқшаулау, шарифатқа сәйкес келмейтін ұлттық заңдарды орындаудан және мойындаудан бас тарту, діни және зайырлы құндылықтар қақтығысы, ұлттық және исламдық құндылықтар қақтығысы, діни сананы радикалдандыру, вакцинациядан бас тарту, кәмелетке толмаған қыздардың никаб пен хиджаб кию және т. б. Мұның бәрі ұлттық интеграцияның мемлекеттік саясаты үшін белгілі бір шиеленіс пен қиындықтар туғызады және жалпықазақстандық патриотизмнің қалыптасуына кедергі келтіреді, қоғамдағы мұсылман конфессиясы мен исламофобияның ыдырауына ықпал етеді. Осыған байланысты, Қазақстандағы ұлт

құрылысы контексіндегі исламданудың дезинтеграциялық тенденцияларын анықтау және болжау үшін мұсылмандардың әлеуметтік-саяси көзқарастары мен көзқарастарын зерттеу және бақылау өте маңызды.

Қолданылған әдебиеттер тізімі

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

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

3. Шәуқенова З.К. Этностардың әлеуметтік өзара әрекеттестігі: Қазақстан Республикасындағы этносаралық қатынастардың мониторингі: монография = Шаукенова З.К. Социальное взаимодействие этносов: мониторинг межэтнических отношений в Республике Казахстан: монография. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 200 с

4. Шәуқенова З.К., Бурова Е.Е., Назарбетова Ә.Қ. Қазақстан Республикасы этностық және діни топтарының азаматтық қауымдастыққа топтасуының құндылықтық-мағыналық және рухани-адамгершілік негіздері. Монография = Шаукенова З.К., Бурова Е.Е., Назарбетова А.К. Ценностно-смысловые и духовно-нравственные основания консолидации этнических и религиозных групп Республики Казахстан в гражданскую общность. Монография. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2014. – 266 с

5. Сатершинов Б. Ислам фобиясы және стереотиптер. Монография / Жалпы ред. басқ. З.К. Шәуқенова, С.Е. Нұрмұратов. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2014. – 158 б.

6. Бурова Е.Е. Тренды новой религиозности в современном Казахстане (опыт социогуманитарного измерения). Монография/ Е.Е. Бурова. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 200 с.

7. Косиченко А.Г. Возможности религии в снижении уровня вызовов и угроз современности: философско-политологический анализ.

Монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 200 с.

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

9. Guibernau M. and Hutchinson J (eds). Understanding Nationalism. Malden, MA: Blackwell Publishers Inc. 2001. – 1-9 Pp.

10. Liow J. Ch. 20116. ‘Religion and Nationalism in Southeast Asia’. Cambridge University Press, UK: Clays, St Ives.

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

12. Martin van Bruinessen. 2018. The governance of Islam in two secular polities: turkey’s diyanet and indonesia’s ministry of religious affairs. European Journal of Turkish Studies Social Sciences on Contemporary Turkey. URL: <http://journals.openedition.org/ejts/5964>

13. Oprea I. 2014. State-led islamization: the turkish-islamic synthesis. Studia Universitatis Petru Maior History (Studia Universitatis Petru Maior. Historia), issue: 1 / 2014, pages: 131139, on www.cceol.com.

14. Tamer Balci. 2009. From nationalization of islam to privatization of nationalism: islam and turkish national identity. History studies. Volume 1/1. 83-107 pages.

15. Hann, C. and Pelkmans, M., 2009. Realigning religion and power in Central Asia: Islam, nation-state and (post)socialism. Europe-Asia Studies, 61 (9), 1517–1541.

16. Ro’i. Y. 1995. “Muslim Eurasia: Conflicting Legacies”. Frank Cass & CO. Ltd. Pp.5-21.

17. 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.

18. McBrien, J., 2006. Listening to the wedding speaker: discussing religion and culture in Southern Kyrgyzstan. Central Asian Survey, 25 (3), 341–357.

19. 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.

20. 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

КАЗАХСТАНСКИЕ ЖЕНЩИНЫ В «ИСЛАМСКОМ ГОСУДАРСТВЕ»: ФАКТОРЫ РАДИКАЛИЗАЦИИ

Мухатаева Г.

докторант КазНУ имени аль-Фараби

e-mail: gmukhataeva@inbox.ru

Аннотация. Казахстан столкнулся с проблемой налаживания взаимоотношений между различными конфессиями. Настоящее исследование акцентирует внимание на радикальном течении ислама. В фокусе внимания казахстанцы, присоединившиеся к международной ультрарадикальной организации «Исламское государство». В январе 2019 года Казахстан начал эвакуацию своих граждан. В рамках операций «Жусан» и «Русафа» было возвращено 740 человек, из них – 37 мужчин, 188 женщин и 502 ребенка.

Дискуссии в международной академической среде посвящены возрастающей роли женщин в террористических организациях. Непопулярным сегодня становится неориенталистский подход, закрепивший за мусульманскими женщинами статус жертвы. Исследователи сходятся во мнении, что женщинам в основном отводились роли «жен солдат Халифата», «матерей будущих джихадистов». Вместе с тем, есть свидетельства о том, что женщины занимались онлайн-вербовкой, участвовали в охране порядка в женской сети ИГ.

Объектом исследования является интеграция возвращенных женщин в казахстанское общество. В связи с указанным, сформулированы следующие вопросы исследования:

1. Установить факторы, порождающие религиозный радикализм.
2. Выявить роли, которые выполняли женщины в «Исламском государстве».
3. Определить сильные и слабые стороны программы дерадикализации.
4. Оценить вероятные угрозы и риски, связанные с возвращением казахстанских семей.

Религиозная политика государства, направленная на изоляцию и маргинализацию верующих, не придерживающихся традиционно для Казахстана религиозного течения, могла стать драйвером ра-

дикализации. Выдвигается гипотеза, что выезд казахстанских семей стал формой протеста против ущемления их прав и свобод.

Процесс дерадикализации казахстанских женщин представляет собой теологическую коррекцию, суть которой сводится к принятию женщинами ханафитского мазхаба. Между тем, европейские программы дерадикализации фокусируются на поведении, а не идеологии. Считается важным отказ человека от насильственных действий, но не их переубеждение.

Качественное исследование было проведено в 2022 году в городах Актобе, Жезказган, Сатпаев, Караганда, а также Алматинской области, где проживали вернувшиеся женщины. Исследование опиралось на знания специалистов, участвовавших в процессе дерадикализации, и, кроме того, основывалось на нарративах самих репатрианток.

Ключевые слова: репатриантки из Сирии, реабилитация, реинтеграция, дерадикализация.

Введение

Сирийский кризис, переросший в гражданскую войну, начавшуюся в 2011 году, привлек интерес тысячи мусульман по всему миру. В отчете неправительственной аналитической организации The Soufan Group (SG) за 2017 год указывается, что на первом месте по импорту иностранных боевиков-террористов оказалась Россия – 3417 человек участвовали в военных конфликтах в Сирии и Ираке на стороне террористических группировок. Далее следует Саудовская Аравия – 3244 рекрутов, Иордания – 3000 боевиков. Из Туниса в зону вооруженного конфликта выехало 3000 человек, из Франции – 1910. С территории Центральной Азии было рекрутировано около 5000 боевиков. Наибольшее число рекрутов фиксируется с территории Узбекистана – 1500 человек и Таджикистана – 1300 человек (Barrett, 2017).

Из Казахстана с начала военного конфликта по данным Комитета национальной безопасности в Сирию и Ирак выеха-

ли около 800 граждан, из которых около 120 мужчин, более 250 женщин и 500 несовершеннолетних детей (Zakon.kz, 2021).

В исследовании рассматривались вопросы о том, почему и как женщины подвергаются радикализации. Описывается радикализация в «Исламском государстве» из-за характера исследования, проводимого автором, и сосредоточенности на этой теме.

Теоретические модели радикализации, разработанные на протяжении многих лет, предполагают необходимость многоуровневого анализа. Это включает в себя целый ряд факторов, от личных вопросов свободы воли и индивидуального вознаграждения до вопросов идентичности и принадлежности, а также структурного давления (невозможность обучения и трудоустройства).

Активность европейских женщин-джихадисток в социальных сетях позволила выявить мотивы их выезда в зону террористической активности: неприятие западного феминизма; поиск приключений; замужество; приверженность идеологии и политике ИГИЛ; желание стать частью чего-то нового, захватывающего и незаконного (Rajan, 2012).

Причины выезда казахстанских женщин кардинально отличаются от вышеописанных. В академических работах «семейный джихад» граждан Центральной Азии объясняется патриархальным устройством семьи, безусловным подчинением супругу (Шаповал, 2011, Soliev, 2021). Ноа Такер считает, что присоединение к террористическим группировкам продиктовано неблагоприятными социально-экономическими условиями, структурными проблемами в конкретных регионах (Tucker, 2019). Политолог Ерлан Карин одним из драйверов радикализации называет идеологический фактор (Карин, 2020). Профессор психологии Джорджтаунского университета Фатали Мохаддам присоединение индивидов к террористическим группам объясняет экстремальным мышлением (Мохаддам, 2011).

С точки зрения самоидентификации, мусульманские женщины, присоединившиеся к ИГИЛ и переехавшие в «Халифат», называют себя мухаджират (совершившая хиджру) по аналогии с последователями Пророка Мухаммада, переселившимися вместе с ним в Медину. Одним из триггеров для выезда казахстанцев целыми семьями в зону террористической активности, в так называемое «Исламское государство», в первую очередь, стала религиозная идентичность, восприятие себя частью «воображаемой уммы» (Шаповал, 2021).

Вместе с тем, возвращение казахстанцев из Сирии и Ирака сопровождается рисками. Страна на современном этапе своего развития не сталкивалась с войнами, отсутствуют апробированные методики по работе с радикализовавшимися в зоне террористической активности лицами. Важно отметить, что выбор методов, используемых для дерадикализации и реинтеграции, зависит от конкретного человека, о котором идет речь. В этом контексте наиболее важной отправной точкой является понимание факторов, которые способствовали радикализации этого конкретного человека и вовлечению в террористическую организацию.

Методология

Исследование опиралось на знания специалистов, участвовавших в процессе реабилитации и дерадикализации возвращенных женщин и детей, а также на оценку программы дерадикализации самими репатриантками.

Качественное исследование было проведено в городах Актобе, Жезказган, Сатпаев, Караганда, а также Алматинской области (город Каскелен, поселок Узынагаш), где проживали вернувшиеся женщины. Западный и Центральный Казахстан были выбраны вследствие выезда из этих регионов наибольшего числа джихадистов в зону террористических действий.

Полуструктурированные интервью использовались для беседы с репатриантками и специалистами, работающими с ними и их семьями. В организации исследования содействие оказывали Управление по делам религий на местах, а также правоохранительные органы. Было проведено 21 глубинное интервью с женщинами-репатриантками и 10 интервью со специалистами теологами и психологами, руководителями и сотрудниками НПО, участвующими в процессе дерадикализации и реинтеграции возвращенных женщин. В процессе организации интервью возникали сложности, связанные с нежеланием женщин участвовать в опросах, поскольку ранее они давали интервью журналистам. Тогда публикации в СМИ вызвали в обществе негативную реакцию и усложнили отношения репатрианок с родственниками. В частности, осуждению подверглись признания женщин об их вынужденном неоднократном замужестве на территории так называемого «Исламского государства». Также, существовали ограничения, связанные с невозможностью опросить всех возвращенных женщин, списки репатрианток предоставлялись государственными органами, что, возможно, привело к интервьюированию женщин, которых удалось успешно интегрировать в общество. Тогда как женщины, не поддающиеся дерадикализации и ресоциализации, вероятно, остались вне фокуса исследования.

Кроме того, автор доклада участвовала в семинарах с участием казахстанских практиков по дерадикализации и самих репатрианок, где анализировались кейсы по реинтеграции возвращенных женщин.

Мотивы радикализации и роли женщин в «Исламском государстве»

О радикализации верующих женщин в академической литературе крайне скудная информация. До недавнего времени

в исследованиях по терроризму насилие считалось привилегией мужчин. Более подробно роль женщин в «Исламском государстве» раскрыта в европейских исследованиях. Согласно данным The Soufan Group (SG) наибольшее число женщин выехало из Франции, Германии и Великобритании (Barrett, 2017). Их мотивы представляют собой сочетание религиозных, идеологических, политических и личных причин (Peresin, 2015).

Доминирующей в исследовательском дискурсе является точка зрения о личных мотивах радикализации женщин. Более того, в последнее время проводится так называемое «психологическое вскрытие» личности радикализировавшейся женщины: в какой среде она выросла и что пошло не так, что заставило ее прибегнуть к насилию. Миа Блум обобщает показатели вовлечения женщин в терроризм: месть, искупление, отношения, уважение. Месть за смерть близкого члена семьи может стать фактором вовлечения женщин в политическое насилие. Мученичество является привлекательным вариантом после незаконных отношений (включая кровосмесительные отношения с членами семьи) или для очищения истории семьи из-за какого-то другого скандала. Если женщины скрывают постыдную тайну, они могут чувствовать, что совершают этот поступок во имя Бога, мученическая смерть женщины стирает все ее грехи и стигматы. Женщина будет участвовать в террористическом насилие, если она связана брачными отношениями с джихадистом. Вместе с тем, акт мученичества может сделать известной женщину, чего при жизни сложно добиться в патриархальном обществе (Bloom, 2011).

В казахстанских исследованиях причиной выезда женщин в зону террористической активности называют: кризис идентичности, обусловленный возрастом и личной жизненной ситуацией, чувство принадлежности к группе, романтический фактор (Шаповал, 2021).

Исследователь женского терроризма Нелли Лахуд, изучив официальные онлайн-журналы «ИГ» – «Аль-Наба», «Дабик»,

«Румия» и «Дар аль-Ислам», приходит к выводу, что ИГ контролирует повседневную жизнь женщин на микроуровне, и мужчины, в конечном счете, несут ответственность за женщин. Более того, она утверждает, что женские роли ограничены ролями жены, матери. Журналы поощряют женщин находить мужей для своих дочерей, а вдов - вступать в повторный брак с боевиками ИГ (Lahoud, 2018). Чарли Винтер и Девора Марголин подтверждают стратегический характер привлечение женщин в ИГИЛ – жены, в некоторых случаях рабыни-езидки должны были служить для привлечения и удержания мужчин-боевиков (Winter, 2017).

Вместе с тем, женщинам в «Халифате» приписываются и более активные роли. Несмотря на отсутствие доказательств участия женщин в боевых действиях ИГ, имеются сообщения об их работе в женской полиции, сборе разведывательных данных, подготовке к военным операциям или, возможно, к нападениям смертниц. Активные онлайн-вербовщицы поощряют потенциальных новобранцев (женщин) переходить в «Исламское государство» или совершать теракты внутри страны (Bloom, 2020).

Современные исследования о женском терроризме опираются на гендерные и неориенталистские теории, отсюда патриархатная интерпретация участия женщин в радикальном проекте «Исламское государство». Казахские исследователи Юлия Шаповал и Мадина Бекмаганбетова предлагают изучать факторы и мотивы выезда женщин через призму женской агентности. Верующие женщины ставили своей целью превращение себя в подлинного религиозного субъекта (Шаповал, 2021). Женщины, участвовавшие в интервью, рассказали, что пришли в религию до замужества, что говорит о личном выборе новой идентичности и наличии субъектности у верующих женщин.

Образ жизни «новых» верующих, заключающийся в демонстрации своей религиозности, стал вызовом секу-

лярному обществу. Женщины-мусульманки оказались в пространстве социального исключения: существует официальный запрет на ношение хиджабов в учебных заведениях, мусульманок в хиджабах не принимают на работу. Контролирующие образы верующих женщин действуют как механизмы создания инаковости и субординации по признакам религиозной идентичности и гендера.

Теория интерсекциальности, впервые разработанная Кимберли Креншоу для исследования опыта черных американок, который характеризуется множественным угнетением, порожденным действием пересекающихся систем доминирования (Crenshaw, 1989) может способствовать пониманию факторов радикализации верующих женщин в Казахстане.

Социальное положение «практикующая мусульманка» обозначает позицию на пересечении осей гражданского, религиозного, гендерного неравенства. Множество видов дискриминации: авторитаризм, светскость, доминирование религиозного течения ханафизм, патриархат, исламофобия взаимодействуют друг с другом, образуя структурную систему угнетения.

Так, среди верующих практикующих женщин гораздо выше процент безработных, чем среди привилегированной группы светских женщин. Вероятность столкнуться с дискриминацией при приеме на работу для них намного выше – поскольку они не просто женщины, но еще и демонстрирующие религиозность, что с учетом распространенности исламофобии в обществе, воспринимается как радикальное поведение.

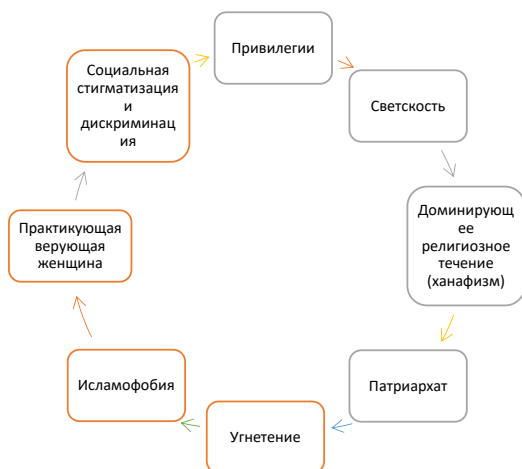


Рис. 1 Пересекающиеся оси привилегий/угнетения

Зачастую верующие женщины находятся в полной зависимости от мужа – по причинам самого разного характера: от религиозного, когда женщина в силу мировоззрения воспринимается как собственность мужчины, до социально-политического, когда верующие женщины ограничены в реализации гражданских прав для получения образования, трудоустройства. В этот период мужчина часто является ее единственным источником информации о внешнем мире – опять-таки в силу патриархального уклада. Множественная дискриминация, которой подвергается верующая казахстанская женщина, становится объяснением мотива ее присоединения к террористической группировке. Выезд казахстанских женщин в большинстве случаев был обусловлен решением супруга, а также шансом расширить права и возможности на территории, где действуют нормы шариата.

Респондентка из Сатпаева так объяснила свое решение выехать в Сирию: «Когда я поступила в университет, остро

стояла проблема хиджаба. Сказали, что на занятия нельзя приходить в хиджабе. Меня часто вызывал декан. На втором курсе он потребовал от меня перевестись на другой факультет или отчислиться. За чтение намаза автоматически следовало отчисление. Тогда я стала задумываться о дальнейших действиях. В это же время появился призыв ста пятидесяти казахов: «Мы живем свободно. Никто не мешает нашей вере». Тогда я задумалась, если я поеду туда, возможно, смогу свободно исповедовать религию. Здесь у меня не было будущего, если не смогу получить диплом, не найду работу».

Репатриантка из Жезказгана рассказала, что работала в налоговом отделении Государственного Центра по выплате пенсий. Ее вынудили уволиться из-за ношения хиджаба.

Одна из возвращенок уехала из Египта, где супруг получал религиозные знания, к родителям в Казахстан. Через четыре месяца родители, боясь осуждения родственников и знакомых, заставили дочь с двумя детьми вернуться к супругу, который на тот момент уже перебрался в Сирию. Необходимо отметить, что в казахстанском обществе, где доминирует патриархальная система ценностей, разведенные женщины подвергаются стигматизации.

Репатриация и ресоциализация женщин и детей, вернувшихся из зон вооруженного конфликта

Европейские программы дерадикализации предполагают добровольное участие в них стейкхолдеров. Казахстанский кейс предполагает обязательное участие в программе, что создает определенные трудности. По словам специалистов, некоторые женщины, не видя для себя материальных выгод, отказываются приходить на встречи с теологом, психологом. В Уральске несколько женщин были повторно отправлены для прохождения программы дерадикализации. Тем не менее, есть

положительные кейсы, когда женщины успешно проходят курс теологической и психологической коррекции, интегрируются в общественную жизнь. По мнению практиков, участвующих в дерадикализации и реинтеграции, положительными результатами их работы являются:

- принятие ханафитского мазхаба. Женщины отказываются от радикальных трактовок ислама, религиозной атрибутики (никабов, паранджи) в пользу умеренного религиозного мировоззрения, светлых хиджабов.

- профессиональное обучение. Программа дерадикализации предполагает обретение женщинами ряда профессий, которые обеспечат экономическую интеграцию. Также, репатрианок вовлекают в обучающие тренинги с возможностью получения гранта на бизнес-проекты;

- поддержка семьи. Важной ресурсной поддержкой для возвращенных женщин может стать семья и близкое окружение. Не все возвращенные женщины были приняты родителями и родственниками. Психологами проводилась работа по налаживанию отношений между родителями и вернувшимися женщинами. В качестве метода воздействия использовалось «авторитетное лицо». В случаях, когда родители не «слышали» доводов психолога, переубедить их мог родственник, пользующийся уважением в этой семье;

- волонтерство. Женщины, успешно прошедшие реинтеграцию, начинают играть позитивную роль в обществе. Они участвуют в программе дерадикализации в качестве волонтеров, переубеждают радикально настроенных верующих. Есть кейсы, когда волонтеры из числа репатрианок работали со светскими женщинами и женщинами из местных жамагатов в вопросах налаживания отношений с близкими и родными.

- замужество. К замужеству репатрианок у специалистов неоднозначное отношение. Как правило, замуж выходят женщины, не справившиеся с финансовыми проблемами, не на-

шедшие поддержку у родителей и ближайшего окружения. У большинства женщин отмечаются иждивенческие настроения. Они возвращаются в религиозную общину, где находят материальную и моральную поддержку. Необходимо отметить, что нахождение в зоне террористической активности казахстанских мусульман критично воспринимается ханафитской общиной и умеренными салафитами – течением мадхалитов. Последние в адрес выехавших используют оскорбительный термин «хариджиты» (радикальные мусульмане). Следовательно, принимающей общиной являются т.н. «сочувствующие», те, кто не намерен участвовать в джихаде, но готов поддерживать «священную войну» другими способами. По словам специалистов, женитьба на вдовах джихадистов считается богоугодным делом в салафитской среде, вернувшиеся женщины становятся в большинстве случаев вторыми женами. Последнее вызывает конфликтные ситуации внутри религиозной общины, неприятие репатрианок со стороны верующего женского сообщества.

Между тем, группа американских и казахстанских специалистов-практиков считает, что для оценивания потенциальных результатов дерадикализации и реинтеграции необходимо просчитывать факторы риска и защиты (Weine, 2023). Факторами риска могут, например, выступать напоминания о насилии. Одна из репатрианок вернулась в семью, в которой когда-то испытала сексуальное насилие со стороны отчима. Данный фактор, а также работа в Центре поддержки детей, оказавшихся в трудной жизненной ситуации, послужила триггером для ее детской травмы отверженности.

Практики признают, что для реинтеграционной работы необходимы реабилитационные центры, где продолжительное время могли бы жить женщины, испытывающие материальные трудности. Есть положительный кейс успешной реинтеграции женщины, прожившей в центре социально-правовой

поддержки несовершеннолетних «Шанс» полгода с четырьмя детьми. Социальные работники оказывали помощь по устройству детей в детский сад и школу, помогали женщине пройти курс лечения.

Факторы, усложняющие ресоциализацию возвращенных женщин

Непринятие со стороны семьи. Поскольку большинство женщин выехало в Сирию без ведома родителей, происходят трудности в налаживании контактов между репатриантками и их родными. По словам специалиста-психолога из ОФ «Ак-Ниет» порой больше времени занимала работа с родителями, направленная на прощение и принятие вернувшихся дочерей, нежели с самими возвращенными женщинами. Также, свою негативную роль играет национальный менталитет, когда близкое окружение возвращенных женщин подвергается осуждению со стороны родственников, соседей, знакомых. Опубликование интервью с женщинами, вернувшимися из Сирии, способствовало еще большей их стигматизации. В частности, критике подвергался факт их неоднократного замужества.

Стигматизация в обществе. По мнению исследователей американского стратегического центра Rand Corporation успешному процессу дерадикализации и реинтеграции может препятствовать общественное осуждение и неприятие, в таком случае существует риск повторной радикализации (Rabasa, 2011). Между тем, официальное информирование о возвращении женщин и детей из зон террористической активности сопровождалось негативными комментариями в онлайн-изданиях, обвинением репатрианок в террористических преступлениях, недовольством в связи с выделением бюджетных средств на их реабилитацию в ущерб социально уязвимым слоям населения.

Посттравматический синдром. Специалисты считают, что репатриантки находятся в уязвимом положении. Многие потеряли родных и близких в войне. Ситуацию усложняют «детские травмы». Психологи сообщают, что при работе с женщинами в тюрьмах последние часто возвращаются к травмирующим событиям из детства, которые по значимости «перекрывают» трудности тюремной жизни.

Проблемы со здоровьем. Многие женщины вернулись с физическими травмами: отсутствие конечностей, истощение, проблемы с репродуктивным здоровьем и т.д., что препятствует их полноценной жизни.

Материальные проблемы. Многие женщины не имеют законченного высшего или среднеспециального образования. Профессиональная подготовка при содействии государственных органов имела весьма ограниченный выбор (швеи, парикмахеры, массажисты и др.). Женщины живут на съемных квартирах либо с родственниками. Многие до сих пор не трудоустроены либо имеющаяся работа не позволяет им прокормить детей. В таком случае женщины ищут поддержку в религиозной общине.

Недостаточное количество специалистов. В некоторых регионах (Южно-Казахстанской, Кызылординской, Жамбылской) имеется проблема нехватки русскоязычных теологов и психологов. Возвращенные женщины предпочитают работать с женщинами-теологами, которых недостаточно по сравнению с теологами мужского пола.

Проблемы с адаптацией и реинтеграцией детей. Незнание языка, отставание от школьной программы, буллинг в школе усложняют интеграцию детей в общество.

Заключение

Опыт верующих женщин, который характеризуется множественным угнетением, способствовал формированию их

мусульманской идентичности, принявший радикальную форму выезда в «Исламское государство». Находясь на пересечении структурной дискриминации, верующие женщины видели шанс расширения своих прав и возможностей в «Халифате», контролируемой шариатскими нормами. В интервью женщины положительно отзывались о жизни в «Халифате» до периода интенсивных бомбежек и потери территорий Исламским государством. Даже полигамия воспринималась некоторыми женщинами положительно. Так, жительница Караганды рассказывала, что ее муж справедливо относился к двум своим женам, что было бы невозможным в Казахстане. На территории Сирии, оккупированной террористическими группировками, женщины выполняли отведенную им патриархатной структурой ИГ роль жен и матерей джихадистов. Но также имеются свидетельства о более активной роли женщин, таких как онлайн-вербовщицы, сотрудницы женской сети охраны. Между тем, отсутствуют доказательства участия женщин в военных действиях.

Особенности радикализации казахстанских женщин показывают, что в основе принятия ими радикальной версии ислама находятся личные и структурные проблемы: отсутствие эмоциональной связи, отвержение со стороны семьи; сложности с получением образования и трудоустройством. В связи с указанным, деятельность по дерадикализации и реинтеграции возвращенных женщин должна заключаться в социально-психологической поддержке:

- психологической помощи для налаживания семейных отношений и проработки «детских травм»;
- улучшении качества жизни (доступ к качественной медицине, образованию);
- решении материально-бытовых проблем (трудоустройство, приобретение жилья).

Вместе с тем, казахстанская программа дерадикализации направлена на изменение религиозной идентичности: отказ от

фундаменталистской интерпретации ислама и переход к ханафитскому мазхабу. Интерпретацией результатов программы занимаются теологи. Нежелание репатрианок менять идентичность приводит к заключению о том, что женщины остаются на позициях радикального ислама, это приводит к повторному участию женщин в программе дерадикализации. Между тем, пересмотра требуют индикаторы дерадикализации, в частности, необходимо исключить из программы требование о переходе в ханафизм. Подобный формальный подход и доминирование патриархатной структуры – Управления по делам религий в процессе дерадикализации приводит к возвращению женщин в радикальные жамагаты. Такие последствия могут привести к риску повторной радикализации женщин и их детей.

Литература

Barrett R. (2017) *Beyond the Caliphate: Foreign Fighters and the Threat of Returnees.* – The Soufan Center (TSC), New York.

Bloom M. (2011) *Bombshells: Women and Terror.* Gender Issues. DOI: 10.1007/s12147-011-9098-zn <https://www.researchgate.net/publication/22673242>.

Crenshaw K. (1989) *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doc* [<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>].

Bloom M., Lokmanoglu A. (2020) *From Pawn to Knights: The Changing Role of Women’s Agency in Terrorism?* *Studies in Conflict & Terrorism.* DOI: 10.1080/1057610X.2020.1759263 [<https://www.tandfonline.com/loi/uter20>].

Weine S., Bunn M., Birman D., Polutnik Smith C., Christopher E., King M., McCoy J., Razdykova G., Cardeli E., Ellis H. (2023) *Assessing Person-Centered Outcomes in Women and Children Returning from Violent Extremist Conflict.* Discussion Paper No. 23-005. Washington, DC: United States Institute of Peace.

Winter C., Margolin D. (2017) *The Mujahidat Dilemma: Female Combatants and the Islamic State.* *CTCSentinel*, Volume 10, Issue 7

[<https://ctc.westpoint.edu/the-mujahidat-dilemma-female-combatants-and-the-islamic-state/>].

Zakon.kz. Интернет издание (2021). Реабилитация возвращенных из зон боевых действий граждан идет успешно [<https://www.zakon.kz/5085492-reabilitatsiya-vozvrashchennyh-iz-zon.html>].

Kazislam.kz. Интернет издание (2021) Репатриация граждан СНГ из Сирии: факты и статистика [<https://kazislam.kz/repatriatsiya-grazhdan-sng-iz-sirii-fakty-i-statistika/>].

Карин Е. (2020) Операция «Жусан» Кого и почему вернули из Сирии? Монография. Print House Gerona, Алматы, 272.

Lahoud N. (2018) Empowerment or Subjugation: An Analysis of ISIL's Gendered Messaging. UN Women, 2018.

Мохаддам Ф. (2011) Терроризм с точки зрения террористов: что они переживают и думают и почему обращаются к насилию. Перевод В.А. Соснина – Москва, Форум, 288.

Peresin A. (2015) Fatal Attraction: Western Muslimas and ISIS (2015). PERSPECTIVES ON TERRORISM Volume 9, Issue 3. p. 21-38 [https://www.researchgate.net/publication/301748250_Fatal_Attraction_Western_Muslimas_and_ISIS].

Soliev N. (2021) Tracing the Fate of Central Asian Fighters in Syria Remainers Repatriates Returnees and Relocators. Perspectives on Terrorism Perspectives on Terrorism, 15(4):125-140 [https://www.researchgate.net/publication/354178157_T].

Rabasa A., Pettyjohn S.L., Ghez J., Boucek C. (2010) Deradicalizing Islamist Extremists. Santa Monica, CA: RAND Corporation [<https://www.rand.org/pubs/monographs/MG1053.html>].

Rajan J. (2011) Women Suicide Bombers: Narratives of Violence. London, Routledge, 364 p.

Tucker N. (2019) Terrorism without a God: Reconsidering Radicalization and Counter-Radicalization Models in Central Asia. [<https://centralasiaprogram.org/terrorism-god-reconsidering-radicalization-counter-radicalization-models-central-asia/>].

Шаповал Ю., Бекмаганбетова М. (2021) Хиджра в «Исламское государство» через призму женских нарративов: кейс Казахстана [https://cyberleninka.ru/article/n/hidzhra-v-islamskoe-gosudarstvo-cherez-prizmu-zhenskih-narrativov-keys-kazahstana?ysclid=lmptdk12_7y229690236].

ИРАНДЫҚ ҰЛТТЫҚ ҚҰРЫЛЫС АЯСЫНДАҒЫ КЕРБАЛА ПАРАДИГМАСЫ

Қалмұрат Естай,

*Нұр-Мұбарак ЕИМУ стратегиялық даму секторы маманы,
дінтану магистранты*

Кербала оқиғасы – Османның өлімнен кейін орын алған бөлінушіліктен кейінгі ислам тарихындағы екінші фитнә (бүлік) саналады. Ол – шииттік дәстүрлі теологияның маңызды элементтерінің бірі. Американдық зерттеуші Кэмрон С. Агайе алғаш болып аталмыш ұғымды Ирандағы саяси-элеуметтік процестерді түсіндіру үшін пайдаланып, «Кербала парадигмасы» терминін енгізді. Аталмыш ұғымның қалыптасу себебі мен мәні неде?

Он тоғызыншы және жиырмамыншы ғасырларда шииттік рәміздер мен рәсімдерді мемлекет Ирандағы саяси легитимділікті нығайту үшін пайдаланды. Бұл тенденцияны үш түбегейлі әртүрлі режимдердің саясатында анық көруге болады: Қаджарлар (1796–1925), Пехлевиер (1925–1979) және Ислам Республикасы (1979 – қазірге дейін). Осы жылдам өзгерістер кезеңінде шииттік (Мохаррам) рәсімдеріне қатысты үкіметтің көзқарасы мен саясаты әрбір келесі үкіметте маңызды өзгерістерге ұшырады. Оларды әртүрлі тәсілдермен пайдаланғанымен, қаджарлар мен Ислам республикасының жетекшілері негізінен шииттік рәміздер мен рәсімдерге сүйенді. Бұл екі режимнің негізгі айырмашылығы Ислам республикасының қазіргі заманғы ұлттық мемлекет болғандығы болды. Пехлевиер, керісінше, осы діни дәстүрлердің саяси ықпалын әлсірету үшін аянбай еңбек етті [1, б. 154].

Ал пехлевиер өздерінің саяси легитимділігін нығайту құралы ретінде мохаррам рәміздерін пайдаланбады. Реза

шах бұл рәсімдердің көпшілігіне дұшпандық танытып, біразын заманауи Иран қоғамын құруға қажетсіз деп таныды. Пехлевилердің Ашура рәсімдеріне теріс көзқарасы бірнеше факторларға негізделген болатын. Көптеген ирандықтар Мохаррам рәсімдері Иранның заманауи және өркениетті мемлекет ретіндегі халықаралық беделіне нұқсан келтіруі мүмкін деп алаңдады. Ал Ирандағы модернизацияланған элита бұл рәсімдерді Иран мәдениетінің жабайы және артта қалған құрамдас бөліктері ретінде жоққа шығарған еді. Оның орнына жаңа элита Иранның императорлық мұрасы және оның ғылым, философия, технология, әдебиет және өнерге қосқан тарихи үлесі сияқты Батыстың талғамы мен сезімдеріне көбірек сәйкес келетін Иран мұрасының аспектілеріне баса назар аударды. Жаңа элита ирандықтардың кейбір еуропалық топтарда әлі де кең тараған нәсілдік теорияларға жақсы сәйкес келетін арий нәсілінің өкілдері екеніне көңіл аударған болатын.

Пехлевилер сондай-ақ, Мохаррам рәсімдерінің мемлекет көтерген ұлтшылдық идеология мен модернизация бағдарламасына тосқау болу қаупі бар деп есептеген. Негізінен Батыстық модельге сүйенген Пехлевидің модернизация бағдарламасына индустрияландыру, урбанизация, ұлтшылдық, зайырлылық және күшті монархия кірді. Пехлеви жетекшілері өздерінің ирандық монархтар ретіндегі легитимділігіне басшылыққа алып, кез келген ислам дінімен байланысты жоққа шығаратын зайырлы ирандық ұлттық бірегейлікті алға тартты. Бұл бағдарлама аясында шииттік рәміздер мен рәсімдерге орын болмаған еді. Пехлевилер көтерген көптеген идеялар антиимпериализм, демократия, конституционализм және әртүрлі марксистік концепцияларды қоспағанда, зайырлы ұлтшылдар қолдайтын нарративтерге сәйкес болды. Кербала оқиғасының символдары ирандықтардың көпшілігі арасында өзінің маңыздылығын сақтады, бірақ мемлекет пен зайырлы ұлтшыл элита тарапынан қабылданбады. Осылай-

ша, бір жағынан мемлекет пен зайырлы ұлтшылдар, екінші жағынан Иран қоғамының көп бөлігі арасында алауыздық туды [1, бб. 155-156].

Кербала нарративі 1960 және 1970 жылдары шахқа белсенді саяси оппозицияны баса көрсету үшін қайта пайымдалды. Аталмыш процес Пехлеви режимін, Батысқа саяси және экономикалық тәуелділікті және Батыстан әкелінген әлеуметтік идеалдарды жоққа шығарды. Кербала нарративі өзгермелі саяси ортаға аса бейімделгіш болып шықты. Мұндағы «өзіндік» және «басқа» категорияларына жаңа мазмұн берілді. Олар империализмнің барлық құрбандарын (шииттер, сунниттер және тіпті мұсылман еместерді де) қамту үшін «кімдікті/ бірегейлікті» қайта анықтады. Олар өзіндік кімдікке антогонист «өзгені» да қайта пайымдап, аталмыш өзгелерге тек сунниттерге сілтеме жасаудың орнына, ең алдымен, батыс империалисттеріне, азғын билеушілерге және шахқа бағыттады. Жалпы нәтиже шах пен империалистік державаларға қарсы белсенді көтеріліс идеясына жаңа екпін беру болды [1, б. 158]. Осылайша, суннит-шиит бөлінуінің бастауында тұрған Кербала оқиғасының символдары жаңаша пайымдалып, Хусейн мен Язид тұлғалары жақсылық пен жамандықтың мәңгілік күресінің символына айналды. Иранда ислам революциясы жеңіске жетісімен, Хусейн образы революционерлерге, ирандықтарға, ал Язид, ситуацияға қарай, АҚШ-на, Иракқа, Израильге теңестіріліп отырды.

Аталмыш парадигманың қалыптасуында, Ирандағы революцияға дейінгі кезең идеологтары мен революция барысындағы саяси процестердің маңызы зор. Атап айтар болсақ, революция идеологы Али Шариати мен Мұртаза Мұтаххари ой-пікірлері Кербала парадигмасының қалыптасуы мен орнығуында үлкен рөл атқарды. А.Шариати, қызыл шиизм концепциясына сай, шииттік теологияны қайта пайымдап, оның конформистік табиғатын сынап, шәһидтікті дәріптейді.

Оның негізгі постулаттарының бірі – ислам үшін маңызды ұғымдардың мәнін, тіпті, діннің мәнін қайта қарау боп табылады. Шариати түсінігінде Ислам – революциялық идеология, иман үшін күресуші – революция жауынгері, шәһид болу – революциялық жанқиярлықтың басты мұраты. Ал саяси инерттілік пен конформизм, әділетсіздік пен қанауға көз жұмғаны үшін ширктің жасырын түрі болып табылады. Философтың бұл көзқарастары революциялық дискурста маңызды болған ұранда көрініс тапты: «Әр жер – Кербала, әр күн – Ашура, әр ай – Мухаррам» [3]. Шариатидің пайымдауынша, пайғамбар – құлдар мен езілгендерді азат етуші [2, б. 38]. Оның әкелген таухидтік дінінің мәні – адамдарды әділетсіздік пен тиранияға қарсы жұмылдыру. Ал осы жолдағы жанқиярлық пен шәһиткке дайын болу – мұсылманның саналы таңдауы, әрі қызыл шиизмнің орталық мәні [2, б. 237].

Шариати саяси философиясының өзегі – антиклерикализм. Шариати реформаттық философиясының платформа-сы – ширк классификациясы. Ол ислам канонындағы ширк мәселесін теологиялық проблемадан саяси-әлеуметтік контекстке ауыстырды. Ол канондық имандағы ширк пен амалдағы ширк мәселесін ширктің айқын, көзге көрінетін түрі деп алды да, ширктің одан бөлек айқындығы төмен, сырт көзге байқала бермейтін өркениеттік проблема екенін алға тартты. Шариати оны клерикалды діндарлардың билік узупаторларына жәрдем қылып, екі түрлі діни насихат жасауы деп түйді. Оның пікірінше, діни истэблишмент өз күзіреттіліктерін сақтап қалу үшін саяси элита мен жоғарғы тап өкілдеріне жұмсақ, икемді насихат қылып, қарапайым халыққа элита билігінің легитимділігі құдайдан деп жариялап, оған қарсы келу құдайдың өзіне қарсы келу деп түсіндіреді. Осылайша, клерикалдар қоғамдағы әлеуметтік теңсіздіктің күшейе түсуіне себеп болып, де-факто екі түрлі дін пайда болады. Бірінші дін элитаға әлеуметтік аз қорғалаған топты қанауға легитимділік

берсе, екінші дін аталмыш процессті құдайдың сынағы ретінде түсіндіріп, қоғамдағы оппозициялық-революциялық көңіл-күйді басуға күш жұмсайды.

Шариати Абыл мен Қабыл киссасындағы Абылды ислам мен таухидтің (бір қызығы, мұнда Абыл Шариати ой-тұжырымында орталық мәнге ие әділетсіздікке қарсы тұру сипатымен ерекшеленбейді, конформистік, фаталисік сипатқа көбірек ие), ал Қабылды ширктің символы ретінде қарастырады. Сонымен қатар, ол Қабылдан бастау алған ширк адамзат тарихы бойына жалғасып келе жатыр деген тұжырым жасайды [2, б. 280].

Али Шариати жасаған идеологияда (Латын Америкасы партизандарының интерпретациясындағы) марксизмнен көптеген түсініктер енген. А. Шариати ілімі мен католиктік азаттық теологиясы арасында төмендегідей ұқсастықтарды келтіруге болады: Шариати кедейлер мен езілгендерді олардың діни сеніміне қарамастан мұсылмандармен теңестіреді. Ол тіпті дәстүрлі «Рақымды, рақымды Алланың атымен» деген тіркесті «Жәбірленгендерді қорғаушы рақымды Алла» деп ауыстырды.

А. Шариати Ф. Фанонның «Қарғыспен таңбаланған» кітабын парсы тіліне аударған кезде «залым – жәбірленушілер» деген дихотомияны Құрандағы мүстәкбәрун (менмендер, астамшылдар) және мүстадғафун (әлсіздер) терминдерімен ауыстырған. Сөйтіп, ол таптық күрес теориясын ислам лексиконына ауыстырып, оған орталық орын берді.

А.Шариатидің пікірінше, шииттік тақлид (рухани биліктің нұсқауларын өз еркімен орындау), тақия (шынайы сенімді жасыру), шәһидтік (кәпірлермен соғысқанда Алланың атынан өлу) қағидалары Латын Америкасы революциялық партизандарының үш қағидасына сәйкес келеді.: 1) партизандық күрестің шарттары мен талаптарын сақтау; 2) басқару нұсқауларын сөзсіз орындау; 3) өлімге дайын болу [16, б. 9].

Мұтаххаридің пайымдауынша, бұл (Хусейн мен Язидтің текетіресі) «қасиетті революция» (inqilāb-i muqaddas) – әлемдік масштабтағы оқиға: Хусейн Язидке тек қана заңсыз билеуші ретінде қарсы шықпайды, сонымен қатар, ол тиранияға, жалған мен алдауға қарсы тұрып, «жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю» принципін жүзеге асырады [4].

Мутаххари мен Шариати көзқарастарының маңызды ортақ тұсы бар: Хусейн шахтың деспоттық билігіне және әлемдік империализмге қарсы көтеріліс жасаған адамның үлгісі ретінде көрініс табады. Екеуі де ерте ислам тарихындағы оқиғаларды өз мақсаттарына бейімдеп, оларды өздерінің идеологиялық ұстанымдарын негіздеуде қажетті екпін береді [18].

Кербала парадигмасы Хусейн мен оның жақтастарының шәһид болуын жаһандық оқиғаға айналдырады. Шиит имамы мен күштері әлдеқайда басым халифа Язидтің арасындағы бақталастық жай ғана саяси қақтығыс емес, одан әрі тарихтың бағытын анықтайтын текетіреске айналады. Кербала трагедиясының жаһандық ауқымы оның әмбебаптығына жол ашады: Хусейн мен Язид арасындағы тең емес күрес бірден бірнеше жазықтықта көрінеді. Саяси контекстте ол жәбірленуші мен узурпатордың қақтығысында, әлеуметтік контексте – әділдікті қалпына келтіру талпынысына, индивидуалды деңгейде – шәһидтік азапты қабылдауға шақырушы формасына айналады [4]. Марк Юргенсмайер өзінің діни зорлық-зомбылық туралы монографиясында адамзат тәжірибесінің шегінен шығатын жаһандық ауқымдағы оқиға – «жаһандық соғыс» (cosmic war) ұғымын енгізеді. Бұл соғыстың образдары, автордың анықтамасы бойынша, діни қарама-қайшылыққа жақсылық пен зұлымдық арасындағы күрестің метафизикалық сипатын береді, әрі жеке және әлеуметтік контексте де қолданылуы мүмкін [18].

Кербала парадигмасының мобилизациялық әсері көмегімен Иран ислам революциясының лидері Рухолла Хомейни (1902–

1989) мен оның ізбасарлары өздерінің жақтастарын консолидация жасап, революция жеңісінен кейін оларды жаңа шииттік мемлекет құруда қолданды. Ал шииттік символдар бұл процесте маңызды рөл атқарды [5, б. 134]. Хомейни шәһидтік идеалына 1978 жылғы оқиғалардың кезінде-ақ тұрақты жүгінді: «Сіздер, аяқтарыңызға тік тұрып, өздеріңіздің мал-мүліктеріңіз бен өмірлеріңізді ислам үшін бәске тігулеріңіз – сіздерді Кербала шәһидтерімен бір қатарға қояды» [7, б. 12]. Алонцев пен пен Смагин революция жеңіске жеткеннен кейін Кербала парадигмасына жүгінуі бұрынғыдан да көбейгеніне назар аударады. Ол революцияның бір жылдығына арнаған сөзінде «Шәһидтер – біздің революцияның жарығы, ал ажал құшқан бауырлар мен әпке-қарындастар – біздің ислам революциясының негізі».

Сондай-ақ, авторлар монархия құлағаннан кейін жоғарыдағы сюжеттің «глобализациясы» жүзеге асып, Язидтің рөлін шах емес, АҚШ пен сионизм басқанын айтады: «Құрметті қауім, сіздер төңкерілген шахтың Бехешт-е Захрадағы ислам қанына малынған шәһидтерге жасаған зұлымдықтарынан Американың қатыгез қылмыстарының бір бөлігін ғана көреміз. Бұл әлем халықтарына қанауға түсіп отырған Иран халқының жанайқайын жеткізіп, Америка мен сионизмнің «жомарт» қолдауынан туған біздің елге бағытталған пропаганданы тоқтатады деп сенеміз» [8, б. 166]. К.С. Агайе бұған қатысты былай дейді: Режимнің діни риторикасына келгенде, революциялық Кербала парадигмасы 1980 және 1990 жылдар бойы жаңа формаларда қолданыла берді. Шах, АҚШ, Израиль және Ирак Язидпен, ал Ислам революциялық режимі мен оның жақтастары Хосейн мен оның жақтастарымен теңестірілді [1, б. 132].

Хомейнизм шииттік негізгі саяси концепцияға айналды. Оның идеологиясын Аятолла Рухолла Мұсави Хомейни әзірлеп, Иран Ислам Республикасы үлгісінде іске

асырды. Хомейнизмнің егжей-тегжейлі талдауы мен оның эклектикалық табиғатының дәлелдерін Э. Абрахамиан келтіріп, Хомейни «...мұсылман емес әлемнен идеяларды, сөздерді және лозунгтерді алды... Оның соңғы өнімінде дәстүрлі дінге тән фундаментализмнен гөрі үшінші дүниелік популизммен ортақтық тұстары көп болды. Бұл, әсіресе Латын Американдық (модельмен) тығыз байланысты» [6]. 60-70-ші жылдарда аса танымал болған ХХ ғасыр Иран философы Али Шариати идеяларының Хомейнидің саяси көзқарастарының қалыптасуына ықпалын ескере отырып, бұл таңқаларлық жайт емес. «Ислам – ақиқат пен әділеттілікке ұмтылатын бітімге келмейтін тұлғалардың діні. Бұл еркіндік пен тәуелсіздікті қалайтындардың діні. Бұл империализмге қарсы күрес мектебі. Бірақ империализмнің қызметшілері Исламды мүлде басқа қырынан көрсетті. Олар адамдардың санасында Ислам туралы қате түсінік қалыптастырды. Олар діни оқу орындарында оқытқан исламның бұрмаланған концепциясы оның революциялық мәнін Исламнан шығарып тастауға және мұсылмандардың көтеріліп, бостандыққа жетуіне, исламның рәсімдерін орындауға, олардың бақытын, өркендеуін және мұсылман елдерінде лайықты өмір сүруін қамтамасыз ететін үкіметтер құруға ниетті адамдардың діні» [12, б. 144], деп жазды Хомейни.

Билікті қолға алғаннан кейін революционерлер алдымен ислами революцияны, тіпті «үшінші дүниешіл» революцияны экспорттауға ұмтылды. Хомейни революцияның экспорттық нысаны бүкіл әлем екенін және исламның тек мұсылмандарды ғана емес, сонымен бірге барлық әлемдегі қаналғандар мен қорғансыздарды қорғайтынын баса айтты. 1982 жылы Тегеранда жарияланған әлем картасында АҚШ пен оның одақтастары қара түспен, КСРО мен оның одақтастары қызыл түспен және орталығы Иранда орналасқан «Дүниежүзілік Ислам Республикасының» территориясы жасыл түспен бейнеленген.

Мұнда барлық ықтимал мұсылман елдері, соның ішінде КСРО республикалары да көрсетілген. [13, б.100]. «Менің илаһи саяси өсиетім, - деп жазды аятолла, - ұлы Иран халқына ғана емес, барлық мұсылман халықтарына және барлық ұлттар мен діндердің жәбір көргендеріне арналған ұсыныс» [14]. Иран Никарагуа мен Сальвадордағы солшыл көтерілісшілерді қоса алғанда, әлемдегі барлық қаналғандар мен қорғансыздардың күресінде көмек көрсететінін мәлімдеді [15, б. 174]. Осылайша жәбірленгендер автоматты түрде мұсылмандармен теңестірілді. Иран мұсылман мемлекеттерін бауырлас және дұшпан деп екіге бөлді. Бауырлас мемлекеттердің ішінде Иранды антиимпериализм мен антиссионизмде қолдаған «араб социализмін» (Сирия, Алжир, Ливия, ПДР) құруға құштар көптеген зайырлы мемлекеттер болды. Имаковтың айтуынша, Иран режимі экономикада «үшінші жолды» тапқандарын айтса да, Хомейни ұсынған таухид экономикасы капитализмнен гөрі социализмге жақын болды [17, б. 167].

Иран саяси тұрғыдан оқшауланып, экономикалық қиындықтармен, дипломатиялық қысымдармен және шетелдік басқыншылықпен бетпе-бет келгенде, пропорционалды емес сын-қатерлерге қарсы күрестің бұл үлгісі Кербаланың символдық риторикасына жақсы сәйкес келді. Батылдық пен жанқиярлық агрессивті түрде насихатталды. Мысалы, 1980 жылы Ирак Иранға басып кіріп, сегіз жылға созылған қанды соғысқа әкелді. Бұл соғыс кезінде Иракты Америка Құрама Штаттары, басқа да бірнеше батыс елдері қолдады. Ирандықтар Ислам революциясының аман қалуы, шиит мұсылмандары мен Ирактың оңтүстігіндегі қасиетті орындар мен Иранның тәуелсіздігі үшін күресіп, Кербалаға жақын жерде жалғыз қалғандай сезінді. Жиһад пен шәһидтіктің символдық тілі ирандықтарды Ирак басқыншылығына қарсы күреске жұмылдыру үшін кең әрі тиімді қолданылды. Иран Ирак пен оның жақтастары тарапынан сатқындыққа ұшырап,

жалғыз қалғандықтан, ирандықтардың шығыны әлдеқайда жоғары еді, ал «шәһид болу» қарапайым жағдайға айналды [1, б. 133].

Жұма уағызы революциялық идеология мен саяси режимнің легитимділігін нығайтудың негізгі құралына айналды. Ғұламалар «ақпараттық соғыс» мен Алла жолындағы қарулы күрес арасындағы байланыстың белгісі ретінде жұма уағыздарында қастарына пулеметтерді қоя бастады [1, б. 133]. Ал соғыс аяқталғаннан кейінгі кезеңде, Кербала парадигмасы милитаристтік сипаттан айырылып, елді қалпына келтіру жұмыстары да жиһадқа теңестірілді. М.Алонцев пен Н.Смагин өз мақалаларында бұл үрдісті жасампаз жиһад (созидательный джихад) деп атаған [18, б. 131].

Ислам режимінің шииттік рәміздер мен рәсімдерді қолдануына қатысты ең маңызды тенденциялардың бірі – Қаджар және Пехлеви кезеңдерінің кейбір бөліктерінен маңызды айырмашылығы, революцияға дейін аталмыш рәміздер мен әдет-ғұрыптарға бағытталған ешқандай ірі оппозициялық қозғалыс болмаған. Мансур Моаддел шахтың легитимділік кризисіне ықпал еткен ең маңызды факторлардың бірі оның діни оппозиция көбірек үстемдік еткен шииттік дискурстарды тиімді пайдалана алмағаны деп түйеді [11]. Ислам революциясы режимінің жағдайы аталмыш ситуацияның кері тұсын көрсетті. Режимнің Кербала парадигмасын ұтымды пайдалануы 1970-ші жылдардан бері Кербала парадигмасына негізделген оппозициялық дискурстың пайда болмауының бір бөлігі болды. Мемлекет осы рәміздер мен салт-жораларға қатысты белгілі бір билік түріне талап қою арқылы бұл қуатты құралды кез келген ықтимал оппозициялық топтардан тиімді түрде «тартып» алды. Бұл рәміздердің саяси режимнің легитимділігіне жаппай дау туғызу үшін қолданылмауы қоғамның шииттік рәміздер мен рәсімдер аясында мемлекеттің салыстырмалы легитимділігін қабылдау дәрежесін көрсетеді [1, бб. 140-141].

Аталмыш Кербала парадигмасының символдарын ұлттық құрылыс аясында манипуляцияларды талдай отыра, М. Алонцев пен Н. Смагин антрополог Морис Блохтың үдей түсуші зомбылық (возрождающее насилие, rebounding violence) концепциясы мен оның «ұлттық мифтерді» талдаудағы рөліне назар аударады [9]. М. Блох бойынша, үдей түсуші зомбылық – екі этапты символикалық механизм. Мұнда бірінші этапта адам (объект) өзінің автономдылығы мен ерік-жігерін жоғалтып, физикалық не метафизикалық зорлық-зомбылық актіне ұшырайды. Алайда, ол аталмыш актіні бастан өткергеннен кейін, адам (объект) ерекше инициациядан өтіп, трансцендентті қайнардан күш алып, зорлық объектісі жемтіктен жыртқышқа айналады. Осы орайда, авторлар аталмыш процестің ұлттық құрылыс аясында жүзеге асуының мысалы ретінде Чехияның ұлттық мифіне талдау жасаған Радек Члуптың еңбегіне сілтеме жасайды. Члуп бойынша, немістерге физикалық жеңіліске ұшыраған чех халқы оны өздерінің мемлекет құрудағы легитимдеуші моральдық жеңісі ретінде қабылдаған [10]. Хусейн мен оның жақтастарының шәһид болуын осы тұрғыдан қарайтын болсақ, қазіргі Ашура қозғалысының заманауи «Үмәуилер мен Суфиянилеріне» қарсы күресін легитимдейді. Хаменеидің Хусейнді «барлық еркін адамдар тәлім алуы керек тұлға» ретінде сипаттауы Ашура қозғалысының өз қарсыластарының алдындағы моральдық үстемдігін көрсетеді [18, б. 137].

Сондай-ақ, шииттік рәсімдерге қатысты ең басым бағыттардың тікелей мемлекет бақылауында емес екенін атап өткен жөн. Мемлекет қаржыландыратын рәсімдер, әдетте, оқшауланған формада болып, кейде халықты жоғары деңгейде жұмылдыра алса, кейде керісінше болып жатты. Олар саяси маңызды еді. Дегенмен, діни жоралғылардың басым көпшілігін қоғамдағы жеке адамдар мен топтар әртүрлі мақсатта ұйымдастырған. Сонымен қатар, шииттік рәсімдер

мемлекеттік бақылаудан тәуелсіз дамуды жалғастырды. Демек, мемлекет шииттердің әдет-ғұрыптарына әсер етуде айтарлықтай тиімді болғанымен, ең үлкен әсер қоғам мен жалпы мәдениет тарапынан туындады деп айтуға болады. Иран қоғамы мен мәдениетіндегі кең ауқымды өзгерістер (және сабақтастықтар) түптеп келгенде бұл рәсімдердің эволюциялық даму жолын паш етеді [1, б. 141]. Кейін діни оппозиция да Кербала парадигмасына жүгініп, онда Хаменеиді Язид, ал Мусавиді Хусейн ретінде дәріптейді [18, б. 143].

Қорытындылай келе, Қазақстан үшін Иран кейсіндегі маңызды сабақтарды атап көрсетер болсақ: саяси-әлеуметтік наразылық діннің саясилануына әкелу қаупінің зорлығы; саяси наразылықтың артуы, оған діни легитимділік беруге түрткі болуы ықтималдығы; жекелеген тұлғалардың, діни түсініктерді реконструкция жасап, саяси төңкерісті насихат құралы ретінде пайдалану қаупі орын алуы мен діни легитимсіздік – саяси наразылық пен мобилизацияның потенциалды факторларының бірі екеніне назар аударғымыз келеді.

Әдебиеттер

1. Aghaie, K. S. (2004) *The Martyrs of Karbala: Shi‘i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press.
2. Šarī‘atī, ‘A (2010) *Ḥusayn Vāriṭ-i Ādam*, s. 177. Tihṙān, Intišārat-i Qalam.
3. Abrahamian, E. (2008) *A History of Modern Iran*, p. 145. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Muṭahharī, M. *Yāddāsthā-yi Ustād Muṭahharī*, j. 4, s. 581. *Bunyād-i ‘Ilmī va Farhangīyi Ustād-i Šahīd-i Muṭahharī* [<http://portal.motahari.ir>, accessed on 15.12.2020].
5. Ostovar, A. (2016) *Vanguard of the Imam. Religion, Politics, and Iran’s Revolutionary Guards*, p. 134. Oxford: Oxford University Press).
6. Abrahamian E. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley, 1993. P. 17.

7. Хумайнī, R. (1999) *Ṣaḥīfa-yi Imām: Majmū‘a-yi Āṭār-i Imām Xumaynī*, s. 12. Tihṛān: Mu‘assasa-yi Tanzīm va Našr-i Āṭār-i Imām Xumaynī.

8. Хумайнī, R. (2011) *Itār va Šahādat dar Maktab-i Imām Xumaynī*. Tihṛān: Mu‘assasa-yi Tanzīm va Našr-i Āṭār-i Imām Xumaynī.

9. Bloch, M. (1992) *Prey Into Hunter*. Cambridge: Cambridge University Press.

10. Chlup, R. (2021) “National Myths and Rebounding Violence”, *Nations and Nationalism*, pp. 1–17. Wiley Online Library.

11. Mansoor Moaddel, *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution* (New York: Columbia University Press, 1993).

12. Доктрина Исламской Революции: Избранные мысли и взгляды Имама Хомейни. 2009. С. 144.

13. Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. 1988.

14. Великий Аятолла Имам Хомейни: Завещание. С. 9–10.

15. Ушаков В.А. Иран и мусульманский мир (1979–1998 гг.). 1999.

16. Юртаев В.И. Иран: Студенты в исламской революции. 1993

17. Имаков Т.З., Семедов С.А. Хомейнизм — идеология политического ислама. Государство, религия, церковь в России и за рубежом, №4. 2010.– 162-170 сс.

18. Алонцев М., Смагин Н. «Каждый день — Ашура»? Трансформация нарратива мученичества в общественно-политическом дискурсе современного Ирана // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. No 40(1). С. 119–149.

МОНОТЕИСТИК ДІНДЕРДЕГІ РИБА (ӨСІМ) МӘСЕЛЕСІ

Стамбакиев Н.Ж.

*«Нұр-Мұбарак» Египет ислам мәдениеті университетінің
докторанты, Алматы, Қазақстан*

Аннотация. Бұл мақалада көне өркениеттер мен монотеистік діндердегі риба мәселесі қарастырылады. Риба ерте заманда пайда болып, адамдар арасында түрлі таластар тудырған мәселелердің бірі. Аристотель, Платон сынды көне грек ойшылдары рибаға әуел бастан қарсылық білдіріп, онымен айналыспауға шақырса, шешендік өнерімен танылған грек саясаткері Демосфен рибаны заңды санаған. Оған қарсы келушілердің қатарына Рим ойшылы Цицерон да кіреді. Ал монотеистік діндерге келер болсақ, олардың үшеуі де рибаға қатаң тыйым салған. Библияның екі өсиетінде де (көне және жаңа өсиет) рибамен айналысуға болмайтындығы айтылған. Сондай-ақ, соңғы кітап саналатын Құранда рибаға қатысты өте қатаң тыйымдар келген.

Түйін сөздер: риба, қарыз, өсім, өркениет, дін.

Риба (өсім) деп – қарыз үстінен алынатын өсімді айтады. Тарихи деректерде риба ақшаның айырбас жүйесіне енуінен кейін пайда болды делінеді. Ақша пайда болмас бұрын риба қолданыс таппаған. Себебі ол кезде адамдар өз керек-жарақтарына араға ешбір өлшем салмастан, оларды тікелей бір-бірімен айырбастау арқылы қол жеткізіп отырған. Тіпті сатушы мен сатып алушы деген ұғымдар болмаған. Екі тараптың да ұсынғаны тауардың өзі болғандықтан, оларды бір-бірінен еш нәрсе ерекшелемейтін. Кейін тауарлардың құнын белгілеуші құрал ретінде ақша пайда болды. Адамдар өз қажетінен артылған ақшаны жинауға дағдылана бастады. Өйткені ақша басқа заттар сияқты бұзылмайтын, бүлінбейтін болғандықтан

жинауға, сақтауға өте қолайлы еді. Қоғамдағы ауқатты адамдар ақшаны жинаумен ғана шектелмей, мұқтаждарға өсіммен қарыз беру арқылы ақшаның өзін табыс көзіне айналдыра бастады [1, 4].

Адам бойындағы дүниеге деген құштарлық сезімі қашанда оны барынша көп табыс табуға жетелейді. Соның жетегімен рибамен айналысушылар қарыз алған адамнан шама келгенше көбірек пайда табуға ұмтылды. Бұл материалдық жағдайы нашар, тапқаны тамағына әрең жететін адамдарды қанауға әкеліп соқты. Сондықтан, бұл іске сол кездегі билік органдары араласып, көп еселеніп талап етіліп жатқан өсімге белгілі бір шек қоюға мәжбүр болды. Мұны көне өркениеттерден жеткен құжат қағаздарынан көреміз. Мәселен шамамен б.з.б. 1780-ші жылдары жазылған көне Бабыл өркениетіндегі «хамураби» заңында егер қарызға берілген нәрсе ақша болса, одан алынатын өсім қарыздың негізгі көлемінің 5/1-нен аспауы керек. Ал егер ол дәнді-дақылдар болса, негізгі мөлшердің 3/1-нен артық болмауы керек деген қарар бекітілген [2, 18, 19]. Грек тарихшысы Диодор көне Мысыр елін билеген перғауындардың жиырма төртінші отбасынан шыққан Бухурис патшаның рибаға қатысты қарыз уақыты қаншалықты созылғанына қарамастан, оның үстінен алынатын пайыз мөлшері негізгі берілген мал көлеміне жетпеуі тиіс деген заң қабылдағанын айтады [3, 63].

Риба мәселесі ежелден қызу талқыға алынып келе жатқан өзекті мәселелердің бірі. Тарихқа көз жүгіртер болсақ риба мәселесі тек қана діндерде емес, ежелгі өркениеттерде де көкейкесті мәселе болған. Мысалы қытайлар ерте заманда рибаға қарсы болған. Өйткені, олардың ескі жазбаларында рибаның болғандығына дәлел болатындай ешқандай құжат табылмаған. Қытайлардың рибадан бойларын алыс ұстауларына себеп болған алғашқы философтарының рибаның залалдары жайлы айтқан даналық сөздері болса керек [4, 93].

Көне грек мәдениетіндегі риба. Бірінші мұғалім атағына ие болған көне грек ойшылы Аристотель рибаны дұрыс емес деп өзгелерді онымен айналыспауға, қабылдамауға шақырған. Оның айтуынша риба ақшаның өзін пайда көзіне айналдырады, ал ол – ақшаның негізгі атқаратын қызметіне қайшы келетін нәрсе. Ақша тауар айырбасын жеңілдету үшін пайда болған деп ақшаның негізгі мақсатын сол ескі заманда белгілеп кеткен. Сондықтан, оның жеке өзін саудаға салып табыс көзіне айналдыруға болмайды. «Ақша – тұл. Ақшадан ақша тумайды» деген әйгілі сөз Аристотельдің сол сөзіне негізделген.

Атақты грек ойшылы Платон да өзінің «Заңдар» атты еңбегінде «өсіммен қарыз беруге болмайды», - деп өсімнің қандай мөлшерде болмасын, дұрыс емес екенін айтқан. Өйткені, рибамен айналысқан адам еш күш-қайрат жұмсамастан ақшаны негізгі табыс көзіне айналдырады. Бұл – табиғи кәсіпке жатпайды деп есептейді [4, 97].

Алайда іс жүзінде риба грек қоғамында кең тараған. Сондай-ақ, өсім мөлшеріне ешқандай шектеу болған емес. Сонымен қатар қарыз алушы қарызын өтей алмаған жағдайда қарыз берушінің жеке меншігіне айналатын, яғни, оның құлы болатын. Бұл үрдіс афиналық саясаткер, әрі заң шығарушы Солонның рибаға қатысты жаңа заң қабылдағанына дейін жалғасын тапты. Оның шығарған заңында «қарыз адамның жеке басына емес, тек дүние-мүлкіне ғана қатысты, сондықтан, бере алмаған жағдайда оны құл қылуға болмайды» деген қарар қабылданды. Сондай-ақ, қарызға алынатын өсім мөлшері негізгі қарыздың 12 пайызынан аспауы керек деген шектеу қойылды. Мұндай заңдардың қабылдануына байлар мен кедейлер арасындағы тап аралық қақтығыстардың өршуі себеп болды. Осылайша бұл қарарлар қоғамдағы рибаның салдарынан туған шиеленістердің уақытша болса да шешімін тапқандай болды [3, 64].

Үнді жеріндегі риба. Ежелде үнді халқының төрт негізгі тапқа бөлінгендігі тарихтан белгілі. Олар:

- Брахмандар (дін өкілдері)
- Әскерлер (билік осы таптың қолында болды)
- Шаруалар мен саудагерлер
- Шеттетілген ең төменгі сатыдағы адамдар.

Елдегі орныққан жүйе бойынша брахмандар мен әскерлерге саудамен немесе рибамен айналысуға болмайтын. Сауда және рибамен айналысуға тек үшінші сатыдағы шаруалар мен саудагерлер ғана құқылы болды. Алғашқы екі сатының өміріне керек-жарағын қамтамасыз ету ісі аталмыш үшінші сатыдағы адамдардың міндетіне кіретін. Ал төртінші тап өкілдеріне келер болсақ, оларға дүние жинауға мүлдем тыйым салынды. Олар жоғарғы топтарға қызмет етіп, қоғамдағы ең төменгі жұмыстармен айналысатын [1, 10].

Рим өркениетіндегі риба. Рибамен айналысу көне римдіктерде кең етек жайған құбылыстардан болатын. Рим қоғамында риба кең қолданыс тапқан, күнделікті үйреншікті әдетке айналған. Тіпті пайыздық өсім сөзінің негізі рим тілінен шыққандығы жайлы пікірлер кездеседі. Әйтседе рим императорлығында алғашқы кезде өсіммен қарыз беруге тыйым салынған, бірақ мемлекет жері ұлғайып, сауда айналымының да кеңі түсуіне байланысты қайтадан рұқсат етілгендігі айтылады.

Рим ойшылдарының бір тобы рибаны дұрыс көрмей, тыйым салса, келесі бір тобы керісінше оны жақтау арқылы екіге бөлінген. Бірақ оны жақтаушылардың өздері белгілі шектеулер қойған.

Цицерон рибаны қатаң сынға алып, оған түбегейлі тыйым салған. Сонымен қоса рибамен айналысуды адам өлтіруге теңеген [4, 101].

Яһуди дініндегі өсімнің үкімі. Яһуди дінінде рибаға тыйым салынған. Көне жазбада «Қайталану» кітабының жиырма үшінші тарауында: «Исраилдік бауырыңа қарызды өсіммен беруші болма! Күміс, тамақ өсіммен берілетін заттардың

ешбірінен өсім алма. Бөтен адамға қарызды өсіммен беруіңе болады, бірақ өз бауырыңа өсіммен беруші болма! Сонда раббың әрбір қолыңды созған нәрсеңді берекелі етеді», – деп келеді. Яхуди дінінің өкілдері бұл жердегі «бөтен» сөзінің мағынасы яхуди дінінен емес, ал «бауыр» сөзі яхуди дініндегі адам деп біледі. Бұдан өсімнің тыйымы тек яхуди дінінің өкілдеріне ғана қатысты, ал өзге адамдарға қарызды өсіммен беруге рұқсат етілгендігін білеміз. Яғни яхуди дінінің адамы өзге дін өкілдеріне берген қарызынан өсім алуға тыйым салынбаған деген мағына шығады. Алайда өзгеден өсім алу – адал деген үкімнің адамдардың қатысуының салдарынан өзгеріске ұшыраған үкімдерден екені анық. Өйткені яхуди діні өкілдерінің қасиетті жазбаларына адамдардың өзгерту енгізгендігін қуаттайтын Құран аяттары аз емес. Сондай-ақ, ол жазбалардың өзгертілгендігіне айғақ болатын тарихи зерттеулер бар. Сонымен қоса өсім алу – зұлымдыққа жатады. Ал зұлымдықтың біреуге тыйым салынып, екінші біреуге рұқсат етілуі дінге де, сондай-ақ, ақылға да сәйкес келмейтін құбылыс екендігі мәлім [5, 21, 23].

Бірақ, яхудилердің тіпті өзгерген жазбаға да амал етпей, бір-бірлеріне де өсіммен қарыз бергендігі айтылады. Ежелгі папирус жазбаларын зерттеуші ғалым Шейр Ковер Мысыр шаһарындағы яхудилер, діндері тиым салғанына қарамастан бір-біріне өсіммен қарыз берумен айналысқанын айтады [3, 105].

Христиан дінінің тағылымдары рибаға түбегейлі тыйым салады. «Христиан дінінің өкілдері мен дінбасылары Иса Масихтың алып келген тағылымдарының рибаны үзілді-кесілді харамға шығаратындығын растап, барлығы бір ауыздан келіскен. Тіпті дүние істеріне келгенде әдетте үкімдерді жеңілдететін кейбір христиан топтарының өздері рибаға харам деген үкім береді. Олардың бірі бұл тұрғыда: «Рибамен айналысқан адамдар бұл өмірде құрметтен айырылады. Ал өлгеннен кейін тіпті кебіндеуге лайықсыз» деген ауыр сөз ай-

тады» [3, 4]. Лұқадан жеткен Інжілдің алтыншы тарауында «Қарыз беріп алып, оның кері қайтарылуын күтулерің кеңшілік танытқан болып есептелмейді. Күнаһар адамдар өздеріндей адамдарға қарыз берсе, оны қайтарып алу үшін береді. Ал сендер жауларыңды жақсы көріндер және оларға қарыз берсеңдер оның кері қайтуын күтпендер. Сонда ұлы сауапқа ие боласыңдар», – деп келеді. Інжілдің бұл тағылымына қарар болсақ христиан діні қарыздың үстінен өсім алу былай тұрсын, тіпті қарыздың өзін қайтарып алудан тыйып тұрғанын аңғарамыз. Алайда бұл үкімді әділдік тұрғысынан алғанда қарыз беруші тарапқа жасалған әділетсіздік болады. Сондықтан кейбір христиандар мұның тәпсірінде бұл міндетті нәрсе емес, тек дінді кемел ұстанам деуші тақуа жандарға ғана қатысты айтылған насихат деп түсіндірген [6, 96, 97]. Сондай-ақ, қарызға байланысты «матай» Інжілінде Иса Масих өзінің ерушілеріне: «Сұрағанның сұрауын бер. Және қарыз сұрап келген адамның бетін қайтарма!», – деген сөзі келтіріледі. Бұл жерде біріншіден қайыр-садақа тілеп келген адамды құр қол қайтармау жайында айтылса, екіншіден қарыз сұраған адамға өсімсіз таза қарыз беріп, оған жәрдем көрсету туралы айтылған [1, 34, 35].

Ежелгі араб қауымындағы риба. Арабтар исламнан бұрын рибамен еш шектеусіз айналысатын. Оларда риба алудың неше түрлі жолдары болған. Өсімнің араб жазирасында кең қолданысқа ие болуының басты себептерінің бірі саудасаттық еді. Әсіресе Мекке, Мадина, Тайф секілді Хижаздың ірі қалаларында саудамен айналысу көп адамның негізгі кәсібіне айналған. Оның ішінде Мекке қаласына тоқталар болсақ, ол жері құмды, әрі тасты болып келгендіктен егістік немесе мал шаруашылығымен айналысуға қолайсыз еді. Сондықтан Мекке халқының негізгі ризық көзі сауда болатын.

Арабтар сауда істері немесе басқадай тұрмыс қажеттіліктері үшін рибамен қарыз беруді әдет қылған. Арала-

рында онымен айналысатын арнайы әулеттер болған. Мысалы тәпсір кітаптарында сакиф руының рибаны өзінің табыс көздерінің біріне айналдырғандығы айтылады. Алайда, арабтар рибамен айналысқандарына қарамастан оны жаман құбылыс деп санаған. Ибн Хишәм өзінің сирасында жәһили дәуірінде қағбаның қайта жөнделу кезінде Га'из Ибн Умранның арабтарға: «Әй, Құрайш жамағаты, қағбаны жөндеу ісіне тек адал кәсіппен тапқан малдарыңды ғана салыңдар! Бұған – әйелдің өзінің арын сатып тапқан дүниесі немесе рибамен келген ақша және басқадай зұлымдық жолымен табылған мүлік араласпасын», – деп үндегенін келтіреді [7, 100]. Бұдан олардың рибаны таза кәсіп есептемегендерін аңғаруға болады.

Исламдағы рибаның үкімі. Риба кең етек жайып адамдар оның зиянын шегіп жатқан кезеңде ислам келіп оған қатаң тыйым салып, тамырына балта шапты. Себебі ислам қоғамдағы зиянды немесе зияны көп нәрселерді жоюдан күш аямады. Құранда рибаға байланысты бірнеше аяттар бар. «Әли Ғымран» сүресінің, 130-131-ші аятары: «Әй мүміндер! Үсті-үстіне еселенген өсім жемендер, Алладан қорқындар. Әрине құтыласыңдар. Сондай-ақ, қарсы болғандар үшін дайындалған оттан қорқындар», – деп рибаға тыйым салып, өте қатаң түрде ескерткен. Ханафи мәзһабының негізін қалаушы, көрнекті ғалым Абу Ханифа аталған аят жайында: «Бұл аят – Құран кәрімде мүміндерге түскен аяттардың ішіндегі ең үрейлісі. Онда Алла тағала мүміндерді кәпірлерді азаптау үшін әзірлеген отпен ескертті», – деп аталмыш аяттың үкімі қатал әрі қорқыныш ұялататындығын айтқан [8, 493]. Келесі «Бақара» сүресінің, 275 аятында: «Негізінде Алла сауданы халал, өсімді харам етті», – деп оның үкімі ашық баян етілген. Аятта рибамен қоса сауда үкімінің бірге келу себебі риба алушылар «сауда мен риба тең емес пе» деген ұранмен рибаны адалға шығару әрекеттерін жасаған. Сонда оларға жа-

уап ретінде сауда мен рибаның тең емес, біріншісінің адал, ал екіншісінің харам екендігі баян етілді.

Рибаның үкімі тек Құранда ғана емес, Пайғамбарымыздың хадистерінде де келтірілген. Абу Нурайрадан жеткен: «Пайғамбарымыз (с.ғ.с): жеті түрлі ауыр күнә бар, солардан бек сақ болыңдар! – деді. Сахабалар олар не нәрселер? – деп сұрады. Сонда Пайғамбарымыз (с.ғ.с): «Аллаға серік қосу, сиқыр, жазықсыз адам өлтіру, өсім жеу, жетімнің малын жеу, соғыста кері қарай қашу, жазықсыз мүмін әйелдерге зина жасады деп жала жабу» – деп жауап берді» (Бұхари, Муслим), – деген хадисте Пайғамбарымыздың (с.ғ.с) рибаны жеті ауыр күнәлардың қатарына кіргізгендігі айтылады. Сондай-ақ, Жабир Ибн Абдулла риуаят еткен хадисте «Пайғамбарымыз (с.ғ.с) рибаны жегенді, оған оны жегізгенді, оны қағазға түсіргенді және оған куә болған екі адамға лағынет айтып, олардың барлығы тең» – деді, (Муслим) – дейді. Бұл хадис онда аталғандардың күнәһар болғандығы және істерінің харамдығына дәлел. Хадистегі «рибаны жеуші» – оны алған адам, «жегізуші» – оны берген адам. Себебі бұл риба бермегенде әлгі алмас еді. Яғни, тікелей себепші болып тұр. Ал оны қағазға түсіруші мен куәгерлер харам іске серік болғандықтары үшін олардың күнәларына ортақ болады [9, 56].

Пайғамбарымыз (с.ғ.с) бұл өмірмен қош айтысар алдында айтқан хұтпасының арасында: «Жаһилиа кезінен қалған рибаның барлығын қалдырыңдар. Тек өз қарыздарыңды ғана алыңдар! Сонда зұлымдық жасамайсыңдар, өздерің де зұлымдыққа ұшырамайсыңдар. Оның ішінде бірінші болып Аббас Ибн Абду Муталиптің (жаһили дәуірінде рибамен айналысқан) рибасын толығымен жоямын», – деп қарыздың үстіндегі рибаның барлығын қалдыруды әмір етті. Және тек қана сөз жүзінде тыйумен шектелмей өзінің немере ағасы Аббас Ибн Абду Муталиптің елде қалған қарыздарының өсімін жойып, іс жүзінде көрсетті. Пайғамбарымыз (с.ғ.с) соңғы

хұтпасында исламның аса маңызды мәселелеріне тоқталған болатын. Сондықтан рибаның ол хұтпада айтылуы оның тыйымын күшейте түседі. Осы аталған және басқа да хадистер рибаның харам екендігіне дәлел ретінде жетіп артылады.

Ислам ғалымдары жоғарыдағы аяттар мен хадистерге сүйене отырып, рибаның шарифатымызда харам деген үкімге ие екендігіне бір ауыздан келіскен. Тәпсірші ғалым Қуртуби өз еңбегінде «Мұсылмандар қарыздың үстінен тіпті бір уыс шөп болса да өсім талап етудің риба екендігіне ижмағпен келіскен. Ибн Масғуд тіпті бір дән артық талап етсе де рибаға жатады деген», [10, 241] – дейді.

Сөзімізді қорыта келе, басым көпшіліктің ерте заманнан рибаға қарсылық білдіргеніне көз жеткіздік. Аристотель, Платон, Цицерон секілді үлкен ойшылдардың рибаның табиғи құбылысқа жатпайтындығын алға тартып, оған тыйым салғанын жоғарыда тілге тиек еттік. Сондай-ақ, исламнан бұрынғы яһуди және христиан діндері рибаға тыйым салған. Кейін оларды толықтыру, кемелдендіру үшін келген ислам діні де рибаға өте қатаң тыйым салды. Ислам рибаны тыйып, мейірімділік, мейірбандық, адамгершілік, бауырмашылдық сынды игі сипаттарға негізделген жаңа теңдесіз жүйе қалыптастырып кетті. Егер дініміздің тағылымдарын сақтасақ қоғамдағы зорлық-зомбылық, қылмыс, жалпы зұлымдық атаулы жойылып, қой үстінде бозторғай жұмыртқалаған бейбіт өмір орнаған болар еді. Демек, ислам діні рибаны харам еткен жалғыз дін емес. Тарихта исламнан бұрынғы діндер мен өркениеттер де рибаға қарсы болған.

Қолданылған әдебиеттер:

1 Mohammad Ramiz Abdu Fattah, Tahrimu riba fi Islam ua dianatainy. // Darul-Furkan, 2004.

2 Ahmad al-Hamlshy, Ar-riba bainan-nusus ua tafsiriha // Darul-Kalima, 2010.

3 Mohammad Abdulla Daraz, *Ar-riba fi nazaril-qanun al-islami* // Risalatul-Islam, 1951.

4 Mahmoud Arif Uahba, *Nazariatul-faida fi fikril-iktisad* // al-Muslim al-Mugasir, 2012.

5 Mohammad Abu Zahra, *Tahrimu riba tanzimun iktisadi* // Muassasatu risala, 1985.

6 Rafiq al-Misri, *Masrifu tanmia al-islami* // Muassasatu risala, 1987.

7 Ibn Hisham, *Sira Nabawi* // Darul-gad al-jadid, 2007.

8 Mahmoud Ibn Amru Zamahshari, *al-kashaf ‘an hakaik tanzil, darul-kitab al-arabi*, 1987.

9 Mohammad Ibn Ismail Sangani, *Subulu salam* // Daru Magrifa, 1998.

10 Abu Ablulla Mohammad al-Kurtubi, *al-jami li-ahkami Quran, 3-tom* // darul-kutub al-misrya, 1964.

ЗАЙЫРЛЫ ҚОҒАМДАҒЫ МҰСЫЛМАН ӘЙЕЛДІҢ ӘЛЕУМЕТТІК СТАТУСЫНЫҢ ТРАНСФОРМАЦИЯСЫ

Елубаева А.

Қазіргі кезде мұсылман әйелдің қоғамдағы орны туралы түсініктер өзекті мәселеге айналуға бастады. Бұл мұсылман елдеріне ғана қатысты емес, кез келген қоғамда кездесетін үрдіс. Ислам дінінде әйелдің орны, оның қоғамдық статусы қай заманда болмасын өз маңызын жоғалтқан емес. Себебі әйел қоғамдағы екі демографиялық фактордың бірін құрайды. Белгілі дінтанушы реформатор Қасым Әмин: «Әйел құқығы шектелген қоғам еркін болмайды» деген. М. Әуезов «Адамдық негізі – әйел» атты туындысында, «Адам баласы тағы болып туылып, еркегі төмен дәрежеде жүргенде әйелден бала туып, ол балалардың бәрі де жастық қорғансыздықтан анасының айналасына үйіріліп, үй ішінің бірлігін, одан туысқандық ұйымын кіргізген. Бұған қарағанда адамды хайуандықтан адамшылыққа кіргізген – әйел. Әйел еркіндікке жетпесе, адамшылық та күрмеулі болып, қоғам мешелдің күйін кешеді» дейді. Теңдік пен бірегейліктің өзіндік ерекшелігі бар. Ер мен әйел табиғаты бірдей еместігі баршаға мәлім. Олардың арасында физиологиялық және психологиялық айырмашылықтар кездеседі.

Исламға дейінгі әртүрлі қоғамдарда әйелдің өзіне тән лайықты құқығы болмады. Мысалы, Жапон елінде әйелге құлшылық етуге рұқсат етілмесе, Қытайда храмға баруға тыйым салынды. Египетте варварлық әдіспен Ніл өзеніне құрбандыққа шалатын. Римде әйел күйеудің жекеменшігі саналып, куәгерлікке жарамсыз болды. Келісімшарт пен мұрагерліктен шеттетілді. Үндістанда индуизм дініне тән

қасиетті мәтіндерді оқуға мүмкіндік берілмеді. Сондай – ақ күйеудің жеке мүлігі ретінде саналып, күйеуі қайтыс болған жағдайда, оның туыстары иемденді.

Құранның нәзіл болуы нәтижесінде әйел құқығы айқындалды. Неке тек ер адамның емес, әйелдің де келісімі арқылы жүзеге асатынын көрсетті. Исламға дейінгі араб қоғамы туралы мәліметтер өте аз. Десек те, «пұтқа табыну, қыз баланы тірідей көму» секілді әдеттер ара – тұра кездесетін. Әйел құқығы шектеліп, отбасылық кодекстер болмады. Ол тұрмыстық қажеттілікті өтеуші объект ретінде ғана қаралды. Бұл үрдіс атадан балаға мирас ретінде жалғасып отырды. Тарихшылар бұл кезеңді «надандық дәуірі» деп атайды. Десек те, Алла Құранда ердің әйелден үстем екендігін айтады. Бірақ бұл үстемдік әйелдің құқығын шектемейді. Қоғамның толыққанды мүшесі болудан, білім алып, қызмет етуден алыстатпайды. Соған қарамастан әйел тек отбасына қызмет етіп, бала тәрбиесімен ғана айналысу керек деген көзқарасты ұстанушылар да жоқ емес. Асылында заманауи мұсылман әйел отбасының ұйытқысы бола жүріп, тұлға ретінде дамып, қоғамға пайдасын тигізе алады [1, 128 б.].

Құран еркек пен әйелдің бірдей еместігін айтуы, әйелді төмендетуді білдірмейді. Алла Тағала: «Ерлердің әйелдердегі хақтары сияқты, әйелдердің де ерлерде белгілі хақтары бар» дейді [Бақара сүресі, 228-аят]. Ислам әйел затына толыққанды құқық береді. Бұл биологиялық ерекшелік. Себебі әйел еркектің көшірмесі емес. Араб елдерінің ішінде алғаш болып әйел құқығы туралы жазған Рифаа әт-Тахтауи болды. «Әл – Муршид әл мин лил бәнәт уә ли бәнин» атты шығармасында ұлдар мен қыздардың бірге білім алу керектігін айтады [2, 45 б.]. Сондай – ақ ғасырлар бойы жалғасып келе жатқан консерватистік көзқарастан арылуға шақырады. Риффаа әт – Тахтауидің ізімен Қасым Әмин «Жаңа әйел» атты еңбегін жарыққа шығарады. Онда келесідей талаптар қояды: 1) Көп

әйел алуға тыйым салу; 2) Талақ мәселесінде еркектің құқығын шектеу; 3) Әйелдердің білім алуына жағдай жасау; 4) Еңбек етуге мүмкіндік беру; 5) Хиджаб киюге мәжбүрлемеу [3, 67 б.]. Қасым Әминнің еңбегінде келтірген бұл талаптар XX ғасырда өз жемісін бере бастады. Батыс елдерінде білім алған араб ағартушылары өз елінде әйелдердің дамыған, жеке тұлға болғанын қалады. 1920 жылдардан бастап әйелдер жоғары білім алуға, қоғамдық істерге араласуға мүмкіндіктер пайда бола бастады. XIX ғасырда мамандық иесі атанған әйелдер аз болса, XX ғасырда олардың саны едәуір өсті. Газет – журналдар, радио, телевидение саласы әйел теңдігі туралы көптеп тарата бастады. XX ғасырда Египет, Ливан, Сирия мемлекеттерінде әйелдер дауыс беру құқығына ие болды.

Қоғамның дамуына әсер ететін екі демографиялық фактордың бірі әйел десек, оның Құрандағы дәрежесі де биік. «Ниса», «Мәриям», «Нур», «Ахзаб», «Мумтахина», «Тахрим», «Талақ» сүрелерінде әйелдің қоғамдағы орны, оның дәрежесі мен міндеттері туралы баяндалады. Хадисте «Егер бір адамның үш қызы болса, олардың қажетін өтеп, қамқорлық етіп, тамақтандырып оларға сабырлық етсе, қыздары қиямет күні тозақ отынан сақталуына себепші болады» [4].

Араб әйелдерін зерттеу мына тарихи кезеңдерге бөлінеді:

Бірінші, Исламға дейінгі кезең «надандық дәуірі» деп аталады. Бұл кезең туралы мәліметтер өте аз. Себебі жазба мәдениеті дамымады. Әйел құқығының болмағанын, кей тайпалардың қыздың туылуын намыс санап, тірідей көмгендігі айтылады. Бірақ барлық тайпа олай жасаған жоқ. Әрбір дүниеге келген қызды өлтіру демографиялық өсімге кедергі келтірер еді.

Екінші кезең Ислам дінімен байланысты. Бұл кезде пайғамбар әйелдің құқығы туралы Құран мен хадис арқылы жол көрсетті. Әйелдің тек тұқым көбейтуші объект емес, қоғамның жеке – дара тұлғасы екендігін айтты. Мирас бөлу,

некедегі келісім, білім алу, жұмыс жасау, оған еңбекақы төлеу секілді дүниелерге мүмкіндік берілді. Тағы бір ерекшелік осы күнге дейін мүмкін емес болып келген талақ мәселесі де өз шешімін тапты. Ажырасу тек ер адамға ғана тиесілі десек те, әйелдің пайдасына сай ажырасуға да мүмкіндіктер берілді. Әйелді басыбайлы затым деп емес, тең дәрежелі тұлға деп қарау үрдісі басталды. Әйел ерге аманат десек, сол аманатты өз дәрежесінде орындай алмағанда, жұбайына зорлық – зомбылық көрсеткен жағдайда қазыға жүгіну арқылы ажырасқан әйелдер де кездесті. Тек ажырасып қана қоймай екінші рет тұрмыс құруға да мүмкіндік болды.

Үшінші, ислам діні әйелге көптеген мүмкіндіктер берсе де, неге әйел құқығы үшін күресті? Көптеген проблемалар білімсіздік пен ақиқатты бұрмалаушылықтан шығады. Әйелдің орны тек отбасы деп барынша қоғамнан алшақтатуға тырысты.

Төртінші, Египетте, кейін басқа мемлекеттерде әйелдер сайлауда дауыс беру мүмкіндігіне ие болды. Пайғамбарға серт берген сахаба әйелдердің болуы дауыс беруге әйелдің де құқығы бар екендігін дәлелдейді. Себебі әйел жеке тұлға. Ақыл есі бүтін, кәмелет жасқа толған, мұсылман әйел исламның шеңберінде өзіне жүктелген міндеттерді атқара отырып, өз ісімен айналыса алады.

Әйел мәселесімен айналысқан Бутрус әл Бустани, Қасым Әмин, Рифаа әт Тахтауи секілді араб зерттеушілері мұсылман мемлекеттерінің артта қалу себебін әйел құқығының артта қалуымен байланыстырады. Себебі қоғам тек ер адамнан тұрмайды. Қайықтың екі ескегі секілді тең дәрежеде жұмыс жасағанда ғана қоғам алға жылжиды. Араб ақындарының шығармаларында да әйелдің идеалды бейнесін отбасының жылуы, күйеудің рұқсатымен ғана әрекет етуші, балалардың, соның ішінде, ұлдарының ерекше қамқоршысы ретінде насихаттайды. Мұндай шығармаларда әйелдің еркі, қалауы туралы айтылмайды [5, 52 б.].

Ислам ер мен әйелге бөлмей жалпыға ортақ мейірім діні. Қаншама ғасыр өтсе де адамзат үшін құнды саналған өмірде ер мен әйелдің өзара баланста өмір сүруі, өркениет үшін үлес қосуы игі істерден саналады. Ислам діні бойынша әйелдің қоғамдағы орны айқын. Пайғамбарымыз маңызды, шешуші кезеңдерде әйелдердің пікірімен есептескендігі, олар саяси, әлеуметтік, мәдени және экономикалық мәселелерге атсалысқандығы айтылады. Әйелдің жұмыс істеп, өз қабілеттерін ашуға кедергі келтіруге, қоғамдық және мәдени әрекеттерден тысқары қалдыруға тыйым салуды құптамайды.

Н. Назарбаев «Қазақстан-2050» Стратегиясы: қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Жолдауында әйелдер қауымына қатысты: «Қымбатты ханымдар! Сіздер – отбасының, демек мемлекеттің тірегісіздер. Еліміздің болашақта қандай болатыны балаларымыздың бойына қандай тәрбиені сіңіретініміз тікелей сіздерге байланысты. Ең алдымен, біз қыздарымыздың тәрбиесіне көп көңіл бөлуіміз керек. Олар – болашақ жар, болашақ ана, шаңырақтың шырақшылары» дейді [6].

Қазақ халқының имани құндылықтарымен өрнектелген мақал-мәтелін, аңыз-әфсанасын, жыр-дастанын, ертегісін, шешендік сөзін, даналық нақылын, тұрмыс-салт өлеңдерін қанша әйелдер шығарғанын нақты айту мүмкін емес. Бірақ әлдиден эпосқа дейінгі рухани құндылықтарда қазақ әйелінің ұлттық болмысы, ұлттық санасы, ұлттық психологиясы анық көрінеді. Асыл дінімізге негізделген рухани құнды дүниелер тек сөзбен ғана берілмеген. Ол адамның болмысы, бейнесі, өз тұлғасы арқылы қалыптасып, басқаларға беріледі. Тәрбие дегеніміз – өз болмысыңмен үлгі бола алу.

Әйелді ұрпақ көбейтуші объект ретінде қарау, онымен санаспау, пікірін сұрамау, өз қалауын орындату секілді тенденциялар қалыпты құбылысқа айналды. Бұл қараңғылық белең алған қоғамның дамуы мүмкін еместігін көрсетті. Алла соңғы

Елшісін жіберу арқылы қапаста қалған дүниені жарыққа шығарды. Бұл жарық әлемде әйелдің де алған үлесі зор еді. Ер мен әйелдің құқықтары айқындалды. Қоғам тек ер азаматтар үшін ғана емес, әйелдер үшін де маңызды екендігін көрсетті. Екі жаратылыстың табиғатына сай міндеттер мен құқықтар белгіленді. Дегенмен, кей жағдайда үйреншікті патриархат қоғамы Құран мен сүннетті ер адамның пайдасына шешуге тырысатын жағдайлар да кездеседі. Ер мен әйелдің табиғаты екі бөлек. Алла ерлерді әйелден үстем қылып, отбасы мен қоғамды сыртқы жаудан қорғау міндетін жүктеді. Әйелдің нәзік жаратылысы үйдің ішкі балансын сақтауға арналады. Бірақ бұл біржақты қарайтын құбылыс емес. Әйел мәселесі туралы қалыптасқан фундаменталды топ өкілдері әйелдің орны отбасы десе, оған қарсы модернизация мен феминистік көзқарасты қолдаушылар әйелдің орны тек отбасы ғана емес, жаһандану кезеңінде әйел де жеке тұлға болып қалыптасу керектігін айтады [7]. Қазіргі кезде мұсылман әйелдерінің статусы мен қоғамдағы орны туралы түсініктер өзекті мәселеге айналууда. Бұл тек мұсылман елдеріне ғана қатысты емес, кез келген қоғамда кездесетін үрдіс. Ислам дінінде әйелдің орны, оның қоғамдық статусы өз маңызын жоғалтқан емес. Себебі әйел қоғамдағы екі демографиялық фактордың бірін құрайды. Шарифат әйелдің биологиялық ерекшелігін ескере отырып, толыққанды құқық береді. Белгілі дінтанушы реформатор Қасым Әмин: «Әйел құқығы шектелген қоғам еркін болмайды» – деген [8, 19 б.].

Әйел мәселесімен айналысқан Бутрус әл Бустани, Қасым Әмин, Рифаа әт Тахтауи секілді араб зерттеушілері мұсылман мемлекеттерінің артта қалу себебін әйел құқығының шектелуімен байланыстырады. Себебі қоғам тек ер адамнан тұрмайды. Қайықтың екі ескегі секілді тең дәрежеде жұмыс жасағанда ғана қоғам алға жылжиды [9].

Араб елдерінің ішінде алғаш болып әйел құқығы туралы жазған Рифаа әт-Тахтауи. «Әл – Муршид әл мин лил бәнәт уә

ли бәнин» атты шығармасында ұлдар мен қыздардың бірге білім алу керектігін айтады [10, 89 б.].

Шарифат әйелге қамқорлық студі басты мұрат етеді. Бұл қоғамда қалыптасқан теріс стереотиптерге тосқауыл болды. Солардың арасында араб түбегі тұрғындары арасында ер мен әйелдің айырмашылықтары жайында қалыптасқан қате пікірлер де бар. Алланың кітабы ауыр азапты күнді бастан өткерген әйелді құтқарып, бостандықтың дәмін татқызды. Әйелдің мәселесін шешуде әр тұлғаның өзіндік орнын көрсетті. Ұл немесе қыз болып туылу Алланың қалауы ғана екенін көрсетті. Әйел баласына жақсы қарау мен оның өзіндік орнын анықтауда, тұлғалық дамуына кедергі келтіретін кез келген әрекет сыналады, оның қадір-қасиетін анықтайды.

Қазақ қоғамындағы мұсылман әйелдердің интеграциялануы да күрделі процесспен жүрді. Бұл жағдай, яғни әйелдің орны мен рөлінің өзгеруі қазақ қоғамында әлеуметтік-экономикалық, саяси өзгерістерге жол ашты. Қазақстанның мәдени өмірінде жаңа кезеңдер басталды. Осыған байланысты әртүрлі тарихи кезеңдердегі әйелдің жағдайын анықтайтын негізгі факторлар кездесті [11].

А. Вамбери өзінің саяхатының бірінде: «Мен көшпелі өмір туралы қызық естеліктер жинай бастадым. Бірде көшіп бара жатқан қазақ әйелінен неге бір орында тұрақтамайтындықтарын сұрағанымда, адам қозғалу керек. Себебі күн, ай, жұлдыздар, су, жануарлар, құстар, балықтар-бәрі қозғалады, тек жер мен өліктер ғана бір орында қалады» деп жауап берді дейді [12, 67 б.]. Әйелдер қазақ қоғамының батыстық бағыттағы өркениеттік қозғалыстың енуімен ерекшеленеді. Алғашқыда Ресей империясы, содан кейін кеңестік кезеңде тарихи тұрғыдан әйелге қатысты қалыптасқан дүниетанымнан тыс гендерлік теңдіктің батыстық дәстүрінің құндылықтары мен ұстанымдары қабылдана бастады.

XX ғасырдың басында Қазақстанда әйелдер қозғалысы белсенді қызмет атқарды. Дарынды педагог, орыс гео-

графиялық қоғамының мүшесі, журналист болып алғашқы қазақ әйелі Назифа Құлжанова саналады. Алма Оразбай қазақ кавалериялық полкінің құрылуына белсене қатысты. Алма қазақ халқында қалыңмал мен көп әйел алуды жою туралы декрет авторларының бірі [13, 88-89 бб.]. Өткен ғасырда өмір сүрген Алаш зиялыларының көзқарастары жаңаша ойлау жүйесін қажет етті. Себебі олар өмір сүрген кезеңде әйел теңдігі мәселесі әлемдік деңгейде халықтың талқысына түсті. Сондай-ақ ресейлік ориенталистер қазақ жерін зерттеу барысында әйелдерді тұрмыстың ең ауыр тауқыметін бастан кешуші, қалыңмалға сатылатын тауар іспетті деген идеологиялық көзқарасты ұстанды. А. Левшин, Н. Гродеков, Н. Израцов, И. Андреев, И. Ибрагимов, Ф. Лазаревский, Л. Баллюзек, А. Диваев секілді зерттеушілердің еңбектері осының дәлелі. Қазақ әйелінің негізгі бейнесі әдеби шығармалар мен прозаларда әйел теңдігі мәселесімен асосоцияланды. Өткен ғасырдың бас кезеңінде қазақ жазба әдебиетінің негізінде әйелдің өмірі мен ғылым қатар дамып, жаңаша бір серпін пайда болды. Абай өлеңдерінде әйел теңдігі мен бостандық символы қатар айтылды. Қазақ қыздарының өз теңіне емес, жасы үлкен кәріге немесе ақшаға сатылып кете баратынына күйініш білдірді.

Әйелдің білім алу керектігін жазған қазақтың тұңғыш ұстазы Ы. Алтынсарин болды. Жас қыздарды тұрмысқа беруге асықпай, білім беру мәселесін қолға алу керектігін айтты. Тек білім ғана беріп қоймай, өз қабілетіне қарай белгілі бір кәсіп түріне баулу керектігін де ескерді. Нәтижесінде 1887 жылы Ырғыз қазақ қыздарына арналған қыздар қолөнер училищесі бой көтерсе, оның қасынан, 1888 жылы ырғыз қыздарына арналып мектеп – интернат ашылды. Сонымен қатар әйелдің құқығы мен оның еркіндігін тереңнен дәріптей білді. Қазақ зиялы өкілдері де қыздың тағдырына аландап, бірнеше шығарманы дүниеге әкелді. Ақын – жазушы Дөнентаев

Сәбит «Жәмилә қыз», «Әйелдер мейрамына», «Әйел теңдігін қалай түсіну керек», «Көркем қызға» «Хат танымаған қатарға қосылмайды», «Ерікті Айша» секілді шығармаларында қыздың мұнды тағдырын суреттеді. Сондай – ақ қыздың ауыр өмір жолы Міржақып Дулатовтың шығармаларында да көрініс берді. Оның 1910 жылы жарыққа шыққан «Бақытсыз Жамал» прозасы қазақ жазба әдебиетіне қосылған ерекше роман болды. Ол романда әйелдің ауыр тұрмыстағы өмірі шебер суреттелді. «Жесір дағуалары хақында» атты еңбегінде 1907 жылы әйелдердің құқығын қорғады. Қыз баласы жас күнінде білім алу керектігін айтты. Ол «әйел баласының азаматтық борышы қазақ елінің әлеуметтік жағдайын белгілейді сондай-ақ елді мәдениетке жеткізеді», – деп жазды [14].

XIX ғасырдың екінші жартысында «Айқап», «Айна», «Мұғалім», «Садақ», «Шолпан», «Қызыл Қазақстан», «Қазақстан әйелдері», «Әйел теңдігі», «Жаңа әдебиет», «Жаңа мектеп» секілді журналдар жарыққа шықты. Бұл журналдарда білім, саясатпен бірге діни тақырыптар да қозғалды. Діннің ықпалына түсіп, құрбан болу мен еркіндік тақырыбы да сөз болды. Әйел образын жазуда ерлер алдыңғы қатарға шықты. Бұл олардың әйел мәртебесіне берген бағасы болатын. Шала молдалыққа салынбай, әйелдің нәзік болмысы мен діндегі орнын қабылдай білгендігімен байланысты болса керек. 1910-1940 жылдар аралығында кітап болып басылған С. Торайғыров жазған «Қамар сұлу», М. Жұмабаев шығармасы «Шолпанның күнәсі», М. Әуезовтің «Қаралы сұлу», С. Мұқановтың «Ботакөз», Ж. Аймауытовтың «Ақбілек» еңбектері әйел құқығы мәселесін алдыңғы қатарға қойды.

Кеңес үкіметі тұсында дүниеге келген Ә. Нұршайықовтың «Махаббат, қызық мол жылдар», Д. Исабековтың «Әпке» қойылымдарынан әйелдің бейнесін көреміз. Кеңес үкіметінен кейінгі кезеңде жарық көрген Б. Нұржекеев, Қ. Түменбай шығармаларында әйел теңдігі мәселесі кеңінен талқыланды.

Бұл өз кезегінде әйелдік тек діни контекспен шектеліп қалмай дамудың келесі деңгейіне өткендігін білдіреді. XX ғасырда әйелдер рулық – таптық теңдіктің болмауы, діни қысымға ұшырау, қоғамда өзіндік орны жоқ, көп әйел алудың құрбаны болған жан ретінде сипатталса, келесі ғасыр әйел құқығы мәселесін зерттеумен ерекшеленді. Екі түрлі көзқарастың ортасында қалған әйел құқығы, әйел теңдігі мәселелері жаңа леппен тарих сахнасына шықты.

Мұсылман әйелі туралы тақырып қашанда өзінің өзектілігін жоймады. М.В. Вагабов өзінің зерттеулерінде мұсылман қоғамын сынады. Оның ойынша, мұсылмандық қызды жас күнінен мәжбүрлікке тәрбиелейді. Оған орамал таққызу, құлшылық орындату, өзін еркектің көлеңкесінде сезіну әбден санасына сіңіп, қалыпты болып қалады деп түсіндірді [15, 108 б.]. Сондай – ақ Л.И. Шайдуллина өз еңбегінде исламның даму тарихын, эволюциялық кезеңі мен қазіргі заманауи тенденциясына көңіл бөлді. Әйелдің пікір айту құқығының болмауы, күйеуінің үстемдігінде болуы мен сайлау құқығы, дауыс беру, таңдау құқығы болмағанын суреттейді. Одан бөлек мұсылман қоғамы кеңестік жүйенің арқасында осындай әйел теңдігі мәселесін көтере бастады дейді [16, 56 б.].

Шариғатты консервативті көзқарасқа аударудың оны қандай да бір жыныстың пайдасына шешудің қажеті жоқтығын айтады. Дәстүрлі ислам қоғамында отбасының тыныштығы мен жайлылығы үшін әйелді жауапты санаған. Күйеуді құрметту, бала тәрбиелеу, ата – ананың алдындағы міндеттері бәрі әйелдің мойнына жүктелген. Сондықтан да отбасылық конфликттерде бірінші кезекте әйелді кінәлі деп есептеген. Әйел мен ер физиологиялық, психологиялық тұрғыда айырмашылыққа ие болғанымен құқық тұрғысынан тең саналады [17, 153 б.]. Ер өзінің құқығын санаған сайын әйелдің құқығы автоматты түрде төмендей береді.

Г.Р. Балътанованың ойынша батыстық құқықтық жүйе мен шариғи құқық арасында ешқандай айырмашылық жоқ. Себебі екеуі де адамзатқа ортақ құқықтар мен құндылықты меңзейді деген тұжырымға келеді. Алайда З.М. Бараева шариғат әйелдің дәрежесін төмен санайды деп есептейді. 1948 жылы БҰҰ қабылдаған адам құқықтары жөніндегі декларацияға қарсы екендігін айтады [18]. Олар өмір сүру құқығы, өлім жазасы, өз таңдауынды жасау, ар-ұят пен дін еркіндігі, ер мен әйел теңдігі, қоғамдағы жұмыс беруші мен жалдамалы жұмысқа қатысты тең құқықтың болуы адамзатқа ортақ құндылықтар болып саналуы тиіс [19, 107 б.].

Ер мен әйел арасындағы жыныстық айырмашылық күрделі мәселе. Бұл құбылыс ғасырлар бойы жалғасып келеді және алдағы уақытта да солай бола бермек. Теңсіздік мәселесінде жыныс және гендер ұғымы қатар жүреді. Жыныс сөзі ер немесе әйел екендігін анықтау үшін қолданса, гендер термині олардың қоғамдағы статусын анықтауда, міндеттерді өзара бөліскенде, әлеуметтік экономикалық өмір қауіпсіздігін реттеуде қолданылатын ауқымы кең түсінік саналады. Әлеуметтік қатынастардың дұрыс ұйымдастырылуын шешуде алдыңғы қатарға шығады. Нәтижесінде гендер өзге де социологиялық–демографиялық және мәдени ерекшеліктерімен мысалы, нәсілі, қай топқа жататыны, жас ерекшелігімен қатар әлеуметтік құрылымның негізгі өлшемдері саналады. Гендерлік жүйе ғасырлар бойы жинақталады. Оған еңбек бөлінісі, халықтың тұрмыстық жағдайы, психологиялық факторлар әсер етеді. Нәтижесінде екі демографиялық фактор, яғни ер мен әйелдің әлеуметтік, психологиялық, физиологиялық мүмкіндіктерімен толығып отырады. Ол затты немесе басқа да бір материя түсінігінен емес, қоғамдық қарым қатынас нәтижесінде туындайтын фактор саналады. Гендер түсінігін зерттеу барысында феминдік және маскулиндік түсінік кең қолданысқа ие болды. Ол ер мен әйелдің анатомиялық жынысқа бөлінуі.

Әлеуметтанушылар мен психологтар гендерлік жүйені анатомиялық немесе биологиялық қасиет емес, тарихи мәдени оқиғалардың жиыны деп атап көрсетті [20, 149-150 бб.]. Ол ер мен әйелдердің көзқарасына қоғамның беретін бағасы саналады. Еркектер мен әйелдер арасындағы теңдіктің мәнін түсіну үшін ең алдымен мынадай екі құрылымның маңызы зор:

1. Әйел және еркектің жыныстық құрылымы;
2. Әйел және еркек арасындағы қарым қатынас;

Саясат пен қоғамның үйлесімділігінде отбасылық қарым-қатынас маңызды сипатқа ие саналады. Ислам дінінде де мұның алатын орны ерекше. Қазіргі уақытта маңызды сипатқа ие болған гендерлік теңдік исламның дамуымен тығыз байланысты. Ер мен әйел құқығы шариғатта да бекітіліп, бір жүйеге келген. Алланың алдында ер мен әйел тең, бірақ бірдей емес. Бірдей емес деген түсінік әйелдің төмендігін білдірмейді. Ол физикалық қасиетпен өлшенеді.

Гендерлік саясаттың нақты жоспары «Қазақстан Республикасында 2006- 2016 жылдарға арналған Гендерлік теңдік стратегиясын бекіту туралы» бағдарламада көрсетілген. Қабылданатын заң мен ер мен әйелдің мүмкіндіктеріне шектеу келтірмеу, ұйымдастырудың барлық саласында ер мен әйелдің тек мүмкіндік беру, ел экономикасындағы ресурсқа тең дәрежеде қол жеткізу, заң алдында тең құқықты болуы, әйел мен қыздардың даму процесіне кәбірек мүмкіндіктер беру, конституцияға сәйкес жыныс нышанының кемсітушілігін болдырмау, отбасылық зорлық – зомбылыққа тап болған жағдайда айыпты тарапқа жаза тағайындау, зорлық – зомбылыққа тап болған тәуекел топ өкілдеріне арнайы психологиялық – медициналық көмек тобын ұйымдастыру т.б. маңызды заңдар қабылданды. 1979 жылы 18-желтоқсанда «әйелдерге қатысты кемсітудің барлық түрлерін жою» туралы конвенция құрылды. Н.Ә. Назарбаевтың жарлығымен 1998 жылы 29 маусымда Қазақстан Республикасы осы конвенцияға қосылды.

Ер мен әйелдің мүмкіндіктерін реттеуде мемлекет басшысы бұйрығымен 1998 жанынан отбасы және әйелдер мәселесі жөніндегі Ұлттық комиссия құрылды. 1998 жылы мемлекет басшысы бұйрығымен Үкіметтік палата Қазақстан Республикасындағы әйелдердің әлеуметтік жағдайын жақсарту мақсатында Ұлттық нақты міндеттер қойды. Қазіргі уақытта оның 80 пайызы іске асқан. Исламдағы әйел құқығы мәселесін де ешқашан өзінің маңыздылығын жоймайды. Осы мәселелер мемлекеттік деңгейде көтерілуі әйел құқығы мен бостандығының маңызды екендігін көрсетеді.

2005-2015 жылдар аралығына арналған әйелдер бағдарламасын әзірлеуде мына мәселелер талқыланды:

Бұл бағдарламада әйелдер массасының көп болуына басымдық беру; гендерлік мәселеде «ер мен әйелдің бірдей құқығы мен тең мүмкіндігі» атты заңнаманың іске асуын қамтамасыз ету; әйелдердің әлеуметтік-экономикалық мәселесін арттыру, ана мен баланың денсаулығына мән беру, отбасы құндылықтарын жетілдіру, адамгершілік, этикалық құқықтарын жетілдіру;

Ер мен әйелдің тең құқықты екендігі БҰҰ – да алғаш рет 1945 жылы айтылды. 1985 жылы Найробиде әйелдерге қатысты дискриминацияны жою туралы жарлыққа қол қойды. Форумда 15 мың әйел қатысып дамудың келесі сатысына шықты. Гендерлік теңдік мәселесі осы кезеңдерде қарқынды дами бастады. 2012 жылы жалпыжүйелік заң іске қосылды. Онда ер мен әйелдің теңдігін тездетіп қолға алу керектігі айтылса, өкінішке қарай бұл заңға мұсылман елдері қосылмады. Батыс елдері әйелдің теңдігі мәселесін мемлекеттік деңгейде көтеріп, оған еріктілер мен қарапайым халық қолдау білдіруде. Алайда мұсылман елдері мұндай конструктивті диалогқа асықпайды. Себебі ер мен әйел теңдігі мәселесі мұсылман қоғамы үшін шешілмеген мәселе күйінде қалып отыр. Енді келешекте ер мен әйел теңдігі мәселесі мұсылман елдерінде

де нәтиже бере ме, әлде әр этапта ислам мемлекетінің билігі тарапынан қысымға ұшырай бере ме? Әйел құқығын қорғау ұйымдары мен мұсылман мемлекеті басшылары арасындағы үлкен проблема мәдениет пен діннің ықпалы нәтижесінде орын алуда. Батыс елінің әрекетін мұсылман қоғамы елдің тұтастығына төнген қауіп деп қабылдауында үлкен проблема жатыр. Гендерлік стереотиптер мемлекеттің демократиялық қоғам болып қалыптасуына кедергілер келтіруде. Қоғамдағы әртүрлі таптаурындар мен көпғасырлық мәдениет әйел құқығы түсінігіне жатырқай қарауға әкелуде. Оны мәдениетіміз бен дәстүрімізге, дінімізге төнген қауіп деп санайды. Тарих көрсеткендей қоғамдық қозғалыстардың пайда болуы әділетсіздікке тап болғанда бой көрсетеді. Бұл әлеуметтік мәселелермен тығыз байланысты болады. Адамның өзара құрметі, қоғамға, отбасыға немесе ерлі зайыптылардың өзара қатынасында көрініс табады. Ағылшын әлеуметтанушысы Э.Гидденстің айтуынша, «қоғамдық қозғалыстар коллективтегі адамдардың мүдделері ортақ болғанда, соған жету жолындағы бірнеше адамдар тобының өзара қызығушылықтарының нәтижесі». Әлеуметтік қозғалыстардың ерекшелігі, бұл саяси партия емес және билікке таласпайды. Негізгі мақсат адамдардың бостандығы мен мейірімде, өзара мәміледе өмір сүруге деген талпынысы нәтижесінде пайда болады [21, 118-119 бб.].

Қазақстан дамушы елдер қатарында болса да, әйелдің құқығы есепке алынбайтын жағдайлар да кездесіп жатады. Бұл ғасырлар бойы жалғасып келе жатқан мәдениет пен діннің ұштасуы нәтижесінде болған құбылыс. Мұның тағы бір себебі әйелдердің әлеуметтік өзін өзі қамтамасыз ете алмауында. Еуропа елдеріндегідей білім алу мен оны іскерлік карьерасында қолдана алмауында, сондай ақ мемлекет тарапынан әлі де болса олқылықтардың орын алуында болып отыр. Өкінішке қарай, посткеңестік елдердің ішінде мұсылман мемлекеттері арасында

артта қалу байқалады. Әйел құқығын қорғау ұйымдары жұмыс жасап жатқанымен өте баяу формада өтуде. Себебі қоғамның бұл салада бейімделіп, оң өзгерістерге қол жеткізуі уақытты талап етеді. Аудиторияның талабына сай елдің экономикалық әлеуметтік сферасына әсер ету мен оң нәтижеге қол жеткізу бірлескен күштің арқасында ғана мүмкін болмақ.

Пайдаланған әдебиеттер

1. Ата әс – Сынбати, М.Исағұлы. Отбасы ғылымхалы. «Нұр-Мүбәрак» баспасы. – Алматы, 2011.
2. Рифаа әт-Тахтауи. Қыздар мен ұлдарға білім беру бойынша нұсқаулық. – Париж, 1873.
3. К. Амин. Новая женщина. Перевод Л.Ю. Крачковский. – Санкт-Петербург, 1912.
4. Абу Дауд. Сунан. Неке бөлімі. 2046 – 2174.
5. Ш. Самия. паранджа страха. Клуб семейного досуга. – 2008. – 363 с.
6. www.akorda.kz Н. Назарбаев. «Қазақстан 2050» стратегиясы. 14.12.2012.
7. Л. Мұратбек. Қазақстандық феминизм және қазақ қызының құқығы. 14.08.2019.
8. К.А. Гурьева. Женщина и религия в современной западной культуре. Автореферат. – Санкт-Петербург, 2016.
9. Ш. Әділбаева. Хадис – ғұрпымыз, Сүннет – салтымыз. Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры. – Алматы, 2011.
10. Рифаа ат – Тахтауи. Ауд.Кирпиченко. Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа. – Москва: Наука, 2009.
11. М.А. Абдуллаева. Правовое положение в Исламе. 2008.
12. С.Л. Фукс. Очерки истории государства и права казахов в XVIII и первой половине XIX в. Под. общ. ред. С.Ф. Ударцева. – Астана / СПб: ТОО «Юридическая книга Республики Казахстан». Университетский издательский консорциум. «Юридическая книга». 2008. – 816 с.
13. А. Кодар. Степное знание: очерки по культурологи. – Астана: Фолиант, 2002. – 878 с.

14. www.zharar.kz М. Дулатұлы. Жесір дағуалары хақында. 12.05.2014.

15. М.В. Вагабов. Ислам и женщина. – Москва: Мысль, 1968. – 230 с.

16. Л.И. Шайдуллина. Арабская женщина и современность. – Москва: Наука, 1978. – 198 с.

17. Л.В. Фролова. Статус женщины в Исламе // Вестн. Адыг. Гос.ун – та. Сер: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. – 2009. – №2.

18. З.М. Бараева. Женщина в мусульманском обществе: Автореферат. Дис..., канд. филос. наук / Дагест. гос. ун – т. Махачкала. – 2003. – 17 с.

19. Аль – Али Насер, Абдель Рахим. Универсализм и исламская концепция прав и свобод человека. – Москва, 2000. – 200 с.

20. Н. Смелзер. Социология. – Москва: «Феникс», 1994. «Феникс» 688 с.

21. А.М. Лушников, М.В. Лушникова, Н.Н. Тарусина. Гендер в законе. Монография. – Москва, 2015. – 480 с.

ИАСАУИ ІЛІМІНІҢ ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Мамырбаев Д.Ж.

*«Нұр-Мубарак» Египет Ислам мәдениеті
университетінің докторантты.*

Алматы, Қазақстан

dmatyrbaj@mail.ru

Қожа Ахмет Иасауидің ілімі – Адам баласының бұл дүниесі мен о дүниесін ұғындырып, екі дүниеде де бақытты өмір кешуге негізделген. Түркінің сакральды дүниесі мен Исламды ұштастырып, Мұсылман баласын бірлікке, жеке адам мен қоғамды тұтастыққа, жаратылыстың гармониясы мен діндер арасындағы төзімділікке бағытталған. Тіпті, мемлекетті басқаруда ұстанатын принциптерге де негіздеп кеткен. Жоқты іздеп, өзге елдердің шаблондармен шұғылданып өмір сүру артқа қалып барады. Барымызды тану, өлгенімізді тірілту барысында Иасауи ілімін тану парыз.

Иасауи ілімінің негізі нақыл (*Құран мен сүннет*) мен ақыл. Ал, діни тәжірбиесі – ар ілімі. Құқықтық жағынан имам Әбу Ханифаның, діни-танымдық жағынан Матруди мектебін ұстанады. Әбу Ханифа h 80 жылы дүниеге келген жас табиғин саналған. Сахабалардың соңғысы h 110 жылы дүниеден өткен. Әбу Ханифа заманында өмір сүрген сахабалар: Әнәс ибн Малик, Абдулла ибн әл Ансар, Әбу Туфайл, Саһл ибн Сағт. Табиғиндер дәуірі h 180 жылы бітеді. Әбу Ханифа h 150 жылы дүниеден өтеді, яғни табиғиндер дәуірінде дүниеден өтеді. Пайғамбардың (с.а.у) ақидасын ұстанып: Рисәлә, Фикһ әл Акбар, Фикһ әл Абсад, әл Уасия және Алим уа Мутағалим атты еңбектерді тарихта алғаш хатқа түскен ақида болып жарыққа шығарды. Имам қайтыс болғансоң шәкірттері Әбу

Юсуф пен Мухаммед ілімдерін жинақтап жазып мәшәбты қалыптастырады. Сенім мектебін одан ары алып жүрген келесі ғалымдар. Иманды үйрену тізбегі: Мұхаммед пайғамбар (с.а.у) – Ибн Масғуд – ибн Қаис – Ән Нахаи – Хамад – Абу Сүлеймен – Әбу Ханифа – Әбу Юсуф – әл Журжани – әл Иәди – Әбу Мансур әл Матруди. Демек Матруди ақидасын ұстанған халқымыз Пайғамбар (с.а.у) ақидасын XII ғасырдан бері ұстанып келген [1, 10 б.].

Иман – Иасауи ілімі бойынша аманат деп бекітілген және иманның тұрағы жан. Жан болмаса иман да, ақыл да болмайды. Ал, жансыз адам қоғамдағы міндетін де, Алланың алдындағы жауапкершілігінде атқара алмайды.

Адамның болмысы асылында үш нәрседен құралған. Олар: Тән, Жан және Рух. Мысалы: Тән – арба, Жан – арбаға жегілген ат. Рух – атты тізгіндеп отырған адам. Тән денеміз болғанда, жан иманымыз немесе имансыздығымыз осының арқасында жеке адамда, қоғамда харекетке түседі. Жанға қонақтайтын иман, атеизм немесе агностицизм болмаса бояулы жасанды идеологиялар (Уаһабизм, камунизм т.б) болуы мүмкін. Шәкәрім Құдайбердіұлы «Ойдын қайдан алғанын, адам өзі сезбейді, жанның айдапсалғанын сезбеседе істейді» деген. Жан қашанда тәнді жетекке алған, айтқанына көндірген, қыл дегенін қылдырған. Тән жанның малайы десек артық айтқан болмаспыз. Ал, ұлт жанның бағдарын асыл (оригинал) иман мен түркі танымын түйістірген бабаларымыздың ілімін жаңғыртуымыз ләзім. Басқасының бәрі қазақты үлкен есеппен алғанда түркі әлемін құрдымға жібереді. Кізіргі таңда ұлт жаны кезбелікте, қайыршылықта немесе алтыбақан алауыздықта жанға қойылған иманы не идеология жоқ, сол себепті ауызбірлік деген атымен жоқ. Қазір біз бір ұлт болғанмен әрқайсымындың жанымызда әртүрлі құндылық түр. Осыдан ұлт тағдырына алаңдамайтын мақсатсыз паракор, кеңірдегін ойлаған ақсақал, жұртты алдаған алайак, ақшаға

құмар жезөкше, шенді мен жасқа дейін жайлаған суицид, сектанттар. Көзінді бақырайтып қойып ұлт қазнасын тонайтындар деген сияқты негативті топтардың себебіне әкелді. Сондықтан, Иасаудің ілімі халқымызды құтқаратын иман мен салт сананы ұйыстырған ілім аманат. Иасауи «Өзіз жаның аманат, жүрме бейқам» дейді. Қазақ халқының діни дүние танымы мен салт-санасы өткені мен болашағы осы ілімде. Еш үрейсіз қабылдануы қажет, себебі маралдық этикалық ұстанымдар ешқашан ескірмейді. Ұлттық идеологияда осы. Қожа Ахмет Иасауи – түркі әлемінде өзіндік іләм қалдыррып, ойлау қалыптары мен дүниетанымдық жүйемізге исламдық құндылықтар негізіндегі ар түзейтін ғылымның маралдық-этикалық арнасын көрсетіп кеткен тұлға.

Иасауи ілімінің қоғамға алғашқы үйретері шындыққа бет бұру. Шындыққа бет бұрар болса, қоғамның барлық қулықтары ашылады. Әлемді Жаратқан Шын ол Алла Тағала. Шәкәрімше айтсақ: «Шынды білгің келсе егер, ең әуелі жанды біл. Ең керекті үш сұрақпен жан құлағын бұрапқой. Келдім қайдан? Қайтсем пайдам? Өлгенненсоң қайда барам?» дейді. Иасауи: бағытын білген адам немесе ұлт ішкі еркіндікке кенеледі [2, 209 б.]. Ал, бүгінгі ашық және демократиялық қоғам құру жолында Қазақстанның тәуелсіздігі мен баянды болуы үшін елге ішкі еркіндікке жетке әрі «ерін ойлайалатын» адамдар керек. Иасауи бойынша адам жаратылысынан бір нәрсеге құлдықты аңсап тұратын жаратылыс дей келе: «Шынға құл болғандар ғана құлдықтан босайды. Оған құлдық ұрмаған жаратылысқа құл» деген. Жаратушыға құл болмаған адам нәпсі мен құмарлығының құлы атанып ел тонауды күнә көрмес, ақша мен дүниенің құлы болып ұлттың қазынасы мен кенін сатудан тағыда басқа иттіктен тайынбас. Еркін ой дұрыс жанға қонақтаған иманнан келмек әрі Иасауи іліміндегі бұл идея мемлекеттің тұрақтылығына кепіл боларлық санаға қонымды дүние. Тарихта талай империялар, патшалықтар, ха-

лифат және мемлекеттердің басталуы мен аяқталуын білеміз. Ал, біздің еліміз мәңгілік ел ма? Осындай сұрақтардан кейін бабаларымыздың ілімдерінен басқа жол жоқ екенін байқайсыз. Ар түзеу мен еркін ой мемлекеттің тірегі.

Екінші ілімі адамдар арасындағы тең құқықтыққа бағытталады. Дін аралық диалог пен толеранттылықты дәріптейді. Иасауи қазақ мұсылман түсінігінің негізін қалаушы ұстаз ретінде шынайы мұсылман бірге табақтас болып отырған адамдардың діні мен тегіне мән бермейтін адам деп анықтама берген болатын. Ал, толираттылықты Иасауи: «Адамды балшықтан жараттық» деген Құран аятына сүйеніп «Адам топырақтан жаратылса, топрақтың екі сипатын бойына алуы керек. Біріншісі: топрақтай талерантты болу «Топырақ бол сені әлем басып өтсін» десе. Екіншісі: Жер сияқты өнім беруге иәки жасампаз болуды айтты» [3,49 б.].

Иасауидің мемлекеттік жүйені реттеу жолында ұстанған ұстанымдары «отан», «тыныштық», «бауырластық». Осыларды талдайтын болсақ Отан ол мекен яғни кеңістік. Адам негізгі отанына баруына сынақ осы отаны, тірі кезіндегі отанында адамдыққа жетсең, шынайы отанға жетеді. Сондықтан да Иасауидің отан ұстанымы – ең басты тұғыр. Отан Алланың сынақ кеңістігі. Отанды сүйю, аялау, қызметінде болу, қорғау арқылы негізгі Отанға жетеміз. Пайғамбарымыз “Отанды сүю иманнан” деген.

Заман бұл адамның өзі сүріп жатқан кезеңді лайламауы, тыныштықты бұзбауы. Алла мен адамның ортасындағы байланыс жолдарды үзбеуі. Әлеуметтік, психологиялық, экономикалық, саяси тұрақсыздықты тудырмау. Иасауи ілімі заманның азбау үшін сопылық жолын зерттеді. Сопылықта ақиқатты сөзбен айтып жеткізу қиын. Сопылықта сөз екінші орында, бірінші орында хал. Яғни сөз деген «қал» болса, рухани тәжірбиеміз «хал» деп аталады. Адам кейкездері кейбір нәрселерді хал арқылы ғана түсіне алады. Мәуләна Румише

айтсақ: «ғашықтық деген не?» – деп сұрағанға, «Мен сияқты бол, сосын көресің» деп жауап беруінің өзі, халды сөз арқылы түсіндіріп, танытудың мүмкін еместігін меңзейді. Жалпылама алғанда Иасауидің ілімін түсіну жолыда әзірше қыйындау болып тұр. Ілімді түсіну үшін Иасауидың тарихын, балалық шағын, ата-анасын, ұстаздарын, сол кезеңдегі діни және саяси ахуалды жақсылап ұғынуымыз керек. Екіншіден хал ілімін ұғарлық һәм шарифат пен ақиданы және ахлақ ілімдеріне тереңірек үңілетұғын әрі көненің жазылмаған бабалар заңын білетін орта қалыптастырып зертеуіміз керек.

Қашанда қазақтың екі сакральды құндылығы һәм құты болған. Қазақтың мандайына біткен қос құты: Иман мен ұлттық сана. Ұлттың дәстүрлі Ислам атты кеніне, екі жолмен шабуылда жасалуы тоқтатылмады. Оның біріншісі: Ұлтқа жеккөрінішті болсада, санамызда дәстүрлі дінімізге деген менсінбеушілік пен бабаларымыздың жолын, дұрыс жолын терістейтін отырып «шірік» пен «бидағатты» ұрандатып, сопылықты, ұлттық сананы мансұхтайтын сәләфизм идеологиясы әлі күнге тайрандауда.

Тарихта қазақты ислам дінінен айыруға жасалған түрлі идеологиялық шабуылдар айтарлықтай нәтиже бермегені ақиқат. Ислам діні қазақтың қантамырлары арқылы бойына нықтап сінген. Ал бүгінгі таңдағы жастардың Уаһабизімнің жетегінде кетуі діни сауатсыздықтан емес бәлкім өзін-өзі танымаудан, тарихын танымаудан, тілін ұқпаудан, рухани тұлғалардың келешекке қалдырған білім мұраларын түсінеалмауында болар. Мәшһүр Жүсіп бір сөзінде: «Дүниеде 77 тіл бар, соның ішінде араб тілі – асыл тіл. Өйткені, Құран ғараби, араб тілінде түскен. Екінші асыл тіл – қазақтың тілі. Қазіргі жүрген замандастарымыздың (XIX ғ.) бірде-біреуі қазақ тілін білмейді. Шіркін, білсе ғой. Дін де, ғылым да, әулиелік те қазақтың тілінде тұр», – дейді» [4]. Мәшһүрдің заманы қазақтың қаймағы бұзылмай, сөз арасы қазіргідей бөтен

сөзбен былғанбай тұрған XIX ғасыр еді. Сол кездің өзінде Мәшһүр Жүсіп осылайша дабыл қақса, қазақ тілін білемін деп жүрген қазіргілердің жайын не деуге болады. Қазақтың тілі ертең өшсе, мен бүгін өлуге дайынмын деген сөздің астарында қазақтілінің күдіреттілігі, руханиятты, дінді, білімді, әулиелікті толығымен қамтыған күзіретті құрал екендігін айтқан. Қазақ тілін түсіну үшін терең ілім керек, себебі; ұлттың коды тіл. Тілді қалыптастыруға талай тұлғалардың еңбегі сіңген, талайы шаһит кешті. Иә әр қазақ тіпті әрбір мұсылман рухани жаңғыруын өзінен бастайды, өзінің кім екенін білген соң, бабаларының Иләһи сенімі қандай болғандығын білгеннен соң адаспайды. Шығысқа немесе Батысқа жалтақтап түсінілуі жеңіл, қабылдаумен қазақылық руханияттан, салт-санадан айыратын идеологияларды қабыл ету өте жеңіл, бірақ бұлай етумен қазақи болмыстан айырылады. Ал, өз жұртының теңдесіз ғұламаларын түсінуге қажырлы харекет керек. Қай саланың маманы болсын рухани жаңғырудың алғашқы баспалдағы Алланы дұрыс тану арқылы ғана болмысын сақтайды, жетістікке жетеді.

Қазіргі заманда еліміздегі сәләфизм бағытына тосқауыл болатын тілдің мәртебесін көтеру, сөз қадірін, сөзге тоқтау қасиеттерімізді жастардың санасына құюдың жолын санқырын табу керек. Құран мен Хадисті түсіну үшінде сөзге тоқтау қабілеті керек, Ақиданы Ислам сенімін түсіну үшін тауилді (*сөздің астарлын ұғыну*) тауфидті (транциденттілікті) дұрыс түсіну маңызды.

Екіншіден: Ұлттың ғасырлар бойы құнттап, қадір тұтып кележатқан исламға дейін жазылмаған дала заңдарын, баға жетпес философиясын, әдет- ғұрпын, дүние танымын мақтай отырып қазақты исламнан ажыратамын деген тәңіршілдер деген топ байбалаң салуда. Осы идеологиялар мен секталарға қарсы тұру мақсатында Иасауи ілімі мен жазған еңбектері таптырмайтын еңбек. Біз осы салада көптеген еңбектер мен зерттеулер жүргізгеніміз өте дұрыс деп ойлаймыз.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Тәжібаев С. Пайғамбар ақидасы (с.а.у). – Алматы: Нұр Мубарак баспасы, 2019. – 62 б.
2. Досай К. Зайырлы ел – қайырлы ел. – Астана, 2017. – 392 бет.
3. С. Керімбай, Ә. Нәби, М. Төлеген. Отбасы христаматиясы. – Алматы, 2022. – 552 б.
4. Жамбыл Артықбаевтың «Мәшһүрдің ғибратты сөздері» аудио жинағы.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ В ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ*

Джадрин Б.

*научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МНВО РК,
магистр гуманитарных наук*

В последние десятилетия на фоне напряженной обстановки в мире экстремизм и радикализм часто стали принимать религиозный окрас, в частности «исламистский». Однако религия не всегда служила триггером подобных исторических и политических событий. Например, в древности политический террор практиковался на территории Индии и Китая, в истории известны случаи террористических атак еврейских группировок в Римской империи, современные ирландские террористические группировки (ИРА), различные праворадикальные, леворадикальные и иные группировки современности, мотивированные этно-национальными, социальными и политическими идеями. Если прошедший XX век еще на его взлете ученые определили, как «век взбунтовавшейся этничности» [1, 1], то XXI век, не успев начаться, принял религиозный облик. Тем не менее, лишь 3,3% опрошенных в начале 2000-х годов делегатов Второго Евразийского медиа-форума считали основой противоречий между Востоком и Западом религиозные различия [2, 290]. Хотя сегодня возможно мнения тех же респондентов существенно разделились бы. Ведь с тех пор многое изменилось. Многие конфликты современности, как правило, в большей степени

**Статья подготовлена в рамках финансирования КН МНВО РК (Грант АР14871508 «Исламизация в контексте нациестроительства в Казахстане: интеграционные и дезинтеграционные тенденции»).*

связывают именно с религией. Тем не менее, как оказалось, даже принадлежность к одной общей конфессии, не гарантирует мирного сосуществования. Сегодня некогда братские во всех отношениях страны превратились в заклятых врагов. Даже религия со своей интегрирующей функцией, способствующей объединению и мирному диалогу, оказалась здесь бессильна.

Огромные пространства региона, где веками дружно уживались представители не только разных этносов и народов, но и различных национальных верований и мировых религий, таких как тенгрианство, буддизм, ислам и христианство и т.д., сегодня также подвержены подобным угрозам современности. В советский период страны Центральной Азии и Казахстан были изолированы от исламского мира и только после его распада в регион начали проникать идеи политического ислама. Ведь в истории ислама также существовали различные радикальные и экстремистские течения, которые под прикрытием религии стремились к власти и влиянию. Каждый из них трактовал шариатские нормы на свой лад, а возникающие разногласия в основном решались силовыми методами. И как бы ни сакрализировались действия отдельных группировок, их конечная цель была очевидна.

«С IX–XI вв. широкое распространение в мусульманском мире получила школа Ахмада ибн Ханбалия. Эта религиозно-правовая школа выступала за недопустимость внедрения различных новшеств - биды, требуя строгого соблюдения правовых норм и основ шариата. Наиболее глубоко она укоренилась в Аравии, где под влиянием Таки ад-Дина ибн Таймии в XVIII в. возникло течение ваххабитов. Ибн Таймия утверждал, что если правитель сам не выполняет обязанности настоящего мусульманина, то он – неверный, поэтому против него следует объявить джихад и свергнуть его» [3, 91]. Подобных радикальных позиции придерживаются и современные последователи этих направлений. Одним из ключевых идейных истоков современного политического ислама являются египетские те-

оретика и основатели организации и движения «Братья Мусульмане» - Саид Кутуб и Хасан Аль Банна.

После обретения независимости странами Средней Азии и некоторыми автономными субъектами Российской Федерации, и открытия идеологических границ, наблюдалось резкое усиление активности различного рода нетрадиционных течений. Возросло внешнее влияние и на ислам. Многие мусульманские страны, такие как Саудовская Аравия, Турция, Египет и т.д., преследовавшие прежде всего собственные политико-экономические интересы в регионе, а также укрепления позиции ислама в мире, начали инвестировать огромные средства в регион. Были созданы различного рода исламские фонды, спонсированы строительство мечетей и духовных учебных заведений в Казахстане [4, 16]. По официальным данным уже более 70% казахстанцев позиционировали себя мусульманами. Хотя необходимо признать, что эта цифра формальная и немного преувеличена, учитывая, что многие из них не практикуют религиозные обряды ислама. Тем не менее с каждым годом растет число мечетей, которые в основном массово посещают во время пятничных молитв [5, 286]. Однако попытки построить исламскую идентичность в Казахстане, учитывая местную культуру и традиции, встретили серьезные помехи. Сегодня салафитская идеология ислама постепенно становится популярной среди населения, особенно молодежи. Это связано с тем, что эта идеология пришла из Саудовской Аравии и хорошо финансировалась. Были организованы различные курсы арабского языка и Корана, с распространением салафитской литературы. Тем более Саудовская Аравия – хранительница двух святынь - Мекки и Медины, считалась подлинным центром мусульманской общины, ищущей истинные знания и источник Ислама.

Как отмечают эксперты «начиная с 2000-х годов исламская динамика в Казахстане все больше формировалась казахскими мусульманами, которые приняли салафитский ислам, хотя они

часто делали это, не признавая и не понимая всех последствий салафитской доктрины. Салафиты следовали исключительно идеям зарубежных исламских мыслителей. Скорее это произошло из-за того, что у казахов по сравнению с соседними странами была нарушена исламская традиция. Салафизм - это грамотная, пуританская и ультраконсервативная исламская ветвь внутри суннитского толка. Салафиты призывают строго следовать образу жизни “праведных предков” и отрицать все религиозные новшества, квалифицируя их как «бид’а», «язычество» [5, 291]. Хотя многие достижения научно-технического прогресса под авторством «не мусульман» они ничуть не отрицают, более того отказываться от таких благ цивилизации и удобств не намерены. Салафиты Средней Азии отрицают все традиции и культуру собственного народа, и считают себя «настоящими, истинными мусульманами» в отличие от «формальных этнических» мусульман, называя их отступниками.

С распространением салафитского толкования ислама среди мусульманского населения Казахстана появилось множество противоречий. Например, споры по поводу религиозного дресс-кода и риторики, а также призывы строго следовать канонам ислама, основанному на шариате. Очень много споров в обществе по поводу ношения хиджаба в образовательных учреждениях. Мнения разделились. Различные активисты и широкая общественность осудили эту тенденцию как не соответствующую этнонациональным и светским ценностям. Были среди них и те, кто не видел в этом проблему, призывая искать ее решение в другом, нежели во внешности. Несмотря на все споры, уполномоченные органы приняли решение в пользу светского характера государства. Маленьким девочкам не разрешается посещать образовательные учреждения в религиозных одеяниях, с соблюдением школьного дресс-кода. Безусловно, ребенок может вырасти под сильным влиянием своих близких и окружения. Тем не менее каждый ребенок должен принимать самостоятельное

и осознанное решение по достижении совершеннолетия, особенно касаясь религиозных убеждений. Для этого и создаются государством условия для выбора. Доходило даже до судебных разбирательств по жалобе недовольных родителей, которые грозилась не пускать детей в школу. Однако суд не удовлетворил их иски, поэтому сегодня все обязаны неукоснительно выполнять требования образовательных учреждений по соблюдению правил ношения школьной формы. По закону предусмотрена ответственность за нарушение норм закона, особенно если родители не позволяют своим детям посещать школы из-за своих строгих религиозных убеждений. Такие случаи в основном происходят в западных и южных регионах Казахстана. Некоторые эксперты утверждают, что подобные запреты ущемляют права обычных законопослушных граждан. Особенно в вопросах трудоустройства, когда претендент на ту или иную позицию вполне может соответствовать, а где-то даже превосходить своих конкурентов по всем критериям – личным и деловым, профессиональным качествам. Но из-за внешних проявлений своих убеждений может быть лишен такой возможности. Во всяком случае, несмотря на многие споры сегодня ношение хиджаба является привычным явлением, и с каждым годом их количество растет. Председатель Комитета по делам религий объяснил эту ситуацию следующим образом: «речь идет не только о внешнем виде, будь то дресс-код, короткие брюки или борода. Среди населения проповедуются чуждые идеологические принципы и ценности, противоречащие нашей традиционной культуре. Иногда, к сожалению, это приводит к демонстрации радикальных поведений. Понятно, что общество и государство должны реагировать в таких случаях» [6, 5].

Серию терактов в Казахстане после 2011 года власти связывают с салафитским направлением. В связи с чем вопрос о законодательном запрете салафизма на территории Казахстана был поднят и широко обсуждался общественностью, академи-

ческими кругами, государственными органами, в средствах массовой информации и социальных сетях. Однако такое решение требует взвешанного подхода, правительству не просто взять и запретить религиозную идеологию. Поэтому оно стремится выработать различные подходы к борьбе с этой исламской идеологией как несовместимой с этнонациональными традициями и угрозой национальной безопасности.

В отличие от других стран региона, где нередко происходили серьезные конфликты на почве социальных и этнонационалистических разногласий, казахстанское общество в годы независимости не испытывало серьезных межэтнических и религиозных конфликтов. Вероятно, это связано с государственной политикой в отношении религии и этнополитикой государства. Высокий уровень секуляризаций общества также могла сыграть свою роль. Однако возросшая религиозность этнических казахов и их поиск правильного ислама, влияние разнообразных исламских миссионерских организаций, распространение исламистских идей привели к религиозному (исламскому) экстремизму [7, 284].

Как известно, такие формирования как «Кавказский эмират», «Исламское движение Узбекистана» в Ферганской долине или «Исламская партия Туркестана» в Синьцзяне в начале имели окрас национально-освободительных движений, и постепенно трансформировались в джихадистские движения интернационалистического характера, изгнанные из этих стран и впоследствии постепенно забывшие о своих основных «задачах» [8, 15]. Многие из них погибли в ходе боевых действий. И на их места набирались боевики из других стран, завербованные группировкой. В связи с чем состав группировки со временем претерпел заметное изменение. Поэтому и приоритеты постепенно подвергаются изменениям. Первоначальные задачи, связанные с национально-освободительными движениями предшественников, или становятся второстепенными или забываются. Несмотря на общую идеологическую платформу, боевики одних исламистских

группировок борются с другими за влияние и власть, незаконные источники дохода в виде нефти и оружия и т.д.

После ухода коммунистической идеологии, произошел резкий поток нетрадиционных деструктивных течений, призывающих к экстремистской идеологии в странах постсоветского пространства. Сегодня мы наблюдаем негативные последствия этих процессов, которые могут нести угрозу не только толерантному религиозному ландшафту в регионе, но и национальной безопасности. В действительности же ислам на территории постсоветских стран вовсе не был определяющим фактором возникновения этноконфликтов между национальными диаспорами и коренным населением, а его сосуществование, наряду с христианством, в силу исторически сложившегося евразийского характера государства, выступает как необходимый компонент социальной и духовной жизни [2, 293]. Мы часто задаемся вопросом - что важнее этничность или религия, в частности ислам и почему мусульмане разбегаются по своим национальным мечетям? Как отмечают эксперты, «новый этап этнизации ислама в Казахстане лишь подчеркивает жизнестойкость преобладающей в обществе, в том числе и среди мусульманского духовенства, связи между религиозным и этническим сознаниями». [9, 76] Означает ли это, что ислам оказался растворенным в национальных традициях и обычаях, этничности, покажет время.

Список использованной литературы:

1. В. Амелин, К. Моргунов. Этнополитические и религиозные конфликты в современном мире. – Москва: Российский вестник, 2013. – С. 326-335.

2. А.Н. Нысанбаев, А.И. Артемьев, А.Г. Косиченко, С.Ю. Колчин, К.Л. Сыроежкин, А.А. Хамидов. Религия в политике и культуре современного Казахстана. – Астана: Елорда, 2004. – С. 312.

3. Шарипов А.К. «Идейные истоки исламского экстремизма и терроризма». Вестник Московского университета МВД России. – №8/2016. – С.193.

ПРИЧИНЫ РАСЦВЕТА И ЗАКАТА НАУКИ В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ

Курманалиев Максат Тамабаевич

Докторант ЕУИИМ Нур-Мубарак

Город Алматы

Многие современные мусульманские ученые с большим энтузиазмом пишут о великих научных открытиях и достижениях мусульман, живших в раннюю эпоху, которая в истории именуется как «Золотой Век Ислама». Их труды содержат подробное описание открытий, сделанных мусульманским учеными того века, а также о великом вкладе, который внес Исламский мир в науку.

Сегодня, когда исламский мир находится на обочине цивилизации в буквальном смысле этого слова многие мусульмане устремили свой взор в прошлое, которое насыщено грандиозными завоеваниями, великими научными открытиями и другими достойными похвалы действиями мусульман того времени. Однако, многие из тех, кто пишут о нашем великом прошлом, не ищут причины взлета исламского мира и его упадка, который последовал вслед за головокружительным успехом. На мой взгляд, в наше время они тем самым «утешают себя», ссылаясь на свое великое прошлое на фоне «обскурантизма», в которое мы скатились в последнее столетие.

Ни для кого не секрет, что в средние века исламский мир был центром научной мысли, в авангарде цивилизации, этот период ознаменовался колоссальными достижениями в научной, экономической и культурной жизни. Однако сегодня наука сильно отстаёт в мусульманском мире. По результатам опроса проведённого, Первеза Худбхой (пакистанский физик, профессор университета в Исламабаде, автор работ о связи

науки и ислама, которые опубликованы в его книге 1992 года «Ислам и наука, религиозная ортодоксия и борьба за рационализм»), мусульман заметно мало в мировой науке, менее 1%, хотя каждый пятый житель планеты – мусульманин. В одном маленьком Израиле учёных вдвое больше, чем во всех мусульманских странах, вместе взятых [1, 34 с.]. Как получилось так, что в течение 600 лет, с VIII по XIV века, мусульманское мировоззрение ассоциировалось с передовыми знаниями, а ныне опустилось до мракобесия?

Для того чтобы ответить на поставленный вопрос предлагаем совершить путешествие в наше прошлое, которое пролет на свет интересные факты.

Для начала стоит рассказать о причинах расцвета науки в исламском мире, о которых мало упоминают многие современники.

Расцвет мусульманской науки начался во многом благодаря знаниям, приобретенным от древнегреческих мыслителей. Первоначально распространение эллинистической культуры на восток началось с походов Александра Македонского и происходило в основном через греческие поселения, так что когда в VII и VIII веках арабийские армии мусульмане захватили обширные территории от Персии до Северной Африки и Испании, в их руки в качестве трофеев попало большое число работ Платона, Аристотеля, Пифагора, Демокрита, Архимеда и других греческих ученых. Мусульмане вывозили в Халифат целые библиотеки, и вскоре греческих манускриптов накопилось так много, что пришлось организовывать центры по их систематическому переводу.

Другой причиной, послужившей толчком бурному развитию науки, была поддержка со стороны халифов. К примеру, один из крупнейших просветительских центров «Дом мудрости» был учрежден в IX веке в Багдаде халифом Абу аль-Аббасом аль-Мамуном для абсорбции греческих знаний.

Начиная с этого момента, он взял под опеку развитие науки в Халифате. Среди первых работ, переведенных в этом средневековом научном центре с греческого языка на арабский, была работа александрийского астронома Клавдия Птолемея (90-161), ныне известная как «Альмагест [2, 25 с.]».

Еще один пример – правитель Мавренахра, Улугбек. В этом человеке слились воедино важнейшие формулы успеха: талантливый ученый, ясно представлявший себе научную цель и пути ее осуществления, и правитель могущественного государства. Оставшиеся после Амира Темура деньги Улугбека направил на развитие науки и культуры. По его инициативе начались строительства медресе, которые в итоге стали центрами научной мысли. Медресе были построены в Бухаре, Самарканде и Гиждуване. На портале последнего сохранилась надпись (хадис пророка Мухаммада): «Стремление к знанию есть обязанность каждого мусульманина и мусульманки». Вообще, все многочисленные надписи на медресе призывают людей к занятиям науками. В 1417-1420 годах Улугбек построил в Самарканде медресе, в которое он пригласил большое количество астрономов и математиков исламского мира.

Как видно из истории до XII-XIV веков исламская цивилизация была одной из самых передовых во всём мире, исламский мир был в авангарде человеческой цивилизации, этот период ознаменовался колоссальными достижениями в научной, экономической и культурной жизни. Потом, ситуация вдруг начала меняться, но, к сожалению, не в нашу пользу: в исламском мире начался регресс, который в XX веке закончился тем, что он скатился в лоно обскурантизма. Вместо рационализма и процветания пришли догматизм, отсталость, религиозная крайность и ортодоксия во всех своих ипостасях. «Темные века», царившие Европу столетия, к несчастью, перекинулись на исламский мир. По сравнению со своим вечным соперником, христианским миром, мир ислама стал беднее,

слабее и невежественнее. В XIX и XX вв. Запад доминировал не только в научной сфере, но и в экономическом и военном планах, что обернулось страшной трагедией для мусульман. В конце XIX и XX веков за исключением Турции и Хиджаза (Мекка и Медина) все исламские земли оказались во владении Англии, Франции (страны Магриба и Сирия) и России (Кавказ и Средняя Азия).

«Кто виноват в этом?» – это общая человеческая реакция на ухудшение ситуации. В мусульманских странах многие умы задавались этим вопросом. И находили разные ответы.

Как всегда легче найти «козла отпущения», чем искать в себе причину своих бед. В течение длительного времени любимым объектом для обвинений были монголы: монгольские вторжения XIII веках считались причиной упадка мусульманской цивилизации, продолжающегося ослабления и стагнации. Но этот аргумент имеет два недостатка. Первый: часть величайших культурных достижений мусульманских народов, особенно в Иране, имели место после, а не до монгольских завоеваний. Тот же Мавренахр появился на исторической арене после монгольских нашествий. Второй (с ним труднее согласиться, однако его не опровергнуть): монголы победили империю, которая уже была на закате своего развития. Действительно нелегко понять, как некогда могущественная империя халифов сдалась бы на милость орд кочевников, пришедших из степей Восточной Азии.

То же самое можно сказать и о крестоносцах и испанской Реконките (отвоевание Кордовского халифата). Примечательно, что в отличие от монголов, которые были варварами, не имевшими свою культуру, и разрушавшими все на своем пути, крестоносцы и реконкисты во время завоевательных войн не разрушали научные центры мусульман. После крестовых походов европейцы начали наконец-то мыться, узнали, что такое баня, мыло и зеркало.

В период французского и британского господства в арабском мире (XIX-XX вв.) появился еще один козел отпущения – Европа. Но англо-французская интервенция была сравнительно короткой и завершилась более полвека назад. После Второй Мировой Войны роль злодея Европы перешли к Соединенным Штатам. Попытка переложить вину на Америку получила значительную поддержку, но по тем же причинам, что и в случае с Британией и Францией, остается неубедительной. Англо-французское вторжение и американское влияние, как и монгольские завоевания, были следствием, а не причиной внутренней слабости мусульманских стран.

На наш взгляд, все вышеперечисленные три причины не выдерживают никакой критики. Монгольское нашествие, крестовые походы и западный колониализм, бесспорно, нанесли огромный ущерб, но только в свое время. С момента окончания крестовых походов и монгольского нашествия прошло 8 веков, а колониальная эпоха закончилась полвека тому назад. К примеру, Индия находилась под Британской империей на протяжении трехсот лет, в наше превратился в мирового экспортера высокотехнологической продукции. Согласно данным консалтинговой компании Ernst&Young Индия нарастила объем экспорта высокотехнологической продукции на 14% [3, 56 с.]. Южная Корея совсем недавно вырвалась из-под колониального владения Японии, а сейчас занимает лидирующие позиции в области высокой технологии. Китай, который ныне считается второй мировой державой, сто лет тому назад был под гнетом западного колониализма и японского милитаризма.

Тем временем игра в поиски виноватого – монголы, империалисты, евреи или американцы – продолжается, и конца ей не видно. Для правительств репрессивных и неэффективных, управляющих сейчас большей частью Ближнего Востока, эта игра служит полезным, даже существенным средством объяснения причин отставания, которое они не смогли ликвидировать.

ровать. А для рядовых мусульман она служит некой формой утешения.

В тени поисках виноватых и бурных обсуждений многие умы, как мы заметили в ходе своих исследований, упускают один исторический момент, который изредка всплывает наружу, но которого практически мало замечают.

В конце XI века в противовес передовому, мировоззрению лучших умов своего времени росло влияние клерикалов, которые начали проповедовать отказ от научного познания, и выступали против свободной научной мысли. Крупнейшим представителем этой линии был Мухаммад аль-Газали (1058-1112 гг.). Изучая проблему заката науки в исламском мире невозможно не упомянуть о его деятельности и трудах. Взгляды исследователей на аль-Газали крайне разнообразны – условно их можно разделить на две группы. Первая группа оценивает аль-Газали как злейшего врага философии, в частности материализма, науки и прогресса. Философы и востоковеды, придерживающиеся такого мнения, находятся под сильным влиянием андалузского философа Ибн- Рушда, который подверг резкой критике аль-Газали в книге «Опровержение опровержения – ответ на книгу аль-Газали “Опровержение философов”».

Развитие научной мысли, в частности под влиянием древнегреческой науки и логики (многие произведения древнегреческих ученых к этому времени были переведены на арабский язык), привело к тому, что идейные представители господствующих классов, мусульманские мутакаллимы (мусульманские теологи-схоласты, для которых критерием истины была вера), вынуждены были в борьбе против рационализма, свободы мысли и других тенденций прибегать к рационалистической аргументации и логики, одним словом использовать оружие врага против самого него.

В эпоху Ибн-Сины и аль-Газали философы и богословы на мусульманском Востоке ожесточенное идейное противо-

стояние достигло своего апогея. Аль-Газали, который в своей книге «Опровержении философов», определил конкретные вопросы философии, которые представляли опасность для религии.

Насколько ревниво он защищал религиозное учение, видно из его отношения к концепции причинности. Здесь он пытается опровергнуть философов в одном из самых важных вопросов философии, который логически опровергнуть невозможно. Но аль-Газали считал необходимым выступить против причинности в природе и вытекающей из нее закономерности развития, потому что материалистический подход к этому вопросу исключает участие сверхъестественных сил в явлениях природы. Аль-Газали ясно видел, что концепция причинности в природе исключает всякое сверхъестественное вмешательство. Если из двух вещей одна является причиной возникновения другой, в чем же выражается действие Бога? Материалистическое научное решение этого вопроса привело к отрицанию Бога как причины. Вот почему аль-Газали доходит в своих рассуждениях до такой крайности, что даже отрицает причину горения ваты при соприкосновении с огнем. Он говорил, что у философов нет убедительных доводов объяснить причину горения: «У них нет доводов, кроме наблюдения случая горения при соприкосновении с огнем».

Для Газали все природные процессы вписываются в порядок, предусмотренный божественной волей, способной разрушить их за одно мгновение. Всякая идея о существовании нормы, внешней по отношению к существу, внешней необходимости исключена [4, 231 с.].

Таким образом, ожесточенная схватка между рационализмом и ортодоксией завершилась в пользу второй. Результат не заставил себя долго ждать. Клерикалы запретили свободомыслие, логику и следственно-причинную связь, без которых невозможно представить развитие науки. Из программы обуче-

ния они исключили все предметы, оставив лишь богословские. Медресе, в которых рационализм уступил место религиозной ортодоксии, не производил на свет физиков, математиков, астрономов, химиков и биологов. По науке в исламском мире был нанесен огромный удар, в результате чего увлечение научная мысль быстро пошло на убыль.

Еще один фактор, который стал причиной заката науки, можно назвать прекращение поддержки со стороны халифов. Развитие науки в исламском мире всегда зависело от поддержки султанов и халифов. Именно правители были покровителями ученых, выделяли средства на строительство научных центров, приглашали известных ученых. К примеру, во время правления Улугбека Мавераннахр, особенно столица пережила большой культурный рост, который можно сравнить с «золотым веком» в 9-ом веке. Он превратил Самарканд в один из мировых центров науки средневековья. Здесь в первой половине XV века, вокруг Улугбека возникла целая научная школа, объединившая видных астрономов и математиков [5, 8 с.].

С кончиной Улугбека пришел и упадок науки в Мавераннахре – Самарканд потерял былую славу, некогда великий ученый мир ушел в забвения. Здесь больше не рождались великие ученые, и не творились научные открытия. Так некогда прославленный на весь мир город Самарканд навсегда ушел из арены мировой цивилизации.

В XVII-XVIII вв. культура и наука находились под сильным влиянием мусульманского духовенства, особенно дервишских и суфийских орденов. В этот период мы уже не встречаем крупных ученых. Точные и естественные науки, в развитии которых народы Средней Азии имели немало заслуг, были уничтожены. Бухара становится оплотом мусульманского богословия.

Заключение

Листая страницы истории исламского мира можно сделать вывод, что наука развивалась, когда во власти были достаточно прогрессивные люди. При них наука была на подъеме. Они превратили Халифат в центр «научной мысли и высокой культуры». Периоды их правления в истории Ислама в наших памятях останется как «Золотой Век Ислама».

Религиозный консерватизм, победивший в борьбе против рационализма, доминирует среди клерикалов и в наше время. Если смотреть на нынешнее состояние науки в исламском мире, то можно невооруженным глазом заметить, что все вышеописанное происходит и по сей день. Отношение консервативной части клерикалов и мусульман к науке осталось без изменений, оно стоит на грани шизофрении. Они хотят пользоваться современной технологией, но не позволяют касаться науки, утверждая, что изучение науки не принесет пользу в загробной жизни. Нередко из их уст можно услышать следующее изречение «Альхамдулилла, что неверующие делают изобретения, зато мы свое время тратим на богослужение». Они выдвигают версию том, что Коранические аяты и изречения пророка Мухаммада подразумевают только шариатские науки. Фундаменталисты восстают против науки только потому, что она в их глазах «западная», тем самым отвергая необходимость следовать в науке за Западом. Этот путь, по их мнению, ведёт к разрушению традиционных духовных ценностей и насаждает материализм.

Литература

1. Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality Zed Books, London, 1992. Zed Books Ltd. page 34
2. Bruno Guiderdoni. Scence et Religion en Islam. AlBouraq, 2012, page 25.

3. Report “How India is emerging as the world’s technology hub, report, 2023, page 56.

4. Керимов Гасым Мамежович. Аль-Газали: религиозно-философские взгляды, страница 231. Межународный электронный журнал Analytica (Аль-Газали: религиозно-философские взгляды – тема научной статьи по философии, этике, религиоведению читайте бесплатно текст научно-исследовательской работы в электронной библиотеке КиберЛенинка (cyberleninka.ru))

5. Журнал «Голос Востока». Мирзо Улугбек. Нью-Йорк 1 декабрь 2017. Страница 8. Golos-Vostoka-Digital-version-min-1.pdf (golosvostoka.com).

Научное издание

**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНЫҢ
ҰЛТТЫҚ ҚҰРЫЛЫСЫ АЯСЫНДАҒЫ
РЕ-ИСЛАМДАНУ ҮДЕРІСІНІҢ
ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ**
дөңгелек үстелдің материалдар жинағы

Сборник материалов круглого стола
**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
РЕ-ИСЛАМИЗАЦИИ В КОНТЕКСТЕ
НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВА
В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН**

Дизайн обложки: *Б. Леснек*
Верстка: *Ж. Рахметова*

РГП на ПХВ «Институт философии,
политологии и религиоведения» КН МНВО РК

Подписано в печать 06.11.2023.
Тираж 500 экз. Формат 60x84 1/16
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 7,68.

Отпечатано в типографии ИП «ИМПУЛЬС»
г. Каскелен, улица ҚР Тәуелсіздігіне 10 жыл, дом 35.

Ескертпе