

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРЫ БІЛІМ МИНИСТРЛІГІ

ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

ФИЛОСОФИЯ, САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ ДІНТАНУ
ИНСТИТУТЫ

**ДӘСТҮР МЕН ЖАҢАШЫЛДЫҚТЫҢ
ДІНИ ҚЫРЛАРЫ ӘЛЕМДІК ЖӘНЕ ҚАЗАҚСТАНДЫҚ
БОЛМЫС АЯСЫНДА**

республикалық ғылыми конференция
материалдарының жинағы

**РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИЙ
И ИННОВАЦИЙ В КОНТЕКСТЕ МИРОВЫХ
И КАЗАХСТАНСКИХ РЕАЛИЙ**

сборник материалов
республиканской научной конференции

Алматы, 2022

ӘОЖ 28(069)
КБЖ 86.2
Д 21

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының
Ғылыми кеңесі баспаға ұсынған*

Редакция алқасы:

С.Т. Сейдуманов, ҚР ҰҒА академигі,
әлеуметтану ғылымдарының докторы, профессор
(жауапты редактор)

Б.М. Сатеришинов, философия ғылымдарының докторы, профессор
Н.С. Қалдыбеков, исламтанушы, PhD докторант

Д 21 Дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары әлемдік және қазақстандық болмыс аясында: республикалық ғылыми конференция материалдарының жинағы. – **Религиозные аспекты традиций и инноваций в контексте мировых и казахстанских реалий:** сборник материалов республиканской научной конференции. – Алматы: ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2022. – 334 б.

ISBN – 978-601-304-126-1

Дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырларын әлемдік және қазақстандық болмыс аясында қарастырған бұл ғылыми конференция «Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгінгі мен болашағы» атты ғылыми зерттеу жобасының ауқымында өткізіліп отыр. Оның материалдарының ба-сым көпшілігі дәстүр мен жаңашылдықтың діни астарларын білуге, олардың ерекшеліктері мен салдарларын ескеруге деген танымдық мұқтаждықты өтейді. Жинақ гуманитарлық саладағы ғалымдар мен оқытушыларға, докторанттар мен магистранттарға, студенттер мен жалпы осы тақырыпқа ықыласты оқырманға бағышталады.

**Республикалық ғылыми конференция және оның материалдарының жинағы № АР09252975 «Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгінгі мен болашағы» атты ғылыми зерттеу жобасының гранттық қаржыландыруымен өткізіліп шығарылды.*

**Республиканская научная конференция проведена и ее сборник материалов вы-пущен на средства грантового финансирования научно-исследовательского проекта № АР09252975 «Религиозные аспекты традиций и инноваций в Казахстане: прошлое, на-стоящее и перспективы».*

ӘОЖ 28(069)
КБЖ 86.2

ISBN – 978-601-304-126-1

© ҚР ҒЖБМ ҒК «Философия, саясаттану
және дінтану институты» ШЖҚ РМК, 2022

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ - CONTENTS

<i>Сейдуманов С.Т.</i> Кіріспе сөз.....	6
<i>Кұрманбаев Қ.</i> Жаңа замандағы дін мен дәстүр жаңашылдығы.....	9
<i>Қурманалиева А.Д.</i> Әл-Фараби мұрасын зерттеудегі дәстүр мен жаңашылдық.....	14
<i>Қыдыр Т.Е.</i> Қадім мектептері оқу жүйесінің ерекшеліктері.....	22
<i>Сатеришинов Б.М., Тоқтарбекова Л.Н.</i> Ислам әлеміндегі дәстүр мен жаңашылдық үйлесімі мәселесі: Қазақстан мен Малайзия тәжірибелерін салыстырмалы талдау.....	29
<i>Seitakhmetova N.L.</i> Occidentalism and Orientalism in Modern Islamic Philosophy: the Discourse of Dialogue or Confrontation.....	45
<i>Байтенова Н.Ж., Жорабек Ж.Ғ.</i> Дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырларын зерделеудегі исламтанулық және дінтанулық білім беруді жетілдіру жолдары.....	54
<i>Бурова Е.Е.</i> Выбор традиций в координатах поликультурного менталитета: социологическое измерение.....	62
<i>Косиченко А.Г.</i> Почему православие ортодоксально.....	85
<i>Бегалинова К.К., Ашилова М.С., Бегалинов А.С.</i> Специфика формирования проблем калама и мутазилизма.....	96
<i>Борбасова Қ.М.</i> Дін және қазақстандық патриотизм мәселесі.....	102
<i>Коянбаева Г.Р.</i> Религиозная традиция в контексте воук-культуры.....	109
<i>Galym Zhussipbek</i> Attempt to inclusively interpret Islamic theology and tradition based on the rationalistic Maturidite approach adopted by Musa Jarullah Bigiev.....	116

<i>Бағашаров Қ.</i> Ислам дереккөздері ретінде Құран мен хадистердегі ғұрыптың орны.....	131
<i>Сихымбаева Д.Ә., Жаңабаева Д.М.</i> Дін және ұлтшылдық арақатынасын зерттеудегі негізгі тәсілдемелер мен үлгілер.....	139
<i>Оқан С., Пірімқұлов М.Т.</i> Қазақ ойшылдарының теологиялық мәселелердегі пікір қайшылықтары.....	146
<i>Бегалинова К.К., Назаров А.Б.</i> Отбасындағы діни тәрбиенің кейбір аспектілері.....	154
<i>Махмет М., Ержан Қ., Түсіпхан И.</i> Қазақ даласына буддизмнің таралуына тарихи-дінтанулық шолу...	170
<i>Шағирбай А.Д., Аймухамбетов Т.Т.</i> Съезды лидеров мировых и традиционных религий и их роль в формировании религиозной толерантности.....	179
<i>Шоқай Е.</i> Дінаралық диалог – адамзат қоғамындағы толеранттылық қарым-қатынастың тиімді тетігі.....	182
<i>Аманқұл Т.</i> Кеңестік Қазақстандағы имамдардың дін жолындағы қызметі.....	196
<i>Алтайқызы А.</i> Қазақстанда халал индустрияны дамытудың өзектілігі.....	203
<i>Қалдыбеков Н.С.</i> Мұхаммед Иқбалдағы ижтиһад түсінігі.....	209
<i>Жәненұлы Ә.</i> Әбу Мансұр әл-Матуриди танымындағы тәпсір мен тәуилдің айырмашылығы.....	216
<i>Сариева Ж., Садыбаев Қ.</i> Әлеуметтік желілерді пайдаланудағы қадағаланатын құндылықтар.....	225
<i>Жүзей М.</i> Ислам діні және дәстүрлі рухани құндылықтар.....	231
<i>Shoev M.</i> Islamic Banking in Kazakhstan: Application of Product and Issues of Development of Product.....	251

<i>Сәрсенғали Б.Ж., Сәрсенғали Г.Ж.</i> Ислам және көркем мінез.....	257
<i>Мейманхожа Н.Р.</i> Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының шығармаларындағы діни қырлары: рухани танымдар, пайғамбарлар мысалдары.....	263
<i>Калемшиарив Б., Аймухамбетов Т.Т.</i> Взаимодействие государства и религиозных конфессий в Монголии и Казахстане: сравнительный анализ.....	271
<i>Джадрин Б.Б.</i> Соотношение светских и религиозных ценностей в современном Казахстане.....	276
<i>Наурыз Г.О.</i> Қоғамдағы саяси-әлеуметтік процестердің заманауи музыкадағы көрінісі мен рухани девиация мәселесі.....	284
<i>Чимырбай А.Е.</i> Шәкәрім Құдайбердіұлы және Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы шығармашылығының үндестігі.....	291
<i>Қасымхан Қ.</i> «әл-Инсан әл-Кәмил» концепциясындағы сенім мен білім мәселесі.....	299
<i>Ишмаханов Ж.Ж.</i> Мәшһүр Жүсіп шығармашылығындағы діни мазмұн.....	309
<i>Хұмархан Ж.</i> Діни санадағы инклюзивтілікті қалыптастыруда Ибн Арабидің сопылық идеяларының рөлі.....	314
<i>Тасболат А.</i> Мұхаммед Әбид Жәбири: Қазіргі ислам ақыл-ойындағы саяси билік жайлы дәстүрлі нарративтің деконструкциясы.....	319
<i>ҚОСЫМША А.</i> Эсселер.....	326

КІРІСПЕ СӨЗ

Сейдуманов Серік Тұрарұлы

ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас директоры, әлеуметтану ғылымдарының директоры, профессор, ҚР ҰҒА академигі

Қайырлы күн, құрметті әріптестер және қонақтар!

Бүгін біз «Дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары әлемдік және қазақстандық болмыс аясында» («Религиозные аспекты традиций и инноваций в контексте мировой и казахстанской реалий») атты республикалық ғылыми конференцияға жиналып отырмыз. Қош келдіңіздер! Қазіргі геосаяси ахуалда конференция тақырыбының өзектілігі мен маңыздылығы зор екендігі белгілі.

Как известно, поступательное развитие любого общества во многом зависит от правильного соотношения и гармоничного взаимодействия традиций и инноваций, прежних и новых ценностей, систем, знаний и мировоззрений, где обеспечиваются сохранение непрерывности, преемственности и устойчивости духовного производства. Данная конференция проходит в рамках исследований научного проекта «Религиозные аспекты традиций и инноваций в Казахстане: прошлое, настоящее и перспективы». В ходе реализации проекта исследованы религиозные (исламские) аспекты традиций и инноваций применительно к казахстанской реалии, учитывая роль традиций и модернизаций на разных исторических этапах, разное понимание традиций и инноваций в контексте различных теологических и идеологических интерпретаций. Актуальность заявленной темы не исключено и в наши дни в контексте идеологического противостояния новым вызовам и угрозам как со стороны глобализационных процессов, так и различных видов деструктивизма включая экстремизм, терроризм, сепаратизм.

Если рассмотреть теорию вопроса религиозных аспектов традиций и инноваций в рамках мировой и казахстанской реалий, целесообразно рассмотреть некоторые тенденции появившиеся в мире.

По мнению, Энтони Гидденса и других, современное значение традиции развивалось в эпоху Просвещения, в противовес современности и прогрессу. В дальнейшем становление светского мировоззрения и сопряженный с ним рост авторитета индивидуального критического разума стимулировали углубление этого противостояния.

В трудах О. Конта, Г. Спенсера – это попытка объяснить, что два данных явления есть взаимосвязанные части единого процесса развития общества, нельзя поступаться традициями в угоду прогрессу, следует учитывать, насколько общество традиционно и, опираясь на традицию, осуществлять инновационное развитие.

Представители третьего этапа теорий модернизации, такие как А. Абдель-Малека, А. Турен, Ш. Эйзенштадт, выдвигают концепции политического развития, основанные на сохранении социокультурных традиций без навязывания чуждых (западных) образцов. На данном этапе развития теории модернизации способы достижения поставленных целей представляются одинаковыми для всех государств, что связано с процессами глобализации и глокализации, но сами цели преобразований могут отличаться. В итоге модернизация стала рассматриваться как саморазвивающийся процесс, который зависит как от деятельности политических элит, так и от влияния объективных обстоятельств и поведения рядовых членов общества. Примечательно, что в работах исследователей все большее распространение стала получать идея о несостоятельности жесткого противопоставления традиции и инновации.

Многие прогрессивные идеи казахских просветителей, а также ярких представителей «джадидов» (прогрессивной мусульманской интеллигенции начала XX века) имели в своей основе матуридистское понимание Ислама. Матуридизм (доктрина аль-Матуриди) может иметь уникальный потенциал эволюционирования исламской мысли согласно интеллектуальному, правовому и морально-этическому уровню развития общества и человечества в целом.

Основной целью конференции является обсуждение хода реализации проекта направленный на теоретическое и историко-религиоведческое исследование традиций и инноваций в контексте духовного возрождения и формирования казахстанской интеллектуальной нации.

Для достижения научного поиска новых измерений современной гуманитарной тенденции религиозоведческих, социо-философских аспектов поставлены следующие задачи:

1. Разработка концептуальной научной парадигмы взаимодействия традиций и инноваций на основе теософского (междисциплинарного) анализа ключевых понятий.

2. Сопоставительный анализ канонических положений и исторических новшеств в религиозных традициях авраамических религий, выявление общего и особенного в религиозном сознании и ритуальной практике иудаизма, христианства и мусульманства.

3. Религиоведческий анализ цивилизационных новшеств и интеллектуального застоя мусульманского мира, цивилизационный подъем и духовный кризис исламского мира.

4. Проанализировать реформаторских и модернизационных идей и движений в исламском мире, выявить традиционалистские, ретрадиционалистские и креативные тренды в условиях религиозного и духовного обновления независимого Казахстана.

Надеемся на консолидированную работу и результативных выводов по ходу конференции.

Баршаңызға шығармашылық табыс тілеймін!

ЖАҢА ЗАМАНДАҒЫ ДІН МЕН ДӘСТҮР ЖАҢАШЫЛДЫҒЫ

Құрманбаев Қайрат

*Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің
проректоры, PhD, доцент м.а.*

ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының құрылымдық бөлігі Дінтану орталығына 10 жыл толуы – еліміздегі дінтану ғылымының тарихынан да хабар беретін мерейтой. Алғашқыда бөлім болып ашылып, 2021 жылдан бастап орталыққа айналуы алға қойған міндеттер мен атқарылатын жобалардың артқандығын айғақтайды. Осы кезге дейін көптеген ғылыми жобаларды жүзеге асырған Орталықтың елдегі діни ахуалға, ондағы үрдістер мен тенденцияларға ғылыми-талдамалық сараптама жүргізу, дін саласындағы мемлекеттік саясаттың негізгі қағидаттары мен тәсілдерін жетілдіру, елдегі дінаралық қатынастарды зерттеу, діни негіздегі қақтығыстарды болжау, конфессияаралық келісімнің қазақстандық үлгісін одан әрі жетілдіруге қатысу секілді міндеттері көп. Ал діни білім беру, діни ағарту және дінтану, исламтану салаларында, Қазақстандағы мемлекет пен діннің институционалдық өзара қарым-қатынастар, құзыретті органдар мен діни бірлестіктер арасындағы қатынастар бойынша ұсыныстар әзірлеу мәселелерінде, орталықтың Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетімен тығыз байланыста екенін атап өткім келеді. Алғаш 2017 жылы бөлім басшысы профессор Бақытжан Сатершиновпен меморандумға қол қойылса, бүгінде бұл әріптестік Орталық директоры, PhD доктор Алмасбек Шағырбаймен жалғасын табууда.

Қашанда дін мен дәстүрін құстың қос қанатындай тең ұстаған халқымыз «Дәстүрдің озығы бар, тозы бар» деп, заманға сай салт-дәстүр, әдет-ғұрыптар өзгерістерге ұшырайтынын алға тартқан. Сондықтан қазіргі жаһандану кезеңінде дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырларын әлемдік және қазақстандық болмыс аясында қарастыру – заман талабы. Себебі бүкіл әлемдік

ақпарат бір қазанда қайнаған сәтте, әр халықтың ұлттық болмысын сақтап қалуы – ғалымдарға жүктелген аманатты арттыра түсуде.

Адамзат баласының қандай да бір қоғамсыз өмір сүруін елестету мүмкін емес. Ұлт, қауым болып өмір сүрген қоғамның өзіндік дүниетанымы мен өмір сүру салтының қалыптасатындығы белгілі. Ұзақ тарихи мерзімде біртіндеп қалыптасып, халық санасына сіңіп, қай елдің болмасын ұлттық болмысын құрап және оны басқа этностардан ерекшелендіріп тұратын белгілі бір жөн-жоралғылары мен ұстанымдарының жиынтығы – әдет-ғұрып не салт-дәстүр деп аталып жүр.

Хатталып қағазға түспегенімен, әдет-ғұрып пен дәстүрдің әр бабы сол ұлттың әр азаматының бойына анасының сүтімен, атасының тәрбиесімен, ортасының өнегесімен дарып, санасына жазылып қалған. Ұлттық дәстүр сол ұлттың құрамына кірген халықтардың өмір сүру заңдылықтарын бойына сіңіре отырып, өзіне тән ерекшелікпен дамып, сол ұлттың негізіне, моральдық-эстетикалық болмысына айналады. Оның ұлттық дәстүр аталуының мәні де осында.

Тарихта қалыптасқан мемлекеттердің заңдары мен құқықтық жүйелері сол мемлекетті құраған халық не халықтардың ғасырлар бойы қалыптастырып сақтап келген дәстүрі мен әдет-ғұрыптарына негізделген.

Дін мен дәстүр сабақтастығын таразылау үшін, тарихқа шегінуге тура келеді. Ислам діні келгеннен кейін де араб қоғамындағы бұрынғы әлеуметтік қарым-қатынастар мен қоғамдық өмірді реттеп отырған әдет-ғұрыптардың өміршендік танытқандығы белгілі. Хақ діннің рухына, діни мәтіндерге қайшы келмеген ғұрыптар шарият үкімдеріне бастау болды. Оны әдет-ғұрыптың ислам құқығы негіздерінің бірі болып табылғандығынан көруге болады. Әсіресе, діни мәтіндерде нақты көрсетілген сауда-саттық пен келісімшарттарда, отбасы-неке мен қылмыстық-құқықтық қатынастарды реттеуде белгілі бір деңгейде ғұрыпқа негізделген.

Ислам құқығында «ғұрып» қолданыс аясына қарай жалпы ғұрып және жекелеген ғұрып деп те бөлінеді. Халықтың қажеттіліктерін өтеу мақсатында киім-кешек, көрпе-төсек, құрал-

саймандар өндіру, сатушының қолында жоқ нарсеге тапсырыс беру арқылы сауда жасау, өлім-жітімге қатысты жоралғылар және оған жиналған жұртты мейрамханаларда күту, некелесу барысындағы рәсімдер секілді көптеген халықтар немесе дүйім бір елдің өмірінде қалыптасып уақыт өтумен өзгеріске ұшырай қоймаған ғұрыптар жалпылама деп танылады. Ал қандай да бір белгілі қоғамда не ортада ғана орын алып, заманның өзгеруімен жаңғырып отыратын ғұрыптар жекелеген ғұрыптар болып саналады. Мысалы: Саудасаттыққа қатысты саудагерлер арасындағы келісімшарттар мен тауарлардың құнын төлеу жолдары, жалға алған пәтердің төлемін бір ай немесе үш ай, не бір жылға бірден төлеу, келісімшарттарды жаңарту, т.б.

Сонымен қатар ғұрып ислам құқығында шариғи тұрғыда жүгінуге жарамдылығы жағынан дұрыс және бұрыс деп екі категорияға бөлінеді.

Шариғат негіздеріне қайшы келмей, арамды адал, адалды арам етпей, адамдар арасында әдетке айналған ғұрып дұрыс, яғни сахиқ ғұрып деп аталады. Оған ерлі-зайыптылардың қарым-қатынасы, әйелдер мен бала-шағаға мал-дүние жарату, кедейлерді тамақтандыру, көршілермен байланыс, шариғатта тыйым салынбаған өзара қаржылық қатынас, киім үлгісі, өсиет қалдыру, шариғатта ол туралы нұсқау келмеген күнә мен тәртіпсіздік үшін «тағзир» (сөгіс) деп аталатын жазалау түрін белгілеу және т.б.

Ал енді салт-дәстүрлердің бұрыс түрлері жайында айтар болсақ, онда бұған ислам жарлықтарына, оның үрдісіне және таза рухына қайшы келетін, ортада ішімдік ішу мен зинақорлықтың таралуы, кәпірлер мен олардың дәстүріне еліктеу, құмар ойындармен әуестену және т.б. сияқты барлық дінге, адамгершілікке жат нәрселер жатады.

Қазіргі қазақ қоғамында тәлімі мол дінмен астасқан ұлттық салт-дәстүрлермен қатар салт-санамызға жат дәстүрлер де белең алып келеді. Сол секілді кейбір салт-дәстүрімізге рухани, ұлттық болмысымызға кереғар, қоғам мен уақыттың талабына сай келмейтін дүниелер кірікті. Ұлттық салт-дәстүріміздің негізгі көрінісінің бірі – ұлттық той-жиындарда орын алады. «Той – қазақтың қазынасы» деп те айтуы соның дәлелі болар.

Тіпті қазақтың бренді деп теңеушілер де бар. Қазақтың қуанышы ескерілген, қуанышы айшықталған тойды ешкім жоққа шығара алмайды, қазақ бар жерде той болады. Бірақ тойдың форматы даңғазалыққа, жалпы тойдың барысы ысырапшылыққа қатты ұрынып жатқан жайы бар. Бұны қазіргі таңда, жаңа заманға сай әлеуметтанушылар, мәдениеттанушылар, дінтанушылар ортақ бір консилиум жасап, заманға сай үлгісін қалыптастыру қажет.

Қуанышын «Отыз күн ойын, қырық күн тойға» ұластыруды көздеп, той-томалақтағы өзге шашылуды айтпағанда, уақыттың өзі ысырап болып, орынсыз нәрселерге көп көңіл бөлініп кетеді. Әрбірі ұзын-сонар тілек айтуға сабылған адамдарды айтпағанда, даңғаза ән, ерсі би, мағынасыз ойындар секілді шариятқа қайшы әрекеттерге жол беріледі.

Қазіргі таңда исламдану үдерісі арттып келеді, аталған әрекеттерге қайшылық күннен-күнге үдей беруі мүмкін. Сондықтан тойдың уақытын ыңғайлау және оның мазмұнын қайта қарау – уақыт талабы. Қазіргі таңда той қазақтың қазынасы емес, керісінше той иесін тұралатын базынасына айналып бара жатқандай. Той-томалақ өткізу үшін қарызға батып, несие рәсімдеушілердің тақырыбы өз алдына. Сондықтан тойдағы тұрпайы дәстүрлерден арылу жолдарын қарап, тойды көңіл көтерумен шектемей, мән-мағыналы, ғибратты үлгісі жасалып, келер ұрпақтың салт-санасына сіңіру қажет.

Қазіргі қазақ қоғамындағы тағы бір ысырапшылық, даңғазалық жерлеу рәсімдері, ас беру кезінде орын алады. Сан ғасырдан бері қалыптасқан дәстүрімізде жетісі, қыркы, жүзі, жылы деген секілді әр аймақта әртүрлі атаулармен танылған, бірақ мазмұны бір діни рәсімдер бар. Бұл дәстүрді жоққа шығара алмасак та, қоғамда осы діни реңкі басым дәстүрімізге көп сын айтылады. Бұл мәселеге ҚМДБ құжаттап, оның ереже, қағидаларын бекітіп бір үлгісін жасады. Бірақ бұл тәжірибеге толық ұласар емес. Бұны дұрыс реттеу үшін ҚМДБ өкілдерімен қатар, басқа әлеуметтік институт өкілдерін қатыстырып талқылаулар өткізіп, ереже, тәртібін бекітуге болады. Садақа әсілінде, мұқтаждарға беріледі. Ал қазіргі таңда садақа үкімінде берілетін құдайы астар өзінің түпкі мақсатын өтеп жатқан жоқ. Қарны тоқ адамдар тағы да тойып ішіп, қалғанын

салып алып кетіп жатады. Сол үшін «астан қалған сарқыт», «тойдан қалған сарқыт» та сол төңіректегі қарттар үйі не жетімдер үйі немесе әлеуметтік аз қамтылған кедей отбасыларға таратылса. Сол секілді ас кезінде көңіл айтуымыз тілек айту, қоғамдық мәселереді көтеру болып кетіп жатады. Сол үшін асты атқарудың да бағдарлмасын реттеу қажеттігі байқалады. Сол кезде салт-дәстүр адами, шарифи құндылықтарға қайшы келмейтін болады.

Үшінші мәселе, қазақтың салт-дәстүріндегі кейбір ұлттық ойындардың әлсіз тұстары бар. Мысалы, қазіргі көкпар ойыны құмарлық, ақша, атакқа талас, қулық, айла-тәсіл құралына айналып, алдағы уақытта халықтың көкпар өнеріне деген көңілін суытуы мүмкін.

Қонақ күту дәстүрі де реттеуді қажет етеді деп ойлаймын. Біз түрік, араб мұсылман елдеріндегі қонақ күту дәстүрін көріп жүрміз. Сондықтан қоғам әлеуметтік-экономикалық қиындықтарды басынан өткеріп жатқан тұста бұл дәстүрге қайта қарау керек секілді. Қазақ қонақжай халық, бірақ аста-төк пен шектен шығушылық басым. Басым бөлігінде байқайтынымыз, тағамдардың мұрты бұзылмай қалып жатады. Тамақтың көптүрлігі мен көптігінен дастарханның екі жағындағы қонақтар бірін-бірі көрмейтіндей жағдайда отырады.

Мамандар шығынын азайтып, көркін байытып, заманға сай қонақ күту жобасын жасаса, қазіргідей әлеуметтік-экономикалық дағдарыс жағдайында халықтың хал-ахуалы үшін де құптарлық дүние болар еді деп есептеймін.

Салт-дәстүрімізді ғылыми негізде дәріптер болса, ұрпақ тәрбиесінде ғана емес, дәстүрді жамылып, дінсіздікті дәріптеушілерге де тосқауыл болар еді.

ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫН ЗЕРТТЕУДЕГІ ДӘСТҮР МЕН ЖАҢАШЫЛДЫҚ

Курманалиева Айнұр Дүрбелеңқызы

*әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Дінтану және мәдениеттану
кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының
докторы, профессор*

Көп жағдайда шетелдік ғалымдармен байланыс, ынтымақтастық орнатқан кезде, әсіресе мұсылман әлемі үшін біздің тұлғалар әл-Фараби мен Ахмет Иассауи визиттік карта ретінде көп мүмкіндіктерге жол ашады. Кеңес Одағы кезінде әл-Фарабидің парсылық, өзбектік тамырларын да шындыққа жанасатындай көрсеткен зерттеулер болған. Дегенмен отандық зерттеуші Ақжан Машановтың көп тер төгуі арқасында әл-Фараби тарихи Отанының топырағымен қауышып, біздерге деген үлкен сый болғанын атап өтпеуге болмас. Әлемдік фарабиту туралы зерттеулер көп. Ол жөнінде әл-Фарабидің 1150 жылдығы қарсаңында шыққан Әбсаттар қажы Дербісәлінің «Фарабитанудың қайнар бастаулары» мақаласында кеңінен тарқатылады [1] және де фарабитанушы ғалым «Әл-Фараби шығармаларының басым көпшілігі әлі де араб тілінен аударылмай, зерттелмей жатыр. Астрономия, логика, әуез жайлы еңбектері де күні бүгінге дейін терең зерттеле қойған жоқ. Ал кездейсоқ қолға алған зерттеушілер болса, оларды тек шет пұшпақтан ғана қарап жүр. Әбу Насырдың көптеген туындылары дүние жүзі кітапханаларында сақтаулы, бізге беймағлұм күйде. Демек, оларды іздестіру, жарыққа шығару, сөйтіп халықтың игілігіне айналдыру – зор міндет» деген үлкен міндеттерді алға шығарып кетті.

Өткен ғасырдың 60-жылдарынан басталған фарабитану бағытында қыруар жұмыстар жасалды: біріншіден, әл-Фараби еңбектерінің қолжазбалары елге әкеліне бастады, мұрағат толықты, екіншіден, аударма мектебі қалыптасты, үшіншіден, әл-Фараби мұрасын аударма барысында жүйелеу жолға қойылды, атап айтқанда, әл-Фарабидің философиялық, математикалық,

саяси-элеуметтік, тарихи-философиялық, музыка мен поэзиялық трактаттары деп топтамаланды және олар көпшілік оқырманға орыс, қазақ тілдерінде қолжетімді бола бастады. Соның негізінде фарабитану саласында зерттеулер жасалына бастады.

Әлемдік өркениетте әл-Фараби алатын мәртебелі орын соған сәйкес оның мұрасын танып-таныту ісінің де ауқымын белгілеп келеді. Ғұлама шығармалары ортағасырдан берменгі уақытта зерттеу нысанасы болудан таңған емес. Осы орайда аты мәшһүр Ибн Синаның өзі грек ойшылдарының шығармаларын жүз қайыра оқып, әйтсе де ештеңе түсінбей, әл-Фарабидің сол шығармаларға берген түсініктерін бір-ақ мәрте оқып ұққаны белгілі. Сондай-ақ ғұламаның әйгілі музыка теориясы әл-Хорезми, Сафи әд-Дин, Әбдурахман Джами, Деруши Әли еңбектерінде жалғасын тапса, «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатының түйінді тұстары Ибн Баджа, Ибн Туфейл, Ибн Рушд еңбектерінде тиянақталды. Аталған авторлар әл-Фараби мұрасын жете тексеріп оқығаны, яғни зерттеу жұмысын жүргізе отырып пайдаланғаны анық.

Жаңа дәуірде әл-Фараби мұрасын зерттеу ойшыл еңбектерінің Еуропа халықтары тілдерінде жарық көру кезеңімен тұспа-тұс келеді. Бұл кезеңде Батыстағы фарабитанудың қарқынды даму тарихы А. Бадауи, Р. Д'Эрланже, Я.Р. Неттон, Де Буур, И. Мадкур, Л. Массиньон, К. Де Во, Г. Дайбер, Г. Дэвидсон, М. Фахри, У. Уотт, Ф. Наджар ғылыми еңбектері әл-Фараби мұрасының зерттеуден тыс қалып отырған мәселелер мәнін шешуге ықпалдасты.

Фарабитану Кеңес Одағы дәуірінде қарқынды жүргізілді. М.М. Хайруллаевтың «Мировоззрение аль-Фараби и его значение в истории философии» (Ташкент, 1967) атты еңбегі ойшылдың дүниетанымына қатысты жәйттерді саралаумен бірге элеуметтік танымындағы ерекшеліктерін де жан-жақты қарастыруымен бұл іске серпін берді. Сондай-ақ С.Н. Григорянның редакциялауында жарық көрген «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока» жинағы (Москва, 1966) әл-Фараби еңбектерімен орыстілді оқырманның тікелей танысуына мүмкіндік туғызды, сонымен бірге жинақ ойшылдың онтологиялық, гносеологиялық, социологиялық көзқарастарын айқындау ісіне үлкен қозғау салды.

А.Х. Қасымжановтың «Абу Наср аль-Фараби» еңбегі Шығыс Аристотелінің әлемдік мәдениеттегі беделін биікке көтеріп, бұл өреде жинақтаушы еңбектің алар орны ерекше екендігін аңғартты. Осы жылдары шыққан А.В. Сагадеев, В.В. Соколов, А.А. Игнатенко, Е.А. Фролова зерттеулері әл-Фараби мысалындағы ортағасырлық энциклопедиялық ауқым дәстүрі ойсанадағы қай саланың да бойын ширатып, қанын жүргізуге әлеуетті екендігін көрсетті.

Ал Қазақстандағы фарабитану сөз болғанда, алдымен А.Х. Қасымжанов, А.Ж. Машанов, М.С. Бурабаев, А.К. Көбесов, Қ.Б. Жарықбаев еңбектері ауызға ілігеді. Осы ғалымдардың ұзақ жылғы зерттеулерінің нәтижесінде ғұлама өз кіндік қаны тамған топырақта танылып, танытылып қана қоймай, фарабитанудың Орталық Азия бойынша ірі орталығының негізі салынды. Осы орайда әл-Фарабидің логика, философия, жаратылыстану, математика, әлеуметтік этика саласындағы еңбектерінің ғылыми түзіммен жарық көруі ізденістің деректік базасын едәуір кеңейтті. Оларды аударуда К.Х. Тәжікова, Б.Я. Ошерович тәрізді ғалымдар ерекше еңбек сіңірді. Трактаттардың қазақ және орыс тілдерінде жарық көруі А.С. Иванов, Г.К. Құрманғалиева, С.К. Сатыбекова, А.Н. Таукелов, Е.Д. Харенко, Г.Б. Шаймұхамбетова, Н.С. Қирабаев және т.б. ғалымдардың зерттеу жұмыстарына мұрындық болды.

Қазірде әл-Фараби философиясын зерттеу нысанасы еткен кандидаттық, докторлық деңгейдегі диссертациялардың, мақалалар мен іргелі зерттеулердің (монография) мол шоғыры түзілген. Солардың арасынан А.А. Қасымжанованың «Обоснование политической науки в наследии Абу Насра аль-Фараби» (Алматы, 1998) атты монографиясын және «Аль-Фараби и арабо-мусульманская философия» (Алматы, 2001) кітабын атап айтуға болады. Бұл еңбектер ойшылдың саяси философиясын, дүниетанымын ислам өркениеті контекстінде қарастыруымен құнды, бұған қоса, ортағасырлық ғұлама ғалымның фәлсафалық мұрасын жаңа ғасыр тоғысында жаңаша көзқараспен талдап, оған бұрын-соңды күмән келтіре айтылған даулы пікірлердің басын ашып беруімен ерекшеленеді.

Ал ҚР ҒБМ Ғылым академиясының Философия және саясаттану институтының құрастыруында жарық көрген «Аль-Фараби

и мировая культура» (Алматы, 2001), «Наследие аль-Фараби и формирование нового интегрального мировоззрения (Алматы, 2012), «Идеалы аль-Фараби и социогуманитарное развитие современного Казахстана» (Алматы, 2014), «Қазақтардың рухани әлемі: әл-Фарабиден Абайға дейін» (Алматы, 2016), «Әл-Фараби және қазіргі қоғамдағы интеллектуалды мәдениетті жаңғырту мәселелері» (Алматы, 2020) жинақтары ойшыл дүниетанымын заманымыздың сұранысына орай саралауымен назар аудартады. Әл-Фараби және ойшыл дүниетанымы қалыптасқан ортағасыр ғылымының жемісті көрсеткіштері ретінде «Средневековая арабская философия: Проблемы и решения» (Москва, 1998) кітабының орны ерекше. Бұған қоса, Т. Ибрагим, А.Сагадеевтің ағылшын тілінде жарық көрген «Classical Islamic Philosophy» (Москва, 1998) зерттеуін аталмыш зерттеу саласына қосқан қомақты үлесі деп білеміз.

Әлбетте, әл-Фараби тәрізді айтулы тұлғаның мол мұрасы фарабитанудың ғана еншісі емес. Бұл дүниетаным әлем мәдениетінің бір тарамы ретінде, соның ішінде Қазақстанның рухани мәдениетінің төркіні ретінде жалпы ұлттық философия ғылымының нәр алар бұлағына айналып отыр. Ойшыл мұрасына философ ғалымдармен қатар әлеуметтік-гуманитарлық ғылым саласының өкілдері үнемі жүгінумен келеді.

Әл-Фарабидің философиялық іліміндегі әлеуметтік танымның методологиялық, онтологиялық негіздері қазіргі замандық И. Самраи, М. Махди, Н. Ма'руф, Ә.Х. Әл-'Алуджи, С. Садик, С. Фиад сияқты араб зерттеушілерінің еңбектерінде кең өріс тауып, басты ғылыми нысанаға айналған. Аталған араб ғалымдарының ішінде 'Абд әс-Салам Бен'абд әл-'Алидің «Әл-фалсафа әс-сиасийа 'инда әл-Фараби» атты еңбегі әл-Фараби ілімінің адам мәселесіне, «қайырымды қоғам» тақырыбына қатысты тұстарын жан-жақты сөз етеді. Автор ойшылдың әлеуметтік танымының негіздерін шығыстық-исламдық бағдар тұрғысынан қарастырады. Әл-Фараби мұрасы жеке авторлардың қомақты ізденістері болумен қатар, баспа бетінде де жарық көріп отырды. Айталық, Мухаммад 'Абд әл-Маджид, Махджуб бен Милад, Хасан әл-Фатих Карибулла, Салман әт-Такрити, Йусуф

Хаби, Салах Ниази, Салих Махди ‘Аммаш секілді бірқатар араб ғалымдары әл-Фараби философиясын ғылыми нысанасына айналдырып, көпшілік назарына тартты.

Әл-Фарабидің философиялық ілімі ғылыми негізділігімен, тұжырымдамасының ауқымдылығымен ерекшеленеді. Еліміздегі фарабитанулық зерттеулер Кеңес Одағы кезінде 60-жылдардан басталса, тәуелсіздік жылдары жалғасын таба отырып, әсіресе «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында жемісті болды және әл-Фараби шығармаларын аудару, зерттеу бойынша жұмыстың жандануын ойшылдың 1150 жылдығы қарсаңында жасалған жұмыстар аясында жүзеге асырылғанын атап кету керек.

Фарабитану саласындағы зерттеулердің отандық тәжірибесі қалыптасты деп айта аламыз. Осы тәжірибеден дәстүр мен жаңашылдықтың синтезін де бағалай алатындай негіз де жоқ емес.

Фарабитанулық зерттеулердегі дәстүр мен жаңашылдық синтезін аудармалар мектебінің жасаған жұмыстарынан айқын көре аламыз және аударманың зерттеудегі мәнінің зор екеніне көз жеткіземіз, себебі «аударма – мәдениеттің зор тынысы. Аударма әрқашан өзіндік ерекшелікті сақтай отыра, халықтар мәдениетін жақындастыруға, еларалық байланыстардың өсуін тереңдетуге қызмет етеді. Ол терең тамырланған ұлт мәдениетінің өркендеуіне өлшеусіз үлес қосады» [2]. Кеңес Одағы кезеңінде әл-Фараби еңбектерінің аудармаларында заманға сай идеологияны көруге талпынып, көп жағдайда ойшылдың мұсылмандық мәдениет өкілі ретіндегі бейнесі сырт қалдыруға тырысатын позиция болды. Сонымен қатар біздің еліміздегі аудармалар араб тілінен орыс тіліне, содан кейін орыс тілінен қазақ тіліне жасалған аудармалар болып келді. Бұл жерде біз аудармалар сапасына сын айтудан алыспыз, дегенмен біздегі мамандардың сол кезеңдегі тапшылығын ғана көрсеткіміз келіп отыр. Қазіргі уақытта елімізде араб тілінен тікелей қазақ тіліне аударма жасай алатын жаңа буын жас ғалымдардың қалыптасып келе жатқанын мақтанышпен айта аламыз. Ол аудармашылар қатарында Жалғас Сандыбаев, Самал Төлеубаева, Ықтияр Палтөре, Хаван Айдынгүл, Анар Мұстафаеваны айта алар едік. Әрине бұл жерде, аудармашылар филолог мамандар ғой деген себеп те алға тартылуы мүмкін, де-

генмен философ ғалымдармен етене жұмыс жасау, кеңес алу ба-рысында жасалған бірізді жұмыстың нәтижесінде шығарылған аудармалар нәтижесіне басқа да зерттеушілер бағасын бере жатар. Соңғы кездегі жасалған зерттеу жұмыстары әл-Фараби мұрасын мұсылман мәдениеті контексімен тығыз байланыстырып, ойшыл мұрасындағы дін мәселесі, дін мен философияның байланысы, ғалымның діни дүниетанымы қандай болған деген сұрақтарға жауап іздеуде жаңа бағыт деп айта алар едік.

Бұл қатарда Ықтияр Палтөренің «Әл-Фараби трактаттарындағы теолингвистикалық дискурс («Усул ыилм ат-табиъа», «Китабул-Ахлақ» және «Китабул-Хуруф» еңбектері негізінде)» атты жобасы аясында аударылған «Табиғат ғылымының негіздері жайлы жоғары мақалалар кітабы» (Китәбу мақалаат әр-Рафииъа фии усул ыилм ат-табиийъ) аудармаларын атап өтуге болады.

Сондай-ақ алғаш рет қазақ тіліне аударылып, көпшілік назарына ұсынылған трактаттарды атап өту, фарабитанудағы жаңа кезеңнің, жаңа үрдістің дамып отырғанын көрсетеді деп айта аламыз. Сол еңбектердің қатарында: «Китаб әл-уахид уал-уахда (Бір және Бірлік)», «Саясат жайлы трактат (Рисала фи-с Сиаса // Әл-Мауъиза)» және «Фусус әл-Хикам» (даналық маржандары) еңбектеріне назар аударғымыз келеді. «Бір және бірлік» трактаты «Стамбул қаласындағы (Түркия) Сүлеймания кітапханасындағы Айя София бөлімінде сақтаулы «Әл-Уахид уа-л-Уахда» трактаты. Бұл трактаттың маңыздылығы және оның зерттелмегендігі туралы Д. Джанос (Damien Janos) Оксфорд ислам философиясы хрестоматиясында әл-Фарабидің «Бірлік және бірлік» трактатына арналған «On the One and Oneness: Some preliminary remarks on its structure, contents, and Theological Implications» бөлімінде жариялаған» [3].

«Әл-Мауиза» трактаты 1946 жылы негізі қаланған араб қолжазбалары институтында сақталған. Бұл трактат зерттеу объектісіне айналмағанын отандық шығыстанушы А. Дербісалиев өзінің «Ғұламаның Рухани жайлы трактаттары табылды» аты мақаласында [4] және Хаван Айдынгүлдің «Ұлыдан қалған ұлағат» немесе аударманың алғысөзінде егжей-тегжейлі атап өтеді [5].

«Фусус әл-Хикам» трактаты, әлемдегі бірнеше кітапханалардың, атап айтқанда, Стамбул мен Каирдегі мұрағат-кітапхана

қорларында сақталған. Егер алғашқы екі трактат («Китаб әл-уахид уал-уахда (Бір және Бірлік) «Саясат жайлы трактат (Рисала фи-с Сиаса // Әл-Мауъиза)» осы күнге дейін аударма мен зерттеу объектісіне айналмаса, соңғысы түпнұсқадағы 36 беттен тұратын «Фусус әл-хикам» тек ішінара орыс тіліне 6 бет көлемінде бұрын аударылғанмен [6], соңғы шыққан басылымда толық аудармасы жүзеге асырылған және зерттеушілерге мистикалық теологияға қатысты мәселелер көтерілгендігі туралы аудармашы Жалғас Сандыбаев түсіндірмесінен білуге болады [7]. Бұл еңбектердің кез келген ғылым саласы үшін, соның ішінде дінтану саласы үшін де маңызы зор деп айта аламыз. Әл-Фарабидің философиялық іліміндегі болмыс, Әуелгі себеп, Жаратушы мен жаратылыс байланысы деген мәселелер әрқашан да ғалымдар назарында бола беретіні анық.

Дінтану саласында да қазіргі кезде батысеуропалық материалдармен қатар шығыс елдерінен келіп жатқан дереккөздер басымдыққа алынып, ислам туралы тұрғындарының басым бөлігі мұсылман болып келетін елдердің әдебиеттері зерттеле түсуде. Қазіргі кездегі оқу бағдарламаларының теориялық құрамдас бөлігінің практикамен байланысына мән беру, мамандардың біліктілігіне баса мән қою білім берудегі жаңашылдықты талап ететінін айғақтайды. Кез келген ғылым саласында дәстүрді сақтай отырып, жаңашыл инновациялармен байыту тек ғана жеміс беретіні анық.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1 Әбсаттар қажы Дербісәлі. Фарабитанудың қайнар бастаулары // (<https://egemen.kz/article/220239-farabitanudynh-qaynar-bastaulary>)

2 Құлсариева А.Т. Қазақ мәдениетіндегі аудармашылық үрдістер және әл-Фараби // <https://emirb.org/z-k-shaukenova-otvetstvennij-redaktor-v2.html?page=12>

3 Әбу Насыр әл-Фараби. Китаб әл-уахид уал-уахда (Бір және Бірлік) / ауд. Ы.М. Палтөре. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 396 б.

4 Дербісалиев Ә. Ғұламаның руханият жайлы трактаттары табылды // (<https://egemen.kz/article/237092-ghulamanyh-rukhaniyat-dgayly-traktaty-tablydy>)

5 Дербісәлі Ә., Хаван А. Ұлыдан қалған ұлағат // Рисала фи-с Сиаса // Әл-Мауъиза) / аударып, ғылыми түсініктерін, қосымшаларын жазған Хаван А. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 169 б.

6 Аль-Фараби. Естественные-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, Казахской ССР, 1987. – 496 с.

7 Фусус әл-Хикам (даналық маржандары) / Араб тілінен аударған және түсініктеме берген философия ғылымдарының кандидаты Ж. Сандыбаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 120 б.

ҚАДІМ МЕКТЕПТЕРІ ОҚУ ЖҮЙЕСІНІҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Қыдыр Төрәлі Еділбайұлы

*ҚР ҒЖБМ ҒК Әдебиет және өнер институты
бас директорының орынбасары,
филология ғылымдарының кандидаты, доцент*

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында қазақ даласында ғана емес, барша түркі мұсылман жұртында әртүрлі платформалар мен концепциялардың қатар өмір сүргені белгілі. Ғасырлар бойына жалғасып келе жатқан ескіше (қадімша) өмір сүру салты мен оқу жүйесіне көңілі толмаған реформаторлар жаңа қоғам құру үшін өздерінің жаңаша мектептерін ашуға тырысты. Жаңашылдыққа жатырқай қараған қадімшылдар оқу жүйесінің түбегейлі өзгеріске ұшырайтынын, содан дәстүрлі құндылықтардың жойылатынынан қауіптенді. Қадімшылдар мен жәдидшілдер арасында пікірталастар өрбіп, әрқайсысы өз ұстанымын дәлелдеуге тырысып бақты. Жәдидшілдердің ұстанымын қуаттаған түркішілдер шықты. Түркішілдерден ұлтшылдар бөлінді. Бертін келе коммунистердің билікке келуімен осы басқаша «ойлайтындардың» бәрі қудаланды. Бірі молда, ишан деп атылды, бірі түрікшіл деп асылды, ендігі бір ұлтшыл деп итжеккенге айдалды.

Қадімшілдер, жәдидшілдер, түркішілдер мен ұлтшылдар. Әртүрлі ұстаным дегенімізбен де, әрбірінің де күйттегені – ел мен жер қамы еді. Бүгінгі қазақ руханиятындағы ұлттық құндылықтарымыз – осы ұстанымдардың жемісі. Шәді төре Жәңгірұлы, Тұрмағанбет Ізтілеуов, Мәшһүр Жүсіптердің шығармаларындағы діни-дидактиканы зерттейміз, Мағжан Жұмабаев, Мұстафа Шоқай еңбектеріндегі түркішілдікті зерделейміз, Ахмет Байтұрсынұлы, Әлихан Бөкейханов ізденістеріндегі ұлтшылдық идеяларды қарастырамыз. Бәрі де қазақтың бірлігі мен рухани тұтастығы үшін.

Десек те, қазақтың діни танымындағы қадім мектеп өкілдерінің орны ерекше дер едік. Қазақ әдебиетіндегі «Кітәби ақындар» мен «Сыр сүлейлері» аталып жүрген сөз зергерлерінің бәрі дерлік

қадім мектептерінен сауат ашып, ислами құндылықтарды бойға сіңірген. Діни-танымдық, діни-дидактикалық һәм діни-сопылық шығармалардың негізгі бөлігі де солардың қаламына тиесілі. Сондықтан да, қазақ руханиятының негізін қадім мектептерінің өкілдерінсіз елестету мүмкін емес.

Жалпы, ескіше сауат ашу мен қадімша оқу – егіз ұғым («Қадім» арабшада ескі деген мағына береді). Дәстүрлі оқу дегенде де, қадімдік оқу жүйесі еске түседі. Себебі жүздеген жылдық тарихы бар қадімша оқу жүйесі дәстүрлі оқу үдерісін қалыптастырып үлгерді. Сондықтан да, қазақ руханиятында өзіндік орны бар дәстүрлі һәм қадімша медреселердің оқу жүйесін арнайы қарастырудың маңызы жоғары.

Қадім мектептері, негізінен, екі сатыдан тұрған: мектеп пен медресе¹. Сол кездегі қадім оқу жүйесіндегі мектептер бүгінгі сауат ашу курстарының рөлін атқарған. Мектеп – арабтың «кәтәбә», яғни жазу деген сөзінен шыққандықтан да, талабалар мұнда алғашқы сауаттарын ашып, жазуға дағдыланған. Бұл мектептерге, негізінен, 6-7 жастағы балалар қабылданған. Кейде әлеуметтік жағдайдың қиындығына байланысты 8-9 жастағы балалар да келіп оқитын. Яғни, мектепке қабылдауда жасқа қатысты шектеу болмаған. Мектепте балалар, әуелі, қадім үлгісіндегі жазумен танысқан. «Устад-е әууәл» деген алғашқы оқулық арқылы араб графикасы негізіндегі 33 әріптен тұратын түркі әліпбиі үйретілген². Осылайша, балалар «Бірінші ұстаз» арқылы өз ана тілдерінде сауат ашуға қол жеткізетін. «Устад-е әууәлді» бітірген соң, «Му’әллим сәниді», яғни «Екінші мұғалімді» оқуға кірісетін. Осы оқулық арқылы Құранды сауатты оқуға машықтанатын. Құран сүрелерін Әптиектен³ жаттайтын. Құранның жетіден бір бөлігі қамтылған

¹ Талабалардың білімдерін шындау үшін белгілі бір тарикат ұстазының тәлімінде болуын да, қадім мектептерінің жалғасы ретінде қарастыратындарды да жоққа шығаруға болмайды.

² Кейбір ғалымдар арабтың «ләм-әлифін» жеке әріп ретінде есептемегендіктен де, 32 әріп деп есептеген. Десек те, дәстүрлі медреселерде «ләм-әлиф» те әріп қатарында оқытылған. Оған парсының «п», «ч», «ж» және «г» әріпі қосылып, отыз үш әріпті құраған. Арабтың 29 әріпі мен кейіннен қосылған парсының 4 әріпі түркі әліппесін қалыптастырған.

³ Әптиек – парсының «һәфт йек», яғни «жетіден бір» деген сөзінен шыққан.

Әптиекте, негізінен, жаттауға жеңіл сүрелер жинақталған. Та-лабалар зам сүрелерді осы оқулық арқылы жаттаған. Ал, дінінің негізгі ұстындарымен «Иман шарт» деген оқулық арқылы та-нысатын. «Иман шартта» балалардың жаттауына оңай болуы үшін иман негіздері мен шарифат шарттары қысқаша (мұхтасар) түрде берілген. Сондай-ақ, кейбір медреселерде «Ислам тарихы-на кіріспе» («Мәдх әт-тарих әл-Исләм») оқулығы да оқытылған. Онда Мұхаммед пайғамбардың өнегелі өмірімен қоса, ғибадат, мұғамалат мәселелері де қамтылған.

Десек те, мектепте балалардың көп уақыты жазуға бөлінген. Сол арқылы ұқыпты әрі қатесіз жазуға машықтанған. Әрі Құранды сауатты оқуға талпынған.

Мектепті бітірген шәкірттер медресеге келіп түсетін. Дәстүрлі діни медреселердің оқу жүйесі, негізінен, үш блоктан тұрған: арабия, шарғия һәм хикәмия. Шарғияда шарифат негіздері оқтылатындықтан да, оны кейде нақлият деп те атаған. Ал, да-налыққа жетелейтін хикмиялық пәндер жиынтығы кейде ақлият деп те аталған.

Арабия пәндер жүйесінде араб тіліне басымдық берілетіндіктен де, сарф (морфология), наху (синтаксис), лұғат (лексика), «илм әл-аруз (сөз өнері), фән әл-мә»ан (сөздерді дұрыс айту) пәндері оқытылған. Осы оқулықтарды игерген шәкірт араб тілін жетік игеріп шығатын да, Құранды өздігінше оқып-түсінетін дәрежеге жететін. Ал, аруз ілімін оқыған шәкірттердің басым бөлігі поэзияға жақын болып өсетін. Содан шәкірттер өз ойларын өлең сөзбен жеткізуге бейім болатын. Себебі өлеңмен айтылған үгіт-насихат жамағаттың жүрегінің төрінен орын алатын. Мұны кітаби ақындар мен сыр сүлейлерінің тәжірибесінен көруге болады. ХХ ғасырдың басына дейін кеңінен тараған діни қисса-дастандар мен ғибратты жыр жолдарының көптеп тарауының бір сыры да осында жатыр.

Араб тілінің морфологиясын игеруде «Муқаддимә бәдән мәә шәрх Абдулла уә Му»иззи» («Абдолла мен Мұғиздың тү-сіндірмелері арқылы грамматикаға кіріспе») деген оқулықты пай-даланатын. «Бедан» деген атпен тараған бұл оқулық парсы тілінде жазылғандықтан да, шәкірттер араб тілімен қоса, парсыны да жетік игеретін. Мектепте «Устад-е әууәлда» түркі әдеби тілін жетік игер-

гендер, парсыны үйренуде аса қинала қоймайтын. Себебі, түркі әдеби тілінің грамматикалық құрылымы түркінікі болғанымен де, лексиконы, негізінен, араб-парсы сөздерінен тұратын. Түркі мен парсыны жетік білген талапкерлер ортағасырлық түркі һәм парсы тілінде жазылған туындыларға еркін бойлайтын. Осы екі тілді толық игерген шәкірт араб тіліне оңай енетін.

Араб тілінің морфологиясын оқып тауысқан соң, сиктаксис (наху) оқытылатын. Оқулық ретінде белгілі ғалым Махмұт Замахшаридің «Әнмузәжі» пайдаланылатын. Ибн әл-Хәжибтің «Қафия» атты оқулығын оқығандар поэзияға жақын болатын. «Қафияны» игергендерге ««илм әл-аруз», яғни өлең сөздің теориясы қоса оқытылатын. Осы пәндерді игеру барысында шәкірттер ортағасырлық классик шайырлардың ғазалдары мен мәснәуилерінің өлең құрылысымен жақыннан танысатын.

Түркі, парсы һәм араб тілдерін үйрету – қадім мектептерінің өзіндік ерекшелігі еді. Махмұт Қашқари, Жүсіп Баласағұн, Ахмет Иасауи, Сүлеймен Бақырғани, Ахмет Жүйнеки, Насируддин Бұрхануддин Рабғұзи, Сәйф Сарай, Әлішер Науаи, Бабаракым Машраб, Махтұмқұлы Ғырағи секілді ақындар өз ойларын осы әдеби тілде жеткізгені белгілі. Кейде «шағатай» деген атпен тараған бұл тілді игеру – өз ана тілдерін игерумен тең еді.

Арабтың морфологиясын (сарф), синтаксисі (наху) мен лексикасын (лұғат) үйренген талапкерлер шарифат негіздеріне терең бойлайтын. Яғни, «шарғия» пәндер блогын оқып-үйренуде қиыналмайтын. Шарғияда фикһ, усул әл-фикһ, тәпсір, фәраиз, хадис секілді исламның негізгі ұстындары мен шарифат шарттары кеңінен оқытылатын.

Медресеге қабылданған талабаларға фикһты оқып-игеруде Убайдулла ибн Масғұт Сәдр әш-Шарианың «Мухтәсәр әл-уикаясы» ұсынылатын. Бұл пәнді толық түсіну үшін талабалар «Шәрхи уикаяны» да қатар оқитын. Белгілі ғалым Шәмс әд-Дин Кухистанидің «Жәми әр-румузы» да қосымша оқулық ретінде ұсынылатын. Осы пәндерді игерген талабалар келесі кезекте фикһтың негіздері мен әдістемелерін оқуға кірісетін. Олар ол пәнді игеру үшін «Тәнких әл-усул», «Тәузих әл-усул» секілді оқулықтарды пайдаланылатын. Бұларға қосымша Сәғид әд-Дин

Тафтазанидің «Тәлуих» және Әбу әс-Сана Ахмет әс-Сиуасидің «Зубдәт әл-Әсрар» атты еңбектері де қосымша ұсынылатын.

Пайғамбардың даналық сөздерін «Мишкәт әл-мәсабиһ» арқылы жаттайтын. Ортағасырда арбағин жанрында жазылған туындылар да қосымша ретінде ұсынылатын. Сондай-ақ, Имам Бұхари, Имам Термизи секілді мұхаддистердің еңбектері де келінен пайдаланылатын.

Шариғаттағы негізгі бөлім – мұраны бөлісу («илм әл-фәраиз») десек, қадім мектептерінде бұл пән де арнайы оқытылатын. Негізгі оқулық ретінде Сираж әд-Дин Сижәуәндидің «Фәраизи Сиражиясын» қолға алатын. Құрандағы сүрелердің түпкі мәнін түсіну үшін «Тәфсир әл-Байдауиге» жүгінетін. Осы шарғиялық пәндер қатарында «илм әл-қираәт» (қырағат ілімі), «илм әл-хисәб» (африфметика) та оқытылатын.

Исламның негізгі ұстындары мен шариғат шарттарын оқып жүрген шәкірттерді игеріп жатқан пәндеріне орай әртүрлі атайтын. Мысалы, араб тілінің морфологиясын үйреніп жүргендерді «сарфхан», яғни «морфологияны оқушы» деп атаса, синтаксисті оқып жүргендер «наухан», яғни «синтаксисті оқушы» деп шақырылатын. Тәпсірді оқуды енді қолға алып жүргендер – «тәфсирхан», яғни «тәпсір оқушы» деп аталса, тәпсірді толық игергендер – «молла жәләлхан» деп құрметтелетін.

Медреселерде тәлім алып жүрген шәкірттер негізгі пәндерден бөлек түркі әдеби һәм парсы тілдерінде жазылған «Ләйлі-Мәжнүн», «Жүсіп-Зылиха», «Фарһад пен Шырын», «Салсал», «Зарқұм» секілді кисса-дастандарды да оқитын. Ахмет Иасауи, Сағди Ширази, Мәуләнә Жәләл әд-Дин Руми, Әбдірахман Жәми, Әлішер Науаи, Сопф Аллаһар секілді сөз зергерлерінің шығармаларынан хакімдік пен даналықтың астарына үңілуге тырысатын. Сол арқылы хикамиялық, яғни даналық пәндер жүйесіне енетін.

Жалпы, қадім оқу жүйесінің басты ерекшелігі – шәкірттерді даналыққа баулитын хикамиялық пәндер жүйесінде жатыр. Мұнда кәләм, этика, логика (мантық) мен иләһияға (метафизика) ерекше назар аударылатын. Этикада Имам Ғазалидің «Ихйә улум әд-дині» негізінде жазылған «Әйн әл-улум», Мұхаммед

Имамзаданың «Шәри»әт әл-Исләм» еңбектері оқытылған. Сонымен бірге, «Тәриқат әл-Мухаммадияны» да осы оқулықтар қатарында оқу ұсынылған. Діни дүниетаным мен көзқарастың дұрыс қалыптасуы үшін Омар Нәсәфидің ««Әқайд» Тафтазанидің «Шәрх «әқайд ән-Насафиімен» бірге оқытылған. Ал, «Ийәз әд-Дин әл-Ижидің ««Әқайд әл-Издийәсі» Жәләл әд-Дин Дауанидің «Мул-ла Жәләлімен» қоса үйретілген.

Шәкірттің ойлау жүйесі дұрыс қалыптасу үшін Әсир әд-Дин әл-Әхбәридің «Исәғужи әл-мәнтиқ» атты туындысы оқытылған¹. «Исәғужи әл-мәнтикті» оқып-түсінуде «Молла Садық», «Ну'мән» секілді шархтар да қоса берілген. Тафтазанидің «Тәхзиб әл-мәнтиқ» атты еңбегі Жәләл әд-Дин Дауанидің «Шәрхи Тәхзибімен» бірге үйретілген. Сондай-ақ, «Сулләм әл-'улум» атты еңбек те бірнеше шархтармен бірге оқытылған.

Хикямияні бойға сіңіргендер даналыққа, хакімдікке жақын болған. Имам Ғазалидің «Дін ілімінің жандануы» («Ихийә 'улум әд-динін») секілді негізгі еңбектерді оқығандар тариқаттың тізгінін ұстамаса да, сопылықтың сырлы әлеміне қанық болған. Ихсанның негізгі ұстындарынан саналатын мағрифатты түсініп, ақиқатқа жетуге тырысқан. Діни-сопылық шығармаларды түпнұсқадан оқыған шәкірттер Халиқ пен махлұқты, яғни Жаратушы мен жаратылысты махаббатпен тануға күш салған. Сол арқылы кемелдіктің шыңын бағындыруға талпынған.

Қадім мектептерінің оқу жоспары белгілі бір жылдармен шектелмеген. Белгілі бір оқулықты игеріп, ұстазға өткізбейінше, келесі кітаптарды оқуға жіберілмейтін. Сондықтан да, пишқадам, яғни алғыр талабалар 7-8 жылда оқып бітірсе, кейбір шәкірттер он бес, жиырма жылға дейін оқып жүре беретін болған.

Қадім оқу жүйесінде жалпыға бірдей сабақ кестесі қойылмаған. Әр шәкіртпен жеке жұмыс жасау жүйесі орныққан. Пәнді игерген шәкірт ұстазға жеке емтихан тапсырып, келесі тапсырманы алып отырған. Сондықтан да, шәкірттер медресеге бір уақытта қабылданғанымен де, бір уақытта бітіре алмаған.

¹ Бұл еңбек «Аристотел категориясына кіріспе» атты еңбек негізінде жазылғаны белгілі.

Жылдар бойына оқытылып келген қадімша оқу жүйесі ХІХ ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың басында жәдидшілер тарапынан сынға ұшырай бастады. Олар мұсылман елдерінің өркениет көшінен кеш қалып қоюын оқу жүйесінің жылдар бойына жетілдірілмегендігі деп түсінді. Жаратуды тануға бағытталған оқулықтарды қысқарту арқылы жаратылыстану пәндерін көбейтуді ұсынып, сол арқылы ғылым мен техниканы дамытуға шақырды. Содан медреселердегі пәндер қайта қаралып, кейбір оқулықтар қысқартылды. Даналыққа жетелейтін пәндер бірінші кезекте жойылды. «Кемел адам», «Толық адам» концепцияларының орнын Батыстық түсініктегі «Материалды бай адам» түсінігі басты. Хикәмиясыз, яғни руханиятсыз, тек қана, арабия мен шарғияға негізделген оқу жүйесінің жалаң догмаға жетелейтіні кейіннен белгілі болды.

**ИСЛАМ ӘЛЕМІНДЕГІ ДӘСТҮР МЕН
ЖАҢАШЫЛДЫҚ ҮЙЛЕСІМІ МӘСЕЛЕСІ:
ҚАЗАҚСТАН МЕН МАЛАЙЗИЯ ТӘЖРИБЕЛЕРІН
САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ**

Сатеришинов Бақытжан Меңлібекұлы

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институты Дінтану бөлімінің бас ғылыми қызметкері,
философия ғылымдарының докторы, профессор*

Тоқтарбекова Лаура Ниязбекқызы

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институты Дінтану бөлімінің жетекші ғылыми
қызметкері, PhD дінтанушы*

Дәстүр мен жаңашылдықтың, фундаментализм мен модернизмнің, регресс пен прогрестің, мұра мен моданың, бұрынғы мен қазіргінің, кәрі мен жас буынның, жалпы ескі мен жаңаның талас-тартысы – кез келген қоғамның тарихи дамуы барысында орын алатын құбылыс. «Елу жылда – ел жаңа, жүз жылда – қазан», «дәстүрдің озығы бар, тозығы бар» дейді қазақ мақалы. Алайда, үдемелі даму, көп жағдайда, көне және жаңа құндылықтардың, жүйелердің, білімдер мен дүниетанымдардың, дәстүр мен жаңашылдықтың дұрыс арасалмағы мен үйлесімді әрекетін тауып, рухани өндірістің үздіксіздігі мен сабақтастығы сақталған жағдайда ғана мүмкін болады.

Дәстүрі көшпелі өркениеттік құндылықтарға негізделген қазақ қоғамы соңғы бірнеше ғасырда әлемдік тарихи сахнада жетекші рөл ойнаған батыстық отырықшы өркениет тарапынан болған рухани-мәдени экспансияны бастан кешірді. Патшалық Ресейдің отаршылдығы тұсында метрополиядан енген жаңашылдықтар мен кеңестік кезеңдегі мәжбүрлі зорлықшыл модернизация қазақы

дәстүр мен тілдің, дін мен ділдің, төл мәдениет пен руханияттың өзегінен теуіп, тамырына балта шауып, ұлттық болмысқа орасан зор нұқсан келтірді. Қазақ ағартушылары мен жәдидшіл зиялылары, әсіресе, Алаш ардақтылары ұсынған ұлттың болмысына лайық келетін жаңартушылық бағдар большевиктік биліктің килігуімен іске аспай қалды.

Жалпы алғанда бұл үрдіс ХІХ ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың бірінші жартысында тұтас мұсылмандық Шығыс әлеміндегі ірі де, күрделі өзгерістер кезеңімен сипатталады. Бұл дәуірде өмірдің барлық салаларында құлдырауға ұшырап, батыс державаларының билігіне тәуелді күйге түскен мұсылман елдерінде ислам дінін қоғамдағы өзгерістерге бейімдей отырып, жаңарту идеяларын алдыға тартқан қолдаушылардың қозғалысы орын алды. Модернизация әсерімен болған бұл қозғалысты реформаторлық қозғалыстар деп те атайды, алайда дін канондары тұрғысынан келгенде мұндай атау оның негізгі догматтарына қайшы келеді, өйткені дінде ешқандай реформа болуы мүмкін емес. Бұл көбіне ориенталистік бағдардағы батыстық ұстаным тұрғысынан қойылған атау кейін дүниетанымдық әдебиеттерге де, әдіснамалық әдебиеттерге де сіңіп, орнығып кетті. Сол сияқты бұл қозғалыстарға қатысты панисламизм деген айдардың қолданылатынын ескеру қажет. Мысыр мен Пәкістанды, Осман және Ресей империяларын (оның ішінде Қырым мен Еділді және Қазақстан мен Орта Азияны қамтыған жәдидшілдік), сондай-ақ, Солтүстік Африка аймағын кең қамтыған бұл үрдіс пен қозғалысты біз діни жаңартушылық немесе модернистік деп атағанды дұрыс [1, Сатершинов Б., Нұрмұратов С., Шағырбаев А. Мәшһүр-Жүсіп Көпеевтің діни көзқарасы: дәуір және тұлға].

Шынайы өзіндік даму тек саяси тәуелсіздікке қол жеткенде ғана мүмкін болады. ХХ ғасырдың ортасына қарай Осман империясынан (отар болмаған жалғыз мұсылман елі, дегенмен, шетелдік басқыншылармен күресе отырып, біршама жерінен айрылып, 1923 жылдан бастап республикалық басқару формасына көшті) өзге мұсылман елдерінің басым көпшілігі бодандық бұғауынан босап, дербестікке қол жеткізді. ХХ ғасырдың соңына қарай КСРО құлауымен суверенитет шеруінен кейін тарихи

тұрғыдан ислам дінін ұстанған бірқатар елдер саяси тәуелсіздігін жариялады. Олардың арасында Қазақстан да бар.

Қазақстан әлемдік картадағы дербес субъект ретінде отыз жыл дамуы барысында егемен елдің іргелі негіздерін бекітіп, біршама жетістіктерге жетті, оны теріске шығаруға болмас. Алайда, мемлекет құраушы халықтың әлеуметтік-демографиялық ахуалы, ұлттық және діни іргелі құндылықтардың түбегейлі қалпына келтірілмеуі, кеңестік кезеңнің инерциясымен келе жатқан патернализм, жалған есеп пен формализм, басқарудағы номенклатуралық тәсіл, автократиялық билік пен кландық клептократия, жемқорлық пен тамыр-таныстық және т.б. қоғамда әділетсіздіктің орын алып, әлеуметтік күйзеліске әкелді, демократиялық бағдардан бұрып, билік пен халық арасын ажыратып жіберді.

Бұл ахуалға төзудің бифуркациялық шегі Қазақстанда барыс жылымен бірге басталған «қанды қаңтар қырғынымен» сипатталды. Осы орайда ескеретін нәрсе, барыс – егеменді Қазақстан Республикасының рәмізі ретінде танылады. Ол соңғы онжылдықтарда аса қарқынды дамыған оңтүстік-шығыс азиялық елдерге тән шапшаң дамудың символын білдіреді. Қазақстан таулы алқабын мекендейтін қар барысы мен ойпатты алқабын жайлаған Тұран жолбарысы жойылып бара жатқан жануарлардың санатында. Жойылып бара жатқаны – жаман ырым, отыз жыл тәуелсіз даму барысында біз қанша күшенсек те ондай даму деңгейіне жете алмадық. Оның үстіне, мысық тұқымдас бұл жыртқыш жануар қазақ фольклорында маңызды орын ала қоймайды, біреудің таңсығы біреуге қаңсық дегендей, қашанда құр көшіріп алғаннан құнды дүние шықпайды.

Дегенмен, жаңашылдықтан қашпай, озық тәжірибедегі ғибрат боларлық нәрсені ұлттық мүддеге сай қолданудың ұтымды екені сөзсіз. Мысалы үшін, күні кеше ағылшын отарында болып (1957-жылы тәуелсіздігін алып, 1963-жылы федерация болып құрылды), кейін дербес даму барысында дәстүр мен модернизацияны шебер жымдастырудың арқасында бүгінгі күні әл-ауқаты жағынан озық ондықтардың қатарына енген сүннилік бағыттағы ислам дінін ұстанатын мұсылман елі – Малайзияны алуға болады. Полиэтностық және поликонфессиялы сипатымен ерекшеленетін

бұл ел тәуелсіздігін алған тұста мемлекет құраушы халық - малайлықтардың демографиялық үлесі 50 пайыздан төмен болды (дәлірек айтқанда, 1957 жылдың мәліметінше, малайлықтар 49%, қытайлықтар 38%, үнділіктер 11% және қалғандары 2%. құрады [2, Hirschman, Demographic Trends in Peninsular Malaysia]), әлеуметтік-экономикалық өмірқамының маңызды тұтқалары қытайлықтардың қолында болды. Осы тұрғыдан алғанда, Малайзия мен Қазақстанның ұқсастықтары бар екенін ескере отырып, олардың дін саласындағы мемлекеттік саясатын салыстырып, дәстүр мен жаңашылдықты үйлестірудегі тәжірибесін талдаудың қисыны бар.

Батыс (Малакка түбегінің оңтүстігі) және Шығыс (Калимантан аралының солтүстігі) деп екіге бөлінетін Малайзия он үш штаттан (жетеуін – сұлтан, біреуін – дәстүрлі малай патшасы, біреуін – раджда, қалған төртеуін – губернатор басқарады, атқарушы билік бас уәзірдің қолында болады) және үш федералды территориядан (орталық өкімет тікелей басқарады) тұратын федеративті конституциялық монархияны білдіреді. Тоғыз монарх өз арасынан Жоғары басқарушы мен оның көмекшісін сайлайды, ол барлық заң актілеріне қол қойып бекітеді, дегенмен мемлекеттік басқарудың негізгі функциялары Парламент (төменгі және жоғарғы екі палатадан тұрады) пен федералды премьер-министр басқаратын Министрлер кабинеті құзырына жүктелген. Олардың құрамы сайлауда жеңген партияның мүшелерінен жасақталады.

Осы уақытқа дейін сегіз премьер-министр атқарушы билікті уысына ұстаған. Олардың арасында ұзақ уақыт билікте болғаны – Махатхир Мохаммад. 1981-2003-жылдары елді басқарған ол қартайған шағында әділ сайлау нәтижесінде 2018-2020-жылдары тағы да Премьер-министр болды. Азия мен Африканың кейбір елдерінің ашкөз, тойымсыз диктаторларымен салыстырғанда, ол діни-саяси мәселеде Батыстың біржақты көзқарасымен полемикаға барып, дамудың өзіндік дәстүрлі және ұлттық үлгісін («махатхаризм») ұстанып, өз мемлекетін артта қалған ауыл шаруашылықты елден өнеркісібі дамыған қарқында да шапшаң қимылды «азияның жолбарысына» айналдырды. Өнеркәсіп пен ислам банкингін, ғылым мен технологияны,

жалпы инновацияны өрістету нәтижесінде электротехника мен ақпараттық-коммуникациялық технология өнімдерінің әлемдегі ең ірі экспорттеріне айналды. 1957-2005 жылдар аралығындағы Малайзияның ІАӨ жылдық өсімі орташа есеппен 6,5% құрап, Азиядағы ең жоғарғы экономикалық көрсеткіштердің бірінен саналды.

Мұндай жетістіктің алғышарттары, біздің пікірімізше, әуел бастапқы ұлттық мемлекетті қалыптастырудың саяси және заңнамалық ерекшеліктерімен байланысты болды. 1957 жылы коммунистік қозғалыстың өрістеуі барысында Ұлыбритания Малай федерациясына тәуелсіздік беруге мәжбүр болды. Мемлекетті жоғарыда аталған үш этностық топ құрады. Малай Федерациясының азаматтығын қытайлықтар мен үнділіктерге беру есебінен жергілікті байырғы халық – малайлықтармен қатар Сабах және Сарабах полинезиялық аралдарын мекендейтін оранг-асли халықтары «бумипутра» аталып, конституциялық артықшылықтарға ие болды. Бумипутра мемлекеттік қызмет, білім беру және кәсіпкерлікті дамыту салаларында ерекше жеңілдіктерге ие болды. Осыған дейін елдегі бүкіл капиталды қолында ұстаған қытайлықтар осындай «қауымаралық келісімге» көнуге мәжбүр болды, өйтпеген жағдайда коммунистер билігінің келіп, бар байлығынан айырылудан қорықты. 1940-50-жылдары Қытай Компартиясы қолдаған коммунистік қозғалыстар бүкіл Оңтүстік-Шығыс Азияға таралып, жергілікті халық тәуелсіздік үшін күресте оларды қолдап кетуі әбден мүмкін еді [3, Kheng C.B. The Communist Insurgency in Malaysia] Өз бойына батыстық демократия ұстындарымен қатар, түбегейлі халықтың іргелі құқықтарын қамтамасыз ететін ерекше құқықтар 1963 жылы Малайзия Федерациясының конституциясын толықтырған Малайзия туралы Ақтта да көрініс тапты [4, Малайзия Конституциясы].

Малайзиядағы ұлттық құрылыс барысында бумипутраға өзгеше мәртебе беру демократиялық ұстындарға қайшы келгендей көрінуі мүмкін. Алайда ол сол кездегі тарихи-саяси ахуалмен байланысты болды. Мемлекетқұраушы халық – бумипутра тұрғылықты халықтың жартысына жуығын құрағанымен табатын табысы қытай диаспорасы өкілдерінен екі есе төмен болды.

Олардың қаржы нарығындағы үлесі бар болғаны капиталдың 2% ғана құрады, барлық сатылардағы білім беру саласындағы үлес салмағы мүлдем төмен болды [5, Stewart F. Horizontal Inequalities and Conflict].

Осылайша, қытайлық диаспораның қарсылықтарына қарамастан, елдің заңнамасы жергілікті малай халқына бизнесте, білім беру мен мемлекеттік қызмет салаларында басым артықшылықтар берді. Мемлекет басқаруда парламентаризм бағытындағы конституциялық монархия үлгісін ұстанып, демократиялық принциптерді қолдады, жоспарлы (бесжылдық) түрде мемлекеттік бағдарламалар қабылдап, қарқынды экономикалық өсімге қол жеткізді.

Енді Малайзия мен Қазақстанның мемлекет пен дін арақатынасының ерекшеліктеріне аз-кем тоқтала кетсек. Отандық зерттеуші Қайрат Молдашев өзінің «Малайзияның ұлттық құрылысы үдерісіндегі дін: Қазақстанға тағлым болар сабақтар» атты мақаласында аталмыш тақырыпты қозғайды. Оның пікірінше, «Малайзия азаматтық құқықтың нормалары діни құқықпен тығыз араласып кеткен ұлттық құрылыстың төлтума үлгісін білдіреді. Заңнамалық жүйесінде ислам бағытының түсіндірмелері басым рөл ойнайтын Иранмен салыстырғанда Малайзия конституция мен азаматтық құқықтың басымдылығын мойындайды. Алайда, мұсылман жамағаты көп тұратын Мысыр және Түркия тәрізді зайырлы елдерден Малайзияның айырмашылығы онда ислам құқығының қалай дегенмен, мұсылман жамағаты өмірінің бірқатар қырларын реттеп отыруымен сипатталады» [6, Молдашев К. Религия в процессе национального строительства: уроки для Казахстана].

Ия, шындығында, Малайзияда діни еркіндік жарияланған, бірақ тұрғылықты халықтың 60%-дан астамы ұстанатын ислам діні ресми дін болып табылады. Неке мен мұра мәселелерін шариғи сот шешеді және зайырлы сот оның шешімін қайта қарай алмайды. Бұл елдегі сот билігі конституция мен заңдарды талқылай алады, егер де конституция мен федералды заңдарға сәйкес келмей немесе федералды парламенттің және штаттың заңнамалық ассамблеясының құзырынан тыс жатқан жағдайда федералды

зандар мен штат заңдарын теріске шығара алады, сондай-ақ өкіметтің қандай да бір әрекетін заңнан тыс деп жариялайды алады. Конституцияға сәйкес, елдің Жоғары соты бар, Батыс Малайзия үшін Малайя Жоғары соты, Шығыс Малайзия үшін Борнео Жоғары соты бар. Төменгі соттар федералды заңдармен айқындалады және ең төменгі соттар аз мөлшердегі айыппұлдар салып, бітістіруші қызмет атқарады.

Біздің ойымызша, Малайзияның қарқынды дамуы тұрғылықты халықтың негізгі ұлттық және діни құндылықтарын әуел бастан заңнамалық тұрғыда қорғалуымен сипатталып, дәстүр мен жаңашылдық үйлесімін өмірге енгізуімен түсіндіріледі. Бұл елдің бірегейлігі мен тұтастығын орнықтыруға да септігін тигізіп отыр. Елдің конституциясы бойынша ислам дінін ұстанып, малай тілінде сөйлейтін және малай дәстүрлерін сақтайтын адам малай азаматы ретінде мойындалуы бекітілген [4, Малайзия Конституциясы]. Яғни, малайзиялық бірегейлікті тіл мен мәдениет секілді төлтума этностық көрсеткіштермен қатар діни бірегейлік қоса құрайды. Қ. Молдашевтің пікірінше, қоғамда қабылданған бұл байланыс конституцияда бекітіліп, Малайзиядағы Исламға ерекше рөл береді. «Сондай-ақ, еуропалық отаршыл шенеуніктер қатаң зайырлық немесе лаицизм үлгісін көбірек енгізіп жіберген Батыс Азия мен Солтүстік Африкадағы көптеген мұсылман елдерімен салыстырғанда Малайзияда дін елдің саяси өмірінде негізгі факторлардың бірін ойнайтын өзгеше үлгі жасақталған» [6, Молдашев К. Религия в процессе национального строительства: уроки для Казахстана]. Дегенмен, бұл елдің саяси өмірінде өз баымдылықтарын алға тартатын ұлтшылдық пен діншілдік тәрізді екі үрдістің диалектикасы барын атап өту керек.

Ал Қазақстанға келер болсақ, дін саласындағы мемлекеттік саясаттың нәтижесінде елімізде дін мен мемлекет арақатынасының өзіндік үлгісін қалыптастырудың негіздері қаланғанын ескеру керек. Қазақстандағы қалыптасқан қазіргі әлеуметтік-мәдени жағдай мемлекеттің конституциялығының негізі ретінде оның зайырлық сипатын мойындауға әкелетіні анық. Қазақстан Республикасының зайырлығы конституциялық құрылымның демократизм, әлеуметтілік, дүниетанымдық сияқты негіздерімен

өзара байланысы, діннің қоғамға күшпен ендірілмейтіні, ешбір діни ұйым мемлекеттік болып саналмайтыны, ал азаматтардың еркіндігі бар екендігін көрсетеді. Зайырлықтың арқасында діни ұйымдар мемлекеттік билікпен тайталаста емес және бір-бірінің ісіне араласпау қағидатын ұстанып қызмет етуде, ал бұл өз кезегінде биліктің клерикализациялануына, бір жағынан діннің мемлекеттенуінің алдын алады.

Дін еркіндігі мен мемлекеттік-конфессиялық қатынастар саласында Қазақстан мемлекеті саясатының қағидаттарын атап өтейік:

- мемлекет және ондағы институттардың зайырлы, конфессиялық, бейтарап сипаты, діни бірлестіктердің мемлекеттен бөлектенуі;

- ар-намыс және дін еркіндігі қағидаты;

- қандай да бір дін немесе діни және зайырлы бірлестікке жататындығына қарамастан, азаматтардың еркіндігі мен тең құқылығы;

- діни бірлестіктердің құдайға құлшылық ету істерін немесе құлшылық етуден тыс істерін іске асырудағы құқықтарының теңдігі;

- ұлттық салт-дәстүрлермен діни салттардың байланысын, діни бірлестіктер мен мемлекет ара-қатынасындағы Қазақстан халқының ұлттық-мәдени ерекшеліктерін есепке ала отырып, ұлттық-мәдени дәстүрлерді, халықтардың ділін құрметтеу;

- діни бірлестіктердің ішкі қызметіне мемлекеттің араласпауы;

- конституциялық құрылым, өнегелік, денсаулық және азаматтардың құқығы мен қызығушылықтарын қорғау, мемлекет қорғанысы мен қауіпсіздігін қамтамасыз ету қажеттілігінен туындаған ар-намыс және дін еркіндігі шектеулерінің орын алуы;

- діни бірлестіктердің қазақстандық заңнамаға сәйкес қызмет етуін мемлекеттік бақылау;

- мемлекеттік билік пен басқарманың барлық сатыларында ар-намыс және дін еркіндігі саласындағы саясатты ашық түрде жүргізу;

- мемлекетпен діни бірлестіктердің бірлесе қызмет етуі;

- аталған салада мемлекет саясатындағы маңызды басым бағыттарды ғылыми негізде тандау [7, Қазақстандағы мемлекеттік-

конфессиялық қатынастар үлгісін қалыптастырудың өзекті мәселелері, 6-7- беттер].

Жоғарыда аталған қағидалардың барлығы қазақстандық заңнамада тіркелген және зайырлық қағидаттарын іске асырудағы әлемдік тәжірбиелерге сүйенген. Мұның барлығы жалпы ереже ретінде көрініс тапқан және оның негізінде мемлекет пен діни бірлестіктердің өзара байланысы құрылып, қазақстандық зайырлық үлгісі қалыптасады. Қазіргі заманғы Қазақстанда іске асып жатқан мемлекет пен діни бірлестіктердің өзара қарым-қатынас үлгісі дінге сенушілердің еркіндігі мен құқығын құрметтеудің демократиялық қағидаттарына, қоғамдық және діни қызығушылықтардың тепе-теңдігіне, серіктестік пен өзара түсіністікке негізделген.

Алайда соңғы онжылдықтарда діни экстермизм мен радикализмнің өсуі аясында Қазақстандағы дін мен мемлекет арақатынасы үлгісін жетілдіру немесе өзгерту туралы ұсыныстар көп айтылуда. Қоғамдағы діндарлықтың өсуімен қатар лаңкестік әрекетке дейін ұласқан шектен шыққан діншілдік көрініс байқалып, діни және зайырлы құндылықтардың тартысы аңғарылады. Бұған жауап ретінде мемлекеттің превентиті және тыйым салушы шаралары қаталданып, оның діни мәселелерге араласуы ұлғаяды. Қазақстан мұсылмандары діни бірлестігінен көп нәрсе талап етілгендіктен, көпшілік бұл діни бірлестікті мемлекеттік органмен шатастырып алып жатады. Өз кезегінде діндар жамағат та мемлекеттік ресурстарды пайдаланып, басқа мұсылман елдеріндегідей дінді «институцияландыруды» талап етеді. Малайзия мен Түркияның дін саласындағы тәжірибені алға тартады.

Ия, 1981 жылы Махатхир Мұхаммедтің билік басына келуімен ұлттық құрылыстағы діннің рөлі күшейіп, өмірдің барлық салаларында Исламдандыру бағдарламасы жүргізіліп, ол биліктің орталықтануына мүмкіндік берді. Тікелей премьер-министрге бағынып, өкіметтен қаржыландырылатын бірнеше діни институттардың (Фәтуа бойынша ұлттық кеңес, Малайзия халықаралық ислам институты және т.б.) құрылуы, олардың шафиғи мазхабына негізделген діни дәстүрдің либералды және инклюзивті түсіндірмесіне ықпал етуі, ұлттық және діни бірегейліктің біріктірілуі (малай=мұсылман) жалпы дәстүр

мен жаңашалдықты жымдасуына септігін тигізді. Нәтижесінде бұл шаралар тұрғылықты басым көпшілік малай халқының үдесінен шығып, жергілікті орта тап қалыптасып, ол жаһандық экогномикалық үдерістерге ілесіп, елдің әл-ауқаты артты [8 Hamayotsu K. Islam and Nation Building in Southeast Asia].

Дегенмен, кейбір қазақстандық зерттеушілердің (Қайрат Молдашев, Ғалым Жүсіпбек) пікірінше, Малайзиядағы дін мәселесі бойынша мемлекеттік құрылымдар қалыптастыру түріндегі дінді шектен тыс «институтициялау» жақсы шешім болып табылмайды. Сондай-ақ, Түркияда да осындай институтициялау бар, ондағы Дін мәселелері бойынша басқарма (Дианет) осы саладағы мәселелерді қадағалайды, имамдар мемлекеттен жалақы алып отырғандықтан билеуші ислами партияның сөзін сөйлеп, қашанда саяси конъюнктураға тәуелді болып отырады. «...Мемлекеттік емес діни бірлестіктермен жұмыс істеудің орнына арнайы мемлекеттік органдар құру арқылы дінді қадағалау, көп жағдайда, дін мен саясат арасындағы шекті жояды, дін саяси күрестегі популистік құралға айналады. Сонымен қатар, мұсылмандар арасында таңдау еркіндігі мен сыни ойлау кеңістігі тарылып, мемлекет өкілетін пайдаланатын мәжбүрлеу мен догма үшін кеңістік кеңейеді де бұл өз кезегінде мемлекетпен байланысты діни функционерлердің танымалдығын төмендетеді. Мұндай жағдайда діндарлардың немесе рухани ізденістегі адамдардың анағұрлым белсенді дәстүрлі емес, көбіне радикалды ағымдардың жетегіне түсіп кету қаупі туындайды» [6, Молдашев К. Религия в процессе национального строительства: уроки для Казахстана]. Бұл авторлардың ойынша, қазіргі кездегі Малайзиядағы ресми үстем діни дискурс еркіндік пен демократияны ілгерілетуге еш мүмкіндік бермейді, керісінше бұл құндылықтарды Батыстың зиянды насихаты деп, оппозиционерлер дінін өзгерткендерге өлім жазасын қолдану тәрізді ұрандарды көтеріп жүрген көрінеді. Әрине, мұндай құбылыс исламизм құбылысын авторитаризмнің ауылына әкелуі әбден мүмкін.

Бұл авторлармен келісе отырып, біздің еліміздегі дәстүрлі дінді жаңғырту туралы ұсыныстар кеңестік кезеңдегі ұлттық мәдениет пен дәстүрлі дінге қарсы жойқын шабуылдан кейін табиғи әрі заңды екендігін атап көрсеткіміз келеді. Біздің халқымыздың ғасырлар

бойы ұстанып келе жатқан дәстүрлі діні – ханафилік мәзһаб пен матуридилік ақидаға негізделген сүннеттік ислам екендігі белгілі. Қазіргі уақытта бұл діни дүниетанымның саясаттан алыс тұратын инклюзивті және плюрализмді мойындайтын дін екендігін заманға лайықты түсіндіріп беретін шарх – ғылыми түсіндірмелердің қажеттілігі сезіледі.

Жалпы Ислам әлеміндегі дәстүр мен жаңашылдық үйлесімі мәселесін анықтау мақсатында Қазақстан мен Малайзия тәжірибелерін салыстыру үшін 2022 жылдың 23-мамыр мен 29-мамыр аралығында ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты Дінтану орталығының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор Сатершинов Б.М. пен жетекші ғылыми қызметкер, PhD Тоқтарбекова Л.Н. «Дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгіні мен болашағы» жобасы аясында ғылыми-зерттеу жұмыстарын жүргізу үшін Куала-Лумпур қаласында арнайы ғылыми іс-сапарда болды. Ғылыми іс-сапар «Дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгіні мен болашағы» ғылыми жобасы аясында жүзеге асты. Сонымен қатар, қазіргі ислам философиясының трендтерін зерттеудегі малайзиялық ғалымдардың үлесі зерттеу барысында олардың озық исламтанулық зерттеулерімен танысып, пікір алмастық. Малай ғалымдарымен академиялық тәжірибе алмасып, әріптестестікті кеңейтуге келістік. Аталмыш жоба орындаушылары Малайзия университеті Исламтану академиясында Ислам тарихы және өркениеті бөлімінің басшысы, профессор Моһд Рослан Моһд Нұрдың шақыруымен өткен кездесуге қатысты. Іс-шараға 1990–2009 жылдар аралығында әртүрлі саладағы министр қызметінде болған, қазіргі таңда Исламтану академиясының құрметті профессоры Сейд Хамид Албар қатысып, дәріс өткізді. Діни бірегейлік, құндылықтар және дәстүршілдік пен жаңашылдық жөніндегі сұрақтар талқыланды.

Бір атап өтерлігі, кезінде Малайзияның сыртқы істер министрі болған (ол сол кездері қазақстандық әріптесі болған Қ.К. Тоқаевты танитындығын айтты) Сейд Хамид Албар өз дәрісін 1948 жылғы 15 мамырда Палестинадағы «Накба» («Нәубет», палестиналықтар үшін қазақтың «Ақтабан шұбырынды, Алқакөл сұламасы») тәрізді

қырғын) оқиғасының 74 жылдығына арнады. Осы күнге дейін нүктесі қойылмай даулы күйінде созылып келе жатқан бұл әлемдік деңгейдегі саяси мәселеге келгенде малайзиялық профессор Батыс елдерінің оккупациялық пиғылы мен әрекетін айыптап, исламдық мүддеде екендігін батыл баяндап отырды.



Малайзия мемлекетінде Ораза айт Рамазан айы аяқталғаннан кейін бір ай бойы тойлана береді екен. Профессор Мохд Росланның бастамасымен Дінтану орталығының қызметкерлері Исламтану академиясының айтқа жайылған дастарханынан дәм татуға шақырылды. Ис-шараға Академия студенттері мен ұстаздары малай халқының дәстүрлі киімдерін киіп келді. Қатысушылар қатарында Түркия, Индонезия және т.б. елдерінің өкілдері болды.

Дінтану орталығының ғылыми қызметкерлерінің келесі нәтижелі Куала-Лумпур қаласындағы Ислам ойлары және өркениеті халықаралық институтында ((ISTAC) жалғасты, факультет деканы профессор Абделаизиз Бергхут мырзаның қабылдауында болды. ISTAC ислам мен адамзат өркениетінің жаңаруына арналған салыстырмалы, мәдени және өркениеттанулық зерттеулерді дамыту мақсатында ұлттық және жаһандық деңгейде ислам ойлары мен өркениетін зерттеумен айналысады.



Ислам ойлары және өркениеті халықаралық институтының деканының бастамасымен Сейед Мұхаммед Нақиб әл-Аттас атындағы кітапханаға экскурсия ұйымдастырылды. Сейед Мұхаммед Нақиб әл-Аттас (SMNA) кітапханасы 1989 жылы Ислам ойлары мен өркениеті халықаралық институты (ISTAC) оқытушыларының, магистранттары мен докторанттарының оқу және зерттеу қажеттіліктерін қолдау үшін құрылған. Кітапхананың мультитілді жинағы исламтану, салыстырмалы ой мен өркениет бойынша сирек қолжазбалар мен кітаптардың ең үлкен және ең беделді жинақтарын құрайды. Кітапханаға осы Институттың негізін қалаушы-директоры, профессор Сейед Мұхаммед Нақиб әл-Аттастың есімі берілген.

Сондай-ақ кітапхана басшылығы көне кітаптар мен сирек қолжазбалар қорымен таныстырып, Институттың онлайн-платформасы арқылы ғылыми материалдар мен жұмыс жасау мүмкіндіктерін көрсетті. Кітапханада 2000 астам сирек кездесетін қолжазбалар жинақталған. Сонымен қатар, кітапханадан Институттың мерзімді басылымдарын да табуға болады.



Осы орайда, Малайзияның заманауи рухани мәдениеті мен әдебиетінің қалыптасуындағы ХХ ғасырдағы көрнекті ислам ойшылы әл-Аттастың шығармашылығына тоқтала кетудің жөні бар. Сейд Мұхаммед ән Нақиб әл-Атгас дәстүрлі ислам ғылымдарымен қатар заманауи теология мен философияны, тарих пен әдебиетті жетік меңгерген малайзиялық мұсылман ойшылы болды. Мың жылдан аса шежіресі белгілі сейіт қожалар әулетінен шыққан. Өз елінде ата-анасының тәрбиесінде және жергілікті орта мектепте дәстүрлі біліммен сусындап өскен ол Ұлыбританияда және Канадада академия, магистратура мен докторантура бітіріп, Батыстың классикалық білімін игерді, ислам мұрасы мен сопылықты терең зерттеп, ғылыми дәрежелерін сәтті қорғады.

Жалпы ислам метафизикасы, сонымен қатар малайзиялық әдебиет пен сопылыққа және т.б. тақырыптарға қатысты жиырмадан аса іргелі монографиялар мен трактаттар («Соплықтың кейбір қырлары, оларды малайлықтар қалай түсініп ұстанады», «Малай шайырының шығу-тегі», «Ислам және секуляризм», «Исламдағы білім концепциясы», «Ислам және ғылым философиясы», «Адам табиғаты және адам жанының психологиясы», «Мән туралы», «Ислам метафизикасына кіріспе», «Тарихи айғақтар мен қиялдан болғандар», «Әділеттік және адам табиғаты туралы» және т.б.) жазған әл-Атгас өз елінің рухани, мәдени дамуы-

на үлкен үлес қосқан, білім мен ғылымды ұйымдастыруға зор еңбек сіңірген қайраткер тұлға болды. Ол Куала-Лумпурдағы Малайя университетінде әдебиет және өнер факультетін басқарып, оның академиялық құрылымын қайта құрды, ұлттық университет құрамында Малай тілі, әдебиеті мен мәдениеті институтының негізін қалады. әл-Аттас мемлекеттік құрылыстағы малай тілінің тұжырымдалуына жауап беріп, оны саяси пікірсайыста қорғап шықты, осылайша Малайзияның ұлттық тілі ретіндегі малай тілінің консолидациясын қалыптастырды. Ғылым мен жоғары оқу орындарына малай тілін интеллектуалды және академиялық тіл ретінде жүйелі және кешенді түрде енгізуге барынша күш салды. Оның өзінің ислам тақырыбына арнаған малай тілінде жазылған еңбектері өзіндік поэтикалық прозада жазылып, өзге де заманауи малайлық жазушы, ғалымдарға әдеби үлгі болды. Осылайша, малай тілі алғаш рет зияткерлік және философиялық тұрғыда қолданылып, тілдің жаңа стилін қалыптастырды.

1987 жылы әл-Аттас Куала-Лумпур қаласында Ислам ойы және өркениеті халықаралық институтының негізін қалап, студенттер мен оқытушылардың санасына кешенді өзгеріс жасамақ ниетпен жаппай білімді исламдандыру бағдарламасын қолға алды. Біз Малайзияға іссапар барысында мағрибтық андалусиялық сәулет өнерінің үлгісінде салынған аталмыш орталықтың ғимараттарында, осы кісінің ашқан кітапханасында болып, оның қайраткерлегінің куәсі болдық.

Тәуелсіздіктің алғашқы жылдарында Қазақстанда жаппай діни жаңғыру үдерісі орын алды. Бұрынғы коммунистік идеологияның орнын діни дүниетаным алмастыра бастады. Жат жерден миссионерлер лап қойды, діни конверсия құбылыстары болып жатты. Осындай ахуалда дәстүрлі діни түсінік пен заманауи ғылымды ұштастыра білетін әл-Аттас тәрізді рухани тұлғалардың тапшылығы біздің елімізде сезілген сияқты.

Әрине, жоғарыда айтылып кеткендей, Малайзияның да шешілмей жатқан ішкі мәселелері жеткілікті болар. Біздің айтпағымыз – еліктеу мен қайталаудан бойды аулақ ұстай отырып, салыстыру арқылы анағұрлым тиімді шешімге келуге болатындығын ескеру. Демек, дәстүр мен жаңашылдықтың дұрыс

арасалмағын анықтау мәселесінде Малайзияның тәжірибесі арнайы ғылыми зерттеуге тұрарлық. Біздің мақсатымыз – осы тақырыпты арқау қылған ғылыми-зерттеу жобасын ғылым саласының тар кеңістігінде қалдырып қоймай, оның қоғамға пайдалылық әсерін күшейте түсу. Әділетті әрі қайырымды жаңа Қазақстан құру дегенде жаңа мәдениет, жаңа сана, жаңа әдеп деген болмайды, ішкі мазмұнды сақтай отырып, заманауи форманы қабылдауға болады. Дәстүрдің өзегі мен тамырын сақтау өте маңызды, онсыз кез келген ұлт рияға бет бұрып, өзінің шынайы болмысын таныта алмайды.

Мақала AP09252975 «Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгіні мен келешегі» гранттық жобасы аясында жазылды.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1 Сатершинов Б., Нұрмұратов С., Шағырбаев А. Мәшһүр-Жүсіп Көпеевтің діни көзқарасы: дәуір және тұлға // әл-Фараби. Философиялық-саясаттанулық және рухани-танымдық журнал. – № 3 (43) 2013 ж. – 60-67 бб.

2 Hirschman C. Demographic Trends in Peninsular Malaysia, 1947-75 // Popul. Dev. Rev. 1980. Vol. 6, № 1. – P. 103–125.

3 Kheng C.B. The Communist Insurgency in Malaysia, 1948-90: Contesting the Nation-State and Social Change // N. Z. J. Asian Stud. 2009. Vol. 11, № 1. – P. 132–152.

4 Конституция Федерации Малайзия.

5 Stewart F. Horizontal Inequalities and Conflict // Elgar Handbook of Civil War and Fragile States / ed. Brown G.K., Langer A. Edward Elgar Publishing, 2012. – P. 93–110.

6 Молдашев К. Религия в процессе национального строительства в Малайзии: уроки для Казахстана // Данная работа (статья подготовлена) выполнена в рамках исследовательского гранта правительства РК на проект «Построение модели плюралистического общества в Казахстане», бюджетная программа №055.

7 Қазақстандағы мемлекеттік-конфессиялық қатынастар үлгісін қалыптастырудың өзекті мәселелері. Е.Е. Бурованың редакциясымен. – Алматы: ҚР БҒМ ФСДИ, 2013. – 35 б.

8 Hamayotsu K. Islam and Nation Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective // Pac. Aff. 2002. Vol. 75, № 3. – P. 353–375.

OCCIDENTALISM AND ORIENTALISM IN MODERN ISLAMIC PHILOSOPHY: THE DISCOURSE OF DIALOGUE OR CONFRONTATION

Natalia Lvovna Seitakhmetova,

*Chief Researcher Institute of Philosophy, Political Science
and Religious Studies of the KN MNVO RK,*

Doctor in Philosophical Science, Professor,

*Corresponding Member of the National Academy of Sciences
of the Republic of Kazakhstan*

Hanafi introduces the concept of Occidentalism into the field of Islamic studies as an alternative paradigm to orientalism, defining its meaning as an "inverted" orientalism, in which the West and its values now act as an object of knowledge from the standpoint of the Islamic East as a subject. Occidentalism as a non-sentimental response to the West in the concept of Hassan Hanafi becomes a methodology and a process of renewal.

In simple words, Occidentalism means "Westernism", its difference from Westernism or Eurocentrism is that this Westernism is "through the eyes of the East". For the first time, this term was introduced by intellectuals who were engaged in the postcolonial discourse of Central, and Latin America, the East (both Near and Middle).

Occidentalism in many ways now forms the image of the West, giving an interpretation of Western values, and Western framing of various problems.

Orientalism, introduced into scientific circulation by Edward Said, made a demarcation between Oriental studies and the Oriental discourse of the Ala West, according to the apt expression of the famous German Islamic scholar, there was a "beating of Orientalists", despite the available objective studies. Nevertheless, orientalism and Occidentalism is an urgent topic that is in line with the understanding of the East of the West and the West of the East, in which there are problems of both a phenomenological and axiological nature.

Attempts to comprehend the East from the standpoint of the West have an ancient, very long history, it is enough to recall the works of Herodotus, Marco Polo, and many others, but it was a form of orientalism somewhat different, in which there was no rigid confrontation between Western and Eastern paradigms, there was no attempt to deconstruct eastern content, "Orient" acted as Another, this otherness is not It was understood as a threat to the identity of the West, it was understood as a hugely diverse cultural world that needed to be learned, to borrow some traditions of science, technology, philosophy.

In the XX century orientalism becomes not just a scientific discourse, but a construction by Western specialists of the East. Criticism of orientalism was carried out on such points: as the discrepancy between the theory and empirical data, as too abstract, emasculated knowledge about the East, as knowledge about the East based on Western prejudices [1].

Orientalism, as defined by I. Wallerstein, has become "the discourse of the dominance of the West in relation to the East [1].

After the total criticism of orientalism, a new turn begins in studying the East, beyond applying Western standards and methods. It is possible to talk about post-orientalism, which has revised its methodologies and approaches and is building a methodology of post-non-classical discourses.

In recent years, many works have appeared devoted to Islamic philosophy, culture, various Islamic trends, and trends that are engaged in interpretation and reinterpretation.

In these works, there is the most important thing – the intensity of dialogue and understanding of the East from the standpoint of generating knowledge of the East in order to understand both the East proper and the West itself.

Regarding Occidentalism. It should not be understood as an alternative to orientalism. Occidentalism is a scientific, philosophical, and cultural discourse about the West from the perspective of the East.

If by this position we mean resentment toward the West, we will not understand either its meaning or its orientation.

The interpretation of Occidentalism as a local Eastern method of understanding the West will tell us no more than the first one. The most

relevant understanding is the relevant understanding, we find in Hassan Hanafi. If at the beginning he is criticized for the Occidentalization of the East, then later it becomes clear that his concept is aimed at complementarity both in understanding the traditions of the East and the West, as well as their embeddedness in the common cultural space. Hanafi talks about the differences between East and West, about the differences in ways of thinking, but not about the superiority of one over the other, he talks about cultural differences, but not about confrontation, only about dialogue.

The intention of dialogue and the construction of modern Islamic philosophy form the direction of dialogic philosophy.

The dialogical direction in post-unusual times is associated with the need to communicate in a global space, this pragmatism is becoming promising for such a field of knowledge as philosophy, moreover, philosophy and the very essence of dialogue.

The problematization of dialogue in modern Islamic philosophy has revealed the ontological aspects of human communication with the world. Through the methodology of hermeneutics, not only the intertextual meanings of the philosophical works of the East and the West were revealed, but also their differences in the ways of understanding the world. The resilience of the Islamic tradition, inclusively integrated into Islamic philosophy, demonstrates already in post-unusual times the connection with the philosophical past and cultural heritage. Since philosophy has concentrated intellectual experience in itself for communication, it must be implemented. Hegel also said that philosophy will only become necessary when it can provide answers to what is happening in the world, and to the meaning of an individual's life.

Islamic philosophy, which has freed itself from colonial dependence and the compulsion to construct imposed philosophical patterns into schemes or models alien to ideological and value orientations, currently has the sovereignty to model both methodology and its own philosophical way of thinking. That is why the directions of modern Islamic philosophy are connected with the trends of the humanities on a global scale.

Modern Islamic philosophy today is a unique way of philosophical reflection on the problems of ontology, and epistemology, which holds

the moral context in its ultimate meanings. Islamic philosophers use as the main resource for philosophical research:

1. The Islamic tradition;
2. History and Philosophy
3. Scientific knowledge.

The appeal of Islamic modern thinkers to the classical heritage is necessary to support and retain the source of spiritual thought, in which the intellectual tradition of the unity of faith and knowledge was concentrated. Without relying on this tradition, the metaphysical meaning of philosophy was lost.

In addition, it is possible to understand modern issues of philosophy, its tasks, and problems only in a holistic consideration of the unified philosophical process of the Islamic World. Yes, and in general, the entire world philosophical process, because it is not possible to understand the development of modern philosophical thought outside of Islamic philosophy because in this case the integrity will be lost.

Islamic philosophy is unique because the problem of the correlation of faith and reason solved by it in the Middle Ages turned out to be relevant in the post-non-classical discourse of modernity.

The methodology of its study, of course, should be interdisciplinary, since the construction of the phenomenon of "modern Islamic philosophy" is possible only as the deployment of philosophical reflection in all forms of Islamic cultural existence. That is why this article uses methodological guidelines and principles of philosophy, cultural studies, and religious studies.

Many studies of Islamic philosophy are based on the question of its origins, and the ancient philosophical heritage is taken as this source, but in this case, we do not get a genuine Islamic philosophy, but an interpretative, fragmentary one that has lost its identity and uniqueness. Ancient philosophy was undoubtedly the basis for the disclosure of philosophical problems in the Islamic World, but to a greater extent, it was an external factor, professionalizing, as if we were talking about a narrow specialization of a particular direction in science. The depth and essence of Islamic philosophy "lie" in Islam, as a tradition of spiritual thought, which allowed an expansion of the content and preserves its uniqueness.

The Islamic concept of knowledge, which embedded and absorbed the experience of ancient philosophizing, has become an independent new culture of thought, thanks to the formulation and solution of the problems of Islamic society and Islamic thinking. The methods developed in Falsafa – classical Islamic philosophy: Islamic rationalism, Islamic hermeneutics, and Islamic comparative studies allowed the development of a meaningful discourse of Islamic philosophy in the XX and XXI centuries.

The main ideas of classical Islamic philosophy about the unity of reason and faith, philosophy and religion, intellectual insight (as-Suhrawardi), organic methodology of the aporetic and exegetic for solving transcendental problems in modern philosophy represent the new possibilities of falsaf and foresight research today.

Islamic philosophy is a multidimensional concept and a multifaceted phenomenon. How to consider it in order to reveal it holistically and systematically? There are usually options related to periodization, problematization, personalization, and geographization.

All these options are quite appropriate. We can divide the content of Islamic philosophy into certain periods of time, including famous personalities in them, revealing the chronotope of time and the personal context of philosophical research. We can follow the path of problematizing philosophical discourse by identifying the most complex but solved problems of Islamic philosophy. And finally, in Islamic philosophy, to identify the directions of thought of the entire Islamic World, linking them with regions, which will avoid, by the way, excessive universalization of problems, focus on the features of the regional context, for example, Arabic philosophical discourse, Iranian philosophical discourse, Turkish philosophical discourse, Islamic discourse of philosophy in Europe, etc. It will be productive to consider Islamic philosophy in all its variants, the main thing is to avoid fragmentation and present the most comprehensive exposition of it. It is not possible to do without the historical and philosophical heritage of Islamic intellectual thought, because the history of Islamic philosophy is not just an interpretive resource for modern scientists, it is the quintessential source of all directions of thought today. The representatives of Islamic modern humanities themselves point to the need to refer to the legacy of al-Farabi, Ibn Sina, al-Kindi, ar-Razi, and others.

Many themes of modernity are associated with their formulation in classical Islamic philosophy: gender equality, Islamic feminism, freedom, responsibility, solidarity, Islamic identity, ecology of culture and ecology of knowledge, and synthesis of science and religion.

So, in the works of a modern intellectual – S. Nasra – the theme of the synthesis of science and religion finds its consideration in the ecological philosophical direction, which asserts the need for a correlation between the values of science and the values of religion. It is also known that Abu Nasr al-Farabi, in his works devoted to the question of the relationship between religion and philosophy, asserting the priority of philosophy only in the case of its moral content, justified the idea of the publicity of religion in a virtuous society. Islamic philosophers discover the need for dialogical construction of the relationship between philosophy and religion. The concept of "Islamic identity", developed in the philosophical systems of the non-classical and post-non-classical periods of the development of Islamic philosophy, is based on the universality of the understanding of Islamic identity, on the one hand, but on the other, on the need to include an ethnic component in it, which in the classical philosophy of al-Kindi, al-Farabi, Ibn Rushd and others, was not even the subject of consideration. The discourse of identity in modern Islamic studies includes many aspects and is viewed through the prism of religious and secular, religious and liberal values, the relationship of science and religion, faith and knowledge, and ideological and political components of religious (Islamic) tradition. For example, the problem of Islamic tolerance, which arose in the Middle Ages, in connection with the scientific Islamic discourse that projected tolerance of knowledge and faith, "ilm" and "iman", is now relevant again. Understanding the role of a scientist as fulfilling God's iconic "tasks" – to discover ideas, create scientific theories, and confirm them in the name of a great plan, Islamic scientists have not sought and are not looking for a confrontation between science and religion. Tolerance in the Islamic scientific discourse of the Middle Ages was a value of society and man, and, of course, it subsequently became the basis of religious tolerance, and freedom of religion, as, indeed, in the Christian world.

Understanding freedom as a value for the formation of a culture of thinking, Islamic philosophers believed that it is freedom that forms a

tolerant consciousness in which morality is a priority, and it already allows modern Islamic philosophy to take place as a moral one. Recently, the topic of tolerance has been criticized for its inability to become a real ideology of modern societies. Tolerance is still a preventive measure in communication, but its meaning is to become a natural model of communication. Islamic tolerance, which appeared in the process and for the process of communicative practices with Christian and Jewish societies in the space of the medieval Islamic World, became the practice of everyday life and the practice of mutual enrichment with cultural, philosophical, and scientific traditions. In the Islamic philosophical heritage, the topic of tolerance is considered by al-Kindi, for example, as a topic of the dialogue of sciences, the dialogue of the Self and the Other. The interpretation of ancient philosophy and science by Islamic scholars represents the philosophy of tolerance: objectivity, historicism. Modern Islamic philosophers pay attention to this, considering that the philosophy of modernity is based in its research on the ideas of tolerance in the treatises of al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Massara, Ibn Khaldun and many others. The topic of Islamic tolerance in the works of modern researchers is considered as historical, having a tradition and as modern, having a problem of contexts.

In the modern atmosphere of criticism and revision of methodologies and various approaches to the study of Islamic philosophy, there is a pattern of searching for the source of philosophy, because the essence of philosophical thinking consists in problematizing the source. Martin Heidegger believed that "the return to the source is nothing but the extraction, approximation, reduction of the source." There is no single methodology in considering the history of Islamic philosophy today. Various philosophical schools, each in its own way carries out the reconstruction and deconstruction of the historical and philosophical process. Today, even the interpretation of Hegel, starting with A. Kozhev, Coire, Deleuze, Foucault, occurs through the requirement "to embrace the rational and irrational, the identical and the other, the mind will have to change, lose its original identity, cease to be that mind, and turn into something else in relation to it.

It should be noted that modern studies of Islamic philosophy in the West and in the East are different for some reason of their logical

partiality. For example, in the East and in Western Europe, the legacy of Ibn Sina, Ibn Rushd is being studied today, although the appeal initiated by Western Orientalists to the work of al-Farabi was the starting point in the study of Islamic philosophy in the context of fruitful comparative studies. Dieterici, Wustenfled, Wiedemann, Horten, von Kremer, and others put forward methodological principles and outlined hermeneutical-comparative approaches in the study of Islamic medieval philosophy. However, today there are few studies on the legacy of al-Farabi, while a large number of scientific works are devoted to Ibn Sina, Ibn Rushd, Ibn Khaldun, al-Ghazali. Russian famous orientalist study the entire Islamic, philosophical and humanitarian potential. The research of such scientists as Stepanyants, Ignatenko, Kirabaev, Smirnov, and others is the pride of Oriental thought today. Thanks to them, brilliant translations of works on medieval Kalam, Falsafa, and Sufism were carried out. They also denoted new comparative discourses of the Islamic and ancient world, Islamic and Christian. However, the same trend is also observed here – not too often the philosophy of Abu Nasr al-Farabi becomes the subject of a separate detailed study.

Al-Farabi's creativity has always been a priority in Kazakhstan's research works due to the fact that, firstly, al-Farabi's spiritual heritage is a national strategy for constructing a dialogue between East and West. Secondly, al-Farabi and his work are a spiritual bridge connecting ancient Islamic medieval and Christian philosophy with modern philosophical discourses of East and West.

And, finally, thirdly, the work of Abu Nasr al-Farabi is transnational, it has no borders, only the boundaries of understanding, which the scientist himself spoke about, it is consonant with the Kazakh model of world understanding, it is consonant with the Kazakh modern philosophy.

It is possible that Kazakh researchers need a deeper interpretation of the work of such thinkers as Ibn Rushd, al-Kindi, and Ibn Khaldun. Such attempts, not unsuccessful, already exist. All Muslim philosophers drew inspiration from the theoretical heritage of al-Farabi. His philosophy was a professional philosophy. Methods that were developed by al-Farabi.

- logical;
- dialectical;

- hermeneutical;
- comparative;
- Islamic rationalism

they became the main methods in falsafa. And today, the same methods are used in the study of Islamic medieval philosophy, except that the methods of historicism and phenomenology have been added [1].

The need to study Islamic philosophy is dictated by the urgent task of clarifying the continuity between the philosophical teachings of the ancient, Christian, Islamic, and Jewish world and their influence on post-Medieval philosophy. Renaissance and the present.

With the development of national consciousness, the search for identity, the crisis of identity, the threat of becoming an "unrooted" ontological personality, and a cardinal turn to their spiritual roots and spiritual source, it is necessary to comprehend and understand the phenomenon of "Islamic philosophy".

References

1. Seitakhmetova N. Muslim medieval philosophy. – Almaty. IFPR KN MES RK, 2009. – 233 p.
2. Wallerstein I. The end of the familiar world. p. 104.

ДӘСТҮР МЕН ЖАҢАШЫЛДЫҚТЫҢ ДІНИ ҚЫРЛАРЫН ЗЕРДЕЛЕУДЕГІ ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЖӘНЕ ДІНТАНУЛЫҚ БІЛІМ БЕРУДІ ЖЕТІЛДІРУ ЖОЛДАРЫ

Байтенова Нагима Жаулыбайқызы

*эл-Фараби атындағы ҚазҰУ Дінтану және мәдениеттану
кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының
докторы*

Жорабек Жұлдыз Ғафурқызы

*эл-Фараби атындағы ҚазҰУ Дінтану және мәдениеттану
кафедрасының PhD докторанты*

Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырларын зерделеудегі исламтанулық және дінтанулық білім беруді жетілдіруде Ежелгі түріктердің діни наным сенімдері, Тәңіршілдік туралы алғашқы жазба мәдениетінің ескерткіші болып есептелінетін Орхон-Енисей жазбалары, Ж.Баласағұнның “Құтты білігі”, Қ.А. Яссауидің “Даналық кітабында” сопалыққа байланысты жазған ой пікірлері, эл-Фараби трактаттарындағы құдай, пайғамбар, ислам, теология мен философияның арақатынасы туралы ойлары, қазақ ақын-жыраулардың, Абай, Шәкәрім, Ш. Уалиханов пен Ы.Алтырсариннің, Машһүр Жүсіп сияқты қазақ ойшылдарының дін мен ислам туралы ой пікірлері дінтану мен исламтану ғылымдарының қайнар көзі, методологиялық негізі болып табылады.

Дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырларын үйлесімді дамытуда исламтанулық және дінтанулық білім берудің орнының ерекшелігін арнаулы атап өтуге тұрарлық. Жалпы қазақ жерінде дін туралы ой пікірлер сонау көне заманнан бастап қалыптасса, дінтанудың институционализациялану процесіне келетін болсақ, егер Батыста бұл процесс 1870 жылдары, ал Россияда 1994 жылы орын алса, Қазақстанда 1999 жылы бастау алды деп айта аламыз, яғни эл-

Фараби атындағы ҚазҰУ 1999/2000 оқу жылында алғаш рет дінтану мамандығы ашылып, алғашқы студенттер қабылданды. Алғаш рет дінтану пәнін оқу пәні ретінде оқу бағдарламасына енгізген проф. Усенова Мадина Магазовна болса, дінтану мамандығын ашуда сол кездегі кафедра меңгерушісі проф. М.С. Орынбеков пен Б.К. Құдайбергеновтың рольдерін ерекше атап өтуіміз керек. Дінтану мамандарын даярлауда әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-тің дінтану және мәдениеттану кафедрасының ұжымының, дінтанушы мамандарын даярлауда алғашқы күндерінен еңбек етіп жүрген Н.Ж. Байтенова, А.Д. Құрманалиева, Б.Қ. Бейсенов, Ш.С. Рысбекова, Қ.М. Борбасова, Қ.А. Затов, С.У. Абжалов, Б.Б. Мейрбаевтың қосқан үлесін де атап өтуіміз қажет.

Бүгін біз қазіргі Қазақстандағы исламтанулық және дінтанулық білім беру мәселесі бойынша белгілі бір тәжірибенің жинақталғандығы туралы айта аламыз. Қазақстандағы діни және дінтанулық білім берумен бірқатар жоғарғы оқу орындары айналысады, олардың қатарына әл-Фараби ҚазҰУ, Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ, Яссауи атындағы Қазақ-Түрк университеті Ислам мәдениеті Египет университеті, Шет тілдер және іскерлік карьера Университеті. 1999 жылы Қазақ Ұлттық университетінің философия және саясаттану факультетінің философия және ғылым методологиясы кафедрасы негізінде дінтану мамандығы, 2002 жылы магистратура бөлімі ашылды. 2003 жылдан бастап Египет ислам мәдениеті университетінде, Еуразия ұлттық университетінде және Шет тілдер және іскерлік карьера университетінде дінтану мамандары дайындалуда. 2010 жылы Қожа Ахмет Яссауи атындағы Қазақ-түрік халықаралық университетінде теология мамандығы ашылды.

Соңғы 20 жыл аралығында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-інде дінтанушы мамандарды дайындау жеткілікті дәрежеде іске асуда. Осы жылдар шеңберінде біздің күшімімізбен дінтану мамандығы бойынша оқулықтар, оқу құралдары, оқу-әдістемелік құралдар, мемлекеттік стандарттар, ЖОБ-лары (РУПы) дайындалып басылып шықты. Дінтану және мәдениеттану кафедрасының негізінде дінтану, теология, исламтанудың мемлекеттік стандарттары жасалып Білім және ғылым Министрлігінің мамандықтар класси-

фикаторына енгізіліп лицензия алынды. Осы уақыт шеңберінде Қазақстан үшін дінтану саласында жоғарғы білікті бакалавр мен магистранттарды дайындасақ, алғаш рет 2011ж. PhD бойынша докторантура ашылып, 2014ж. алғашқы PhD докторанттары диссертацияларын қорғап үлкен кәсіптік жолға жолдама алды.

Бірақ, бұған қарамастан, әлі де болса, біз дінтанушыларға сұранысты толық қанағаттандырдық деп айта алмаймыз. Қазақстандағы, жалпы әлемдегі діни жағдайды ескеретін болсақ, жоғарғы білікті дінтанушы мамандарды даярлау, заманауи сұранысқа жауап беретін оқулықтар мен оқу құралдарын басып шығару, әсіресе, қазақ тілінде, бүгінгі күннің өзекті мәселесі болып қалып отыр.

Қазақстанда *дінтанулық білім* беру мәселесі бүгін көпбағытты сипатта, ол тек қана мамандарды дайындау деңгейімен ғана емес, сонымен қатар мазмұндық жағынан да айрылады. Дінтанулық білім беру мәселесі қойылғанда дінтанушы мамандарды даярлау мәселесімен қатар діни және дінтанулық сауатсыздық мәселесін шешумен де байланысты. Соңғы мәселеде дінтану пәнін міндетті пән ретінде барлық деңгейде және барлық мамандықтар үшін енгізу туралы сөз болып отыр, ол қазіргі қоғамда діни және конфессияаралық қатынастарда радикалды трансформацияларға байланысты орын алған көптеген мәселелерді шешуге негіз болар еді.

Адам жанын тәрбиелеу және оның дүниетанымын қалыптастыру үшін әлемдік және дәстүрлі діндердің рухани құндылықтарын тиімді қолдану маңызды болып саналады. Дінтану пәні дәстүр мен жаңашылдыққа, оның үйлесімді дамуына, ұлтаралық қарым-қатынас мәдениетіне және жауапкершілікке, отансүйгіштікке, мәдениеттер үнқатысуына, ұлыстардың ерекшелігін түсіну мен сыйлауға, өзге діндегілерге құрметпен қарауға, діндердің құндылықтық негіздерін үйретуі тиіс. Сонымен қатар, еліміздегі қалыптасқан діни жағдайды, шетелдік жат діни ағымдардың теріс ықпал әсерін, экстремистік және террористік бағыттағы діни топтардың зиянды ұстанымдарын үнемі назарға алынуы керек. Дінтану пәнін оқыту процесінде Қазақстандағы діндердің тарихы мен діни іліміне, ғибадаттық ерекшеліктеріне

ерекше тоқталу қажет. Қазақстандағы сүнниттік ислам және христиандық православиялық бағыттың елімізге келуі мен таралуын жан-жақты қарастыру бұл ислам мен христиандықтың еліміздегі дінаралық татулық пен келісімдегі атқаратын қызметін ашып көрсетуге бағытталуы тиіс. Дәстүрлі ұлттық діндердің қоғам өмірінде және ұлттардың рухани мәдениеті мен дүниетанымдық ұстанымдарындағы алатын орнын саралау қажет. Еліміздегі мұсылман халықтарының басым бөлігі ұстанатын Әбу Ханифа мәзһабының ерекшеліктерін жас жеткеншектерге үйрету халқымыздың ауызбіршілігі мен ынтымақты өмірінің шарты десек, діни ұстанымдағы татулық пен көзқарастың бірегейлігі рухани тұтастықты нығайта түседі. Оқушылар ислам өркениеті мен мәдениетінің құндылықтарын ақыл-парасат пен білім-негізінде түсінуі қажет. Басқа діндегі отандастарымызға құрметпен және түсіністікпен қарайтын, отанын, мәдениетін, тарихын сүйетін рухани жан дүниесі бай, иманжүзді, әдепті, білімді де білікті жас ұрпақты тәрбиелеу дінтануды оқытудағы басты мақсат болып табылады. Сондай-ақ жастарымызға қазақ халқының ұлттық құндылықтары мен дәстүріндегі діни салт жораларды дінтану пәнін оқытуда тиімді және үйлесімді қолдана білген жөн. Жаңа жас буынның дүниетанымын қалыптастыру мен тәрбиелеуде ұлттық дәстүріміздегі адамгершілік пен ар-ұят ұстанымдарын бүгінгі заман талаптарына сай тиімді түрде қолдана алсақ бұл ұлтжанды және иманды ұрпақ қалыптастырудың негізі болады. Дінтану пәнін оқыту үдерісінде ұлттық және адамзатқа ортақ адамгершілік құндылықтарды және тарих сынынан өткен рухани қағидалар мен мәдени мұраларды болашақ тұлғаның болмысы мен дүниетанымына сіңіре білуіміз қажет. Қазіргі кезде білім беру жүйесінде нашакорлыққа, маскүнемдікке, шылымқорлыққа, әдепсіздікке қарсы тұратын жолдар мен тәсілдерді іздеуде діндердің рухани құндылықтарына (имандылық, діни төзімділік, отансүйгіштік, мейірімділік, бейбітшілік мәдениеті және т.б.) назар аудару керек.

2009 оқу жылынан бастап дінтану пәні қосымша пән ретінде орта білім беретін мектептердің 9-сыныбында қосымша оқытылып келе жатқаны белгілі. Дінтануды оқытудың әдістемелік негіздері

әлі де болса толыққанды жасалмағаны белгілі. Қазіргі кезде дінтану пәніне арналған бірнеше оқулықтар бар. Мектепке арналған дінтану оқулықтары мен оқу құралдарының мазмұндық жағы және баяндау тәсілі оқушылардың дүниетанымдық деңгейіне сәйкес келе бермейді. Мектептерге арналған дінтану оқулығын дайындағанда мектеп психологиясы мен педагогикасын терең меңгерген білікті мамандарды тарту қажет. Осы мәселелердің ішіндегі ең өзектісі мектепте дінтанушы мамандардың жетіспеушілігі, өкінішке орай, дінтану пәнінің руханилық, дүниетанымдық, идеологиялық мән-мағынасын дұрыс түсінбеуден кейбір жағдайда бұл пәннің толыққанды оқытылмауы немесе кез келген пән мұғалімдеріне жүктелуі әлі де болса орын алуда.

Діни, исламтанулық және дінтанулық сауатсыздық пен тәрбие мәселесін шешумен бірге діни және дінтанулық білім беру басқа да өмірлік мәні бар мәселелерді шешуге негіз болар еді: әртүрлі діндер арасындағы өзара түсіністік, конфессияаралық түсіністік пен келісім, конфессияаралық қатынастар мәдениеті, әртүрлі фобиялардың жоюларына, экстремизм мен терроризмге қарсы тұруға. Дінтану пәнін оқытуда дінді ғылыми тұрғыда түсіндіруге мән берілуі керек. Дін туралы ғылыми білім діннің шығуы мен дамуы туралы объективті білім береді. Оқу-тәрбие үдерісінде дінтануды оқыту адам және қоғам туралы білімді ұлғайтып, ұлттық сана мен азаматтық сананы қалыптастыруға, салауатты өмір салтын ұстануға және төзімділікке үйретеді. Мемлекеттік білім беру ұйымдарының зайырлық сипатын дінтану пәнінен сабақ берген кезде әруақытта естен шығармай ескеруіміз қажет. Дінтану пәнінен сабақ берген кезде *ғылымилық, объективтілік, зайырлық* негізгі принцип ретінде басшылыққа алынуы тиіс. Бұл теология, исламтануға да қатысты. Саламатты өмір салтын ұстану және діни фанатизм мен соқыр еліктеушілікке қарсы тұратын, қалқан болатын діни мәдениет пен діни сана қалыптастыру үшін дінтану зайырлы тұрғыда берілуі керек.

Білім және ғылым Министрлігінің мамандықтар классификаторына исламтану пәні енгізілді. Егер ислам және христиандық теология бойынша зайырлы жоғарғы оқу орындарында, университеттерде мамандарды дайындау мәселесі бойынша пікір талас

болса, исламтану саласында мамандарды дайындау мәселесі бойынша ондай пікір таластың болуының ешқандай негізі жоқ. Дегенмен, бүгін Қазақстанда исламтануға байланысты екі қарама-қарсы көзқарас қалыптасып, екі бағытта мамандар даярлау мәселесі қалыптасып отыр. Бір жағынана, дінтану сияқты исламтану да исламды ғылмилық, объективтілік, зайырлық тұрғысынан зерттейтін ғылым, білім саласы ретінде түсінік қалыптасты. Исламтану осы тұрғыдан алатын болсақ теологиялық ғылым емес, зайырлы, ол исламды ғылми тұрғыдан зерттеп білім береді. Екінші жағынан, теология батыстық ұғым оны исламға қатысты қолдануға болмайды деген ұстанымға байланысты ислам теологиясы деген пәннің атауы исламтану деген ұғыммен алмастырылды. Осы қалыптасқан түсінік бойынша, исламтану діни пән ретінде қабылданып исламды зерттеу діни, исламылық принципке негізделеді. Әрине, осындай екі түрлі тұрғыдан исламтануды қарастыру бір бірін толықтырады, дегенмен, әруақытта қандай тұрғыдан зерттеліп немесе оқытылып жатқаны нақтыланып отыруы қажет. Исламтанушыларды діни, теологиялық тұрғыдан Қазақстанда діни оқу орындары даярласа, исламтанушыларды зайырлы оқу орындарында, университеттерде де даярлау өзекті мәселе.

Діни білім дінді және діни процестерді діннің өзі тұрғысынан оқып зерттеуді және осы сенімдегі адамдарды сол діннің ілімінің негіздеріне оқып үйретуді білдіреді. Дінтанулық білім сияқты, діни білім беру де негізгі екі бағыт бойынша іске асады. Бір жағынан, діни ұйымдар үшін дін мамандарын даярлау болса, екінші жағынан, діни сенімдегі адамдарға діни білім беру арқылы діни сауатсыздық мәселесін шешу, өз дінінің салт жораларымен, тарихымен таныстыру. Бұл жерде нақтылай түсуіміз қажет, сөз, әрине, біз үшін дәстүрлі болып табылатын ханафи бағытындағы ислам және православие туралы болып отыр. Шетелдік батыстық елдердің тәжірибесіне жүгінетін болсақ, өздерінің дәстүрлі діндеріне қолдау білдіреді, соның ішінде діни білім беру саласында да. Біз үшін бүгінгі күнге дейін өзекті болып тұрған мәселе: жоғарғы білімді, білікті діни қызметкерлерді, әсіресе ислам бағытында, даярлау. Бүгін діни қызметкерлерге өте жоғарғы талаптар қойылады, ол жеткілікті дәрежеде тек ислам саласында емес, басқа да діндердің

тарихы мен ұстанымдарын меңгерумен қатар жалпы жан жақты білімді, беделді болуы қажет, сенушілер оның сөзіне, пікіріне құлақ асатын, тыңдайтын, артынан еретіндей болуы керек, олай болмаған жағдайда басқа, деструктивті ұйымдардың артынан еру қаупі әруақытта да сақталады. Турцияда, жалпы Европада барлық діни қызметкерлерге жоғарғы талаптар қойылады, олар жеткілікті дәрежеде университеттік деңгейде білімдері бар, онсыз діни қызметпен шұғылдануға лицензия, рұқсат берілмейді. Әңгіме нақтылы университеттік білім туралы сөз болып отыр: діни қызметкерлер дүниетануы кең ауқымды болуы керек, оның танымдық, білімдік деңгейі тек діни білім шеңберімен шектелмеуі қажет, басқа ғылыми білім саласын да жеткілікті меңгеруі қажет. Европалық діни қызметкерлердің көпшілігінің магистр дәрежесі бар, тек аз бөлігінде бакалавр дәрежесі, бұл жерде, әңгіме негізінен католицизм туралы болып отыр. Осы мәселе төңірегінде айтатын болсақ, бізде діни білім беру саласында жетекші университет болып ислам мәдениетінің Египет университеті болып табылады, ол жерде ханафи бағытындағы болашақ діни қызметкерлерді дайындайды.

Қазақстандағы діни және дінтанулық білім берудің демаркациялық ара жігі, мазмұны мен мақсат-міндеттері әлі күнге дейін нақтылы айқындалмаған, ал бұл аяқтап келгенде, мемлекеттік оқу орындарының клерикализациялануына, дінтанулық білімнің діни біліммен ығыстыруына, мемлекеттік оқу орындарындағы зайырлық принципіне күмән тудыруға алып келу қаупі бар.

Зайырлы және конфессионалдық білім беру жүйесінде жаңа бағытты қалыптастыру бүгінгі күн сұранысына уақытылы жауап беру болар еді: ол – *дінтанушы мамандар мен Қазақстандағы дәстүрлі діндер үшін діни қызметкерлерді қайта дайындау және құзырлығын арттыру курстарын ұйымдастыру*. Бұл мәселе, әсіресе, мектеп мұғалімдері үшін өте маңызды. Әрине бұл мәселе жоғарғы оқу орындарында сабақ беретін ұстаздар үшін, жалпы дін саласында қызмет жасап жүрген барша үшін де өзекті мәселе. Дін саласында мамандарды даярлағанға 20 жыл болды, бірақ бүгінгі күнге дейін дінтанушылар мен теологтар, исламтанушылар үшін бірде бір қайта дайындау және құзырлығын арттырудың

арнаулы институты жоқтың қасы. Дінтанушылар мен теологтар үшін жеткілікті дәрежеде оқу-методикалық, ғылыми, материалдық-техникалық базасы бар қайта дайындау және құзырлығын арттыру институты қажет. Дінтанулық білім беру жүйесінде осындай орталық болып әл-Фараби атындағы ҚазҰУ болса, діни білім беру орталығы болып ислам мәдениеті Египет университеті бола алар еді. Сонымен қатар білімдік, ғылыми, оқу-әдістемелік семинарлар, Жазғы және Қысқы мектептерді ұйымдастыру қажеттілігі туындап отыр. Қайта дайындау және құзырлығын арттыру институты, үйретуші семинарлар мен конференциялар дінтану пәнінің ұстаздары үшін білім мен тәжірибе алмасу бағытында жасалған маңызды қадам осындай іс-шараларда дінтану пәнінің мақсаты мен міндеттері, дінтану пәнінің құрылымы, зерттеу әдістері, ұғымдары мен терминдері, баяндау қағидаттары, дінтанудың негізгі теориялары, діннің құрылымы және элементтері, діннің қызметі мен рөлі, мәдениет жүйесіндегі діннің рөлі туралы жан-жақты білім беру іске асырылады.

Қазақстанда діни және дінтанулық білім беру саласындағы маңызды бөлігі болып *дінтануды мектептер мен университеттердегі, жалпы оқу орындарының барлық деңгейінде барлық мамандық бойынша міндетті пән* ретінде оқу бағдарламасына енгізу мәселесі. Қайталаушылық болмау үшін мектептерде “Діндер тарихын”, ал университеттерде “Дінтану негіздері” пәнін енгізу қажеттілігі күннен күнге артып отыр. Себебі, біріншіден, Дінтану дін тарихы, дін философиясы, діни философия, дін социологиясы, дін психологиясы, дін антропологиясы, дін феноменологиясы сияқты негізгі құрамдас бөлімдерден тұрады, ал мектепте бүгінгі күні оқытылып жатқан пән, шын мәнінде, дінтану емес, діндер тарихы. Екіншіден, мектеп оқушылары үшін дінтану, оның толық мағынасында, меңгеруге күрделі болып табылады. Және де оны факультативті пән ретінде немесе әртүрлі іс-шаралар арқылы бұл аса күрделі мәселені шешу мүмкін емес, ол тек жүйелі түрде білім беру негізінде ғана мүмкін.

ВЫБОР ТРАДИЦИЙ В КООРДИНАТАХ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО МЕНТАЛИТЕТА (социологическое измерение)

Бурова Елена Евгениевна

*Главный научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МНВО,
доктор философских наук, профессор*

На протяжении ряда лет коллектив Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК изучает мировоззренческую ментальность казахстанцев с фокусом на религию и ценности. Исследования развиваются как междисциплинарные по методологии, преимущественно прикладные по типу, социогуманитарные – по выбору методов и подходов. Объектом исследования выступает взрослое население Казахстана в возрасте 18-65 лет, проживающее в городских и сельских населенных пунктах в 14 областях и 3 городах республиканского значения. Объем двухступенчатой квотной выборки составляет от 1500 до 3000 респондентов. Используется техника личного формализованного интервью методом face-to-face на казахском или русском языках в зависимости от предпочтений респондента. На этапах обработки и анализа данных в программе SPSS изучаются кросстабуляции. Метод визуализации используется для опредмечивания особенностей, сравнительный дискурс представлен в таблицах.

Методами формализованного и глубинного интервью изучаются экспертные оценки. Эксперты представляют три когорты: 1) государственные служащие, которые занимаются вопросами реализации политики светскости и взаимодействия с религиозными объединениями; 2) светски ориентированная интеллигенция (вузовские преподаватели, ученые, журналисты); 3) представители традиционных и новых религиозных объединений с географическим охватом центра, юга, севера, востока и запада страны. В фо-

кус-групповых исследованиях участвуют разные целевые участники, выбор которых зависит от региональных особенностей, учитываются половая, возрастная, этническая, профессиональная, поселенческая принадлежность.

Исследуемые процессы связаны с методологией междисциплинарности и опираются на общенаучные методы социогуманитарного познания: структурный, институциональный, деятельностный, компаративистский подходы, методы моделирования, концептуализации, теоретической реконструкции, дискурс-анализ, экспертные оценки и др. Все методы выступают взаимодополнительными, их использование обеспечивает предметность и конкретность научного и практического результатов. Единый методологический подход к выбору объекта и выделению предметной области, следование сходным методическим стандартам обеспечивают валидность получаемых данных и предоставляют возможность экстраполяции результатов на генеральную совокупность.

В период суверенизации произошло кардинальное изменение влияния институтов на формирование мировоззрения (семья, система воспитания, просвещения, образования, СМИ, Интернет и др.). Под воздействием процессов деидеологизации общественной жизни (снижения мировоззренческой ориентации в образовании, трансформации ценностных парадигм), с начала 90-х гг. прошлого столетия ментальные разломы совпадают с акцентированным возрождением духовности (ее стали отождествлять преимущественно с религиозной). За годы суверенизации переход к мировоззренческому плюрализму состоялся, и в этих реалиях важно понять, как институт религии, религиозная принадлежность, ценности утвердились в качестве значимых.

Религиозная ситуация в Казахстане не обнаруживается как аналоговая по сравнению с другими регионами мира: при сокращении полиэтничного ареала воспроизводится многоконфессиональный ландшафт, которые выступают основами и предпосылками воспроизводства идеологемы уникальности как единства в многообразии. Статистика религиозного процесса и ее учет государственным уполномоченным органом (Агентством по делам религий в Министерстве информации и общественного развития) фиксирует

численность религиозных объединений в разрезе конфессиональной/деноминационной принадлежности, культовых учреждений, зарубежных миссионеров. В стране зарегистрировано 3834 религиозных объединения, охватывающих 18 конфессий. Из них: 2695 – исламские, 345 – православные, 88 – католические, 592 – протестантские, 60 – Свидетелей Иеговы, 24 – Новоапостольская церковь, 12 – общество сознания Кришны, 7 – иудейские, 6 – бахаи, 2 – буддизм, 2 – церковь Иисуса Христа Святых последнего дня (мормоны), 1 – муниты.

Всего функционируют более 3600 культовых сооружений. Из них: 2713 – мечети, в том числе: 394 – городских, 178 – районных, 2122 сельских. Работает 411 молельных комнат [1]. Действует 303 – православных храма, 108 – католических церквей, 407 – протестантских молитвенных домов, 57 – молитвенных дома Свидетелей Иеговы, 24 – молитвенных домов Новоапостольской церкви, 6 – синагог, 2 – молитвенных дома Бахаи, 2 молитвенных дома РО «Общество сознания Кришны», 1 – буддийский храм. Действуют 13 духовных учебных заведений, из них исламского направления – 11 (в том числе: 1 – университет «Нур-Мубарак», 5-медресе-колледжей, 4 – медресе, 1 – Исламский институт повышения квалификации имамов при Духовном Управлении Мусульман Казахстана), христианского направления – 2 (в том числе: 1 – Алматинская православная духовная семинария и 1 – Межъепархиальная высшая духовная семинария «Мария – Матерь Церкви» в Караганде). Общее количество учащихся во всех учебных заведениях – 4360 человек [2].

В Казахстане проводится политика, направленная на обеспечение свободы совести, вероисповедования, духовного обновления, сохранение и укрепление гражданского мира и межконфессионального согласия в стране. Оценки государственной политики в сфере религии фиксируются в широком разбросе значений как в общественном дискурсе, так и в специализированном экспертном мнении. В поликонфессиональном обществе важно понимание и восприятие парадигм светского, многоконфессионального, а также, с учетом современных темпов исламизации, религиозного (исламского) государства населением. Парадигмы, предлагаемые

обществу в связи с реабилитацией института религии, способствовали переориентации массового сознания, привели к переформатированию аксиологических установок, ментальным разломам, в том числе по демаркации религиозное/светское (в коннотации «не религиозное»).

Большинство респондентов воспринимают Казахстан многоконфессиональной страной (89,3%), с преобладанием верующих, представляющих две основные религии – ислам суннитского мазхаба и православие (72,8%). Склонны относить Казахстан в силу демографических характеристик населения к странам исламского мира – 64,1%. Рост числа сторонников парадигм «Казахстан – многоконфессиональное государство» и «Казахстан – страна двух основных религий: ислама и православия» фиксируется с увеличением возраста, в то время как парадигму «Казахстан можно отнести к странам исламского мира» разделяет больше представителей молодых и средних поколений. Среди респондентов в срезе этнических групп (казахи, русские, другие этносы) парадигма о многоконфессиональности воспринимается всеми группами аксиологически сходно, а утверждения о том, что «Казахстан – страна двух основных религий: ислама суннитского толка ханафитского мазхаба и православия» и о том, что «Казахстан в силу демографического большинства можно отнести к странам исламского мира» воспринимаются с внушительным интервалом значений и этнической дистанцией между респондентами государствообразующего этноса – казахами и респондентами других этнических когорт.

Растет число сторонников парадигмы «Казахстан в силу демографической ситуации можно отнести к странам исламского мира» и отмечен устойчивый рост сторонников превращения Казахстана в религиозное государство. Идеологемы в отношении необходимости светскости государства, приверженности казахстанцев двум основным культуuroобразующим конфессиям, мировоззренческой самоидентификации в соответствии с этнокультурной традицией и др. не разделяются все большим числом респондентов.

Рост мотиваций превращения светского типа государства в религиозное исследуется в репрезентативной выборке в 2000г.: 4,1% – в 2000 г., 7,8% – в 2005 г., 13,6% – в 2014 г., 21,6% – в 2018 г., 22,2% – в

2020 г. Проявлена тенденция, согласно которой, чем младше респонденты, тем больше среди них оппонентов светскости государства: 43,2% среди 18-24-летних по сравнению с 26,5% в когорте 55-65-летних. Чаще всего за то, чтобы Казахстан оставался светским государством сообщают этнические русские (71,5%), а в поселенческом срезе – городские жители (63,9%). Иной позиции (в пользу религиозного статуса государства) придерживаются преимущественно респонденты – казахи (42,3%) и жители сельской местности (42,4%), отмечая, что Казахстан должен становиться религиозным государством.

Вместе с тем, абсолютное большинство респондентов во всех возрастных группах желают жить в светском государстве с преобладанием исламской традиции (в интервалах значений от 74,5% до 82,1%). Фиксируют внимание возрастные когорты респондентов от 25 до 54 лет, где каждый четвертый 18-44 лет и каждый пятый опрошенный 45-54 лет считают, что Казахстан должен стать религиозным государством с регламентацией общественной и личной жизни религиозными нормами.

24,7% экспертов (33,3% из них – религиозные деятели) считают, что молодежь становится религиозной под влиянием, прежде всего, своего социального окружения (коллеги, друзья, знакомые). Еще 22,5%, из которых большинство (26,8%) – преподаватели и ученые, уверены, что это происходит под влиянием родителей и семейных традиций. В среднем каждый пятый участник экспертного опроса (21,3%) уверен в том, что молодежь уходит в религию из-за современных трендов и «моды» (чаще это фиксируют эксперты из числа журналистов, общественных деятелей, аналитиков). Уровень религиозности молодежи и средних поколений выше, по сравнению со старшими поколениями казахстанцев.

Усложнение мировоззренческой палитры казахстанского общества сопровождается расширением сферы религиозной толерантности и выработкой все более терпимого отношения к возможной мировоззренческой конверсии среди представителей ближайшего окружения (семьи, друзей). Утверждение о том, что казахстанцы имеют право на новый религиозный опыт разделяет 27,5% респондентов-казахов, 17,7% респондентов-русских и 10,9% респондентов – представителей других этносов. По оценке

отношения к тому, что родные решат или уже решили сменить религиозные убеждения коннотации такие: «не буду против, потому что каждый человек имеет право на свободу совести» (44,2%), «буду против, так как следует обязательно придерживаться религии своих предков, своего этноса» (29,6%), «мне это безразлично» (21,3%), «я его пойму, так как сам(а) переменял(а) религию» (4,9%).

Значительно чаще встречается несовпадение этнической и религиозной принадлежности, предписанной культурно-исторической традицией у респондентов-казахов. (Рисунок 1).



Рисунок 1 – Сравнение позиций соотношения этнической и традиционно предписанной религиозной самоидентификации (национальный срез, %, N=1800, 2020 г.)

Парадигма о необходимости придерживаться традиционных для этносов Казахстана или акцентировано поддерживаемых государством традиционных религий для верующих (имеется в виду ислам ханафитского мазхаба и православное христианство) одобряется 72,8%, не одобряется 27,2% респондентов. В этническом среде несогласны с этим утверждением респонденты-русские (31,9%), респонденты других этносов (30,5%), респонденты-казахи (25,1%).

Перемену вероисповедания 71,1% респондентов воспринимают как частное дело и право человека, 18,1% – рассматривают как измену вере предков, 13,8% – интерпретируют как проявление духовной слабости, 9,2% – оценивают как результат активной миссионерской деятельности нетрадиционных религиозных объединений, направленных воздействий на религиозный выбор, 8,2% – квалифицируют как упущение традиционных для Казахстана

религий (ислама ханафитского мазхаба и православного христианства); 6,2%) – расценивают как недоработку светской системы образования и воспитания; 6% – рассматривают как средство изменить социальный статус, 5,9% – обозначают как попытку изменить материальное положение.

Стремление к идентификации себя с чем-то целым, значимым, задающим смысловые перспективы у взрослого населения привело многих сограждан не только к религиозной вере, но также и к участию в новых квазирелигиозных культурах и в организациях; в сетевых структурах, продвигающих товары и услуги; в финансовых пирамидах. Все они отличаются полиэтничным, разновозрастным составом участников. Верующие мусульмане были рекрутированы для ведения боевых действий в горячих точках, предварительно вовлечены в радикальные организации, причем, чаще всего под предлогом изучить правильную религию, понять истинную веру и стать воином духа за социальную справедливость.

В контексте удержания традиционной этноконфессиональной идентичности, сохранения стабильного развития общества, предупреждения социализирующего воздействия псевдорелигиозных организаций экспертам было предложено оценить ситуацию с распространением в Казахстане радикального ислама, псевдорелигий, нетрадиционных для этнокультурной традиции религиозных объединений (РО). Только треть экспертов констатирует, что ситуация находится под контролем государства. От 33,3% до 43,3% экспертов оценивают ситуацию как не определенную с возможностями негативных последствий, от 16,7% до 26,7% обращают внимание на критическое состояние, требующее принятия специальных государственных мер. (Рисунок 2). Достаточно высокий уровень критичного оценивания связан с не достигнутым результатом по дерадикализации боевиков и членов их семей, возвращенных из зон боевых действий, с отсутствием эффективных государственных подходов в работе с критической частью вне конфессиональных верующих, потенциальных консервантов в нетрадиционный ислам по радикальным лекалам.

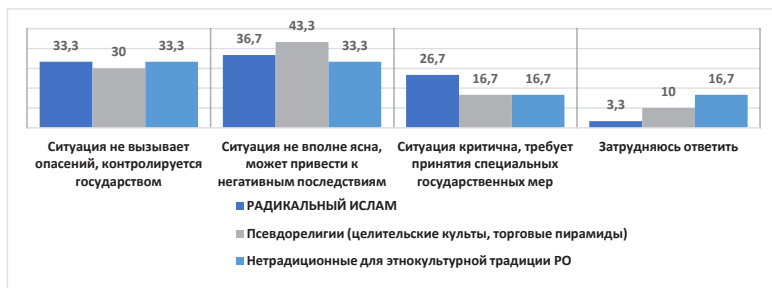


Рисунок 2 – Оценка рисков распространения нетрадиционных и псевдорелигиозных объединений (эксперты, %, 2021)

Внутренние факторы и глобализационные влияния на развертывание религиозного процесса в Казахстане создают предпосылки для переосмысления феномена религии, ее функций и воздействий на государство, общество, личность. Давление глобализации приводит к детрадиционализации, к росту новой религиозности в ее различных проявлениях: вне конфессиональной, индивидуальной, бездуховной, фрагментарной, диффузной, ситуативной. Религиозная ситуация в Казахстане в настоящее время развивается с большой степенью неопределенности, не всегда очевидна: скрыты новая религиозность, квазирелигиозность, радикализованная религиозность.

Меняется аксиологическое отношение к институту религии: этап религиозного ренессанса завершен и приходит понимание масштабности развернувшегося процесса религиозизации, невозможности его регулирования, своеобразной исчерпанности средств государственного воздействия. На данном фоне обосновываются оценки как положительных, так и негативных последствий нарастания влияния религиозных процессов на цели развития общества, на его ценности и идеалы. Религиозизация общества все чаще проявляется в политической и геополитической перспективе. Сложность, многосоставность, динамичность, «укрытость» религиозной ситуации требуют релевантных подходов к ее изучению.

Анализ условий развития религиозной ситуации в 90-е гг. и в настоящее время на основе экспертных оценок показал, что религиозные устремления детерминированы общими социокультурными

ми и политическими факторами развития и были вызваны необходимостью искать ценностно-смысловые опоры жизни в формате идеологии, морали, психологии поведения для удержания традиционных самоидентификаций. Динамика мировоззренческой самоидентификации (включая религиозную) на уровне общества, групп и индивидов актуальна из-за высокой степени инкорпорированности религиозных контекстов в повседневные практики – с одной стороны и неопределенности роли и значения институциональных факторов – с другой.

Экспертная оценка интегрального влияния роли религии как социального института выявляет подчеркнуто позитивное позиционирование перед негативным – с одной стороны, и значительный объем неопределенности (16,7%), – с другой. Позитивное восприятие влияния религии – 53,3% (коннотации «влияние религии возрастает и это хорошо» и «влияние религии падает и это плохо») в 4 раза превышает негативное оценивание – 13,3% (коннотации «влияние религии возрастает и это плохо» и «влияние религии падает и это хорошо»). (Рисунок 3).

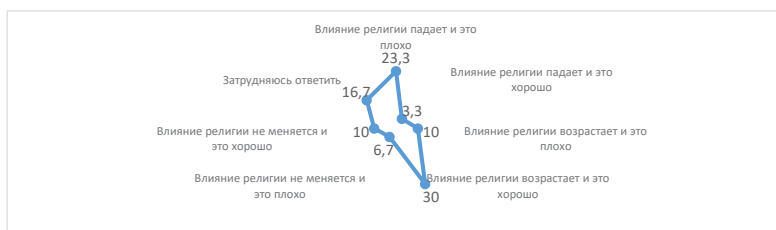


Рисунок 3 – Оценка влияния религии в казахстанском обществе (эксперты, в %, 2021)

Дискурс-анализ экспертных мнений по ключевым задачам взаимодействия государства и религий указывает на то, что религия воспринимается не только как культурная парадигма, но и в качестве угрозы национальной безопасности. Именно поэтому обосновывается позиция о том, что приоритетными должны быть состояние защищенности национальных интересов Республики Казахстан от реальных и потенциальных угроз от воздействия религии на республику и народ. Для чего

- необходима государственная политика в сфере религии с учетом реальной обстановки (глобальной, региональной, национальной). С этой целью государство должно постоянно проводить анализ текущей религиозной ситуации и выявлять тенденции в ее развитии, анализировать угрозы и риски для регулирования религиозного процесса;

- государство должно выполнять регулирующую и контролирующую функции сферы религиозной деятельности. Контроль деятельности, распространения литературы, продукции религиозного содержания, информации предлагается распространять на все РО, включая традиционные религии. А контроль миссионерской деятельности – только на нетрадиционные, новые РО. Специально декларируется задача мониторинга и контроля деятельности молодежных организаций с целью выявления в них религиозной составляющей поэтому требуется создать условия для информационной поддержки молодежи по вопросам религии.

С одной стороны, эксперты утверждают, что необходимо следовать принципу светскости, уважать религиозные традиции всех народов, учитывать; что каждый вправе выбирать, во что верить, и государство должно защищать это право. С другой стороны – те же эксперты заявляют, что государство должно помогать народу вообще и верующим – в частности, в религиозном определении, тем самым способствовать увеличению числа верующих и возвращению к традиционным религиям. На государство эксперты возлагают задачи религиозного просвещения, как общего (для всего населения), так и специального, целевого (для радикалов).

Другие дилеммы экспертов:

- нельзя ущемлять права нетрадиционных религий (как полноправных субъектов религиозного процесса), а главным фактором во взаимоотношениях с нетрадиционными религиями должен быть принцип «не навреди»;

- государство, обеспечивая контроль за деятельностью РО, поддерживает позитивное социальное влияние РО на общество, паству;

- государство и религии не должны конкурировать, необходимо взаимодействовать: важны совместные программы развития

нравственности, воспитания детей и молодежи на основе общечеловеческих ценностей. В отношении деструктивно влияющих на казахстанцев псевдорелигиозных объединений и групп эксперты заявляют о необходимости пресекать их деятельность, искореняя источники влияния и проводить работу по реабилитации, ресоциализации на законных основаниях.

Нетрадиционные религиозные течения, в том числе – радикальные вызывают острое неприятие абсолютного большинства участников фокус-групп. Как правило, к нетрадиционным религиозным течениям респонденты приравнивают сатанистов, сентологов, последователей РО «Свидетели Иеговы», Церковь последнего завета, баптистов, адептов суфизма и салафизма, коранитов и др. В нетрадиционных (квази) религиях оказывается существенное воздействие на молодежь, учитываются не только психология восприятия, несформированная жизненная позиция, повышенный интерес к новому, но также и реальное социально-экономическое положение. Так, для малоимущих предлагается материальная и иная поддержка (продуктами, деньгами), декларируется забота о близких, вовлеченных в организацию, в обмен на лояльность. Молодым людям из состоятельных семей предлагают иные программы, как правило, связанные с мифами о личностном росте и повышении статуса как в организации, так и за ее пределами. В иных ячейках, центрах и общинах обучают «правильной вере» и «исправлению» взглядов на политический строй, социальную структуру, религиозные убеждения. Казахстанцы достаточно хорошо информированы о различных нетрадиционных религиозных институтах, знают о методах вербовки, характере деятельности, об измененном сознании рекрутированных. В фокус-групповых обсуждениях всегда оказываются участники, которые имеют не только знания, но и непосредственный опыт взаимодействия с конвертитами (из числа родных, друзей, знакомых), которых или удалось оградить от нетрадиционных влияний или утратить прежние связи и отношения, что всегда переживается драматично.

Утверждение о том, что казахстанцы имеют право на новый религиозный опыт разделяет 27,5% респондентов-казахов, 17,7% респондентов-русских и 10,9% респондентов – представителей

других этносов. По оценке отношения к тому, что родные решат или уже решили сменить религиозные убеждения коннотации такие: «не буду против, потому что каждый человек имеет право на свободу совести» (44,2%), «буду против, так как следует обязательно придерживаться религии своих предков, своего этноса» (29,6%), «мне это безразлично» (21,3%), «я его пойму, так как сам(а) переменял(а) религию» (4,9%).

Экспертами отмечены тренды религиозных конверсий: все больше сограждан из числа непрактикующих верующих становятся практикующими верующими (25,8%). Это мнение высказывают преимущественно аналитики, журналисты, блогеры, общественные и политические деятели (30,3%), а также преподаватели и светские ученые (29,3%). Эксперты-теологи полагают, что все больше граждан из числа атеистов становятся верующими и/или приходят к нетрадиционным религиям (по 26,7%).

Векторы религиозных изменений наблюдаемые респондентами, указывают на их большую интенсивность в обществе, чем в среде знакомых или в семье. (Таблица 1).

Таблица 1 - Оценка векторов религиозных изменений в семье, у знакомых, в обществе (население, массив, %, N=1500, 2021)

Конверсии	в своей семье, у родных	у друзей, соседей, коллег	в обществе
Не происходит никаких религиозных миграций	76,9	66,3	52,5
Происходит процесс обращения неверующих в традиционный ислам ханафитского мазхаба	12,3	13,9	22,7
Происходит переход из традиционного ислама в нетрадиционный ислам	1,7	5,3	10,6
Происходит обращение в православие	4,7	5,0	3,0
Происходит вовлечение в различные корпорации со своей околорелигиозной идеологией (торговые сети, пирамиды и др.)	1,0	1,7	2,7

Происходит уход из религии (религиозной общины) с переходом в атеизм	1,3	3,3	2,5
Происходит обращение в неоориенталистские культы (религиозно-мистические секты и культы восточного происхождения)	0,8	1,5	2,4
Происходит обращение в псевдорелигиозные (например, в целительские культы и движения)	0,6	1,8	2,3
Происходит обращение в протестантизм	0,7	1,1	1,2

Эксперты полагают, что переходы из одной религии в другую - меняют духовное и нравственное здоровье казахстанцев не в лучшую сторону: происходит утрата религиозной традиции, этнокультурной идентичности (30%),

- существенно не влияют на духовное и нравственное здоровье нации, являются маркером светскости, соответствуют процессу демократизации, выступают критерием глобализации (30%)

- духовное и нравственное здоровье казахстанцев улучшаются в процессе религиозных поисков, все большее число сограждан обращается к религиозной вере (16,7%).

23,3% экспертов считают, что последствия процесса религиозной конверсии казахстанцев еще не проявились с очевидностью, их результативность требует изучения потому что не имеет аналогов и имеет собственную специфику в казахстанском обществе.

Контурная модель на основе проведенных социологических измерений фиксирует такие особенности, как

- визуальное и статистическое переформатирование религиозного ландшафта посредством а) масштабирования процесса обращения в традиционный и нетрадиционный ислам молодежи и женщин, б) активной евангелизации разных возрастных и этнических когорт населения, в) роста вне конфессиональных верующих преимущественно среднего возраста, г) популярности религий нового века (культов, неоориенталистских практик и др.) среди молодого и среднего поколений, в) упрочения квазирелигий в формате целительских культов, торговых и финансовых пирамид и проч.);

- изменение структуры мировоззренческой ментальности в зависимости от типа и характера приверженности вере, повседневных религиозных практик, образа жизни по религиозному календарю и др. маркерам;

- расширение числа атеистически настроенных сограждан преимущественно среди средних и старших поколений и незначительно – среди молодежи.

В Казахстане преобладает светско-религиозный жизненный контекст с креном в светскость. Он проявляется как в предпочтениях самих респондентов, так и в их окружении (в семье, среди коллег, у друзей). В этнической проекции исключительно светских норм и ценностей придерживаются преимущественно русские (62% против 35% среди других этносов и 33% среди казахов); как светских, так и религиозных норм – представители других этнических групп (45%) и казахи (44%), преимущественно религиозных норм – другие этносы и казахи (соответственно 12% и 9%).

Фиксируется смешанная религиозность казахстанских семей. В составе своего непосредственного окружения в семье 50,4% – 53,3% респондентов называют своих близких верующими; 33,9%-35,4% – отмечают, что в семье имеются как верующие, так и неверующие; 8,3% – 9,5% семей определяются респондентами как неверующие; 3,4% – 5,9% затрудняются с религиозной идентификацией членов семьи. Отмечается, что в каждой третьей семье ни религиозная вера, ни неверие не сказываются в обыденной жизни; в каждой четвертой семье выбор религии определяет этническая принадлежность ее членов. У каждого четвертого респондента образ жизни семьи связан с религиозными правилами, традициями; у 8,9% – 9,6% семей образ жизни далек от требований религии; в 1,6% – 3,5% случаях выбор религии не связан с национальной (этнической) принадлежностью; в 0,5% – 0,9% семей отrekliсь от любой веры.

В условиях мировоззренческого плюрализма, реализации принципа светскости государства и в контексте поликультурной традиции и многоконфессиональной структуры в казахстанском обществе молодежь оказывается в ситуации неограниченного религиозного выбора. Эксперты, оценивая, в какой мере казахстанская молодежь подвергается религиозному влиянию и приобре-

нию к соответствующим нормам и ценностям, образу жизни (в зависимости от конкретных религиозных конфессий, течений, групп) указали по параметру большей степени влияния на молодежь сходную интенсивность и масштабность в отношении ислама ханафитского мазхаба (33,3%), РО «Свидетели Иеговы» (30%), буддистов (33,2%), нетрадиционных исламских течений (26,7%). Влияние кришнаитов (20%) сопоставимо по мнению экспертов с влиянием православия (20%).

В контексте процесса глобализации для соотечественников открыты культурные границы и нет никаких ограничений на передвижение, выбор веры, построение личной жизни. Фокус-групповой дискурс фиксирует критическое и неоднозначное отношение к анализу западных ценностей для казахстанской культуры. Практически всегда респонденты сходятся в том, что в западных обществах распространены другие ценности, для нас не приемлемые. В то же время в нескольких нарративах отмечено, что казахстанские дети, молодежь стремятся получить образование, создать семью и работать за рубежом, потому что не видят особых личных перспектив, высокого качества жизни, необходимой поддержки со стороны государства здесь.

Все участники фокус-групп выразили крайнее неприятие гендерной культуры, проповедующей сдвинутую самоидентификацию с детского возраста, засилье гей-культуры, пропаганду культуры сексуальных меньшинств, свободно распространяемых в западном мире. Подобные «ценности» растлевают нашу молодежь, от них надо ограждать подрастающие поколения. Сформулированы опасения в том, что многие игровые информационные технологии погружают казахстанских детей и молодежь в виртуальный мир ложных ценностей и вымышленных отношений, серьезно влияют на психическое и физическое здоровье, нередко ведут к фрустрации, конфликтам в семье, к контр нормальному поведению и даже к суицидам. Неформальные субкультуры западного образца должны находиться под контролем государства и не поддерживаться обществом.

Среди антитрендов западного примера отмечены: культы потребления и денег, раннее взросление молодежи и свобода сексу-

альных отношений, снижение значимости социального института традиционной семьи, опора на идеологию потребительства. К негативным характеристикам западных ценностей отнесены: вседозволенность; неравенство; эгоизм; отсутствие искренней дружбы и общения между людьми (как принято у нас); отсутствие общей цели; исчезновение граней приличий; разрушение семейных ценностей; поздние браки и неторопливость женщин в рождении детей; отсутствие стабильности; множество извращений и отклонений от норм общественной нравственности.

Позитивные ценности и традиции западных обществ участники исследования видят в реализации принципа сменяемости власти, в многопартийности; в доступности качественного высшего образования; в достаточном уровне жизни семей, где есть трудоспособные члены; в более конкурентной системе пенсионного обеспечения и достойной старости; в разнообразии досуга, доступности туризма для людей со средним достатком; в технологизации жизни, включая быт. Плюсы западных ценностей: свобода, возможность выбора, создание материальных благ для общественной полезности и для людей; развитая сильная экономика; осознанное отношение к карьере; существующее уважение к личности, независимо от того, простой ли ты человек или министр; обеспечение общественного порядка.

Респондентам фокус-групп требовалось назвать только один позитивный и один негативный признак влияния религиозных ценностей. *Позитивные признаки:* духовность, мир, порядочность, вера, благополучие, доброта, прощение, запреты, отношения, общинность; приносят покой души, снижают агрессию, повышают управляемость людьми, регулируют жизнь религиозными нормами; человек становится добрее к другим, запрещены аборт, можно брать четыре жены; у религиозных людей есть еще какая-то сфера жизни и разнообразие: праздники, служения, посты и т. д., соблюдаются дисциплина, чистота, порядок.

Негативные признаки: ограниченность, туманный ум, трудности вероучений, трудно ориентироваться в многообразии вер, зомбированность, запрет на светское образование и знания, неравное положение женщин; если человек полностью уходит в религию, то

он как будто из общества выходит: у него много ограничений (телевизор нельзя, должна быть определенная прическа, религиозная одежда); религиозная жизнь отнимает много времени и может причинять какие-то неудобства в работе (если человек держит пост, ему нужно читать намаз, не всегда есть условия для этого); фанатизм, религиозная диктатура, запрет на собственное мнение, радикализм.

Акценты в приоритетах определенных ценностей (казахстанские светские ценности, западные либеральные ценности, исламские религиозные ценности, восточные религиозные и ориенталистские ценности, конгломерат разных ценностей) исследовались среди экспертов, которым было предложено оценить, на какие когорты населения: возрастные, этнические, мировоззренческие, имущественные и др. влияют конкретные ценности (при этом предлагалась шкала значений, по которой ценности *1 – практически не влияют, 2 – влияют незначительно, 3 – существенно влияют*).

Экспертная оценка выявила, что под преимущественным влиянием казахстанских светских ценностей находятся сограждане среднего (34-45 лет) и старшего (46 и старше) возраста; чаще – казахи, несколько реже – метисы, русские и другие; безразличные к религиозной вере и атеисты; сограждане с разным уровнем доходов.

Западные либеральные ценности близки молодежи от 14 до 33 лет, чаще присущи русским и метисам, реже – казахам и другим этносам, а также безразличным к религиозной вере и атеистам, согражданам с высокими и со средними доходами.

Исламские религиозные ценности наиболее укоренены среди молодежи 19-33 лет; среди казахов, верующих мусульман; чаще присущи согражданам с низкими доходами, реже – согражданам со средними и с высокими доходами.

Восточные религиозные и ориенталистские ценности чаще распространены среди молодежи и людей среднего возраста; чаще среди казахов и реже – среди других этносов и метисов; чаще среди безразличных к вере и атеистов, а также среди внеконфессионально верующих; примерно в равной степени среди сограждан с равным уровнем доходов.

Наибольшей плотностью и меньшими разрывами значений обладает конгломерат разных ценностей, который характеризует все

возрастные когорты, но чаще – молодежь (14-33 лет); охватывает все этнические когорты; безразличных к религии и вере, вне конфессиональных верующих, атеистов, верующих христиан (протестантов); чаще – сограждан с высоким уровнем доходов, несколько реже – со средним и низким достатком. (Таблица 2)

Таблица 2 – Оценка влияния ценностей на различные когорты населения
(эксперты, среднее значение, 2022)

когорты/ ценности	Казахстанские светские ценности	Западные либеральные ценности	Исламские религиозные ценности	Восточные религиозные и ориенталистские ценности	Конгломерат разных ценностей
ВОЗРАСТ					
14-18 лет	2,05	2,55	2,28	1,37	2,18
19-33 лет	2,16	2,47	2,61	1,70	2,12
34-45 лет	2,50	2,05	2,17	1,50	1,89
46-59 лет	2,53	1,47	2,22	1,37	1,67
60 лет и старше	2,42	1,11	2,21	1,21	1,50
ЭТНОС					
Казахи	2,70	1,94	2,68	1,83	1,76
Русские	2,26	2,17	1,26	1,29	1,82
Другие этносы	2,1	1,82	1,72	1,41	2,00
Метисы	2,29	2,06	1,76	1,41	1,87
ДОХОД					
Граждане с высоким доходом	2,47	2,50	2,12	1,61	1,93
Граждане со средним достатком	2,33	2,12	2,18	1,56	1,73
Граждане с низкими доходами	2,13	1,65	2,41	1,53	1,53
РЕЛИГИОЗНАЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ					
Верующие мусульмане	2,11	1,33	2,89	1,74	1,63
Верующие христиане (православные)	2,00	1,50	1,16	1,06	1,67
Верующие христиане (протестанты)	2,00	2,06	1,16	1,13	1,80
Вне конфессиональные верующие	1,94	1,88	1,29	1,50	1,93
Безразличные к религии к вере	2,37	2,25	1,06	1,19	2,00
Атеисты	2,44	2,33	1,19	1,24	1,93

Проблематично воспринимается в обыденном дискурсе проблема религиозно-мотивированного экстремизма. Казахстанцы вовлечены в процессы рекрутинга сторонников радикальных идей, имеют опыт участия в «горячих точках» в качестве воинов духа. Как правило, население воспринимает феномен экстремизации в широком диапазоне значений. Участники фокус-групп понимают под экстремизацией и отказ от работы или медицинской по-

мощи по религиозным мотивам, и распространение запрещенной религиозной литературы, и миграцию с целью присоединения к радикальным организациям для ведения боевых действий под их знаменами, и даже нарочитую демонстрацию религиозной атрибутики и образа жизни. Религиозно-мотивированный экстремизм ассоциируется с ненавистным отношением к другим религиозным течениям; с навязыванием своей, жесткой и бескомпромиссной точки зрения; с противоправными действиями по отношению к человеку и его безопасности, в том числе – мировоззренческой, с навязанными идеями и принуждением к определенной модели поведения в обществе и в семье. В качестве мер противодействия религиозно-мотивированной радикализации участники фокус-групп называют усиление роли и ответственности родителей и школы за мировоззренческое воспитание; расширение условий для вовлечения детей, подростков в спорт и в активные и полезные формы досуга; создание равных условий для доступа к образованию, к получению профессии для сельской и городской молодежи.

Часть экспертов считает, что в настоящий момент радикализации по религиозным основаниям не происходит, протестное мировоззрение с религиозной коннотацией (противостояние светскому государству и поликонфессиональному обществу) имеет локальный характер и свойственно для регионов с проблемной социально-экономической ситуацией (западный и южный регионы); с переизбытком маргинального населения, вызванным усиленной сельской миграцией в мегаполисы; с невозможностью реализовать жизненные стратегии семьи из-за растущего социального разделения; с региональными диспропорциями социально-экономического развития.

Участники фокус-групп и эксперты сходятся в том, что противодействие влиянию идеологии религиозно-мотивированного экстремизма как на государственном, так и на общественном уровне должно быть постоянным. А поскольку целевой аудиторией для радикалов выступают социально-уязвимая молодежь и сограждане активного возраста, то государству необходимо, прежде всего, сконцентрировать свои усилия на создании равных условий для всесторонней социализации через систему светского воспитания,

качественного образования и профессионального обучения, а затем – реализовывать государственные программы поддержки молодых семей.

Исследования процесса религиозизации фиксируют его различные проекции в личностном, групповом и общественном измерениях, проявляют особенности и тенденции, которые разнонаправлены и порождают существенные противоречия. Область рисков социетального характера, связанных с поляризацией мировоззренческих позиций, смысла жизнедеятельности, моделей поведения населения по демаркации светское/религиозное масштабируется. Оценка воздействия и ожидания от влияния института религии у населения и в экспертном сообществе дистанцированы.

Несмотря на то, что отношение к религии отражает высокий уровень толерантности в казахстанском обществе, создает условия для конверсий и реализует конституционное право на религиозный выбор, процесс религиозизации фундируется разнонаправленными интересами, нередко – политически мотивированными. Феномены проявляются в конструировании религиозного разнообразия, в интервенции квазирелигий, в использовании религиозности как способа социализации поверх функционирующих институтов.

По актуальным демаркациям влияния квазирелигий и других социальных институтов, воздействующих на жизнь казахстанцев, достигнуто состояние амбивалентности общественной ментальности и зафиксирован когнитивный диссонанс в экспертном сообществе. Очевидно, что нереализованные запросы в отношении инструментальных возможностей светского государства создают условия для продвижения религиозной идеологии, что детерминирует динамичный рост приверженцев религиозной государственности.

Теоретическая реконструкция процесса религиозности в Казахстане, проводимая в контексте внеконфессионального изучения религии, выявила следующие тенденции:

- изменилась мировоззренческая атмосфера общества, в том числе, по таким демаркационным линиям, как «светскость/религиозность», «традиционная религиозность/новая религиозность», «истинная религиозность/квазирелигиозность»;

- увеличилась роль традиционной религии, в контексте которой формируется религиозная субкультура, влияющая на следование обычаям и традициям;

- получило распространение сращивание религиозной и народной культуры и усилилась «бытовая и обрядовая» религиозность;

- сформировалась «новая религиозность», имеющая сторонников во всех социальных когортах;

- масштабируется квазирелигиозность, не вполне проявлена «скрытая» религиозность, связанная с радикализацией и экстремизацией;

- формирование ценностных предпочтений, убеждений, мировоззрения становится доступным для разных субъектов влияния: религиозные СМИ, Интернет, социальные сети, новые религиозные объединения со своими медиа ресурсами занимают все большее место в качестве институтов мировоззренческой социализации;

- изменились цели мировоззренческого и религиозного воздействия, каналы трансляции идеологием, способы реформатирования сознания посредством новых коммуникационных технологий, все масштабнее проявляется киберрелигиозность;

- произошло замещение религиозными организациями ряда функций социализации, которые ранее выполняли светские институты (например, таких, как освобождение от алкогольной и наркотической зависимости, вовлечение в занятость, структурирование смысложизненной перспективы, выбор спутника и обустройство семейной жизни и др.);

- проявились последствия экстремизации по религиозно-мотивированным причинам и возникла потребность в программах ресоциализации и реинтеграции не только радикалов, но и женщин, детей, прибывших из мест боевых операций;

- погружение все большего числа казахстанцев (включая женщин, молодежь) в маргинальные квазирелигиозные практики и образ жизни формирует обособленные общности со специфической ментальностью, способствует сегментации общества поверх гражданских ценностей, вне социального регулирования отношений;

- религиозность предстает не спонтанно функционирующей, а процессуальной;

- возрастают риски, связанные с утратой интеллектуального потенциала, традиционной этноконфессиональной идентичности, с квазирелигиозной архаизацией, снижением национальной конкурентоспособности;

- религия и религиозность обретают политически акцентированные статусы, в связи с чем появляются новые вызовы и определяется область рисков, связанных с задачами формирования мировоззренческой идентичности, коррелирующей с целями развития общества;

- проявились риски, связанные с духовной безопасностью общества и государства: нереализованные запросы в отношении инструментальных возможностей светской идеологии создают условия для продвижения религиозной идеологии;

- экспертный дискурс фиксирует запаздывание политических решений во влиянии на религиозную сферу жизни.

Очевидно, что возрастает эвристика таких проблемно-тематических исследовательских контекстов, как влияние глобализационных трендов на отечественную религиозную ситуацию; феномен киберрелигиозности; роль религиозных лидеров; специфика религиозных практик и религиозного образа жизни в постсекулярную эпоху.

Для Казахстана актуально переформатирование стратегемы в отношении религии в светском государстве, определение статуса религиозных институтов в структуре поликонфессионального общества. Необходим поиск баланса светского и религиозного, разработка эффективных государственных подходов во взаимодействии с религиозными институтами как субъектами разносторонней активности, акцентирование интересов государства в должной мировоззренческой социализации молодежи.

Выявленные особенности процесса религиозизации определяют практическую востребованность в развертывании фундаментальных и прикладных религиоведческих исследований, основанных на постоянном мониторинге состояния и тенденций религиозности в Казахстане с совершенствованием методик, методологий, объяснительных ресурсов теорий.

Исследование проводилось в рамках финансирования КН МНВО РК (Грант №АР09259797 «Процессы религиозизации в Казахстане: специфика, тенденции, воздействия на развитие общества и человеческого капитала (междисциплинарный анализ)».

Список литературы:

1. Количество мечетей в Казахстане. [электронный ресурс]. Дата обращения: 07.04.2022. URL: <https://kazislam.kz/kolichestvo-mechetej-v-kazahstane/>.
2. Религиозная сфера. [электронный ресурс]. Дата обращения: 11.04.2022. URL: <https://www.gov.kz/memleket/entities/qogam/activities/141?lang=ru>.

ПОЧЕМУ ПРАВОСЛАВИЕ ОРТОДОКСАЛЬНО

Косиченко Анатолий Григорьевич

*Главный научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МНВО РК,
доктор философских наук, профессор*

Православие (с греч. «ὀρθοδοξία» (ортодоксия) – одна из трех христианских конфессий, по количеству верующих меньшая из всех (католиков в современном мире около 2 миллиардов 300 миллионов, протестантов – 800 миллионов, в то время как православных – 300 миллионов). Но в то же время православие, в ее собственном самосознании, обладает преимуществом неповрежденности, истинности, правильной веры, правой славы. Собственно, таким и должно было бы быть христианство, сохраняющее апостольское преемство – не прерывающее рукоположение епископов с апостольских времен. Однако, лишь ортодоксия – православие содержит, уже в своем наименовании, указание на преемственность истины, поэтому об ортодоксальности православия и идет речь в данной статье.

Почему православие претендует на сохранность истины в ее неповрежденности? Ответ прост, как проста сама Истина. Иисус Христос – Бог, пришедший спасти человечество от греха и давший человечеству правила жизни, исполняя которые человек обретает надежду на Царство Небесное. Учение Христа выражено в догматах, и догматы носят неизменный, вечный характер. Православие хранит эти догматы неизменными – вот и ответ, почему православие сохраняет в неповрежденности правильную веру, правую славу. Если православное учение дал сам Бог, то Он дал Истину, причем абсолютную истину; Он дал ее не на век или не на двадцать веков, Он дал ее навечно, на все времена.

Как же так, может спросить любитель истины, все вокруг меняется, развивается, в этом состоит сущность бытия, а православие неизменно и вне развития. Эта позиция православия вступает в противоречие с идеей развития и концепцией прогресса как ос-

новополагающими мировоззренческими основами современности. Все, согласно этому мировоззрению, изменяется; нет ничего неизменного. Все это так, но религия – это совершенно особый феномен, предельно отличный ото всех иных. Все мировые религии крайне скептически относятся к идеям собственного развития. Сила религии (если не рассматривать здесь глубинной сущности религии – спасение души для вечной жизни) – в ее приверженности традиции и догматам, лежащим в ее основании. Догматы религии способны на некоторое развитие (в основном на некоторую их актуализацию в связи с новейшими требованиями эпохи); менять можно подачу догматов, проповедь их в соответствие со временем и способностью людей к восприятию их. Но суть догматов неизменна. И это не связано с субъективным желанием верующих или лидеров конфессий. Истины религии, повторим, носят абсолютный характер, они сохраняют свое значение на все времена, потому что их заповедал сам Бог или его пророки. Ни дополнять, ни изменять догматы нельзя. Как пишет Свт. Игнатий (Брянчанинов): «В догматах – богословие, преподанное Самим Богом. В отвержении догматов – богохульство, называемое неверием; в искажении догматов – богохульство, называемое ересью» [1]. Поэтому религии не развиваются в том смысле, в каком развивается все остальное. Религии догматичны не потому, что они не хотят изменяться, они просто не могут этого сделать, не погрешив против своей сути.

Те религиозные христианские системы, которые осуществили догматическую или вероисповедальную модернизацию, утратили связь со Священным Писанием (например, протестантизм утратил апостольскую преемственность, и сегодня ставится под сомнение Римско-католической церковью и православными церквями в качестве религии спасения – подчеркивается, что в протестантизме нет благодати). Последовательное стремление протестантизма к соответствию духу времени привело к возникновению женского священства и епископата, к признанию однополых браков, разрешению аборт, допущению эвтаназии, хотя все это или не поощряется (как в случае с женским священством), или осуждается в Священном Писании как противные Богу проявления греховности человека. Сегодня в ряде деноминаций христианства в угоду тре-

бованиям секуляризма и формального следования идеалам светских ценностей не принято именовать Бога в мужском роде (доминанта гендерного равенства), праздновать Рождество (празднуется зимнее, новогоднее дерево), нельзя преследовать за богохульство (последнее считается проявлением свободы), в ряде европейских стран запрещено публичное ношение нательных крестов и т. д. Римско-католическая церковь двинулась было по пути некоторой модернизации для сохранения своего влияния в мире (на Втором Ватиканском соборе в 1962–1965 гг. были приняты декларации и конституции, в некоторой степени обновляющие практику Римско-католической церкви), но сегодня по многим позициям вернулась к прежней практике. Особенно чутко относится к подобным нововведениям православие. Опыт реформирования других христианских конфессий, в ходе которого они скорее потеряли, чем обрели, убеждает православие в необходимости «стояния в вере», в верности традициям, в развитии без повреждения.

Либерализм, идейно и культурно доминирующий в современном мире, сталкиваясь с религией, вступает в глубочайшее противоречие с самим собой: он обязан допускать существование религии (как одной из мировоззренческих систем), но он не может согласиться с абсолютностью и вечностью религиозных истин. Поэтому либерализм искажает сущность религии (искаженную религию он принимает и одобряет), он относится к религии как к исторически развивающемуся феномену, обязанному меняться в соответствии с новой реальностью и новыми запросами общества. Когда же религия не меняет своих догматических основ (а как она может их менять?), она подвергается жесткой критике со стороны либерализма за догматизм, «отсталость от жизни» (с этих позиций критикуются, например, ислам и православие).

Итак, мировые религии не могут модернизироваться без утраты своей сущности. Самое большее, на что они могут пойти, – это на некоторые новые постановки прежних проблем, коль скоро это требуется для донесения истин религии до современного человека. Религии могут развивать формы ответов на новые запросы и новые проблемы, с которыми сталкивается человечество, но абсолютность религиозной истины остается неизменной. Тем более, что абсолют-

но новых проблем, если говорить строго, в мире нет. Мудрейший человек своего времени (а, может, не только своего), Соломон, сказал по этому поводу: **«Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: “смотри, вот, это новое”; но это было уже в веках, бывших прежде нас»** (Еккл. 1:9–10). А ведь он был умнейший человек, и не мог не видеть очевидных изменений в мире, но он говорил не о явлениях, а о сущности явлений.

Сегодня актуализируются вечные проблемы в их современной интерпретации и применительно к современному человеку. Концептуально практически никаких новых вопросов перед человеком и обществом не встает. Либеральные ценности в их крайнем выражении: гомосексуализм, аборт, эвтаназия, женское священство и епископат, секуляризм, диффамация религии, эзотерика разного рода – все это только новая форма старых человеческих заблуждений и грехов. Поэтому, когда мы говорим об «актуальных проблемах современности», следует помнить, что они новы только для духовно слепого человека. Но современный мир требует на них ответа, и православие в силах дать эти ответы. Если проблемы связаны с вызовами и угрозами, множащимися в современном мире, то православный ответ на них заключается в актуализации догматов Церкви в их проекции на ту реальность, которая порождает вопросы. У Церкви есть ответы практически на все вопросы современности. Любой современный вопрос – от однополых браков до международных аспектов секуляризации – получает ответ в святоотеческом наследии при духовном его прочтении.

Справедливости ради надо сказать, что православие тоже пыталось осовремениться. Причем такие попытки делались в истории многократно. Но все кончалось ничем, более того, когда православие шло на излишние компромиссы, оно утрачивало себя. Несколько раз в истории православие поддавалось искушению объединения с католической церковью – шло на так называемую унию (создание католических приходов, с сохранением в них богослужения по восточному обряду), но всякий раз обнаруживалось, что эта уния не на пользу православию, а во вред; к тому же, в принятие унии православием всегда вмешивался и политический аспект.

Уже в XX веке Русская православная церковь испытала искушение обновления. Сразу после революции в России возникло движение «обновленцев». Советская власть поддержала это движение и даже инициировала создание «обновленческой церкви» с намерением разрушить традиционную РПЦ. И, действительно, обновленцы внесли гигантскую смуту в жизнь РПЦ. Обновленчеством были созданы параллельные РПЦ структуры управления; было отменено celibat для монашествующих и епископата; разрешено второбрачие священников. Однако поддержка властью обновленчества длилась недолго: обновленчество разделилось на целый ряд организаций, не признающих друг друга и ведущих бесконечные споры о власти в церкви, об имуществе и прочее – такая непрочная и неавторитетная организация не устраивала советскую власть.

На окраинах СССР обновленчество удержалось дольше. Так, «В Средней Азии и Казахстане обновленчество было очень сильно. В Алма-Ате с середины 20-х годов и до Великой Отечественной войны все храмы принадлежали обновленцам. В Алма-Ате (как и по всему Казахстану) велась борьба за храмы. Большинство храмов в Казахстане в 30-е годы принадлежали «обновленцам», меньшее число – «тихоновцам» (традиционная РПЦ), единицы – «григорианам». Так, например, по материалам Центрального Государственного архива РК, в марте 1934 года община Введенской церкви г. Алма-Ата подала заявление председателю КазЦИКа, в котором просила оставить за общиной эту церковь. При Введенской церкви существовала кафедра Казахстанского епископата и епархиальное управление ориентации Высшего Церковного Совета, но в 1934 году эта церковь была передана обновленцам (ЦГА РК, ф.789, оп.1, д.36, лл.1,10-13). «В Семипалатинском уезде «тихоновских» приходов было 11, «обновленческих» – 27, в Усть-Каменогорском – «обновленческих» 25, «тихоновских» – 10. (Из письма в Сибирский областной Церковный Совет одного из глав «обновленцев») (ЦГА РК, ф.492, оп.1, д.39)» [2].

Российских обновленцев поддерживал и Константинопольский патриарх Мелетий, с чьим именем связан заметный период в жизни не только Константинопольского патриархата, но и всего мирового православия. «Наряду с поддержкой обновленцев в

СССР, Константинопольский патриарх Мелетий находил время и на обновленческую деятельность на уровне мирового православия. В 1923 году он созвал так называемый «Всеправославный конгресс» (хотя на нем присутствовали только 9 православных иерархов, а Восточные церкви – Антиохийская, Александрийская и Иерусалимская отказались в нем участвовать, подчеркнув его неканоничность). Атмосфера этого «конгресса» хорошо передана в отчете о нем, опубликованном в «Церковных ведомостях» №№ 11 и 12. 1 (14) – 15 (28) июня 1923 г. – органе Русской православной церкви за границей: «После торжественной части началось деловое заседание Конференции. Св. Патриарх во все время конференции восседал на троне... Кроме вопроса о новом стиле конференции затронула вопросы: 1) о препятствиях к браку, 2) о браке клириков (второбрачие духовенства и женатый епископат), 3) о сокращении богослужения, 4) об упрощении одежды духовенства и 5) о посте». Русская православная церковь не приняла ни одного из этих новшеств. Константинопольский патриарх Мелетий внес большой искус во всемирное православие. Он начал практически осуществлять давно вынашиваемые Вселенским престолом планы по выстраиванию православия по образцу западного христианства – превратить Константинополь в некое подобие Ватикана, а Константинопольского патриарха – в восточного папу. Мелетий нарушил канонические правила перехода церковей из одной юрисдикции в другую. Он изменил тысячелетние нормы жизни церкви: календарные, в отношении поста, одеяний и второбрачия священства и другие. Он всего два года был патриархом Константинопольским, но авантюрных решений принял множество» [3].

И в настоящее время в православии существуют проблемы связанные с попытками его реформирования. Взять, к примеру, религиозную ситуацию в Украине. Политики Украины после обретения независимости решили создать независимую от России (точнее, от Русской православной церкви Московского патриархата – далее МП) православную церковь, исходя из политического лозунга «независимой стране – независимую церковь». На тот момент глава Экзархата РПЦ МП в Украине, митрополит Киевский и всей Украины Филарет начал процесс создания такой церкви. Русская пра-

вославная церковь, в которую входила Украинская православная церковь, дважды останавливала Филарета, он извинялся на заседаниях Священного Синода РПЦ за фактический раскол, давал слово (и даже клятвы) остановить начатый процесс, но возвращаясь в Украину, продолжал свое намерение. При этом церковь Украины получила (от МП) самые широкие права автономной церкви, ни в чем не зависимой от МП, кроме духовного единства; но автокефалию (полную независимость) ей не предоставили. Весь процесс был приглушен, и завуалирован. Наконец, РПЦ МП перешла к ясным мерам, был собран Синод православной церкви Украины (в Харькове), на котором митрополитом Киевским был избран Владимир (Слободан). А Филарет поэтапно был лишен своего статуса. Он, однако, создал Украинскую православную церковь Киевского патриархата, которая не была признана ни одной автокефальной православной церковью мира.

Такая ситуация существовала до 2018 года, когда Константинопольский патриарх Варфоломей по политическим соображениям при поддержке США в нарушение канонических правил предоставил автокефалию православной церкви Украины (ПЦУ), новой структуре, (выдал Томос), хотя до этого признавал только митрополита Владимира (затем наследовавшего ему митрополита Онуфрия), а Филарета называл раскольником. И сегодня в Украине две православных церкви (есть еще и третья – небольшая), между которыми идет борьба за паству, за храмы, за здания, за расположение властей. УПЦ МП по-прежнему намного больше ПЦУ и по числу верующих, и по числу храмов и монастырей. Власть в своих целях поддерживает ПЦУ, «смотрит сквозь пальцы» на противоправные действия ПЦУ (насильственное изъятие церквей у УПЦ, избивание ее священников и верующих). В мае 2022 года УПЦ МП объявила полную независимость от Московского патриархата.

Представляет интерес реакция мирового православия на предоставление Варфоломеем Томоса Украине. Всемирное православие сегодня оказалось расколото на два лагеря. На одной стороне – так называемые «греческие церкви», которые поддержали Варфоломея, на другой – Русская православная церковь и поддерживающие ее (в основном славянские) церкви. Получилось, что право-

славный мир сегодня расколот по этническому признаку. Что дает это краткий абрис ситуации в Украине нам, Казахстану, чему он учит? Во-первых, стало абсолютно ясно (хотя религиоведы знали это и раньше), что религия превратилась в очень важный геополитический фактор. На религии играют, втягивая ее в глобальные противоречия геополитического характера. Во-вторых, мировое православие расколосось, и дает основание его противникам обвинять его в слабости и в национализме. В-третьих, Варфоломей хочет объединить все автокефальные православные церкви под своим руководством и стать чем-то вроде Римского папы в православном мире. До сего дня православие было объединено верой, историей, традициями. Все 15 автокефальных церквей были едины (хотя несогласия по разным поводам были), сегодня же православный мир расколот. Это состояние православного мира в целом может отразиться и на Казахстане.

Так что ситуация с православием не так безоблачна, как можно было бы предположить, исходя из его догматической приверженности истине. Свое разрушающее влияние оказывает и секуляризм, ведущий в конце концов (через посредство обмирщения мира) к абсолютному атеизму. «К сожалению, атмосфера секуляризации, в которой мы живём, естественным образом задевает христиан. Церковь (автор говорит о православной церкви – *А.К.*) теряет своё пророческое значение для сознания обмирщённых людей. Она становится мирским религиозным учреждением в ряду других учреждений. Церковь перестаёт быть центром преображения жизни всего мира и становится учреждением по «удовлетворению религиозных потребностей» людей, которые «отличаются религиозностью» и «склонны к религии». Из центра жизни людей Церковь оттесняется на периферию. Церковь воспринимается обмирщённым обществом именно как организация. Общество не принимает Церковь в её пророческом служении. Оно не принимает её как обновление и преображение мира. Общество видит в ней структурную часть социума – институт среди других институтов. В этом институте совершаются браки, крещения, отпевания и прочие обряды, которые «нравятся» миру сему. Такую Церковь не отвергают даже атеисты. Священник для них – не отец своего при-

хода, но служащий религиозной организации. Религия становится тогда «религией по воскресеньям»: она не изменяет всю жизнь, все дни недели – ей отводится один час в воскресный день, когда мы ходим на литургию. Похоже, что мы становимся христианами на час в неделю, когда приходим в храм, а всю остальную неделю живём так, как будто нет Церкви и нет Христа» [4].

Православная традиция рассматривает негативные тенденции в жизни церкви и мира в контексте так называемых «последних времен». Апостол Павел писал об этих временах: «Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрехшиеся. Таковых удаляйся» (2 Тим.3:1-5).

А вот, что пишет в отношении «последних времен» уже современный иерарх Украинской православной церкви, митрополит Антоний: «Старцы указывают на те беззакония, которые творятся в мире, говорят о главной войне – войне в наших душах. И победе зла. Победа зла ведет к обесчеловечиванию и круговороту предательства: Бога, Церкви, себя, друг друга, семьи, традиций, духовных и нравственных ценностей. Отворачиваясь от Бога, мы уродуем наши души и души наших детей, перестаем взращивать в себе человеческое, лучшее, прекрасное, идем «легким» путем предательства, обмана, при этом неизбежно скатываемся и мельчаем в духовном и нравственном смысле. Нам все труднее удержаться от греха, и мы по слабости своей узакониваем его, возводим в норму. То, что еще вчера было осуждаемо, сегодня приветствуется и поощряется. Это касается как личных грехов, так и общецерковных» [5].

Православие понимает опасность утраты Истины, данной Богом, духовный вред многих и многих современных тенденций, ведущих к полной бездуховности мира, так как согласно Писанию, отказ от Бога с неизбежностью ведет к апокалипсису (концу света). Понимая это, православие стремится удержать мир от окончательного падения, но мир упорно не принимает этих усилий. Права

греховного человека сегодня возведены в ранг непререкаемых истин, буквально все приносится в жертву им. Церковь обращается к миру: «Права человека не могут быть основанием для принуждения христиан к нарушению заповедей Божиих. Православная Церковь считает недопустимыми попытки подчинить взгляд верующих на человека, семью, общинную жизнь и церковную практику безрелигиозному пониманию прав человека... Недопустимо вводить в область прав человека нормы, размывающие или отменяющие как евангельскую, так и естественную мораль. Церковь усматривает огромную опасность в законодательной и общественной поддержке различных пороков — например, половой распущенности и извращений, культа наживы и насилия. Равно недопустимо возведение в норму безнравственных и антигуманных действий по отношению к человеку, таких как аборт, эвтаназия, использование человеческих эмбрионов в медицине, эксперименты, меняющие природу человека, и тому подобного» [6]. Сформулировано предельно ясно, но мир не слышит.

В настоящее время то одна, то другая автокефальная православная церковь делает шаги в сторону обновления, ссылаясь на непреодолимые обстоятельства. Но это – измена православию, и такие шаги не способны привести к желаемому результату. К тому же, система автокефальных православных церквей, в отличие от Римско-католической церкви, не имеет единого начала, и это благо, так как когда одна из автокефальных церквей делает поползновение к обновленчеству, то другие не поддерживают эти начинания, и эти «новации» со временем, как правило, затухают. Практика функционирования православия сегодня дает основания к беспокойству. Но Иисус Христос сказал апостолу Петру: «Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). Бог не покидает свою церковь; от человека же и человечества требуется «стоять в неповрежденной истине», удерживать чистоту веры, быть ортодоксальными – для христианства иного пути нет.

Статья подготовлена в рамках финансирования КН МНВО РК (Грант №АР09260036 «Светские и религиозные ценности в современном Казахстане: взаимодействие и влияние на политику РК в сфере религии»).

Список литературы:

1. Святитель Игнатий Брянчанинов. Творения: Аскетические опыты. – М.: «Лепта», 2001 – 865 с. – С.705.

2. Косиченко А.Г. Ислам и православие в Казахстане: история и концептуальные вопросы взаимодействия. Монография. Ассамблея народа Казахстана, Комитет науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, Академия госуправления при Президенте Республики Казахстан. – Астана, 2016. 224 с. – С. 124.

3. Косиченко А.Г. Отношения Русской и Константинопольской православных церквей в XX веке // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. – 2021. – Т. 21, вып. 2. – С. 162.

4. Архимандрит Георгий, игумен монастыря Преподобного Григория. Православие и гуманизм. - Текст: электронный - URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Kapsanis/pravoslavie-i-gumanizm-pravoslavie-i-parizim (дата обращения: 10.09.2020).

5. Митрополит Бориспольский и Броварский Антоний (Паканич). Что на Афоне говорят о расколах и раскольниках? Чего ждать и кого бояться? - Текст: электронный - URL: http://ruskline.ru/opp/2018/sentyabr/19/chto_na_afone_govoryat_o_raskolah_i_raskolnikah_chego_zhdai_kogo_boyatsya/ (дата обращения: 15.10.2021).

6. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека / Пресс-служба Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2008 г. - Текст: электронный - URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> / (дата обращения: 28.05.2021)

СПЕЦИФИКА ФОРМИРОВАНИЯ ПРОБЛЕМ КАЛАМА И МУТАЗИЛИЗМА

Бегалинова Калимаш Капсамаровна

Казахский национальный университет имени аль-Фараби

Ашилова Мадина Серикбековна

Казахский университет международных отношений и мировых языков имени Абылай хана

Бегалинов Алибек Серикбекович

Международный университет информационных технологий

Исламская наука основывалась на каламе, который играл такую же роль, как схоластика в западноевропейской христианской науке. Калам – метод рассуждения, основанный на символично-аллегорическом толковании (та’вил) Корана, исключая ссылки на авторитеты, кроме собственного разума. «Калám (араб. – слово, речь) – в средневековой мусульманской литературе: всякое рассуждение на религиозно-философскую тему, а также, в специальном значении, спекулятивная дисциплина, дающая догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам. Калам называют также рационалистической теологией и одним из основных направлений арабо-мусульманской философии, отмечая, что недопустимо считать калам мусульманской ортодоксией», – такое определение дается во многих учебниках [1]. «Термин «калам», «речь», говорили они, не используется ими больше как описание применения метода аналогии к пониманию судьбы, что собственно и являлось главным предметом этой речи, дискуссии в рамках ислама; «калам» приобретает новое двойное значение, являясь описанием нового метода рассуждения и описания предмета их системы. Как описание нового метода рассуждения «калам» используется как синоним «мантик» или «логики»; как описание предмета теолого-философской системы

«калам» понимается в смысле божественного атрибута речи, предсуществующего Корана, отрицание вечности которого являлось главным разногласием в их дебатах. Проблемы, которые решались в каламе, различны и их множество. Их можно разделить на следующие типы: сугубо религиозные, сугубо философские и религиозно-философские проблемы, решавшиеся в терминах философии. Среди этих проблем мы остановимся только на двух последних типах, среди которых также отметим только незначительную часть проблем, ту, которая наиболее иллюстративно характеризует калам как первую форму спекулятивной рациональной деятельности в рамках философии ислама. Суть калама заключается в первую очередь в попытках рационалистической интерпретации Корана и заключена в основных проблемах, которые были сформулированы как результат этих попыток и активно обсуждавшихся мутакаллимами. Принято выделять шесть основных философско-теологических проблем калама: 1. Проблема божественных атрибутов. 2. Проблема извечности или сотворенности Корана. 3. Проблема сотворения мира. 4. Проблема атомарной структуры мира. 5. Проблема причинности и природы. 6. Проблема свободной воли и предопределения», – справедливо пишет о предмете калама Р.Р. Шангараев [2, сс.71-72].

В рамках исламоведческих наук калам не признается спекулятивной наукой. «Она не занимается общими правилами или истинами, а скорее защищает догмы, установленные определенным законодателем-пророком в пределах определенного религиозного и культурного контекста. Цель kalam – укрепить веру и привести к принятию закона тех, кто неспособен следовать их чисто философскому оправданию и поэтому должен довольствоваться принятием оправдания в форме «подобий» (mitalat) доказательных истин» [3, с.193]. В раннем каламе был введен принцип, согласно которому каждый мусульманин и каждая мусульманка, чтобы считаться подлинно верующим человеком, обязаны пройти в начале жизни этап сомнения во всех унаследованных догматах и принять только те положения, истинность которых подтверждает их собственный разум. Представители калама в мусульманском мире считались знатоками священного слова, возвращенного пророком Мухаммедом. Их влияние возрастало и в связи с тем, что они восприняв от

мутазилитов идею атомистической структуры действительности, развивали античную науку и культуру. В атомистической доктрине их внимание привлекало положение о наличии пустоты и дискретности.

Калам в своем историческом развитии прошел через 5 основных этапов:

- 1) ранний (конец VII в. – начало VIII в.);
- 2) мутазилитский (VIII в. – середина X в.);
- 3) классический (XIII–XIV вв.);
- 4) упадок (XIII–XIV вв.);
- 5) поздний этап (XV в.).

Становление калама непосредственно связывается с формированием религии ислам, когда он в полемике с представителями других религии, особенно христианства и иудаизма должен был оспаривать преимущества новой религии, ее основоположения, культовую деятельность. Калам развивался и в ходе дискуссий, «зародившихся в исламе с появлением таких религиозно-политических группировок, как хариджиты, кадариты, джабриты и мурджииты, а также дискуссий с представителями немусульманских верований. В таких дискуссиях выработался присущий каламу метод рассуждения, основанный на символично-аллегорическом толковании Корана и исключая ссылки на авторитетов при аргументации своей позиции, а также формировалась его проблематика: предметом обсуждения становились вопросы о единстве бога и соотношении сущности и атрибутов Всевышнего, об ответственности человека за свои деяния (о свободе воли и предопределении), о качествах, необходимых для халифа, для имама, о том, какой человек считается истинно верующим мусульманином, какой — неверующим, а какой — совершившим тяжкий грех, вопросы о сотворённости или несотворённости Корана во времени» [1]. Ожесточенные дискуссии разгорались вокруг вопросов божественного предопределения, больших и малых грехов, свободы и ответственности человека за совершенные грехи и мн. др.

От калама отделяется первое крупное направление – мутазилиты (от араб. – обособившиеся, удалившиеся), которых называли людьми справедливости и единобожия. Основоположниками этого

направления являются Васил ибн Ата и Амр ибн Убайда, которые до этого состояли в кружке Хасана аль-Басри, затем обособились от него. Они одним из первых обратились в поисках ответов на проблемы бытия Бога-мира-человека к античным источникам. Они были противниками буквального понимания Писания, утверждали, что тексты Корана, Сунны носят аллегорический, символический характер и их необходимо соответственно интерпретировать.

«Расцвет мутазилитского калама приходится на первую половину IX века. Начиная с правления аль-Мутаваккиля (847–861) мутазилизм стал подвергаться преследованию. В этих условиях попытка легализовать калам была предпринята Абу-ль-Хасаном аль-Ашари (873–935). Он стал основателем новой школы калама, которая получила название по его имени. Крупнейшими представителями ашаризма были аль-Бакиллани (ум. в 1013 г.), аль-Джувейни (ум. в 1085 г.), аш-Шахрастани и Фахруддин ар-Рази. С XIII века начинается сближение калама и фальсафа. Со стороны мутакаллимов это сближение было подготовлено творчеством аш-Шахрастани и ар-Рази, а со стороны фалясифа – творчеством Насруддина ат-Туси» [4].

Мутазилистами были выдвинуты пять основоположений:

«1. Справедливость (араб. العدل: аль-адль): божественная справедливость предполагает свободу человеческой воли, способность Бога творить только наилучшее (аль-аслах) и невозможность нарушения Богом установленного им извечного порядка вещей;

2. Единобожие (араб. التوحيد: ат-таухид): строгий монотеизм мутазилитов отрицает не только политеизм и антропоморфизм, но также – вечность божественных атрибутов, в том числе отрицает вечность атрибута речи, поэтому мутазилиты говорят о сотворенности Корана;

3. Обещание и угроза (аль-ваад валь ваъд): Бог непременно осуществит свои обещание и угрозу, если он обещал покорным рай, а непокорным угрожал адом; ни ходатайство Пророка, ни милосердие Всевышнего не в состоянии изменить характер воздаяния за совершенные человеком деяния; это основоположение сближало мутазилитов и хариджитов;

4. Промежуточное состояние (аль-манзиля бэйн аль-манзилятэйн), или Наименования и суждения (аль-асма ва аль-

ахкям): мусульманин, совершивший тяжкий грех, выходит из числа верующих, но не становится неверующим, находясь в «промежуточном состоянии» между ними;

5. Повеление и одобрение (аль-амр би аль-мааруф ва ан-нахй би аль-мункяр): мусульманин обязан способствовать всеми средствами торжеству добра и бороться со злом; это положение – общее для шиитов, хариджитов и мутазилитов» [5].

Классический период в развитии калама связан с деятельностью таких выдающихся исламских ученых, как ал-Ашари, Матуриди и ал-Газали. На становление классического периода важную роль оказал указ халифа аль-Кадира от 1041 года, в котором речь шла о символе веры – «шахада» (араб. – «свидетельство»). В нем содержались два исламских догмата – единобожие (ат-таухид) и признание пророческой миссии Мухаммада. Как говорится в Священном Коране: «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! Скажи: «Он – Аллах – Един, Аллах Вечный; не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один!»» (Коран, Сура "Аль-Ихлас", 112:1–4). Спорить о символе веры было нельзя, разрешалось высказывать свои мысли, опираясь на принцип «не спрашивай как».

С татаро-монгольскими завоеваниями наступает период упадка не только учения калама, но и всей исламской культуры, философии. В эти времена ни о каком созидании речь идти не могла.

В поздний период своего развития калам связывается с мистической философией, с суфизмом. Он по-прежнему поднимает вопросы, связанные с единством и единственностью Аллаха, его сущностью и атрибутами, о сотворённости или несотворённости Корана, о сущности и существовании, о свободе воли и предопределении, ответственности и многие другие.

Основными направлениями калама являлись: мутазилиты, ашариты, матуридиты. Наиболее крупным направлением калама являются ашариты. Видные его представители – ал-Ашари (ум. в 935 г.), ал-Бакиллани (ум. в 1013 г.), ибн-Фурак (ум. в 1015 г.), ал-Исфараини (ум. в 1027 г.) и другие.

Ашаритами внесен сущностный вклад в дискуссию о предопределении. Они, не отрицая творческих и иных качеств Аллаха,

полагали, что человек «приобретает» (касб) свои поступки, участвуя в их совершении. Ашариты утверждали приоритет разума (акл) перед религиозной традицией (накл) и оставляли за шариадом фактически лишь функцию регулятора практической жизни мусульман. Ашариты отвергали таклид – слепое следование религиозным авторитетам.

Согласно ашаритам, Бог – единственная причина всего существующего и происходящего в мире. Они отрицали вечность мира и его закономерностей, говорили, что нет постоянных свойств вещей, они все вновь создаются Богом. Ашариты признавали извечность некоторых божественных атрибутов, признавали возможность общения с Богом в потустороннем мире. Ашариты рационалистическими методами пытались обосновать эти и другие положения исламской веры, в то время как исламская теология исходила из тезиса, что о Боге, Аллахе нельзя размышлять, надо верить в него, следовать всем предписаниям и положениям Корана, Сунны и шариаата. Таковы основные положения калама.

Как видим, калам является специфической религиозно-философской системой, ключевыми концепциями которой являются проблема Бога, его атрибутов, сотворенности или несотворенности Корана, свобода воли и предопределения, которые они решают специфически.

Список литературы:

1. Калам.//Электронный ресурс: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>.
2. Шангараев Р.Р. Мусульманская религиозная философия: учеб. пособие / Казань: ИД «МеДДоК», 2020. – 252 с.
3. Лимэн Оливер. Введение в классическую исламскую философию. /Пер. с англ. – М.: Издательство «Весь Мир», 2007. – 280 с.
4. Семенов В.Ф. История средних веков. Учебник для педагогических институтов. М., Изд-во Министерства просвещения РСФСР, 1956 – 551 с.
5. Мутазилиты.//Электронный ресурс: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>.

ДІН ЖӘНЕ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ПАТРИОТИЗМ МӘСЕЛЕСІ

Борбасова Қарлығаш Молдағалиқызы
ал-Фараби атындағы ҚазҰУ-нің дінтану және
мәдениеттану кафедрасының профессоры,
философия ғылымдарының докторы

XXI ғасыр мәдениет пен өркениеттің, үздіксіз дамып жатқан дәуірі. Бұл кезең көптеген мемлекеттердің өмірдің жаңа ағымымен ілгері даму мақсатында өз саясатында, демократиялық және зайырлылық қағидаттарын таңдауымен ерекшеленуде.

Демократия – «халық билігі» дегенді білдірсе, зайырлылық – діни бостандықты айқындайды. Әлеуметтану ғылымында зайырлылық екі типология арқылы анықталады. Біріншісі – мемлекет пен діни бірлестіктер арасында серіктестіктің болуын көздесе, екіншісі – мемлекеттің құқықтық жүйесіне дін ықпалының дәрежесін анықтайды. Бұл критерилер зайырлы мемлекеттің төрт түрін бөліп көрсетуге мүмкіндік береді. Атап айтқанда: преференциялық, эквипотенциялық, контаминациялық, идентификациялық. Бұлардың алғашқы екеуі мемлекеттің максималды түрде діннен оқшаулану саясатын қолданса, соңғы екеуі мемлекеттің діни бірлестіктермен ынтымақтастығын қолдайды [1].

Әлемдегі мемлекеттердің төрттен бір бөлігі зайырлылық қағидатын ұстанады. Дегенмен әр мемлекетте зайырлылықтың өзіне тән үлгісі бар. Қазақстан Республикасының Конституциясының бірінші бабында «Қазақстан Республикасы өзін демократиялық, зайырлы, құқықтық және әлеуметтік мемлекет ретінде орнықтырады, оның ең қымбат қазынасы – адам және адамның өмірі, құқықтары мен бостандықтары» жарияланды. Сонымен қоса, 22 бапта «1. Әркімнің ар-ождан бостандығына құқығы бар. 2. Ар-ождан бостандығы құқығын жүзеге асыру жалпы адамдық және азаматтық құқықтар мен мемлекет алдындағы міндеттерге байланысты болмауға немесе оларды шектемеуге тиіс.», 39 баптың

екінші пунктінде «2. Ұлтаралық және конфессияаралық татулықты бұзатын кез келген әрекет конституциялық емес деп танылады.» [2], деп жазылған

Қазақстан бүкіл Орталық Азия аймағында қауіпсіздікті қамтамасыз етуді қолдаушы елдердің бірі бола отырып, ТМД, Шанхай ынтымақтастық ұйымы, Ұжымдық қауіпсіздік туралы шарт ұйымы, антитеррорлық құрылымдары аясында және Азиядағы сенім шаралары, ЕҚЫҰ және БҰҰ-да белсенді жұмыс істейді. Қазақстан экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл жөніндегі он төрт халықаралық әмбебап конвенциялардың барлығына қосылды.

Қазақстан Республикасы 2005 жылғы 18 ақпанда «Экстремизмге қарсы іс-қимыл туралы» Заңды және 1999 жылдың 3 шілдедегі «Терроризмге қарсы іс-қимыл туралы» Заңды қабылдады.

«Экстремизмге қарсы іс-қимыл туралы» Заңда экстремизмнің бір түріне жататын «діни экстремизм» діни араздықты немесе өшпенділікті қоздыру, зорлық-зомбылыққа шақырумен байланысты, сондай-ақ азаматтардың өмірі, денсаулығы, адамгершілігі немесе құқықтары мен бостандықтарына қатер төндіретін кез-келген діни тәжірибені пайдалану ретінде анықталады.

2011 жылы «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заң 1992 жылы 15 қаңтарда «Ар-ождан бостандығы және діни бірлестіктер туралы» заңның орнына қабылданды. Жаңа Заңның қабылдануы Қазақстан Республикасының мемлекеттік-конфессиялық саясатының дамуының жаңа кезеңінің бастамасы болды, бұл мемлекеттің діни бірлестіктердің діни қызметін реттеуге, жалпы мемлекет пен қоғамның мүдделерінің тепе-теңдігін сақтауға белсенді қатысуын көздейді.

Жалпы мемлекет қоғамдағы дін мен діни қатынастарды жетілдіру жолында белсенді саясат жүргізуде. Әйтсе де, өкінішке орай дінге қатысты шешімін таппай жатқан біраз мәселелер бар.

Радикалды діни идеологияның деструктивті ақпараттық әсерінен қоғамның жекелеген өкілдерінің сана-сезімі өзгеріске ұшырап, азаматтардың мемлекетке деген көзқарастары өзгеріп, патриотизм мен тілектестік сезімі жойылып, құндылық бағыттары мен әдеп нормалары өзгеріп, отбасыларда арасында іріткі көбейіп, нәтижесінде қоғам жікке бөліну қаупі туындауда.

Жекелеген азаматтардың қоғам алдындағы конституциялық және азаматтық борыштарын атқарудан бас тартуы орын алуда. Зандарға, елдің мемлекеттік рәміздеріне, халықтың ұлттық-мәдени салт-дәстүріне, сондай-ақ жалпыға бірдей әдеп пен мінез-құлық нормаларына құрмет танытпау жағдайлары да жиілеп барады.

Жалған уағызшылардың әлеуметтік желілерде онлайн-уағыз айтуының кең ауқымда таралуынан қатер арта түсуде. Олардың уағызын қарапайым халық діни саутсыздықтың нәтижесінде ватсап, телеграмм жүйелері арқылы таратылады. Діни әдебиеттердің де өз діни орталықтардан тыс жерлерде, таралу фактілерінің орын алуы жалғасуда.

Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясатының 2017 - 2020 жылдарға арналған тұжырымдамасы мемлекеттік-конфессиялық және конфессияаралық қатынастарды жетілдіруге, мемлекеттің зайырлы қағидаларын нығайту және дінді деструктивті мақсатта пайдалануға жол бермеу бойынша ресми көзқарастар жүйесі болып табылады.

Дінге бет бұрған, алайда діни ілімдерден бейхабар және сол себептен деструктивті әсерге оңай ұшырайтын жастардың радикалдану қатерінен сақтандыру үшін не істеу керектігі туралы мемлекеттік бағдарлама берілді.

Бағдарламада радикалды діни идеялардың таралуына төтеп бере алатын, Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының білікті дін қызметкерлерінің қажеттілігі туралы баса айтылды.

Діни қауымға әдепті мінез-құлық нормаларын сақтауға, қарапайымдылық таныту, діни төзімділік пен жоғары моральдық-адамгершілік қасиеттерді көрсетуге қойылатын талаптарды күшейту, басқа дін ұстанушыларға лайықты үлгі болуы қажет. Сонымен қоса, қоғамдағы түрлі топтардың арасында діни экстремизм профилактикасына белсенді қатыса алатын дінтану, теология және исламтану саласындағы кадрлардың біліктілігіне қойылатын талаптарды да өсіруге назар аударылады [3].

Мемлекет пен азаматтың мақсаттарының барлық негізгі салаларда сәйкес келуі маңызды. Бұл Қазақстан мемлекетінің басты міндеті. Азаматтар мемлекетке болашақта, дамуға, тұлғалық және кәсіби өсуге мүмкіндіктер болған кезде ғана сенеді.

Мұны мемлекет пен халық біліп, жұмыла жұмыс істеуі керек. Өскелең ұрпақтың бойына Отанға деген сүйіспеншілік, өз жеріне, халқына, еліне, мемлекетінің жетістіктеріне мақтаныш сезімін тәрбиелеу және қалыптастыру қажет, себебі бұл қазақстандық патриотизмнің ірге тасы.

Патриотизм адамды өз мемлекетінің толыққанды азаматы ретінде қалыптастырады, оны Отанымен, этноспен, оның мәдени және діни тамырларымен, яғни кез келген адам үшін өз елінің азаматы ретінде маңызды және қасиетті барлық нәрсемен байланыстырады.

Ғылыми сөздіктерде патриотизм – адамның өзі жататын әлеуметтік топқа тән белгіні және соны көрсететін рәміздеріне деген асқақ қатынасы, соны дәріптейтін, қорғайтын идеология деп анықталады. Патриотизм туралы идеялар тарихи оқиғаларға, ескерткіштерге, рәміздерге, мәдени ерекшеліктер мен ұлы бабаларға деген құрметпен байланысты.

Патриотизмнің негізгі құрылымдық компоненттері патриоттық: 1) білім; 2) сана; 3) сезімдер; 4) қажеттіліктер; 5) сенімдер; 6) қызмет; 7) мінез-құлық. Бұл мәселені зерттеуші ғалымдар патриотизм жеке тұлғаның өміріндегі білімді меңгеру барысында тарихи фактілерге, оқиғаларға және адамдарға деген сезімін білдірумен қатар жүретінін атап өтеді. Патриоттық білім мен сананың интеграциясы тұлғаның патриоттық дүниетанымының (интеллектуалдық-эмоционалдық компоненті) қалыптасуына әкеледі. Сондықтан патриотизмнің мәні адамдар үшін әртүрлі.

Нағыз патриот – рухани биік адам. Ал, мұндай тұлғалар туылмайды, олар өмір мен еңбек процесінде, жақын ортамен қарым-қатынас пен ынтымақтастық, сыртқы әлеммен әрекеттесу барысында қалыптасады.

Қазақстан Республикасы Президентінің Жарлығымен Қазақстан Республикасының азаматтарын патриоттық тәрбиелеудің «2006-2008 жылдарға арналған мемлекеттік бағдарламасы» әзірленді. Бұл мемлекеттік бағдарлама азаматтардың бойында жоғары патриоттық сананы, өз еліне деген мақтаныш сезімін қалыптастыру, патриоттық тәрбие жүйесін жүйелі дамыту арқылы Отанның мүддесін қорғау жөніндегі азаматтық борышы

мен конституциялық міндеттерін орындауға әзірлікті тәрбиелеу мақсатында әзірленген болатын.

Осы процесте дін – адамдарды сенім деңгейінде де, қоғам мен мемлекет деңгейінде де біріктіретін қуатты интеграциялық ұстаным екенін ерекше атап өту керек. Сонымен қатар, дін әлеуметтік-мәдени құбылыс ретінде арнайы канондардың арқасында әр халықтың этникалық мәдениетін, рухани құндылықтарын, ұлттық болмысын сақтауда маңызды рөл атқарады.

Бұладамның Құдаймен байланысын сезінуге, оған жақындауға, рухани тәжірибені сезінуге, қоршаған әлемді өзі жақсы көретін Қасиетті, Құдайлық кеңістік ретінде қабылдауға мүмкіндік беретін тұлғаның ауқымы [4].

Ислам діндарлары Мұхаммед пайғамбардың «Отанға деген сүйіспеншілік – иманның бір бөлігі» деген сөздеріне жүгініп, отансүйгіштік – мұсылманның ең маңызды парызының бірі екендігін айтады.

Иван Ильин православиелік дінді орыс халқының «тағдырлы жолдарындағы» негізгі және айқындаушы діні деп санайды, өйткені ол ғасырлар бойы халықты рухани жағынан басқарды, өткендегі және болашақтағы мәдениетінің негізін қалады.

Қазіргі Қазақстандағы дәстүрлі ханафи мазхабынан басқа діни бірлестіктер халық арасында қоғамдық тұрақтылықты, этносаралық және конфессияаралық келісімді сақтау, деструктивті діни идеологияға қарсы мемлекет іске асырып жатқан шараларды қаншалықты қолдауда? Діни бірлестіктер өз өкілдерінің мемлекеттік рәміздерді, ұлттық және мемлекеттік мерекелерді мойындауын және оларға құрметпен қарауын қаншалықты қамтамасыз етуде?

Қазақстандық патриотизмді дамытуда да мемлекет жүйелі саясатты ұстануда:

Қазақстанның әрбір азаматы этникалық шығу тегі мен діни көзқарасына қарамастан, өзінің мәдениетін, дәстүрі мен тілін дамытуға, қоғам мен мемлекет өмірінің барлық салаларына атсалысуға құқылы.

Қазақтар мен басқа да этностардың тарихи қалыптасқан ұлттық дәстүрлері мен әдет-ғұрыптарына құрметпен қарау мемлекеттің ерекшелігі болып табылады.

Мемлекет діни тиесілігіне қарамастан, әлемдік және отандық мәдениет пен өнердің маңызды құрамдас бөлігі ретінде еліміздің тарихи-мәдени мұрасы мен мәдени құндылықтарын сақтауға ерекше көңіл бөледі.

Қазақстандағы әлемдік мәдени және тарихи маңызы бар объектілердің бірқатарының діни мәні бар. Республикада Қазақстан халқының ажырамас мәдени мұрасы болып саналатын ислам діні мен басқа да діндерді таратушылардың атымен байланысты киелі жерлер бар, олар мемлекеттің қорғауында.

Білім беру жүйесі жеке тұлға мен қоғамда қазақстандық патриотизмді, халықтың ұлттық және рухани дәстүрлеріне деген құрметті қалыптастыруда негізгі рөл атқарады [3].

Осы орайда Амангелді Айталының «Шынайы патриот татулыққа, келісімге, төзімділікке бейім, икемді болады. Ұлт патриоттары өмірдегі болып жатқан жаңалықтарға, тың идеяларға, озық технологияға назар аударып, мәдени құндылықтарды өз мәдениетіне икемдеп, өз қазанында қайнатуға дайын болады, өз құндылықтарымен бөлісуге, еркін алмасуға дайын. Ұлттың өзін өзі нақты танып білуі жеке адамға да, ұлтқа да әлем мәдениетіндегі шынайы орнын анықтайды» [5] – деген ойлары еліміздің ұлттық патриотизмді дамыту саясатымен тоғысады.

Қорыта келе, жастардың бойында Отанға, оның өткені мен болашағына деген саналы көзқарастарын қалыптастыру үшін олардың Қазақстан тарихын, мәдениетін білулері маңызды. Ол үшін ең алдымен әр балаға өзінің туған өлкесінің тарихы, мәдениеті, ән-күйі мен мерекелері, арғы аталардың ерлігі туралы білім беру қажет. Патриотизмге тәрбиелеудің Әнұран, Ту, Елтаңба сияқты мызғымас мемлекеттіліктің белгісіне айналған мемлекеттік тілден бастау алатынын ерекше атап өткен жөн. Демек, адам, әсіресе жас адам өз елінің патриоты болу үшін ең алдымен мемлекеттік, қазақ тілін меңгеруі керек.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Иманбаева А.Қ. Діни фанатизм қаупі һәм зайырлылық қағидаттары <https://ult.kz/post/dini-fanatizmnin-kaupi-%D2%BBam-zayyrlylyk-kagidattary>

2. Қазақстан Республикасының Конституциясы. https://adilet.zan.kz/kaz/docs/K950001000_

3. Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясатының 2017 - 2020 жылдарға арналған тұжырымдамасын бекіту туралы Қазақстан Республикасы Президентінің 2017 жылғы 20 маусымдағы № 500 Жарлығы. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U1700000500>

4. Машенцева Н. В. Религиозные истоки феномена патриотизма https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/78333/1/978-5-88687-251-4_94.pdf

5. Амангелді Айталы. Ұлтшылдық пен ұлтсыздық. <https://abai.kz/post/14186>

РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ВОУК-КУЛЬТУРЫ

Коянбаева Гульнара Ромсеитовна

*Ведущий научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МНВО РК,
кандидат философских наук*

Один из важнейших трендов западной культуры, оказывающий значительное влияние на духовную, идеологическую составляющую жизни общества является формирование и широкое, агрессивное распространение так называемого «воукизма», идеологии отрицания достижений культуры, проповедующей социальное угнетение кого-либо. Данное течение, возникшее на волне отрицания культурных ценностей прошлого как факторов, сдерживающих свободное развитие свободной личности становится все более популярным в идеологической парадигме Запада, соединяясь с широко пропагандируемой культурой ЛГБТ сообщества. Особенное распространение она получает в молодежной среде, становясь своеобразным способом протеста против социальных условий современного мира, находящегося, по признанию экспертов в затяжном антропологическом кризисе, исчерпав потенциал всех предшествующих концептуальных идей развития человека и общества. Радикализм этой идеологии привлекает молодежь, которая в условиях кризиса становится одной из самых незащищенных социальных групп.

В целом воукизм представляет собой некую интеграцию идей марксизма с теорией Э.Фрейда. В центре идеологии содержится идея о наличии некоего всеобщего угнетения, агентами которого являются все социальные институты общества: семья, церковь, государственный аппарат и т.д. Воукизм, произошедший от английского «wake», проснувшийся, термин означающий борьбу проснувшихся, то есть тех, кто долгое время находясь в угнетенном состоянии был лишен возможности проявлять все наклонности природного и социального характера, в силу ограничений, накла-

дываемых обществом. В первую очередь к ним относятся различные меньшинства, просыпающиеся и активно борющиеся за свои права, но идея воукизма имеет более глубокие корни в истории.

Все начинается с марксистских идей о наличие в обществе глубинных экономических проблем, связанных с несправедливым распределением наличного богатства, разводящего общества на непримиримые социальные страты, одна из которых является угнетаемой, то есть лишенной естественных и, сконструированных культурой, прав, на выражение своей воли и реализацию своих желаний. Эта борьба перманентна и влияет на все сферы социумной жизни. С угнетением необходимо активно бороться. А поскольку господствующие классы поддерживают угнетение так же с помощью культуры, то бороться необходимо со всеми элементами культуры, способствующими угнетению. К ним относятся религиозные и философские концепции, наука, право, искусство, пропагандирующее угодные власти идеи, и мораль, сковывающая человека традиционными представлениями. Традиции, укоренные в социуме благодаря прежде всего религии становятся, с точки зрения представителей воук-культуры, злейшим врагом, против которого должна быть направлена вся идеологическая борьба за новую социальную, гендерную и другие виды справедливости.

Если в марксизме идеи борьбы с угнетением имели основу в реальных социальных отношениях, то для представителей философии постмодернизма эта идея вышла за пределы объективной реальности и превратилась в форму социального активизма, направленного на разрушение оков, под которыми понимаются культурные компоненты социума. Агностические идеи постмодернистов о невозможности достижения истины в силу ограниченности человеческих познавательных способностей увели дискуссии об угнетение в плоскость индивидуальных ощущений тех, кто данному угнетению подвергся. Вся социальная активность направляется на борьбу с социальными конструктами, созданными для утверждение определенного социального порядка, консервирующего несправедливость угнетения. Важность и опасность этих социальных конструктов определяется не объективными обстоятельствами или экспертным мнением, а только лишь прожитыми

угнетенным человеком личными ощущениями, которые только он и может исследовать, и представить в качестве индивидуальной истины, которую должны принять окружающие.

К базовым положением воукизма можно отнести следующие:

«1. Общество находится в постоянном конфликте за власть, ресурсы и возможности между «фаллосоцентрическим цисгендеронормативным патриархатом» и маргинализированными группами – прежде всего расовых и сексуальных меньшинств. Для доминирующего положения «патриархат» создал «матрицу» – информационно-психологический конструкт из «традиционных ценностей» и социальных институтов, которые эти ценности поддерживают.

2. Общество, созданное «патриархатом», несправедливо и подлежит переустройству путём деконструкции социальных институтов, которые стали инструментами угнетения – семьи, государства, религии, культуры, научного метода познания мира, морали и нравственности.

3. Для деконструкции институтов «патриархата» необязательно применять насилие, нужно проникать во все управляющие органы и менять их в своих целях и интересах. Даже если белые мужчины осознают несправедливость «патриархата» и готовы помочь, в борьбе за переустройство общества они могут быть только союзниками (allies), их роль состоит в выполнении команд представителей угнетённых групп, которые единственные, кто обладает наиболее полным знанием о реальности» [1].

То есть, по мнению «проснувшихся» важнейшим элементом угнетения, с которым необходимо бороться является традиционной система ценностей, задачей которой является сохранение и упрочение существующего порядка вещей, даже если этот порядок принимается подавляющим большинством членов социума.

Как известно традиции это базовое ядро любого общества, своеобразный скелет, удерживающий общество от распада и способствующий его поступательному развитию. Отказываясь от традиций, уничтожая их во имя ложно понятых идей, общество может столкнуться с огромным количеством проблем, большинство из которых способно привести его разрушению. История челове-

чества – это история преемственности, которую и осуществляет традиция, воплощающая весь социально-культурный опыт народа. К формату традиционности относятся и религиозные идеи, тысячелетиями воспроизводящие определенную парадигму ценностей, обеспечивающих стабильность мировоззренческих конструктов общества. Можно спорить о характере и целях этой традиционности, но историческим фактом является роль религии в формировании устойчивых конструкций социума, удержание его от падения в анархический хаос идеологически разнонаправленных векторов развития.

Любая традиция, религиозная в том числе, со временем требует своей модернизации в силу коренных изменений, происходящих в истории. Всеобщая образованность и информированность привели современное общество к положению, когда основные догматы религиозной традиции подвергаются сомнению и остракизму. Мы наблюдаем потерю интереса к религиозности в ортодоксальном смысле, хотя само обращение к религии остается востребованным. Но к религии в более светской форме, без укорененных традиционных представлений. Создается ощущение, что традиционность изжила себя и новые технологические и инновационные потребности общества оставили ее далеко позади. Либертарианские и социалистические идеи деконструкции общества низвели традицию до незначительного фактора, которым можно пренебречь при создании новых идеологических форматов модернизации общественной жизни. Но, как показывает практика, такое пренебрежительное отношение к традиции, в том числе религиозной, оборачивается для общества потерей глубинных ориентиров и выводом на поверхность общественного сознания новых мифологем, разрушительно действующих на общество. К таким мифологемам можно отнести идеи воукизма, призывающего к отмене всей культурной составляющей человеческой истории, поскольку нельзя найти ни одного культурного феномена, не способствующего в той или иной мере социальной дифференциации общества, разделения людей на имеющих и не имеющих право на выражение своих свобод. Это в полной мере относится к религиозной традиции, которая призывает закрепить раз установленный порядок, освящая власть и власт-

ные привилегии. Следовательно, религия должна быть разрушена, как полагают приверженцы воук-идеологии, или же реформирована под потребности угнетенных меньшинств.

Чтобы соответствовать времени и обстоятельствам представители крупнейших религий идут разными путями, либо усиливая ортодоксию до степени фундаментализма, провоцируя фанатизм, не способствующий сохранению устойчивости, либо идут на некую «либерализацию» религиозности, заменяя ритуалы, отказываясь от базовых принципов традиционности, присущих им. Вносятся изменения в религиозные ритуальные действия, подвергаются сомнению казались бы общепринятые представления модернистские теологи стремятся пересмотреть ограничения, связанные с гендерными отношениями в религиях. «Внутри конфессий появляются отдельные группы, которые открыто относятся к проявлениям нетрадиционной сексуальной ориентации. Впрочем, эти группы чаще всего рождаются в благоприятной среде, где ЛГБТ-культуре дан зеленый свет. В своей же среде религиозные люди продолжают придерживаться консервативных норм, подчас более строгих, чем нормативная сторона их религии» [2].

В какой то мере подобные модификации религии оправдываются распространение секуляризма, особенно в западной культуре, когда религии отказано не только в ведущей роли в духовном воспитании личности, но все ее положения однозначно отвергаются или подвергаются сомнению. Необходимость инновационного форматирования религиозной традиции очевидна и эту работу необходимо проводить. Но, хотелось бы, чтобы служители церкви и теологи делали это на основе взвешенных идей, а не идя на поводу популистских идеологов для привлечения в церковь сторонников. Заигрывание с радикальными течениями, вызывающими отторжение большей части людей, настроенных в целом консервативно не могут привести к необходимому результату, сохранив авторитет церкви.

Любая модернизация должна идти с большой осторожностью, с учетом объективных изменений, без волюнтаристских решений, чтобы не навредить обществу. Воукизм не стремится к такой модернизации. Он выстроен на идее так называемой «по-

зитивной дискриминации», предполагающей тотальное отрицание какой-либо критики своих идей, в признание самооценности своих установлений. Любое оппонирование воспринимается как отрицание истины и человек, выразивший свое отношение к проблеме становится врагом, к которому применимы любые методы давления, начиная со «стирания» из социальных сетей до уничтожения репутации и объявления врагом общества.«В силу присущей данной идеологии разрушительной энергетике, изменения предполагаются кардинальные, без учета требований интересов большинства, которое и есть причина страданий и угнетенного состояния меньшинства.«Мы видим, как она (Теория. – ред.) влияет на мир, атакуя науку и рациональное мышление... Мы сталкиваемся с непрерывным демонтажем категорий знания и веры, разума и эмоций, мужчин и женщин, а также с ростом цензуры нашего языка в соответствии с Истиной в понимании Социальной Справедливости. Мы наблюдаем радикальный релятивизм в форме двойных стандартов вроде утверждений, что лишь мужчины могут быть сексистами и только белые люди – расистами, а также в повальном отрицании последовательных принципов не дискриминации. В свете всего перечисленного становится все труднее и даже опаснее утверждать, что к людям следует относиться как к личностям, или призывать к признанию нашей общей человечности наперекор поляризующей и сковывающей политике идентичности» [3].

Сами по себе лозунги, определяющие воукизм вполне приемлимы: Equity, Diversity, Inclusion. (Равенство, Многообразие, Инклюзия). Проблема в сущностном определении контента этих понятий и их практическом воплощении в общественной среде. Равенство не предполагается в том контексте, как это принято в традиционном либерализме, как равенство всех. В нем отказывается людям с нормальной ориентацией и традиционными ценностями, как неспособными принять новую нормальность с преимущественными правами нетрадиционно-ориентированных или маргинальных групп людей. Это уже противоречит религиозной идее равенства всех перед Богом. Из многообразия так же исключены ортодоксия и традиционализм. Инклюзия предполагает преимущественное удовлетворение потребностей представителей

нетрадиционных сообществ в ущерб здравомыслию и профессионализму. Завышенные требования, не коррелирующие с реальными возможностями и способностями этих людей, приводят лишь к нарастанию негативизма по отношению к ним, что сказывается на общей духовной ситуации западного общества, усиливая линии разлома.

Воукизм является примером того, как правильные идеи, вытекающие из проблем объективной реальности, могут стать токсичными, вызывая отторжение в силу неправильного истолкования и радикализации. Пока это проблема западной культуры. Но наблюдая стремительную вестернизацию духовной обстановки в странах Центральной Азии можно сказать, что эти идеи проникают и в наше культурное пространство, где скорее всего вступают в противоречие с традиционной ментальностью, которая все еще является доминирующей. Поле битвы станут ценности молодежи, в большей степени подвержены инновационным процессам. И экспертному сообществу Казахстана стоит обратить внимание на эту проблему уже сейчас.

Статья выполнена в рамках научного проекта грантового финансирования АР09259275 Религиозные аспекты традиций и инноваций в Казахстане: прошлое, настоящее и перспективы.

Список литературы:

1. Тихомиров В. Воукизм <https://s-t-o-l.com/material/68814-voukizm/>
2. Бог и квір: Пол, гомосексуализм и трансгендерность в контексте авраамических религий: <https://realnoevremya.ru/articles/213279-kak-religiya-otnositsya-k-lgbt>
3. Хелен Плакроуз, Джеймс Линдси. Циничные теории. Как все стали спорить о расе, гендере и идентичности и что в этом плохого. М: Individuum, 2022. 384 с.

ATTEMPT TO INCLUSIVELY INTERPRET ISLAMIC THEOLOGY AND TRADITION BASED ON THE RATIONALISTIC MATURIDITE APPROACH ADOPTED BY MUSA JARULLAH BIGIEV

Galym Zhussipbek

*Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy,
Political Science and Religion, PhD*

Abstract. This paper focuses on Islam and inclusivism, which is one of the most debated issues related to Islam. Religious inclusivism accepts that there can be more than one way to salvation. There is a nexus between these rationalistic principles and ability to produce inclusive Islamic interpretations, as it was exemplified by the theological views of reformist scholar Musa Jarullah Bigiev. Although Musa Bigiev introduced his ideas more than one hundred years ago, gender equality and inclusive religious views are still denounced, even in the category of taboo issues in traditional conservative Islamic scholarship and public opinion.

Introduction. Almost one hundred years ago, in the early 20th century Muslim reformist scholar, writer and political activist Musa Jarullah Bigiev (1875-1949)¹, who robustly defended the affirmative action policies focused on liberation of oppressed Muslim communities and women's emancipation, also rationalistically conceptualized his theory on Islamic inclusivism (in simple terms, inclusive religious view says that a salvation beyond its teachings can be found, whereas exclusive religious interpretation denies the acceptance of such salvation beyond its teachings²). Although Bigiev's inclusive approach was met with strong backlash from conservative *ulema* (religious scholars) and conservative public and still denounced by conservative believers, his views and logic are sought-for in our days.

¹ Charles Kurzman (ed.), *Modernist Islam 1840-1940*, NY: Oxford University Press, 2002, p.254.

² Please, see for more detailed analysis further in this article.

As such in any religion the questions related to the acceptance of diversity and pluralism, specifically whether it accepts religious inclusivism or not, lend themselves to no easy answers. Almost every religion claims that only its followers can reach salvation through its teachings and way of life. The issues related to religious inclusivism¹ are among the most debated and controversial in traditional conservative Islamic scholarship and appear to be the most misunderstood among both conservative Muslim scholars and society.

Because of epistemological crisis of traditional Islamic scholarship, the pressing ethical and metaphysical questions concerning the necessity of producing human rights-friendly, gender-egalitarian and inclusive Islamic interpretations became largely “unthinkable”. Specifically, we argue that the bulk of the difficulties related to the acceptance of pluralism and religious inclusivism became a result of the demise of Islamic rationalism. In other words, there is a nexus between theologically rationalistic approach to Islamic sources and development of inclusive religious interpretations². Therefore, I posit that to produce inclusive Islamic interpretations the Muslims should have recourse to the forgotten tradition, Islamic rationalism. In this paper I use the concept “rationalistic” to denote a religious school named “Maturidism”, which epistemology became widely lost.

One of the paradoxes of Islamic history and theology is that, although Maturidism is nominally accepted as one of the two Sunni-Islamic schools in creed and theology, in fact, it has been overshadowed by Asharism³. There is little literature in English about the potential of Maturidism to create the foundations of pluralist society in Islamic context, for example, produced by counter-radicalism organization Quilliam Foundation⁴. Also there is some research about the potential

¹ In this article I dwell only on the question of religious inclusiveness and cannot elaborate on religious pluralism which means the acceptance that other religions are also valid and true.

² As well, there is a nexus between rationalistic approach to Islam and Islamic gender-equal interpretations which are beyond the scope of this article.

³ Umar Abdallah, *The Doctrines of the Maturidite School with Special Reference to As-Sawad Al-Azam of Al-Hakim As-Samarqandi*, Ph.D. Dissertation, University of Edinburgh, 1974, p. 7.

⁴ Adam Deen, “My Reasons for Joining the Quilliam Foundation.” Quilliam Foundation, 2015. <https://www.quilliaminternational.com/my-reasons-for-joining-the-quilliam-foundation-adam-deen/>;

of Maturidite theology¹ to develop pro-human rights Islamic theology and theory of justice².

On the whole, a serious gap of knowledge exists in discussing the potential of rationalistic Maturidite theology to produce a credible basis for inclusive Islamic interpretations. Only some academic research which discuss the role of Al-Maturidi's views (but not rationalistic Maturidite theology as such) in developing inclusive Islamic understandings can be found in Turkish³. As such, Al-Maturidi's writings and views about other religions cannot be categorized as representing religious inclusivism. Furthermore, Al-Maturidi's views can be depicted as religiously exclusivist⁴. However, the Turkish scholars Hanifi Ozcan⁵ and Sonmez Kutlu⁶ defended the opinion that Al-Maturidi's views represent "pluralism", which, in fact, can be conceptualized at best as "partial Islamic inclusivism".

Although the views of Al-Maturidi cannot be categorized as religiously inclusive, nonetheless, Maturidite epistemology can be used to lay the grounds to produce inclusive Islamic interpretations. Therefore, it can be argued that, if to use Maturidite rationalistic epistemology, inclusive Islamic interpretations can be produced. By and large, it is needed to differentiate between Maturidite "hardware" (static Maturidite creed and Al-Maturidi's own views about particular religions) and Maturidite "software", by which I mean dynamic rationalistic episte-

Adam Deen, "A Response to Claims of Unorthodoxy of My Theological claims." Quilliam Foundation, 2016. <https://www.quilliaminternational.com/a-response-to-claims-of-unorthodoxy-of-my-theological-claims-within-my-reasons-for-joining-the-quilliam-foundation-piece/>

¹ Galym Zhussipbek and Zhanar Nagayeva, "Epistemological reform and Embracement of Human Rights. What Can be Inferred from Islamic Rationalistic Maturidite Theology?", *Open Theology*, vol. 5, no. 1, 2019, pp. 347-365. <https://doi.org/10.1515/oph-2019-0030>

² See for example, Ramon Harvey, *The Quran and the Just Society*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

³ Hanifi Ozcan, *Maturidi'de Dini Cogulculuk*, Istanbul: IFAY, 1995.

⁴ For example, Rifat Atay, *Religious Pluralism and Islam: A Critical Examination of John Hick's Pluralistic Hypothesis*, PhD Dissertation, University of St.Andrews, 1999, pp. 28-32.

⁵ Ozcan, *Maturidi'de*.

⁶ Sonmez Kutlu, *Turk Muslumanligi Uzerine Yazilar*, Istanbul: Otuken, 2017.

mology to produce Islamic knowledge¹. However, this paper does not aim to absolutize the Maturidite theology. Maturidism or Maturidite theology may or may not be important per se, but what is important, is the rationalistic epistemology inherent to Maturidism (but largely marginalized for centuries) and that Maturidism is accepted to be an Islamic tradition². In other words, by invoking rationalistic Maturidite theology this article aims to show that it is possible to develop inclusive Islamic interpretations and discourses by using internal Islamic dynamics. In this paper I also try to show that rationalistic Maturidite epistemology (so-called Maturidite “software”) was used by reformist scholar Musa Jarullah Bigiev to develop his inclusive Islamic discourse.

Inclusivity and exclusivity debate in Islam. According to Osman Bakar from Institute of Advanced Islamic Studies in Malaysia:

The idea of exclusivity and inclusivity in religious beliefs and practices has been understood in various different ways. The most popular understanding of the idea pertains to the issue of the possibility of post-humus spiritual salvation outside one’s own faith system. The popular Muslim way of posing the issue is to ask the question whether or not non-Muslims can enter heaven in their life after death. In this context, it is said that if one agrees with such a possibility then he or she is considered as adopting an inclusive religious belief³.

Bakar further explains:

If on the other hand one denies such a possibility, then one’s religious belief is said to be exclusive. Exclusivity and inclusivity in the sense just defined are not unique to any particular religion. In any religion we may observe the presence of exclusivists among many of its followers. Likewise, in every religion are to be found believers who are inclined to adopting inclusivity⁴.

¹ Galym Zhussipbek, and Bakhytzhann Satershinov. «Search for the Theological Grounds to Develop Inclusive Islamic Interpretations: Some Insights from Rationalistic Islamic Maturidite Theology» Religions 10, 2019, no. 11: 609. <https://doi.org/10.3390/rel10110609>

² Maturidism is, at least, nominally accepted by a majority of Hanafite Muslims.

³ Osman Bakar, “Exclusive and Inclusive Islam in the Qur’an: Implications for Muslim-Jewish Relations”, Journal of the interdisciplinary study of monotheistic Religions (JISMOR), issue 5, 2009, p. 6.

⁴ Ibid, 6.

In essence, as Mohammad H.Kamali, the founding CEO of Institute of Advanced Islamic Studies highlights, religious inclusivism accepts that there are more than one ways to salvation and an inclusive religious doctrine implies that a salvation beyond its teachings can be found, whereas exclusive doctrine denies the acceptance of such salvation¹.

Almost every religion claims that only its followers can be saved through following its teachings. Upon casual observation of the religious scene it appears that in any religion believers in exclusivity far outnumber believers in inclusivity, basically religious inclusivism is feared by believers as if they are in danger of losing their own faith if they were to admit the possibility of spiritual salvation outside their religion². Therefore, the issues related to religious inclusivism are still one the most debated and controversial in many religions.

As such the Muslims who narrowly interpret the message of universality and believe that salvation belongs exclusively to Muslims literally understand the following Quranic verses, “True religion before Allah is I/islam (submission to His will)” (3:19); “If anyone seeks a religion other than (I/islam) complete devotion to God, it will not be accepted from him...”(3:85); and “this day I perfected your religion for you, completed My favour to you, and chose I/islam to be your faith” (5:3).

In the book “Islam and the Fate of Others”, Mohammad H. Khalil analyzes a variety of inclusive and exclusive views and perspectives developed throughout history by different Muslim scholars ranging from traditionalist theologian Al-Ghazali, the scholars like Ibn Taymiyya and Al-Jawziyya to Sufi Master Ibn Arabi and modern reformist scholar Rashid Rida. Khalil in his book questions, even challenges the dominant perception arguing that there is a particular Islamic orthodoxy in the issue of soteriological fate of others³.

Contemporary progressive Islamic scholars try to counter the exclusivist readings and understandings of Quranic verses, which became

¹ Mohammad H. Kamali, “Islam’s Religious Pluralism in Context, a Viewpoint”, *Islam and Civilisational Renewal*, 2:4, 2011, p. 715.

² Bakar, “Exclusive and Inclusive”, p.6.

³ Mohammad H. Khalil, *Islam and the Fate of Others*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

dominant in traditionalist Muslim scholarship and society. For example, Kamali indicates that inclusive reading of the above-mentioned Quranic verses (3:19, 3:85, 5:3) closes the door of exclusivism. The word “islam” (lower case) in these two verses may mean also verb “submission” but not exactly the name of particular religion (“Islam”). The general meaning of the scripture does not impede to conceptualize the word “islam” as lower-case (not upper-case “Islam”) implying submission or devotion to God (Creator)¹.

Izutsu also argues that the concept “islam” in the original sense means determined self-submission, self-surrendering to the Divine Will². The concept “islam” (and the related verb “aslama”) originally and primarily means that one voluntarily surrenders oneself to the Divine Will putting one’s trust totally in God (Creator) which after all a kind of unconditional self-surrender³.

Nonetheless, in spite of the above-mentioned leniency of Islamic scholarship in the issue of soteriology, Islam is widely perceived as an exceptionally exclusivist religion. By and large, religious inclusivism appears to be one of the most controversial and misunderstood concepts in traditional conservative Islamic scholarship. Islam’s exclusivism brings about its intolerance to “others”. Islam has been widely perceived as an exceptionally intolerant religion, intolerant of other religions, cultures, ways of life. “Islam’s intolerance of the other is often explained as largely emanating from its strict exclusivist religious worldview. According to this explanation, Islam claims to be the only valid religion. Being so, it wants to impose its beliefs and way of life on all non-Muslims”⁴. Furthermore, Islam as religion tended to be viewed by both Muslims and non-Muslims as antithetical to rationalism. Hence, Islam is perceived as inherently critical of modern sciences and modern civilization.

Basically, if a believing Muslim does not have inclusive Islamic understandings, it is not easy to establish a good rapport with the believers in other religions or atheists and not to be seduced to proselytism,

¹ Kamali, “Islam’s Religious Pluralism”, p. 714.

² Toshikiko Izutsu, *God and Man*, Islamic Book Trust, 2002, p. 217.

³ *Ibid.*, p. 217.

⁴ Bakar, “Exclusive and Inclusive”, p. 4.

whether open or hidden, which seriously impedes building a sincere relations with “others”. On the other hand, exclusivist Islamic understandings may induce some Muslims, who prefer to integrate in their non-Muslim environments, to abandon their religion altogether (it may be one the reasons of the phenomenon of “ex-Muslims”, the increasing number of young Muslims who have decided to leave Islam because of their disenchantment with traditionalist conservative interpretations¹).

Difficulties in developing inclusive Islamic interpretations, epistemological crisis of Islamic scholarship and lost tradition of Islamic rationalism. Reason is indispensable, to borrow from the words of Marcus Borg², to be able to read Islamic sources from a historical-metaphorical point of view, which means that they are taken seriously without being taken literally. Moreover, it can be argued that reason is the human capacity to shape reality in a humane way³, including the development of inclusive religious interpretations. To put it differently, rationalistic approach in interpreting religious sources is indispensable to produce inclusive religious understandings. However, the denial of rationalism and anti-rationalism has swayed traditional conservative Islamic scholarship. In other words, traditional Islamic scholarship is crippled by the epistemological crisis, manifested, specifically in the centuries-long demise of Islamic rationalistic tradition. As Cornell indicates, this negative phenomenon has appeared especially as a response to the challenges posed to Islamic thought by modernity, and it is an important signpost of epistemological crisis⁴. MacIntyre explains that at any point epistemological crisis may happen to any tradition-constituted enquiry that, by its own standards of progress, it ceases to make progress⁵.

¹ “Ex-Muslims: They left Islam and now tour the US to talk about it”, BBC, November 27, 2017, <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-42090104>.

² Marcus Borg, *Reading the Bible Again for the First Time*, HarperCollins, 2001.

³ Hans Sandkühler, “Pluralism and the Universality of Rights.” 20th World Congress of Philosophy, 1998, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Law/LawSand.htm>.

⁴ Vincent Cornell, “Reasons Public and Divine: Liberal Democracy, Sharia Fundamentalism, and the Epistemological Crisis of Islam”, in *Rethinking Islamic Studies From Orientalism to Cosmopolitanism*, eds. Carl Ernst and Richard Martin, University of South Carolina, 2010, p. 26.

⁵ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality*, University of Notre Dame Press, 1998, pp. 361-362.

I argue that it is epistemological crisis of traditionalist conservative Islamic thought, which constitutes a main reason of inability to produce or, at least, the lack of inclusive Islamic interpretations. On a practical level, epistemological crisis, as it has been noted above, also impedes development of “positive” or “bridging (inclusive) social capital” of the Muslims living in non-Muslim-majority countries. In essence, it is implausible to present Islam, as a religion and foundation of culture and civilization, as monolithic. In fact, we can talk about “many Islams”¹. The reformist scholars aim to demonstrate that Islam’s basic ethos and spirit are compatible with modern notions of human rights, democracy, pluralism, and tolerance².

Main principles of theologically rationalistic Maturidism. As a result of confluence of many factors the concept rationalistic or rationalism in Islamic tradition became wrongly associated predominantly with Mutazilate school³, which, in fact, in some issues turned out to be irrational, even extremist (for example, Mutazilate theology similar to some radical teachings holds that deeds are themselves acts of faith)⁴.

Although Maturidism has been classically accepted as one of the two, alongside with Asharism, Sunni-Islamic schools in *kalam or ilm al-kalam* (discursive and dialectical theology), in practice it has been marginalized for centuries. It has been highlighted that, “even in our own time, few studies of Islamic theology have given any attention to Al-Maturidi or his school, almost none systematically, and not for any lack of importance”⁵. In general, the articulation of Islamic dialectal theology “was generally limited to commentary on existing texts rather than full-scale reinterpretation of revealed sources in order to make them speak to the particular concerns of a changed context”⁶.

¹ Edward Said, *Impossible Histories: Why the Many Islams Cannot be Simplified*, Harper’s, 2002, July.

² *Ibid*, p. xx.

³ Zhussipbek and Nagayeva, “Epistemological Reform”.

⁴ Haj, “Reconfiguring”, p. 222, note 36.

⁵ Jeffrey Halverson, *Theology and Creed in Sunni Islam, The Muslim Brotherhood, Asharism, and Political Sunnism*, Palgrave Macmillan, 2010, p. 23.

⁶ Hermansen, M. “Introduction. The New Voices of Muslim Women Theologians”, in *Muslima Theology*, eds. Ednan Aslan; Marcia Hermansen; Elif Medeni, Frankfurt: Peter Lang, 2014, p. 12.

Though the Maturidite creed was not lost and could be preserved for centuries, it turned out to be strictly dogmatic and ossified teaching, whereas rationalistic Maturidite theology was put into oblivion. In other words, it is needed to differentiate between theologically rationalistic and dynamic Maturidism (or dynamic Maturidite theology) premised on rationalistic epistemology, which I tentatively call “software”, on the one hand, and Maturidite creed which tends to be presented by conservative Hanafi Muslims as fortified and dogmatic, what can tentatively be named “hardware”, on the other¹. Al-Maturidi’s views about particular religion can also be categorized as a part of Maturidite “hardware”.

As such rationalistic Maturidite epistemology premised upon two main principles, first, the acceptance that human reason can find goodness and badness independently from revelation² (classic Maturidite scholar Ala al-Din al-Samarqandi states, “Good and evil may be known by the intellect according to us and the Mutazilates, contrary to the Ahl al-Hadith”³), second, the belief that God does not order to do what is known by reason as miserly and ugly (Maturidites, like Mutazilates, accept that the bases of the God’s commands are an objective standard, not merely based on God’s will as the Asharites believe)⁴. On the basis of his rationalist epistemology Al-Maturidi, on some crucial points, is close to the Mutazila and stands generally between the Mutazilats and Asharites⁵. The assumptions holding that in the Maturidite theology reason is subservient to scripture are completely inconsistent and expose a fundamental misunderstanding of this school⁶.

Second principle can be depicted as non-acceptance of “ethical voluntarism”, rather acceptance of “ethical objectivism” (if to use David Johnston’s conceptualization in his discussion of Mutazilate school⁷). However, the conservative traditionalist Sunni scholars, mainly Asharites, rejected the view that there are objective standards of good and evil which

¹ Zhussipbek & Nagayeva, «Epistemological Reform».

² Maturidite theology takes a similar position to Mutazilate but opposite of Asharite.

³ Deen, “A Response to Claims”.

⁴ Ibid.

⁵ Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, Oxford: One World, 2000, p. 62.

⁶ Deen, “A Response to Claims”, op. cit.

⁷ David Johnston “Maqasid al-Sharia: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights”, *Die Welt des Islams*, New Series, 47:2, 2007, p. 163.

God follows¹. On the contrary, they, claiming that God's will suffers no ethical limits, adopted the principle of "ethical voluntarism", which can be formulated as "the only standard of value for God and man is the will of God, whatever He wills is good by definition". "Ethical voluntarism", after the jurist Al-Shafii, became the main principle of Islamic law in most schools². The second rationalistic principle (acceptance of "ethical objectivism") puts Maturidite and Asharite positions in fundamental disagreement with one another in terms of their understanding of morality³.

As such, two principles of theologically rationalistic Maturidism reflect the Maturidite belief which assumes that there can be no conflict between reason and revelation, if the real purport of the latter be correctly understood⁴. Although the Muslim theologians conventionally argue that Asharism has its own brand of rationalism, this school appears to espouse a theological position which turned out to be critical, even detrimental to rationalism⁵.

Inclusive Islamic interpretations of Musa Jarullah Bigiev. I argue that the two principles of dynamic Maturidite rationalistic epistemology (Maturidite "software") was adopted by reformist Tatar scholar Musa Jarullah Bigiev to develop inclusive Islamic interpretations, "human-centric" understanding of *fiqh* and Islam, in general. Bigiyev was exceptional, though controversial for his compatriots, scholar (his critics accused him of aspiring to serve as Islam's Martin Luther⁶) and prolific writer. He authored dozens of books in Arabic and native Tatar (or Turkic). However, his ideas and works are not yet well known both in the Western academia and Muslim countries. In Bigiev's homeland his name and works were banned for decades by ruling Communist regime and he was rehabilitated only in 1997 by the decree of the High Court of the Russian Federation.

¹ George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, 2007, p. 8.

² *Ibid.*, p. 8.

³ Deen, "A Response to", *op. cit.*

⁴ Ayyub Ali, "Maturidism", in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. Sharif, Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963, p. 264.

⁵ Martin Richard and A. Barzegar, "Formations of Orthodoxy. Authority, Power, and Networks in Muslim Societies." In *Rethinking Islamic Studies From Orientalism to Cosmopolitanism*, ed. C. Ernst and R. Martin, University of South Carolina, 2010, p. 189; Zhussipbek and Nagayeva, *Epistemological Reform*, *op. cit.*

⁶ Kurzman, *Modernist Islam*, *op. cit.*, p.254.

Bigiev was adamant opponent of *madhab* fanaticism and *madhab* narrow-mindedness, he defended more lenient and rationalistic approach in following the *madhabs*' teachings¹. He argued that *madhabs* should be regarded as constructions of human activity, constructed by their founding scholars and jurists to be an appropriate legal and ethical system for their communities for local terms². Nonetheless, despite of his opposition to blind and uncritical following of *madhabs*' teachings, Bigiev was Hanafite-Maturidite scholar³. For example, in his letters Bigiev mentioned about this and he wrote about his pilgrimage and itikaf (spiritual retreat) at Abu Hanifa's tomb in Baghdad⁴ and he authored some books refuting some key Shia views.

Bigiev adopted rationalistic epistemology (so-called Maturidite "software") and tried to revive this forgotten theological and intellectual legacy, although he had some nuanced interpretations which could differ from the teachings of Maturidite "hardware". Bigiev raised the questions of dynamic *kalam*, such as "What should Islam look like in new age?", "What is to be a Muslim in modern times?", but he condemned the traditional dogmatic and ossified *kalam*⁵. Bigiev wanted to revitalize what can be called "rationalistic and dynamic *kalam*" by employing rationalistic principles. Therefore, he was referred as reformist *mutakallim* (dialectical theologian)⁶, though he vehemently opposed traditionalist conservative *mutakallims*⁷.

¹ Musa Jarullah Bigi, "Why Did the Muslim World Decline While the Civilized World Advanced", in *Modernist Islam 1840-1940*, ed. Charles Kurzman, Oxford University Press, 2002, p. 256.

² Musa Carullah Bigi, *Uzun Günlerde Oruç: İctihad Kitabı* (in Turkish). Ankara, 1975, p. 5, 53;

Aidar Khayrutdinov, *Poslendiy Tatarskiy Bogoslov*, Kazan: Iman, 1999, p.112.

³ See for example, Bigi, *Uzun Günlerde*, p. 13, 35; Rifat Suyargulov, "Musa Carullah'in İlahi Rahmetin Genişliği Hakkındaki Düşüncesinin Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar* 20: 52, 2017, p. 209.

⁴ Bigi, *Uzun Günlerde*, p.13.

⁵ Bigi, "Why Did the Muslim", op. cit., p. 255.

⁶ Stephane Dudoignon, "Echoes to Al-Manar among the Muslims of the Russian Empire", in *Intellectuals in the Modern Islamic World*, ed. by Stephane Dudoignon, K. Hisao, K. Yasushi, NY: Routledge, 2006, p. 89.

⁷ Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, Ankara: TDV Yayınları, 1994, p. 83.

For Bigiev, human reason cannot be limited¹, reason is the main human capacity which makes human the vicegerent of God on earth². Reason and faith are not mutually exclusive, revelation cannot contradict sound human reason³. Even, reason can be seen as a “prophet” of believer⁴. Bigiev defended the view that Islamic theology and *Sharia* norms are socially constructed by scholars, therefore the juristic and scholastic articulations of Islam must be open to evolution and reform, they need constant renewal and re-conceptualization⁵.

Dwelling on rationalistic arguments (rationalistically interpreting Quranic verses 39:53, 7:156, 20:5)⁶, Bigiev was very eloquent advocate of religious inclusivism. Specifically, the rationalistic principles of compatibility of reason and faith induced him to formulate inclusive Islamic discourse in his book entitled “Rahmat Ilahiyya Burhanlari” (Evidences of God’s Mercy)⁷. His inclusive discourse evolved into the theory of the universality of God’s forgiveness, according to which not only Muslims, Christians and Jews but all people regardless of their religious views will be saved by God⁸.

According to Bigiev’s logic, the belief in eternal punishment of non-Muslims contradicts reason, however, reason and faith are not mutually exclusive. As well, to believe that non-Muslims will be sent to Hell forever for their sins (foremost unbelief) committed in this temporary life (moreover, if they did, at least, some good for the people),

¹ Bigi, Uzun Günlerde, p. 192; Musa Bigiev, *Dokazatelstva bojestvennogo miloserdiya* (in Russian). Kazan, 2005, p. 82; Suyargulov, “Musa Carullah’in”, p. 209. It is telling, that in addition to the classic Islamic works of As-Shatibi and Malik, Bigiev published some books written by medieval rationalist and agnostic Arabic scholar and poet Al-Maari.

² Musa Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Ankara: Kitabiyat, 2001, p. 32.

³ Bigiyef, *Kitabu’s-Sunne*, p. 82 (this view is in accordance with rationalistic Maturidite theology).

⁴ *Ibid*, 82.

⁵ He also authored the book “Fundamentals of Reforms” (*Islahat Esaslary*).

⁶ Musa Bigiif, *Rahmat Ilahiyya Burhanlari* (in Tatar), Orenburg, 1911. Available online: <https://darul-kutub.com/uploads/books/f048f73b7675c2b7e8109bbd62f06ef69650d7e4.pdf>, p.47-53.

⁷ Upon this rationalistic epistemology Bigiev also grounded his views about gender equality in Islam.

⁸ Bigiif, *Rahmat*; Bigiev, *Dokazatelstva*, p. 78.

means non-acceptance, denial of unlimited mercy of God¹. Hence, God does not order to believe that many people will be punished eternally in Hell. On the other hand, Bigiev wondered “How can the Muslims build a good rapport with the people who are doomed to eternal hell?”², however, maintaining a good relations with all people is a quality of good believer.

I posit that from Bigiev’s views about contradiction between reason and belief in eternal punishment for non-Muslims, an appeal to “ethical objectivism” can be inferred. In other words, the rationalistic arguments of Bigiev may be interpreted also in this manner “it is ugly/ miserable to punish a person forever for the sins committed in this temporary life, however, God does not order to do and believe in what is known by reason as miserly and ugly”. Bigiev deplored that the Muslims because of narrow-mindedness and shallow-heartedness made Islam also “narrow and shallow”³. Bigiev in his book proclaimed that, even if the proofs of inclusive interpretations did not exist in primary Islamic sources, he, out of love for Islam, would introduce them by engaging in *ijtihad* (independent religious reasoning)⁴. This statement unambiguously shows his rationalistic approach to Islam⁵.

Bigiev’s inclusive Islamic interpretations show his human-centric understanding of Islam, which he tried to develop and promote systematically. According to his rationalistic and human-centric epistemology, Islam is everything that the believer does in bringing goodness to people and making the life of people happy, safe and comfortable. Bigiev defended a new approach to *fiqh*, where it has to become “human-needs-centric”, and betterment of society, people’s life should be a priority⁶.

Also, Bigiev’s inclusive interpretations stem from his desire to urge the Muslims to develop materially and to be well-integrated in the

¹ Bigiev, *Dokazatelstva*, p. 90-91.

² *Ibid*, p. 98.

³ *Ibid*, p. 88-89.

⁴ Bigiif, *Rahmat*, p. 27.

⁵ By and large, Bigiev wanted by reviving the lost tradition of Islamic rationalism to develop inclusive as well gender-egalitarian Islamic understandings.

⁶ Aydar Khayrutdinov, “Bigiev on the Renewal of Muslim Legal System”, in Bigiev Symposium: Theological Thought of Russian Muslims in the 19th - early 20th centuries, ed. I. Zaripov and D. Mukhetdinov, Moscow: Medina, 2015, p. 78-80.

rapidly developing world and in their home countries, where they live as minorities. Bigiev wanted his fellow Muslims to build inclusive society with Christian Russians and Jews, with whom the Russian Muslims had to interact constantly. The facts that, first, he was originally from the Russian Empire, where the Muslims represented mainly conquered and discriminated minority; second, he traveled a lot and visited the countries like Finland, Japan, India, Germany, where the Muslims were also minorities, add practical significance to Bigiev's attempts to develop inclusive Islamic views.

On the whole, Bigiev rejected the classic conservative dichotomization, "we vs they", "believers vs infidels". He believed that any society which perceives the outside world through this prism cannot construct sound relations with the civilized world and in the end cannot develop. Bigiev argued that any society embedded in blind beliefs cannot develop, these beliefs will prevent its integration with the world. Therefore, rationalistic approach to religion and inclusiveness are needed to develop.

After publication of his book, he was confronted with overwhelming anger of local conservative Muslim community and had to leave the city Orenburg where he lived and worked. The last Ottoman *Shaikh-ul Islam* Mustafa Sabri, although he knows and respects Bigiev, banned this and others two books of Bigiev in 1913 (Sabri also banned the book "Fasting in the Long Days" where Bigiev rationalistically proved the view that fasting in long days is not prescribed by God since God does not order anything which can be seen as torment, unbearable or ugly¹).

Based upon Bigiev's theological legacy, it can be argued that, first, acceptance of the rationalistic principles of "Maturidite software" paves the way to develop inclusive understandings, second, inclusive Islamic interpretations are needed to overcome the classic conservative dichotomization, "believers vs infidels", impeding overall development, and, third, to build positive social capital of Muslims who live in non-Muslim majority countries.

Conclusion. It must be admitted that one of the most debated issues related to Islam today is "Whether Islamic teachings allow for inclusive interpretations, or they are inherently exclusive?". In this paper,

¹ Bigi, Uzun Günlerde, op. cit.

I claim that to produce inclusive Islamic interpretations the Muslims should have recourse to the power of forgotten tradition, Islamic rationalism. Rationalistic approach and inclusive interpretations are mutually supportive phenomena. Specifically, there is a nexus between the acceptance of rationalistic principles (the compatibility of reason and faith and “ethical objectivism”, the belief that God does not order to do anything which is ugly and miserable) and development of inclusive Islamic views, as it was exemplified by the theological views of Musa Jarullah Bigiev.

To be able to create “positive (inclusive)” or “bridging social capital”, it is important not ascribe to the “others” (believers in other religions or atheists) the inevitable fate of the sinners who already “deserved their’s path” to Hell. Basically, to have belief in one’s eternal salvation and others’ eternal punishment cannot be a good basis to build “positive social capital”, which entails the acceptance of, respect for and trust in “others”. All these are necessary to develop a viable pluralistic civil society and inclusive political and economic institutions.

Inclusive Islamic discourses are vital not only to counter the radical and supremacist religious interpretations, but also to neutralize the creation of “negative” or “exclusive social capital” leading to the emergence of particularistic networks and distrust in society. By and large, any religion, including Islam, is a social phenomenon and the religious perceptions and values of believers are not unchangeable, they can be reshaped and transformed by their educations, social environments and information. And in any viable democratic and pluralistic society there will not be any talk to claim about one’s absolute rightness which deserves Heavens and others’ wrongness to claim about theirs’ path to Hell.

The article was carried out within the framework of the scientific project of grant funding AP09259275 "Religious aspects of traditions and innovations in Kazakhstan: past, present and prospects"

ИСЛАМ ДЕРЕККӨЗДЕРІ РЕТІНДЕ ҚҰРАН МЕН ХАДИСТЕРДЕГІ ҒҰРЫПТЫҢ ОРНЫ

Бағашаров Құдайберді Сабыржанұлы
ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының жетекші ғылыми қызметкері,
PhD, қауымдастырылған профессор

Соңғы жылдары Қазақстан қоғамында дін мен дәстүр сабақтастығы өзекті тақырып ретінде жиі көтерілуде. Халықтың дәстүрлі Ханафи мазһабының үкім шығарудағы бір ерекшелігі асли дәлелдермен қатар ғұрыпты да фарғи дәлел ретінде қабылдауында. Осы орайда, Құран мен сүннеттегі ғұрыптың алар орнын бағамдау өзекті екені сөзсіз.

«Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі» атты энциклопедияға сүйенсек, ғұрыпқа мынандай анықтама берілген: Ғұрып – ежелден орныққан әдеттік ұстанымдар мен нормалардың, ырымдар мен тыйымдардың социумдық қажеттілікке байланысты дағдылы қалыппен және ретпен атқарылатын ұжымдық іс-әрекет арқылы көрініс беруі. Әдеттік ұстанымдар мен нормаларды өз кезегінде дәстүрлі дүниетанымның ілкімді принциптері мен тәсілдерінің, әсіресе, наным-сенімнің категориялары мен ұғымдарының «қолданбалы» (іс-әрекеттік) модельдері деуге болады¹.

Яғни, **ғұрып** (арабша урф, көпше түрі а-раф не ураф) «а-р-ф» сөзінен туындап, сөздікте жақсылық (мағруф), жомарттық, сыйлық, бір нәрсенің үздіксіз жалғасуы, жақсы әдет, ең ұлы нәрсе, сабыр, мойындау, адамдардың жақсы деп білгені» дегендей мағыналарды білдіреді. Фикһи ұғым ретінде ғұрып «Ақылды, жөн білетін кісілер жасап келген әдеттер, жоғарғы ахлақ ұстындары талап еткен нәрселер» деп анықтама беріледі².

¹ Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия. - Алматы: DPS, 2011.

² Шатиби, әл-Муафақат, IV/233; terc. IV/234.

Ислам құқықтанушыларының кейбірінің айтуынша, «урф» ол баршаға жақсы таныс әрі көбіне орын алып келген сөз бен әрекеттер»¹. «Ғұрып: ислам қоғамы қабылдаған, әдет еткен әрі күнделікті өмірінде мәжбүрлі түрде ұстанатын сөз бен әрекеттер»². «Ғұрып: халықтың көбі қабылдап, әдет еткен істер немесе естігенде еске басқа мағына келмейтіндей деңгейде арнаулы мағынада қолданылуы әдетке айналған сөздер»³. Халық әдет-ғұрып деп көбіне бұл ғұрып сөзін әдетпен қатар қолданады.

«Урф» сөзі Құран мен сүннетте көбіне «мағруф» деген атаумен өтеді. «Мағруф» сөзі ақыл мен дін құптап, жақсы деп қабылдаған нәрселер деген мағынада. Бұл сөз Құранда 39 жерде өтеді⁴.

Ғұрыптың түрлеріне келсек, ол дұрыс (сахих) және дұрыс емес (фасит) болып екіге бөлінеді. **Сахих ғұрып:** Құран мен сүннетке сай немесе ең жоқ дегенде осы негіздерге қайшы келмейтін ғұрыптар. **Фасит ғұрып** болса, аят пен хадиске қайшы келгендіктен исламда жарамсыз деп есептелген әдет-ғұрыптар.

Фикһ білгірлері әдет-ғұрыптың шарифатта қабыл алынуының бірнеше шартын белгілеген. Олардың бастылары төмендегідей:

1. Құран Кәрім мен Сүннетке және мұсылман ғұламаларының ортақ ұйғарымдарына кереғар келмеуі тиіс.

2. Үкім шығарылған уақытта халық арасында кең қолданылатын болуы тиіс. Негізінде, әдет-ғұрыптар әр заманда өзгеріске ұшырап отырады. Тарихта болып, кейіннен жойылған әдет-дағдылар шарифатта есепке алынбайды.

3. Қарастырылатын әдет-ғұрып бұқара халықтың арасында кең таралған, үйреншікті дағды болуы тиіс. Жекелей адамдар арасындағы әдеттердің заңдылық күші жоқ⁵.

Құран Кәрімде «урф» сөзі мына аяттарда кездеседі. **«Сен кешірім жолын ұстанып, ғұрыппен бұйыр»** (әл-Ағраф сүресі, 7/199). Бұл аятта өткен «урф» сөзіне терминдік мағынасына ең жақын

¹ әл-Халлаф әл-Масадир, Куайт 1390/ 1970, б. 145.

² Зейдан, әл-Уажиз, Бағдат 1387/1967, б. 215.

³ Зәкиуддин Шағбан, Усулул-фикһ, Аударма. Ибрахим Кафи Дөнмез, Анкара 1990, б. 175.

⁴ Фуад М. Абдулбақи. әл-Муғжамул-Муфахрас фи әлфазил-Құранил-Кәрім, Мысыр 1378, Урф (мағруф) бабы.

⁵ «Дін мен дәстүр». ҚМДБ. «Ғибрат» баспа үйі. Алматы, 2013 ж.

түрде «мағруф және барлық діндер құптайтын, жұрт жатырқамай қабылдайтын жақсы, ұнамды істер» деген мағына берілген¹. Құран кәрімде «урф» сөзі түрлі мағыналарға келетіндей бірнеше жерде қолданылған².

«Ант етейік, артынша (урфән) жіберілген періштелерге» (әл-Мұрсалат сүресі, 77/ 1) деген аятта болса, ғұрып жақсылық пен ихсан деген мағыналарды қамтумен қатар, бұл артықшылықты жаю үшін үсті-үстіне жіберілген періштелердің келу кейпін білдіреді (Ибн Манзур, Лисанул Азаб, IX, 239).

Құран Кәрімде бірқатар мәселелер ғұрыппен реттелген. Олардың кейбіріне тоқталар болсақ, әуелгісі әйелдің нәпақасын қамтамасыз ету мәселесі. Ислам жүйесі бойынша отбасындағы әйел мен балаларды асырау міндеті ер кісіге жүктеледі. Аятта былай делінеді: **«Аналардың жейтіні мен киетінін ғұрыпқа сай (бил мағруф) қамтамасыз ету, бала өзіне тиесілі әкенің міндеті. Ешкім күші жеткеннен артығына міндеттелмейді»** (Бақара сүресі, 2/233). Бұл аятта әкеге жүктелген нәпақаның мөлшері міндеттелмеген. Басқа бір аятта отағасының жағдайы да назарға алынуы қажеттігі айтылған: **«Дәулетті кісі нәпақасын өз жағдайына қарай молырақ берсін. Ризығы азайтылғандар Алла өзіне бергенінен берсін»** (әт-Талақ, 65/7). Бұл жағдай бойынша нәпақаның мөлшері анаға жететіндей әрі әкенің қаржылық ғұрпына сай болуы қажет (Сарахси, әл-Мабсут, Бейрут, 1398/1978, V, 181).

Балалардың нәпақасы да ғұрыпқа қарай белгіленеді. Әбу Суфиянның әйелі Хинд бинт Утба бір жолы Мұхаммед пайғамбарға (с.а.с.) келіп, Әбу Суфиянның өзіне және балаларына жетпейтіндей аз қаражат беретінін айтып, «Оған айтпай дүниесінен алуыма бола ма?» деп сұрайды. Сонда пайғамбар: «Оның дүниесінен өзіңе және балаларыңа жететіндей ғана ғұрыпқа сай етіп алсаң болады» деп жауап береді (Бұхари, Буюғ, 95).

Құранда ғұрыппен реттелген тағы бір мәселе сүт анаға берілетін ақының белгіленуі. Аятта былай делінеді: **«Балаларыңа**

¹ Ибнул-Араби., Әбу Бәкір, Ахкамул-Қуран, тхк: Али Мұхаммед әл-Бажауи, Дар-у ихияил-кутубил-Араб, Бейрут, 1957, т. 2. Б. 812.

² Қараңыз: Ниса, 4/26; Зухруф, 43/22; Бақара, 2/70.

сүт ана жалдап емізгілерің келсе, ақысын ғұрыпқа қарай беру-де сендерге қандай да бір жауапкершілік жоқ» (Бақара, 2/233).

Құранда ғұрыппен реттелген келесі бір мәселе ерлі-зайыптылар төсектес болып, кейіннен ажырасқан жағдайда бұрын мәхір анықталмаған болса, әйеліне берілетін «мұтаның» күйеуінің жағдайына және аймақтың ғұрпына қарай белгіленуі қажеттігі. Аятта мәхір анықталмай әрі жыныстық жақындаспай тұрып ажырасқан әйелге мұта үшін былай делінеді: **«Оларға дәулетті болғаны күшіне, таршылықтағысы өз жағдайына қарай ғұрыпқа сай түрде бір нәрсе берсін»** (Бақара, 2/236). Әбу Ханифа бойынша мұтаның ең аз мөлшері бір киім, орамал не бір көрпені құрайды, мәхрі мислидің (туыстарынан өзі тендес әйелдер алатын орташа мәхір) жартысынан көп бола алмайды» (Сарахси, әл Мабсут, V, 82, 83).

Құран Кәрімде ғұрыппен белгіленген тағы бір мәселе қамқор кісі кедей болған жағдайда жетімнің малынан ғұрыпқа сай пайдалана алуы. Аятта былай делінеді: **«Қамқоршылардан кім дәулетті болса «жетімнің малын жеуден тартынсын. Кедей болса ғұрыпқа қарай пайдаланса болады»** (Ниса, 4/6).

Құран кәрімдегі ғұрыппен реттелген мәселелерге көз жүгірткеннен кейін Сүннетте ғұрыптың алар орнына байланысты кейбір жағдайларды қарастырайық. Ең әуелгі кезекте мына белгіленген қағиданы есте ұстаған абзал: яғни мұсылмандар жақсы деп қабылдаған нәрселер ислам дінінде дәлел ретінде саналады. Хадисте бұл турасында былай делінген: **«Мұсылмандар жақсы деп есептеген нәрселер Алла есебінде де жақсы»** (Ахмед ибн Ханбәл, I, 379).

Жалпы алғанда, ардақты Мұхаммед пайғамбар (с.а.с.) исламға дейінгі қоғамның барлық әдет ғұрпын терістеген жоқ. Бірқатар ғұрыптарын біршама түзетулермен қабылдады. Енді соларға тоқтала кетсек, айталық, Қағбаны жалаңаш күйде тауап етуге түзетулер енгізді. Қысас жахилия кезінде бар еді, алайда ислам оны сол күйі қабылдамай, өзіндік түзету енгізген. Ұрлыққа жаза ретінде қол кесу Құранға дейін де бар еді. Жахилия кезінде осындай тәжірибе қолданылған. Бір жағы капитал, екінші жағынан еңбек қосып құрылған Мудароба практикасы жахилия

қоғамындағы экономикалық әрекеттер арасында бар еді. Ислам оны қабылдап, өзіне қосты. Қолма-қол ақшаға беріп зат сатып алу деген мағынаға келетін Сәлам келісімі жахилия қоғамының сауда істерінде қолданылатын. Хазірет Пайғамбар (с.а.с.) бұл тұрғыда жаңаша реттеу жасап, оны да өзіне қосты. Рәжм жазасы да исламға дейін қолданыста болған. Құмар ойындар мен алкоголь бар ішімдіктерді ұнатпай, оны өздеріне тыйым еткендер де болғаны айтылады. Ислам құқығында кісі өлтіру не жарақат салған жақтан жаза ретінде даулайтын құн да (дия) жахилия кезінде бар әдет еді. Арабтарда ердің құнын жүз түйе ретінде бекітуде алғашқы үкімді Әбу Сайяра әл-Адуани немесе Абдулмутталиб бекіткені деректерде кездеседі. Риуаяттардың екінші бөлігінде Абдулмутталибтың ұлы Абдуллаһтың орнына он рет жеребе тастап, нәтижеде жүз түйе құрбан еткеніне қатысты қиссадан алынуы мүмкін екені айтылады. Ислам аздаған түзетулермен осыны өзіне қабылдаған. Бұған қоса, Қасама (айыпталушының жақтастарының ант ішуі), Аруба (жұма күні жиналу), Жұма күні уағыз бен дін насихаты үшін жиналу, Қағбаның үстін жабу да жахилия арабтарына ұнамды әрі ислам да қабылдаған ғұрыптардың қатарында.

«Ислам уахиы дұрыс ақыл иелері құптаған әрі жұрттың қажеттілігін өтеуде қандай да бір зиянға жол бермейтін әрі адами қасиеттерді бағалау тұрғысынан қабылдап, осы себепті кейде сол күйі, кейде жаңаша бір түзету не толықтырумен қажетті үкімдер хәліне келтірген. Бұны жасағанда тәухид түсінігіне қайшы элементтерді шығара отырып, ғибадатқа айналдырып, оның жалғасын бұйырып, зиянды жақтарына тыйым салып немесе оларды зиянынан ажыратқан. Өзіне қосып ала отырып, өміршеңдігін арттыра отырып, әмбебаптық сипат берген»¹.

Сүннеттегі әдет-ғұрып турасында Ислам тарихындағы мына оқиғаны да келтіре кеткен орынды. Мекке азат етілген хижраның сегізінші жылы Бәну Махзум руынан екі мүшрик Үмму Һанидің үйіне қашып келіп, жан сауғалайды. Үмму Һани Фахита осы күні исламды қабылдаған болатын. Олардың ізінше Фахитаның ағасы

¹ Tan Zeki. Kuran oncesi Arap toplununun orf ve adetlerini bilmenin Kuran-i anlamadaki rolu: Kurban orneg // Kuranin Anlasilmasina Katkisi Acisindan kuran oncesi Mekke toplumu// Sempozyum. 2011. S. 40-41.

Әли келіп, оларды өлтірмек болды. Алайда қарындасы өзін пана-лап келгендерге қорған болатынын айтты. «Жиуар», яғни қорған болу, қорғау жаһилиет дәуірінен бері қалыптасқан әдет-ғұрыптың бірі еді. Болған оқиғаның мән-жайын айтып жөн сұрамақ болып Үмму Һәни Пайғамбарға (с.ғ.с.) барды. Алла елшісінің (с.ғ.с.) Фахитаны көргенде:

«Үмму Һани, қош келдің!» – деп қуана қарсы алды. Үмму Һани: «Уа, Алла елшісі! Мен қайын жұртымнан екі кісіге қауіпсіздік уәде етіп, қорған болдым. Алайда, Әли оларды өлтірмекші», – деді. Сонда Пайғамбар (с.ғ.с.):

«Сен қорған болған кісілерге біз де қорған болайық», – деді. Бұхариде келген бұл оқиға исламға дейінгі дәуірден жалғасып келе жатқан «Жиуар» әдет-ғұрыпының Исламға қайшы еместігін білдіруде.

Түсініктеме бере кетсек, «Жиуар» деп аталған әдет бойынша жаһилиет заманында қылмыс жасаған кісі болса да пана сұрап, жан сауғалап келген кісіге қорған болу абыройлы іс саналған. Ықпалды әулеттің одан бас тартуы ұятқа теңелді. Осы себепті ағайын-туыс болып пана сұрап келген кісіні қолға қару-жарақ алып қорғаған жағдайлар да болған. Ислам бұл әдет-ғұрыптың жақсы қырын сақтап, адамилыққа қайшы келетін жақтарын жойды. Яғни, қылмыскер немесе залымға қорған болуға тыйым салынды. Тіпті, Әнас бин Малик (р.а.) риуаят еткен хадисте, Пайғамбарымыз (с.ғ.с.): «Бауырыңа залым болса да, зұлымдық көрсе де жәрдем бер, – деген. Сонда біреу: Уа, Алла елшісі, зұлымдық көрсе жәрдем беремін, алайда залым адамға қалай жәрдем бермекпін? – деп сұрады. Сонда Алла елшісі (с.ғ.с.): Оның зұлымдық жасауына жол берме, міне бұл сенің оған жәрдемің болмақ», – деді.

Имам Науауи: Хадистегі қауіпсіздік мұсылманның басқа дін өкіліне қауіпсіздік беруі. Мұсылмандардың бірі қауіпсіздік берсе, басқалары оны бұзуына тыйым салынады, – деген. Тирмизи де: Мұның мағынасы білім иелерінің көзқарасында мұсылмандар қауіпсіздік кепілін барша адамға беру құқығына ие», – деген. Демек, бұл әдет-ғұрыптың негізі Ислам дінінде сақталған¹.

¹ Әдет-ғұрыптың шариғаттағы орны/<https://www.muftyat.kz/kk/nasihat/zhumaninberi/2018-03-14/21872-det-ryiptyi-shariattayi-ornyi-zhman-uayizyi/>

Әдет-ғұрыптың өзгеруіне байланысты пәтуаның өзгеруіне келсек, әдет-ғұрып заман ауысқан сайын өзгеріске ұшырап, дамып отыратын құбылыс. Сондықтан да фикһ ғұламалары әр заманға және қалыптасқан әдет-ғұрыпқа сай кейбір тармақты үкімдердің өзгеріп отыратындығын айтқан. Осы себепке байланысты түрлі мәселелерге пәтуа беретін шариғат ғалымынан өзі отырған аймақтың әдет-ғұрпы мен мәдениетінен толыққанды хабардар болуы талап етіледі. Мысалы, қалыптасқан жағдайға қарай мешіттегі қызметкерлердің, имамдар мен азаншылардың, ұстаздардың жалақысын садақадан түскен қаржыдан бөлуге болады. Мұндай шешім қазіргі заманымызда қалыптасқан жағдайға байланысты шығарылған. Өйткені бұрынғы замандарда мұсылман елдеріндегі мешіт қызметкерлеріне бәйтул-малдан, яғни мемлекет қазынасынан жалақы белгіленетін. Ал қазіргі кезде ондай тәртіп жойылғандықтан дін қызметкерлері айлық нәпақасын садақадан түскен қаржыдан айыруға мәжбүр. Сонымен қатар, ақша түрлерінің, атауларының, өлшем бірліктерінің өзгеруімен де рәтуалар қайта жазылады. Яғни бұрынғыдай дирхем, динарды халық түсінбейтін болғандықтан, олардың орнына теңге өлшемі қолданылады, қадақ, сағ, пұт, муд, батпанның орнына грамм, килограмм өлшемдері қолданылады. Заманға қарай шешімдердің де өзгеруі Ислам шариғатының қатып қалған дүние еместігін, уақыт өткен сайын дамып, жетіліп отыратын әмбебап заңнамалық жүйе екендігін дәлелдейді¹.

Қорыта келгенде, әдет-ғұрыптың ислам дереккөздері болып табылатын Құран мен сүннетте белгілі бір орны бар. Дегенмен бұл тұстағы басты талап: ислам құқық жүйесі бойынша үкімдер белгіленгенде, шариғи дәлелдер мен тәжірибелерге қайшы келмейтін ғұрыптық практикалар назарға алынады. Себебі ислам құқығында үкім берілгенде жергілікті халықтың әдеті мен ақыл иелер құптаған істерді негізге алмау адамдарға қиыншылық тудырады, ол болса ислам құқығы көздеген мақсатқа қайшы. Егер әдет-ғұрып шариғи дәлелдерде қайшы келсе, онда ол әдет-ғұрып алынбайды. Мәселен, ойнас, құмар ойындары, өсімқорлық секілді

¹ Әдет-ғұрыптың шариғи дәлел ретінде қаралуы // <https://islam.kz/kk/articles/atamura/adet-guryptyn-sharigi-dalel-retinde-qaraluy-3526/#gsc.tab=0>

аят пен хадистерде нақты тыйым салынған істерді мубах санайтын әдет-ғұрыптарға назар аударылмайды.

Мақала АР09252975 «Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгіні мен келешегі» гранттық жобасы аясында жазылды.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия. – Алматы: DPS, 2011.
2. "Дін мен дәстүр". ҚМДБ. "Ғибрат" баспа үйі. – Алматы, 2013 ж.
3. Әдет-ғұрыптың шариғаттағы орны/<https://www.muftyat.kz/kk/nasihath/zhuma-minberi/2018-03-14/21872-det-ryiptyi-shariattayi-ornyi-zhma-uayizyi/>
4. Tan Zeki. Kuran oncesi Arap toplununun orf ve adetlerini bilmenin Kuran-i anlamadaki rolu: Kurban ornegi // Kuranin Anlasilmasina Katkisi Acisindan kuran oncesi Mekke toplumu// Sempozyum. – 2011. – S. 40-41.
5. www.ÖRF/Sorularla İslamiyet (sorularlaislamiyet.com)

ДІН ЖӘНЕ ҰЛТШЫЛДЫҚ АРА-ҚАТЫНАСЫН ЗЕРТТЕУДЕГІ НЕГІЗГІ ТӘСІЛДЕМЕЛЕР МЕН ҮЛГІЛЕР

Сихымбаева Дамира Әлиқызы

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

Жаңабаева Динара Мұхтарқызы

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

Көп жағдайда дін және ұлтшылдық бір-біріне қарсы қойылады немесе бір-бірімен сыйыспайтын құбылыс не құндылықтар жүйесі ретінде қабылданады. Мысалы ұлтшылдық табиғатынан қатаң зайырлы, ұлтшылдық діннің құлдырауынан пайда болды немесе діни сенімдер жүйесі билік етіп тұрған кезде соған қарсы күш ретінде пайда болды деген пікірлер басым болды. Мысалы, дінде лоялдылық немесе ең жоғарғы билік күші – Құдай және Құдай заңы, белгілі бір діндегі қалыптасқан қасиетті кітап және соның негізінде қалыптасқан догматикалық жазбалар болып қабылданады. Ал ұлтшылдықта ең жоғарғы құндылық және билік – ол ҰЛТ, яғни ұлттық қалауы, жағдайы, дамуы үшін қабылданған ұлттық заңнамалар. Алайда, осы күнге дейін екі жүйе арасында түрлі жағдайда байланыс әртүрлі болды.

Ұлтшылдық пен дін арасын зерттеп жүрген ғалымдар екеуі де сенім жүйесі, бірегейлікті қалыптастыратын идеологиялар деп қарастырады және дін мен ұлтшылдық ара-қатынасын зерттеуде келесі жолдарды ұсынады:

1. Ұлтшылдық пен дін аналогиялық феномен.
2. Дін ұлтшылдықтың пайда болуын түсіндіреді (иудаизм, протестантизм)
3. Дін ұлтшылдықтың маңызды бөлігі (православиелік ұлтшылдық)

4. Ұлтшылдықтың діни формасы (Исламдық ұлтшылдық) [1].

Осы мақалада біз аталмыш екі сенім жүйелері арасындағы қарым-қатынастардағы үйлесімділік, қайшылықтарды түсіндіретін негізгі әдіснамалық тәсілдемелер мен үлгілерді қарастырамыз.

Дін және ұлтшылдық аналогиялық құбылыс ретінде

Ұлтшылдықтың дін сияқты қасиетті өткені мен болашағы бар, ұлтшылдық та дін сияқты азаматтарды мобилизациялау, біріктіру сияқты терең психологиялық, эмоциялық сезімдерді оятатын күші бар, пайғамбарлар ретінде қадірленетін өткен заманның батыр тұлғалары бар, қасиетті болып табылатын ұлттық мерекелері, еске алу күндері бар, церемониялық салттары бар [2]. Қазіргі таңда діни фанатиктердің айтып жүрген дін үшін өмірін қиғандар шахиттер сияқты, ұлт үшін өмірін құрбан еткен тұлғалар ерекше құрметке ие болып, халық жадында сақталады. Ғасырлар бойы жинақталып, қалыптасқан құндылықтары мен дәстүрлері болады, олардың барлығы жиналып келіп ұлттық бірегейлікті құрайды. Ұлтшылдар үшін осы құндылықтарды елемей, теріске шығару, таптау сияқты құбылыстар оларда басқа әлеуметтік топтарға қатысты жаушылық қатынас туындатады. Бұл жалпы, ұлтшылдықтың діни қасиетін көрсетеді.

Ұлтшылдық бұл жалпы кең қолданыста айтылып жүргендей тек саяси идеология ғана емес, белгілі бір ұлттың ойлау жүйесі, ұлттық сана-сезімі. Бұл сана-сезімде ұлт, ұлттық бірегейлік, отан деген категориялар «табиғи», «туа біткен» құндылықтар ретінде қабылданады. Сонымен бірге, Ұлтшылдық ертеректе қабылданған, ішкі ұлтқа ғана бағытталған дүниетаным емес, бұл қазіргі таңда халықаралық деңгейде бекітілген және қолданыстағы идеология. Ұлттық мемлекеттер бәрі бір-бірін «біз» және «олар» деп бөліп қарастырады. Ұлттық мүдделерді бірге қорғауға, ортақ жауды бірге еңсеруге шақырады.

Дін де ұлтшылдық тәрізді адамдардың қоғамдық ортадағы әлеуметтік бірегейлігін қалыптастырады. Дін де ұлтшылдық та әлеуметтік және мәдени бірегейлену не сәйкестенудің негізгі формалары мен қайнар көздері болып табылады. Дін және ұлтшылдық әлеуметтік ұйымдасудың жолы ретінде азаматтардың қоғамдағы белгілі бір құндылықтар төңірегінде топтасуына негіз болып,

олардың қоғамдағы қатынастарын реттеуге, жіктеуге себеп болады [3]. Дәл осылай, қоғамды, мемлекетті басқару дін атынан жүргізіледі деп саяси тұжырымдар айтылғандай, ұлт атынан да айтылады.

Кез келген ұлтшылдық халықты біріктіретін мифтер мен символдарға жүгінеді олардың ұрпақтан ұрпаққа өтуінде және топтық бірегейлігін нығайтуда өте маңызды рөл атқарады [4]. Шынымен де, символдар, дәстүрлер және рәсімдердің құндылығы мен күшінің зор екендігі соншалықты олар ұлтшылдықтың, ұлттық бірегейліктің маңызды компоненттері болып табылады. Оларды елемеу, таптау ұлтқа қиянат жасау, ұлттық бірегейліктің жоғалуына қауіп төндіру ретінде қарастырылады. Бұл ұлттық символдар мен құндылықтар топтың мәдени шекарасын анықтап, басқа топтан оқшаулану немесе ішкі топты жұмылдыру және біріктіру қасиетіне ие.

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

Дін ұлтшылдықтың себебі ретінде

Дін ұлтшылдықтың себебі деген тұжырымға келер болсақ, дін белгілі бір ұлттың ұлтшылдығының қалыптасуының негізін қалады. Мысалы, иудаизм еврей ұлтшылдығының және еврей ұлтының таңдаулы деген идеясына ықпалы, батыс еуропадағы түрлі протестанттық бағыттардың не деноминациялардың сол елдегі ұлтшылдықтармен тығыз байланысы немесе солардың қалыптасуына ықпалы. Дін ұлтшылдықтың пайда болуы мен дамуына діни символдар мен нарративтерді (негізгі идеяларды) тікелей қолдану арқылы ғана емес, жанама түрде де ықпал еткен. Мысалы, Батыс еуропадағы Протестанттық Реформация осы елдердің Рим Католик Шіркеуінен бөлініп шығып, әр елдің ұлты мен жеке

ұлттық бірегейлігінің қалыптасуына, әр елдің тілінің стандартта-луына себін тигізген.

Дін ұлтшылдықтың маңызды бөлігі ретінде

Дін ұлтшылдықтың маңызды бөлігі ретінде деген тәсілдеме тұрғысынан Америка ұлтшылдығы (Құдай қалауы, Құдай таңдаған ұлт) және орыс православиесінің орыс ұлтшылдығымен байланысын мысалға келтірсек болады. Американдықтар үшін діни сенім олардың азаматтық бірегейлігінің маңызды бөлігі болып саналады. Мысалы, олардың ұлттық валюталары долларда «Біз Құдайға сенеміз» деген фраза бекітілген, ал саяси қайраткерлер мен беделді қоғам қайраткерлері көпшілік алдында «Құдай Американы жарылқасын» деген ұран мен тілектерге жиі жүгініп, қолданып отырады.

Орыс православиелік шіркеуі орыс ұлтының ажырамас бөлігі болып табылады, орыс халқы үшін христиандықтың протестантизм және католик бағыттарының ілімдері олардың ұлттық мәдениетінің құндылықтарына сәйкес келе бермейді.

Діни ұлтшылдық немесе ұлтшылдықтың діни формасы

Ғалымдар көп жағдайда діни ұлтшылдық пен қазіргі таңдағы исламистік қозғалыстар арасындағы ұқсастықтарды атайды. Бұл исламистік қозғалыстар негізінен ұлтқа қарсы, яғни антиұлттық немесе трансұлттық сипаты басым. Олардың мақсаты Ортағасырлық халифатты қайта қалыптастыру, ғаламдық мұсылмандық умманы құтқаруға, қорғауға саяси үндеулер арқылы шақыру. Олар мұсылман жамағатының қоғамдық өмірі қорғалуы қажет, оларды мұсылман мемлекетінде мұсылман емес азаматтар билік басында болмауы қажет. Осы үлгідегі исламистік қозғалыстарға Таблиғи жамағат, Хамас, Мұсылман бауырластығы, Аль Каида, Талибан және т.б ұйымдар мен діни-саяси ұйымдарды жатқызуға болады.

Ислам діні әлемдегі көлемі жағынан Христиан дінінен кейінгі екінші трансұлттық дін, яғни ұлттан тыс, ұлттан жоғары дін. Көптеген ғалымдар жалпы мұсылмандар бірінші кезекте өздерін ұлттық тұрғыдан емес, діни тұрғыдан анықтап, ислам дінімен бірегейленеді деп есептейді. Бұл оның басқа діндерге қарағанда трансұлттылық қабілетін дәлелдейді.

Исламизм не саяси ислам

Исламизм – бұл да ұлтшылдықтың бір түрі, алайда, бұл жерде ұлтқа негізгі орын жоқ. Бұл бүкіл әлемдегі трансұлттық уммаға бағытталған саяси не идеологиялық үндеулер. Ол көбінесе Батыс еуропадағы мұсылмандардың екінші не үшінші ұрпақ буынына бағытталап, этностық және ұлттық бірегейлікті жоюға немесе олардың маңыздылығын төмендетуге уағыз жүргізеді. Осы тұрғыдан Мұсылмандық бірегейлік Батыс еуропада өзінің жай ғана діни бірегейлігінен айрылып, одан да жоғары мықты потенциалы бар саяси категорияға айналады. Бұл тек Батыс Еуропа елдеріне ғана қатысты емес, сонымен қатар, қазіргі әлемдегі барлық мұсылман жамағаты, соның ішінде, посткеңестік мемлекеттерге, Орталық Азия, Қазақстанға да қатысты айтылып отыр.

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

Сириялық тамырлары бар еуропалық мұсылман ғалым Басам Тиби «Ұлтшылдық – ұлттық бірегейлікті қалыптастырудағы ұлттық құрылыс немесе идеологиялық саясат» деп анықтайды. Бұл ұлттық бірегейлікті қалыптастыруда бірінші орынға түрлі компоненттер шығуы мүмкін: мысалы, ұлтты ұлт ететін, ұйыстыратын этнос, тіл, ортақ мәдени құндылықтар мен тарих, және\немесе дін.

Ұлтшылдықтың табиғаты да, оның дінмен қатынасы да әртүрлі болады. Мысалы, Мұсылмандарға қатысты Үндістандағы ұлтшылдық, ресейдегі ұлтшылдық, Қытайдағы ұлтшылдық, Батыс Еуропа елдеріндегі ұлтшылдық.

Ұлтшылдықтың Янус секілді екі жағы бар: оның бірі өткен тарихқа қарап, оны дәріптеу, есте сақтау, қадірлеу болса, екінші жағы заман талабына сай модернизация арқылы болашаққа ұмтылу. Бұл модернизация саясат, құқық, тіл, мәдениет, экономика сияқты барлық салаларда жүреді, сол себептен бұл діндар (дәстүршілдер)

немесе зайырлы ұлтшылдар (реморматорлар) арасындағы үздіксіз талас тартысқа толы болатын дүние.

«Дін және ұлтшылдықтың байланысы екеуіне де үлкен күш береді» (Ресейлік ғалым Ерасов Б.) бұл екеуінің арасындағы орнаған байланысқа қарамастан, олардың арасында үнемі қайшылық туындап отырады, «екі тарап та бір бірінен белгілі деңгейде трансформацияны талап етті», бұл өз кезегінде екеуінің арасында үлкен шешілмес қайшылықтарға да алып келді... сондықтан дін мен ұлтшылдықтың бірігуі өте сирек және бұл ара-қатынас, халықтың этностық және діни құрамына байланысты өзгеріп отырады. Егер, этикалық нормалар мен мәдени құндылықтар тікелей дінмен байланысты болса, онда дінді қорғау ұлтшылдықтың басты элементіне айналады. Алайда, ұлтшылдық үшін дін тек оның реформаланған күйінде, ішкі сенім мен этикалық ұстанымдар жүйесі ретінде ғана қолайлы.

Ислам әлеміндегі ұлтшылдық құбылысын зерттеп жүрген ғалымдардың айтуынша, «Мұсылмандық ұлтшылдық та» уақыт өте келе төмендегі ретпен, өзінің көрінісін өзгерткен деп айтады: 1) «Өзін-өзі анықтау ұлтшылдығы», яғни, өзінің саяси, экономикалық, әлеуметтік және мәдени дербестігіне қол жеткізу және қорғау; 2) «интеграциялық ұлтшылдық», яғни, тәуелсіз мемлекетті нығайту және ішкі қайшылықтарды жою; 3) «репрессивті ұлтшылдық», ішкі ұлттық азшылық топтармен әлеуметтік, этностық, мемлекеттік қайшылықтар туындаған жағдайда пайда болды; 4) «миссионерлік ұлтшылдық», бұл өз ішкі діни-саяси идеологиясы мен идеяларды басқа мұсылман қауымдарында кеңінен уағыздап, таратуы [4].

Дін мен ұлтшылдық ара-қатынасын зерттеудегі тәсілдемелер мен үлгілері екі жүйелер арасындағы қарым-қатынас әр-алуан болып келетінін көрсетті. Бұл қарым-қатынастардың табиғаты белгілі бір ұлттық мемлекет аясындағы тарихи, мәдени, саяси, әлеуметтік факторларға байланысты өзгеріп немесе белгілі бір үлгі аясында қалыптасып, дамиды.

Бұл мақала № АР14871508 «Қазақстандағы ұлттық құрылыс аясындағы исламизация үдерісі: интеграциялық және дезинтеграциялық әлеуеті» гранттық қаржыландыру шеңберінде әзірленді.

Қолданылған әдебиеттер:

1. Brubaker R. 2012. 'Religion and Nationalism: Four approaches'. Nations and Nationalisms. 18, 1: 2-20.
2. Hayes C. J. H. 1960. 'Nationalism. A Religion'. New York: Macmillan. 164-5.
3. Anderson, B. (1983) Imagined Communities. London: Verso. 12-19.
4. Алиев А. «МУСУЛЬМАНСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ»: ВОПРОСЫ ТИПОЛОГИИ. «Идеология мусульманского национализма», М, 2008 г., с. 36–43.

ҚАЗАҚ ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ ТЕОЛОГИЯЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРДЕГІ ПІКІР ҚАЙШЫЛЫҚТАРЫ

Оқан Сәмет

*Нұр-Мұбәрак Египет Ислам мәдениеті университетінің
аға оқытушысы, PhD дінтанушы*

Пірімқұлов Мадияр Тагайбайұлы

*Нұр-Мұбәрак Египет Ислам мәдениеті университетінің
магистранты*

(«Заманымызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихы» атты еңбек негізінде)

Қазақ халқының діни дүниетанымының қалыптасуында Матуридilik сенім мектебі мен Ханафи фықһ мәзһабының орны ерекше болған. Себебі Құран аяттары мен Пайғамбар (с.ғ.с.) хадистерін түсініп, соның мәніне лайық өмір сүруі діни мәтіндердің сыртқы мағынасынан көрі ішкі мәніне көбірек мән берумен ерекшеленді. Сондай-ақ, фықһи мәселелерде кейде Ханафи мәзһабы мен өзге мәзһабтардың келтірген дәлелдері бір болғанымен, нәтижеде әртүрлі үкімдердің шығуы соның дәлелі. Әрі уақыттың өтуімен кейбір салт-дәстүрді жаңарту, тіпті, кейбір қоғамдық мәселелердің шарғи үкімдерін де заман талаптарына сай қайта қарау қажеттілік туындап отырды. XIX-XX ғғ. ұсул қадимшілер мен ұсул жәдидшілер арасында әртүрлі мәселелер төңірегінде пікір таластың ортаға шығуы да сондай қажеттіліктен туындаған десек болады.

XIX-XX ғғ. ұсул қадимшілер мен ұсул жәдидшілер арасындағы көзқарас қайшылығы тудырған кейбір мәселелер жөнінде «Заманымызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихы» атты еңбекті басшылыққа ала отырып, теологиялық қырына тоқталып өтуді жөн көрдік. Соның мысалы ретінде Мұқат марқұм хақында сөз етілген төмендегі төрт мәселеге тоқталып өтелік.

Әкемнің мұсылман дініне көзқарасында біраз айырма бар сияқты. Олай дейтіні – Мұқат марқұм (Мұхаметжан Төлеубайұлы

1856-1918 жж. Баяндаған баласы Ғалымжан) Құрандағы ең негізгі қағидаларды, усулды көре-біле тұра, әйелді еркектен төмен ұстау, кемсіту, жер мен көктің пайда болуы жөніндегі аяттарды үстірт ұғынуды қуаттай қойған жоқ. Оны сипаттар керек көп:

Әуелгісі, Арғындағы азулы ақсүйек тұқым Саққұлақ балаларына арқа сүйеген беделді ишан, қожа-молдалар Қоржынкөл болысын шариғатпен аузына қаратқанда ай мен күн Алланың әмірімен жапан түздегі теңізден шығып, саз балшыққа батады. Жеті қат жерді періште иығымен көтеріп тұрады. Ал ол періште жартастың үстінде, жартасты жайын балық көтеріп тұр, ол балықтың үстінде көк өгіз құйрығын қозғалтса зілзала болмақ, мүйізін шайқаса ақырзаманға таяғаны деп соғады.

Әкем Шақи дейтін байдың *хатымында* діни адасушылардың бұл сандырағына астрономия ғылымының табыстарын қарамақарсы қойып, өлтіре соққы беріпті. Бөгембай тұқымының Ералы-ақсақалы бұған төзер ме? Пір тұтқан ишан, қожа-молдаларының масқара болғанына намыстанған ол Мұқатты *«усул-и жадидшіл»*, дінбұзар деп жазалауға ұйғарады. Әуелі елді бір шыбықпен айдаған Олжабай болыс өкімді орындауға әкеме дүре соқпақ болып ыңғайланғанда Мұқаң еңбекші бұқараның ара түсуімен тайып беріп ұстатпай кеткен¹.

Қасиетті Құранда астрономия, физика, медицина және математика сынды жаратылыс ғылымдардың негіздері көрсетіліп, жаратылыс ғылымдарын игеру арқылы адамзат қажетіне жарату Құран талабына лайық өмір сүрудің бір шарты ретінде міндеттеледі. Оған дәлел Құран аяттарында жаратылыс жайлы сөз етіле келіп, аяттардың соңы көп жағдайда *«Ойланбайсыңдар ма?»*, *«Ақыл жүгіртпейсіңдер ме?»* және *«Бұл істің сырын ақыл иелері ғана ұғына алады»* деген ескертулермен аяқталады. Құрандағы «Нәжм (жұлдыз), Қамар (ай), Шамс (күн), Ләйл (түн), Инсан (адам), Бақара (сиыр), Нәміл (құмырсқа), Анкабут (өрмекші), Фил (піл) және Хадид (темір) және т.б.» көптеген сүрелердің атаулары жаратылыс есімдерімен келуі соған ишарат болып табылады.

¹ Садуақас Ғылмани, Заманымызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихы, «Дайк-Пресс» баспасы, 2015. – Алматы. 1-том, 574 бет. 114 б.

Қадимшілердің, «...жартасты жайын балық көтеріп тұр, ол балықтың үстінде көк өгіз құйрығын қозғалтса зілзала болмақ...» деген сөздері де хадистер де келген. Ғылыми тұжырымдар «жайын балық, көк өгіз» атауларды қолдану арқылы қадимшылар мен жәдидшілдердің айтып жүргендері бір-бірін мәнсұқтайтын, керекғар түсініктер емес екендігін анықтап отыр. Яғни, хадистердегі мәліметтер ғылымның жетістігімен ақиқатқа айналуда.

Екіншісі, Әкем сонан былай: «Шатақтың көбі шаманизмде, – деп, – дүмше-молла, қыдырымпаз ишан-қазыны, қожа біткеннің бәрін тойымы жоқ, таубасы аз, тоқ тіленші» деп атайды. Пірге сиыну, отқа май құю, әулиенің бейітіне түнеу, ‘алам байлау сияқты ырым-жоралардың бақсы-балгер, құмалақты қошынаш нәзірді көріп, киесі соғып кетері бардың бәріне қарсы болады¹.

Отқа май құю жоралғысы шаріғатқа келіңкіремейтіндіктен ләж болса, орындамаған дұрыс². Ол үрдісті Абай атамыз да "шаманизмнен қалған ескінің сарқыншақтары" деген. Нақтырақ, өзінің сөзімен келтірсек: «...Арабтан бұл Орта Азияға дін исламды үйретушілер көп әскермен келіп, халықты жаңа дінге қаратып жүргендерінде Құтайба атты кісі Қашқарға шейін келіп, халықты исламға көндіргенде, бұлар да мұсылман болдық депті. Сөйтсе де, бұрыннан бақсы-балгерге инанып, отқа, шыраққа табынатын әдеттерімен исламға тез түсініп кете алмапты... Дүниеде не нәрсенің себебіне көзі жетпесе, сол нәрсені құдай қылып тұр деп, дін тұтынатұғын әдеттерінің сарқынын біз де кей жерде көргеніміз бар: келін түскенде үлкен үйдің отына май құйып, «от ана, май ана, жарылқа!» дегізіп, бас ұрғызған секілді, «өлі аруаққа арнадық» деп шырақ жаққан секілді, жазғытұрым әуел бұлт күркірегенде, қатындар шөмішімен үйдің сыртынан ұрып, «сүт көп, көмір аз» деген секілді. Бұған ұқсаған ырымдар көп еді, құдайға шүкір, бұл күнде жоғалып бара жатқанға ұқсайды»³.

Бал ашу – болжам жасаудың, ғайыптан хабар берудің бір түрі. Ғайыптан хабар беретіндерге тәуіптер, көріпкелдер,

¹ Садуақас Ғылмани, Заманымызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихы, «Дайк-Пресс» баспасы, 2015. – Алматы. 1-том, 574 бет. 115 б.

² <https://islam.kz/kk/questions/aqida-senim/otqa-mai-quyu-joralgysy-durys-pa-232/#gsc.tab=0>

³ «Абай» шығармаларының екі томдық толық жинағы, 2-том, 154- бет.

құмалақшы-лар, жұлдызшылар, бақсы-балгерлер және т.б. Алла Тағала: **«Көктер мен жердегі көмескіні Алладан басқа ешкім білмейді»**. («Нәміл» сүресі, 65-аят) деген. Фикһ ғалымдарының пәтуасы бойынша, көріпкелдікпен айналысу – харам. Және тәуіпке бару да күнә болып табылады. Айша анамыз (р.ғ.): *«Бірде бір топ адам Алла Елшісінен (с.ғ.с.) көріпкелдер жайлы сұрағанда, Пайғамбарымыз (с.ғ.с.): «Олар түкке тұрғысыз», – деп жауап береді. Адамдар: «Уа, Алла елшісі! Олардың кейде айтқан сөзі рас боп шығады»,– дейді. Сонда Алла Елшісі (с.ғ.с.) оларға: «Ондай ақиқат сөздерді жындардың бірі алдымен (періштелерден) ұрлап алып, кейін оны досының (яғни, балгердің) құлағына сыбырлайды. Ал, балгерлер сол сөзге өз ойынан жүз өтірік қосып (болашақты білетіндей бал ашады)» – деп айтты», – деген¹.*

Үшіншісі, Әкем онымен тұрмай «Әйел адам емес пе? О да Құдайдың пендесі, тар құрсағын кеңейтіп, тас емшегін жібітіп, бәрімізді дүниеге келтірген, ақ сүтіне тойғызып, әлпештеп өсірген әйел ананы не бетпен қорламақсың!» – деп, қос қатын алуды, қалың мал беруді қойғызуға шақырады. «Қызын малға сатқан әкенің ашықса өз күшігін өзі талап жейтін қасқырдан айырмасы қайсы?» – деп Кәмилә, Фаридә дейтін қыздарын теңіне қосады. Тегін қосып, мал алмайды. Сүйгеніне өз бетімен кеткен Ұмсын дейтін апамды ағайын туыстарымыз топтана қуып барып Алсай, Бертіш, Шертіш ауылының қырық қарасын айдап әкелгенде, әкем маған ата-бабаның мұндай жолы қажет емес, іздейтінім адамгершілік деп, малының бірінде алған жоқ².

Ислам шарифаты, қазақ дәстүріндегі қалың мал беруді жоққа шығармайтынын білгеніміз жөн. Әбу Ханифаның және өзге де ғалымдардың пікірінше, қыздың әкесі күйеу жігіттен мәһірдің тысында ақша талап етуге қақысы жоқ. Бірақ күйеу жігіттің өз көңіл қалауымен қыздың ата-анасына сый-сыяпат беруіне тыйым салынбаған³. Әйткенмен, Мұқат марқұмның: *«Қызын малға сатқан әкенің ашықса өз күшігін өзі талап жейтін қасқырдан айырмасы*

¹ Бұхари, Тәухид 57.

² Садуақас Ғылмани, Заманымызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихы, «Дайк-Пресс» баспасы, 2015. – Алматы. 1-том, 574 бет. 115 б.

³ <http://islam.kz/kk/articles/islam-jane-otbasy/nekedegi-mahir-maselesi-1069/#gsc.tab=0>

қайсы?» – деуінің де өзіндік мәні бар. Қазақ қоғамында шарифатта қалың мал беру міндет болмаса да, соны міндеттейтіндер болғаны белгілі. Ал шарифаттағы некенің бір шарты болған мәһір – Исламда әйел кісінің өзін бүкілдей еріне тәуелді еткені үшін көңіліне жұбаныш етіп берілетін материалдық сыйлық. Оның бір хикметі де нәзік жанды әйел затының жарқын келешегін қалыптастыру болса керек. Яғни, әйел адам алған мәһірін жеке пайдасы үшін қаржылық кіріс көзіне айналдыруға әбден құқылы. Күйеуі қайтыс болған немесе күйеуі талақ беріп, ажырасқан жағдайда әлсіз, қорғансыз қалған әйелдің ары қарайғы өміріндегі материалдық қиындығын жеңілдету ісі осы мәһірде қарастырылды деуге де болады. Ханафи мәзһабында, қызға берілетін мәһірдің құны бар материалдық зат немесе он дирһамнан құны кем болмауын шарт қылуының сыры да осы болса керек¹!

Төртіншісі, Жыл бойы ыстыққа күйіп, суыққа тоңып, ауыр бейнетті аш-жалаңаш атқарып жүріп істеген ғибадаттың недұрыстығы бар. Адам неге болсын өз пиғылынан кездеседі. Жүрегі ақ, еңбегі адал пендеге жаза болмасақ тиіс деп өзінің жалшылықтағы інілері Мұса, Сәбит, Тұрғымбай, Есмағамбет тәрізділердің *оразада* аузын ашып жіберуіне, айттық шалмауына рұқсат етті.

Мұқат марқұмның нақыл сөздері өз алдына бір төбе. Құранның аятын, Пайғамбардың хадисін, кеменгер адамдардың пікірін өзіне сұрыптап насихаттағанда о кісі тыңдаушының көкейіне шебер қондыратын еді².

Ауыр жұмыста жүрген адамның ораза ұстау мәселесі. Ханафи мәзһабының көрнекті ғалымы Ибн Абидин, өзіне және отбасына жетерлік нәфақасы (ішіп-жейтіні) болмаған сау денелі, тұрғылықты адам рамазан айында ауыр жұмыс істеп жүріп, ораза ұстауы өміріне яки денсаулығына қауіпті екендігі (дәрігердің кеңесі керек) айтылса, өзін және отбасын асырау мақсатында ораза тұтпауға болатыны айтылады. Алайда, мүмкіндігі болған уақытта қазасын өтейді. Қазасын өтеуге мүмкіндігі болмаса, підия (әр

¹ Үкім аяттың түсіндірмесі

² Садуақас Ғылмани, Заманымызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихы, «Дайк-Пресс» баспасы, 2015. – Алматы. 1-том, 574 бет. 114-116 бб.

күні үшін бір міскінді тамақтандырады) береді. Кәффарат міндет емес. Рамазан оразасын ұстау да, отбасын асырау да – парыз. Бір-біріне қарама-қайшы емес. Екеуінің бірін ғана орындауға шамасы келетін кісінің тіршілігін сақтап қалуы үшін жұмыс істеуі маңызды делінеді¹.

Ескерту: ауыр жұмыстағы адам Рамазан айында жеңілрек жұмыс істеуге немесе жұмысын тоқтата тұруға мүмкіндігі болып, отбасылық өміріне тікелей қиындық келмейтін болса, оразасын ұстамай қоюына болмайды. Бұл парыз оразаны ұстаумен қатар жұмысты да істеуге шамасы келмеген, басқа жеңіл жұмыстың жөні болмаған зәрулігі бар адамға ғана рамазан оразасында аузын ашуға рұхсат. Жұмыста қиналамын деп әркімнің бір аузын ашып жіберуіне болмайды.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы өз заманында қоғамға жаңаша ойлау үрдісін ұсына білді және руханият арнасында елеулі пікірлер мен көзқарастарын қалдырды. Соның бір мысалын «*Заманымызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихы*» атты еңбектен де келтіре кетуді жөн көрдік. Себебі, Мәшһүрдің аят, хадистерді салыстыра отырып, кең түсінікпен қарауы қоғамның дамуына жетелейтін негізгі фактор деп ұқсақ болады.

Осы (Әбілғазы Мағруп) марқұм немере ағасы Мәшһүрдің сөзін, хатын, әдегін, мінезін бізге жеткізіп тұратын адам еді. Сол жеткізген хабарының бірі: Тоқаң Хазірет оның ағайыны – Шикібасқажы, аты Ысқақ болса керек, сонда келіп, қонып, түстеніп кетіп жүретін болады екен. Тоқаң Шикібасқажы тілек қойып былай депті: «Тақсыр Хазірет! Мәшһүр бізге ет жақын туысқанымыз. Біз Сүйіндік, оның ішінде Күлболдының бір баласы Күлік деген таппыз. Күлік ішінде бізді Тлеуімбет дейді. Туыспыз біз. Бізден оқыған зор ғалымымыз сол Мәшһүр. Ол біздің ортамызда болмай, Күлік тобынан кетіп, Айдабол, Қаржас елін мекендеп, шақырғанымызға келмей, Айдаболды қайын жұрты еді. Сонда ортырғанына біз намыс қыламыз. Сіз сол туралы шарифат жолымен үгіттеп, бір хат жазып беріңіз», – деген соң, бір хат жазыпты. Хатта басқа сөз жоқ. Молла Мәшһүрге: **«Йа аййуха-н-нас, инна халақнақум мин закар уа унса уа джа'алнақум шу'убан уа қаба'ил ли-та'арафу»**

¹ Әл-фәтауал исламия мин дәрил ифта әл-Мысрия, 3-том, 226, 234 бб.

(ал-айа), «Силлу архамакум» (ал-хадис). (Молла Тоқмұхаммет) деп жазыпты.

Оған қайтарған жауабында Мәшһүр: Молла Тоқмұхамметке: **«Фа-фирру ила-л-Лах»** (айат). **«Ал-Фирар мимма ла йутак мин сунаан ал-мурсалин»** (хадис машһур), – деген хатын маған көрсетіп: «Бұл екеуінің хаттарының мазмұны қалай?», – деген деп, түсінік сұрады. *(Әй, Әбеке! (біз жасы үлкен болған ортамызда осылай деп айтушы едік) түсінбедіңіз бе? Баяғыдан бері оқығанда осыған шамаңыз жетпепті),* – деп күліп түсіндірдім. – Тоқаң бір аят, бір хадис жазыпты. Аяттың мазмұны: «Біз адамдарды әйел, еркек қылып жаратып, олардан ұлт, қауым, қабила, ру қылып жараттым. Бірін-бірі танысын үшін». Бұдан «Сен Күлік емессің бе? Жақыныңды танысып, бірге болуың керек» ишарасын аңдатқан. Хадис мазмұны: «жақыныңа сый-рақым қылу керек, аранды үзбе, байланыс жасап отыр. Жақының, туған-туысқандарыңнан бөлініп, басқа жаққа кетуің жол емес деген ишараны көрсеткен. Ал Мәшһүр хаты: «Алла Құранында: «Аллаға қашындар», хадисте: «Күштен асқан істен қашу пайғамбарлар жолы» деген. Бұл кісінің сөзінен аңдалады: Біздің Күлік деген ел бұзақы, адамгершілік, құдайшылық жолда жүрмейтін бір ел болып, оларға айта-айта, сөзіне көндіре алмаған ел болу керек. Сондықтан айтқан, шарифатыма көнетін, ғылымды сыйлайтын ел Айдабол, Қаржас. Сол себепті мен бұл елді мекендеп отырмыз, – деп ишарамен аңдатқан», – дедім. Ол марқұм: «Ойпырай! Ойпырай! Қалай терең жазылған хаттар», – деп тамсанып кетті¹.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы адамдардың әртүрлі ру-тайпадан жаратылғанын білдіретін аят, хадистерді өзге де аят, хадистермен салыстырмалы түсіндіре отырып, дінді ру-тайпалыққа бөлшектену тұғысынан түсінудің дұрыс еместігін ескертеді. Әрі пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с.) ақиқат дінін насихаттауға ыңғайлы Меккеден Мәдинаға қоныс аударғаны сияқты Мәшһүр Жүсіп де білгенін халыққа үйрету мақсатында қайын жұртын мекен еткенін көреміз.

¹ Садуақас Ғылмани, Заманымызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихы, «Дайк-Пресс» баспасы, 2015. – Алматы. 1-том, 574 бет. 95-96 бб.

Сондай-ақ, Ақтамақ Халпе де (Ахмет Усманұлы) бір шәкіртіне: «Шырағым, мен сенен разымын. Себебі, сен оқудан шыққалы өз жолыңнан айнымай ылғи оқытумен келесің. Халық мені «баласы жоқ, қу бас» дейді ғой! Олар білмей айтады, менен баласы көп кісі бар ма? Бес жүздеп алдымнан балалар сабақ алды. Барлығы ұстазым деп дұға қылмай ма? Мені шәкірттерім ұмытады деп ойламаймын. Атасын ұмытқан талай балалар бар емес пе?» – деп көзіне жас алып, *фатихасын* беріп қош айтты»¹ – деген.

Құрандағы «Кәусар» сүресінің түсуі бір себебі де Алла елшісінің (с.ғ.с.) балалары кішкентай кезінде бірінен кейін бірі шетінеп ер кіндікті баласы қалмайды. Сол кезде мүшріктер Пайғамбарды (с.ғ.с.), «**Сен ұрпақсыз қалдың, мұрагерің жоқ**» («Кәусар» сүресі, 3-аят) деп табалағанда, Алла Тағала Пайғамбарын (с.ғ.с.): «**Біз саған Кәусәрді (үзілмейтін, түгесілмейтін мол жақсылық) бердік**» («Кәусар» сүресі, 1-аят) деп сүйіншілейді. «Кәусар» сөзі – қияметке дейін үзілмейтін көп үммет нәсіп еттік, олар әрдайым Саған салауат айтып, сүннетінді ұстанады деген мағынаны білдіреді. Яғни, Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) белінен ұл баласы болмағанымен, мұрагері ретінде есесіне үмметін тарту еткен. Ақтамақ Халпе де: «*Халық мені «баласы жоқ, қу бас*», – дейді. Менің шәкірттерім балаларым» деп, дін қызметін жасауды өмірінің мәні деп ұққан.

Халқымыздың түсінігінде имандылық ұғымының аясына барлық адами асыл қасиеттер (ұят, ар-намыс, жомарттық, адалдық, мейірімділік, халыққа қызмет ету және т.б.) қамтылған. Сонымен қатар, әр кезеңде дәстүрдің озығын тозығынан сұраптай отырып, діннің мәніне қарай халықты тәрбиелей білді. Сол имани тәрбиенің соңғы модель де жәдидшілдік көзқарас деуге болады.

¹ Садуақас Ғылмани, Заманымызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихы, «Дайк-Пресс» баспасы, 2015. – Алматы. 1-том, 574 бет. 128 б.

ОТБАСЫНДАҒЫ ДІНИ ТӘРБИЕНІҢ КЕЙБІР АСПЕКТІЛЕРІ

Бегалинова Калимаш Капсамарқызы

*әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Дінтану және мәдениеттану
кафедрасының профессоры,
философия ғылымдарының докторы*

Назаров Абубакр Бөріұлы

*әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Дінтану және мәдениеттану
кафедрасының магистранты*

Аңдатпа. Бұл еңбекте отбасын қорғау мен ұрпақ жалғастыруға қатысты Пайғамбарымыздың (с.а.с) сүннетіне, ондағы отбасы бақытын көздейтін шараларға тоқталып, олар нақты мысалдар мен хадистер арқылы талданады. Әдіс ретінде осы тақырыпқа қатысты риуаяттар сахих хадис көздерінен анықталып, бағаланады және бұл мәселеге қатысты тәспіршілердің пікірлері айтылады. Алла елшісінің (с.ғ.с.) отбасын қорғаудағы амалдары мен ұсыныстарының социологиялық, мәдени және діни нәтижелері бүгінгі заманауи ғылым деректерімен салыстырылып, олардың қаншалықты шындыққа жанасатыны мен нақты шешімге бағытталғаны ашылатын болады.

Түйін сөздер: Неке, отбасы институты, ұрпақтың жалғасуы, сүннет, хадис.

Кіріспе. Исламқоғамының іргетасы – діни акт арқылы бекітілген және ғибадат болып саналатын некеге негізделген отбасы институты. Іргетас демекші, ұрпақ сабақтастығы солар арқылы жүзеге асатын балалардың алғашқы тәлім-тәрбие көріп, дүниетанымы қалыптасатын жері – отбасы. Сол себепті Пайғамбарымыз (с.а.с.) іспен (сүннетімен) де, сөзбен (хадистерімен) де некеге тұруды және отбасы институтын қорғауды насихаттаған. «Неке – менің сүннетім. Кім менің сүннетімнен бас тартса, ол менен (яғни менің үмбетімнен) емес»; «Уа, жастар қауымы! Үйленіңдер, өйткені үйленген адам дінінің жартысын толтырған болады, ал екінші жартысын Алладан қорқуымен толықтырады». Хаким, 2/146; Ибн Мәжа, 1/295. Осы, некеден бас тартудың салдарынан қаншама

шаңырақ шайқалып, венерологиялық кеселдер белең алып, қоғам рухани құлдырап отыр. Оның үстіне рецессия орын алады да, оның денсаулыққа ғана емес, әлеуметтік және психологиялық тұрғыдан да зияны көп болады. Сол сияқты Алла Елшісі (с.а.с.) «Үйлену – менің сүннетім», – деп мәлімдеме жасап, қиямет күні үмбетінің (сапалы) көп бөлігімен басқа үмбеттер алдында мақтанатынын баса айтып, некелесуге, отбасының іргетасын қалап, тақуа, таза ұрпақ тәрбиелеуге шақырады. Пайғамбарымыз (с.а.с.) бұл мәселеде тек ақыл-кеңес беріп қана қоймай, отбасын қорғауды үш кезеңге бөліп қарастырып, некелесуді қиындататын және кешіктіретін экономикалық, мәдени, әлеуметтік себептерге қатысты біраз шара қабылдаған.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері. Бүгінгі таңда отбасы мәселелері қоғамды аландатуда. Отбасы, бұл – адамдардың бір шаңырақ астында психологиялық, әлеуметтік, экономикалық және биологиялық қажеттіліктері тоят табатын негізгі әлеуметтік бірлік, оның басты мақсаттарының бірі – ұрпақ өрбіту. Қоғам үшін де, шариғи тұрғыдан да орта жасқа келген жұптардың некеге тұрмауы – елдегі үлкен мәселенің бірі. Отбасы институты құлдыраған мына заманда Алла Тағаланың алдында бір-біріне уәде беріп, ерлі-зайыпты атанған жұптар бір-бірін барлық жағынан қорғап, бақылап отыруы қажет, сонда ғана отбасы өмір сүре алады. Осы орайда тәрбиеге байланысты Құран мен хадисте баян етілген үкім, тыйым, әмірлердің мағынасын ашып, оның ішіндегі отбасына байланысты мәселелер мен үкімдерге герменевтикалық талдау жасалады. Исламда неке әрі қасиетті, әрі заңды келісім болып табылады. Осы тұста некенің іргесін сөгіп, діни қағидалардан қатты алыстап кеткен қазіргі Батыс қоғамының некеге деген көзқарасына қысқаша теориялық талдау да, оның негізгі бағыттарымен салыстыру арқылы талдау да жасалады. Ал Исламда неке тек заңды келісім ғана емес, жан-жақты ғибадат болып табылады.

Мақаланың мақсаты – жар таңдауда әсіресе ер адам ескеруі тиіс тектілік, байлық, сұлулық және тақуалық сияқты сипаттардың ішінде діндар болу/діни құндылықтарға тәуелді болу шартын бірінші орынға қоюға үндеу. Өйткені хадистің соңында діндар

жардың шаңыраққа береке мен жақсылық әкелетіні хабарланады. Осы орайда отбасылық қарым-қатынасқа, некеге этикалық тұрғыда салыстырмалы зерттеу жүргізу де – алға қойған мақсаттың бірі.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы. Мақала социологиялық, салыстырмалы талдау әдістері арқылы жазылды. Әдіснамалық негіз ретінде герменевтикалық, демографиялық, теориялық зерттеу әдістері қолданылды. Зерттеу барысында отбасы мәселелеріне қатысты Құран аяттары мен Пайғамбар (с.а.с.) хадистері ашықталып, зерттеліп, мәтіндік және құрылымдық талдау жасалып, жүйелеу әдістері қолданылды. Мақаланың әдіснамалық негізіне бірқатар ғылыми еңбек алынды.

Негізгі бөлім. Отбасын қысқаша түрде «ерлі-зайыптылар құрайтын бірлік» немесе «ана, әке және балалардан тұратын одақ» деуге болады. Ал кеңірек анықтамасын айтар болсақ, «отбасы деген – қан, неке және басқа да жолмен туысқан әрі негізінен бір үйде тұратын адамдардың психологиялық, әлеуметтік, эконо-микалық және биологиялық қажеттіліктері өтелетін негізгі әлеуметтік бірлік» [1]. Исламның басты мақсаттарының бірі – «ұрпақ өрбіту». Бұл шаруаның іске асатын жері – берік, қуатты отбасы институты. Негізінде, Алла Тағала отбасын құрайтын жұбайларды жаратуын, олардың арасына махаббат пен мейірім ұялатуын өз аятында баяндаған [2]. Кейбір тәпсіршілердің тиісті аяттағы «мейірім» сөзін «бала» деп түсіндіруі тақырыбымыз аясында ерекше назар аудартады [3]. Алланың алдында «анық уәде» беріп, ерлі-зайыпты атанған жұп бір ниетпен, бір пейілмен отбасы деген осынау үлкен институттың ғұмырын жалғайды [4]. Құранда «неке» ұғымын «никах» терминімен береді. Некенің мақсаты тек жыныстық құштарлықты басу ғана емес, оған қоса рухани тыныштыққа кенелу және салауатты да заңды жолмен ұрпақ жалғастыру. Өйткені тектілік өлшемі – заңды неке. Сарахси (483/1090) бұл мәселені былай түсіндіреді: «Неке шартының басты мақсаты нәпсіні тойдыру емес. Негізгі мақсат – салауатты жолмен ұрпақ жалғастыру. Дей тұрғанмен, Алла Тағала нәпсінің тояттауын неке шартымен байланыстырды, сонда мойынсұнушылар діни талапты орындауға, ал бүлікшілер нәпсісін тойдыруға ұмтылады» [5]. «Нисап» делінетін ерлі-зайыптылар мен олардың балалары арасындағы

заңды байланысқа тек заңды неке арқылы ғана қол жеткізуге болады. Осы тұрғыдан алғанда, кейбір фикһ кітаптарында ғибадат бөліктерінен кейін неке тақырыбының қамтылуы тегін емес. Кейбір факихтардың пікірінше, неке барда Ислам да, мұсылман да бар, сол себепті неке кию – жиһадтан да маңызды шаруа [6]. Исламда неке – әрі қасиетті, әрі заңды келісім. Осы тұста Исламның неке туралы көзқарасы мен оның діни құндылықтарынан тым алыстап кеткен қазіргі Батыс қоғамының некеге көзқарасына қысқаша тоқталып, оның негізгі бағыттарымен салыстыру орынды болар еді. Біріншіден, Исламда неке тек заңды келісім ғана емес, жан-жақты ғибадат болып табылады. Оның діни және құқықтық ережелері бар. Мысалы, неке қиылғанға дейін жыныстық қатынасқа жол берілмейді, ал некелі ерлі-зайыпты бір-біріне адал болуға тиіс. Олай болмаған жағдайда берілетін ауыр жаза, енгізілген ережелер мен ерлі-зайыптылардың бір-біріне деген адалдығы – отбасы институтын ұстап тұратын, ұрпақтың қауіпсіздігі мен сабақтастығын қамтамасыз ететін маңызды шаралар. Исламда ер мен әйелге жаратылысына қарай рөл беріліп, міндет жүктелген. Кейде ер адамның, кей мәселеде әйел адамның жоғары тұратын кезі, енді бірде бірінбірі толықтыратын тұсы болады. Ислам қоғамының осы маңызды институтын сақтау үшін Құранда: «Араларындағы бойдақтарды үйлендіріңдер...», – деген [2] әмір беріліп, ата-ана мен әкімге белгілі бір міндет жүктелді. Сонымен қатар некедегі материалдық кедергілерді жоюға немесе еңсеруге тырысты. Мысалы, еркектің әйелге беретін неке шартының бірі – мәһр кедей ер кісілер үшін өте азайтылып, кейінірек беруге рұқсат етілген. Пәк өмір сүрудің сауабын айта отырып, жастарды зинақорлықтан сақтандырады әрі ата-ана, басшылар, ауқатты адамдарға жастардың шаңырақ көтеруіне атсалысып, күш салу ұсынылады. Бір сөзбен айтқанда, Мұхаммед пайғамбардың (с.а.с.) неке киюға үндейтін ұсыныстары сөз жүзінде қалмай, үмметтің де, мемлекеттің де басшысы ретінде нақты қадамдар жасап, іс жүзінде шешкен. Ислам некеге биік институт ретінде діни құндылық беріп, жан-жақты насихаттап, отбасы іргетасының берік болуына қажет көптеген ұсыныс айтады. Сөзіміздің басында айтып кеткеніміздей, әйелді тегіне, байлығына, сұлулығына және тақуалығына қарап таңдауға болады. Бірақ осы

сипаттардың ең абзалы діндарлық екені айтылады. Адамгершілігі биік және діни құндылықтарды бағалайтын ерлі-зайыптының шаңырағына бақыт орнайды, ал басқалары – уақытша сипаттар. Бұларды адам өз қолымен жасап ала салмайды, дін соны айтқысы келеді. Хадистің соңында діндар жанмен шаңырақ көтерген адамның үйінде «береке мен жақсылық болатыны» хабарланады. Сүннетте ерлі-зайыпты бір-біріне түсіністікпен, сабырмен қарап, адал болған жағдайда ғана үйге құт кіріп, отбасылық өмірдің жалғасатыны насихатталады. Алла Елшісі (с.а.с.) адал еңбекпен тапқан ырзықтан асқан ырзық жоқ екенін жеткізіп, отбасы үшін жұмсалған күш пен ақшаның амал кітабына зекет ретінде жазылатынын айтып сүйіншілеп, психологиялық және діни тұрғыдан өте маңызды үгіт-насихат жасады [7].

Исламнан бастау алатын дәстүрімізде неке тек екі адамның ғана шешімі емес, ол – ерлі-зайыптының ата-анасы, тіпті туыстары да қолдап-қорғайтын, екі әулеттің қатысуымен өтетін діни шара. Батыс қоғамындағы ерлі-зайыптылар отбасылық өмірдің ауыртпалығы мен қиындығына төзе алмай қалып, ажыраса салуға бейім тұрады. Қалай некелесу оның жеке басының шешімі болса, дәл солай ажырасу шешімін де бір өзі қабылдайды. Ислам қоғамында болса, «жаңа отбасындағы» экономикалық және психологиялық мәселелерді, өзге жанұялар араласып, диалог арқылы шешуге тырысады. Жыныстық еркіндік, зайырлылық, діни-рухани құндылықтардан алшақтау белең алған Батыста отбасы институты жылдам құлдырау үстінде. Діннің орнын, негізінен жастар арасында жиі кездесетін, атеизм, агностицизм, деизм және гедонизм сияқты пайымдар басқан. Сөйтіп, «қалағанымды істеймін, ол – менің адамдық хақым» деген (гедонизм) өте қауіпті ағым мен өмір салты қоғамды жайлап отыр. Қыз бен жігіт некеге тұрмай-ақ бірге өмір сүре береді, тіпті некелі жандардың өзі заңсыз қарым-қатынасқа түсе береді. Сөйтіп некесіз бала көтеру мәселесі, «тұрмыс құрмаған аналар» мәселесі еш шешімін таппайтын, мемлекеттің айналысуына тура келетін мәселеге айналады. Некесіз қарым-қатынас отбасылық өмірдің киесін кетіріп, шаталардың көбеюіне, яғни тексіздікке апаруда. Қысқаша айтқанда, батыстық өмір салтында жыныстық қатынас көбіне не-

кеге дейін басталады, ал неке оның соңғы нүктесі болып табылады. Жыныстық қатынастың бар қызығын көріп тастаған жұпқа неке енді жауапкершіліктен басқа ештеңе бермейді. Ендеше былай да төсек қызығын көре алатын адамға басын некеге байлаудың не керегі бар?! Ерлі-зайыптылар арасындағы мүлікті бөлу, балаларды қамқорлыққа алу және алимент, сондай-ақ ажырасудан туындайтын қаржылық міндеттемелер адамдарды некеге тұрудың орнына заңды жауапкершілік жүктемейтін, қалаған кезінде бастап, қалаған кезінде тастап жүре беретін қарым-қатынас түрін таңдауға итермелейді. Жауапкершілігі жоқ, болғанның өзінде аз мұндай қатынас қоғамды некесіз, баласыз қалдырып, халықтың азаюына алып барады. Мәселен, Құрама Штаттар ажырасу жағынан Батыс әлеміндегі ең алдағы құрлық болып табылады. Ал әлем бойынша 2014 жылы 53% көрсеткішімен 10-орында тұрды. Бельгияда – 71%. Америкада өз әкесі мен өз шешесінің қолында тұратын балалар 50 пайызға да жетпейді. Ажырасқан жалғыз басты аналар саны күрт өсуде. Жасөспірімдер арасындағы ең үлкен екі мәселе – ерте жүктілік пен нашақорлық. Нақтырақ айтсақ, 2012 жылы жүкті әйелдердің 89%-ы некесіз бала көтерген 15–19 жас аралығындағы қыздар. Өкінішке қарай, некесіз туылған нәрестелер есік алдында немесе қоқыс жәшігінде қалады, себебі баланың жауапкершілігін мойнына алғысы келмейді [8].

Германиядағы сәбилердің де 20%-ы некесіз дүниеге келген. Бір өкініштісі – сол батыстық түсінік бізге де дендеп еніп, еліміздегі отбасы институтының қабырғасын сөгуде. Салт бастылық, экономикалық дербестік, жауапсыздық жолын таңдаған жандар артып, отбасы институты бірте-бірте әлсіреп, некелескен жұптардан көрі «уақытша одақтар» көбейген заман келді. Бұл процесс өте күрделі әлеуметтік, психологиялық және демографиялық түйткілдерге алып барады. Өкінішке орай, дәл сондай болмаса да, ар жақ, бер жағындағы мәселелер елімізде жоқ дей алмаймыз. Мысалға, Қазақстан Статистика комитетінің мәліметіне сүйенсек, Қазақстанда пандемияның бірінші айы наурызда 2 103, сәуірде – 332, мамырда – 731, маусымда 1 421 ерлі-зайыпты ажырасқан. Осылайша, 2020 жылдың қаңтарынан маусымына дейін Қазақстанда барлығы 12 747 неке бұзылған. Бұл мәлімет ұлтымызды ұлықтап

тұрған маңызды институттардың бірі – отбасының жайын ойлап дабыл қағатын, оны қорғау үшін мемлекет те, үкіметтік емес ұйымдар да, жеке тұлғалар да терең шараларға баруы қажет екенін аңғартады [9].

Отбасын қорғаудың некеге дейінгі шаралары. Отбасын қорғау сүннетте некеден басталатын процесс емес, балалық шақтан басталатын құбылыс. Мұхаммед (с.а.с.): «Ата-ана өз перзентіне көркем мінезден артық байлық қалдыра алмайды», – деп, балаларды өнегелі етіп тәрбиелеуге шақырды. Мұбаракфури (1353/1935) бұл хадиске шарх бергенде жақсы ахлақты: «Ата-ананың баласын тәрбиелеу жолында кейде қаталдық танытып та жаман қылықтан тыюы», – деп түсіндіреді. Биік адамгершіліктің арқасында құлдың патша дәрежесіне көтерілетінін атап көрсетеді [10]. Өйткені – көркем мінезді жан мен одан ада адам жер мен көктей. Мұндай жан қабілет-қарымы мен мал-мүлкін Алла Тағала мен Оның елшісі бұйырған жолмен жұмсамай, қисық жолмен кетуі мүмкін. Осы себепті Құранда мал-мүлік пен бала фитнаға (сынақ элементі) жатқызылған. Адам өз байлығын заңсыз, бақылаусыз және қалағанынша жұмсай алмайды, өйткені оған жүктелген зекет, пітір садақа, инфак сияқты қаржылық міндеттер де бар. Ата-ананың міндеттерінің бірі – балаға отбасын асырайтындай, өзі өмір сүріп жатқан қоғамның игілігіне үлес қосатындай өнер немесе кәсіп беруі. Өйткені – мамандығы, кәсібі жоқ адамның қаржылық дербестігі болмайды да, отбасын құрып, балаларына жақсы тәрбиелік орта жасай алмайды. Демек, хадисте айтылып тұрғаны – ата-ананың балаға жақсы тәрбие мен білім беруі немесе осы мүмкіндікті қамтамасыз етуі, бұл – баланың ата-анадағы құқығы [11]. Ата-ананың баласына сіңіруге тиіс қасиеттері қатарына әдемі есім беру, Кітап (*Құран*) үйрету, жазу, ату, атқа міну, жүзу т.б. жатады. Бұл тізім заманына қарай өзгеріске түсуі мүмкін. Осы себепті Ислам ғалымдары ата-ананың перзент алдындағы парыздары мен жауапкершілігін зерттей отырып, оған кәсіп немесе өнер үйрету керектігін шегелей айтқан. Сонда ғана бала есейгенде отау құрып, отбасын асырап, перзенттерінің болашағын ойлай алады.

Некеге тұрудың маңыздылығы. Алла Тағала еркек пен әйелді бір-біріне құштар қылып жаратты. Ислам діні сол

құштарлықты заңды шеңбер ішінде тояттатуға бұйырып, сонымен қатар осы мақсатта біраз шараны қарастырған. Ниса сүресінде: «Қамқорлықтарыңа алған жетім қыздарға әділ бола алмаймын деп қорықсандар, өздеріңе ұнаған әрі адал болған өзге әйелдердің екеуіне, үшеуіне немесе төртеуіне үйленіңдер. Ал оларға әділ бола алмаймын деп қорықсандар, біреуін ғана немесе қарамағыңдағы күндерді қанағат тұтыңдар. Әділдіктен ауытқып кетпеулеріңнің ең тиімді жолы, міне, осы», – делінген. Бұл аят қажетті жағдайда және белгілі бір шарттар орындалған жағдайда ғана іске асыруға болатын мүмкіндікті айтып отыр; осылайша аят зинақорлыққа апаратын жолдардың бәрін тыйып тастады. Имам Бұхари (256/870) осы тақырыптағы хадистерді атап өткен бөлімде тиісті аятты тарау/тақырып етіп, атауын «Некеге жәрдемдесу» деп белгілеген.

Алла Тағала Құранда: «Араларыңдағы бойдақ құлдарың мен күндеріңнің жарамдыларын үйлендіріңдер. Егер олар кедей болса, Алла оларды өз мейірімімен байытады...», – дейді [2]. Осылайша ұрпақтың жалғасуы үшін өте қажет тақуалық пен неке институтын ерекше атап өтеді. Бұл аят бойдақ болудың жақсы нәрсе емес екенін аңғартып, неке қиюға қаржылай мүмкіндігі жоқ күндер мен қызметшілерді қожайынның қосуы ұсынылды; үйленетін адамдар кедей болса, Алла Тағала оларды өз мейірімімен байытатыны, материалдық мүмкіншіліктің кедергі ретінде қарастырылмауы, некенің материалдық және рухани байлыққа құрал екенін айтуда. Сондай-ақ Пайғамбарымыз (с.а.с): «Неке – менің сүннетімнен, сондықтан кім менің сүннетімді ұстанбаса, ол менен емес», – деп [12] некенің «пайғамбар жолы» екеніне назар аударған. Христиан дінінде діни қызметкерге үйленуге рұқсат етілмейтін болса, Исламда керісінше, үйленбей өтуге болмайды. Бойдақ адамның ғибадаты толық болып, тақуалыққа жетуі екіталай. Үйленген адамның алдынан шақуатқа байланысты харам жолдар жабылады. «Жастар! Араларыңдағы үйленуге шамасы келгендер үйленсін, өйткені ол көзді намахрамға қараудан және адамның өзін харамға (зинаға) түсуден сақтайды. Егер үйленуге мүмкіндік таппаса, ораза ұстасын, өйткені ораза нәпсісін тежейді». Биологиялық қажеттілік бар, ол – өмір шындығы, ал оны өтеудің жалғыз жолы некелесу, ал ол мүмкін болмаған жағдайда оның уақытша шешімі ретінде

ораза ұстау ұсынылады. Имам Нәуәуи (676/1277) бұл хадисте (материалдық және нәпсі жағынан) мүмкіндігі барлар неке қиюға бұйырылатынын айтады [13]. Исламдағы неке мақсаттарының бірі – жақсы ахлақты сақтау. «Сендерді бір жаннан жаратқан және одан жүрегің тыныштық табатын жұбайыңды жаратқан Алла», – деген [2] аятта ерлі-зайыптылардың «жүрегінде тыныштық» болып, өздерін бақытты сезінетіні, эмоционалдық қажеттіліктер мен тенденциялардың некеде тоят табатыны айтылады. Ендеше жұбай – тыныштықтың қайнар көзі, ал перзенттер – тек ағашының жемісі. Исламда қасиетті саналатын отбасы институты бастауын Құран мен сүннеттен алады.

Үйлену жолдарын жеңілдету. Сүннет некені жеңілдетіп қойған. Тұрмыстағы әйелдің күйеуінен алатын мәһрі некені жарамды ететін шарт болып табылады. Оның шегі жоқ, ер адам қаржылай мүмкіндігіне қарай қалағанынша бере алады. Негізінде: «Әйелдерге, Алланың берген хақы ретінде, ешбір өтеусіз, жүрек разылығымен мәһр беріндер», – деген аятта мәһр мөлшерінің екі жақтың да келісімімен белгіленуі керек екені айтылған. Алайда Алла Елшісі (с.а.с.) «Мәһрдің ең жақсысы – азы», – деп және: «Әйелдердің ең жақсысы – ең мәһірі жеңілі», – деп, әйелдердің некелесуді қиындатып, тежейтін мәһр мөлшерін талап етуін құптамаған. Осы себепті, мәһрге сауда-саттық деп қарап, оны әйелдердің пайда тауып қалуы демей, ер кісінің отбасылық өмірді бөлісуге деген ерік-жігерінің белгісі ретінде қарау керек. Алла елшісінің (с.а.с.) өзі некелескен кезде де, қыздарын ұзатқанда да мәһр мәселесінде қарапайымдылық танытуы бұл тұрғыда үммет үшін жақсы үлгі-өнеге. Фатимаға (р.аh) үйленген Әли (р.а) қаржылық мүмкіндігіне қарай өте қарапайым мәһр берді [14]. Жоғарыда келтірілген пайғамбарлық мысалдар мен амалдар негізінде мәһр мөлшерінің ер адамның жағдайына қарай белгіленуі некелесуді жеңілдетеді.

Жастарды лайықты уақытта және өз теңіне үйлендіру. Отбасын қорғаудағы негізгі қадамдардың бірі – ата-ананың ұл-қызын өздеріне жауапкершілік ала алатын ең қолайлы уақытта теңіне үйлендіруге күш салуы. Бұл да баланың ата-ана алдындағы құқықтарының бірі. Алла Елшісі (с.а.с.) қызды дүниеге әкеліп,

оны жақсы тәрбиелеп, қажетті мағлұматтарды жақсы оқытып, тамақтандырып, Алланың нығметіне бөленетін ата-анаға бұл баланың тозақ отынан қалқан болатынын, оған Алланың нұры жауатынын айтқан. Яғни ол тозақтан құтылып, жәннатқа кіруіне себеп болады. Тағы бір риуаятта күнін (қызметшісін) жақсы оқытып, оған өмірде қажет мәліметтерді үйретіп, оны азат етіп, үйлендіргендер екі есе сауапқа ие болатынын айтып сүйіншілеген. Бадруддин әл-Айни (855/1451) бұл хадистегі «екі сауаптың» бірі «оны құлдықтан азат еткені үшін», екіншісі «оған үйлендіргені үшін» берілетінін айтқан. Отбасын асырай алатын табысы бар, мүліктік және физикалық күші бар, отбасын құруға психологиялық тұрғыдан дайын жастарды жасы ұлғаймай тұрып үйленуге үндейді, өйткені – адамның жасы келген сайын кінәрәтшіл бола түсіп, адам жақтырмайтын жағдайға жетеді. Расында, Алла елшісі (с.а.с.) «Уа, Әли! Үш нәрсеге асық: намазды уақытында өтеуге, дайындалған жаназаны атқаруға және бойжеткен қызды теңіне беруге...», – деген еді [10].

Ұрнақ өрбітер жастағы және салихалы әйелдерге үйлену туралы кеңес

Пайғамбар (с.а.с.) жар таңдағанда мәселені алдымен күйеуге шықпаған қыздардан бастауға шақырды. Ешқашан тұрмысқа шықпаған қыздармен некеге тұрудың жыныстық аспектілерімен қатар психологиялық және әлеуметтанулық артықшылықтары бар. Тұрмыста болып көрмеген әйел күйеуін ешкіммен салыстырмайды, ол үшін өз ерінен артық ешкім жоқ. Негізінде, Жабир (р.а) Абдулла есімді сахабаның қарындасына үйленетінін Алла елшісіне (с.а.с.) хабарлағанда, жігіттің бұрын некеде болған-болмағанын сұрап, ол мәселенің ерлі-зайыптылар арасындағы сүйіспеншілікке әсер ететініне назар аударды. Ал Жабир (р.а) болса, әкесінің дүниеден өткенін, оның қарамағында қарындастары қалғанын, сол себепті жағдайды қиындатпас үшін тәжірибелі адамға артықшылық бергенін айтады. Сүннетте баса назар аударылған тағы бір мәселе, жоғарыда атап өткеніміздей, жар таңдауда тек тән сұлулығы мен мал-мүлікке алданып қалмау. Өйткені – «Сұлуға үйленсең, оған күзетші, байды алсаң, оған қызметші боласың. Ең абзалы – барға қанағат, жоққа сабыр ететін тақуа жар», – «діншілдігі/тақуалығы»

үшін үйлену керектігі айтылады. Иснады әлсіз болған риуаятта Пайғамбар (с.а.с.) жастардың бедеу және кәрі әйелге үйленуін құптамаған. «Алла пендесіне салих әйел берсе, оның дінінің жартысы толды деген сөз, ал екінші жартысы Алладан қорқумен толады!» – деген хадисінде салих әйелдің үлкен нығмет екеніне баса назар аударылған [15].

Жоғарыда басқа нұсқамен келген хадисте Алла Елшісі (с.а.с.) «Үйленген адам иманының жартысын толықтырады; екінші жартысы үшін Алладан қорқсын», – деп некенің діни өмірдегі рөліне назар аударған [15]. Мунауи (1031/1622) айтқандай, бұл риуаятта тақуалықтың жартысын неке, қалған жартысын басқа құлшылықтар құрайтыны айтылған. Зина – адамды тозаққа апаратын себептердің бірі. Ал некелі адам зинаға оңайлықпен бара қоймайды. Хадистегі «иманның/діннің екінші жартысы» деген сөздің мағынасы «тіл» екені де айтылған. Өйткені – хадис шәрифте: «Кімде-кім екі аяғының ортасы мен екі жағының ортасына ие бола алса, жәннатқа кіреді», – делінген. Басқа бір риуаятта Алла елшісінен (с.а.с.) жәннатқа баруға себеп болған екі мәселе туралы сұрағанда, ол «тақуалық және көркем ахлақ» деп, тозаққа түсуіне себеп болған екі мәселені «тіл мен нәпсі-шәһуат» деп түсіндіреді [12]. Бұл риуаяттардың барлығында адамдардың тақуалықтағы рөлі мен тіл және нәпсі арқылы жасалған харамдардан аулақ болудың әдемі нәтижелеріне баса назар аударылған. Сондай-ақ Алла Тағала ұрпақтың азып-тозып, шаңырақтың ыдырап кетуіне әкелетін зинадан тыйып қана қоймай, оған апаратын жолдарды да тыйып, мүміндерге оған жақындамауды бұйырып, оның арсыздық екенін айтқан. Үлкен күнәға жататын зинаны жасағандарға Құран мен Сүннетте қатаң жаза белгіленген. Сондай-ақ адал, бейкүнә әйелдерге жала жапқандар дүние мен ақыретте лағынетке ұшырайды. Бұл Ислам құқығында «қазф» деп аталады. Алла Елшісі (с.а.с.) мұны «жеті үлкен күнәнің» қатарына жатқызған [7]. Адал адамға жала жапқанға хадд ретінде сексен дүре соғылады да, одан соң ешқашан оның куәлігі қабылданбайды. Ислам құқығында зина жасаған ерлі-зайыптыға (мұхсан мен мухсана/сайиб пен сайиба) және бойдаққа қолданылатын жазада айырмашылық бар, себебі – үйленген адам бойдақ секілді емес, оның жары қасында

[16]. Сол себепті мүмкіндігінше шаңырақ көтеру керек, өйткені – неке абыройлы өмір сүруге жол ашып, харамға апаратын жолдарды мықтап жауып тастайды. Харамға апаратын жолдарды ашық қалдырып, өзімді тыямын деудің нәтиже бермейтіні анық. Атеизм, деизм, агностицизм, модернизм және феминизм сияқты пайымдар қазіргі отбасы үшін кесірлі қозғалыстардың басында тұр. Пайғамбар (с.а.с.) заманында мұндай ағымдар (анахронизм) болмағанымен, деизм мен агностицизм сияқты бұзылған акидалар мен философияларды (садду зарайғ) иманға апаратын жолдар деген қағидаға сүйеніп қабылдауға болмайды, Ислам заңында бұлар харам. Жұптарды некеге жеткізбейтін, жеткен күнде тез бұзылуына апаратын осындай пайымдардың бірі – феминизмді де айта кету керек. Ал Исламда жағдай былай: еркек әйелден не әйел еркектен даусыз жоғары емес, түптеп келгенде екеуі тең, екі жақтың да артықшылығы мен кемшілігі бар. Яғни өзара әр қырынан сынаққа түседі, себебі – біз сынақ әлеміндеміз [2]. Исламда әйел үйдегі күн немесе қызметші емес, ол – ана, отбасының екі тірегінің бірі, күйеуінің өмірлік серігі, сүйеніші.

Отбасылық өмірде қабылданатын шаралар

Алла Елшісі (с.а.с.) некені, отбасын сау сақтаудың екінші қадамы ретінде жұбайлық өмірдегі атқарылар шаралар туралы айтқан.

Пайғамбардың (с.а.с.) өзін некеге үлгі етіп көрсетуі

Неке/үйлену Алла елшісінің (с.а.с.) сүннеті екені белгілі. Дін талабы бойынша адам жаратылысындағы құштарлық табиғи да заңды жолмен басылуы керек. Үш сахаба Айша (р.аh) анамыздан Алла Елшісінің (с.а.с.) өмірі туралы сұрап, оның өткен күнеларының кешірілгенін және отбасы тұрмыс-тіршілігіне қарайласатынын біледі. Ал Елші (с.а.с.) олардың жарға уақыт қалдырмай, үнемі намаз оқитынын естігенде қатты қарсылық білдірген. Олай етудің тақуалық емес екенін, Алла Тағаланы бәрінен жақсы танитын және оған ең құрметті адам – өзі де некелі өмірдің тәртібін сақтайтынын, күнде ораза ұстап, түні бойы намаз оқымайтынын айтып үмметін тепе-теңдікке шақырды [7]. Сол сияқты, Осман (р.а):

– Алла Елшісі (с.а.с.) Мазунға (2/623-24): «Мен әулиелікке бұйырған жоқпын. Некеден бас тартуыңмен менің сүннетімнен

бет бұрып жатырсың ба?» – деп айтты дейді. Яғни бұдан некеден бас тарту арқылы діндар болу мүмкін емес екенін көреміз. Әли ибн Әбу Талиб, Абдулла (р.а) сынды бір топ сахаба, соның ішінде Амр да, үйленбей, күні бойы ораза тұтып, түнде көп құлшылық етіп, өзін толығымен ғибадатқа арнаймын деп ұйғарғанда, Алла Елшісі (с.а.с.) оны шектен шығу деп бағалап, одан қайтарған. Барлық істе үлгі болған Алла Елшісі (с.а.с.) әйелге қарым-қатынас жағынан да үмбетіне үлгі болды. «Сендердің ең жақсыларың – отбасы мүшелеріне жақсылық жасағандарың»; «Мен оның отбасына сендердің ең жақсыларыңмын [12]», – деген хадис осыны аңғартады. Алла елшісі (с.а.с.) ер кісілерді әдептілікке үйретіп, әйелге қатысты міндеттерін шегелеп айтты: «Өзің жеген астан әйеліңе де жегіз, өзіңнің кигеніңдей киіндір, жүзінен ұрма, жамандық жасама, үйден қума» [12]. Алла Елшісі (с.а.с.) әйелдеріне қабақ шытпайтын, жұмсақ мінезді еді, оларға әділдік танытатын, жақсылығын асырып, кемшілігін жасыратын, есімінің ең әдемісін айтатын, арнайы уақыт бөліп, толғандырған мәселелеріне мән беріп, жағдайын біліп, кейбір мәселеде олармен кеңесетін [17]. Олай болса мүміндердің ең кәмілі – көркем мінездісі, әйеліне жақсы қарайтыны [18]. Ер адам Алла елшісіне (с.а.с.) ұқсап бағып, отбасына жақсы қарауы керек; дүние нығметтерінің бірі болған әйеліне түсіністікпен, төзімділікпен, жылы шыраймен қарап, өмірін жеңілдетуге ұмтылуға тиіс.

Нәтижелері және талқылама. Әр істе үлгі болған Алла Елшісі (с.а.с.) әйелге қарым-қатынас жағынан да үмбетіне үлгі көрсетті. Ер кісілерді әдептілікке бастап, әйелдеріне қатысты міндеттерін шегеледі: «Әйелдеріңе жегендеріңнен жегізіндер, кигендеріңдей киіндіріңдер, бетінен ұрмаңдар, жамандық жасамаңдар, үйден қумаңдар», – деп әйелдің қоғамдағы мәртебесін айрықша көрсетіп, оны таптап қорлауға болмайтынын айтып өсиет етіп кеткен. Пайғамбар (с.а.с.) әйелдеріне қабақ шытпайтын, жұмсақ мінезді еді, оларға әділдік танытатын, жақсылығын асырып, кемшілігін жасыратын, есімінің ең әдемісін айтатын, арнайы уақыт бөліп, толғандырған мәселелеріне мән беріп, жағдайын біліп, кейбір мәселеде олармен кеңесетін.

Алла елшісі (с.а.с.) некеден бас тарту арқылы діндар болу мүмкін еместігін баса айтқан. Сондай-ақ неке/үйлену оның сүннеті

екенін, қияметте үмбетінің көптігімен басқа пайғамбарлар алдында мақтанатынын білеміз. Сүннетте некелесу жеңілдетілген. Тұрмыс құратын қыздың күйеуінен алған және жинақтары түгелдей өз қолында болған мәһірі некенің жарамды болуының шарты болып саналады. Мәһірдің шегі жоқ, ер адам қаржылық мүмкіндігіне қарай қалағанынша бере алады. Егер мәһір беруге жағдайы келмесе, мұның неке киюға еш кедергісі жоқ, шарифатта неке мәһірсіз де жарамды, дегенмен некелескен соң жағдайы келгенде мәһірін береді. Мұндай жағдай Пайғамбар (с.а.с) заманында да болған.

Дей тұрғанмен Батыс елдеріндегі некесіз қатынастың, некесіз бала сүюдің ешкімді толғандырмайтыны, жастарымыздың сол батыстық ұстанымдарды өзіне мақұл көруі алаңдататын мәселе, одан қазақ жұртшылығы көп зиян шекпек. Ерте жүктілік пен есірткі Батыс жастарының дәстүріне айналған десек, артық айтпаспыз. Нақтырақ айтсақ, 2012 жылы жүкті әйелдердің 89%-ын некесіз жүкті болған 15 пен 19 жас аралығындағы қыз балалар құрайды. Өкінішке орай, о бастан жауапкершіліктен қашқан жастардың ісі – некесіз туылған нәрестелер есік алдында немесе қоқыс жәшіктерінде қалады. Қарақан басының қызығын ғана ойлау белең алған мына заманда некелесу, шаңырақ көтеру деген артық бір әурешілік болып қалуда. Тіпті әркім өзі біледі деген күннің өзінде, мұның арты өте күрделі әлеуметтік, психологиялық, демографиялық түйткілдерге ұласады. Қазір жастарды некелестірмек түгілі, некелескен жұптарды сақтап қалу қиынға соғып отыр. Статистика комитетінің мәліметіне сүйенсек, Қазақстанда пандемияның бірінші айы наурызда 2 103, сәуірде – 332, мамырда – 731, маусымда 1 421 жұп ажырасқан. Осылайша, 2020 жылдың қаңтарынан маусымына дейінгі аралықта Қазақстанда барлығы 12 747 отбасының бұзылғанын көреміз. Осыны біле тұра бізге қарап отыруға болмайды, мемлекеттік, қоғамдық шаралар кешенін қолға алатын күн жетті. Болып жатқан жағдай осыған меңзейді.

Қорытынды. Отбасы – Ислам қоғамының негізі. Бұл маңызды мекеменің іргетасы балалық шақтан қаланып, шаңырақ көтеріп, қоғамға пайдалы тұлғаларды тәрбиелеумен аяқталады. Пайғамбар (с.а.с) сүннетінде тәрбиені ана құрсағынан бастау

арқылы сәбилерді адал нәпақа тауып, жаратылысына сай тәлім-тәрбие беру, болашақта отбасын құратын жастарды қауқарлы, дайын, жауапкершілігі мол етіп тәрбиелеу керектігі айтылған. Сүннет отбасын қорғауды балалық шақтан бастап әмбебап көзқараспен бағалайды және үш кезеңге жинақтауға болатын шараларды қабылдайды: неке кезеңіндегі, неке өміріндегі және неке аяқталған жағдайдағы. Ислам некені уақытша, ләззат алуға ғана бағытталған әрекет ретінде емес, Алланың алдында берік шарты бар, құқықтық және әлеуметтік санкциялары бар мекеме ретінде қарастырады. Некенің Алла разылығы үшін және Оның үкімдері бойынша қиылуы, соған сәйкес жүзеге асырылуы, ал ажырасатын болса, онда талақ болатынын болжау арқылы берік әрі міндетті заңды негіздер бойынша некені орнатады. Құран және ол бойынша амал ету түрі – сүннет ерлі-зайыптыларға отбасылық өмірде жауапкершілік жүктеп, күнкөріс, бала тәрбиелеу сияқты жауапкершіліктерді ғибадат ретінде қарастырып, оған діни мағына қосады. Туа біткен заңдылық, сүннет ретінде неке ұрпақ өрбітуді де, қоғамды күйрететін азғын әрекеттердің алдын алуды да көздегені үшін Исламда ғибадат ретінде қарастырылған. Дін құндылықтары бірте-бірте ұмытылып немесе еленбей, Батыстан келіп, ұрпағымызды құртып жатқан зиянды ағымдардың үстемдігі күннен-күнге күшейіп келе жатқан қазіргі заманда отбасы мен ұрпақты қорғауда сүннеттен үйренеріміз көп. Біз бұл зерттеуде сүннеттің отбасын қорғауға арнаған шараларының, әрқайсысында өзінің негізгі бағыттары болса да, біртұтастық тұрғысынан жеке зерттеу нысанасы бола алатынын бағамдадық.

Пайдаланған әдебиеттер:

[1] Апайдын, Юнус, «Исламдық құқықтағы отбасы», Бүгінгі отбасы, Халықаралық отбасы симпозиумы (2005 жылғы 2–4 желтоқсан, Стамбул), 2007, б. 137.

[2] Құран Кәрім (қазақша түсіндірмелі аударма), жасыл мұқаба. Анарбаев Нұрлан Сайлауұлы, Әкімханов Асқар Болатбекұлы – Алматы, 2021. – 624 б. Рум 30/21. Нахл 16/72; Нұр 24/32. Ниса 4/34. Тағабун 64/15; Анфал 8/28. Ниса 4/3. Ниса 4, 4-9-20-34-129. Ағраф 7/189. Қасас 28/77. Нұр 24/33. Нұр 24/4. Анғам 6/165; Мүлк 67/2; Худ 11/7.

[3] Замахшари, Абул-Қасым Карулла Махмуд, Омар, Мұхаммед (538/1144), әл-Кашшаф, Дару әл-Қутуб әл-Араби, Бейрут 1407/1986. .

[4] Оңғаров Е, Мұратәлі Н. 61 Қасиетті Құран: мағынасы мен түсініктемелері. Нұр-Сұлтан: 2020 – 1016 б. Бақара 2/187.

[5] Сарахси, әл-Мабсут, Дарул әл-Мағрифа, Бейрут 1414/1993. IV, 184 Сарахси, Усул, I, 110.

[6] Алайдын, Юнус, «Исламдық құқықтағы отбасы», Бүгінгі отбасы, Халықаралық отбасы симпозиумы (2-4 желтоқсан 2005-Стамбул), 2007, б. 142.

[7] Шарх Сахих әл-Муслим, Дару иһя әт-Турас әл-Араби, Бейрут 1392/1972. Муслим, «Зекет», 39. Тирмизи, «Неке»,1.

[8] «<https://www.islamicity.org/6585/the-family-institution-in-islam/> 10.02.2022 ж.».

[9] «<https://www.haberturk.com/evlenme-ve-bosanma-istatistikleri-aciklandi-2389156ekonomi>; http://www.tuik.gov.tr/basinOdasi/haberler/2016_32_20160316.pdf www.stat.gov.kz.2020ж.».

[10] Мұбаракфури, Абу Ула Мұхаммад Абдуррахман, Абдуррахим Мубаракфури, (өл. 1353/1935), Тухфату әл-Ахуазидің түсіндірмесі Ками әт-Тирмизи, корректор Абдулааххаб Абдуллатиф, Дару әл-Фикр, Каир. Тухфату әл-Ахуазидің, VI, 84.

[11] Байхақи, Шуабу әл-Иман, Абдулвали Абдулхамид Хамид, Мактабату әр-Рушд, Рият 1423/2003. XI, 140.

[12] Ибн Мажа, Абу Әбділлах Мұхаммед, Язид, әс-Сунан, Стамбул, 1981, Ибн Мажа, «Неке». 16. Абдураззақ, Мусаннаф, VI,17.

[13] Науауи, Абу Закария Яхя, Шараф, Мури (676/1277), әл-Мажму шарх әл-Мухаззаб, Дару әл-Фикр, Шарху Сахих әл-Муслим, IX, 172.

[14] Таялиси, Әбу Дәуіт Сүлеймен, Давид, әл-Каруд әл-Фариси (204/819), Муснад, Мұхаммад, Абдулмухсин әт-Турки, Дарул-хижр, Мысыр 1419/1999. Әбу Дәуіт, «Неке», 36; Нәсай, «Неке», 76.

[15] Табарани, Абул-Қасым Муснад әд-Дуня Сұлайман, Ахмет, Айуб (360/971), әл-Муғжам әл-Кабир (Хамди Абдулмажид әс-Сәлафи), Мактабату Ибн Таймия Дару әс-Сумай, Рияд 1415/1994. Табарани, әл-Мужмал әл-Аусат, I, 294; Хаким, әл-Мустадрак, II, 175; б.

[16] «<http://almoslim.net/node/234513> 13.02.2022 ж.».

[17] Табарани, Абу Жағфар Ибн Жарир Мұхаммед, Шакир, Язид (310/923), Жамиғул Баян фи Тафсир Құран Ахмед Мұхаммед Шакир, Муассату әр-Рисала, Бейрут 1420/2000. Табарани, Тарих, II, 637. ибн Мажа «Неке» 50.

[18] Тирмизи, 2573; Әмір әс-Санани, әт-Танвир тәпсірі әл-Жамиф әс-Сағир, Тирмизи, «Манакиб», 64; Дарими, «Неке», 56; Табарани, әл-Муғжам әл-Аусат, IV, 356.

ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНА БУДДИЗМНІҢ ТАРАЛУЫНА ТАРИХИ-ДІНТАНУЛЫҚ ШОЛУ

Махмет Мұратхан

*Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті
Дінтану кафедрасының аға оқытушысы, магистр*

Ержан Қалмахан

*Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті
Дінтану кафедрасының қауымдастырылған профессоры,
PhD дінтанушы*

Имамәди Түсіпхан

*Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті
Дінтану кафедрасының PhD докторы, аға оқытушы*

Түйін: Ұлан-ғайыр қазақ даласының ұлы жібек жолының бойына орналасуы және көшпенді ұлттар мен ұлыстардың тікелей немесе жанамалай әсер етуі нәтижесінде қазақ даласындағы халықтар шамандық наным-сенімдер мен зороастризм, манихейлік, будда, христиан және ислам сынды әртүрлі діндерді басынан кешірді. Халық арасындағы осындай діни өзгерістер қазіргі таңдағы жүйелі қазақ философиясын қалыптастырды.

Қазақ даласына таралған діндердің ішінде қазақ мәдениеті мен тарихына өзіндік әсер еткен діндердің бірі - Үнді топырағында пайда болып, әлемдік діндер қатарынан орын алған буддалық дін.

Бұл мақалада буддалық діни сенім түрінің әр кезеңдерде, әртүрлі саяси себептермен қазақ даласына таралуы және Ежелгі түркілердің өзіндік ұлттық психикасы мен көшпенділік тұрмыс салты салдарынан халық арасына тұрақтауы ұзаққа созылмаған буддалық дін төңірегінде қысқаша дінтанулық-тарихи шолу жасалады.

Тірек сөздер: Буддизм, Қазақ, қаған,

Қазақ халқы – Орта Азиядағы түркі халықтарының ішінде ең ерте мәдениет дәуіріне аяқ басқан ұлттардың бірі. Қазақтар ұзақ жылдар бойына жағырапиялық таралу жағдайының өзгеруі мен сыртқы ортамен мәдени алмасуы салдарынан өз тарихында көптеген наным-сенімдер және діндермен танысып, өзіндік ерекшелікке ие қазақ мәдениетін қалыптастырған.

Қазақтың арғы түркілік кезеңінде түрлі наным-сенімдердің, дүниетанымдық көптүрліліктің орын алғаны тарихтан белгілі. Сонау табиғатқа, жануаралар мен өсімдіктерге табыну кезеңінен басқа, Зороастризм, Манихейлік, Будда, Христиан және Ислам қатарлы әртүрлі типтерге жататын діндердің Қазақтың кең даласына ерікті, еріксіз түрде таралып, өзінің кейбір көріністерін танытып отырғанын айта кету керек.

Ұлттың тарихын зерттеу – ұлттың рухани болмысын зерттеуден бастау алады. Өткенді білмей, келешек кемел болмайды деген қазақ даналығы негізінде, қазақ халқының тарихын зерделеу үшін, Ежелгі түркілердің өзіндік ұлттық психикасы мен көшпенділік тұрмыс салтының ерекшелігіне байланысты, халық арасына тұрақтауы ұзаққа созылмаған буддалық дін төңірегінде қысқаша дінтанулық-тарихи шолу жасап өтпекпіз.

Будда діні-б.з.д. VI ғасырда қазіргі Үндістан мен Непал шекарасына сәйкес келетін ежелгі Шақ патшалығының ханзадасы Гаутама Сиддхартха тарапынан пайда болған Будда дінін ұстанатындардың көбі Шығыс елдерінде өмір сүргенімен, қазіргі кезде бір бөлігі Еуропада, Солтүстік және Оңтүстік Америкада өмір сүреді.

Қазақ даласына және Орта Азия өңіріне буддизмнің таралуы бірнеше кезеңнен тұрады. М.С. Орынбековтің «Қазақ сенімдерінің бастаулары» кітабында Қазақ жеріне әлемдік діндердің ішінде алғашқысы болып таралғаны – буддизм. Бумынның ұлы Мұхан қаған осы дінді қабылдады, ал оның мұрагері Тобо қаған «Нирвана-сутрадан» (Махаяна буддизмінің негізгі шығармасы) бастап будда әдебиетін түркі тіліне аударуға жарлық берді... Буддизм Шығыс Түркістандағы соңғы Ғұн мемлекеттеріндегі түркілер арасында тарала бастады, ал ашин тайпасы олармен тектік тарихи байланыста болған еді [1, 112 с.].

Б.з.д. I ғасырдың соңғы жартысында Будда діні Шығыс Түркістан өңіріне жібек жолының оңтүстік бағытын бойлап Кашмир арқылы Удұнға (бүгінгі Хотан аймағы) таралған. Кейін Қашқар, Күшан, Тұрпан қатарлы өңірлерге таралған. Өңірге бастабында әркімді туу-өлу айналымынан құтылуды үйрететін алғашқы даналық мектебі – хинаяна бағыты таралып кірсе, кейін будда (көкірек көзі ашылған) болуға мүмкіндік беретін жаңа тиімді әдістер уағыздайтын-махаяна бағыты да таралған.

Будда діні біздің заманымыздан бұрынғы II ғасырынан бастап, Қаңлылар еліне таралады. Ол кезде қаңлылар ежелгі қытайдың Батыс Хан патшалығының тұсында Балқаштың батысынан арал теңізіне дейін сыр өзенінің терістік жағасын мекендеген. Кейін Қаңлылар күшейіп Сырдың түстігіндегі Хорезм өңіріне ірге жайып, оны бір мезет билеген. Осы кезде Бактриядағы Иуежілер (Ұлы Иүзілер) күшейіп, Қаңлылар мен құдандалық байланыс орнатады. Осылайша буддалық сенімдегі Иуежілердің әсерінен, қаңлылар арасына ең алғаш Будда сенімі таралады. III ғасырдың ішінде Иуежілердің қысымына шыдамай, қытайдың ішкі өлкелеріне ауып барған Қаңлылардың ішінде Бууда ғұламалары көп болған. Олардың ұрпақтары Будда номдарын (жазбаларын) аудару, буддизмді насихаттап таратумен шұғылданады. Олардың атақтылары Қаң Мыңшиян (Қаңлы Мыңшиян), Қаң Фазан (Қаңлы Фазан) қатарлылар болды [2, 23-б].

Тарихи деректерге негізделсек, Түріктің Тобо қағаны (Таспар) 275 жылы тұтқынға түскен будда оқымыстысы Хуй Линнің әсерімен будда дінін қабылдап, Будда дінінің мінәжат шарттарын бұлжытпай орындайтын діндар кісіге айналды. Сондай-ақ, Түрік елінде көптеп будда ғибадатханаларын салуға бұйрық береді. Будда дінінің түрік елінде тіпті де қанат жаюын ойлаған Тобо қаған буддизмді уақыздаушы Үндістандық Чинагуптаны шақырып, храм салдырып, будда қауымын құрады [3, 482-с].

Таспар қағанның Буддизмге қызығушылық танытуы Орхон-Енисей жазбаларынан байқалады. 1965 жылы Монголияның Бұғыт қаласына жақын маңда табылған жазбаларда санскрит тілінде жазылған жазбада Бумын қағанның Таспар қағанға Самгханы (Буддистердің храмы) тұрғыз деген бұйрығы кездеседі. Осы Бұғыт

жазбасына қарағанда Таспар қаған таққа отырысымен самғханың (храм) құрылысын бастап жібереді.

Кейбір тарихшылар бұл діннің Таспар қағанға дейін, Мұхан қаған кезінде енген болуы мүмкін деген пікір білдіреді. Себебі Мұхан қаған кезінде Чоу әулетінің астанасы Чанган қаласында Көктүріктер атынан «Көктүрік буддист храмы» жазбасы қойылған. Онда Буддизмді мадақтаған, Көктүрік пен Чоу әулеті арасындағы жақсы қарым-қатынас туралы, Мұхан қағанды мақтаған сөздер кездеседі дейді. Бұл Қытайша жазба шамамен 571 жылдары жазылып, Буддизм таспар қағанға дейін болған деседі [4, s. 647]

Э.Д. Филлипстің «Монголы основатели империи Великих ханов» атты еңбегіне негізделгенде, кең байтақ қазақ даласын мекендеген қарақытайлар кезеңінде Оңтүстік Қазақстан, Жетісу, Бұқара мен Самарқанд, Мәуеренахр және Шығыс Түркістан аймағына буддизм кеңінен таралған. Қарақытайлар мемлекетінің (1128-1213) құрылуы Орталық Азияның қидан тайпаларымен тығыз байланысты. Қидандар (цидань, кита, хита) б.з. 4 ғ. жазба деректерде моңғол тілді тайпалар ретінде аталады. 1125 жылы Елюй Даши бір бөлім қидандарды бастап, батысқа қарай Шығыс Түркістан мен Жетісуға жылжиды. Олар Енисей қырғыздарының жерін басып өтіп, Еміл өзенінің бойына жетеді. Сол жерге Еміл атты қала салады. Қидандардың батыс бөлігі Жетісудың бір бөлігіне қарап, жергілікті түркі тілдес халықпен араласып кетуі нәтижесінде, келімсектер қарақытай аталып кетеді. 1128 жылы Қарақытайлар көсемі Елюй Даши Баласағұнды басып алып, Жетісуда өз мемлекетін орнатады. Олар қарлұқтарды бағындырып, Шығыс Түркістанды қосып алды. XII ғасырдың 30-40 жылдарында қазіргі Оңтүстік Қазақстанның, Бұқара мен Самарқандты қоса алғанда, Мәуеренахр аймағының жері қарақытай иелігіне кірді.

Қарақытайлар Жетісу және Орта Азия жерлерін басып алғаннан кейін, ел билеушілері өзі орналасқан қалаларда будда ғибадатханаларын салдырды. Сондай-ақ, жергілікті халық арасында будда ілімін күштеп таратты. Қарақытай мемлекетінде тұратын түркі халықтарының көпшілігі ислам дінін қабылдады, сонымен бірге онда будда дініне сенушілер де, христиандық несториан дінін ұстанушылар да кездесті [5, 37-38 сс.]

Моңғол жорығы кезінде Христиан дінінің несториан бағытын ұстанған найман, керей тайпалары кейін келе, әртүрлі жағдайлармен будда дінін қабылдай бастаған. Шыңғысхан әскерінен жеңілген (1204 жыл) Найман мемлекетінің соңғы ханы Күшлік Қарақытай империясының билігін өз қолына алған. Күшлік хан Елюй Дашидың немересі Жилугудің қызы Күнгеке үйленгеннен кейін несториан бағытынан шығып, будда дініне кіреді. Бұл туралы жазушы М. Мағауин өз еңбегінде: Жүзжанидың айтуынша, бұрында насырани (христиан-несториан) бағытын ұстанған Күшлік Қарақытай жұртына келген соң құрметті қатыны – гөрхан қызының әсер-ықпалымен будда дінін қабылдапты. Және тосын діннің айрықша белсенді үмбеті болып шығады. Ең бастысы – өзі сенген дінді мұндағы мұсылман атаулыға таратады. Және бұл жоспарын қылыштың жүзімен іске асыра бастайды...» – десе, тарихшы ғалым Ниғмет Мыңжан «Күшлік хан Жилугудың қызы Хұнхуға үйленгеннен кейін, несториан бағытынан шығып, будда дініне кіреді. Күшлік хан өзі үстемдік еткен жерде мейлінше сорақы діни саясат жүргізіп, халықтың қарсылығына ұшырады. Батыс лиау патшалығы билеген жерде ислам дініне сенушілер басым көпшілік еді. Оның әскерлері барған жерінде мұсылмандардың үйіне кіріп өлтіретін болды. Күшлік хан мұсылмандарды «не будда дініне, не несториан дініне сенулерің керек» деп зорлық көрсетеді. Бұған мұсылмандар қарсылық көрсетті» – деп жазады [6, 170-6].

Буддалық дін жоғарыдағы себептерге байланысты қазақ даласына тікелей таралды. Сонымен қатар, көршілес буддистік сенімдегі тайпа мен ұлыстардардың да әсеріне ұшырап отырды. Бұл туралы Евгений Леонидович Беспрозванных (1945-) өз еңбегінде былай деп жазады: XIV-XV ғасырларда Тибетте орталықтанған теократиялық мемлекет қалыптасты. V Далай Лама алғаш рет өзін «Панчен-лама» (Ұлы ұстаз) деп атап, Ламалық-будистік бағыттағы басқа елдердің діни және саяси әміршісіне айналды. Ішкі саяси жағдайларына байланысты, Тибет Ламасы көршілес Шығыс Түркістан өңірі мен Жұңғар хандығына әртүрлі мәміледе болды. Буддалық сенімдегі Жұңғар хандығына қолдау білдіріп, Шығыс Түркістан өңірмен тек саудалық қатынасын сақтап отырды. Жұңғар билігі ауысып, хандық тағы Ғалдан Серенге (1644-1697)

тиген кезде, Тибет-Жұңғар байланысы қоюлай түсті. Өз билігін арттыра түсуді көдеген V Далай Лама Ғалдан Серенге Қазақ даласына шапқыншылық жорық жасауға кеңес береді. 1697 жылы Ол өз ризашылығын білдіру үшін, Ғалдан Серенге «Бошоқту-Хан» (Ізгілікті билеуші) лауазымын береді. Осы арқылы V Далай лама Жұңғар хандығының қазақ даласына жорығын үздіксіз қадағалап отырды [7, 123-124 сс].

Осылайша түркі даласына таралған Буддалық дін Орта Азияның көп бөлігіне таралып, біраз аймақтың діні мен өмір сүру феноменіне айналды. Бұл үдеріс Ислам діні келіп жеткенге дейінгі мерзімді өз ішіне алды.

Исламның қазақ даласына таралуы күрделі кезеңдерді бастан кешірді. Ислам діні Омейя хилафаты (661-750) кезінде Орта Азияға әсер ете бастады. Қазақ қоғамына исламның түбегейлі орнығуы VIII ғ. ортасында, 751 ж. Тараз қаласының маңындағы араб қолбасшысы Зияд ибн Салих пен қытай қолбасшысы Као Сьенчэ (Гао Сяньжи) арасында бірнеше күнге созылған Атлах шайқасында арабтардың жеңіске жетуі айтарлықтай ықпалын тигізді. Қытай әскері күйрей жеңіліп, Жетісу мен Шыңжаң өңірі азат етіледі. Араб әскерінің бұл жеңісі Орта Азия жерінде ислам діні мен мәдениетінің орнығуының бастауы еді [8, 148-б].

X ғасырда ислам діні Қараханидтердің мемлекеттік діні болып жарияланғаннан кейін буддизм дінінің ықпалы әлсірей бастады. Бірақ, кейінгі жүз жылдықтарда да буддизм діні белгілі деңгейде өз ықпалын сақтап қалды. XVI-XVIII ғғ. жоңғарлардың қоныс аударуы мен шапқыншылықтарының нәтижесінде буддизм Қазақстанда жаңа бір толқынмен тарала бастады. Жоңғар хандығы кезеңіне тән монастырлар Жетісу мен Орталық Қазақстаннан көптеп табылуы мұның анық айғағы бола алады.

Қазақ даласындағы буддизмнің ықпалының әлсіреу себептерін төмендегі жағдайлармен байланыстыра түсіндіруге болады:

Буддалық діннің өзіндік сипаттары. Көшпенді қазақ қоғамының отырықшылық сипат алатын дінмен сәйкеспеуі. Буддалық храмдарға барып құлшылық жасау қара халыққа қол жетімсіз болуы;

Қазақ даласына исламның таралуы мен қарыштап дамуы. Ислам дінінің халық арасына кең таралып жалпыласуы.

Буддалық сенімнің қазақы дүниетаныммен үйлеспейді;

Буддалық ескерткіштер

Буддалық принциптердің көшпелі тұрмыс салтындағы қазақ өміріне үйлеспейді – буддизмнің қазақ даласындағы ықпалы тез жойылуына әкеліп соқты. Халықты исламнан бездіріп, буддалық дінге енгізуге ұрынған хан-сұлтандардың да билігі ұзаққа бармады. Қазіргі таңда, Қазақ даласында буддалық сенімнен қалған ескерткіш храмдардан басқа деректер көп кездесе бермейді.

Будда діннің қазақ даласында таралуымен, көптеп ғибадатханалар салына бастаған. Тарихи жазбаларға негізделгенде, Қазақстанның оңтүстік аудандарында буддистік ғибадатханалар салу ісі сөз болады [9, 93-б.].

Ежелгі Жібек жолы бойында будда мәдениетінің көптеген ескерткіштері табылған. Оның ішінде ең танымалдары Термездегі II-III ғғ. Қаратөбе монастыры, Смугдадағы Санзара алқабында табылған ғибадат үйі, Марадағы ескерткіштер кешені, Тоқарыстандағы VII-VIII ғғ. Ажына-тепе будда монастыры, Кувадағы (Ферғана) будда храмы, Жетісудағы Ақ-Бешім және Қызыл теңіз храмдары болды. Шу алқабында орналасқан Ақ-Бешім (ежелгі Суяб) қалашығындағы екі ірі будда храмдарының қазбалары үлкен қызығушылыққа ие. Храмдарда Будданың мүсіндері, буддизм пантеоны кейіпкерлерінің бейнелері табылған.

VI ғ. бастап буддизм түркілерге маңызды ықпал ете бастады. Жетісу мен Оңтүстік Қазақстанда археологтар буддизм дінінің кейіпкерлері мен оқиғалары бейнеленген храмдар, монастырлар, сондай-ақ мүсіндер тапқан десе, ұқсас ескерткіштер Шымкентке жақын жерде Талас өзенінің бойында, сонымен қатар Жамбыл облысында – Тектұрмас пен Баласағұнда да табылған болатын. Атақты ортағасырлық шахар Исфиджаб (Сайрам) қаласының үйінділеріне жақын жерде жерасты будда монастыры табылған. Сондай-ақ, XIX ғ. басында Алматы қаласына жақын жердегі Медеу шатқалында ағаштан жасалған буддалық монастыр салынған. Алматы маңындағы Тамғалы-Тас шатқалында табылған бірнеше буддалар мен буддалық мәтіндер де археологиялық ескерткіштер болып табылады. Бейнелердің жасалу уақыты ретінде XII ғ. бастап XVII-XVIII ғғ. белгіленген. 1996 жылы Орал қаласында Тибеттік будда орталығының негізі қаланды [10].

Қазақстан Республикасы дін істері комитетінің 2022 жылғы мәліметі бойынша, қайта тіркеуден өткен буддистік діни бірлестіктерінің саны екеу. Олар негізінен Алматы қаласы мен Батыс Қазақстан облысында орналасқан. Алматыдағы буддистер қауымның мүшелері – этникалық кәрістер және жергілікті бурят, қалмақ және монғолдар. Олар буддизмнің осыдан жүз жыл бұрын Кореяда пайда болған «вон-буддизм» немесе «вонбульгё» деп аталатын ағымын ұстанады. Батыс Қазақстан облысында орналасқан буддистер қауымы негізінен тибеттік-ламалық буддизмді ұстанады.

Қорыта айтқанда, Қазақтың арғы түркілік кезеңіндегі таралған буддизм дінінің келуі қаншалық тұтқил болса, әлсіреу мен жойылуы да көпке созыла қойған жоқ. Сол кезден қалған есерткіштер ретіндегі ғибадатханалар мен храмдарының орны ғана сақталынып күнімізге әзер жетіп отыр. Қойнауы құпияға толы Қазақ даласы бар шындығын әлі аша қойған жоқ. Сондықтан, қазақ даласында, қазақтар арасына буддизмнің таралуы сынды тақырып күрделі әрі әлі де болса көп зерттеуді қажет етері сөзсіз.

Дегенмен хритиан мәдениетіне негізделген бүгінгі батыс қоғамында басты мәселеге айналған исламофобиядан гөрі буддизмнің таралуы мен дамуы қарқынды екенін айтып дабыл қаққан зерттеушілер буддизмнің Батысқа қайта өмірге келуі деген дискусты кездестіреміз... Бұл тарихи-дінтанулық шолу постмодерн қоғамдағы буддизмге деген қызығушылық пен оның қоғам өмірінде «дінге тиесілі болмай іс әрекеттерін қолдану» секілді көрініс табу ерекшелігін зерттеуге негіз болары анық. Демек, буддизмнің жақын тарихтағы таралу ерекшеліктерін зерттеуде аса маңызды болмақ.

Пайдаланған әдебиеттер:

Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы 2013. – 204 с.

Құмарұлы Я. Қазақтың наным-сенімдері. Шыңжаң халық баспасы. 2013. – 507 б.

Tasagil A. Gok-Turkiler- Ankara: Turk Tarih Kurumu basimevi, 2012/I-II-III C. – 442 б.

Turkler. Seyahatnamelere gore Gokturklerde Budizm/E.Ekrem. – Ankara: Yeni Turkiye yayinlari. 2002. – 1679 б.

Филлипс Э.Д. Монголы основатели империи Великих ханов. Пер. с англ. О.И. Перфильева. - М.: ЗАО Центрполиграф: ООО «Внешторг-пресс», 2003. – 174 с.

Мыңжан Н. Қазақтың қысқаша тарихы/Мұратхан Қани. – Алматы: Жалын баспасы. 1994. – 400 б.

Беспрозванных Е.Л. Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII-XVIII вв. – Волгоград. 2001. – 354 с.

Груссэ Р. Империя степей. Аттила, Чингиз-хан, Тамерлан/Х. Хамраев. – Алматы. 2006. – 592 б.

Зуев Ю. А. Китайские известия о Суябе. – Известия АНКазССР, - Алма-Ата, Серия истории, археологии и этнографии. 1960. 3 (14).

www.e-history.kz.

СЪЕЗДЫ ЛИДЕРОВ МИРОВЫХ И ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ И ИХ РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Шагирбай Алмасбек Дуйсенбаевич

*Директор Центра религиоведения Института философии,
политологии и религиоведения КН МНВО РК, PhD*

Аймухамбетов Тимур Талгатович

Старший преподаватель ЕНУ имени Л.Н. Гумилева, PhD

Взаимодействие религии и права в современном обществе имеет противоречивые тенденции и определить будущее данного взаимодействия достаточно сложно. Идут одновременно два противоречивых тенденций, с одной стороны секуляризация и уменьшение влияние религиозных конфессий в одних странах и рост религиозного самосознания в других. Для улучшения и лучшего понимания взаимодействия религии и права в целом, Казахстан озвучил инициативу по проведению – Съездов мировых и традиционных религиозных конфессий. Данный съезд проводится на территории столицы Казахстана раз в три года и проводится по инициативе Первого Президента – Ел Басы Республики Казахстан Н.А. Назарбаева.

Выступая на IV съезде лидеров мировых и традиционных религий, Президент Республики Казахстан Лидер Нации Н. А. Назарбаев отметил, что «съезды в немалой степени способствовали тому, что мир не сорвался в пропасть «столкновения цивилизаций»» [1, с.34].

Прошедшие с 2003 по 2018 годы съезды обосновали несостоятельность мнения о том, что столкновение цивилизаций и обществ, основанных на различных религиях и культур неизбежно. Лидеры мировых и традиционных религий – «участники четырёх Астанинских межрелигиозных форумов, наглядно демонстрируют, что диалог, взаимное понимание и уважение являются мощной силой на планете, обеспечивающей гармонию и безопасность, благополучие и мирное сосуществование всех культурно -религиозных об-

щин и народов». Так в процессе глобализации современного мира, вызовов и угроз, форум, проходивший в Астане «стал одним из пионеров продвижения глобального диалога между религиями и цивилизациями, его существенный вклад в формирование культуры взаимного понимания и уважения в мире».

Для более подробного анализа, представим вам краткий анализ проведённых Съездов мировых и традиционных религий.

Каждый проведённый Съезд имеют свою уникальность и характеристику, для анализа которого я провела небольшой исторический анализ [2, с. 35].

Таблица 1

Название мероприятия	Сроки проведения	Принятое Решение
I Съезд лидеров мировых и традиционных религий	23-24.09.2003	Была принята «Декларация I Съезда лидеров мировых и традиционных религий»
II Съезд лидеров мировых и традиционных религий	12-13.09.2006	Была принята Декларация, определявшая роль религиозных конфессий в мировом сообществе; Были приняты принципы межрелигиозного диалога
III Съезд лидеров мировых и традиционных религий	01-02.07.2009	Было принято «Обращение участников III Съезда лидеров мировых и традиционных религиозных конфессий»
IV Съезд лидеров мировых и традиционных религий	30-31.05.2012	Было принято «Обращение по стремлению установления мира и согласия»; Прошло первое заседание Совета религиозных лидеров
V Съезд лидеров мировых и традиционных религий	10-11.07.2015	Была принята «Декларация призывающая к объединению перед угрозами XXI столетия»; Участие Генерального секретаря ООН в данном мероприятии
VI Съезд лидеров мировых и традиционных религий	10-11.10.2018	Была принята «Декларация за долгосрочную стабильность и предотвращение деструктивного влияния радикально религиозных групп»

VII Съезд лидеров мировых и традиционных лидеров в 2022 году, привнёс новое вдохновение в решении данных стратегических вопросов касающиеся межрелигиозного взаимодействия и мерам противодействия против идейных платформ радикально религиозных организаций [2, с.56]. В конце концов данный формат встреч показал свою актуальность и своевременность, который закладывает и расширяет меры доверия среди представителей традиционных религиозных конфессий.

Список литературы:

1. Сейтахметова Н.Л. Концепция человека в духовных исканиях мусульманского средневековья. – Алматы: РИО ВАК РК, 1999. – 240 стр.
2. Тажин М. Безопасность категория многогранная // Аналитик. – 2001. – №1. – С. 3-4.

ДИНАРАЛЫҚ ДИАЛОГ – АДАМЗАТ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ТОЛЕРАНТТЫЛЫҚ ҚАРЫМ-ҚАТЫНАСТЫҢ ТИІМДІ ТЕТІГІ

Шоқай Еркінбек

*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Шығыстану факультеті, «Арабтану» орталығының
директоры, аға оқытушы*

Адамзат қоғамының түрлі пікірде және сан-алуан сенім-нанымда болғаны тарихтан белгілі жәйт. Оның үлкен мысалы ретінде қазіргі заманда өз еліміз Қазақстанды алсақ болады. Адамды, атап айтар болсақ қоғамды басқаратын сол қоғамның негізгі идеологиясы. Өткен ғасырда ғана өмір сүрген алпауыт держава Кеңес одағының маркстік идеологияны таратып, халықтың санасына сіндіруге бар мүмкіндікті сала кіріскені баршамызға мәлім. Себебі, олар адамның көкейіндегі сенім мен ұстанымның оны басқару үшін қаншалықты маңызды және негізгі фактор екенін жақсы білді. Бұл әрекеттің жаңаша үлгісін елімізге ағылып келіп жатқан секталардың көсемдерінен көріп жатырмыз. Және бұл кері әрекетке тосқауыл болатын ең тиімді әдіс ғылым, білімге және дәйектерге негізделген, олардың жымысқы ниеттері мен мақсаттарын ашып берер сұхбаттар мен пікірталастар болып тұр. Осы тұрғыда ұйымдастырылуы керек диалог қазақ қоғамының болашақ біртұтастығы мен ауызбірлігі үшін ең маңызды құндылық болып тұр. Біз елімізде діни сенім-наным мен бірлестіктердің жұмыс жасау бостандығына қатысты заң күшіне еніп тұрған шақта, ұлтымызға төніп келе жатқан бұл қауіптің алдын алып, тосқауыл болар басқа әдісті қолдана алмаймыз. Егер біз алдын алу шараларын қолданбасақ, қоғамдағы сенім мен нанымның түрлілігі көптеген кері нәтижелер мен проблемаларға алып барады. Мұның шет жағасын қазіргі болып жатқан оқиғалардан көрсек болады. Сондықтан, біз өзіміздің қоғамда өте тиімді әдіс саналы диалогтың көмегімен халқымыздың сауатын көтеріп, сырттан келіп жатқан түрлі ағымдардың қауіп-қатерін ашық көрсете білуіміз керек.

Қандай да шиеленістік пен түсінбеушілікті соғысқа алып бармай бейбіт жолмен шешіп, әлемде бейбітшілік пен татулықты сақтау үшін ең тиімді әдіс әрі құндылық осы біз айтып отырған – диалог болып табылады. Бүкіл әлем халықтары бұл құндылыққа деген мұқтаждықты өткен ғасырдың соңғы онжылдықтарында және осы ғасырдың басында қатты сезініп, іске асыруға тікелей әрекет жасай бастады. Бұның айғағы ретінде әлем қауымдастығының және әлемдік ұйымдардың кейінгі жылдарда белсенді үрдісте жасап жатқан шараларын айта білеміз. Мысалыға алсақ, 2001 жылды Біріккен Ұлттар Ұйымы «Өркениеттер аралық диалог жылы» деп атады, елордамыз Астана қаласында қазірге дейін Әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшыларының құрылтайы жеті рет өткізілді.

Келіспеушіліктің өте көне үлгілерінің бірі өркениет және дінаралық келіспеушілік, сондай-ақ осы дінаралық айырмашылықтар көптеген қақтығыстар мен қантөгістерге алып барғаны тарихтан мәлім. Бұл кері үрдістің бүгінгі күнімізге дейін жалғасып келе жатқаны әрбір көкірек көзі ашық адамның жанына батады. Міне, сондықтан болар әлем қауымдастығы өркениет және дінаралық диалогты түрлі үлгілерде ұйымдастыра бастады. Осы диалогтың шеңберінде 2000 ж. желтоқсан айында Вена қаласында көрнекті ғылым және саясат қайраткерлерінің кездесуі, 2001 ж. тамыздағы Токио конференциясы, «Өркениет аралық Зальцбург диалогы: халықаралық қатынастардың жаңа парадигмасы», 2001 ж. қарашада Берлиндегі «Мәдени саясат әлемдік міндет» атты халықаралық конференция, 2002 ж. ақпанда Вена қаласында өткізілген христиан және ислам аралық диалог мәселесіне арналған дөңгелек үстел секілді бірнеше үлкен халықаралық шаралар өткізілді [1, 5 б.]. Жалпы айтқанда, әлем қауымдастығының өркениетаралық диалогты дамытып әрі қалыптастыру үшін жасап жатқан шаралары өте үлкен, динамикалық сипатта өсіп жатыр деп те айтуға болады. Осы үрдістің аясында өркениетаралық диалогтың негізгі себеп-салдары анықталып, бұл үрдіске қайшы әрі тосқауыл болатын құбылыстар белгіленді және мақсаттары, міндеттері мен ынталандыру құралдары алға қойылды.

Қазіргі заманда, жоғарыда айтылған шаралар мен әрекеттер бола тұра ақыл мен логиканы бір шетке қойып, алдына қойған

мақсаты мен мүддесіне тек күш пен зорлықтың жолымен жетпекші болып жатқан тараптар да баршылық. Бұл, проблемалы мәселенің түбірі тарихтың тереңінде жатқан секілді, себебі, ғасырлар бойы әділетсіздік пен зұлымдық әлемшарды билеп келеді. Күштінің пәрмені орындалатын орман заңына көп жағынан ұқсас болып келді. Бірақ, сонымен қатар ғасыр өткен сайын адам қоғамының талабы күшейіп, сондай-ақ білім мен сауат деңгейі де көтеріліп келеді. Бүкіләлемдік және халықаралық ұйымдар құрылып әлем қауымдастығы үшін қызмет жасай бастауымен, сан-алуан бағыттағы тараптарды бір мәмілеге бейбіт жолмен келтірудің бірден бір әдісі диалог мәселесі көтеріліп, белсенді түрде қолға алына бастады. Бұл тұрғыда М.Хатами мырза өзінің еңбегінде былай дейді: «Однако обеспечение безопасности и длительного международного мира на принципах гуманности означает отказ от парадигмы «холодной войны», основанной на необходимости иметь для общественного мнения реального или вымышленного внешнего врага» [2, 30 б.].

Бұл үшін жалпы адам қоғамын мәдениет, өркениет аралық өзара түсіністік пен диалогқа дайындау керек болды. Бұл пікір адамзат баласының тарихында болған және болып келе жатқан соғыс, қақтығыс, зорлық, зомбылық, жаугершілік, шапқыншылық, ұлтаралық, дінаралық агрессия секілді жағдайларды артқа қалдыру үшін керек болды. Өзіміз өмір сүріп жатқан ислам әлемі көп жағдайда жоғарыдағы айтылған кері жәйттердің себепшісі емес, құрбаны болып отырды. Жиырмамыншы ғасырда ғана әлем куә болған бүкіләлемдік екі қанды соғысты бәріміз де білеміз. Сондай-ақ осы екі соғыстың зардабын қазірге дейін әлем жұртшылығы басынан өткеріп жатыр. Бұл соғыстар негізінде батыс елдерінде болса да, Азия, Африка және Оңтүстік Африка секілді елдер халықтарының құқығы бұзылды. Бұл өкінішті жәйтке тек дамымай қалған шығыс елдері ғана емес, әлемдегі дамымаған басқа елдер де кіріптар болды.

Сондықтан, әлемде болып жатқан бұл кері жағдайлардың алдын алу мақсатында 20 ғасырда пайда болған өркениеттер диалогы мәселесі басқаны қабылдамайтын, түсінбейтін ел деп қараланатын мұсылман әлемінің тарапынан көтерілді. Бұл ислам әлемі мен

мұсылман елдерінің 20 ғасырдың екінші жартысында тағы да бір саты көтеріліп, өз білімі мен мүмкіндіктеріне сенімділігі арта түскенінің белгісі. Себебі, мұсылмандар ұлы өркениет пен бай мәдениет иесі болмаса, соншама үлкен өркениеттер диалогы секілді жобаны іске асырайық деп бастама көтермес еді. Сонау бастан ислам діні зорлықпен ешқандай ұстанымды адамға жүктеуге болмайтынын Құранда: «дінде еш зорлық жоқ» деген аятпен анық етіп айтып өткен. Сондықтан, мұсылмандар адамзат қоғамындағы қарым-қатынас күш пен зомбылыққа емес, ақыл мен өзара түсіністікке негізделу керек екенін жақсы білді. Өркениеттер диалогын даналықпен бағалап, өз өмірін даналықтың бұлағы болып табылатын рационалдық негізде сүргісі келетін азаматтар қолдап және жүргізуге атсалысады. Ислам ақыл мен өзара түсіністікті өте жоғары бағалайды. Бұл ерекшелікті ислам әлемінің тарихынан да көрсек болады.

Батыс халықтарын философия тарихымен, мемлекеттік құрылымдардың жүйесімен таныстырған да мұсылмандар болатын. Көне гректердің ғылым мен философия саласындағы жетістіктері, даналығы және білімі еуропа елдеріне мұсылмандар арқылы жеткен еді. Демек, батыс елдері дінаралық, өркениетаралық төзімділік пен түсіністікті мұсылмандардан үйренді деп айта аламыз. Ал, қазір тағдырдың тәлкегі ме, олар бізге үйрете бастады. Сондықтан қазіргі ұлы болып тұрған батыс өркениеті ислам әлемі үшін көп борыштар деп те айтуға болады. Мұсылмандар тарихта бірнеше ғасырлар бойына ұлы өркениет пен дамудың иесі болып келді, бірақ, өкінішке орай қазіргі заманда сол өркениет пен мұсылмандардың арасы алшақ болып тұр. Бірақ батыстың дамуының негізі мен ислам әлемінің өркениеті негізі екі мәселеде жатыр. Хатами бұл турасында «Наше учение основано на вере в существование всемогущего и всеведущего Бога, а Запад отрицает это, по крайней мере, в сфере управления социальной жизнью общества. В этом стоит огромное различие между нами; оно означает, что духовной сфере Запад слабее нас» дейді [2, 50 б.].

Өркениеттер диалогы дегеніміз халықтар мен мемлекеттер арасындағы теңдікті білдіреді. Басқаша айтқанда, диалог мәселесі әркім өзгені құрметтеп оны өзімен тең деп есептегенде ғана іске

асады. Соңғы екі-үш ғасырда жер шарының кейбір аймақтарында болған отарлау саясаты мен әрекеттері халықтар мен мемлекеттер бірінші және екінші санаттарға, билеуге мен ғана лайықтымын, билеу құқығы тек менде деп қарайтын мемлекеттер мен олардан төмен болып бағынудан басқа шара таппаған мемлекеттерге бөлінгенде пайда болды. Екі ел арасындағы соғыс бірінші тарап құқықтарға көбірек мен ие боламын, себебі менде күш бар деп, өз мүддесіне жету үшін барша тәсілді қолдануға көшкен кезде пайда болады. Әрине мұндай соғыстар арадағы дискриминация мен әділетсіздіктің нәтижесі еді. Егер, бір тарап диалогқа шақырған кезде екінші тарап сол ұсынысты қабыл алса, екеуі де арадағы теңдікті мойындады дегені, ал бұл адамзаттың үлкен жетістігінен болып қала бермек.

Ислам әлемі бүкіләлемдік адами тәртіпті қалыптастыру жолында өзінің тарихи міндетін атқарумен қатар, халықаралық бейбітшілікті қолдап, қамтамасыз етуге толық та ауқымды деңгейде әріптестік таныту керек. Өкінішке орай әлемдегі кейбір экспансиялық күштер исламға телінген кейбір жауларды ойдан шығаруға тырысып бағады. Сондықтан, мұсылмандардың қазіргі замандағы міндеті – әрдайым тиімді болып тұратын жолмен аймақтық және әлемдік деңгейде бейбітшілік пен қауіпсіздік үшін күреске қатысуы. Исламды және мұсылмандарды жала жабу арқылы қаралаудың нәтижесінде пайда болған әлемдегі исламға деген үрке қарауды тоқтатуға атсалысу керек. Міне осы әрекеттің нышаны ретінде қазіргі ислам елдерінде ұйымдастырылып жатқан түрлі шаралар мен конференцияларды айтуға болады. Астана қаласында үш жылда өткізіліп жатқан әлемдік діндер құрылтайы жөнінде Елші Амреев мырза: «Исламның бейбітшілік діні екенін, оның ашық және өркениеттер мен діндер диалогына шақыратын дін екенін мойындатты. Бұны біріншіден, Ислам дініміздің таза атын қорғауға қосқан орасан үлес деп қарау керек» дейді [1, 74 б.].

Бірімен бірі тығыз байланыста болып тұрған қазіргі әлемде аймақтар түрлі болса да, қауіпсіздігі ортақ мәселе болып табылады. Сондықтан өзара сенім мен бейбітшілікті орнату үшін бірге жұмыс жасау баршаның ортақ міндеті. Өзара сенімді қалыптастыру қауіпсіздікті қалыптастыру жолында ең бірінші стратегиялық

шара болып тұр. Бұл шараны орындауға, ислам елдері арасында өзара сенімді қалыптастыруға керекті шарттар мен жағдайларды тудыру Ислам конференция ұйымының күн тәртібіндегі негізгі міндеттердің бірі болуы керек деп ойлаймыз.

Ислам әлемі мен басқа елдердің арасындағы қарым-қатынаста көптеген сенімсіздік, түсінбеушіліктер және жалған пікірлер бар. Бұл проблемалардың кейбірінің тамыры отарлау үрдісінің өкінішті оқиғаларына қатысты тарихи тереңдікте жатыр. Әрине бұл мәселенің болашақ ұрпақтың өміріне келтіретін зиянын да атап айтқан дұрыс. Себебі, біз болашақ ұрпақтың салауатты да сенімді өмір салтының негізін бүгіннен бастап қалап кетуіміз керек. Бұл міндетті атқаруда болса да біз орта жолды ұстануымыз керек, өркениеттер мен мәдениеттер диалогын іске асыру үрдісінде өте оптимист болу күтпеген қиындықтар тудырып, жемісті нәтиже беруге кедергі болуы әбден мүмкін. Екінші жағынан, әлемдегі жағдайлар мен ахуалды ескере отырып пессимист болу мұсылман елдерін тағы басқа да проблемаларға ұрындырады. Сондықтан, мүмкіндік жеткен барша сақтық жолдарын қарастыра отырып, бұл міндетті атқаруға кірісу керек. Әлем жұртшылығы бұл ұзақ әрі қиын жолдың енді ғана басталып жатқанын ескеруі керек.

Сонымен қатар, өркениеттер мен діндер диалогының шынайы өмірде іске асуы болашақта саяси және басқа өмірдің маңызды салаларына әсер етіп, адамзат өмірінің келер кезеңін қалыптастыратынын ұмытпауымыз керек. Себебі, өркениетаралық диалог пікірі халықаралық орталарда және БҰҰ ұйымының Бас Ассамблеясының елу үшінші сессиясында бірауыздан қолданып қабылданғаны үлкен мән-мағынаға ие.

Адам баласына қашан өзіне қарата шақыруды естігенде, оған бұрыла қарап көңіл бөлетіні бізге мәлім. Әсіресе ол шақыру адамзаттың өміріндегі өзекті мәселе мен проблемаларға қатысты болатын болса. Бұл құбылысқа тарихи мысалдарды көптеп келтіре берсек болады. Міне осындай шақырулардың бірі деп, осы өркениеттер диалогына әлем жұртшылығы ойдағыдай жауап беріп, қолдауға көшті.

Мұны қолдаумен ғана алдыға қойған мақсат орындала қоймайды. Жан-жақты дайындық шараларын жүргізіп, содан кейін

іске кіріскен дұрыс болады. Сондықтан кейбір ізденушілер былай дейді: «Без ознакомления с особенностями культуры других народов невозможно достиг понимания. А его отсутствие приводит к появлению негативных тенденций, которые могут стать идеологическим плацдармом экстремических течений» [3].

Біздің заманымызда өркениеттерді біріне-бірін жақындатамыз, олардың арасындағы қақтығыстарға тосқауыл қоямыз деген ниетпен бүкіләлемдік және халықаралық БҰҰ ұйымы сияқты ұйымдардың қолдауымен қаншама форумдар, съездер, құрылтайлар ұйымдастырылып жатыр. Бірақ сол шаралардың ешбірі алдыға қойылған негізгі мақсатты орындай алмай жатыр. Өркениеттердің өзара қатынасындағы шиеленістердің негізгі себептерін жоя алмай келеді.

Сондықтан өркениеттер мен дінаралық бұл проблеманы өте мұқият та шебер жолмен шешу үшін әлем қауымдастығы өз күшін жан-жақты біріктіре отырып, ортақ әдіс-тәсілдердің жиынтығын дайындау керек секілді. Сол сияқты қазіргі технология өз дамуының шыңына жетіп тұрған ғасырдағы диалогтың негізгі аспектілерін бекітіп алу да бұл процестің алдыға қарай жылжуына септігін тигізеді. Басқа сөзбен айтқанда әлем халықтары, конфессиялар, мәдениеттер мен өркениеттер арасындағы қатынастардың ғылыми және саяси тұжырымдамасын жасау керек. «Әрине күнделікті өмірге қатысты қарым-қатынастарды жақсарту үшін өзге дін өкілдерімен ымыраға келу исламның қоштайтын ісі. Ең бастысы бұл әрекет дініміздегі бекітілген негіздерге қайшы келетін жолмен болмау керек» [4].

Өркениеттер диалогы – мәдени, рухани, этникалық және діни қақтығыстардың алдын алуға, халықтар, діндер және ұлттар арасындағы өзара түсіністікті, құрметті және төзімділікті қалыптастыруға бағытталған процесс. Және бұл процестің міндеті - мәдени және тарихи алуандылықты сақтау әрі оны арттыра түсу, адамның негізгі құқығы мен бостандығын қорғауға үндеу, сондай-ақ, ортақ этикалық ережелерді бекіту. Бұл диалог болашақ адамзаттың бейбітшілігі мен қауіпсіздігіне төніп тұрған қауіптерді көбірек сенімді жолмен аластатып, халықаралық қатынастарда әділдік және қауіпсіздікті халықаралық, аймақтық және ұлттық деңгейде қамтамасыз ету керек.

Осы тұрғыдан қарайтын болсақ өркениеттер диалогының негізгі бес аспектісін атауға болады: саяси, мәдени, интеллектуалдық, құқықтық және діни. Біріншіден, қазіргі әлемде өркениеттер арасындағы қақтығыстардың себебі деп көбінде саяси факторлар аталып жатады. Бүгінгі таңда әлем қауымдастығы өз дамуының табиғи жемісі, бірде ащы айқайға басатын жаһандану процесінің екінші жағын сезіне бастады. Ал, адамзат бұл айқайға әлі жауап таба алмай отыр. Батыс жаһанданудың дағдарыстарына қарсы тұрып, әлемде әділдік пен теңдіктің негізіне құрылған бейбітшілікті тұрғызудың орнына әлемдегі саяси, экономикалық және ақпараттық алаңның билігінде өз монополиясын орнатып, сонымен қатар халықаралық, саяси және экономикалық құрылымдарда билеп-төстеуі арқылы қақтығыстар мен шиеленістерге себеп бола бастады.

Батыс мемлекеттерінің басқа елдердің ішкі саясатына және жеке істеріне араласуы агрессияға толы наразылық тудырғаны заңды құбылыс деп білу керек. Сондай-ақ, күшті ретсіз пайдаланып, ұжымдық жазалауды қолданып өзіне деген басқа әлсіз жұртшылықтың сенімі мен құрметін жоғалтты. Бұның дәйегі ретінде ислам әлемінде батысқа деген агрессиялық көзқарастан туып жатқан оқиғаларды айта білеміз.

Бүгінгі таңда әлем саясатындағы ең бірінші саяси сұмдық және тамыры тереңге кетіп жатқан өркениетаралық сызат таяушығыстық қақтығыс болып тұр. Ислам елдері Израилдің Палестина жеріне баса көктеп кіріп жатқаны 18-20 ғасырлардығы батыстың шығысты отырлауының жалғасы деп біледі. Сондай-ақ әскери күшті заңсыз пайдаланып, әр күні саяси сылтаулармен палестиналықтардың қанын төгуі батыстың тарапынан санкцияланған мемлекеттік терроризм деп есептеледі. Таяу-Шығыста осындай себеппен бейбітшіліктің болмауы тек мұсылман елдері мен Израилдің арасында ғана тайталас тудырып қоймай, мұсылман әлемінің Израилді тікелей қолдап, желеп-жебеп отырған Америкаға қарсы наразылығы мен ызасының күшеюіне алып келді. Осылайша мұсылман қоғамы ислам әлеміндегі батысқа деген агрессиялық көзқарастың себепкері деп Америка Құрама Штаттарын ашық кінәлайды. Ал бұның кері әсері ретінде, батыста антиисламдық

бағыттар мен әрекеттер барлық деңгейде жүре бастады. «Бұл сондай-ақ, исламның батыс елдерінде кең тарала бастауы және мұсылмандардан құралған кейбір қозғалыстардың шынайы нәтиже беріп, батыс елдерінің мүддесіне қауіп төндіріп жатқанына тікелей қатысты деуге болады» [5].

Екі тараптың арасындағы мұндай шиеленістер араб және мұсылман елдеріндегі саяси өмірдің радикализіміне алып келіп соқты. Радикалды саяси өмірге алып келген тек бұл ғана себеп емес, мұсылман елдеріндегі ішкі саясаттың тұралауы, саяси және қоғамдық өмірде қазіргі заманға сай реформалардың жоқтығы. «Нужно отметить, что пресловутые стандарты парктикуются не только Западом, но и государствами, СМИ и гражданами исламского мира» [1, 9 б.].

11-қыркүйек оқиғасынан кейін ислам әлеміндегі саяси, діни және интеллектуалдық ортаның өкілдері батыс пен исламның арасындағы конфликттің болашағы үлкен қауіпті жағдайға қарай жылжып бара жатқанын сезді. Мұсылман әлемінің көшбасшылары барша әдістер мен тәсілдерді қолдана отырып, арадағы бұл конфликт жаһандық проблемаға айналып кетпес үшін, бүкіл заңдылықтары мен ережелері бекітілген әрі сақталған өркениетаралық диалог жасау керек деген бастамамен әлем арена-сына шықты. Бұл диалогтың атқару керек саяси міндеттерінен деп төмендегілерді айтса болады:

а) әлем қауымдастығының барша мүмкіндіктерін пайдалана отырып осы ғасырдың халықаралық саяси проблемаларын бейбіт жолмен шешуге атсалысу;

ә) діни экстремизмнің және де басқа бөлінуге алып баратын құбылыстардың алдын алу үшін халықаралық күштерді біріктіру. Ал, бұл мақсат әлемдегі ұлттық және этникалық басынушылыққа қарсы заңды шараларды ұйымдастырмай іске аспайды;

б) кейбір топтардың немесе адамдардың дінді жамылып, діннің атын пайдаланып, бірде діннің атымен халықты қанап езгіге салғанын жоққа шығара алмаймыз, бірақ, екінші жағынан адамзат тарихында мемлекеттердің де зұлымдық пен қанаушылық жасағанын білеміз, олар фашизм, сталинизм секілді зайырлы үлгідегі идеологиялық бағыттарды ұстанған держава-

лар болатын. Осының бәрін есептей келе біздің ойымызша әлем қауымдастығының алдына қойылып тұрған міндет ол, саяси экстремизмнің, расизмнің, деспотизмнің және тиранияның барлық үлгілеріне қарсы күресу болып табылады;

в) халықаралық құқық пен заңдарға қосымша мүмкіндіктер мен күш негізу, әлемдегі бейбітшіліктің сақталуына атсалысып, қақтығыстар мен шиеленістерді шешуге үлес қосатын халықаралық ұйымдардың атқаратын рөлін күшейту.

Екіншіден, өркениеттер диалогының негізгі аспектілерінің бірі оның мәдени базасына қатысты. БҰҰ ұйымының бұрынғы хатшысы К. Аннан елдер арасындағы мәдени өзара қарым-қатынасты өркениеттер диалогының туындап, пайда болған бұлақ көзі деп атап өтті. Иран Ислам Республикасының алдыңғы Президенті М.Хатамидің БҰҰ-ның жалпы ассамблеясында сөйлеген сөзінде айтылған өркениеттер диалогы осы ұлттар мен өркениеттердің өзара мәдени ынтымақтастығы идеясы еді [1, 12 б.].

Ал, бүгінгі күндегі өркениеттер мен мәдениет арасындағы қарым-қатынастың шиелене түсіп, күннен-күнге проблемалардың арта түсуі ғасырлар бойы белсенді қарқынмен келе жатқан үрдіс мәдениет алмасу мен ынтымақтастықты тұмандата түсіп, тарих беттерінен жоғалтуға тырысып жатқандай көрінеді. Ал бұл кері құбылыс, тарихи мұраны дәріптеп, болашақты бірге құруға кедергі жасайтыны анық. Міне осы жерде әлемдегі әр-алуан қоғамдардың арасындағы сенім мен сындарлы диалогты орнату үшін саяси жігердің, ұжымдық жұмылудың және ынтымақтастықтың атқаратын рөлінің маңыздылығын айта кеткен жөн болады. Өзге мәдениетті және басқа қоғамның құндылықтарын, өмір сүру үлгісін құрметтеп, дұрыс қабылдау, сондай-ақ, бұл проблеманы шешу үшін ұжымдық жауапкершілікті арттыру, білім беру, мәдениет алмасу, рухани тәрбие беру және БАҚ-ның ақпараттары мен мәліметтерін бақылап сүзгіден өткізіп отыру секілді міндеттердің шарттары мен ережелері барша мәдениет өкілдері қатысатын диалогтың негізінде бекітілу керек. «Біз этикаға, адам құқықтарға және білім-ғылымға қатысты бірнеше ұғымдардың жиынтығы батыспен және басқа елдермен арадағы ортақ мүдде екенін ескеруіміз керек» [6]. Осындай жағдайда, әлемдегі өркениет өкілдерінің әрбіріне өз мәдениеті мен өркениетін сақтауға мүмкіндік беретін құқығын бекітіледі.

Әлемнің және БАҚ жүйесінде отырған көрнекті ғалымдар мен саясаттанушылардың, қоғам қайраткерлері мен ойшылдардың өркениеттер диалогы процесіне қосар үлесі шексіз.

Соңғы жылдарда өркениеттер диалогы мәселесі туралы жазылып жатқан еңбектер, ғылыми-зерттеу жұмыстары оның қыры мен сырын аша түсіп, өзекті проблемаларын айқындап беріп жатыр. Ашып және айқындап берумен шектеліп қалмай, сол проблемаларды шешу жолдары мен тәсілдері де зерттеліп жатыр. Өркениеттер диалогына қатысты проблемаларды шешу үшін және бейбіт өмір сүретін үйлесімді әлемді орнату мақсатымен БҰҰ мен ЮНЕСКО-ның қолдауымен көптеген интеллектуалдық және мәдени семинарлар мен кездесулер өтіп жатыр. Бұл процесті күшейтіп, қоғамға диалог ұғымын тереңдете түсіндіру және маңыздылығын сезіндіре түсу үшін әлемдегі интеллектуалдық және ғылыми ортаның өкілдерін ынталандыру керек.

Діндер, мәдениеттер және халықтар арасындағы түсіністік пен төзімділікті қалыптастыруға, қоғамдық деңгейдегі диалогты дамытуға, адамзаттың бірімен-бірі тәжірибе алмасуы жеңілдету және бейбіт өмір, даму, адам құқығы мен намысын қорғау жолында БАҚ-ның әлеуетті мүмкіндіктерін атап айтсақ болады. БАҚ-ның ұзын құрығы кері нәтижелердің мойнына ілінуі де ғажап емес. Соның айғағы ретінде «2005 жылы Данияның БАҚ-ы арқылы әлемге көрсетіліп, батыс пен ислам әлемінің арасында орны толмас келеңсіздіктерге алып барғанын» [7] айтуға болады.

Біз айтып келе жатқан диалогтың тұжырымдамасы осы ғасырдың саяси және мәдени ұғымында жаңа категория болып есептеледі. Бұл терминді халықаралық құқықтың ешбір тарауынан көрмейміз, сондай-ақ халықаралық құқықтың негізін салатын ешбір құжаттан кездестірмейміз: БҰҰ-ның жарлығы, адам құқығы хақындағы жалпы декларация, экономикалық және әлеуметтік құқық хақындағы халықаралық келісім, азаматтық және саяси құқық хақындағы халықаралық келісім, халықаралық мәдени ынтымақтастық принциптерінің декларациясы секілді құжаттардың ешбірінде де айтылмайды [1, 14 б.].

Демек, қазірге дейін диалог мәселесінің саяси, идеологиялық және мәдени ұғым бола тұра ешбір құқықтық негізі жоқ. Өркениеттер

диалогының жылдан жылға маңызы артып келе жатқандықтан бұл кемшілікті толықтыру керек секілді. Өркениеттер диалогын әлем қауымдастығының мүшелеріне жүктейтін ешбір міндеті жоқ жай мәдени қалау ғана емес, керісінше, халықаралық қатынастардың негіздерінің бірі ету және заңдық, құқықтық мәртебені беру үшін керекті шараларды қолдану керек.

Дінаралық диалог өркениеттер диалогының белағаштық компоненті болып табылады. Әлем халықтарының арасында дін мәселесі ең өзекті және нәзік мәселе. Сондай-ақ, адамзат тарихындағы қарама-қайшылықтардың ең ұзақ та тұрақты түрде жалғасып келе жатқаны да діни келіспеушіліктер. Ал мұның себептері, тарихтың таңына және өркениеттердің алуандығына байланысып жатыр. Сондықтан әлемде көп ғасырдан бері өркениеттердің түп тамырымен ұштасып жатқан діни қайшылықтардың себебінен болып жатқан қақтығыстарды бір сәтте тоқтату мүмкін емес міндет.

XX ғ. аяғы мен XXI ғ. басы әлем жұртшылығының діни танымы арта түскен кезең болып тұр. Діни кезең өшіп жоғалады, материализм идеологиясы мен ақпараттық технология әлемді жаулайды деп айтқан сәуегейліктер жоққа шықты. Қазіргі әлем бұрынғыға қарағанда көбірек діндар бола бастады. Әсіресе, Ислам әлемі, АҚШ, Европа және Ресей елдерінде адамдардың діни көзқарасы артып, дінге бетбұрыс айқын байқалады. Дін мәселесі көршіміз Қытайда санасуға тұрарлық фактор болып тұр.

Тамыры саяси себептермен байланысып келетін кейбір террористік және экстремистік топтар мен бағыттардың діни ұрандарды жамылып әрекеттерін іске асыруы, діннің атын пайдаланып саяси мақсаттарына жетуді көздеуі әлемдік аренада үлкен залалға алып келді. Атап айтар болсақ, әлемде мұсылмандар тұрасында теріс көзқарас пайда болды, әсіресе, батыс елдерінде Исламды тек лаңкестік пен экстремизмге қатыстырып қана қарайтын болды. Сонымен қатар, АҚШ-ғы жаңа үлгідегі кейбір керітартпа топтардың басқа сөзбен айтар болсақ фундаменталды христиандықтың дәуірін талап ететін қозғалыстардың әрекеті де әлемді алаңдатар фактор болып тұр. Бұл қозғалыстарды АҚШ-ның өзі қыркүйек оқиғасы болмай тұрып агрессивті саяси категориялы топтардың арасына тізіп үлгерген еді.

Егер шығыс пен батыстың бірінен-бірі осылайша өзара қауіптеніп және күдіктеніп, «ислам терроризмі», «жаңа крест тағушылар», «діни экстремизм» т.с.с. терминдерді қолдана отырып өзара кінәласуды жалғастыра берсе әлемдегі қақтығыстардың саны мен сапасы динамикалық түрде өсіп кете баруы күмәнсіз нәтиже болады. «Көбіне әлемдік көзқарас еш ажыратып жатпай, жауапты тараптарды іздестірмей батыс қоғамының қауіпсіздігі мен тұрақтылығына қауіп төндіріп тұрған экстремизм және терроризммен исламды қаралай беретін болды» [6].

Әрине, бұл мәселеде әлемдік діндер мен конфессиялардың көшбасшылары адамзаттың болашағына төніп тұрған қауіпті сезіне отырып қалай болса да бір ымыраға әкелер өзара диалог ауадай қажет деп шешті. Теологиялық тұрғыдан ұстанымдар мен көзқарастардың ымырасыздығына қарамай ұлттық және дәстүрлі діндердің өкілдері қоғамдық және мәдени-әлеуметтік деңгейде жүргізілетін диалогтың принциптерін жоққа шығармайды. Конфессияаралық диалог монотеистік діндердің – Ислам, Христиан және Иудаизм, басымдық міндеттерінен болып жарияланды. Белсенді көшбасшылардың бір тобы бұл үш діннің "ортақ ибрахимдік негізін" жемісті конфессияаралық диалогтың кепілі ретінде есептейді. Ислами, христиандық және иудаистік ұйымдар мен бірлестіктерде діни диалог істерімен айналысатын арнайы құрылымдар пайда болды. Әсіресе бұл мәселеде Аль-Азхар, Бүкіләлемдік Ислам Лигасы, Ватикан және Англикан шіркеуін секілді белсенді әрекет етіп жатқан және осы тақырыпқа қатысты көп жағдайда екі жақты келісім шарттары бар тараптарды айтсақ болады.

«II Иоан Павел өмірінің соңғы жылдарында өркениеттер диалогы жөнінде папалық кеңестің жұмысын күшейтіп, Ватикан мен Аль-Азхар, Бүкіләлемдік Ислам Лигасы, Иранның шииттік ұйымдары арасында арнайы келісім шарттар түзді. Сондай-ақ, II Иоан Павел Сирия, Палестина, Африка елдері, Қазақстан және Азербайжан секілді мұсылман елдерінде тарихи сапарлармен болып қайтты. Бұл секілді дінаралық диалогтың жеміс беруіне көмектесетін шараларды Англикан шіркеуі мен Иудаизм дінінің өкілдері де көре бастады» [1, 15 б.].

Жалпылама алғанда, өркениеттер диалогының діни аспектісін сараптай-зерттей келіп, діни әлемнің маңызы тікелей диалогқа көшуге және ортақ форумдарға қатысуға дайындық жағынан әлем қауымдастығының саяси бунағынан төмен екеніне көз жетеді. Кейбір мемлекеттердің басшылары әлемдегі конфессиялардың бірінші тұлғаларын бір орынға шақырып, бастарын қосуға, әсіресе Ислам мен Иудаизмның, бірнеше рет әрекет жасап іске асыра алмады. Әлемдегі саяси және қоғамдық өмірге тікелей қатысы бар дінаралық қайшылықтардың төндіріп тұрған қауіпін кері қайтарып, әлем жұртшылығын болашақта болатын апаттан сақтау үшін шешуші қадамдарды жасап, қомақты әрекет ететін уақыттың келгенін барлығымыз да мойындадық.

Әдебиеттер тізімі:

1. Амреев Б., Восток и Запад: вызовы глобализаций. – Астана: Елорда, 2007. – 310 с.
2. Хатами С.М., Диалог цивилизаций – путь к взаимопониманию. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 464 б.
3. Заборцева Е., Национально-религиозные аспекты диалога цивилизаций // Мысль, №5, 2007, 32-38 с.
4. Макки А.М., Дінаралық диалогтың ақиқаты мен жолдары // <http://www.shareah.com/index.php?records/view/action/view/id/3279/>
5. Тамам Х., Діндер диалогы адами қажеттілік пе әлде жаһандық айла ма? // <http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/mafaheem-15.asp>
6. Фаузи С., Дін турасында диалог және батыстың саяси жобасы // http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1184649571105&pagename=Zone-Arabic-ArtCulture%2FACALayout
7. Фаик Х., Бұқаралық ақпарат құралдары өркениеттер диалогы дағдарысының себебі // http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1203758877048&pagename=Zone-Arabic-ArtCulture%2FACALayout

КЕҢЕСТІК ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ИМАМДАРДЫҢ ДІН ЖОЛЫНДАҒЫ ҚЫЗМЕТІ

Аманқұл Темур

*әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті Дінтану
және мәдениеттану кафедрасының оқытушысы, PhD*

1917 жылдың 24 қарашасында кеңес үкіметі «Ресей мен Шығыс мұсылмандары үшін» декларациясын жариялады, онда былай делінген еді: «Ресей мұсылмандары... сіздер барлықтарыңыз, мешіттерің мен намаз оқитын үйлеріңіз бұзылып, сенімдерің мен салт-дәстүрлерің патшалық Ресейдің зұлымдығына ұшырады: бұдан былай сіздердің сенімдеріңіз бен әдет-ғұрыптарыңыз, ұлттық және мәдени институттарың әрдайым еркін және оған қол сұғылмайды. Құқықтарыңыз, Ресей құрамындағы барлық халықтардың құқықтары секілді, революцияның күшті қорғанысы астында болатынын біліңіз...».

Осылайша революциядан кейін дінге, сенім бостандығына дәстүрге құрметпен қарайтындығы туралы жариялаған большевиктердің исламға қарсы саясаты 1920 жылдан бастап біртіндеп өзгерді. Әсіресе елдегі имамдар мен кез келген діни рәсімдерді жүзеге асыратын мешіт қызметкерлері *«аса қауіпті элемент»* ретінде танылды. Өз кезегінде партиялық кеңестік органдар діни сана сезімін мұсылмандардың ең маңызды міндеті ретінде қарастырып, имамдардың беделін түсіруге тырысқан. Діни саясаттың әкімшілік-пәрмендік және репрессиялық-мәжбүрлі әдістері И.В. Сталиннің 1927 жылы 9 қыркүйекте жасаған баяндамасында анық айтылған: «Партия, жұмысшылардың санасын уландыратын кертарпа дінбасыларына (имамдар мен мешіт қызметкерлері) қатысты діни бейтараптық таныта алмайды. Біз реакциялық көзқарастағы дінбасыларымызды жойдық па? Ия, жойдық. Алайда ең үлкен мәселе болып тұр, біз оларды түбегейлі әлі жоя алмадық».

Міне, осылайша өз табиғаты жағынан бір-бірін толықтырып келген большевиктік, социалистік және коммунистік жүйенің

түбегейлі мақсаты - идеологиялық кеңестікте бәсекелеске қауқарлы кез-келген басқа көзқарас пен дін атаулыны жою еді. Кеңес билігі мұсылмандық институттардың ішінде ислам шарифатының барлық шарттарын орындайтын әрі халық арасына кеңінен таратушы ретінде ишан, ахунд, қожа, молдаларды, имамдарды қауіпті күш деп есептеген. Аталған институттарға қарсы күрес саяси және идеологиялық жүйенің маңызды құрамдас бөлігі болғандықтан, оған жаңа әлеуметтік тәртіп ретінде жүзеге асқан. Кеңестік дәуірдің алғашқы жылдарында партия мен діндар арасындағы идеологиялық ымыралыққа қарамастан, большевиктік саясаттың түпкі көздегені дінбасыларының мұсылман қоғамындағы ықпалын әлсірету-тін. 1919 жылғы РКП (б)-ның бағдарламасында, мысалы, «діни фанатизмді біріктіруге әкелетін имамдардың іс-әрекетіне кез келген қорлаудан мұқият сақтану керек» деуі осыған айғақ.

Кеңестік кезенді, хронологиялық ауқым бойынша бөлетін болсақ, 1920-1950 жылдары мұсылман дінбасыларының екі категориясы болды, олар діни қызметті ресми түрде орындайтын *имамдар* мен діни әкімшіліктің рұқсатынсыз және жергілікті кеңеске тіркелмей діни рәсімдерді жүзеге асырған *молдалар*. Екінші топтағы молдаларға кез келген діни рәсімді орындауға тыйым салынған және оларға түрлі әкімшілік шаралар қолданылған. Елдегі діни ұйымдарды басқарудың әкімшілік әдістерінің бір көрінісі ретінде, айта кету керек, мұндай айырмашылық жасанды түрде жасалды. Бұл көрсетілген сатыдағы екеуі де социалистік құрылысқа және коммунизмге «қауіпті» элемент ретінде мемлекет қадағалауында болды. Діни әдет-ғұрыптарды орындауға және намаз оқыту қызметтерін атқаруға уәкілетті және рухани әкімшіліктің рұқсатынсыз қазақстандық имамдар қудалауға ұшырап тұрды, осылайша, КСРО әкімшілігі имамдарды жіті бақылауға алды.

Имамдарға деген салық жылдан-жылға көтерілді және балаларының білім алуларына шектеу қойылды, ауылдық аймақтарда жер телімі оларға тең бөлінбеді, «жұмысқа жарамсыз» деп танылып, әлеуметтік жәрдем ақыдан қағылды, отбасысымен қоса азаматтық құқықтарына шектеу қойылды және мемлекеттік қызметке жұмысқа тұруға тыйым салынды [5]. 1930 жылдардың ортасындағы ұжымдастыру мен қуғын-сүргін саясатының екінші

толқыны кезінде имамдарға қарсы қыспақ күшейе түсті және ұрпақтар сабақтастығының үзілуіне әкелді. Соғыстан кейінгі жылдары имамдардың басым бөлігі өз қызметіне қайта оралмады.

1931-1933 жылдары ОАК-нің берген ақпарында Қазақстанда бар жоғы 499 мешіт өз қызметін жалғастыра білген. Осы мәліметтерді тұтастай облыс бойынша жіктейтін болсақ, Семей округында бар жоғы 10 мешіт, Оңтүстік Қазақстанда 24, Алматы қаласында 7, Жамбыл облысында 12 және т.б. мешіттер қызметін жалғастырған. Көптеген мешіттер жасырын түрде жұмыстарын жүргізіп, имамдар уағыздарын құпия түрде жүргізген.

Имамдардың барлығы дерлік Уфа, Қазан және Ташкентте «жәдиттік» білім алған, олардың Алматы облысы бойынша көрсеткен діни қызметі жоғары бағаланған және халық арасында үлкен абырой сыйға ие болған. 1900-1910 жылдары туылған имамдар тап большевиктердің билікке келген сәтте білімдерін жергілікті мектептер мен медреселерде алып, жоғары білімдерін сол ұжымдастыру мен индустриялау науқанында Ташкент, Самарқанд және Бұқара қалаларында жалғастырып, соғыс қарсаңында имамдық қызметтерін атқарған. Алматы қаласы бойынша жоғары білім алған имамдар бар жоғы 7 адам болды, олардың жасы 60 тан асқан. Сонымен қатар облыс бойынша табылған мұрағаттық құжаттарда 14 имамның жасы 60-68 аралығын және 12 имам 70-75 жас аралығын көрсетті.

Революцияға дейін дүниеге келген имамдардың бастапқы діни білім мен оқу сауаты жоғары болған. Жалпы Алматы облысы бойынша тіркелген 34 имамның, 27 «жәдиттік» мұсылман мектебінің түлегі болып шықты. Тоғыз мұсылман имамы өз уақытында медреселерді бітіріп, орта және жоғары рухани білім алған. Мұрағат құжаттарында кездесетін, ұйғырлардың басым шоғырланған аудандарында 15 имамның білім алу деңгейі анықталмаған. Тізімге қарағанда олардың ең кемі ислам негіздерінен сауат ашқан. Мәселен, сауалнама арқылы анықталған 1940-шы жылдардың қарсаңында мұсылман мектебінде оқитын алты татар имамы болғаны туралы мәліметтер келтірілген. Мұрағат құжаттарынан анықталған 11 имамның 7-і революцияға дейінгі кезеңде Алматы облысы бойынша мешіттерде имамдық қызметін көрсеткен. Олардың дерлік

барлығы бастапқы білімін жергілікті мешіт құрамындағы мектептерде алып, жоғары деңгейде сауатты болған. Соған қарағанда бұл имамдар текті әулеттен шыққан, себебі кеңес билігінің алғашқы жылдарында коммунистік идеологияның бір тармағы «атеизмге» қарсы уағыздарын жүргізіп, оның қазақтың мұсылмандық қоғамына мүлдем жат екендігін жұма намаздарында айтып отырған. Мәселен, Алматы облысы Тарғап елдімекенінде 1918-1931 жалдары имамдық қызметін атқарған Абаш Ғарифуллович Ғарифуловтың жеке ісінде, оның халық арасында коммунистерді «кәпірлермен» теңеп, жаңа құрылған биліктің қазақ қоғамында «антисоветтік» іс-әрекеті үшін қуғынға ұшырағандығы жазылған. 1920 жылдардың ортасынан бастап исламды жоюға бағытталған кең ауқымды большевиктік шаралар үдеген кезде имамдар мен мешіт қызметкерлері өздерін қалай ұстады?

Шынында да, имамдар мен мешіт қызметкерлердің діни рәсімдерді орындауды табандылықпен жалғастырған. Қазақстанның кейбір өңірлерінде ашық түрде, орыс халқының көптеп шоғырланған солтүстік және шығыс аймақтарында жасырын түрде, әсіресе қоғамдық және жұма намаздарында уағыздарын жүргізе берген. Оны біз жергілікті билік өкілдерінің жоғары билікке имамдар мен мешіт қызметкерлерінің «діни қолайсыз үрдістерін» жалғастырғандығы туралы агентуралық ақпараттардан аңғара аламыз.

1920 жылдың басынан бастап Қазақстандағы мұсылман халықтарының күнделікті мәдени өмірін өзгерту бағытында ОКП РКП(б)-ның «Ауылдық жерлерді тексеру бағдарламасы» әзірленді. Осы бағдарламаға сәйкес Түркістан АКСР-ін межелеу саясатымен қатар 1924 жылы ауылдық жерлерде партияның экономикалық-шаруашылық өзгерістердің нәтижелері, мұсылмандыққа қарсы жұмыстарының тиімділігі дәрежесін анықтау тапсырмалары берілді: имамдардың мәдени және білім беру қызметін анықтау, мешіттердегі имамдардың уағыздарының экономикалық, саяси немесе діни бояуын анықтау, молдалардың жергілікті халыққа деген рухани әсерін тексеру; дінге қарсы коммунистік өкілдерінің насихаттық жұмыстарының бағытын белгілеу, мұсылмандардың әдет-ғұрыптарын сақтаудағы имамдардың рөлін белгілеу.

1920 жылдардың басында ОАҚ КП (б) Орта Азиялық бюросының Пленумында вакуфтық жерлерді мектептер мен мешіттерге қайтару жөнінде бұйрығы жария етілді. Соның нәтижесінде 1923 жылы Уфа қаласында Бүкілресейлік мұсылмандар съезі өтті. Съезд қазақ халқына үлкен әсер етіп, оған алдын ала дайындыққа белсенді түрде кірісті. Халықтың мұндай белсенділігі ОГПУ-ның қызығушылығын арттырып, әрбір мешіт имамының артынан аңду жұмыстары жүргізілді. Алматы қаласы бойынша төрт имам 1918-1941 жж. өз қызметін жүргізді, тағы төрт адам мүедзін қызметін атқарды. 1920 жылдардың аяғынан бастап мемлекеттің репрессивті қысымымен көптеген имамдар бұл қызметті тастап кетуге мәжбүр болды. ОГПУ-ның хаттамаларында өзінің өмірбаянында Талғар елді мекенінің жаңадан сайланған Ф.Мардығалымұлы орталық мешітінің имамы «1928 жылы мемлекеттің бұйрығы бойынша имамдық қызметінен өз еркімен бас тартты». Бұл кездейсоқ емес, Алматы облысы бойынша төрт жаңадан сайланған имам 1930 жылдары қылмыстық кодекстің 58, 60, 61, 169 баптарына сәйкес сотталды.

Мұсылман дін қызметкерлеріне қарсы қуғын-сүргіннің екі толқыны белгілі. Бірінші толқын 1928-1929 жылдары жүзеге асты, бұл кезде көптеген имамдар үш жылға бас бостандығынан айрылды, Орал мен Сібірдің лагерлеріне жер аударылды. Жазасын өтегендер босатылды, бірақ 1930 жылдардың ортасында екінші рет репрессияға ұшырады.

Имамдар мен өзге де сатыдағы діни қызметкерлердің халық арасындағы беделін анықтау мақсатында 1926 жылы жаңа үлгідегі «Тексеру бағдарламасы дайындалды». Осы бағдарламаға сәйкес имамдардың жаңа қалыптасып келе жатқан жұмысшы тап өкілдеріне деген әсерінің деңгейін, әсіресе жастар мен әйелдерге деген ықпалын, азаматтық және мұсылмандық некелік қатынастарға қатысуын, қайтыс болған адамды жерлеу рәсімдеріндегі жаназасын шығарудағы қызметін, діни мерекелердегі салт-жоралғылардың орындалуын қадағалау тапсырмасы берілді.

Коммунистік билік органдары исламға қарсы белсенді жүргізілген үгіт-насихаттық шараларымен, кеңестік нормативтік-азаматтық тәжірибенің енгізумен мұсылмандарының дәстүрлі

отбасы мен күнделікті өмірін өзгертуге ұмтылған, бұндай жұмыстарға имамдар табанды діни қызметімен үнемі кедергі келтірген. Мәселен, 1925 жылдың коммунистік биліктің баяндамасында «қазақ халқының, әсіресе шаруалардың арасында имамдар рухани кездесулер ұйымдастыруда, олардың «мухтасибтері» ауылдарды аралап, намаз үйлерін (мешіттер) ашуды және мұсылмандық мектептерді қалпына келтіруді талап етуде» деген ақпараттар бар.

Казкрайком ВКП (б)-ның 1926 жылғы 15 қазандағы дінге қарсы насихаттау жұмыстарының қорытынды жиналысында: «Қазақстандағы имамдар мен ауылдық «қаңғырып» жүрген молдалар өз әсерін, әсіресе жастарға тигізуде. Сауда-саттық, шағын-буржуазиялық және кулақтық-мещандық топтарға сүйеніп, өздерінің діни мектептеріне оқушыларды тартуда. Олар осы тұрғыда кеңестік мектептердің әлсіздігін пайдалануда. Сондықтан біз негізгі билік ретінде халықтың арасында имамдардың үстемдік іс-әрекеттеріне шек қою керекпіз» деп жазылған.

Кеңес билігінің 1930 жылдардағы түрлі құйтыртқы саясатының тағы бір көрінісі – діни салт-жораларды сақтап, жұма намаздарында уағыз айтқан, Рамазан және Құрбан айттары күндері мешітке барған имамдардың, молдалардың, мүәзіндердің, мешіттің жанындағы мектептер мен медреселерде білім берген имамдардың тегіс барлығы «еңбекке жарамсыз элементтер» және «қоғамды арандатушылар» санатына жатқызылуы. Осы тұрғыда имамдар өздерін «атеист» және «қоғамға пайдасы жоқ» ОГПУ-ның мәлімдемелеріне қол қойып, «өтірікші» екендерін мойындауға мәжбүр болды. Мұндай мәлімдемеге қол қоюдан бас тартқан имамдар қудаланды, түрмелер мен концлагерьлерге қамалды. 1930-1937 жылдар аралығында Қазақстанда жүзеге асқан репрессивті саясатың салдарынан молдалар мен имамдар жер аударып, ауылдық аймақтарда көптеген мешіттер мен діни мектептер бос қалды. Осы жағдайды пайдаланған кеңес билігі атеистік саясатын жүзеге асыру мақсатында «лениндік бұрыштарды», атеистік мұражайларды, кеңестік коммерциялық қоймалар мен дүкендерді, театрлар мен кинотеатрларды, би залдарын, ветеринариялық пункттерді ашып, имамдардың, соның ішінде олардың уағыздарын «кеңестік пен большевизмге қарсы

арандатушылық» әрекеті деп халық арасында үгіт-насихаттар жүргізді.

Ислам дін өкілдеріне қарсы жүргізілген саясаттың қатыгездігін біз 1932-1937 жылдарды кеңес билігі «Құдайсыз бесжылдық» деп жариялануынан аңғарамыз. Бесжылдық аяқталғанда КСРО көлемінде бірде бір діни қызметкер қалмау керек деген жоспармен, ал мұсылман халқының санасынан «жаратушы» деген түсінік мүлдем сілініп тасталуы тиіс деген ұранмен жүзеге асты. Исламға және діни қызметін жүргізген имамдарға қарсы қудалау саясатының өрістеуіне, мешіттер мен оның жанындағы мектептердің жабылуына, кең таралған атеистік насихатқа қарамастан Кеңес Одағының құрамындағы халықтардың мұсылмандығын бүтіндей жойып жібере алмады.

ҚАЗАҚСТАНДА ХАЛАЛ ИНДУСТРИЯНЫ ДАМУДЫҢ ӨЗЕКТІЛІГІ

Алтайқызы Айкерім

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институты Дінтану орталығының жетекші ғылыми
қызметкері, PhD*

XIX ғасырдағы өнеркәсіптік революция аграрлық қоғамдардың индустриялық қоғамға айналуына әкелді, ол өнеркәсіптік өндірісті, жедел урбанизацияны, еңбек өнімділігінің өсуін, ғылымның дамуын және өмір сүру сапасын жақсартуды қамтыды. Алайда, өнеркәсіптік революцияның салдары – табиғи шаруашылықтың индустриялық түріне көшуі, релятивистік либералдық құндылықтар, өмір сүру жағдайларына бақылау сезімінің артуы – діни/рухани құндылықтардың әлсіреуіне және тұтынушылық капитализмнің дамуына әсер етті, жаһандық экологиялық дағдарысқа әкелді. Материалистік құндылықтарға негізделген рационалды сананың үстемдік ету тәжірибесі адам мен табиғат арасындағы қарым-қатынасты үйлестіре алмағанын көрсетті. Осыған байланысты қоғамдық сананың экологиялық аспектілері қазіргі әлемдегі жаһандық идеологиялық өзгерістердің құрамдас бөлігіне айналды.

Қазақстанда халал индустрияны дамытудың маңыздылығын келесі негізгі себептермен түсіндіруге болады:

1) Қазақстандықтардың ділі мен дүниетанымдық бағдарларын зерттеу аясында «Қазақстандағы дінтану үдерістері: қоғам мен адами капиталдың даму ерекшеліктері, үрдістері, әсерлері (пәнаралық талдау)» жобасы аясында әлеуметтік желілерге дискурстық талдау жүргізілді [1], оның нәтижелері жануарларға қатыгездікпен қарау, табиғи ресурстарды пайдаланудағы экологиялық мәдениеттің төмендігі, өндірістік және тұрмыстық қалдықтарды кәдеге жарату, әлеуметтік ортадағы маргиналды қабаттардың өсуі фактілерін көрсетті. Қазақстандық қоғамдық дискурста тұтыну мәдениетінің моральдық құндылықтарына, табиғатты пайдалану және экос-

фераны қорғау мәселелерінде этикалық нормаларды ілгерілетуге өткір сұраныс бар.

2) Постиндустриалды дәуір экономикадағы сапалы инновациялық өзгерістерді (жасыл экономика, органикалық өндіріс, нарықтық қатынастардағы экологиялық тазалық және адамгершілік), жоғары бәсекелестік пен адами капиталдың өнімділігін қамтамасыз ететін цифрлық революцияның бастамасы болды. Қазіргі әлемдегі бұл процестер, сондай-ақ білікті жұмыс күші үлесінің артуы адамдардың негізгі материалдық қажеттіліктерін қанағаттандыруға әкелді, бұл сапалы қызметтерге сұраныстың артуына және табиғат пен адамның бірлігінің рухани-этикалық ерекшеліктеріне әкелді. Осыған байланысты жаһандық инновациялық экономикадағы қазақстандық тауашаны анықтау және жасыл өнеркәсіп, адамгершілік және экологиялық тазалық талаптарына жауап беретін халал индустриясының қазақстандық үлгісін дамыту маңызды.

3) Ислам – әлемдегі ең жылдам дамып келе жатқан дін, оның 1,8 миллиардқа жуық ұстанушысы бар, бұл әлем халқының шамамен 25%. Әлемдегі мұсылман халқы жыл сайын артып келеді және сарапшылардың болжамдарына сүйенсек, 2025 жылға қарай халал өнімдердің үлесі әлемде өндірілетін барлық тауарлардың кем дегенде 20% құрайды, ал 2030 жылдары ол 25% дейін жетуі мүмкін [2]. Экономикалық тұрғыдан өркендеген елдерде тұтынушылардың мүдделері мен құқықтарын сақтаудың берік дәстүрі қалыптасқаны белгілі. Табыстың жеткілікті деңгейі салауатты өмір салтына көңіл бөлуге мүмкіндік береді, ал халал өнімдер тұтынушыларға сапаға деген сенімділік беретіндіктен, оның сұранысы бойынша үрдіс пайда болды. Қазақстан Республикасының Президенті Қ.-Ж.Қ. Тоқаев Қазақстан халқына жолдауында жеке және әлеуметтік құндылықтар жүйесін қайта жаңғыртуға және экономикадағы құрылымдық реформалардың жаңа пакетін әзірлеуге негізделген «Жаңа Қазақстанды» құру қажеттігін атап өтті [3]. Осыған байланысты, біз Қазақстанда халал индустриясын дамытудың қолда бар ресурстары халықаралық нарықта жаңа экспорттық мүмкіндіктерді ашып, экологиялық ойлау мәдениетін қалыптастыруға ықпал ете алады деп есептейміз.

Бүкіл әлемде халал индустриясы қарқынды дамып келеді. Әртүрлі елдердің маркетингшілері мен зерттеушілері тамақ өнеркәсібі үшін жаңа мүмкіндіктер мен өсу әлеуетін болжайды. Бірақ сонымен бірге нарықтың тезірек дамуына кедергі келтіретін маңызды мәселе халал индустриясын бақылау мен реттеудің бірыңғай жүйеленген нормативтік-құқықтық базасының жоқтығы болып табылады: іс жүзінде әрбір мұсылман елінде өзінің сертификаттау ұйымы бар. Сонымен қатар, стандарттар талаптары әртүрлі болуы мүмкін, бұл қосымша шығындарға әкеледі және халықаралық сауда мүмкіндігін төмендетеді.

Қазақстан Республикасы Сауда және интеграция министрлігі Техникалық реттеу және метрология комитетінің Ұлттық аккредиттеу орталығының мәліметінше, Қазақстан Ислам ынтымақтастығы ұйымының және Халықаралық халал аккредиттеу форумының мүшесі болып табылады [4]. Елімізде халал өнімдеріне сұраныстың айтарлықтай артуы жағдайында еліміздегі ет, сүт, кондитерлік және басқа да салалардағы кәсіпорындар халал өнімдерін сатып алушылардың сұранысын қанағаттандыруға ұмтылуда.

Бүгінгі таңда халал өнімдері бойынша бизнес жүргізудің болашағы зор. Еліміздің экологиялық таза өнім өндірудегі әлеуетін, сондай-ақ халықаралық қауымдастықтың осы өнімдерге қызығушылығын ескере отырып, Қазақстан саясатындағы басымдық отандық халал тауарларды дамыту және ілгерілету үшін қолайлы жағдай жасалып, үкімет тарапынан қазақстандық халал брендті қалыптастыру көзделіп отыр.

Инфрақұрылымның қалыпты жұмыс істеуі үшін жүйеленген талаптар қажет екені белгілі:

- халал өнімдерін өндіруде қолданылатын шикізат;
- қызметкерлер құрамы, өндірістік орындар мен мекемелер, көліктер, құралдар, арнаулы жұмыс киімі, орау және таңбалау;
- халал талаптарына сәйкес аккредиттеу мен сертификаттаудан тұратын халал сәйкестікті бағалау жүйесі және реттеу тәртібі.

Қазақстанда халал инфрақұрылымын дамыту үшін қазіргі уақытта халал азық-түлік өнімдерінің өндірісін дамытудың Жол картасына сәйкес жұмыстар жүргізілуде. Олардағы негізгі екіпін бұл өнімдердің инфрақұрылымын қалыптастыру мен дамытуға

ғана емес, сонымен қатар республикамыздың агроөнеркәсіп кешінің экспорттық әлеуетін арттыруға бағытталған.

Жол картасы басымдықты сатылатын елдердің нарықтарына шығудың қажеттіліктері мен ережелерін зерделеуге, халал индустриясы саласында институционалдық құрылымды құруға, халықаралық нарықта ұлттық сертификаттау жүйесін танымал етуге, ғылыми ақпараттық қамтамасыз етуге және басқа да шараларды жүзеге асыруға бағытталған.

Қазіргі уақытта Жол картасында көзделген шараларды жүзеге асыру жалғасуда. Қазақстанның халал аккредитациясының халықаралық форумына толыққанды мүшелікке кіруі бойынша қазірдің өзінде нәтижелер бар. Сәйкестікті бағалаудың ұлттық жүйесін құру, тиісті құқықтық актілерді әзірлеу жұмыстары жүргізілуде, БАӘ және Түркия сияқты жетекші мұсылман елдерімен халықаралық ынтымақтастық орнатылды. Сонымен қатар, Сауда министрлігі 2019 жылға арналған Мемлекеттік стандарттау жоспарына сәйкес «ҚазИнСт» РМК (Қазақстан стандарттау және сертификаттау институты) 2020 жылдың шілдесінде күшіне енген ұлттық стандарттарды әзірлеп, бекіткенін атап өтті [4].

Бұл стандарттар халал өнімдерге және оларды өндіру, сақтау, тасымалдау, сату және таңбалау процестеріне қатысты негізгі ережелерді белгілейді; халал өнімдерін өндіруге арналған ұлттық сәйкестік белгісіне қойылатын техникалық талаптар, халал өнімдерін таңбалау тәртібі. Стандарттар сонымен қатар барлық меншік нысанындағы, әртүрлі типтегі және санаттағы қоғамдық тамақтандыру кәсіпорындарына, сондай-ақ халал тамақтандыру саласында қызмет ететін заңды тұлғаларға қойылатын жалпы талаптарды белгілейді.

Елімізде халал сертификаттау органдарын үйлестіретін заңнаманың жоқтығынан кез келген кәсіпорын халал сертификаттау саласында өз білімі мен біліктілігіне сүйене отырып жұмыс істей алатыны хабарланған. Халал аккредитациясы мен сертификаттауы белгілі бір өнім немесе қызмет жан-жақты зерттелгеніне және исламдық нормаларға, стандарттарға және процедураларға сәйкес келетініне кепілдік береді. Халал аккредитациясының тиісті

құрылымы болмаса, халал сертификаттарын беру жүйелілік пен құзыреттілікке қатысты қолайсыз жағдайларға әкелуі мүмкін.

«Қазіргі уақытта Қазақстанда Халал үшінші тарапты мойындамай сертификаттау бойынша дербес қызметті жүзеге асыратын 5 ұйым бар:

1. «Халалдаму» ЖШС;
2. «Halal quality center» ЖШС;
3. Қазақстан Халал индустриясы қауымдастығы;
4. «Halal services Alliance» ЖШС;
5. «Halal Holding» ЖШС» [5].

Халал өнімдер тек мұсылмандар үшін азық емес, әртүрлі конфессия өкілдері бұл өнімдерді тұтынушы бола алады. Бүкіл әлемде, атап айтқанда Қазақстанда адамдар тағамның құрамы мен пайдалы қасиеттері туралы көбірек ойлана бастады. Көптеген адамдар не жейтінін және бұл тағамда денеге зиянды заттар бар-жоғын зерттей бастады. Салауатты және қауіпсіз тағамға деген сұраныс уақыт өткен сайын өсіп келеді, ал сапалы тауарларды іздеушілер бүгінгі күні тамақ өнеркәсібі ұсынатын нарықта тапшылыққа тап болады.

Халал стандарттары өмірдің барлық саласына еніп, халал индустриясы қарқынды дамып келеді. Мұсылман өнімдерінің нарығы өз өнімдерінің тек діни ғана емес, сонымен қатар заманауи экологиялық талаптарға сай келетінін көптеген өндірушілерді қамтиды. Мұсылман әлемінде халал өнімдерді дайындауға қатысты Құранның бірқатар арнайы талаптары бар. Халал өнімдердің ерекшелігі – химиялық қоспаларды аз пайдаланған, экологиялық таза шикізаттан ең жоғары сапалы өнім алуында. Жасанды, генетикалық түрлендірілген, сапасыз өнімдер кезінде адам ағзасына зиянды компоненттердің болмауы халалды тұтынушылар үшін ерекше тартымды етеді.

Қазақстан Республикасында өндірілетін ауыл шаруашылығы шикізатының басым бөлігінің қуатты әлеуеті мен экологиялық таза шығу тегін ескере отырып, агроөнеркәсіптік кешен үшін қолайлы салық режимімен қатар халал өнімдері саласын дамытудың болашағы зор. Бұл республиканың халықаралық нарыққа шығуына және Орталық Азия аймағындағы халал өнімдерінің ірі өндірушісі

және экспорттаушысына айналуына мүмкіндік береді. Өтім нарығының болашағы зор көршілес, негізінен мұсылман елдерінің нарығын ескере отырып, халал өнімдерді экспорттау Қазақстан үшін халықаралық сауданың қосымша дәліздерін ашады.

Бұл мақала ҚР БҒМ ҒК-нің қаржыландыру аясында АР14870599 «Халал феномені және зайырлы мемлекеттердегі экологиялық сананың қалыптасуы: салыстырмалы талдау» жобасы бойынша әзірленді.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Алтайкызы А. Дискурс-анализ научных публикаций, СМИ, Интернет, социальных сетей и др. // Научный проект № АР 09259797 «Процессы религиозизации в Казахстане: специфика, тенденции, воздействия на развитие общества и человеческого капитала (междисциплинарный анализ)» в рамках финансирования КН МОН РК на 2021-2023 г.г., руководитель – Бурова Е.Е.

2. Бондаренко В. А., Дзотцова К. А. Халяль индустрия: перспективы развития в ряде зарубежных стран // Научно-методический электронный журнал «Концепт». – 2016. – Т. 2. – С. 361–365.

3. Послание Главы государства Касым-Жомарта Токаева народу Казахстана. Новый Казахстан: путь обновления и модернизации от 16.03.2022 г. // <https://www.akorda.kz/ru/poslanie-glavy-gosudarstva-kasym-zhomarta-tokaeva-narodu-kazahstana-1623953>

4. Как в Казахстане развивается халал-индустрия // https://forbes.kz/news/2021/01/05/newsid_241104 05.01.2021.

5. Қазақстанда Халал саласы туралы // <http://www.kz.test.nca.kz/info/articles/media/aza-standa-khalal-salasy-turaly/> 06.01.2021.

МҰХАММЕД ИҚБАЛДАҒЫ ИЖТИҒАД ТҮСІНІГІ

Қалдыбеков Нұрбол Сейілбекулы
ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану
және дінтану институты Дінтану орталығының
ғылыми қызметкері

Мұхаммед Иқбал жиырмамыншы ғасырдың алғашқы жартысындағы ең динамикалы тұлға. Оның тұлғасы Ислам әлемінің жиырмамыншы ғасырдағы батыс модернизміне қарсы жауабы деуге болады. Иқбалды өзге ойшылдардан ерекшелеп тұратын дүние – оның Ислам құндылықтарына сыни пайыммен қарау тәсілі. Иқбал Ислам дәстүрі мен жаңа заман арасындағы қайшылықты өзге ойшылдарға қарағанда тереңірек қарастырды. Ол өз заманында біз үшін де қазір өзекті болып отырған ижтиһад, Ислам мен демократия секілді мәселелерді қарастырды. Оның қоғамдағы бейнесі үш қырынан: біріншіден, прозалық шығармалар арқылы модернизмнің концептуалды үлгісіне күрделі әрі философиялық жауап ретінде, әсіресе оның фундаменталды философиялық тереңдігін көрсететін «Исламдағы діни ой-сананы қайта құру» атты еңбегі; екіншіден, Ислам әдебиетінің дәстүрлі сабақтастығындағы, тіпті жаңа замандағы хикметке толы, терең ойлы және илһамға негізделген поэзияның ең жарқын үлгісі және ең тамаша поэтикалық жарасымды ойдың үлгісі ретінде урду және парсы поэзиясын атауға болады; үшіншіден, оның саяси белсенділігі мен әлеуметтік реформизмі тарихтың шешуші кезеңінде оның әлеуметтік жауапкершілігімен бірге көтерілді. Иқбал өз заманында да өте өзекті болған діни мәселелер турасында мақалалар жазды. Бұл мақалалар 1928-30 жылдар аралығында Лахор, Мадрас, Хайдарабад және Алигарх қалаларында өткен тұрақты жиналыстарда оқылып, кейін 1030 жылы «Исламдағы діни ой-сананы қайта құру» деген атаумен кітап түрінде басылып шықты. Бұл кітаптың нәзік тақырыптарының бірі – ижтиһад. Бұл тақырып Ислам құқығының ең маңызды тетіктеріне жатады. Алайда оның бұған қатысты көтерген мәселесі тиісті дәрежеде көңіл бөлініп, ұсынсысы қабылданбады. Оның

басты себебі тақырыптың ауырлығы болса керек. Шынында да бұл қиын тақырып, оны түсіну оңай емес. Оның қиын болуының екінші себебі бұл мақалалар батыс философиясынан хабары бар жандарға көбірек түсінікті. Иқбалдың өзі батыс философиясына жетік еді.

Ижтиһад мәселесі Үнді субконтинентінде XIX ғасырдан кейін ғана көп талқыға түсе бастады дегенімізбен, оған дейінгі кезеңде оған қажеттілік болмады деп айта алмаймыз немесе оған дейінгі кезеңді тұтасымен тақлид кезеңі деп бағалауға болмайды. Керісінше бұл кезеңде Ханафи фикһы шарықтау шегіне жетіп, терең зерттеулер жүзеге асты.

Монғол шапқыншылығынан кейін Ислам әлемінің кейбір аймақтарында исламдық ой-пікірді, әсіресе фикһты қайта құру қажеттілігі қатты сезілді. Бұл бағытта Ибн Тәймия маңызды зерттеулер жүргізді. Оның еңбетерінің үнді түбегіне әсері Мұхаммед Тұғлық кезеңінде жүзеге асты және жақсы қабылданды. Бұл аймақта ол кезеңде ижтиһадқа негізделген күшті қозғалыс басталған жоқ-ты, алайда бірнеше ғасырдан кейін мұндай әрекеттер Шах Уәлиулланың және оның отбасының ықпалымен пайда болды. Өйткені, бұл кезеңде мұсылман қоғамы саяси-әлеуметтік күйреудің қиын кезеңін бастан өткеріп жатқан. Мұсылман ойшылдарының пікірінше мұндай дағдарыстан құтылудың бір ғана жолы бар, ол – тақлидтен арылып, Құран мен сүннетке жалғану. Себебі, қолымызда бар бұрын жазылған фикһи үкімдер жаңа шарттарға жауап беруге қауқарсыз болып отыр. Сондықтан Құран мен сүннеттің нұсқаулығына қайта қажеттілік туып отыр.

Тақлид осы декаденттік кезеңде әлеуметтік көзқарасқа айналды. Басқаша айтқанда тақлид тек діни-құқықтық қажеттілік емес, сонымен бірге әлеуметтік бірегейліктің көрсеткіші болды. Тақлидтен бас тарту тек кең тараған мәзһабтардың қайсыбіріне көзсіз байлануды тәрк ету деген мағынадан гөрі жаңа бір мәзһабтың құрылуымен мәндес ұғым ретінде қабылданды. Кей мұсылмандар модерн кезең басталмай тұрып-ақ өздерінің саяси-әлеуметтік әлсіздіктерін ұғына бастады және мұндай дағдарыстың басты себебі тақлид деп есептеді.

Ижтиһад сөзінің тілдік мағынасы «тырмысу», «талпыну», «қажыр-қайрат жұмсау» дегенді білдіреді. Ал терминдік мағы-

насына байланысты зерттеушілер әртүрлі анықтамалар берген. Имам Ғаззалидің пайымынша ижтиһад деген шарифат үкімдерін зерттеп білу. Амидидің айтуынша ижтиһадтың мақсаты шарифат үкімдерінен қайсыбір нәрсеге болжам іздеу. Байдауидің көзқарасы бойынша ижтиһад діни үкімдерді түсінуге талпыныс. Ибн Хазм ижтиһад деп қайсыбір даулы мәселеде үкім шығаруға қажыр-қайрат жұмсау деп пайымдайды.

Ислам фикһ тарихының алғашқы кезеңдерінде ижтиһад *пікір, көзқарас, ой-пікір* білдіру деген мағынада қолданылған. Яғни, қайсыбір ғалымның Құран мен сүннетте ашық айтылмаған бір мәселеде айтқан тұжырымы. Бірақ кейінгі кезеңдерде бұл мағына өзгеріске ұшырап, имам Шафиғидің дәуірінде еркін пікірге айналды. Сол себепті имам Шафиғи *райға* қарсы тұрып, үкім шығаруда Құран мен сүннетке сүйену қажеттігін алға тартты. Оның айтуынша осы екі қайнаркөзде ашық үкімі болмаса да, дәлел осы мәтіндерге сүйенуі керек. Нақты үкімі табылмаған мәселеге ұқсас немесе жақын мәселенің үкімін алып, салыстыру арқылы үкім шығарылады. Мұны ғылыми тілде *қияс* дейді. Міне, осы жерде ижтиһадқа қатысты тағы бір ұғым пайда болды. Бұдан қияс ижтиһадтың аясын біршама шектейтінін аңғаруға болады.

Қазіргі кезеңде урду тілінде ижтиһад сөзі бірқатар мағынада қолданылады. Әсіресе, Иқбал өмір сүрген дәуірде ижтиһад сөзінің мағынасы кеңеюмен бірге, онда екіұштылық пайда болды. Ал шын мәнісінде ижтиһад «абсолютті ой-пікір еркіндігі» деген мағынаны білдіреді. Бұл мағынаны көбіне ижтиһадқа қарсы болғандар береді. Алайда кейінгі кезеңдерде ижтиһад «ойды еркін білдіру» деп түсіндіріліп келеді. Қияс жасау деген екінші мағынасы өзгеріске ұшырап, «рационализмге» айналды. Осылайша, ижтиһад ақылды қолданудың синонимі ретінде қарастырылып келеді, ал оған қарсылық ақылға дұшпандықпен байланыстырылады. Ижтиһад ұғымын осылай түсіну ХХ ғасырда кең тараған болатын.

Ижтиһадтың рационализм мағынасында қолданылып кету себептерінің бірі ижтиһад пен тақлидтің біріне-бірі қарамай-қайшы мағынадағы ұғымдар ретінде пайда болуы. Тақлид сөзіне қаншалықты мағына жүктелсе, дәл сондай дәрежедегі антоним мағына ижтиһадқа жүктелді. Соның бірі – ешқандай дәлел-

дәйексіз бір сөзді қабылдап, көзсіз тақлид жасау. Енді мұның антонимі ретінде ижтиһадтың мағынасы дәлелге және ақылдың болжамына сүйену арқылы қабылдау, фикһи мәзһабтарға байланыбау, мәзһабты тәрк ету, мәзһабтан тыс көзқарас білдіру, Құран мен сүннеттен тікелей дәлел алу. Осылайша ижтиһад рационализммен мәндес сөзге айналды [1. 53-64 б.].

Негізінде, осы тұрғыда *интеллектуалдық тоқырау, ақылға дұшпандық, консерватизм және ой еркіндігін шектеу* тақлидтің аясына кірді; *әрекет, рационализм, прогрессивтілік, ой еркіндігі және дінді қайта жаңарту (ислах)* секілді анықтамалар ижтиһадтың аясына кірді. Бұған қоса, ижтиһад түсінігі мәзһабтарға қатыстылық мәселесімен байланыстырылды, бұл да өз кезегінде ижтиһад ұғымының тарылуына жол ашты. Екіншіден, ижтиһад қиясқа байлану арқылы төрт қайнаркөз теориясы арқылы шектеліп, осылайша ижтиһадтың қолдану алаңы тарылды. Осындай байланыстардың себебінен Ислам құқығының дамуы кешеуілдеді. Тақлид пен қиясқа байлануы себепті фикһ мамандары жаңа туындаған мәселелерді шешуде қиындықтарға жолықты және бірқатары оңтайлы шешім таппады.

Ижтиһадқа қатысты мұндай кең түсіндірмелерді Иқбалдың еңбегінен көп кездестіруге болады. Ол ижтиһад ұғымындағы тарихи тозанды алып тастап қана қоймай, оны дүниелік концепция ретінде ұсынды, бір жағынан оған бүгінгі күн үшін қажетті процессуалдық біліктілік беріп отырса, екінші жағынан, бұл концепцияның құрандық негіздемесін жасай отырып, оған тарихи сабақтастықты қосты [1. 64-74 б.].

Иқбалдың кезеңінде Ислам әлемінде ижтиһад тақырыбы мейлінше кеңінен қызу талқыланып жатқан болатын. Тақлидті құптайтын немес құптамайтын кітаптар мен мақалалар жазылып жатты. Иқбал бір жағынан Шаһ Уәлиуллаһ, Шаһ Исмаил Шәһид және Ахмед Хандардың көзқарастарын зерттейді, екінші жағынан Жәмәлуддин Ауғани, Саид Халим Паша мен Зия Гөкалптың еңбектерінен де әсерленеді. Бұдан бөлек Иқбал батыстық ойшылдардың әсіресе, шығыстанушы ойшылдарды да жақсы білетін.

Бұған дейін де айтып өткеніміздей ижтиһад ұғымы Ислам фикһы тарихының алғашқы кезеңдерінде «тәуелсіз пікір»

мағынасында қолданылған. Былайша айтқанда бұл мағына терминдік анықтаманың кең тарай қоймаған кезеңіндегі мағына еді. Ижтиһад қазіргі заманда «тәуелсіз пікір білдіру» мағынасында бірнеше мағынада қолданылып келеді. Бұлардың ішінде:

- а) Рационализм;
- ә) Дінде жаңашылдық;
- б) Жаңадан қайта құру

ұғымдары Иқбалдың айтуынша айрықша маңызды.

а) **Рационализм:** Үнді түбегінде ижтиһадқа модерн кезеңде рационализм деген мағына берілген. Бірақ Иқбал рационализм пәлсапасына түбегейлі қарсы. Рационалдылық мәселесінде Иқбалдың философиялық мектебі сақтықпен қарайды. Шындығында Иқбал ақылдан ғашықтықты, логикадан ар-ождан мен тәжірибені артық көреді. Бұған параллель ретінде Иқбалда ой мен ожан бір ақиқаттың екі қыры іспетті. Иқбал ақылды толығымен жоққа шығармайды [1, 136 б].

ә) **Дінде жаңашылдық.** Үнді түбегіндегі модернистік қозғалыстар ижтиһадтың мәні мен мақсатын дінді реконструкциялау немесе дінге жаңалықтар енгізу ретінде қабылдануына ықпал етті. Бұған дейін де айтылғандай ижтиһадты осы мағынада қолданатын ойшылдардың қатарында Саид Жәмәлуддин Ауғани да бар.

Діннің қайта жандануы және дінге жаңашылдықтың енуі мұсылмандар үшін жаңалық болмаса да, Батыстағы «шіркеуді реформалау қозғалысы» Ислам географиясына мұндай пікірді енгізді. 1930 жылдың 29 желтоқсанында Илахабадта өткен мұсылман лигасының жыл сайынғы жиналысының төрағасы болған Иқбал өз сөзінде Лютердің қозғалысына тоқталып, ұлтшылдық теориясының Ислам әлеміне Еуропаның ықпалымен енгенін айтты. Үндістан түбегіндегі жас ұрпақ осы аймақта да осы теориялардың/ілімдердің таралғанын көргісі келді. дегенмен, олар бұл ілімдердің Еуропаға ғана тән жағдай-шарттар аясында пайда болғанын, бастапқыда әулиелік тапта болған христиандық бірте-бірте ілгерілеп, ауқымдырақ шіркеу жүйесіне айналғанын ұмытпауы керек. Лютердің қозғалысы христиандықтың осы соңғы түріне қарсы реакция болды.

б) Жаңадан қайта құру. Иқбал *tәждид/reformation* сөзінің орнына жаңадан қайта құру мағынасына келетін *reconstruction* ұғымын қолдануды құп көрді. «Реформа» сөзінің екі мағынасы бар. Біріншісі – қайсыбір ғимаратқа тұтас өзгеріс енгізбей, түзету керек жерін немесе өзгертуге келетін тұсын өзгерту, екіншісі – қателіктерді түзету. Дегенмен, жаңадан қайта құру бұл операцияны қайта жасауды білдіреді, ескі іргетасқа жаңа қалыптарды орнату арқылы жүзеге асады. Тәждид/reformation қосалқы (جُزْئِي) жұмыс болса, қайта құру/reconstruction жалпы (كُلِّي) жұмыс. Жаңадан қайта құруды реакцияшыл әрекет деп бағалау қате. Иқбал үшін бұл исламның әмбебап қыры және динамикалық дамуға бейімділігі.

Ол кезеңде Иқбалдың ижтиһад турасындағы жазбалары сол дәуірдің дін адамдары тарапынан қатаң сынға ұшырады, мүлдем қабылданбады. Тіпті Иқбалды күпірлікте айыптағандар да болды. Ол 1904 жылы «Махзен» журналында жариялаған «Ұлттық өмір» атты мақаласында ижтиһадқа қатысты нақты ұстанымын білдірмесе де, Үндістан түбегіндегі ортаның мұндай ойларды айтуға дайын емесін сезінсе керек, бір сөзінде былай дейді: «Бұл өте бір қызық әрі тартысты тақырып. Бірақ мұсылман әлемі мұндай ой-пікірлерді салқынқандылықпен тыңдауға әлі дағдылана қойған жоқ. Сондықтан да мен бұл мәселеге тиісінше тоқталмай өте шығуға мәжбүрмін» [2, 93 б].

Сондай-ақ, Иқбал ижтиһадқа қатысты өткен бір конференцияда сол кезеңдегі дінбасыларының аталмыш тақырыпқа деген реакцияларын сөз етіп былай дейді:

«Ислам құқығына қатысты мұсылмандардың қолындағы осыншалықты ауқымды еңбектер тиісінше зерттелсе, модерн кезеңнің сыншыларының «Ислам құқығы бір орында қалып қалған, өзгеруге бейім емес, дамуға қауқарсыз» деген үстірт пікірлері күл талқан боларына сенімім мол. Өкінішке қарай, консервативті мұсылман жұрты фикһты сыни пайыммен талқыға салып, оның потенциалын ашуға әлі дайын емес. Егер де мұндай әрекет жүзеге аса бастаса, бұл көп адамның қытығына тиіп, мәзһабаралық қақтығысқа жол ашуы мүмкін. Дегенмен, мен бұл тақырыпқа қатысты бірқатар мәселелерді көтеруге талпына беремін» [3, 164-165 б].

Мұхаммед Иқбал соңғы ғасырдағы Ислам ойшылдары арасында ең көп зерттеу нысанына алынған ғалым саналады. Пәкістанның Карачи қаласында «Иқбал академиясы» құрылып, бұл мекеме 1960 жылдан бастап «Iqbal Review» атты ғылыми журнал шығарып келеді. Иқбал өзінің философиялық ізденістері арқылы Ислам ақыл-ойының жаңа заман шарттарында дамуына үлес қосты. Әсіресе ижтиһадтың жолын түбегейлі жауып қойған Ислам әлеміне қозғау салды.

Мақала АР09252975 «Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгіні мен болашағы» гранттық жобасы аясында жазылды.

Әдебиеттер тізімі:

1. Mesud Halid, İktbal ka Tasavvur-i İctihad, İslamabad, 1985
2. İktbal, Kavmi Zındığı, Makalat-ı İktbal, (tahkik: Seyyid Abdulvahid Muini-Muhammed Abdullah Kureyşi) Aine-i Edeb, Lahor. 1988.
3. Iktbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore 1988.

ӘБУ МАНСҰР ӘЛ-МАТУРИДИ ТАНЫМЫНДАҒЫ ТӘПСІР МЕН ТӘУИЛДІҢ АЙЫРМАШЫЛЫҒЫ

Жәненұлы Әділ
Исламтанушы, магистр

Әбу Мансұр әл-Матуриди қазіргі Өзбекстанның «Матурият» деген елді мекенде дүниеге келген, сунниттік ислам теологиясының негізін қалаған біртуар ғұламалардың бірі һәм бірегейі. Бұған қоса ол, «тәпсір», «фиқһ» «фиқһ методологиясы» салалары бойынша бірқатар елеулі еңбектер жазып қалдырған энциклопедист ғалым. Әбу Мансұр әл-Матуриди саналы ғұмырын ағартушылықпен өткізіп теңдессіз еңбектер қалдарған. Өкінішке орай, оның ең-бектерінің дені шапқыншылық, көшіп-қону, табиғи апаттар және басқа да себептердің салдарынан бүгінгі күнге дейін жетпеген. Ғалымның еңбектері негізінен «муғтазилиттер», «хариджиттер», «шиттік» және оның ішінде «рафизиттер» мен «карматилер» сынды діни-пәлсапалық және діни-саяси ағымдардың сенімі мен тұжырымдарын сынға алып, терістеу мақсатында жазған. Сондай-ақ, «фиқһ» және «фиқһ методологиясы (узулу фиқһ)» саласы бойынша жазған туындылары жатады.

Ал бізге жеткен еңбектеріне келсек, олар – бір ғана қолжазба нұсқасы сақталған «Китабу таухид» және қырыққа жуық қолжазба нұсқасы бар «Китабу тауилат/Тауилату әһли сунна» [1, 26 б.]. Дегенмен, аталмыш қос еңбек ғалымның ең негізгі, қомақты әрі тың туындылары болып саналады. Біз тәпсір саласын қарастырып отырғандықтан имамның тәпсір еңбегін қысқаша танытуды жөн көреміз:

«Тауилату әл-Құран/Тауилату әһли сунна» (Тәпсір кітабы). Ұлы ғалым Әбу Муин ән-Насафидың «Табсиратул-адилла» атты еңбегінің кіріспесінде: «Әбу Мансұр әл-Матуридидің Құранның тәуиліне қатысты еңбегі – теңдессіз кітап» [2, 359 б.]. деп айтқанындай бұл кітап өзге тәпсір кітаптарынан бірнеше ерекшеліктермен ерекшеленеді:

«Фатиха» сүресінен бастап «Нас» сүресіне дейін жазылған алғаш дирая тәпсір. Бұған дейінгі тәпсіршілер тәпсір жазуда тек нақылға сүйенсе, имам Матуриди алғаш болып нақыл шеңберінде ақылды қолданған. Сондай-ақ, бұл туындыда аяттарды түсіндіруде қажет болған «ақида», «фиқһ», «фиқһ методологиясы», «қырағат» т.б. салаларды көруге болады [3, 35 б.]. Бұған қоса, риуаяттардың (нақылдардың) тізбегін шұбыртып айтпаған.

Жоғарыда айтылғандай бұл тәпсірдің қырыққа жуық қол-жазбасы бар [4, 55-56 б.]. Алғаш Бейрут баспасынан Фатима Юсуф әл-Хиями тарапынан өңделіп басылса, артынша Мужди Бассаллум тарапынан өңделіп 10 том болып жарық көрді (Бейрут 2005ж.). Бірнеше жыл бұрын Түркияда «Әбу Ханифа және имам Матуриди зерттеу орталығында» Бекир Топалоғлы басшылығымен 17 том болып басылып, жарияланды. Елімізде бұл еңбек «Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті» университетінің кітапханасында «*Кутубу әт-тафсир (5-9)*» атты сөреде (тіркелген нөмірі: 218554) сақтаулы.

Қандайда бір еңбекті қолға алуда бір мақсат көзделгеніндей имам Матуриди да тәпсір кітабын жазарда алдына бірнеше мақсат қойғанын айта аламыз. Мысалы:

Имам Матуриди өмір сүрген дәуірде Аббаси халифатының қайратты да қайсар, өзгелерге үстем күшінен айрылып, түрлі идеологияларды дәріптейтін бірнеше діни-саяси Ислами мемлекеттер құрылған кезең болатын.

Сондай-ақ, Мамун халифа (218\833) Муғтазила ағымының ақидасын жанына жақын тұтып, Ислам мемлекетінің ресми ақидасы/сенімі болуын халыққа мәжбүрлеген кезең еді. Артынша Мутауаккил халифа (247\861) келіп «Әһли сунна уал-жамаға» ақидасы қайта оралғанымен толық орныкпай күмәндар белең алып, кәламдық талас-тартыстар жиі кездесетін.

Осындай аласыпыран заманда Әһли сунна ақидасын қолдап, күмәндарға жауап жазып, дұрыс сенімді орнатуды өздеріне міндет санаған Әбу Мансұр әл-Матуриди мен Әбу Хасан әл-Ашаъри еді [5, 10 б.]. Осы негізде имам Матуриди Құран аяттарын сунниттік бағытта тәпсірлеп әрбір аяттың дұрыс түсінікте түсінілуін көздеп, бастан-аяқ тәпсір жазған болатын. Имам Матуридиға дейін

сунниттік бағытты уағыздап, радикалды ағымдардың көздерін жоюға тырысқан ғалымдар болса да сунниттік ақидасы шеңберінде жазылған толық Құран тәпсірі болмаған. Яғни, имам Матуридидің тәпсір кітабы алғаш болып «Әһли сунна уал-жамаға» негізінде жазылған толық дирая тәпсірі [6, 8 б.].

Әбу Мансұр әл-Матуриди ислами дұрыс түсінікті қалыптастырған сенім, тәпсір, фикһ және фикһ методологиясы салаларын толық меңгерген ұлы ғалым. Сунни ақиданың қуаттануында Матуридидың «Тауилагу әл-Құран» атты тәпсір кітабының рөлі өте ерекше [7, 98-110 б.]. Сондай-ақ, ол «тәпсір мен тәуил» сөздерінің айырмашылығын айтып, бұл тақырыптағы қиын мәселенің түйткілін тарқатқан. Себебі, риуаят жолымен жазылмай, бұл жолмен жазылсада ішіне дирая қосылған тәпсірлерге кей тәпсір мамандары қатаң ескертулер жасап, былай деп сынға алған болатын: «Бұл тәсілмен жазылған тәпсірлер (яғни, фикһ, ақида т.б. ілімдерді өзіне қамтыған дирая тәпсірлері) уақыт өте келе ескіріп, бұны оқыған оқырмандардың имандары әлсіреп, Құранға деген нық сенімдері шайқалады», - деген. Алайда бұндай пікірде болған ғалымдарға жауап ретінде; әуел баста сахабалардың өзі дирая және ижтиһатқа негізделіп аяттарды тәпсірлегені, бұған қоса сәләф ғалымдары да осы жолды қолдап түрлі тәпсір еңбектерін жазғандарын алға тартқан. Құран Кәрімді өз ойымен тәпсірлеуді тыйған хадистерге дұрыс түсіндірмелер жазылып, хадистегі негізгі тыйым; дәлелсіз, дәйексіз өздерінің нәпсі қалауларына негіздеп аяттарға берілген тәпсірлер екені айтылған.

Бұл мақаламызда имам әл-Матуридиді тәпсірші ғалым ретінде қарастырып және оның тәпсір мен тәуил сөздеріне берген анықтамаларын кеңінен тарқатпақпыз. Тақырыбымызға кіріспестен бұрын тәпсір мен тәуил сөздеріне этимологиялық тұрғысынан жеке-жеке тоқталайық.

Тәпсір сөзінің тілдік мағынасы: «التفسير» (Тәпсір) сөзі араб тіліндегі «فَسَّرَ» (фәссара) етістігінің түбірі болып, «ашу, баяндау, айқындау» деген мағынаға келеді [8, 55 б.]. Бұл сөздер көзге көрінетін де, көрінбейтін де заттарды ашу деген мағынаға саяды. Алайда «ашу, баяндау, айқындау» (яғни, тәпсір сөзі) көзге көрінетін заттарға қарағанда, көзге көрінбейтін, мағыналы заттарды

(сөздерді) ашуға, баяндауға және айқындау барысында көп қолданыс тапқан [9, 15 б.].

Тілдік мағынасын негізге алып айтар болсақ, «тәпсір» дегеніміз өз алдына жеке ілім ретінде сөздердің жабық, толық түсініксіз мағыналарын ашатын ілім. Ал, муфассир (тәпсірші) Құран аяттарының мағыналарын ашып, аяттарда қамтылған үкімдер, оқиғалар, ғибраттар және өсиеттерді баяндап, аяттың түсу себептерін көрсететін ғалым кісі [10, 14 б.].

Құран Кәрімде де «тәпсір» сөзі жоғарыда айтқан мағынада келген. Алла Тағала «Фурқан» сүресінің 33-аятынды:

«وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا»

«Олар саған қиястанып, қандай қисынсыз әңгімемен, орынсыз сұрақ немесе ұсыныспен келсе де, Біз оған жауап ретінде саған ақиқатты білдіріп әрі ең тамаша түсінікті де беріп отырдық». Осы аяттағы «тәпсір» сөзін ибн Аббас (р.а.): «Баяндау, егжей-тегжейлі айту, түсіндіру» мағынасында деп айтқан [11, 147 б.].

«Тәпсір» сөзінің терминдік мағынасы: Ғұламалар тәпсір іліміне сан алуан анықтамалар берген. Соларды біріктірсек, бұл ілім саласын толық қамтитын мынадай анықтамалар шығады:

«Құран аяттарының түпкі мағынасын іздеп, зерделейтін ілім» [12, 16 б.].

«Аяттың мағынасын, түпкі мақсатын және түсу себебін ашық дәлелдерге сүйене отырып баяндайтын ілім» [13, 55 б.].

«Тәпсір дегеніміз Пағамбарымызға (с.а.у) түскен кітаптың (Құран) мағынасын, түпкі мақсатын, хикметтері мен үкімдерін тіл іліміне (сарф (морфология), наху (синтаксис), балаға (шешендік сөз)) негізделе отырып түсініп, өзгелерге түсіндіру, сондай-ақ, түсу себебіне ишарат жасап, насх мансұхын айырып, т.б. құрал ілімдеріне (Алаб тілі, Усул фикһ, Мантық (логока)) сүйене отырып зерттеп, зерделейтін ілім» [11, 13 б.].

«Тәуил» сөзінің тілдік мағынасы: «Тауил» сөзі сөздікте екі мағынаны береді. Бірінші; қайту, оралу. Екіншісі – мағынасы анық емес сөздерді жинап, мағынасын түсіндіру, баяндау [8, 331 б.]. Бұл сөздің Құран Кәрімде де осы екі мағынада келгенін байқауға болады.

- «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ» [14, 7/53-аят.]. Бұл аятта «оралу» мағынасында келген.

- «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» [14, 3/7-аят.].

Бұл аятта «тауил» сөзі «тәпсірлеу, баяндау, ашықтау» мағынасында.

«Тәуил» сөзінің терминдік мағынасы: Халаф ғалымдары (Алғашқы үш ғасырда келіп-кеткен ғалымдар) салаф ғалымдарына (Алғашқы үш ғасырдан кейін келген ғалымдар) қарағанда «тәуил» сөзіне басқаша анықтама берген.

Салаф ғалымдары «тәуил» сөзін «тәпсір, шарх» мағынасында қолданған. Алайда халаф ғалымдар «тәуил» сөзін өз алдына термин ретінде қарастырып: *«Тікелей мағынасынан өзге дәлелдер мен дәйектер қолдана отырып, астарлы екінші мағынасына ізденулермен зерттеулер жасап, ауыстыру»*, [9, 19 б.]. – деп айтқан. Бірақ аяттарды тікелей мағынасынан астарлы мағынасына айналдыру үшін міндетті түрде дәлелдер болу қажет немесе бұл Құранның ашық аяттарымен ойнау болып табылады [9, 20 б.]. «Жамъу әл-жауамиъ» еңбегінің авторы «тәуил» сөзіне былай деп керемет анықтама берген: «Тәуил деп – аяттың тікелей мағынасын астарлы мағынасына өткізу. Алайда тікелей мағынасынан астарлы мағынасына өткізу де дәлелсіз болса, бұл тәуил емес аяттарды келекелеу болады» [15, 56 б.], – деген.

Тәпсір мен тәуилдің айырмашылығы

Тәпсір мен тәуилдің айырмашылығы жайлы сөз еткен ғалымдар өте көп, ғалымдардың сөздерін жинастырып, былай деп екі топқа бөліп айтуға болады:

Бірінші: Бұл топтағы ғалымдар тәпсір мен тәуилдің арасында ешқандай айырмашылық жоқ екенін айтуда. Яғни, тәпсір дегенде тәуил, тәуил дегенде тәпсір мағынасын түсінеміз деуде. Бұл пікірді қуаттағандарға Әбу Убайда, Мұхаммад ибн Жарир ат-Табари [16, 86 б.] және т.б. ғұламаларды жатқызуға болады [12, 173 б.].

Екінші: Бұл топтағы ғалымдар тәпсір мен тәуилдің арасында ауқымды айырмашылық барын алға тартуда. Бұл пікірді қолдаған ғалымдарға Әбу Мансұр әл-Матуриди, Нисабури, Заркаши және Рағиб Асфәһани (*Алла Тағала рақыметіне бөлесін*)

сияқты тұлғаларды жатқызуға болады. Тіпті Нисабури екі сөздің арасын ажыратпайтындарды былай деп айыптаған: «Қазіргі таңда кей ғалымсымақтар шықты. Егер олардан тәпсір мен тәуилдың айырмашылығын сұрасаң, екеуі бір мағына береді, – деп жауап қатады», – деген [12, 173 б.].

Имам Матуриди «Тауилату әл-Құран» еңбегінің кіріспесінде тәпсір мен тәуил ұғымдарының ара-жігін ажыратып былай түсіндірген: «Тәпсір сахабаларға, ал тәуил ғалымдарға тиесілі. Мұның мәні – сахабалар бәріне куә болғандықтан Құран аяттарының не үшін әрі қандай мәселеге қатысты түскенін нақты білген. Құран аятының тәпсірі тәуилге қарағанда маңызды, өйткені тәпсір – Алланың нені меңзегенін (яғни аяттың нақты мән-мағынасын, ақиқатын) білдіреді. Ол (Алланың атынан) куәлік ету секілді, сондықтан оны тәпсірлеу (аяттың қандай мәселеге қатысты және не себепті түскенін) нақты білетін кісіге ғана рұқсат етіледі. Осыған байланысты, (бір хадисте): «Кімдекім Құранды өз ойымен, өз бетінше тәпсірлейтін болса, тозақтағы орнына дайындалсын», – делінген. Өйткені ол Құран аятын тәпсірлеу арқылы Алланың атынан куәлік еткен (яғни Алланың атынан сөйлеп, үкім айтқан) болады» [6, 349 б.]. Міне осылайша Матуриди тәпсір ұғымын Алла меңзеген мағынаны нақты білу деп түсіндірсе, тәуил ұғымын Алла меңзеген мағынаның не екеніне қатысты кесімді пікір білдірмей, «бұл аятта Алла меңзеген мағына мынау болуы мүмкін», дегендей, дұрыс болуы ықтимал бірнеше мағынаның бірін таңдау деп түсіндірген.

Міне сондықтан, имам Матуриди өз еңбегін Китаб атТәфсир емес, Китаб атТәуилат деп атаған.

Имамның бұл сөзін кеңінен тарқату мақсатында өзінің тәпсір кітабынан бір мысал келтірелік.

Әл-Матуридидің «Тәуилату әһли сунна» атты еңбегіндегі «Кәусәр» сүресінің бірінші аятындағы «Кәусәр» сөзінің ұғымын былай ашықтаған:

«Шүбәсіз, Біз саған Кәусәрді нәсіп еттік».

» إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ «

Ғалымдар «Кәусәр» сөзінің не мағынаға келетіні тұрғысында түрлі көзқарастар танытқан. Оларды қысқаша былай айтуға болады:

- «Кәусәр» сөзі үзілмейтін, түгесілмейтін мол жақсылық деген мағынаға саяды. Яғни, Пайғамбарымызға (с.а.у.) Алла Тағала тарапынан берілген пайғамбарлық, ақыретте тозақтан құтқарып жәннәтқа жетелейтін иман немесе өзге жаратыластардан Алла елшісін Алла Тағала алдында ерекшелейтін ұлы дәреже – деп бір топ ғалымдар тұжырымдаған. Бұл сөзімізді «Шарх» сүресінің 4-аяты қуаттай түседі: **«Сондайақ есіміңді мақтаулы етіп, мәртебенді көтермедік пе?»**.

- Екінші бір топ ғалымдар «Кәусәрды» жәннәттағы өзен деп тұжырымдаған. Себебі «Кәусәрдың» не екенін Алла елшісінен сұрағандарға жоғарыдағыдай жауап бергені айтылады.

Имам Матуриди осы екі көзқарасты айтқаннан кейін былай деп тұжырымдайды:

«Егер Пайғамбарымыздың «Кәусәр» жәннаттағы маған тарту етілген өзен деп айтқан хадисі сахих болса, онда біз Кәусәр сөзін басқа мағынаға болжай алмаймыз. Алайда, хадис сахих дәрежесіне жетпесе «Кәусәр» сөзінің бірінші тұжырымға жақынырақ болатынын айта аламыз. Себебі Алла елшісіне жалғыз өзен сыйға тартылу аса бір ерекшелік ретінде көрілмейді, өйткені Алла Тағала Пайғамбарымыздың үмбетіне жәннәтта оданда зор нәрселерді уәде етті. Пайғамбарымыздан (с.а.у.) жеткен бір хадисте: *«Жәннәтта жәннәт иелерін көздер көрмеген, құлақтар естімеген және ойларына кіріп-шықтаған (нығметтер) күтіп тұр»* – деуде, бұл нығметтердің өзеннен қарағанда ауқымдырақ екенін айта аламыз» – деуде [6, 412 б.].

Бұл жерде имам әл-Матуридидің «Кәусәрдың» мағынасын мынау деп кесіп айтпай керісінше болжап, тәуил жасағанын көре аламыз.

Қорытындылай келсек: Тәпсір деп – риуаяттарға негізделіп, аяттардың мақсатын ашықтауды айтсақ, тәуил – райға, ақылға, дираяға және өзге де ілім салаларына негізделіп ижтиһад жасау арқылы аяттардың мағынасын беруді айтады. Расында тәпсір аяттағы Алла Тағаланың мақсат еткен мағынасын баяндау. Бұл

дегеніміз Пайғамбарымыздан (с.а.у) немесе уахидың түсуіне куәгер болған, Алла елшісінің (с.а.у) көз алдында өскен саңлақ сахабалардан нақты дерек келмейінше тәпсір жасауға болмайтынын білдіреді. Ал, тауил болса, Құран аяттарының өзіне қамтыған бірнеше мағынадан бірін өзге құрал ілімдерімен салыстырып, саралап, ижтиһад жасау арқылы таңдап жазу [6,185 б.]. Яғни, тәпсірші ғалым (муфассир) Құранды тәпсірлегісі келсе, Құран Кәрім аяттарын өзге де аяттармен салыстырып, аятқа қатысты сахих хадистерді саралап, сондай-ақ, осы аят төңірегінде сөз сөйлеген сахабалар мен табиғиндерден келіп жеткен риуаяттарды анализ жасайды. Содан кейін, аяттың түсу себебін зерттеп, насх, мансұхын анықтап, басқа да мағына беруі мүмкін деп қырағат ілімдеріне сүйеніп, сарф, наху, бәлаға тұрғысынан да сүзгіден өткізіп, аятты алғаш оқығанда түсінік беретін мағынаны оқырманға оқилуы жеңіл әрі түсінікті етіп тәпсірлеп ұсынады.

Ал, тәуил жасағысы келген ғалым жоғарыда айтылған бірінші деңгейді толық меңгеріп болғаннан кейін тәпсірші ғалым сияқты, аяттардың орналасу тәртібіне аса маңыз береді. Сондай-ақ, тәпсірдегідей емес бұл жерде көбіне ақылна, ижтиһадна (дирая), сонымен қатар Алла берген қабілетіне сүйенеді. Аяттардан алғаш оқығанда түсінген мағына емес, астарындағы мағынаға аса назар аударып, терең ой жүгіртіп, Алла Тағала илһам еткен мағыналарды қағазға түсіреді. Алайда, бұл шығарған астарлы мағыналары тәпсірге қайшы келмеуі шарт. Дұрыс тәуил жасау үшін алдымен тәпсір ілімін меңгеру қажет. Олай болмаған жағдайда жасалған тауилдер ілімсіз, құр ақылға сүйеніп хадисте тыйым салынғандай «аяттармен ойнау» болып табылады [17, 14-15 б.].

Әдебиеттер тізімі:

1 Асқар Әкімханов “Имам Матуридидің еңбектері” мақала: “islam.kz” сайтынан.

2 Имам Абдулла ибн Ахмад ибн Махмуд ән-Насафи, «Мадарикун танзил уа хақайқу тауил», Дамаск: 1998 “Кәләм тайб” Т.І, 359 б.

3 Суат Иылдырым, «Имам Матуридидің Еувилату Куран тевсири», Иени умит журналы, ном: 10. 2010ж.

4 Әбу Мансур әл-Матуриди. Тауилат аһли сунна. «Кутуб илмия», 2005. – Т. I – 638 б.

- 5 А.Уаһби Ажр, “Түрк білгіні Матуриди”, Анкара, 1978, 325 беттер.
- 6 Жамалуд-дин Ибн Манзур, «Лисан араб». «фассара» бабы. Бейрут: “Садир” 2003. Сайд Журжани, «Таърифат», «тә» бабы. Бейрут: “Кутуб илмия” 1998
- 7 Жамалуд-дин Ибн Манзур, «Лисан араб». «фассара» бабы. Бейрут: “Садир” 2003. Сайд Журжани, «Таърифат», «тә» бабы. Бейрут: “Кутуб илмия” 1998.
- 8 Имам Мухаммад Хусейн Заһаби, «Тафсир уа муфассирун», Каир: “Мактабату уаһба” 2000. 1270 бет.
- 9 Мұхаммед Ибраһим Шариф, «Бухус фи тафсир Құран Карим», мақала. “Kt-b.com” сайтынан.
- 10 Бәдруд-дин Заркаши, «Бурхан фи Улум әл-Құран». Дамаск: “Ихия кутуб арабия” 1957. Т. I -1652 бет.
- 11 Жалаладдин ас-Суюти. ал-Итқан фи улум ал-Құръан. – Египет: «Мустафа Баби Халаби», 1978. – Т. II – 3216 б.
- 12 Құран Кәрім қазақша түсіндірмелі аударма. – Медине: 1991 – 604 б.
- 13 Имам ибн Әли Субки Тәжид-дин, «Жамъу әл-жауамиъ» Бейрут: “Кутуб илмия” 2003. 142 бет.
- 14 Салах Абдулфаттах Халид, «Тафсирул-маудуи». Урдун 1997. 410 бет.

ӘЛЕУМЕТТІК ЖЕЛІЛЕРДІ ПАЙДАЛАНУДАҒЫ ҚАДАҒАЛАНАТЫН ҚҰНДЫЛЫҚТАР

Сариева Жадыра

*Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті,
аға оқытушы, РАТТ мүшесі*

Садыбаев Құрманғазы

*Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті,
аға оқытушы*

Соңғы кезеңдердегі мағлұматтар мен байланыстардың технологияның қарқынды дамуы нәтижесінде әлеуметтік желілердегі электронды сайттардың пайда болуына әкелді. Бұл байланыс желілерін байланыстыратын негізгі ерекшеліктер бар екендігі сөзсіз, дегенмен олар бір-бірінен әр желінің критерийлері, шарттары мен қолданушыларына сәйкес әртүрлі болады. Егер оларды жинақтайтын болса:

- Жеке тұлға парақшалары: бұл парақшалар арқылы тұлғаның есімі, негізгі мағлұматтар алуға болады. Мәселен, жынысы, туылған күні, елі, қызығушылықтары мен жеке суреттері;

- Достар мен байланыстар: әртүрлі мақсатқа байланысты адамдармен танысу, сол себепті әлеуметтік желіге достар тізіміне қосылған кісінің досы;

- Хаттар жіберу: бұл ерекшелік қолданушыға өзінің достарының тізіміндегі кісіге немесе басқа бір кісінің жекесіне хат жіберуіне мүмкіндік береді.

- Сурет альбомдары: шексіз альбомдар тізбегін құрастырып, оларға көптеген суреттерді орнатуға, және де сол суреттерді достарына көрсетіп, өз ойларымен бөлісу мүмкіндіктері бар.

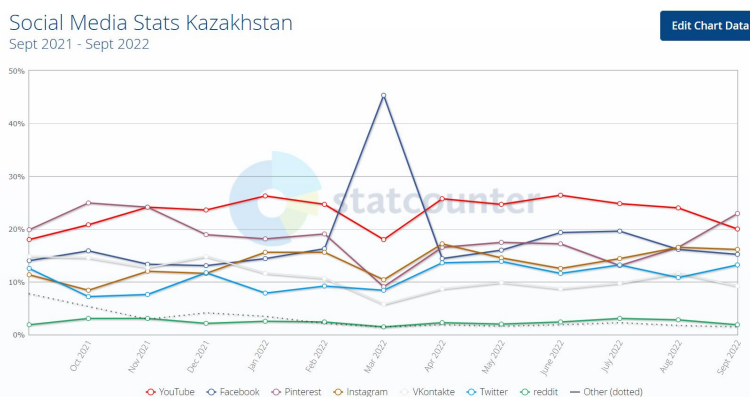
- Топтар: белгілі мақсаттарға байланысты арнайы есімдермен ашылған топтар құруға болады. Бұл шағын клуб ретінде дискуссия алаңы да бола алады.

- Парақшалар: осы пікірді Фейсбук парақшасы ең алғашқы болып ұсынды. Оларды коммерциялық мақсатта тиімді пайдаланды.

Жарнамалық компаниялар құруға жұмыс жасады. Коммерциялық өнімдер немесе іс-шаралар иелеріне бағыт-бағдар, пайдаланушылар белгілеген санатты көрсетуге мүмкіндік береді.

Көптеген каналдары бар осы әлеуметтік желілердің пайда болуы саналуан құндылықтары мен ойлары бар әртүрлі адамдар арасындағы виртуалды кездесудің мүмкіндіктерін кеңейтті. Әлемді бір үй кейпінде келтірді. Ең басында достардың арасындағы байланыс мақсатында оймен құрылған әлеуметтік желі әртүрлі дәрежедегі, орын мен мәртебедегі барлық адамдардың байланысын жүзеге асырады.

Қазақстанда әлеуметтік желілерді қолдану диаграммасы¹



Әлеуметтік желілер тиімді байланыс құралдары болып саналады. Өзінің пікірін білдірудегі еркіндігі, пайдалану қарапайымдылығы мен жеңілдігі, сондай-ақ адам қажет кезінде қолжетімділігі дәстүрлі медиалармен озық бәсекелес ретіндегі сипаттары мен артықшылықтары әлемнің қызығушылығын тудырды.

Сонымен мұсылман ретінде бұл мүмкіндіктерді Ислам жолында қызмет ету мақсатында қолдану барысында қандай критерийлер мен шарттар орындалу керек деген сұрақтар тұрады. Әрине ол жай адам емес, сондықтан шарифат мақсаттарын

¹ <https://gs.statcounter.com/social-media-stats/all/kazakhstan>

қадағалап, бес зәруліктерді (қажеттіліктер)¹ сақтай отырып дін таратуда, тіпті өзінің жеке мақсатында болсын қолдануы қажет. Бес қажеттіліктердің құралдары:

1-Дінді сақтау жолдары:

Дін әрбір адамның раббысымен және бауырларымен қарым-қатынасының ең ұлысы. Адамзат үшін сақтау қажеттіліктерінің ең алғашқысы болып келеді. Бұл әртүрлі көріністерде кездеседі:

- Ақида(сенім) еркіндігі мен қорғауды қамтамасыз ету: Ислам ешкімді сенімде мәжбүрлемейді. Мемлекет аумағында өзге діндермен қатар өмір сүруіне рұқсат етіледі. «Олар, сондай жазықсыз: «Раббымыз Алла» дегендіктерінен ғана жұрттарынан шығарылғандар. Егер Алла; адамдарды, бірін-бірі арқылы қорғамаса, Манастырлар, Шіркеулер, Яудилердің құлшылық орындары және ішінде Алланың аты көбірек зікір етілетін мешіттер құлатылар еді. Кім Алла жолына жәрдем етсе, Алла оған жәрдем етеді. Шәксіз Алла, аса көруші, тым үстем.» (Хадж сүресі: 40).

Дінге өз еркімен келгеннен соң, оны ұстану міндетті болады. Сол арқылы дін тіршілігімізге өрби береді. Ожданына әсер етеді. Құрандағы аяттарда сенім мен игі амал туралы көп жерде айтылады.

Діннен қайту жазасы: дін адамзат құқықтарының кепілдігі мен нәпсі қалауларынан сақтаушы болғандықтан, оны сақтау ең алғашқы істерден болғандықтан, діннен қайтуды Алла тағала харама етті. Басқа дін болса да, келемеждеуге жол бермейді.

2-Адамды(нәпсіні) сақтау жолдары:

Қоршаған ортаны адамзат көркейту үшін, сол жерде өмір сүру үшін жаратты. Бұл бірнеше жақтан қарастырылады:

- Адам өмірін сақтау мен келісім жасау: Ислам өмір сүруді, жанын сақтап қалудың жолдары тамақтану, сусын ішу, тұратын мекені мен киімін қамтамасыз етуді міндеттейді. Қажеттіліктерге сәйкес өзін-өзі құрдымға салмау керек.

- Рұқсат болу: адам басына түсетін қиыншылықтарда үзір себептер. Мәселен, науқастық пен сапар себепті Рамазан айында ораза тұтпау, сапарда намазды қысқарту.

- Адам өлтіру: адам өзін болсын, басқа адамды өлтіруіне жол берілмейді. «Әй мүміндер! Өзара малдарынды бұзықтықпен

¹ الضروریات الخمس

жемендер. Бірақ өз ризалықтарыңмен саудаласу басқа. Және бір-бірінді өлтірмендер. Расында Алла сендерге ерекше мейірімді.» Өн Нисә сүресі: 29, «Кім бір мүмінді әтейге өлтірсе, оның жазасы, ішінде мүлде қалатын тозақ болады. Сондай-ақ оған алланың ашуы, қарғысы болып және оған зор қинау әзірлеп қойған.» Өн Нисә сүресі: 93, «Соның салдарынан Израил ұрпақтарына: Кім кісі өлтірмеген немесе жер жүзінде бұзақылық қылмаған біреуді өлтірсе, сонда шынайы түрде барлық адамды өлтіргенмен және кім оны тірілтсе, (өлімнен құтқарса,) барлық адамды тірілткенмен тең деп жаздық. Расында оларға елшілеріміз ашық дәлелдермен келді. Бірақ содан кейін де олардың көбірегі жер жүзінде шектен шығушылар болды.» (Мәйдә сүресі: 32).

3-Ақылды сақтау жолдары:

Ислам ақылға әсер ететін, зарар беретін, есті кетіретін барлық нәрселерді харам етті. Оларды қолданғанның жазасы анық баяндалды. Ақылмен шешім қабылдау, зейініміздің артуына, дәлелді дәйекке алуға шақырады. Немесе олар, Алладан өзге тәңірлер жасап алды ма? (Мұхаммед Ғ.С.): Дәлелдерінді келтіріңдер. Міне менімен бірге болғандардың Кітабы және менен бұрынғылардың Кітабы» де. Олай емес, олардың көбі шындықты білмейді. Сондықтан олар жалтарады. (Өл Әнбиә сүресі: 24).

Ілімді талап етуді қолдап, иманның негізі екендігін қуаттайды. «Адамдардан, күрт-құмырсқа және ірі жәндіктерден түрлі-түстегілер осындай. Шын мәнінде құлдарынан ғалымдары; Алладан қорқады. Рас Алла – өте үстем, аса жарылқаушы» (Фатир сүресі: 28) Білім алуды қоғамдағы әрбір адамға міндеттеді.

Ақылдың дәрежесін көтеріп, Құран Кәрімнің көптеген аяттарында Ақыл иелерін құрметтеді. «(Ал осылар,) бой ұсынып, түйі ішінде сәжде етіп, тіке тұрып, сондай-ақ ақыреттен қорқып, Алланың рахметінен үйіт еткен кісі сияқты ма? (Мұхаммед Ғ.С.) оларға: «Білгендер мен білмегендер тең бола ма?», – де. Шын мәнінде ақыл иелері ғана үгіт ала алады.» (Өз Зумәр сүресі: 9).

4-Нәсілді(ұрпақты) сақтау жолдары:

Нәсіл мен абыройды сақтау. Ислам діні жер бетінде тіршіліктің жалғасуын талпындырады. Сол себепті ұрпақты жалғастыру үшін некелесуді шарифат бекітті. Адамдар арасында мейірім мен

сүйіспеншілік орнатуға шақырады. Көркем мінезді балалардың жүрегіне ұялату, ақлақ әдептері мен принциптер жинағымен сусындату. Ары мен ожданын құрметтеуге жол көрсетеді. «Зинашы әйел мен ердің әрбіріне жүз дүре соғындар. Егер Аллаға, ахирет күніне сенсеңдер; оларға жұмсақтықтарың ұстамасын. Әрі екеуінің жазасын мүміндерден бір тобы көріп тұрсын.» (Ән Нур сүресі: 2).

5-Мал сақтау жолдары:

Ислам діні әрдайым адамзатты жақсылықтың орнауына шақырып, қайырымдылықты ұстанғандарды мадақтап, жамандыққа қайтпауды баяндады. Жеке меншікті мубах етті. Адал ниетпен кәсіп етіп, мал табуды құптады. «Ол сондай Алла, сендер үшін жерді көнпіс қылып жаратты. Ендеше оның айналасында жтріндер. Сондай-ақ Оның ризығынан жеңдер. Және барар жерлерің Сол жақ.» (Мулк сүресі: 15). Жұмыс жасаудың мәртебесін көтеріп, Алла елші былай деді: «Өз қолымен жұмыс жасап, тапқан тағамнан қайырлы ештеңе жоқ. Дауд пайғамбар да өзі кәсіп жасап, тамақтанатын еді. Сондай-ақ өзгенің малына қол салып, ұрлауға алдап алу, тартып алуға тыйым салды. Шарифатта оның анық жазасы жазылды: «Ер және әйел ұрының, қылмыстарына жаза әрі Алладан бір өнеге түрінде қолдарын кесіндер. Алла – аса үстем, хикмет иесі.» (Әл Мәида сүресі: 38).

Шарифат – мүдде. Үкімдері жақсылыққа бағытталып, жамандықты болдырмауға арналған. Ақыреттік және дүниелік мүдделерді қамтыды. Шарифат хикмет, мейірім негізінде құрылады. «(Мұхаммед F.C.) Біз сені бүкіл әлемге рахмет етіп қана жібердік.» (Әл Әнбиә сүресі: 107)¹. Барлық мәселелер зұлымдықтан әділдікпен рақымшылдыққа апаратын сипатта болады. Пайда әкелетін, пайдалы болатын нәрселердің барлығы – жақсы, зарар беретін, зиян тигізетін нәрселердің барлығы – жаман. Әлеуметтік желілер

¹https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/32137102/677-2860-1-PB-with-cover-page-v2.pdf?Expires=1656092938&Signature=XB~mAK8bLGn~XiY~S6wMTDxycdmXVZe67j2EAedNKldZj3hACi8dngVSXdxgIq0FJD~8MLTPu3vfFaR~50TKB0lRDP9B6DKokyZ4veaS9cJIZvDuDhzPsFsNaZZk16JW1Kws1UzvcG9Bv5I o14mk50fFGPLCGcMPHN~RdbdTeAPL3wGp72yJaCCrF53EHEBmns78rV5Gc4XunLdbMX~e8l546gt5m-xiApVUr3zJP04-c9rAW-2gRbNyMVCQ6cOzf8jak2-kf7msqCynA6xol2WAJohAGt~oD8BbfA-IkxIFm82~eTOOoVcud53uw8D7mRl694gmXtlX6r4SzdNq8cA__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA

жер бетін жаратылғандар қатарына жатады, сондықтан оларды қолдануға болады. Ол жеке адамдар арасындағы байланыс құралдарының бірі болып табылады. Ислам әлемінде әлеуметтік медианы қолдану жалғасуда жыл сайын өсуде. Көптеген мұсылмандар оларды қолданудың орнына ислам туралы ақпарат алу үшін пайдаланады. Негізінен үгіт-насихат Исламға қызмет ету үшін қолдану абзал.

ИСЛАМ ДІНІ ЖӘНЕ ДӘСТҮРЛІ РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚТАР

Жүзей Мырзахмет

әл-Фараби атындағы ҚазҰУ дінтанушы PhD докторант

Біздің заманымыздың Х ғасырында Қарахан әулетінің билеген заманында ислам дінінің түркі даласы мен қалаларына енуі руханият саласындағы аса маңызды кезең болды. Ислам діні қазақ даласына таралғаннан бастап, ғасырлар бойы халықтың өміршең рухани-моральдық құндылықтарымен, әдет-ғұрып, салт-дәстүрлерімен кірігіп, дін мен дәстүр бірлігін құрады. Өз болмысында мораль мәселесіне баса мән беретін ислам діні рухани құндылықтарды пір тұтқан қазақ төлтума руханиятымен үндескенде, дін мен дәстүрдің асқақ адамгершілік ұстанымдарға негізделген қайталанбас бірегей сұхбаты қалыптасты.

Зерттеушілер діни сананы тұрмыстық, тәжірибелік, теориялық деген үш түрге бөліп қарастырады. Ал қазақы болмысқа келсек, тұрмыстық және тәжірибелік діни сананың астасып жатқанын, олардың теориялық немесе иджтиһадтық діни санадан бастау алып, күнделікті тіршілікке тереңдей енгенін аңғаруға болады. Яғни қазақ үшін дін киелілігімен қатар, дәстүр қазақтың тал бесіктен жер бесікке дейінгі бүкіл тұрмыс-тіршілігін, әдет-ғұрпын, дүниетанымын көктей өтіп жатқан негізгі арқау болатын. Бұл жерде өздері қол жеткізген иджтиһадтық діни сана арқылы исламның негізгі қағидаларын халықтың жүрегіне жақын, санасына қонымды тілмен түсінікті етіп жеткізе білген әл-Фараби, Қожа Ахмет Йасауи, Жүсіп Баласағұниден бастап, Абай, Ыбырай, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп, Науан хазірет, Сәдуақас Ғылманиге дейінгі ұлттың ағартушы ұстаздары мен дін ғұламаларының үлесі зор. Солардың ерен еңбегінің нәтижесінде қазақ халқы исламның рухын сезініп, жанымен қабылдады.

Соңғы кездері дін мен дәстүр арақатынасы біздің қоғамда кеңінен талқыланды. Оның себебі, кейбір ислам атын жамылған жатжерлік деструктивті жамағаттардың дәстүр атаулыны теріске

шығаруынан туындады. Соның салдарынан дін мен дәстүр арақатынасын зерттеуге деген қызығушылық пен құлшыныс Қазақстан мұсылмандары тарапынан да, дінтанушы ғалымдар тарапынан да орын алды. «Дәстүрлі дін» және «діни дәстүр» терминдері дінтану ғылымы саласында зерделеніп, арнайы диссертациялық зерттеулер қорғалды.

Қазақстанды мекендейтін халықтың басым көпшілігі үшін дәстүрлі дін – ханафи мәзһабындағы сүннеттік ислам болып табылады. Жоғарыда айтылғандай, қарахан әулетінің билеушісі Сатұқ Боғра ханның тұсында осы бағыттағы ислам түркі әлеміне енді. Табиғиндер буынына кіретін Имам Ағзам Әбу Ханифаның саяси, құқықтық, отбасылық-неке, мұрагерлік-мүліктік және кез-келген басқа салада шығарған шешімдері мен берген үкім-пәтуалары рационалдық пайымымен, логикалық негізділігімен және этикалық ұстамдылығымен ерекшеленген. Имам Әбу Ханифа мәселені шешу барысында исламның негізгі қайнаркөздерімен қатар, өзі негізін салып кеткен истихсан тәсілі мен әдет-ғұрыпты кеңінен қолданды. Оны өзінен кейін келген шәкірттері де кең көлемде пайдаланып, күрмеуі күрделі мәселелерге пәтуа шығарып отырған. Әбу Ханифаның бұл әйгілі әдісі ханафи әдісі, ал мектебі әһли-рай мектебі деп аталды.

Еске сала кетсек, исламда кез келген мәселені шешу барысында басшылыққа алынатын жалпы мойындалған әдіснамалық негіздер болады, олардың қатарына мыналар жатады: 1) Құран кәрім – ислам заңдарының іргелі негізі мен бұлжымас қайнар көзі; 2) Сүннет – мұсылмандар маңызды өмірлік шешімдерді, құқықтық, сот шешімдерін және т. б. қабылдауы үшін үлгі болып табылатын хадистерден құралған Мұхаммед пайғамбардың (с.әу.) өмірлік және рухани жолының тарихы; 3) сахабалардың келісімді пікірі – иджма – Мұхаммед пайғамбар (с.әу.) сахабаларының келісілген пікірі, пайымдауы және келісімі, оны қосымша негіздеуді талап ететін күрделі мәселелерді шешуде негіз ретінде қолдануға болады. Сонымен қатар, сахабалардың орны олардың ізін қуушылар – табиғиндар алдында басым екендігін айта кету қажет. «Мединаның 7 факихы» деген атаумен белгілі беделді муджтахид өкілдерінің туындысы болған иджмадан (абсолютті келісім) «саха-

балар иджмасының» айырмашылығы ол тек Мұхаммед пайғамбар (с.әу.) сахабалары жеткізген нақты хадистерге басымдық берген. Сонымен қатар, дәл осы ханафиттер хадистерді объективті және демократиялық талқылауға кең мүмкіндіктер ашты, себебі бұл факихтер тобы исламдық құқықтың шығармашылық болашағын дамытуда аса беделді болып келді; 4) Пайғамбар сахабаларының жеке пікірлері тек белгілі бір келісімге келмеген мәселені шешуде ғана қолданылған. Оның негізіне ең мақсатты жүйелі пікір жатқан. Бұның тарихи негізі «асхаб ар-райға жатады» – бұл факихтердің шығармашылық еркіндігін мойындайтын, тәуелсіз пайымдаудың жақтаушыла-ры, формальді-логикалық әдісті қолданатын, сыни және креативті ойлау қабілеті бар әдіс болып табылады. Бұл әдіс талдауды, синтезді, дедукция және аналогияны қамтып, қияста өзінің феноменологиялық жалғасын табады. Иджма – аль-иджма аль-каули, аль-иджма аль-аамали, аль-иджма ас-сукути тәрізді үш категориалды деңгейден тұрады; 5) қияс (өлшем) – аналогия бойынша пайымдау. Шешім құрандық аяттар мен Сүннетте келтірілген ұқсас жағдайға байланысты қабылданады. Иджмаға жетуге мүмкін болмаған жағдайда ғана қолданылады, мәселені құрандық немесе хадистік аналогия бойынша феноменологиялық тұрғыдан өлшеу болып табылады; 6) Истихсан – артықшылық беру, өзгеше ықылас білдіру арқылы қабылданған шешім. Истихсан қайта қарастырылып, фикхке қосымша негіздеме ретінде, кийас негізінде қабылданған құқықтық шешімді түзету мақсатында енгізілген. Истихсан – дұрыс, мақсатты түрде жүйеленген шешімді қабылдау үшін қолданылылып, Құран аятына сәйкес келеді, яғни, (2:185): «Аллах сендер үшін қиындықтарды қаламайды, жеңілдетуді қалайды...»; 7) Ғұрып (урф) немесе әдет (ада) – исламға дейінгі құндылықтық парадигма аясындағы құқықтық тәжірибенің дәстүрі, салты. Әдет (адат) исламдандырылған территорияларда құқықтық мәселелерді шешудің негізі ретінде маңызды болып келеді, ол ар-ождан кодексі ретінде, исламның этикалық парадигмасы мен шарифат заңарына қайшы келмейтін құқықтық ережелердің кодексі болып табылады. Мәселен, «қазақ қоғамының әдеті» ең демократияшыл және моральді құқықтық кодификациялы жүйе де болып табылады. Бұл «Қасым ханның қасқа

жолы», «Есім ханның ескі жолы», «Жеті жарғы», билер институты этикалық-құқықтық жүйесінде көрініс тапты.

Арабия түбегінің бәдәуи көшпенді мәдениеті мен оазистік қала мәдениет ортасында дүниеге келген Ислам діні еуразиялық Ұлы Дала өркениетінің өкілі – қазақ халқының дүниетанымы мен тыныс-тіршілігіне кеңінен тарады. Тарих парақшаларына көз салар болсақ, Шығыс пен Батысты байланыстырып тұрған Ұлы Жібек жолының бойындағы қазақ даласында көнеден келе жатқан тәңіршілдік діннің әсерімен сіңген киелі құндылықтар мен әдет-ғұрыптар сабақтастығын сақтай отырып, ислам діні әкелген ұлы өркениет ағысына тоғытылды. Қазақ халқының рухани дүниетанымы, мақал-мәтелдері, этикалық және эстетикалық құндылықтарының негізі Құран және сүннет тағылымын бойына әбден сіңірді деуге болады.

Ортағасырлық мұсылман қоғамдарында басым болған ислам шарифатында үкім шығаруда әдет-ғұрыпқа назар аудару мәселесіне ерекше мән берілді. Маңызды мәселелерге пәтуа беруде ең алдымен ислам қайнаркөздеріне (Құран мен Сүннет) сүйенсе, одан кейінгі орындар ислам ғұламаларының қияс және истихсан әдістеріне сүйене отырып шығарған бірауызды пікірі иджамаға және салт-дәстүр мен әдет-ғұрыпқа берілді. Мұсылман құқықтанушылары әдет және ғұрып сөздерін тілдік және шарифаттағы мағынасына тоқтала отырып, құқықтық негізде зерттеген. Қазақ тіліне де әдет пен ғұрып сөздері араб тілінен енген. Әдет араб тілінде қайталану, жалғасын табу деген мағыналарды берсе, терминдік мағынада иррационалды түрде әрдайым қайталанған іс-әрекеттерді әдет деп атаған. Демек, әдет – халықтың қанына сіңіп кеткен нәрселер. Егер қандай да бір іс рационалды түрде қайталанып отыратын болса оны әдетке жатқыза алмаймыз. Яғни бір іс-әрекеттің саналы түрде әрдайым қайталануы әдетке жатпайды [1, 52 б.].

Ал, ғұрып сөзінің араб тіліндегі мағынасы жақсы, көркем және жағымды іс дегенді білдіреді. Терминдік қолданыстағы анықтамасына келер болсақ, имам әл-Ғазали сынды ғалымдар: «Ғұрып дегеніміз – адамдардың жан дүниесінде саналы түрде бекітіліп, болмысы түзу адамдар тарапынан құпталған дүние», – деген [1, 52 б.].

Ислам дінінде ханафилік мазхаб шафиғилық, маликилік және ханбалилік мазхабтар қатар мойындалады және бұл заңды төрт мектеп бірігіп, Сүннет жамағатын (Ахлю-Сунна уәл-жамағат) құрайды. Көптеген мәселелерді фикх негізінде әділетті түрде шешуге тырысатын ханафи мазхабы – исламдық құқық мектебінің ішіндегі ең көп тарағаны. Халифат билеушілері көп жағдайда өз мемлекетінің құқықтық жүйесінің негізін қалыптастыруда осы доктринаға сүйенді. Ханафи мазхабы сондай-ақ, Қарахан, Осман және Алтын Орда империяларында мемлекеттік деңгейдегі құқықтық жүйеге айналды.

Ханафи мазхабы барлық сүннеттік мазхабтардың ішінде алғашқысы болып табылады, Орта және Орталық Азия, Түркия, Сирия, Мысыр мен Ресейдің мәдени әр алуан кеңістігінде өмір сүретін мұсылмандардың басым көпшілігі осы бағытты ұстанады. Қазақстан территориясында ханафи мазхабы мұсылмандық құқықтың басты доктриналды бағыты болып табылады. Бұл оның икемдігі мен өміршеңдігімен байланысты, ханафи мазхабындағы құқықтық шешімдердің басым көпшілігі адамдардың күнделікті тәжірибесімен байланысты. Исламдық антропология немесе «инсанийя» белгілі бір шешім қабылдаудағы негізгі ұстаным ретінде ханафи мазхабында кеңінен орныққан. Оның негізіндегі рационалды прагматизм құқықтық және саяси шешімдер жүйесін, сонымен қатар күнделікті өмір сүрудің барлық салаларын гуманизациялауға мүмкіндік береді. Мұсылмандық заңнаманың негізі Құран мен Сүннет болып табылады, ол жерде абсолютті-эмбебап және жеке мағыналы аяттар бар, Сүннетте танымал, нақты (сахих), жеке хадистер және т. б. бар. Сол себептен, барлық қырларын ашып беретін аса күрделі мәселелерді шешуге мүмкіндік беретін беделді талқылаулар қажет. Ханафи мазхабы Құранды, Сүннетті, исламдық догматикалық мәтіндерді, исламдық фикхті түсінуде шектен шығушылық пен фанатизмді болдырмайтын ең тиімді бағыт болып табылады.

Рационалдылық, логикалық және жергілікті салт-жоралар мен дәстүрге бейімділігі үшін ханафиттер әдет-ғұрыпты маңызды мәселелерді шешу үшін қолданған. Әбу Ханифа фикхтегі сұхбаттық бағыттың өкілі болды, бұл бағыт мәселелердің мәнін, оның

қайшылықты сәттерін табуға және негізделген шешім қабылдауға мүмкіндік берді. Қазіргі таңда радикалды исламшылдардың исламдық құқықтық мектептердегі мазхабтардан бас тартуға үндейтін шақырулары жиі естіледі. Бұл діни сананы деконструкциялаумен, қоғамда діни негізде қысым туындатумен, діни сенім практикасының ақиқаттығы жөнінде адасушылықты ендірумен байланысты [2, Сейтахметова Н.Л. Ханафитский мазхаб как путь к диалогу: реконструктивная герменевтика, 16-б.].

Сүннеттік исламда кәламның екі мектебі бар: біріншісі әл-Матуридидің идеяларынан, екіншісі әл-Ашғаридің идеяларынан бастау алады. Жалпы Әбу Ханифа да, әл-Матуриди де ислам қайнарларын түсіндіруде ақылды асыра пайдаланатын мұғтазила өкілдерінің де, ислам бастауларын түсінуде ақылдың рөлін төмендететін сәләфизм мен «Әһл әл-Хадис» өкілдерінің де бұра тартатын ұстанымдарымен салыстырғанда, нақл мен ақл арасын үйлестіру мәселесінде «орта жолды» ұстанды. Самарқанд маңында туып-өскен әл-Матуриди фикһ салада Әбу Ханифаның ізбасары болды және Әбу Ханифаның интеллектуалдық мұрасын жүйелік эпистемология арқылы алғаш рет тұжырымдап жүйелей білді. Әл-Матуриди өзінің «Китаб ат-Тәухид» және «Китаб ат-Тәуилат» еңбектерінде сенім қырларының негізін құраған жекелеген «білімдер жүйесі» – «Матуриди ақидасын» жасап шығара алды.

Әл-Матуридидің кәлам мектебі IX–XI ғасырларда Мәуреннаһрда (Трансоксанияда) кеңінен таралып, Хорасанда, Орталық Азияда және бүкіл Орталық Еуразияда, сондай-ақ, Осман империясының иеліктерінде үстем болды. Алайда әл-Матуриди мектебі суннилік исламдағы ең маңызды кәламдық мектептердің бірі (дәлірек айтқанда, екеуінің бірі) бола отырып, өзінің мәртебесінен біртіндеп айырылып, екінші мектеп – Ашғариліктің (өзінің негізін қалаушы Имам Ашғаридің құрметіне солай аталған) көлеңкесінде қалып қоюы және, тіпті, соңғы мыңжылдық бойына «Ахль аль-Хадис», «Асари» (асариттер) деген атпен белгілі «қатаң дәстүршілдер» тарапынан да, кейінірек протосалафиттер мен салафиттер тарапынан да біршама әділетсіз кемсітілуі ислам тарихындағы күрмеуі шешілмеген құбылыстардың бірі болды.

Екінші жағынан, басым бөлігінде мұсылман-ханафилер орналасқан жерлерде билік құрған мұсылман әулеттерінің өздері кей жағдайларда матуридизм ілімінің мәнін құрайтын сеніммен қатар, ақылды ұстанатыны үшін, әділдікке деген бейімділігі үшін және монархизмнен бойын аулақ ұстайтыны үшін оны шетке ығыстырып, тықсырып тастады. Мысалы, Осман әулетінің биліктегі ақсүйектері османлылықтардың өздері фықһ бойынша ханафи (ислам заңы – шарифат тұрғысында ханафи) болып қалғандарына карамастан, Осман әулеті монархиясы институтының орнығуы барысында әл-Матуриди доктринасын ақырындап маргиналдандырып, оны ашғариліктің ығыстыруына мүмкіндік берді [3 Ugur, 2006: 301]. Қарахан дәуіріндегі түркілер исламды қабылдағанда оның салт-дәстүрмен санасатын осы нұсқасымен алған еді. Тек соңғы онжылдықтарда ғана ханафилік-матуридилік мектептің эпистемологиялық қырларына деген қызығушылық артып келеді.

Қазақ халқының тұрмыс-тіршілігінде маңызды рөл атқаратын салт-дәстүрлердің ислам тағылымы мен мұсылман ғұрыптарымен үйлесімін зерттеп, кең насихаттау – қазіргі таңда діни тұтастық пен ұлттық сананы қалыптастыру жолында жасалатын өте маңызды шаралардың бірі. Неге десеңіз қазіргі таңда қазақ мемлекетінің тұтастығына басты қауіп шеттен келген радикалды ағымдар әрекетінен туындап отыр. Қазақ халқының ғасырлар бойына қалыптасқан киелі де қасиетті, діни-рухани көзқарасы мен мәдени мұралары осы ағымдар тарапынан мансұқталуда. Қазақ қоғамы әртүрлі діни көзқарастарға бөлініп, топ-топқа жіктеле бастады. Бұл – еліміздің діни тұтастығына қарсы бағытталып отырған үлкен қауіптердің бірі. «Өкінішке қарай тарихы мен дәстүрін, ділі мен дінін жақсы білмейтін жастарымыздың көбі «таза ислам» ұранына алданып, діни радикалдардың арбауына түсуде. Кейбірі тіпті өз елін тастап, «жихадқа» (яғни, бұл сөзді әдейі тырнақшаның ішінде айтып отырмыз) кетсе, енді бірі бұл елде ислам мүлдем болмағандай жергілікті жамағаттың діни дәстүрлерінің барлығын «бидғатқа балап», ширкке шығарды. Өз кезегінде ел бірлігі мен діни тұтастыққа қауіп төндіретін мұндай кері тартпа пікірлерге тосқауыл қоя білу үшін күш қолдану арқылы күресу жемісті нәтиже бермейді. Сондықтан да мұндай идеологиялық қатерлерге

ғылыми тұрғыдан жауап беруіміз қажет» [4 Әділбаев А.Ш. Қазақ салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарының ислам шарифатымен үйлесімі, 7-б.], – дейді елімізге белгілі теолог Алау Әділбаев.

Бұл мәселеге Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының төрағасы, Бас мүфти Ержан қажы Малғажыұлы үлкен көңіл бөліп, «Дін мен дәстүр» атты екі кітаптан тұратын еңбек жариялады, оның бірінші кітабы Алматыда 2013 жылы «Ғибрат» баспа үйінен [5 Дін мен дәстүр], екіншісі Астана қаласында 2017-жылы жарияланды [6 «Дін мен дәстүр» II кітап]. Бұл кітаптың кіріспесінде Бас Мүфти қазақтың киелі дәстүрлеріне қарсы шығып жүрген әсіре діншілдерге тосқауыл болатындай сөздерді айтты: «Енді ұлт жадынан ұмытыла бастаған имани құндылықтарды қайта жандандырудың реті келді. Бұл тұрғыда біз қазақ қоғамына тыңнан жаңа дүние әкеліп жапсырып жатқан жоқпыз. Бар болғаны кезінде баһадүр бабаларымыз салып кеткен, кейіннен көмескі тарта бастаған соқпақтың сұлдерін тауып, соны қайтадан сара жолға айналдыруға тырысудамыз. Мақсатымыз – ұлттық табиғатымызбен сабақтас шарифаттағы мазһабымыз бен танымдық мектебімізді тұғырлап, асыл дүниелерімізді, жауһарларымызды жарыққа шығару, үзілгенімізді жалғап, жоғалтқанымызды түгендеу, сан ғасырлық тарихы бар діни дәстүрлерімізді қалпына келтіру. Сол арқылы қазақтың толыққанды ұлтқа, Алаштың іргелі елге айналуы үшін қолдан келгенше үлес қосу» [5 Дін мен дәстүр, 3-б.].

Мұнан өзге Досай Кенжетайдың [7 Кенжетаев, Д.Т. Қазақ мұсылмандығы және оның қалыптасу алғышарттары], Ш. Әділбаеваның [8 Әділбаева Ш. Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз], Бақытжан Сатершинов пен Оқан Сәметтің [9 Ислам шарифаты мен қазақ әдет-ғұрпының арақатынасы], А. Әбдірәсілқызының [10 Әбдірәсілқызы, А. Дін және дәстүр тағылымы], М. Исаханның [11 Исахан М. Ислам дінінің Орталық Азияға таралуы және алғашқы түркі-ислам мемлекеттерінің сипаттамалары] және т.б. бірқатар маңызды зерттеулерін атап өтуге болады. Бұл еңбектерде қазақтың киелі рухани дәстүрлері мен ислам құндылықтарының өзара үйлесімділігі баса айтылады.

Мұсылмандықтың таралуы барысында ислам дінінің дүние-танымдық әмбебаптылығы, оның сакралды және адамгершілік

мәселелері орталықазиялық тұрғындардың күнделікті практикалық өмірінде ғана емес, Даланың ұлы дана ойшылдарының дінтанулық тұжырымдарында да көрініс тапты. Мәуреннахр аймағында қала мәдениеті гүлденіп, олар ислами ғылым мен білімнің үлкен орталықтарына айналды, Хорасан мен Түркістаннан көптеген ғұлама мүджахидтер, мұхаддистер мен мүфәсирлер, имамдар мен факихтер шықты. Мұсылман кәламы мен фәлсафасы өркендеді. «Екінші ұстаз» атанып, бүкіл әлемге әйгілі болған әл-Фарабиді айтпағанда, «Құтты білігімен» Жүсіп Баласағұн және «Ақиқат сыйымен» Ахмет Йүгінеки нақыл-дидактикалық моральдық-этикалық жүйелердің ең көрнекті тұлғалары болды.

Ортағасырлық түркі діни дүниетанымындағы дәстүрлі көзқарастар мен философиялық ойларға исламның терең әсер еткенін ескерсек, ондағы сакралдық сарын діни сеніммен, Аллаға (Тәңіріге) деген сеніммен (тәухидпен) сипаттала-тын мұсылмандық теологиямен астасып кетті. Бұл Қорқыт атаның өнеге-өсиеттерінен, әл-Фарабидің этикалық ілімінен, Жүсіп Баласағұнның дидактикалық шығармасынан, сопылық тариқаттардың, оның ішінде Йасауи мен оның ізбасарларының рухани-практикалық тәжірибесінен айқын аңғарылады. Орта ғасырларда «түркі көшпенділігі (номадизм) мен сопылық ислам тамаша үйлесімге келіп, мәдени-әлеуметтік синтез ретінде қалыптасып болды... Түркілер өз тілін, келбетін жойған жоқ, көшпенділікке тән тамаша сипаттар сақтала берді, ислам нұрына бөленген соң ол енді «өркениетті көшпенділікке» айналды» [12 Нұртазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам, 21; 46 бб.]. Исламның түркі даласына енуіне ханиф діннің белгілері бар тәңірілік дінге табынушылық қолайлы жағдайлар тудырды.

Қазіргі Қазақстанның оңтүстік жерлері орта ғасырларда ислам өркениетінің құрамдас бөлігі бола отырып, тариқаттық мектептердің үлкен орталығына айналғанын айта кету керек. Әсіресе, шарифат, тарихат, мағрипат және ақиқат сатыларын қатаң ұстанатын йассауиға мен нақшбандийа тариқаттарының ықпалы өте зор болды. Йасауи өз ілімі арқылы адамды қорқудан иманға бастайтын ерекше дәстүр қалыптастырды. Бұл дәстүр Ясауи іліміндегі «кемел адам» тұжырымдамасында нақты көрінісін

тапқан. «Ясауи ілімінде кемел адам – шарифат, тарикат, мағрифат және хақиқатта кемелдікке жеткен адам. Яғни, кемел адам парасатты сөз, парасатты іс, парасатты ахлақ және таным (білім) тұрғысынан толық адам деген сөз. Осы төрт нәрсені өз рухында сомдаған адам, нағыз кемел адам» [13, Кенжетай Д. Ясауи ілімінің ислам философиясы тарихындағы орны, 291 б.].

Түркі халықтары арасында, оның ішінде еуразиялық көшпенді тайпалардың арасында ислами құндылықтар мен ұстанымдардың қалыптасуы мен дамуына түркі сопылығының ұлы өкілі Қожа Ахмет Ясауидің рухани қызметінің маызы зор болды. Бұл туралы академик Ә. Нысанбаев пен белгілі дінтанушы әрі философ Досай Кенжетай былай дейді: «философиялық және әлеуметтік ойды дамытудағы Ясауидің айрықша «дәрежесі» мен дүниетанымының ерекшелігі, біздіңше, қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымының топырағына құдайлық таным сопылық-исламдық тұжырымдамасын әкелуі дер едік» [14 Нысанбаев Ә., Кенжетай Д. Алғысөз: ислам философиясы туралы, 58 б.].

Жалпы ислам дінінде жүрек, рух, көңіл рухани да киелі ұғымдардың қатарына жатады. Бұл тақырып тарикаттарда терең талданады, себебі бұл жүректің пәктігі мен көңілдің тазалығына, материалдық ауыртпалықтардан арылып, рухани еркіндікке жетудің алғышарттары болып саналады. Көңіл руханилық тұрғысынан алғанда ақиқаттың көрінісі болып табылады. Бұл дүние сынақ алаңы болғандықтан, көңіл нәпсінің жетегінде кетпей, өзінің жаратылыстық мақсатына сай, үнемі жетілу, кемелдену үстінде болуы керек. Адамның көңілі – құдайлық есім мен сипаттардың ең ашық әрі кемел дәрежеде көрініс тапқан айнасы болып табылады. Адамның көңіл әлемі ашылғанда ақиқатты, сырды ұғынып, кемелдікке ұласады. Сол себепті көңілді таза ұстау, көңіл әлемін ашу – сопы-әулиелердің негізгі мақсаты болып табылады. Сондықтан да Ясауидің тікелей адам мен оның көңіл әлеміне қатысты арнайы жазған «Көңіл айнасы» атты рисаласы бар [15 Әзірет Сұлтан Қожа Ахмет Ясауи. Көңілдің айнасы]. Сондай-ақ, Ясауидің «Диуани Хикмет» және «Фақрнама» еңбектері – оның хикмет, хәл ілімдерінің мәнін ашатын негізгі трактаттары.

Сүннеттік пайымдағы исламның рухани сакралдылық пен иләһи адамгершілікке негізделген ұстыны өз мағынасында адамшылықты, ар-ұят, моральдық тазалық пен асқақты білдіретін «имандылықтың» қазақы түсінігімен ұқсас. Иман – қазақ халқының рухани дүниетанымындағы қсиеттілікпен сабақтасып жататын өте кең өлшемді ұғым. Ата-бабаларымыздың ақиқатқа жетелер сенімінің негізі болғандықтан ол адамның бүкіл бітім-болмысының, мінез-құлқының айнасын білдіреді. Имандылық деген бір ғана сөздің бойына ұят, ар, ынсап, қанағат секілді бүкіл жақсы қасиеттер топтасып тұр. Қазақтың жүзі жылы жанды жолықтыра қалса, «бетінен иманы төгіліп тұрған адам екен» немесе «иманжүзді кісі екен» дейтіні де сондықтан. Қазақ тұрмысында «тал бесіктен жер бесікке» дейінгі дәстүрлері мен ғұрыптары оның киелі рухани құндылықтарының исламмен астасқан синкреттік дүниетүсінігінің айқын айғағы.

Өз бойындағы құдайға деген сүйіспеншілігін сақтай білген адам нағыз рухани даму жолына түскен адам. Өзімшілдіктің, менменшілдіктің қақпанына түскен адам нәпсісін тыя алмай, рухани дамудан алшақтай береді. Ар-ұяттан тыс өмір сүре бастайды, өзінің рухани қасиеттерінен айрыла бастағанын сезбей де қалады. Адам өзіне сын көзбен қарай бастаса ғана, ішіндегі ар-ұят сотының әсерімен ғана өзін жетілдіре, күшейте түседі. Өзінің пендешілік әлсіздіктерін жеңе білген адамдарды әулие, кемеңгер деп атаймыз. Олар нағыз Ақиқатқа барар рухани даму жолына түскен адамдар болып тарихта қалады. Әркім өз ішкі «Меніне» үңілуі керек. Бұл рухани дамудың алғашқы баспалдағы [16 Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер, 194-б].

Қазақта имандылық – адамгершілік, ізгілік қасиеттерді білдіреді. Имандылықтың мұндай мағынаны білдіруі қазақтың мұсылман болуынан туындаған. Имандылық сөзі иманнан шыққан. Иман – жүректегі нұр, имандылық соның сыртқы пішіні. Имандылық – Алла Тағалаға иман еткен адамнан туған көркем мінез. Имандылық көркем мінезі әрбір мұсылманның бойынан табылуы шарт. Атам қазақтың адамгершілік ұғымын имандылық сөзімен беруінде ерекше мән бар. Өйткені, адамгершілік пен имандылық арасында үлкен айырмашылық бар. Адамгершілік –

барлық адамның бойында бола алатын адамның адамдық болмысынан туған қасиет. Иmandылық – әлемнің Жаратушысы, махаббатпен жаратқан пендесіне деген иман атты сүйіспеншілігінен туған аса ізгі қасиет. Яғни, әрбір имандылықта адамгершілік бар болса да әрбір адамгершілікте имандылық болмауы мүмкін. Сондықтан қазақта имандылық – ауқымы аса кең ой-толғамға ие, ерекше мәнді ұғым. Халқымыз сырт көзбен емес, жүрекпен ұғатын адамгершілік құндылықтарды жоғары дәріштеген. Иmandылық, әділеттілік, ізгілік, мейірімділік мұраттарын терең игеруге күш салған. Мал-мүлкінен, дәулетінен иманын жоғары бағалаған қазақ «Ер жігіттің үш байлығы бар: бірінші – иманы, екінші – ырысының тұрағы, үшінші – дәулетінің тұрағы» деп аталы сөз қалдырған [16 Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер, 196-б]. Мұндағы ырыс біз жоғарыда баяндаған құт ұғымына сәйкес келеді.

Алла тағала Қасиетті Құранда Өз Елшісіне былай деген: «Ақиқатында сен керемет мінездің иесісің» (Кәлам сүресі (68), 4-аят). Қазақтарда «ұяты жоқтың иманы жоқ» деген мәтел бар. Мұхаммед пайғамбар (Оған Алланың берекесі мен сәлемі болсын!) ар-ұятқа үлкен мән берген. Ол «ар-ұят – иманнан» (Бухари, Иман, 3; Муслим, Иман, 57, 58; Абу Дауд, Адаб, 6.), «ар-ұят – сенімнің тамырының бірі» (Абу Дауд, Сунна, 14; Насаи, Иман, 16.) және «ар-ұят тек игілік әкеледі» (Бухари (мухтасар), игілікті тәрбиелілік кітабы, хадис № 1950) деп үйреткен. Алланың елшісі: «...Ислам өнегесі – ар-ұятта» (Муатта, Хуснуль-Хулк, 9; Ибн Маджа, Зухд, 17 (4181, 4182)), «ар-ұят – асылдандырады (әдемі қылады)» (Ибн Маджа, Зухд, 17 (4185); Тирмизи, Бирр, 47 (1975), «кімнің ар-ұяты болмаса – иманы да жоқ» (Али аль Муттаки, КанзульУммаль, 3/119) дейді.

Мұхаммед Пайғамбардың сахих хадистерінде айтылған: «Ақиқатында, менің пайғамбарлық міндетімнің негізгі бөлігі мен мақсаты көркем мінездерді толықтыру және кемеліне жеткізу» (ас-Суюты, Аль-джами‘ ас-сагир, с. 155, хадис № 2584, Бухари, Хакима, Байхаки хадистерінің жинағы). Алла тағала елшісі тағы да: «Шындығында, Қиямет күні сіздердің ішіңіздегі маған ең сүйіктісі де ең жақын болатындарың керемет мінезге, моральдық және

адамгершілік қырынан ең үздіктерін» (Тирмизи, Бирр, 77 (2019)) деген. Қайда болсаң да, құдайдан қорық! Егер сен қателік жіберсең, артынан оны жуып-шаятын жақсы амал ет. Адамдарға (олардың шығу тегі мен сеніміне қарамастан) жақсы ниетпен қара» (Аль-Бага, Мухтасарсунанат-тирмизи, с. 276, хадис № 2019; Тирмизи, Бирр, 55). «Қиямет күні жақсы істердің ішінде ең ауыр тартатыны: тақуалық пен көркем мінез, ибалы әдептілік болады» (Ас-Суюты, Аль-джами‘ ас-сагир, с. 155, № 2583, № 2584, № 2585 хадистері.).

Мұхаммед пайғамбар (с.э.у.) ерекше қайырымды және кішіпейіл болды. Ол: «Егер ол өзі үшін нені ұнатса, өз бауыры (сенімі бойынша) үшін де соны ұнатқанша сіздердің біреуіңізге деген сенім толық (жетілген) болмайды» (Бухари, Иман, 7; Муслим, Иман, 71.); «...Егер иманға келіп иланбасаңыз, сіздер Жұмаққа лайық болмайсыздар, бірақ бір-біріңізді жақсы көрмесеңіздер, сенімге де келмейсіздер!...» (Муслим, Иман, 93; Тирмизи, Сифатуль-Кияма, 56) дейді.

Йасауидің сопылық ілімінде біз алдыңғы тарауларда қарастырған өмір мен өлім, еркіндік пен жауапкершілік, үрей мен қорқыныш туралы түсініктермен қатар хикмет (даналық), ғашықтық, рух, нәпсі ұғымдары алдыңғы орында тұрады, сондықтан олардың мәнін ашып, оның орнын анықтап алуымыз керек. Тарихаттық түсінік бойынша «хикмет» дегеніміз құдайлық сырлар мен ақиқат туралы таным, болмыстардың жаратылыс мақсатының сакралдық мәнін ашу, олардың арасындағы байланыстарды танудағы «құдайлық еріктің» сырын ұғу. Яғни, хикмет – «көкірек көзі» (ба- сират) деп аталатын «сырға қанығу» (кашиф – иррационалды-интуициялық метод) әдісі арқылы қол жеткізетін сопылық таным. Адамдағы көңіл көзі – ғайып (метафизикалық) әлемге тән ерекшеліктерді көру қабілеті. Қожа Ахмет Ясауи бабамыздың хикметі адамдық кемелдікке және рухани еркіндікке жетудің ілімі болып табылады. Адамның адамдыққа жетуі оның «нәпсі» деген қара күшті тізгіндеуіне байланысты. Бұл қабілетке адам Алланың жәрдемінің арқасында ие болады.

Йасауи ілімінде ғашықтық – өмірдің мәні, адамдық болмысқа жетудің шарты болып табылады. Ұлы сопы ғашықтыққа ұласудың жолдарын былай көрсетеді: біріншісі – тарихатта хәл ілімін

меңгеру («Махаббат бағын араламай ғашық болмас»), екіншісі – риязат арқылы рухты тәрбиелеу («Қорлық-зорлық тартпайынша нәпсің өлмес»), үшіншісі – Хақиқатты осы дүние мен ақиреттегі беретін қызығы мен нығметтері үшін сүю емес, Оның мәніне, затына ғашық болу («Екі әлем көздеріме тарыдай көрінбеді, жалғыз Хақты сүйдім»), төртіншісі – зікір, уажд, сұхбат әдістері арқылы Хаққа ұласу («Закир болып, шакир болып Хақты таптым»). Бұл психо-техникалық әдістер ауруға шалдыққан жүректі айықтырып, оны Тәңірді сүйе алатын дәрежеге жеткізетін құралдар ғана. Йасауи үшін бұл құралдар ешқашан мақсат болған емес.

Сопылық болмыс рухтың мәніне қарағанда оны тәрбиелеу мәселесі мен әдістеріне, оның сипаттық кемелдігіне көбірек көңіл бөледі. Сопылық дүниетаным рух пен тән ерекшеліктеріне қарағанда нәпсі мен рухтың және олардың іс жүзіндегі көріністері болып табылатын «ақыл мен әуейі- ліктің» (haya) ерекшеліктері мен айырмашылықтарын танып, жүзеге асыруды мақсат етеді. Бұл жердегі ақыл – жанның, ал, әуейілік нәпсінің сипаты.

Рух туралы түсініктер сопылардың ұстанымдық және сенімдік қалыптарымен үндестікте дамыды. Шарифат өкілдерінің ойынша, рух тәннен бұрын жаратылып, «кемелдік қалпын» әуел баста-ақ алған болатын. Кейіннен тәнге «үрленгенімен» өзінің жеке әрекеті мен талабы арқылы рухани кемелдікке жетіп, өлген соң-ақ (табиғи өлім) бұрынғы қалыбына оралады [16 Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер, 109-б].

Сопылық сакралды философиясында рухани еркіндік мәселесі үлкен орын алады. Ойлау мен ой еркіндігі түбінде іс-әрекеттің еркіндігін әкеледі. еркіндік – психологиялық құбылыс. Ол алдымен санадан бастау алады. Міне, сондықтан да Йасауи іліміндегі еркіндік мәселесі рух тіршілігіне тікелей байланысты. Рухани тіршілік ішкі қалбке қатысты болғандықтан Әзірет сұлтан іліміндегі еркіндік мәселесі де адамның «ішкі еркіндігі» шеңберінде қарастырылады. Ішкі еркіндікке ислам ахлағында «моральдық еркіндік» дейді. Моральдық еркіндік адамның ғашықтық арқылы өз кісілігін Тәңірмен үйлестіріп, тұтастыққа ұласуы. Осы рухани еркіндік – адамдық кемелдіктің шыңы. Түркілік сопылықта таңдау өзімен бірге жауапкершілікті де ала келеді. Сондықтан таңдау

еркіндігі – жауапкершілік деген сөз. Олай болса, мен бармын – деу, жауапкершілікпен бірге, ерікті түрде таңдау деген сөз. Адам өз жауапкершілігіне сай Алланың мейіріміне бөленеді немесе азабына ұшырайды. Сондықтан бұл жерде де толық еркіндік жоқ. Ал, Йасауи үшін бұл жеткіліксіз. Еркіндіктің шыңы Тәңірмен тұтастанып, «уахдат-и вужуд» дәрежесіне жетіп, екіұдайлықтан арылып, жауапкершіліктен де, еркіндіктен де ада болу. Оның ілімінің негізгі категориялық ерекшелігі бойынша еркіндік – Тәңірдің азабында да емес, сыйында да емес, Тәңірдің сүюінде, махаббатындағы түпкілікті мұратта. Ғашықтық – адам мен Тәңірдің дидарласуын қамтамасыз ететін жол. Демек, махаббат арқылы Тәңірді көру, тану, оның хикметін сезу – шынайы еркіндік [16 Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер, 109-б].

Йасауи дүниетанымында адам өлім үрейінен құтылу үшін табиғи өлімнен бұрын оны жарық дүниеде танып, дәмін татуы яғни, «өлмес бұрын өлуі» қажет. Өлімнен қашудың орнына онымен табысу, одан қорқудың орнына оны сүйе білу керек. Өлімнен қашудың мүмкін еместігі Йасауиде ерікті өлім тұжырымдамасын туындатты. Өзінің бұл теориясын түркілердің пірі практикалық тұрғыда жүзеге асырып, пайғамбар жасына жеткеннен кейін қылуатке түсіп, сонда өмір сүргені белгілі. Осы мәселеде Йасауи сияқты Абай да: «Өлсе, өлер табиғат, адам өлмес, «Мені» мен «Менікінің» айырылғанын, «Өлді» деп ат қойыпты өңкей білмес» [17 Құнанбайұлы А. Шығармаларының екі томдық толық жинағы, 216 б.] – деп, табиғи өлімге көңіл бөлмейді.

Йасауи үрей мен қорқу адам баласын санадан айырып, нәпсінің құлдығына түсіретін дүлей күш деп есептейді. Бұл хәл, басым көпшілігінде, имансыздық жайлаған кеңістікте өзін анық көрсетеді. Қорқу адам азғындығының негізгі көзі. Бірақ қорқудың ең құдіреттісі – таным мен махаббатқа негізделген Тәңірден қорқу. Адам Тәңірден қорқу арқылы басқа үрей атаулыдан арылады. Ол үшін таухидке, иманға бет бұрып, сол арқылы теңдік, еркіндікке ұласа алады. Тәңірден қорқу, яғни тақуалық – иман нұры арқылы кемелділікке, тыныштыққа жеткізер бірден-бір жол.

Адамзат дамуы барысында ешқашан құнын жоймайтын моральдық-этикалық категорияла бар: ар, ұят, намыс, ұждан,

абырой, борыш, парыз және т. б. Ол қазақ халқына да тән: «Малым – арымның садақасы, арым – жанымның садақасы», «Ақылды болсаң, арыңды сақта, ар-ұят керек әр уақытта», «Жігіттің құны – жүз жылқы, ары – мың жылқы», «Ұят кімде болса, иман сонда», «Әдептілік, ар-ұят – адамдықтың белгісі», «Өз ұятын білген кісі, бір кісіге төрелік береді» т. б. деген мақал-мәтелдері дәлел бола алады. Қазақ халқы ар-ожданды, абыройды қатты қастерлеген, оны адамгершіліктің туы етіп көтерген, сондықтан жастарға бата бергенде «Абырой беріп, аман сақтасын», «Абыройлы бол!», «Е, құдай, абырой беріп, аман сақта» деп тілек білдіріп отырған. Ал, намыс – адамның ішкі сезімі, абыройды қорғайтын құралы. Намыс – адамның қадір-қасиетіне байланысты өте нәзік, өткір, күшті лап етпе сезім. Ол адамды жаман әрекеттерден сақтайтын таза ұлы қасиет [16 Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер, 107-б].

Қазақ халқының рухани мәдениетіндегі бұл сакралды рухани категориялар ислам дініндегі көркем мінездердің сипаттамаларымен толық үйлеседі. Шәмшат Әділбаеваның «Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз» кітабында қазақ халқының мақал-мәтелдерін зерттеп, олардың кейбірінің хадистердегі ойлардан туындағанын, өйткені олардың діни мотивтерді қамтуы және шарият үкімдерімен үндесуі мұндай мақал-мәтелдердің тікелей хадистерден шығатын үкімдерден туындағанын көрсетіп береді. «Мысалы, Аллаһ Елшісі (саллаллаһу аләйһи уә сәлләм) бір хадисінде: «Өтіріктен сақтан. Себебі өтірік пен иман бір жерде болмайды» (Муснәд, I, 16-б.) – деген. Осы хадисті атам қазақ: «Өтірікшіде иман жоқ» деп мақалға айналдырып, өскелең ұрпағына өтіріктен бойын аулақ ұстауды ескерткен» [8 Әділбаева Ш. Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз, 231-б.].

Өтірік айту, ұрлық пен қарлық жасау тек қылмыс қана емес, үлкен күнә екендігі де белгілі. Сондай-ақ, исламдағы ауыр рухани кеселдердің бірі тәкаппарлық болып табылады. «Қоғамға кеселін тигізіп, ауызбіршілікті бұзатын кесірлі мінез-құлықтың бірі – тәкаппарлық. Пайғамбарымыз бұл жайында: «Тәкаппарлығынан киімінің етегін жерге сүйретіп жүргендерге Аллаһ қиямет күні назарын да салмас» (Муслим, Либас, 2087; Имам Малик, Мууатта,

II, 914-б.), – деген. Ал халқымыз осы хадистен оймақтай ой түйіп: «Тәкаппарды Тәңірі сүймес» – деген мақалын айтқан» [8 Әділбаева Ш. Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз, 231-б.].

Қазақ халқында пендеге қателесудің, жағылысудың тән болатынын ескеріп, ондай қылықтарға кешіріммен қарау керектігін айтатын мақалдар жеткілікті, мысалы, «адасқанның айыбы жоқ, қайтып үйірін тапқан соң», «адасқанның алды – жөн, арты – соқпақ», «сүрінбейтін – тұяқ, жаңылмайтын жақ жоқ» және т.б. «Өзінің маржан сөздерінде әлеуметтік өмірдің қыр-сырын толық қамтыған Аллаһ Расулы (саллаллаһу аләйһи уә сәлләм) бұл салаға қатысты кейбір үкімдерді хадистерінде баяндап өтеді. Мысалы, ол: «Аллаһ Тағала үмбетімнен қате, жаңылыс және мәжбүрлікпен жасағандардың жазасын кешірген» (Ибн Мажә, Талақ, 2035.) – деп, үш мәселеде жаза берілмейтінін баяндаған. Осы хадистің пікіріне сүйенген халқымыз: «Жаңылысқанға жаза жоқ» деп, кейінгі ұрпаққа мақал қалдырған. Үмбеттің ардақты Ұстазы (саллаллаһу аләйһи уә сәлләм) әлеуметтік қарым-қатынас жайлы хадистерінде былай дейді: «Егер біреуіңіз қонаққа шақырылса барсын» (Муслим, Неке, 97-98.). «Шақырылған жерге бармаған адам Аллаһқа және Оның Расулына қарсы келген болады» (Муслим, Неке, 110; Әбу Дәуд, Әтима, 1.). Осы хадистерден шығатын үкімді мақал-мәтелге айналдырған халқымыз былай деген: «Шақырған жерден қалма, шақырмаған жерге барма» [8 Әділбаева Ш. Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз, 232-б.].

Қазақта жақсы дос, жаман жолдас туралы мақал-мәтелдер де көп. «Ал енді жолдастық қарым-қатынас жайлы Аллаһ Елшісі (саллаллаһу аләйһи уә сәлләм) былай деп өсиет еткен: «Жақсы мен жаман жолдас әтірші мен от жағушыға ұқсайды. Әтіршінің қасында болсаң жақсы иісті иіскейсің немесе жақсы иіс үстіңе жұғады, от жағушының жанына барсаң не көйлегің жанады, иә болмаса жаман иісті жұтып қайтасың» (Бухари, Зәбаих, 3; Муслим, Бирр, 146). Осы хадисті халқымыз мақалдатып, қысқа да нұсқа: «Жақсымен жолдас болсаң нәсібі жұғар, жаманмен жолдас болсаң кесірі жұғар» деген [8 Әділбаева Ш. Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз, 232-б.]. Осылайша, Шәмшат Әділбаева Қазақ хандығына дейінгі және кейінгі кезеңдердегі халықтың тұрмыс-тіршілігінен, мақал-мәтелдерінен, жалпы ауыз әдебиетінен, өлең-жырларынан,

айтыс өнерінен орын алған хадистік ойларды айқындайды. Осындай аналогияны жазба мәдениеттің аса ірі тұлғаларының шығармаларынан – Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігінен», Ахмет Йүгінекидің «Ақиқат сыйынан», Қожа Ахмет Йасауидің «Хикметтерінен», сондай-ақ, Абайдың «Қара сөздерінен», Ыбырай Алтынсариннің «Мұсылмандық тұтқасынан», Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық шартынан» табады. Дін мен дәстүр арасындағы, ислам мен халықтық ғұрып арасындағы осындай сабақтастықтан сакралды құндылықтардың өзара байланысы мен үйлесімділігі байқалады.

Ал Алау Әділбаевтың «Қазақ салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарының ислам шарифатымен үйлесімі» атты монографиясында ислам дінінің ұлттар дәстүріне көзқарасы, әдет-ғұрыптың шарифат нормаларын белгілеудегі мән-маңызы, фикһ әдебиеттерінде әдет-ғұрып ұғымының қолданылуы, әдет-ғұрыптың ислам құқығының қайнар көзі екендігінің дәлелі, ислам құқығында әдет-ғұрыптарға қойылатын шарттар, түркілік дала заңдары мен ислам шарифатының ұқсастықтары мен айырмашылықтары ғылыми тұрғыдан талданады. Теолог ғалым халықтың тұрмыс-тіршілігіндегі дүние есігін ашқаннан ақтық сапарға дейінгі исламмен үндескен дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарға мыналарды жатқызады: азан шақырып ат қою, ұлттың ұясы – бесік ке салу, қырқынан шығару, тұсаукесер, ауызға түкірту, тұмар және көзмоншақ тағу, мұсылмандық белгісі – сүндетке отыру, тілашар және сауат ашу, жеті атасын үйрету, жеті атаға дейін қыз алыспау дәстүрі, бата беру, жар таңдаудың жасампаздық жолы, мың жылдық туысқандықтың негізі – құдалықтың жөн-жоралғылары, қызды айттыру немесе сөз салу дәстүрі, қалың мал және жасау, ақ неке, беташар дәстүрі, келіннің сәлем салуы, әйел ерден кетсе де, елден кетірмейтін әмеңгерлік, өліге құрмет – тіріге міндет екендігінің үлгілері, әл үстіндегі адамға талқин айту, арулап аттандыру, жаназа намазын бың өтелуі, «дәуір айналдыру» салты, жерлеу және қабір тұрғызу, көңіл айту мен жоқтау, әруақтарға Құран бағыштау, қабірді зиярат ету, ас, садақа беру жоралғылары, жырттыс, тәбәрік беру және т.б. Қазақтың ұлы дәстүрлері ретінде мынадай рухани құндылықтар мен сакралды амалдарды атайды: ұят – беттің пердесі, «жасы үлкенді қадірлесе құт болар», туысыңмен

тату бол тірісінде, Ата тұрып ұл сөйлегеннен без, саусақ бірікпей ине ілікпес, көрші ақысы – Тәңір ақысы, «қонақ келсе – құт келер», «Біздерге сәлем беру болды – сүннет», жылу жинау, қолға су құю, айттау дәстүрі, Мауліт мерекесін тойлау [4 Әділбаев А.Ш. Қазақ салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарының ислам шариғатымен үйлесімі].

Бүгінгі тұтынушылық қоғам мен сынаптай сырғып өтіп жатқан заманында адамның өмір сүруінің негізқұраушы сакралды және құндылықтық өлшемдері терең дағдарысқа ұшырап отырғаны белгілі. Қазіргі адам мен азаматтың өз болмысына келуі, көп жағдайда, оның рухани-адамгершілік қасиеттері мен әлеуметтің дәстүрлі де киелі негіздерінің біртұтас үйлесімділікке келуімен түсіндіріледі. Руханияттың жайлылығын қалыптастыру, адамның ішкі сенімі мен ерігін сыртқы әлеуметтік дәстүрмен үйлесімге келтіруге ұмтылу қажеттілігі өмірдегі жаңашылдық пен дәстүршілдіктің дұрыс арасалмағын табуы керек етеді. Сүйіспеншілік (ғашықтық), сенім (иман), үміт (екі дүние қызығынан), даналық (хикмет), сұлулық (көркем мінез) және бақыт (құт) тәрізді қарапайым әрі күрделі құндылықтардың өзектілігі мен әлеуетін сакралды деңгейге жеткізу адамның рухани болмысының қажетті компоненті ретінде маңызды теориялық және практикалық мәнге ие. Сонда ғана дара және әлеуметтік жанның белгілі бір рухани жайлы қалпына жетуге болады.

Мақала AP09252975 «Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгіні мен келешегі» гранттық жобасы аясында жазылды.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1 Қараңыз: Әділбаев А.Ш. Әдет-ғұрыптың шариғат нормаларын белгілеудегі мән-маңызы / Бейбітшілік пен ізгіліктің кепілі. Ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2014. – 51–58 бб.

2 Сейтахметова Н.Л. Ханафитский мазхаб как путь к диалогу: реконструктивная герменевтика // Адам әлемі. Философиялық және қоғамдық-гуманитарлық журнал. – No 3(57). 2013. – 13–19 бб.

3 Ugur, E. 2006. Intellectual Roots of Turkish Islam and Approaches to the Turkish Model, Journal of Muslim Minority Affairs, no 24.

4 Әділбаев А.Ш. Қазақ салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарының ислам шариғатымен үйлесімі: Монография. – Астана: «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоры, 2018. – 170 б.

5 Дін мен дәстүр. – Алматы: «Гибрат» баспа үйі, 2013. – 192 бет.

6 «Дін мен дәстүр» II кітап (тал бесіктен жер бесікке дейін). – Астана, 2017. – 176 бет.

7 Кенжетаяв, Д.Т. Қазақ мұсылмандығы және оның қалыптасу алғышарттары [Текст]: монография / Д.Т. Кенжетаяв. – Астана: Рухани құндылықтарды қолдау қоры" корпоративтік қоры, 2018. – 248 б.

8 Әділбаева Ш. Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз. – Алматы: «Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры», 2011. – 280 бет.

9 Сатершинов Б.М., Оқан С. Ислам шариғаты мен қазақ әдет-ғұрпының арақатынасы // ҚР ҰҒА Хабарлары. Қоғамдық және гуманитарлық ғылымдар сериясы. № 1, 2016. – 66-72 бб.

10 Әбдірәсілқызы, А. Дін және дәстүр тағылымы [Мәтін]: Зерттеулер, мақалалар, сұхбаттар / Айнұр Әбдірәсілқызы; «Дін саласындағы мәселелерді зерттеу орталығы» коммуналдық мемлекеттік мекемесінің тапсырысымен шығарылды. – Астана: Дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығы, 2018. – 140 б.

11 Ислам дінінің Орталық Азияға таралуы және алғашқы түркі-ислам мемлекеттерінің сипаттамалары (VII-XII) [Текст]: монография / Мұхан Исахан. – Астана: Рухани құндылықтарды қолдау қоры" корпоративтік қоры, 2018. – 238 б.

12 Нұрғазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам (тарихи-мәдениеттанулық зерттеу). – Алматы: ҚазМӨҒЗИ, 2002. – 208 б.

13 Кенжетай Д. Ясауи ілімінің ислам философиясы тарихындағы орны // «Бағзы замандардан бүгінгі күнге дейінгі қазақ халқының философиялық мұрасы». Жиырма томдық. 4-том. «Ислам философиясы». – Астана: «Аударма», 2006. – 202 – 291 бб.

14 Нысанбаев Ә., Кенжетай Д. Алғысөз: ислам философиясы туралы // «Бағзы замандардан бүгінгі күнге дейінгі қазақ халқының философиялық мұрасы». Жиырма томдық. 4-том. «Ислам философиясы». – Астана: «Аударма», 2006. – 512 б.

15 Әзірет Сұлтан Қожа Ахмет Ясауи. Көңілдің айнасы (Мират-ул Қулуб). / Дайындаған Кенжетай Д.Т. – Анкара: Билиг баспасы, 2000. – 114 б.

16 Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер. Ұжымдық монография / З.К. Шәукенованың жалпы редакциялауымен. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 375 б.

17 Құнанбайұлы А. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Алматы: Жазушы, 1995. Т. 1: Өлеңдер мен аудармалар. – 226 б.

ISLAMIC BANKING IN KAZAKHSTAN: APPLICATION OF ISLAMIC BANKING PRODUCT AND ISSUES OF DEVELOPMENT OF THE NEW PRODUCT

Shoev Mahmadrusi

Student of PhD

University of Islamic Culture Nur-Mubarak

mshoev@gmail.com

Abstract. Any economic sector's future development depends on infrastructure which helps its development. After one decade since starting of the first Islamic banking in Kazakhstan, it seems the situation has not been much changed in creating one level field of operation for Islamic Banks like its conventional counterparty banking system, particularly the development of new products for financing and deposits. The purpose of the study is to analyze issues in regard to the development of the new product in Kazakhstan's Islamic financing market.

Importance of the topic

Kazakhstan has introduced Islamic Banking in their banking sector either through dedicated legislation or through introducing amendments into the existing conventional banking laws. After introducing the first amendments into the banking where it permits Islamic Banking, the government of Kazakhstan had made three subsequent amendments to be more comprehensive and to solve all issues surrounding the practice of Islamic Banking in the country to attract more investors to the country. To eliminate non-compliance with Shariah principles and rules and to attract investors, even the government of Kazakhstan launched Astana International Financial Center (AIFC) which has its laws for Islamic Banking and financing. AIFC is not part of our research due to not having any Islamic entity yet opened under its legislation, and there is a lot of ambiguity and conflict in laws and regulations of AIFC with other laws and regulatory acts of Kazakhstan.

The product development has vital role in development of any business. In this regards having proper legislation infrastructure for de-

velopment of Islamic banking is vital as well as it will create one level play field for the Islamic banks with the conventional banks.

Methodology

My methodology in this research is based on reviewing the existing legislation on Banking, part Islamic Banking, and also regulations of National Bank of Kazakhstan, if any, studying their compliance with principles and rules of Shariah according to main sources of Islamic Banking principles and rules. To extend possible, I will compare these countries' legislation with the existing practice of other countries such as Malaysia and Oman. Also to the extent possible, I will try to compare Islamic Banking laws with other central Asia countries to find out which one is best and more compliance with Shariah principles and rules.

Brief information on Islamic Banking products

Islamic banks in other countries offer much more products than what is offering by the Islamic Banks in Kazakhstan market. Here is the brief information on some of those products which are offer by the Islamic Banks in other countries.

Deposit Products;

Deposits in Islamic banks are segregated into two categories: one is generating profit and second non-generating profit. The Generating profit products are based on Wakala and Mudarabah which are risk sharing products. Under Mudarabah deposit where the capital provider (Rab Al-Mal) is providing money and Bank is a fund manager (Mudared) will manage the fund. It is a partnership which is consisting of cash from the customer of the bank and skill from the bank. The parties under Mudarabahas have to agree to profit distribution ratios amount among them. The bank's responsibility is only for negligence, misconduct and nonbinding by the terms of the agreement; hence neither principles nor profit is guaranteed by the bank¹.

The following deposit product is Wakala (agency) where the customer appoints the bank to be its agent in conducting business on behalf of the customer where the customer and bank agree that the bank invests and generates profit up to agreed rate. If the bank reached the agreed rate, any extra amount would be incentive or gift from the cus-

¹ AAOIFI, *Shariaa Standards* (2017) 365 <<http://aaoifi.com/shariaa-standards/?lang=en>> accessed 21 April 2019.

tomers to the bank. Similar to Mudarabah, it is also risk sharing between customer and bank. Hence, neither principle nor profit guaranteed by the bank and the bank is responsible only for misconduct, negligence and non-binding by the term of the agreement¹. It is worth to mention that Wakala deposit product also used in restricted aspect where the customer will invest in particular project/asset.

Non-generating deposit product is a current account. It is based on interest-free loan where the bank's obligation is to return the deposit to the customer on demand and according to Shariah, Bank shall not pay any profit to the current account depositors².

Financing Products;

Each of financing products in Islamic Banking is different in their risks and liabilities. I will mention in concise brief only products which mostly used by Islamic banks and financial companies in Central Asia countries.

Murabaha: Murabaha is trust sale where the bank has to disclose to the customer all incurred actual cost and expense and profit which it will charge from the customer. The profit can mention in the agreement either in percentage or in lump-sum. The bank must possess the goods and assets before entering into the Murabaha agreement, and upon signing of Murabaha, the bank must transfer the ownership of asset/goods to the customer. After selling of products through Murabaha the customer will pay to the bank on deferment payment basis and according to the agreed schedule of payment³.

Musawamah: is also another type of sell where the bank is not obliged to disclose the detail on its incurred expense and its profit to the customer and parties will agree on the price where the customer will pay according to the agreed schedule of the payment. Similar to the Murabaha, the bank has to own the goods before signing the Musawamah agreement with the customer⁴.

¹ AAOIFI, *Shariaa Standards* (2017) 605, 1115 <<http://aaofii.com/shariaa-standards/?lang=en>> accessed 21 April 2019.

² AAOIFI, *Shariaa Standards* (2017) 519, 719 <<http://aaofii.com/shariaa-standards/?lang=en>> accessed 21 April 2019.

³ AAOIFI, *Shariaa Standards*, (2017)195 <<http://aaofii.com/shariaa-standards/?lang=en>> accessed 21 April 2019.

⁴ Wikipedia, <https://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_finance_products_services_and_contracts> accessed 21 April 2019.

Istisna: is also a type of sale where the bank sells the goods which do not exist as per agreed specification to its customer. Istisna contract is used for manufacturing and production financing. Under Istisna product the bank will manufacturer when it signs an agreement with its customer (purchaser), or it can be a purchaser under a parallel Istisna with another manufacturer or producer for production and manufacturing of a goods or products¹.

Salam: is another type of sale which is similar to Istisna however it will be used for agricultural products which do not exist and will be sold as per specifications. The bank can sign also parallel salam (similar to Istisna) where it is the seller and purchaser under different agreement provided, both agreements shall be separated and not linked to each other².

Leasing: is a sell of usufruct; however, from the Shariah aspect its terms and conditions are different from conventional leasing. Before entering into the lease agreement, the bank must own the goods/property or its usufruct. During the life of the lease agreement, the ownership will remain with the bank, and all risk related to ownership will be bear by the bank such as risk of total and partial loss of the asset, unless if loss is not due to the fault of the customer. For financial lease types, the bank will transfer the ownership to the customer under separate agreement, once the customer has fulfilled all payment under lease. Islamic bank may use also operating and service lease product for providing renting houses/flat and financing educations for students³.

Issues in development of Islamic Banking Product

The first Shariah required amendments to conventional banking laws was done in 2009. After that, the government incorporates two more changes: First relates to introducing Wakala deposit and commodity Murabaha into the legislation to avoid taxation on these products and also to provide one level playfield for Islamic and conventional banking. The Second amendments were for Sukuk issuance by the gov-

¹ AAOIFI, *Shariaa Standards*, (2017) 290 <<http://aaoifi.com/shariaa-standards/?lang=en>> accessed 21 April 2019.

² AAOIFI, *Shariaa Standards*, (2017) 267 <<http://aaoifi.com/shariaa-standards/?lang=en>> accessed 21 April 2019.

³ AAOIFI, *Shariaa Standards*, (2017) 233 <<http://aaoifi.com/shariaa-standards/?lang=en>> accessed 21 April 2019.

ernment of Kazakhstan on the basis of government property. After the above two changes, there are still noncompliance issues with Shariah principles and laws, taxes.

In regard of regulations of National Bank on Islamic banking transactions, there are no regulation which creates obstacles on development of new products for Islamic Banking. Therefore, in our research, we only concentrate on Banking law, Islamic Banking part.

According to the banking law part of Islamic then Council on Islamic Financing Principles (Shariah Board) shall have a right to additionally determine other requirements to the activity of Islamic Bank binding upon Islamic Bank¹.” The law gives the Shariah Board authorities to determine other activities (products) which possible for an Islamic Bank to conduct. According to Shariah principles and rules, the Islamic Bank, as a trading company, may lead all types of buy and sell, and all kinds of sales (spot and deferment sales). It may also perform all sorts of leasing such as financial, operational and services lease and lease of an existing asset or specified assets. It may also participate in the partnership, Mudarabah and Wakala activities. It may also conduct other banking activities such as LGs and LCs, and Shariah compliance treasuries products. In general Islamic Bank is a trading company which is also capable of providing banking products and services which are offered by any conventional financing institution as per parameter of Shariah principles and rules. In this respect, it is worth to mention that the Shariah Board has the right to determine and develop a new product. However, any approved new product by the Shariah Board requires amendments in other related legislation such tax law in order, the tax authority has to accept it otherwise there will be tax implication which may increase the cost of the financing for Islamic. It will not create one level of field play between conventional and Islamic banks. Therefore, the law does not have a mechanism for approving a new product by an Islamic Bank in Kazakhstan. It was better to provide a general treatment for tax matters based on nature of Islamic products hence Islamic bank will have right to develop a new product within those generally approved limits without introducing a new amendment to other legisla-

¹ Law of the Republic of Kazakhstan on Bank and Banking Activities [August 31, 1995 N 2444].

tion for each new products of an Islamic Bank approved by the Shariah Board. The tax by Islamic Bank will be paid on income of the Islamic banking regardless of the types of products' profit earned as it is practiced by many countries which permit Islamic Banking.

The next obstacle for the development of the Islamic banking, Islamic banking, part of current Banking Law, does not permit Islamic Bank to provide saving deposits with paying of the profit to its customer. According to the law, traditional saving deposit in a conventional bank must be guaranteed by the bank with its interest according to civil law hence Islamic banking's saving deposit according to Shariah standard must not be guaranteed either under Mudarabah or Wakala deposit products. As per banking law, Islamic Bank can offer savings account; however, it may offer but has similar nature of current account where the bank guarantee payment of the principal amount on demand but without any profit payment to the customer. Restriction on saving creates obstacles for an Islamic Bank to attract cheap funding for Islamic banking and also it does not create one level field play between Islamic banks and conventional Islamic Banks.

Conclusion

The development of any new product has a vital role in any business. It is important to note the Islamic banking sector is at the beginning of its development in Kazakhstan, hence the government and regulatory body has to focus on building competitive financing sector which will be attractive for the foreign and local investors. In this respect we can finalize the audiences:

1. As mentioned earlier, Islamic financing is at the early stage of its development. Hence the regulatory body shall build mechanism in laws and regulation which accept and adjust itself to new growth in the sector so it will not be required to go through lengthy steps of the amendment of laws and other related legislation to accept new changes and the financial sector shall be able to develop new products.

2. The governments are required to take action for creating one level field play for conventional financing and Islamic financing for all types of Islamic banking product. Otherwise the Islamic Banking will be more expensive and not attractive neither for investors nor for bank's customers.

ИСЛАМ ЖӘНЕ КӨРКЕМ МІНЕЗ

Сарсенгали Ботагөз Жасұланқызы

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Философия және саясаттану факультеті, ҚР ҒЖБМ Философия, саясаттану және дінтану институтының докторанты

Сарсенгали Гүльжан Жасұланқызы

Алматы қаласы Білім басқармасының "№129 Жалпы білім беретін мектеп" коммуналдық мемлекеттік мекемесі, Қазақ тілі мен әдебиет пәнінің мұғалімі

Ислам діні бірін-бірі толықтыратын сенім жүйесінен, құқықтық-тәжірибелік нормалар мен моральдық-этикалық құндылықтардан тұратындығы белгілі. Бұлар ислам іліміне фикһ, ақида, ахлақ терминдерімен танылған, теориялық-әдістемелік принциптері қалыптасқан негізгі ғылым салаларын құрайды. Тілдік мағынасында «Ахлақ» араб тіліндегі «әл-әхлақу» сөзінен алынып, «мінез-құлық» деген мағынаны білдіреді. Ислам ахлағының ерекшелігі, ол – жақсы мен жаманның, дұрыс пен бұрыстың аражігін ажыратуда иләһи негіздерге сүйенуінде. Ахлақ ғылымының қайнар көздері:

1. **Құран Кәрім** – ислами ахлақ нормаларының негізгі қайнар көзі. Құранның көптеген аяттарында Алла Тағала мұсылмандарды көркем мінезге шақырады.

2. **Сүннет** – Алла елшісінің сөздері, шешімдері мен іс-әрекеттерін құптау.

Адам бойында мінез-құлқының қалыптасуына өз әсерін тигізетін негізгі факторлар бар:

1. **Түйсік** – адамның жан қуатынан туындаған танымдық сезім;

2. **Салт-дәстүр** – әр ұлттың, халықтың діні мен сеніміне, тұрмыс-тіршілігіне, ұлттық құрылым ерекшелігіне сәйкес ғасырлар бойы жинақталып, өмірдің өзі туғызған ғұрыптардың жиынтығы;

3. **Ата-анадан даритын мінез** – мінездің ішінде адамның қанынан, атадан балаға берілген түрлері де болады;

4. **Қоршаған ортаның әсері** – қоршаған ортаға: табиғи орта мен әлеуметтік ортаны жатқызсақ болады;

5. **Дін** – мінездің қалыптасу негіздерінің бастысы – дін.

Ислам – әдептілік және жақсы мінездің діні. Көркем мінезділіктің маңыздылығы жайында ғұламалар: «Ислам үш нәрседен құралады. Ол: иман, шариғат және көркем мінез», – деген.

Көркем мінез – адам бойындағы ең құнды қасиет. Мінезі жайдары жанның жүзі нұрланып, айналасына махаббат шуағын сыйлайтыны айтпаса да белгілі. Оған қараған адамның көңілі кемелденіп, мейірім жылулығын сезінеді. Адам баласын өзі секілді қос аяқты, жұмыр басты өзге пенделерден ерекшелеп тұратын бір қасиет – оның мінезі. Мінез – адам баласының ішкі жан дүниесінің сыртқы көрінісі деуге болады. «Тегінде, адам баласы адам баласынан ақыл, ғылым, мінез, ар деген нәрселермен озады. Бұдан өзге нәрсеменен оздым ғой демектің бәрі де – ақымақшылық» деген Абай атамыз он сегізінші қара сөзінде. Ислам – көркем мінезге шақыратын ең соңғы уәләһи дін. Мұсылман бауырыңа жымыып қарау, адамның көңіліне қарап сөйлеу, қарапайымдылық, адамгершілік, адалдық, өзгелерге жақсылық жасау, әрқандай қиындыққа сабырлылық таныту сияқты жақсы қасиеттердің бәрін бір ауыз сөзбен көркем мінез дейміз. Мына қара жерді ер жүректігімен, жомарттығымен, жуастығымен, ақылымен аты шыққан талай адам басып өтті. Бірақ, ешкім де кемел пенде бола алған жоқ. Тек бір адам, Алланың сүйікті құлы болған Мұхаммед Пайғамбар (с.а.у.) ғана барлық жақсы мінездің қожайыны болды. Айша анамыздан Пайғамбарымыздың (с.а.у.) мінезі қандай еді деп сұрағанда: «Пайғамбарымыздың мінезі – тұнып тұрған Құран» деген болатын. Ол әкесінің түрін көрген жоқ. Ал анасынан 6 жасында айырылды. Жүрегі зәм-зәм суымен жуылып, шайтаннан қорғалған адам. Жер бетін басқан адамдардың ең абзалы. Кемел адам болуды сөзімен де, ісімен де көрсете білген адам. Сондықтан да, мұсылман бауырларымыз көркем мінез иесі болып, таразыда салмағы ауыр тартар сауап жинағысы келсе, Пайғамбарымызды (с.а.у.) үлгі етіп, оған тән мінез-құлықты өз бойына сіңіруге ты-

рысуы керек. Осы орайда төменде Пайғамбарымызға (с.а.у.) тән мінез-құлықтарға тоқтала кетуді жөн көрдім.

Кішіпейілділік пен қарапайымдылық. Кішіпейілділік пен қарапайымдылық – адам бойындағы асыл қасиет. Қарапайымдылық – өзін басқалардан бір саты жоғары немесе төмен көрмеу деген сөз. Пайғамбарымызды (с.а.у.) кішіпейіл әрі қарапайым еді. Шектен шығып, дөрекі күлмейтін. Жүзі жайдары, үнемі күлімсіреп жүретін. Еврей ғалымы Абдүллаһ Сәлам һижрәтте Алла Расулын (с.а.у.) көрмекші болып сұрайды, мүбәрәк түрін көргенде: «Мұндай жүзді адам өтірікші бола алмайды», – деп мұсылмандықты қабылдапты. Сүйікті пайғамбарымыздың (с.а.у.) қарапайымдылығы сондай ол тақыр жерге отыра салатын, құлдармен, пақырлармен, кедей-кепшікпен тең дәрежеде әңгімелесетін. Үй жұмыстарында әйелдеріне көмектесетін. Сахабаларына да жәрдем беретін. Оның әзіз болмысы одан басқа да сансыз бекзат ерекшеліктерге, ізгі қасиеттерге толы болатын.

Бос сөз, өсектен аулақ болу. Себебі, Пайғамбарымыз (с.а.у.) бос сөз сөйлемейтін. Әрбір сөзі хикмет пен насихатқа толы еді. Әркімнің ақылы мен түсінігіне қарай сөйлейтін. Тіпті сахабалары Пайғамбар (с.а.у.) мені бәрінен артық жақсы көреді деп ойлайтын. Кез келген жас баланың көңілін қимай жетегінде кете беретін. Жаратылысынан жұмсақ мінезді болса да өте айбынды еді. Оған серік болып, сұхбаттасқан адам Оған жан-тәнімен ғашық болатын.

Барлық адамдармен жақсы қарым-қатынас жасау. Пайғамбарымыз (с.а.у.) туыс-туғандарына жалпы барша адамзатқа қайырымды болатын. Өзі не киіп, не жесе оларға да соны жегізіп, соны кидіретін. Жомарт, жанашыр, қолы ашық, мейірімді, қайырымды, қажет болғанда батыл, қажет болғанда жұмсақ еді. Оның әр сөзі Алланың салған уахиы.

Уәдеге берік болу. Пайғамбарымыз (с.а.у.) уәдесінде және сөзінде шыншыл еді. Көркем мінезі, ақыл және зеректік жағынан да барлық адамдардан жоғары әрі әртүрлі мақтау мен мадаққа лайық еді. Тамаша жүзді, жаратылысы кәміл, теңдесі жоқ мүбәрәк тұлға болған.

Орынсыз ашуланбау. Пайғамбарымыз (с.а.у.) ашуланғанда орнынан тұрмайтын. Хаққа қарсы шықпаса, хақ аяққа тапталмаса

ашуланбайтын. Тек ақиқат орнын тапқан соң ғана тынышталатын. Өзі үшін ешқашан ашуланбайтын.

Әділ болу. Мұхаммед (с.а.у.) ешкімнің үйіне рұқсатсыз кірмейтін. Үйде болған кезінде уақытын үшке бөлетін: бір бөлігін Аллаға ғибадатқа, екінші бөлігін жанұясына, үшінші бөлігін өзіне арнайтын. Өзіне бөлген уақытын зиялы, қарапайым барлық адамдарға арнап, ешкімді құр қалдырмайтын, алаламайтын, бәрінің көңілін табатын.

Тәкаппалықтан аулақ болу. Пайғамбарымыздың (с.а.у.) әр іс-әрекеті Алланы зікір етумен басталатын. Белгілі бір орында отыруды әдетке айналдырмау үшін мешітке әр түрлі жерге отыра кететін. Орынға, мекенге қасиетті деп қарауды және мешітке тәкаппарлық танытуды қаламайтын. Бір мәжіліске кірсе, қай жер бос болса, сол жерге отыратын. Басқалардың да солай істеуін қалайтын.

Кез келген жанға көмек қолын созуға ұмтылу. Біреу Пайғамбарымыздан (с.а.у.) қандай да бір қажеттілігі үшін бір нәрсе сұраса, ол маңызды болсын-болмасын оны орындамай тынбайтын. Қажеттілігін шешу мүмкін болмаған жағдайда, ең болмаса жақсы сөзбен алдындағы адамның көңілін табатын. Ол барлық адамның қайғысына ортақтасушы еді. Адамдар қандай дәрежеде болмасын, бай ма, кедей ме, ғалым ба, надан ба Оның алдында тепе-тең дәрежеде болатын. Барлық жиындары білім, ар-ұят, сабыр, тәуекел, сенімділік және аманат сияқты жақсы қасиеттерге толы болушы еді.

Кінәмшіл болмау. Пайғамбарымыз (с.а.у.) кемшілігі мен айыбы үшін ешкімді кінәламайтын. Ескерту қажет болса, алдындағы адамның көңілін қалдырмайтындай етіп ыммен түсіндіретін. «Мұсылман бауырыңның тап болған қайғысына қуанба! Алла Тағала рахметімен оны сол пәлекеттен құтқарып, сені қайғымен сынайды», – деп ұқтыратын. Басқалар туралы жаман ой ойлауға иләһи бұйрықтармен тыйым салынған еді.

Мейірімді, әдепті болу. Пайғамбарымыз (с.а.у.) сөйлегенде айналасындағылардың мейірімге бөленетіні соншалық, оны жан тәнімен тыңдайтын. Хазіреті Омардың (р.а.) сөзімен айтқанда, басына құс қонса, сағаттар бойы ұшпас еді. Алла Тағала Құран Кәрімде сүйікті Пайғамбарымыз (с.а.у.) туралы: «Сені әлемге тек рахмет шуағы ғана етіп жібердік», – деген болатын.

Бұл ізгі қасиеттер Пайғамбарымыздан (с.а.у.) қалған мұра іспетті. Қазіргі заман толқынында осы асыл қасиеттерді адамзат бойынан сирек кездестіресің. Өкінішке орай, «Мен – мұсылманмын» – дей тұра, әрі қолымен де, тілімен де өзгеге зиянын тигізіп жатады. Демек, кей мұсылманның әдепсіздігі, қатігездігі, күнаны ашық істеуі, уәдесінде тұрмауы, киім әдебі мен қарапайым этикетті сақтамауы өзгелердің Ислам дініне тіл тигізуіне септігін тигізіп жатыр. Адам баласы жалған өмір жолында адасушылыққа жолығып, жамандықпен бетпе-бет кезігіп, бойындағы Раббымыздан дарытылған кіршіксіз мөлдір қасиеттерден ажырап қалып жатады. Бұндай сәтте, адамды пендешілікке түсірмей, АДАМ қалпында сақтап қала алатын жолдарды іздей бастайсың. Адамды адам ететін – Иман. Иман – көркем мінезділікпен өлшенеді. Көркем мінезділік – махаббат, білім, сабырлылық сияқты адами қасиеттердің өзара ұштасуынан пайда болады.

Әрбір адамның мінез-құлқын көркем етуі отбасы, өскен ортасындағы тәлім-тәрбиесімен бірге өзінің де ақыл-парасат, күш-жігеріне, ынта-ықыласына, ең бастысы, жаратылысына байланысты. Әке-шешесі, ұстаздары, туған-туыс, құрбы-құрдастары жақсы жандар болып, қаншама ізгі тәлім-тәрбиеде өссе де, санасы, таным-түсінігі тайыз, мінезі ұсақ, жан-дүниесі терең сезімсіз, көзқарасы құбылмалы болып өсіп, ержетсе, мінезі көркем бола алмайды. Ол неге солай жаратылды, бұл да бір адам жанының жұмбақ әлемі. Алайда, адамдардың көркем мінезді болуына имандылық жолға түсуінің ықпалы зор.

Кез келген нәрсенің іргетасы болады. Исламның іргетасы да жақсы мінезге құрылған. Жақсы мұсылман болу үшін көркем мінезге бай болу керек. Тіпті тар құрсаққа сыйса да, кең дүниеге сыймай, ағайынмен ат құйрығын үзіп жатқан адамдардың арасын жақындататын күш – көркем мінез. Демек, адам баласының басын біріктіретін ортақ құндылық – жақсы мінез-құлық. Адамзаттың асылы болған, айтқан сөзі амалымен ұштасқан пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с.): «Қо-лыңнан келгенше адамдарға өз мінез-құлқыңның ең жақсы жақтарын көрсет», – деп өсиет еткен. Бұл кемелдік жолын іздеген әрбір адам үшін бағдаршам іспетті. Ешкімді тілімен де, ісімен де ренжітпей, таспен атқанды аспен

ата білу – көркем мінез бен парасаттылықтың белгісі. Жақсымен жақсы қарым-қатынаста болу оңай. Ал, мінезі мазасыз кісінің тілін табу, онымен үздіксіз қарым-қатынас жасау кез келгеннің қолынан келе бермейтіні белгілі. Жазушы Мұхтар Әуезов: «Жақсылыққа жақсылық – әр кісінің ісі. Жамандыққа жақсылық – ер кісінің ісі», – деп текке айтпаса керек.

Қазіргі таңда «менің кумирім» деген сөз тіркесін көп естисің. Кумир деген сөзінің мағынасы бала күнімде көп түсіне бермейтінмін. Кімнің әнін тыңдайсың, сол кумир болатын. Кейін оның мағынасын түсініп, адам баласының ішінен ешкімді кумирім деп санамайтын болдым. Адамзат қандай да бір ұлы жетістіктерге жетсе де, оларды «Заман батырлары» деп білемін. Ал, нағыз кумир болатын жалғыз жан ол – Мұхаммед (с.а.у.).

Көркем мінез – дінімізбен қоса екі дүниеде де бақытқа бастайтын бірден-бір жол. Егер біз ислам ұсынған көркем мінез үлгілерін дәріптеп, иманымыздың кәмілдігін Пайғамбарымыз (с.а.у.) бен сахабалар секілді іспен көрсете білсек және оны өмірлік дәстүрге айналдыра алсақ, төрткүл дүниенің түкпіріне тарыдай шашылған адамзат баласының исламға деген махаббаты да арта түспек.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. <http://www.ihsan.kz/kk/articles/view/6988>
2. <https://www.muftyat.kz/kk/>
3. Сайфуллин Думан Нәдірұлы «Көркем мінез». – Алматы 2018.

МӘШНҮР ЖҮСІП КӨПЕЙҰЛЫНЫҢ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ДІНИ ҚЫРЛАРЫ: РУХАНИ ТАНЫМДАР, ПАЙҒАМБАРЛАР МЫСАЛДАРЫ

Мейманхожа Нұрмұхаммед Рысбайұлы
ҚР ҒЖБМ ҒК «Философия, саясаттану
және дінтану институты» дінтану орталығының
ғылыми қызметкері

Кіріспе. Қазақ халқының мәдени-рухани болмысын зерттеу арқылы көптеген шығармаларды жариялаған ақын, өнертанушы, данышпан тұлға Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының орны дәстүрлі руханият жолында ұлттық құндылықтарды дәріптеуге арналған еңбектері ауқымды жазылған.

Қазақтың данышпан ойшыл-ақыны Абай өз заманында «қалың елім, қазағым, қайран жұртым» деп күйзелсе, одан бір мүшел жас кіші қазақтың тағы бір кеменгер діншіл-ақыны Мәшһүр Жүсіп «бірлік қыл, басыңды қос, пайданды ойла, қазағым, қайран халқым, бауырларым», деп ет-жүрегі елжірей насихат айтады Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының дүниетанымдық көзқарасымен танысу барысында ақынның шығармасындағы бірқатар өлеңдеріндегі адамның рухани болмысы мен адами қасиеттері тілге тиек етіледі, адами құндылықтар мен ислам дінінің өсиеттерін еске сала отырып насихаттық мазмұндағы ой-толғамдары жазылады. Ақынның шығармашылығындағы қоғамдық жаңғыруға маңызды рухани өлшемдер мен өнегелік мұра болатын құндылықтар қамтылған. Ислам діні мен дәстүрлі руханияттағы үлгі-өнегелік тұлғалар мысалындағы адамзат үшін жіберілген пайғамбарлар туралы ой-толғамдар қарастырылады.

Мақалада ақынның шығармашылығындағы дін тақырыбына арналған ой-толғамдарын қарастыру мақсатында дінтанулық теориялардың синтезі, діни қайнар көздері есептелетін қасиетті мәтіндерден үзінді мағлұматтар қамтылған. Гуманитарлық ғылымдағы салыстырмалы талдау, герменевтикалық мәтіндерді

зерделеу, танымдық (гносеологиялық) тұжырымдағы ұстанымдар талданады. Автордың мәдени-танымдық, өсиет пен өнегелік терең мазмұнды пікірлеріне аксиологиялық әдіспен зерделеу жасалынады.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының шығармашылық жолындағы үзінді ой-толғамдар. Мәшһүр Жүсіптің жалпы ислам діні тарихына арналған мол шығармалары бар: «Ібіліс шайтан хикаясы», «Ақыреттің егіні», «Яһуда, Патрос әңгімесі», «Опасыз әйел», «Әдһам диуана және Ибраһим» «Нұх пайғамбар мен бір кемпір», «Жүсіп пайғамбар туралы», «Дін тағылымы» (бірінші, екінші, үшінші әңгімелер), «Дін тарихы», «Ғылым-білім» (1-9-әңгімелер), «Алла құдіреті», «Бала Сүлеймен тапқырлығы», т.б. әңгімелері, өлеңдері, дастандары бар [1].

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының Баянаула және Қызылтау деген екі таудың етегіндегі «Ашамай тасы» деген жерінде, қыста, 1858 жылында, қазақша жыл аты «қой» деген жылында, арабша ай аты «ережеп» деген айда, жұма күні, түс бесін уақытында дүниеге келді. Туғанда азан шақырып қойылған есімі – Адам Жүсіп [2,12].

Ақынның жазбаларында дәстүрлі қазақ қоғамындағы маңызды тәрбиелік институттар, ислам дінінің ұстанымдары мен өсиеттеріндегі түсініктер арқылы діни құндылықтар жазылған. «Ақыреттің егіні» өлең жазбасында ақын 61 жасында жазылған өлеңдерінде адам баласы күнделікті өміріндегі жасампаздық, саналы ғұмыр ету, руханият пен Жаратушыға деген сенімін нығайту жолында ар-ұждан өлшемдері арқылы өмір сүруді насихаттайды. Мысалы,

*Иа, Раббы, Жаббар Хақ,
Сөйлесін деп біздерге.
Беріп едің тіл мен жақ,
Өсиет айтам халқыма,
Жар бола гөр, аруақ.*

*Бисмилла – әуелден сөздің басы,
Пенденің көрінбейді өткен жасы.
Айтуға бәрін тегіс жүк болады,*

Таусылмас қияметтің мәселесі – өлеңдерін жазғаны бар [2,18].

Ақын өз шығармасында алпыстан асқан жасында қиямет күн не болар ғаріп басым? – деген ой-толғамдары арқылы ислам дінінің көзқарасы бойынша әр-бір мұсылман адамның тегі, лауазымы, қоғамдағы танымалдығы сияқты сыртқы бейнедегі факторларына бой алдырмайтын тұлғалық, өнегелік ұстанымын сөзбен жеткізген.

Қылмаса ғапу рахмат жалғыз өзі,

Кітап көрсем түседі ықыласым. Сөйлем шумақ сөздерінде Жаратушының рахматы мен мейірімділігін назарға салады, рухани және білім қайнар көзі есептелетін кітап арқылы ықыласы артатынын жазған.

Ықылас пен ізгі ниет жолымен Жаратушы мен адамның рухани байланысы тұрғысында Күнәм көп, сауабым аз мен-бір пасық, Жүрдік қой жігіт кезде судай тасып.

Бір Алла діліне алмай, фазылына алсын, Жұмақты біз ғаріпке қылсын несіп! Тағат қыл бір Аллаға ақ ниетпен, Бұл күнде түк болмайсың жүрген бетпен! Өтірік қылған тағат қабыл емес, Сақтанғын күні бұрын пәлекеттен [2,19].

Мәшһүр Жүсіптің өлеңінде адам болмысы мен рухани мінездері тақырыптарға бірнеше ой-толғамдарын дәстүрлі таным аясында жазылған сөздері кездеседі.

Білсеңіз бізге дұшпан шайтан-дағы, Бір Алла түзу жолға салсын тағы. Ақыры өзі ғасы малғұн болды, Адаммен келісе алмай ынтымағы.

Адамға дұшпан болған әуел бастан, Жүреді пәле қуып шаршамастан. Жақсылық бір шықпайды малғұн иттен, Басынан білсеңіздер бізге қастан. Аққынның сөздерінде дәстүрлі танымдағы азғырушы шайтан туралы баяндалған.

Мәшһүр Жүсіп өз заманында «Алланы бір, пайғамбарды хақ», – деп ғұмыр кешкен. Исламның бес парызы, біреуі – иман, Таппайды бұл бесеуін, дүние жиған. Ықтият, шын ниетпен жұмыс қылып, Ерлерді айт Құдай үшін, жанын қиған – деп толғап қана қоймай, өзі де шариғат жолымен жүрген адам.

Жастарға арналған ой-толғамдар. Денсаулық – жігіттіктің ең рақаты, Адамға жастық кезде бар ләззаты. Адамды жас күнінде алдайды екен, Батшағар сұм дүниенің көп апаты.

Дін шала адамзатта дін мұсылман, Адам аз хаққа беріліп бір ұсынған. «Алдымда осындай күн болады-ау!» – деп, Бір жан жоқ қияметтен бір қысылған.

Жігіттер, қияметтің болуы хақ. «Рас!» – деп, тасаттық етісіп бақ. Азырақ қадірімше сөз шығардым, Артық сөз айтуыма зейінім шақ [4, 24]. Осындай сөздерімен данышпан ақын жастық шақтағы адамдардың денсаулықты сақтаудың қадірін түсіндіреді, қоғамдағы негативті үрдіс есептелетін шылым, нашақорлық, алкогольді өнімдерді жастардың пайдаланудың зияндығына ұқсастық пікірлер кездеседі.

Бір адам жаннан артық, өзі білгіш, Бір адам мысқыл сөзбен ел күлдіргіш. Пайдаға бір өсекті тауып алып, Тағы да бір адам бар ел бүлдіргіш.

Осының шарифатқа бәрі қылап, Көз көріп, әрбір жанды жүрміз сынап. Егер де бұл мінезден тыйылмасақ, Кетерміз қияметте жарға құлап.

Ақынның пайымынша бос сөз айту, уақытын қадірлемейтін адамдардың зиянды әрекеттерін сынап, саналы ғұмырдағы адамның өмірлік өлшемдердің маңыздылығын сөздермен жеткізген тәрізді.

Сабырлы, кешірімді кейбір адам, Ізқарап, түзу жүріп басар қадам. Неге сөз сөйлемейді, бойын бағып, Көңіліне келтірмейді ешбір арам. Жасынан бойын бағып құдай деген, Айтпайды жаман сөзді Алла деген. Істеген жақсылығын рия қылмай, Күндіз-түн ақыреттің қамын жеген.

Адамның ізгі-қасиеттері мен жағымды әрекеттерінде өлеңге қосылғанын ақын айтады.

Тәкаппар бір адам бар паң болады, Баққаны күндіз-түні заң болады. «Ақылым менің жұрттан асты ғой!» – деп. Мақтанып өзіне-өзі таң болады. Кей адам жолға түскен пақыршылық, Жүреді күндіз-түні төмен бұғып. Кей адам бостан-босқа жанжал жасап, Бостан-бос жоқ нәрсені қылады ілік. Көрмейді осындайды молдаларым, Бәрінің мінезіне көңілім жарым. Табылып бар жамандық өзімізден, Бұл айтқан молдакеме бір мысалым.

Діни қызметкерлері мен мешіт имамдарына бірнеше мысал ретінде діндар қауымды сапалы проактивті діни қызметке үндейтінін қарастырады.

Сөзімді менің айтқан кектемеңіз, Өрқашан жаман жолға беттемеңіз. Кемшілік — бас араздық бастарында, Дұрыс деп жолдарыңды ептемеңіз. Ал енді араздықтан тыйылыңыз, Үлкенге тағзым қылып қиылыңыз. Жоғалтып іштеріңнен бетін әлгі, Бас қосып бір араға жиылыңыз. Кетті ғой әдеп, тәртіп бозбаладан, Сауабы қашады одан, болса надан. Табиғат, ғибадат жоқ сол сияқты, Көрерміз жақсылықты біз баладан деп, данышпан ақын ойларын өлеңмен жеткізген.

Пайғамбарлар туралы ой-толғамдар. Атақты ақын, өнертанушы Мәшһүр Жүсіптің шығармаларында адамзаттың тарихында ерекше орын алатын асыл тұлғалар Жаратушы мен адамдардың арасында байланысшы, Жаратушының дінін, насихатын жеткізуші пайғамбарлар туралы эпостық мәтіндегі жазбалары кездеседі. Пайғамбарлар барлық монотейстік діндерде яғни Иудаизм, Христиандық, Ислам діндеріндегі қасиетті кітаптардың барлығындағы қауымдарға хабар жеткізуші, өсиет пен насихатты айтқан, өмірлік жолдары мен нұсқаулықтары арқылы ақ пен қараны ажыратып рухани ұстаздар болғандығын ақын шығармасында жазылған.

«Ақыреттің егіні» өлеңдерінде Мұса, Ғиса, Жақып, Сүлеймен, Дауыт, Мұхаммед пайғамбар жайында жазылған жазбалары Құран аяттарындағы пайғамбарлар туралы мұғжизаларымен ұқсас бейнеленген. Ислам дініндегі Кәлимә шахадат жайында Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с.) туралы былай деген қысқаша үзінді қамтылады:

Құдайым рақым қылса сонда бізге,

Келтірсе тілімізді сөйлер сөзге.

Нәбиім – хақ Мухаммед, раббым – «Алла!» – Біз айтсақ періштеге келген кезде [5,20].

«Хаятбақшы» өлеңінде Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) өмірбаянына арналған эпостық мәтінде ислам дініндегі пайғамбар туралы «Сира» аталатын ғылым саласындағы мәліметке ұштасқан, пайғамбардың туылған сәті, туып өскен ортасы, діни аспектілері, Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) анасы Әмина, сүт анасы, әкесі Абдулла туралы деректер қамтылған, Әбу Тәліп атасы, ерте жетім қалу сәттері, өмір кезеңіндегі алғашқы жұбайы Хадиша анамызбен кездескен өмірлік жағдаяттары баяндалады.

Ибрахим халал төккен көздің жасын,
Арман ғып: «Көрмедім, – деп, – пәлі, пәлі!»
Мұса, Ғайса, Дәуіттер жолын тосып,
Соқпағына омақа қылған басын.
Әнбие айтып өткен мұрсал нәби,
«Жарайды, болсаң бол, – деп, – пәлі, пәлі!»
Көктен түскен сақаба-жүз жиырма,
Мақтауменен сөйлеген бәрі де, әні.

Таурат, Забур, Инжіл мен Құранды көр,
Қуа келсе, бәрінің соқпағы бір.
Мақтағаннан басқа жоқ айтар бөлек:

«Шарапатлы туар, – деп, – бір ғазиз ер!» [5,144] – деп жазылған өлеңдерінде Ислам дініндегі пайғамбарлар із-басарлықтығы жолдары туралы жазылған.

Діндегі пайғамбарлар туралы деректерді ақын Мәшһүр Жүсіп «Ақыреттің егіні» өлең шумағында бірқатар мысалдармен адамның өмірдегі жасы мәңгілік болмайтынын атап ескеріп Жаратушы Алла тарапынан таңдалған пайғамбарлар да өмірден өткендігін назарға салады.

Айтпастан жер жүзінің ғылымын білсең!
Ғайсадай мілсім набіс болса демің,
Халелдей отқа күймей тұрса тәнің!
Аспаннан құрбан үшін қошқар келген,
Смағұл зәби Алла болса нәмің!

Жер жаста шет мартқа ұшып тұрсаң,
Дәуіттей отқа салмай, дүкен құрсаң!
Нұх нәби пайғамбардай дұға қылып,
Дүшпанның жер жүзінде бәрін қырсаң!

Ғаділ боп Наушеруан, Нәбидей атың қалса,
Қасымдай саңылағың мағлұм болса.
Тахтыңды Сүлеймендей жел ұшырып,
Құс-хайуан исі жынмен тілінді алса.

Жүсіптей сұлу болсаң жүзің нұрлы
Мұсадай «Кәлам Алла» – қылсаң ұнны,
Аюбтай «Нығымал ғабды» – атансаң да,
Өлімге жолығарсың осы түрлі.

Рүстемдей сайып қыран болсаң батыр,
Дәлелдеп әрбір іске тапсаң ақыл.
Уақытында Аспандияр болсаң-дағы,

Дүниеден кетсең керек бір күн ақыр – жазбасындағы өлеңінде
авраамдық діндердегі пайғамбарлардың қасиеттері туралы жазған
[5,34].

Құран кәрім кітабында бірқатар пайғамбарлардың мұғжизалары туралы баяндалып, адамдарға өнеге боларлықтай Жаратушының бар мен құдыреттілігін ашып жазған. Мысалы, Ғайса пайғамбардың науқастарды емдеу қасиетті Құран аяттарында айтылған. Смағұл, Ибрахим пайғамбардың ұлы құрбандық шалу қадам басқан сәтінде аспаннан қошқар түскен оқиға баяндалады. Дәуіт пайғамбар еврей қауымының патшасы болған, Нұх пайғамбардың заманында адам қауымдары түрлі адамгершілікке жат әрекеттерге барып соңында үлкен табиғат апатынан мерт болған қауымдар оқиғасы өлеңде бейнеледі. Сүлеймен пайғамбарды әлемдегі барлық құстар мен жануарлар, жындармен сөйлесетін ерекшелігі туралы айтылады. Мұса пайғамбардың Алламен дидарласқан сәтін бейнелейтін оқиғада жазылған. Аюб пайғамбардың Жаратушының сынақтарына шүкір етіп соңында мейірім мен шапағатқа бөленген сәті жазылған. Қазақ тілінің кең түсініктері мен мағыналы сөздері арқылы діни мәтіндердің жиынтығын жасап, ұғынықты сөздер арқылы бірқатар мазмұндар жеткізілген.

Қорытынды. Қорытындылай атқанда, мақалада өнертанушы, ақын данышпан Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының шығармаларындағы «Ақыреттің егіні», «Хаятбақшы» өлең жазбаларындағы діни мәтіндерге зерделеу жүргізілді, данышпан ақынымыз қазақ тілінің кең мағыналы лингвистикалық мәтіндері арқылы ислам дінінің кездесетін герменевтикалық мазмұндағы жазбалармен сәйкес кездесетін тақырыптар аясындағы жазбалар жазылған. Ақынның

өлеңдерінде қазақ қоғамындағы кейбір жағымсыз құбылыстар, бос ойынға құмар жастар, ынсапсыз талғамдар, өмірдің мәңгілік еместігін ескертіп, рухани өнегелік ұстанымдар жазылған.

Мақала АР13068253 «Қазақстандық қоғамның рухани жаңғыруындағы Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни-өнегелік мұрасы» гранттық жобасы аясында жазылды.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Әсет Пазылов. Мәшһүр Жүсіптің шығармаларындағы адамзаттың пайда болуы. <https://abai.kz/post/8086>
2. Әсет Пазылов/ «Мәшһүр Жүсіп және дін қағидастары», Шымкент: «Нұрдана-LTD» баспасы, 2013 – 240 бет.
3. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы. Шығармалары. 20 томдық шығармалар жинағы. – Павлодар: «ЭКО» 2013. – Т. 3 – 508 б.
4. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы. Шығармалары. 20 томдық шығармалар жинағы. – Павлодар: «ЭКО» 2013. – Т. 3 – 508 б.
5. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы. Шығармалары. 20 томдық шығармалар жинағы. – Павлодар: «ЭКО» 2013. – Т. 3 – 508 б.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ГОСУДАРСТВА И РЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЕССИЙ В МОНГОЛИИ И КАЗАХСТАНЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Калемшиарив Балжан

*Преподаватель кафедры религиоведения ЕНУ
имени Л.Н. Гумилёва*

Аймухамбетов Тимур Талгатович

*Преподаватель кафедры религиоведения ЕНУ
имени Л.Н. Гумилёва*

Взаимодействие государства и религиозных конфессий в Монголии и Казахстане, а именно их сравнительный анализ мы начнём с анализа религиозной ситуации с конца XX столетия по наши дни.

Обе страны с вышеназванной исторической точки отчёта стали возрождать религиозное самосознание населения, путём возрождения религиозных традиций, ритуалов и иных аспектов связанных с деятельностью религиозных конфессий. Но в этом сходство заканчивается, различие начинается с религиозной конфессией имеющая ведущее положение в обществе. В Казахстане это ислам, в Монголии это буддизм. Также не взирая на 70 летний эксперимент когда Казахстан входил в состав СССР, количество неверующих имеет маленький удельный вес в контексте общей картины религиозной палитры страны. В то же время в Монголии их удельный вес остаётся довольно высоким, что можно охарактеризовать страну частично атеистической. Более подробную картину можно увидеть в таблице №1, таблице №2 [1], [2]:

Отношение к религии	% населения
Буддизм	53
Неверующие	38,6
Ислам	3
Шаманизм	2,9

Христианство	2,1
Другие религии	0,4

Таблица №1 Отношение к религии в Монголии по данным переписи населения в 2010 году

Отношение к религии	% населения
Ислам	69,31
Христианство	17,19
Другие религии	11,25
Неверующие	2,25

Таблица №2 Отношение к религии в Казахстане по данным переписи населения в 2021 году

Соответственно на основе вышеназванных данных стала определяться картина системы взаимодействия государства и религиозных конфессий. Во многом данный контекст связан с ведущими религиозными конфессиями, которые влияют на самосознание общества. Такой контекст соответственно влияет на особенности взаимодействия институтов государственной власти и институтов религиозных конфессий.

Но при этом есть схожие черты в контексте правового регулирования взаимодействия государства и религиозных конфессий в вышеназванных странах. В особенности в главных законах страны имеется статья, определяющая принцип свободы вероисповедания и свободы совести. А именно:

1. В Монголии – в Конституции страны от 1991 года имеется статья №16, где указано следующее: «Каждый гражданин имеет право исповедовать или не исповедовать религию» [3]. Данный пункт главного закон страны не только гарантирует принцип свободы вероисповедания, но и поддерживает основополагающий принцип свободы совести одновременно.

2. В Казахстане – В Конституции от 1995 году имеются следующие статьи: №1, №14, №19, №20. Данные статьи регулируют и обеспечивают правовую основу взаимодействию государства и

религиозных конфессий. При этом кроме свободы совести и свободы вероисповедания, главный закон страны гарантирует также право не раскрывать эти данные, что немного расширяет правовую защиту верующих и неверующих одновременно.

Кроме главных законов страны в этих странах взаимодействие государства и религиозных конфессий регулируют соответствующие нормативно-правовые акты. В Монголии действует закон от 1993 года «Об отношениях государства и монастырей», в Казахстане соответственно действует закон от 2011 года «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях». Данные нормативно-правовые документы являются основой, которые формируют правовую основу взаимодействия государства и религиозных конфессий.

Не взирая на сходства и различия, оба государства являются светскими и соответственно траектория пути развития взаимодействия государства и религиозных конфессий будут идти по данному пути.

Дальше мы представим итоги небольшого социологического опроса студентов кафедры религиоведения ЕНУ имени Л.Н. Гумилёва. В данном опросе участвовали студенты, граждане Казахстана и иностранные студенты, граждане Монголии. В общем было опрошено 60 студентов в онлайн режиме через программу Google test.

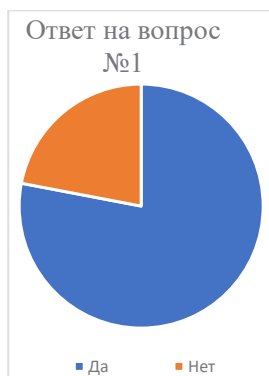


Диаграмма №1

В рамках диаграммы №1 был задан вопрос о том, что чувствуете ли вы правовую гарантию защиты свободы вероисповедания и свободы совести в рамках правовой системы данных стран. Итоги данного опроса показывают, что 2/3 опрошенных считают, что законы страны гарантируют основные принципы свободы вероисповедания и свободы совести. Данный аспект отражает эффективность политики регулирующая взаимодействие государства и религиозных конфессий.

Также был задан вопрос, играют ли институты государственной власти роль модератора во взаимодействии государства и религиозных конфессий. На основании диаграммы №2, были получены следующие результаты, где ярко видно, что в Казахстане институты государственной власти играют большую роль в рамках взаимодействия государства и религиозных конфессий.

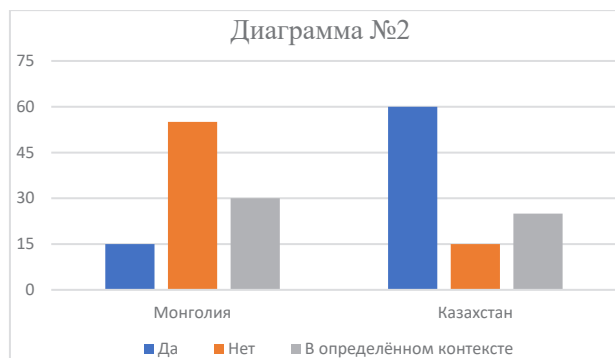


Диаграмма №2

Проведя краткий сравнительный анализ, мы пришли к выводу, что не смотря на роль ведущей религиозной конфессии в Монголии и Казахстане, но благодаря исторической общности, система взаимодействия государства и религиозных конфессий выстраивалась по идентичной схеме. Во многом правовое регулирование выстраивалась из принципа построения светского пути взаимодействия государства и религиозных конфессий и духовного возрождения нации одновременно.

Список использованных источников и литературы:

1. URL: https://web.archive.org/web/20170305002330/http://ubstat.mn/Upload/Reports/khaos-nii_2010_onii_ulsiiin_toollogiin_negdsen_dun_niislel_2011-11.pdf. Итоги переписи населения в Монголии в 2010 году

2. Итоги национальной переписи населения в 2021 году в Республике Казахстан. Бюро национальной статистики Агентства по стратегическому планированию и реформам Республики Казахстан, 2021. – С. 63.

3. Доржийн Сухбаатар. Возрождение буддизма в Монголии – достижения и ошибки – Центр Тибетской культуры и информации, 2021. – С.1.

СООТНОШЕНИЕ СВЕТСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ

Джадрин Бауыржан

*Научный сотрудник Центра религиоведения Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК,
PhD докторант*

Сегодня в стремительно развивающемся мире науки и новых технологии ценности также претерпевают определенные изменения, меняется отношение людей к ним. Вечно актуальные общечеловеческие, духовные и гражданские ценности становятся относительными, даже в пределах одного региона или общества. Это может зависеть от политического устройства и социально-экономического положения, уровня культуры и образования, менталитета, различных жизненных обстоятельств и отношения самих людей в зависимости от их приоритетов. Тем не менее эти принципы и ценности продолжают сохранять свою значимость для человека, которого природа одарила удивительной способностью жить в двух мирах: духовном и материальном. А синтез гражданских, традиционных и духовных ценностей, таких как добропорядочность и благонадежность, взаимоуважение и солидарность, доброта и справедливость, искренность, скромность и учтивость и т.д. помогают нам сохранить свое лицо и не заморать душу. «...И только обладателя таких высоких качеств принято считать настоящим гражданином» - как отметил русский революционер, философ и поэт А.Н.Радищев, который впервые ввел понятие «гражданин» в России. Он провел резкую черту между понятиями подлинного и ложного гражданина, называя варваром и недостойным высокого звания гражданина русского помещика, угнетателя крестьян, основного столпа крепостного права» [1, 376]. А офицеры-революционеры, отказавшиеся от всех привилегий и материальных благ, ценою своей жизни и свободы выступили против Императора в интересах прав и свобод простых крестьян. Они пошли на это не ради славы и почета, а ради большой и бесценной идеи, представ-

ляющей огромную ценность для всех жаждущих свободу простых людей. Как известно, в основе любых разногласий лежит конфликт интересов и ценностей. Для дворянства или помещика – это сохранение власти и влияния, материальных благ, преумножение собственного капитала и т.д. Простой народ же, требует своих прав и свобод. Ведь именно стремление к свободе, свободе мысли и творчества и дало толчок зарождению и развитию науки и технологии, искусства, современной цивилизации. Таким образом, обеспечение прав и свобод человека, уважение человеческого достоинства являются основными ценностями и важными условиями развития человечества.

В основном законе – Конституции «Республика Казахстан утверждает себя демократическим, светским, правовым и социальным государством, высшими ценностями которого являются человек, его жизнь, права и свободы [2, 3]. основополагающими принципами деятельности государства являются общественное согласие и политическая стабильность, экономическое развитие на благо всего народа, казахстанский патриотизм, решение наиболее важных вопросов государственной жизни демократическими методами...» [2, 3].

В соответствии с демократическими принципами государства в основе концепции прав человека лежат следующие основные ценности: жизнь человека, человеческое достоинство и равенство всех перед законом [2, 3]. По сути это гарантированные государством естественные права человека, наступающие еще задолго до и после его рождения: право на жизнь и свободу, право на защиту, на выбор и самовыражение и т.д. Сегодня жизнь человека зависит от многих факторов: различные войны и конфликты, террористические акты, mass shootings (массовые расстрелы в общественных местах), несчастные случаи и убийства, травля и буллинг, доводящие до самоубийства и т.д. Жизнь человека бесценна и неприкосновенна, и она не должна зависеть от огульного и необдуманного решения политиков, замыслов преступников, врачебной ошибки и нелепых случайностей. «Жизнь – это священный Божий дар человеку. И никто не вправе отнимать ее у него» говорится в священных писаниях. Согласно священным писаниям – это огром-

ный грех, в соответствии с законами государства – особо тяжкое преступление, за которое предусмотрено наказание по уголовному законодательству, вплоть до смертной казни в некоторых государствах, напоминающий «Закон равного возмездия», описанный в Ветхом завете. Однако в современном цивилизованном обществе нет места подобного рода первобытным мерам, учитывая возможность полицейского произвола или судебной ошибки, которая может стоить человеку жизни (даже в развитых передовых странах)

Наряду с правами мы также обладаем и обязанностями, которые в свою очередь затрагивают и другие ценности, такие как любовь к Родине и ее защита, являющиеся «священным долгом и обязанностью каждого гражданина» [2, 15], обязанность «соблюдать Конституции и законы Республики Казахстан, уважать права и свободы, честь и достоинство других лиц» [2, 15], обязанность «заботиться о сохранении исторического и культурного наследия, беречь памятники истории и культуры», [2, 16], обязанность «сохранять природу и бережно относиться к природным богатствам» [2, 16] и т.д. Человек может быть и нерелигиозным, однако это не мешает ему бережно и уважительно относиться к религиозным объектам, представляющим историческую, культурную и духовную ценность для общества. Также нам известны нормы закона, защищающие интересы как верующих или религиозных людей, так и тех, кто позиционирует себя атеистом или неверующим. «Осуществление права на свободу совести не должно обуславливать или ограничивать общечеловеческие и гражданские права» - гласит статья 22 основного закона Казахстана.

Духовные и религиозные ценности всегда были объектом исследования не только ученых религиоведов и теологов, но и философов и историков, социологов, политологов, которых в основном интересовала «социальная проекция религии, а точнее – анализ религии сквозь призму того духовного содержания, какое религия проецирует на светское государство» [3, 191]. Иными словами их больше интересует социальная полезность религии и ее влияние на жизнь человека и общества, взаимоотношения людей. Человек, каким бы он ни был расчетливым и прагматично настроенным, не может обходиться исключительно материальными ценностями

ми. Рано или поздно его потребность в духовной пище даст о себе знать, так же как и нехватка йода для организма, которая может вызвать серьезную угрозу нарушения обмена веществ. А духовный недуг может оказаться необратимым, его невозможно восполнить разом. «Духовное, если над ним не работать постоянно, иссыкает, и потомки будут располагать более скудным содержанием духовного» [3, 191]. Духовные или религиозные ценности помогают человеку находить ответы на отдельные жизненно важные вопросы, стойко переносить тяготы и лишения жизни, компенсировать потери, довольствоваться тем, что имеешь, быть законопослушным и т.д. Однако можно ли считать радикально настроенных людей, машинально выполняющих религиозные ритуалы, духовными? Что для них ценность и принципы, какие интересы они преследуют? Понятие ценности остается объектом спора даже в пределах одной религии. «Фундаменталисты – как протестанты, так и мусульмане – говорят о приказах Бога. Более либеральные или просто консервативные направления предпочитают говорить на языке ценностей (католики, умеренные протестанты и многие мейнстримные мусульмане), таких как целомудрие женщины, семейные ценности, борьба с абортom и генной инженерией, борьба с легализацией гомосексуальности, порнографии и сексуальной свободы. Эти ценности идентичны почти во всех религиях» [4, 312]. Говоря о синтезе светских и религиозных ценностей необходимо рассмотреть и различия этих явлений, вызывающие конфликт принципов и ценностей. Например, старшее поколение монгольских казахов в основном светские, и они особо не воспринимают религиозные ценности. А молодое поколение в большинстве стремится жить по религиозным нормам, ценностям, принципам, и не всегда находит одобрения у старшего поколения. Данная тенденция наблюдается практически во всех транзитных посткоммунистических обществах: восточноевропейские и Балканские страны, постсоветские страны и т.д. Происходит конфликт светских и религиозных ценностей и принципов, который отражается в общественных и государственно-религиозных, межпоколенческих отношениях [5, 32; 6, 42]. Переход от тоталитарного к авторитарному режиму, где в первом случае старшее поколение – ныне руководство и интелли-

генция этих стран воспитаны в духе коммунистической идеологии и антирелигиозны, еще больше усиливает тенденцию все большей религиозности людей, особенно молодежи. А факторы, способствующие этому, требуют отдельного внимания. Одно дело, когда человек приходит к религии осознанно через душу и сердце, и другое когда его вынуждают жизненные обстоятельства.

Безусловно, любая развивающаяся страна должна ориентироваться на более успешные развитые страны в таких вопросах как наука и образование, культура и искусство, разработка новых технологии и т.д. Однако сегодня мы наблюдаем и негативные последствия заимствования западной культуры, целиком пропитанной индивидуализмом, тесно связанным с протестантизмом. Ценности, проповедуемые западными обществами, могут противоречить восприятию большинства стран на востоке, в т.ч. Центральной Азии и постсоветских стран. Наряду с общими для всех традиционных религий ценностями, такими как доброта и справедливость, чувство долга и трудолюбие, ответственность и т.д. они придерживаются прагматичных принципов, ориентированных на материальные блага и личную выгоду. Не случайно общества многих восточных стран под влиянием западной культуры претерпевают культурный кризис, который привел к не характерной для них модели поведения и взаимоотношений, с изменением ценностных установок, делая их эгоистами-индивидуалами, с потребительским отношением к окружающим.

В отличие от протестантизма религиозность в восточных обществах, в частности ислам, традиционно считается коллективной, когда огромное значение имеет общественное мнение и общественное порицание, где умма – братство и шариат для всех едины и обязательны и т.д. Такой тип поведения присущ больше для восточной культуры «В то же время в современном казахском обществе проявления коллективной религиозности практически не заметны, за исключением пятничной молитвы (жума намаз) в мечетях и соблюдения поста ураза» [7, 91]. Так или иначе, восточные общества в основном против гендерного равенства и феминизма и т.д., так как опасаются того, что западная культура может отрицательно повлиять на них. И здесь заслуга не только ислама,

но и исторически сложившихся традиционных и культурных установок.

Сегодня в эпоху глобализации наблюдается «детерриториализация ислама, затрагивающий миллионы мусульман, образующих новые мусульманские меньшинства, которые под влиянием миграционных и популяционных процессов вынуждены жить в немусульманских обществах и принять новый порядок. Сегодня мусульманская умма (община) больше не связана ни с какой территорией» [4, 24]. Это в свою очередь предполагает принятие иных норм и порядков, регулирующих общественные отношения, считаться с некоторыми светскими порядками, жить и работать, общаться, строить планы на будущее в этой среде. «В отдельных хадисах встречается термин «дар аль-хиджра» – территория переселения, который в дальнейшем был трансформирован в «дар аль-ислам» и стал использоваться в качестве синонима. Даже теоретики радикализма, доказывая правомочность данной дихотомии, больше всего ссылаются на ученых ханафитского мазхаба, которые были одними из первых, кто занимался научным обоснованием данных понятий» [8, 114].

Возвращаясь к теме общности исламского мира необходимо отметить, что «наш ислам» все-таки больше ориентирован на этнические особенности даже в пределах одного общества, что подтверждается наличием «этнически обособленных мечетей». Во всяком случае, как отмечают ученые «в Центральной Азии по сравнению с другими частями «исламского мира», и кочевники и городские жители не отличались строгой религиозностью, что отмечается как в восточных, так и европейских средневековых источниках» [7, 86]. Это наблюдается в повседневной жизни современного общества, где для большинства «мусульманского населения» религия выступает больше как традиция, чем догматические предписания. Религиозные люди, строго соблюдающие все предписания и ритуалы, с пониманием относятся к привычкам и поведению окружающих, различного рода ситуациям, с которыми сталкиваются. А большинство из них сами когда-то проходили через подобный «жизненный опыт». Тем не менее, в исламе, так же как и в других религиях, проповедь считается священным долгом

и обязанностью не только для имамов, но и для каждого мусульманина. В частности, «дауат, считающийся одним из важнейших видов диалога в Коране» [9, 74]. Поэтому во время поминок, годовщины и иных традиционных ритуальных мероприятий мы часто наблюдаем подобного рода назидания с призывами к вере, праведности и благочестию, что само по себе несет огромную пользу духовно-нравственного значения. Однако необходимо учитывать и этические нормы и интересы всего общества, ведь мы все разные – с разными взглядами, мировоззрением, отношением к религии и т.д., что имеет огромное значение в условиях мультикультурного общества.

Казахский народный просветитель, философ и мыслитель Абай Кунанбаев затрагивая вопросы взаимоотношений Бога и человека в словах назидания, сказал: «Бог создал все хорошее и плохое, а человеку дает право выбора пути... Бог создал болезнь, но не делает его больным... Бог создал блага, а человеку дал возможности...» [10, 219]. Абай говорил, что религиозные чувства должны быть пронизаны, прежде всего, такими высокими качествами как человечность, честность и справедливость. Так же как и Кант, он упоминал о «моральной и сознательной религии», основанной на высокоморальных и нравственных принципах воспитания и любви. Только такую религию можно назвать истинной и настоящей. Это религия, несущая добро и свет в человеческие души.

Статья выполнена в рамках научного проекта грантового финансирования АР09260036 «Светские и религиозные ценности в современном Казахстане: взаимодействие и влияние на политику РК в сфере религии».

Список использованной литературы:

1. Йосифова Б. Декабристы // «Прогресс». – 1983. – С.383.
2. Конституции РК, ст.1 ч.1. // «Юрист». – 2022. – С.39.
3. Косиченко А.Г. Духовные основы современного казахстанского общества // Религия в политике и культуре современного Казахстана. «Елорда», 2004. – С.312.
4. Оливье Руа. Спор о ценностях. // Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. «Фонд Марджани». – 2018. – С.338.

5. Orhan Ceka. Religion and secularism in post-communist transitions: a comparative analysis of BiH and Albania. // Transnational Islam and challenges of being muslim ummah. IISS 6 programm. – 2019. – С.179.

6. Byeibitgul Khaomyen. Negotiating Islam, Identity and Inter-Generational Conflict: Young Kazakh Women's Experiences with an Islamic Piety Movement in Post-Socialist Mongolia. // Transnational islam and challenges of being muslim ummah. IISS 6 programm. – 2019. – С.179.

7. Султангалиева А.К. «Возвращение ислама» в Казахстан. // ИЦ «378». – 2012. – С.170.

8. Сабдин А.К. Теологические нарративы дерадикализации. // «Bsquared». – 2020. – С. 468.

9. Шохаев Е.К. Исламдағы дінаралық диалогтың орны. // «Алматы», 2014. – 162 б.

10. Нұрғалиев Р.Н. Ахметов З. Әуезова Л.М. Ерзакович Б.Г. Абай. Энциклопедия. // «Атамұра». – 1995. – 720 б.

ҚОҒАМДАҒЫ САЯСИ-ӘЛЕУМЕТТІК ПРОЦЕСТЕРДІҢ ЗАМАНАУИ МУЗЫКАДАҒЫ КӨРІНІСІ МЕН РУХАНИ ДЕВИАЦИЯ МӘСЕЛЕСІ

Наурыз Гайнижамал Онгарбековна

*Л.Н. Гумилёв атындағы Еуразия ұлттық университеті
«Дінтану» кафедрасының 1-курс магистранты*

Қоғамдағы саяси-әлеуметтік процесстердің заманауи музыкадағы орны, оның адамның руханилығына әсері қазақстандық академиялық ортада қарастырылмаған. Ұсынылған тақырыптың өзектілігі келесідей тезистерге сүйенеді, біріншіден, заманауи музыкалық индустрия ең алдымен табысқа акцент қоятындығын есепкеалсақ, өнердің индивидуализациялануы қаржылық мүмкіндігі бар әрбір адамның өз-өзін индентификациялауына жағдай жасады. Яғни, қазіргі музыка – орындаушы туралы биографиялық мәлімет береді, оның өскен ортасы, өмірдегі қиындықтары мен рухани ізденістері тындарман назарына ұсынылады. Бұл процесс өнердің эстетикалық құндылығына қатысты дискуссия тудырғанымен, халықтың талғам мұқтаждықтарын қанағаттандырып жатқаны анық.

Екіншіден, өткен ғасырдың 60-шы жылдарынан бастап батыс қоғамында музыканың әсер ету ауқымы ұлғайды. Музыкалық өнер агитациялық құрал ретінде саяси аренадағы алуан түрлілікті көрсете бастады. Заманауи музыканы классификациялау күрделеніп, қара джаз, партиялық рэп, нацисттік панк, пацифисттік рок сияқты жаңа жанрлар пайда болды. Бұл бағыттағы әндер саяси ахуалға басымдылық бергенімен қоса, орындаушының, және де әрбір тындарманның сол уақыттағы жанайқайын сипаттады. Саяси процесстердің музыкадағы жаңа толқындарды тудырып, адамдардың рухани ізденіс аумағын кеңейткендігі байқалады.

Үшіншіден, қазіргі кезде зерттеушілер заманауи музыканың идеялық түбірі ретінде Еуропа мен АҚШ-ын санағанымен, қазақстандық музыкалық өнерде де жоғарыда айтылған процесстердің бар екендігін көруге мүмкіндік бар. Еліміздегі

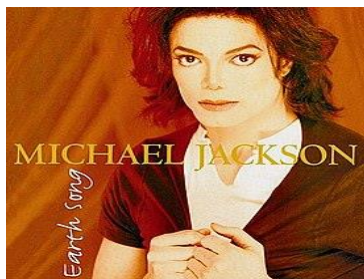
ауқымды саяси өзгерістер, COVID-19 пандемиясы, Қаңтар оқиғасы – музыка орындаушыларына жаңа этапқа жедел өтуге жағдай жасаған болатын. Халықтың қызығушылығы көңіл көтеру сферасындағы музыка болғанымен, соңғы онжылдықта қазақстандық музыкалық эстрадада прогресс байқалады, музыкалық лейблдер саны артып, стилистика модификацияға ұшырады, тәуелсіз орындаушылар қатары көбейіп, музыкалық өнер әртүрлі месседж тасымалдауға көшті.

Заманауи поп-мәдениет музыкасы ұзақ уақыттан бері саясатпен тығыз байланыс орнатқан. Поп музыка саяси процесстерді сүйемелдеуге қатысып, билік тарапынан шектелуі де мүмкін. Кей жағдайларда, билік тарапынан жекеленген әртістерді қаржыландыру мен олардың өнерін жеке мүдделеріне қолдану фактілері ғалымдар тарапынан еленбей келеді. Бұндай жағдайларды назарға алу қоғамда болып жатқан саяси-әлеуметтік процесстердің мотивтері мен қарқынын бағалауға мүмкіндік беретін еді [1].

Әлеуметтік процесстерді зерттеушілердің ойынша, поп-мәдениет – бұл қоғамның күнделікті өмірге қатысты пікірлерінің жинақталған формасы, бұқара халықтың тілі [2]. Алайда, өлеңнің саяси боямасын аңқытау қиынға соғады, жастар мен әлеуметтік қозғалыстардың зерттеушісі Принскидің айтуынша, жас тыңдармандардың көбісі ән мәтініне назар салмайды. Сол себепті, әнге шектеу немесе цензура қойылса, бұл керісінше әсер береді, яғни тыңдармандар дәл сол цензураланған ән мәтініне баса назар аударған кезде ғана ондағы саяси идеяны көруге, кей жағдайда қолдауға мүмкіндік алады [3]. Ән лирикасы – бұл музыканың ақпарат тасымалдаушы бір құралы ғана, одан бөлек ән ритмі, вокалды интонациясы, музыкалық тоны зерттеуді қажет етеді [4].

Жоғарыда айтылып өткендей, поп-музыка нарративті-биографиялық функцияға ие. Тұлғаның рухани кризисінің бірден бір себебі – өмірінде орын алған жайсыз жағдаяттар, билікке, адамдарға көңілдің толмауы. Қоршаған ортадағы әлеуметтік катаклизмдерден шабыт алғандардың бірі – Майкл Джексон. Оның шығармашылығы нәсілдік, экономикалық, рухани дағдарыстарға бағытталған әндерге бай. Өткен ғасырдың 90-шы жылдарында Джексон поп музыкадағы саясатқа бағытталған әндерді

орындайтындардың бірі болатын. Америкадағы нәсілдік, таптық конфликтілер оның «Bad», «Beat It» бейнеклиптерінде көрініс тапты [5]. Ал «Earth song» әнінде Джексон экологиялық мәселеге назар аударту арқылы Жаңа Өсиеттік проблематиканы қозғайды.



"Earth Song"
Look what we've done
What about all the peace
That you pledge your only son...
What about flowering fields
Is there a time
What about all the dreams
That you said was yours and mine...

Сурет 1. Michael Jackson «Earth song»

Джексонның шығармашылығындағы рухани девианттылығы тек «Earth song» композициясымен шектелмейді, әншінің биографиясын саралайтын болсақ, ол «Иегова куәгерлері» қауымдастығында өскен [6]. Оның музыкалық жолы өскен ортасына карама-қайшы келетіні анық. Ал Джексонның ашық саяси позициясы куәгерлердің бейсаясаттылық қағидасына қарсы. Әншінің биографиясында оның діни сеніміне қатысты ақтандақтар көп.

Нәсілдік, таптық шиеленістер әлі де батыс музыкалық индустриясының саяси өлендерінің басты тақырыбы болып келеді. Музыкада көрініс тапқан инциденттердің қатарында «Black Lives Matter» әлеуметтік қозғалысы бар. «Black Lives Matter» соңғы он жылдықтағы ең эффективті саяси-әлеуметтік қозғалыстардың бірі. R&B мен хип-хоп орындаушыларының көбісі аталған қозғалысты жақтау мақсатында өз өнерлерінде өзгерістер жасады, рэперлердің коммерциялық өнерден әлеуметтік өнерге қайта оралуына әсерін тигізді.

2014 жылы Миссури штатында кара нәсілді Майкл Браун полиция қолынан қаза табады, бұл жағдай расизмге қарсы комьюнитидің наразылығына ұшырап, «Hands up, don't shoot» атты бірқатар протестілерге әкеліп соғады [7]. Браунның өлімі Jay-Z танымал американдық рэп орындаушысының да шығарма-

шылығында ерекше орын алды. Ол осы жағдайдан кейін «Spiritual» трегін шығарып, Браунның өлімі өкінішке орай соңғы емес екендігін айтады. Рэпер «...мен Құдайға сенемін, және барлығының бір қайыры бар екенін де білемін, бірақ, досым, төзу қиындап барады...» деген ойын білдірген болатын.

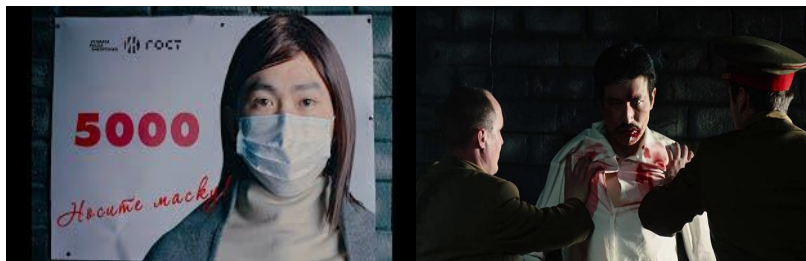


"Spiritual"
I need a drink, shrink or something,
I need an angelic voice to sing something,
Bless my soul, extend your arms, I'm cold,
Hold me for a half hour until I am whole, yeah!
Yeah, I am not poison, no, I am not poison,
Just a boy from the hood that
Got my hands in the air
In despair, don't shoot!

Сурет 2. Jay-Z «Spiritual»

«Spiritual» атауы афроамерикандықтардың дәстүрлі ән жанрына сілтеме жасайды, бұл рухани девиацияның көрінісі. Өткені, аталған жанр негізінен Құдайға мадақ айту мен діни сарындағы тақырыптарды қозғайтын болса, Jay-Z-дің интерпритациясында кара нәсілділердің тағыдырана налу мен Құдайға өкпесін жеткізуге арналады.

Елімізде әлеуметтік, саяси мәселелерді ән арқылы жеткізетін ірі екі платформа бар, олар: «Salem Social Media» мен «ōzen». Қазақстандық музыкалық индустрияда саяси сарындағы әндердің, жеке орындаушылардың көбеюі 2019 жылы өткен кезектен тыс Президенттік сайлаудан кейін көрініс тапты. Олардың бірі «Ирина Кайратовна» атты шығармашылық топ, алғашында «Salem Social Media» аясында дамып, кейіннен жеке «ГОСТ MUSIC» лейблге көшті. 2020 жылы «ИК» Алаш идеяларынан бастап, COVID-19 пандемиясын қамтитын «5000» атты ән мен ауқымды бейнеклип ұсынған болатын [8].



Сурет 3. Ирина Кайратовна «5000»

Бейнеклипте қазақстандық қоғамның заманауи әлеуметтік проблемаларын қозғау арқылы, біртұтас қоғамның ұлттық бірегейлінің қалыптасу қиындықтарын визуалды құралдармен сипаттап шықты. Рухани девиация ұлттық бірегейліктің ақсауымен көрсетілген. Орындаушылар тіл мәселесі мен қатар соңғы уақытта «Ruh Food» YouTube желісінде діни сенімдері жайлы пікірлерін ашық білдіреді.

Осы жылдың басында орын алған «Қаңтар оқиғасы» қазақстандық тәуелсіз музыканттардың шығармашылығына жаңа леп берді, олардың қатарында рэп орындаушы «Baller», Қазақстандық заманауи рок тобы «firstbandkz» бар.



“Эфир 2”
Батыстың назы. Батыстың жан айқайы

Сурет 4. firstbandkz «Qaŋtar Änürany»

Ұсынылған тректердің екеуі де «Қаңтар оқиғасына» реакция ретінде араға ұзақ уақыт салмай жарық көрді.



“Эфир 2”
Батыстын назы, Батыстын жан айкайы
Не болсада біз біргеміз, Қазақтар қайтпайды
Аспан аямайды араға от салған сорлыларды
Мирный протестті айналдырған разбой тонауларға
Обал бауырларға сол туні уйге қайтпаған
Кім білсін булай боларын, ешкім айтпаған
Кеше ғана жана жыл, ал бүгін мынандай жағдай
Сабыр мен саулық бере көр бізге кудай

Сурет. 5 Baller «Эфир 2»

Рухани девианттылық проблемасын екі композицияда да көруге болады. Жоғарыда айтылған «ИК» сияқты, «Baller» мен «firstbandkz» те басты проблеманы халықтың әлеуметтік-экономикалық қауһарының төмендігімен байланыстырып, «Желтоқсан» оқиғасымен параллель жүргізген.

Қазақстандық музыкалық индустриядағы әлеуметтік-саяси проблемаларға музыкалық реакция білдіру көп жағдайда ностальгиялық, романтикалық шегіністер жасауға дағдыланған, яғни, қазақ халқының тұрақтылығы байқалған тарихи кезеңдерін аңсау байқалады.

Қорытындылай келе, қоғамдағы саяси-әлеуметтік процесстердің заманауи музыкада жедел түрде көрініс табатындығын көруге болады. Саяси, әлеуметтік процесстер өнердің кез-келген түрінде тақырыптық, идеялық формада көрініс табады. Әлеуметтік психологтар музыканы қоғам трагедиясын қозғайтын функциясына баса назар аударып, поп-мәдениеттік музыканың да сол қағидаға сай қызмет атқаратындығын айтады. Халықтың мәселесін сипаттау арқылы сол қоғамда өмір сүріп жатқан әрбір адамның руханилығына әсерін де биографиялық туындылардан саралау мүмкіндігі бар. Рухани девиацияның себебі, яғни адамның ортасында қалыптасқан руханилық модельден ауытқу, бұл социумдағы қиыншылықтардың рефлексиясы. Болашақта, отандық дінтанулық анализдер бұқара халыққа жақын сегменттерді, яғни музыка, кино, көңіл-көтеру сферасын қарастыратын болса, қоғамға пайдасы мол зерттеулердің саны артады.

Қолданылған әдебиеттер тізімі:

1. Street J. 'Fight the power': The politics of music and the music of politics //Government and opposition. – 2003. – Т. 38. – №. 1. – С. 113-130.
2. The Political Influence of Pop Music. – Текст : электронный // : [сайт]. – URL: <https://www.grin.com/document/311775> (дата обращения: 28.09.2022).
3. Prinsky, Lorraine E., and Jill Leslie Rosenbaum. "'Leer-Ics" or Lyrics: Teenage Impressions of Rock'n'Roll." Youth & Society 18.4 (1987): 384-397.
4. Frith, Simon. Performing rites: On the value of popular music. Harvard University Press, 1998.
5. The death of Liberal order on Michael Jacksons songs. – Текст : электронный // : [сайт]. – URL: <https://www.firstpost.com/entertainment/the-death-of-liberal-order-on-michael-jacksons-black-or-white-and-our-changing-political-cultural-landscape-8488171.html> (дата обращения: 05.10.2022).
6. Firpo, W. Michael Jackson & Jehovah's Witnesses / W. Firpo. – Текст : электронный // : [сайт]. – URL: <https://lasentinel.net/michael-jackson-jehovah-s-witnesses.html> (дата обращения: 05.10.2022).
7. Michael Brown is killed by a police officer in Ferguson, Missouri. – Текст : электронный // : [сайт]. – URL: <https://www.history.com/this-day-in-history/michael-brown-killed-by-police-ferguson-mo> (дата обращения: 14.10.2022).
8. Ирина Кайратовна и Политическое Искусство в Казахстане. – Текст : электронный // : [сайт]. – URL: <https://clck.ru/32MYwb> (дата обращения: 10.10.2022).

ШӘКӘРІМ ҚҰДАЙБЕРДІҰЛЫ ЖӘНЕ МӘШҺҮР ЖҮСІП КӨПЕЙҰЛЫ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНЫҢ ҮНДЕСТІГІ

Чимырбай Альбина Еркетайқызы

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институты, Дінтану орталығының ғылыми қызметкері*

Қазақ әдебиетінің ұзақ тарихы бар. Оның сан алуан ағымдары мен бағыттары ерекше дамып, қоғамдық пікірге, оқырмандардың рухани-эстетикалық дамуына үлкен әсер етті. Көбінесе бұл ағымдар өздерінің өмір сүруінің полярлық нүктелеріне дейін жеткен.

Сонымен, қазақ әдебиетінің бір жағынан діни-мистикалық, екінші жағынан ағартушылық, даму жолдары кеңінен көрсетілген.

Дінтанушы ғалым Мұртаза Бұлұтай: «...әрбір ғылымның немесе ілімнің, әрине, өзіне ғана тән, тек терминологиясы мен пәндік белгілеулері болады. Дегенмен, қалыптасқан саяси жүйелер жалпы белгілі бір доктринаның ғана емес, оның тілінің де дамуына әр түрлі әсер етуі мүмкін. Олай болса, төңкеріске дейінгі ақындар Абай, Ыбырай Алтынсарин, Шәкәрім Құдайбердиев, Ахат Үлімжіұлы, Мәшһүр Жүсіп Көпеев, Әубәкір Кердері және тағы басқалардың кеңестік басылымдарда жарияланған шығармаларынан діни терминдер мен діни өрнектерді оқырман кездестіре алмайды, дегенмен жоғарыда аты аталған тұлғалардың шығармашылығында діни мазмұндағы лексика жиі қолданылған. Кеңес дәуіріне дейінгі қазақ әдебиетінде шығыстың классикалық мәдениеті мен әдебиетінің дәстүрлері біршама көрініс тапты, ислам тақырыптары да кеңінен ашылды. Бұл ақындардың барлығы да өз шығармаларында исламның моральдық-эстетикалық қағидаларын белсенді түрде дамытты. Олардың ойында Ислам – Алланың әмірлерін орындаудағы ең биік саты...» [1].

Еліміз егемендік алғаннан кейін Ғ. Есім, М. Мырзахметұлы, Т. Жұртбай сынды ғалымдардың еңбектерінде төңкеріске дейінгі кезеңдегі ақындардың мұсылмандық дүниетанымына лайықты

баға, түсінік беріле бастады. Ақындардың діни-ағартушылық көзқарастары жан-жақты түсіндіріліп, Абайдың «Толық адам», Шәкәрімнің «Жүрегі таза адам», М.Ж. Көпеевтің «Нәпсісін жеңген адам» және т.б идеялары интерпретацияланды.

Зерттеуші А. Қабылбаева М.Ж. Көпеев туралы айта отырып, оның еңбектеріндегі суреткердің исламдық дүниетанымы мен ағартушылық философиясының бірлігін көрсетеді. «...М.Ж. Көпеев те, Шәкәрім де өз шығармаларында пайғамбарлардың бар екендігіне ешқашан күмән келтірмейді, керісінше, оларды Алланың ең құрметті елшілері ретінде бағалайды. Олардың дәстүрлі поэтикалық образдарға үндеуінде классикалық ортағасырлық шығыс әдебиетінің талғампаз үлгілеріне деген сүйіспеншілік қана емес, сонымен бірге олардың кейбіреулерін өзінше түсіндіруге деген құштарлық те сезіледі [2].

Бұл мақалада біз «Ақындардың діни көзқарастары мен өз заманының көптеген тұрмыстық мәселелеріне көзқарастары қалай үйлеседі? Бұл ақындардың шығармаларындағы символизмнің орны қандай?» деген мәселелер ауқымын ашуға тырыстық.

Осы ақындар шығармашылығындағы жеке таңбалардың болуы мен түсіндірілуінің ерекшеліктеріне тоқталайық. Көне әдебиетте де, шығыс әдебиетінде де жиі кездесетін, адамның жердегі тіршілігінің қуанышын бейнелейтін «шарап» бейнесі Шәкәрім поэзиясында «арақ» прозалық сөзімен берілсе, М.Көпейұлы шығармаларында, «шарап» өзінің мағыналық мақсаты бойынша «гүл» және «бұлбұл» сияқты дәстүрлі романтикалық белгілерге жақын. Неліктен бұлай болып жатыр және Шәкәрім Құдайбердіұлы бұл образды неге соншалықты тұрпайы етіп береді? Екі замандас бір образды неліктен әртүрлі түсіндіретінін түсіну үшін олар үшін жоғары көркемдік өрнектің айнымас үлгісі болған Шығыс ортағасырлық әдебиетінің тарихына жүгіну қажет.

Ал Шәкәрімнің де, М.Ж.Көпеевтің де дүниетанымына ең жақын болған ақын – 12 ғасырдағы парсы ғалымы, ақын-философы Омар Хайям болса керек, оның рубайлары көзі тірісінде де кеңінен танымал болған. Ислам әдебиеті мен мәдениеті Омар Хайямды ақын деп санаған жоқ, көптеген шығыс мұсылман халықтарының тарихында ол әйгілі ғалым ретінде танылған. Алайда қазақ арасын-

да, керісінше, оны ғалым ретінде емес, ең алдымен ақын ретінде құрметтеген. Омар Хайямның рубаилары дүние жүзіне ол қайтыс болғаннан кейін жеті ғасыр өткен соң ғана кеңінен танымал болды. Ақынның рубаилары алғаш рет 1857 жылы араб тілінен ағылшын тіліне аударылып, сол уақыттан бастап ақын бүкіл Еуропаға танымал болды. Парсы ақынының өлеңдерін басқа еуропалық тілдерге аудару да кеңінен жүргізіле бастады.

Омар Хайямның өлеңдері орыс тіліне алғаш рет 35 жылдан кейін, 1891 жылы аударылған. Сөйтіп, әуелі ағылшын халқы, сосын орыс оқырмандары Омар Хайямды исламның моральдық қағидаларымен соғысып жүрген ақын ретінде қабылдай бастады, ал халықтың көз алдында ол ғалым емес, керісінше, «о дүниелік өмірді жоққа шығару ресми діни догмалармен күрт полемизациялауға мүмкіндік берген еркін ойшыл» ретінде көрінді. [3]. Атеистік көзқараспен сипатталған кеңестік дәуірде Омар Хайямның өмірі мен шығармашылығы дүниелік ләззатқа берілген, бүлікшіл философтың ақындық қызметі ретінде ұсынылды.

«Кеңес қоғамы Омар Хайямның есімін өзінің үгіт-насихат мақсатында пайдаланды: оны атеист, діни догмаларды айыптайтын адам деп атады. Діннің рухани-адамгершілік құрамдас бөлігі туралы түсінігі жоқ халық ақынды Құдайға сенбейтін маскүнем ретінде қабылдады. Тиісінше, оның өлеңдері ең алдымен дастархан басындай айтылатын ән ретінде қабылданған. Әрине, егер ол кезде Омар Хайямның өлеңдерінің терең мәні ашылған болса, ақын лирикасы цензураға ұшыраймай, миллиондаған тиражбен тарайтын еді...», – деп жазады зерттеуші Т.Тәшенов [4].

Омар Хайямның өмірді, өлімді, шарапты ләззат көзі ретінде ой елегінен өткізетін рубаиттерінен мысалдар келтірейік:

«Бүгін бір ішейінші, құйшы шарап!
Моламнан, өлсем, исі тұрсын тарап.
Тұсымнан қабірімнің өткен адам
Елітіп, естен танып, қалсын қарап.

Шараппен жуыңдар мен өлген күні,
Жоқтандар, шарапты айтып, көмген күні.

Орнынан шарапхана мені іздендер,
Дүрілдеп ақырзаман келген күні»
(Қ. Шаңғытбаев аудармасы) [5].

Мұнда шарап, көпшілік ойлағандай, алкогольдік сусын емес. «Шарап» сөзінің терең символдық мәні бар. Шарап – Алланың нұры. Бір стақан шарап – адамның жүрегі. Яғни, адам жүрегінде Алланың есімімен (нұрымен) өмір сүруі керек. Шарапты жақсы көру – Аллаһтың сүйіспеншілігінен рухани қанағат алу деген сөз. Бұл бейнелер, салыстырулар, таңбалар, әрине, сөздік формулалар мен сопылық әдебиеттің элементтері. Омар Хайямның өлеңдері қос мағыналылыққа ие. Ол өз ойын вербальды символизмге саналы түрде орап, рухани жағынан қол жеткізген дүниелік ұшақтың арнайы сөздік қорын пайдаланады. Бұл дауыстап айтуға болмайтын нәрсені қарапайым мәтінмен еркін жеткізуге мүмкіндік берді. Ақын мұнда ілімдері мен шығармаларымен жақсы таныс сопылардың сүйікті амалдарын қолданады, оларда жердегі Махаббаттың көрінісі Құдайға деген сүйіспеншілікті, сүйіктімен кездесуді – Құдайға жол іздеуді, пайымдауды білдіреді. Шарап даналық, рақымдылық, экстазға жету көзін білдіреді. [6].

Дегенмен, Шәкәрім мен М. Көпейұлына оралайық. Шәкәрім туралы айтқанда, оның философиялық лирикасының ерекшеліктері де сопылық дүниетанымымен айқындалатынын, бірақ оның өлеңдері бұл ілімге біршама кереғар келетінін айта кеткен жөн. Шәкәрім өзін сопымын, сопы ақынмын деп санамаған. Бірақ оның заттардың болмысын ой елегінен өткізетін өлеңдерінің бәрі сопылық жорамалмен дүние көрінісін білдіреді. Алайда оның философиялық тақырыптағы өлеңдерінің мәнін түсіну үшін бұл мәтіндердің мәдени-эстетикалық кеңістігін сезіну керек. Жазушының өмірбаяны да, оның өмір сүруінің қоғамдық-тарихи жағдайлары да оның барлық шығармаларында сығымдалған. Шәкәрім шығармашылығы ХХ ғасырдың басымен тығыз байланысты: соғыстар мен төңкерістердің уақыты; үміт пен сәтсіздік кезеңі. Дәл осы сопылық идеялар сол кезде үмітке азық болатын. Бірақ, сонымен бірге, Шәкәрім сопылар туралы теріс ойлар да айтады. Өлеңдерінде сопы қасиеттілікті саудаға айналдыра-

тын екі жүзді қайыршы ретінде көрінеді. Жалған сопыларға деген теріс көзқарас Қожа Ахмет Яссауиден бастау алады, ол да көптеген атақты сопылардың ұстанымдарының екіжақтылығынан жиіркенген. Алайда Яссауи заманындағы жалған сопылар мен Шәкәрім заманындағы жалған сопыларды ажырата білу керек. Сондықтан Шәкәрім Құдайбердіұлы сопылық ілімді сопылықтан бөлек қарастыруға бар күшін салады.

Парсы әдебиетін жетік білген, оның озық үлгілерін тәржімалаушы Шәкәрім сопылық ілімнің барлығы махаббатқа негізделгенін жақсы білген. Діни тұрғыдан алғанда, ғашықтық тақырыбын ақын қай жағынан да үлгі тұтқан Шәкәрімнің ұстазы Абайдың өзі де мойындаған. Бірақ айналада қанды соғыстар мен төңкерістер болып жатқанда, махаббат адам жанын құтқара алатынына өзінді де, оқырманды да сендіру қиын. Сондықтан Шәкәрім сопылық ілімді түсіндіруде Құдайға деген махаббатты адамдық ақылмен алмастырады. «Арақ – ақын, мастық – ой, жар – хақиқат» деген өлеңінде автор:

Арақ – ақын, мастық – ой, жар – хақиқат,
Жан – нәпсі, шатақ – иман, дін – қиянат.
Маскүнем, әйелсүйгіш, дінсіз ғой деп,
Сырымды білмей сырымнан қылма ғайбат – [9].

Көріп отырғанымыздай, автор оның образдарына мынадай интерпретация береді: мұнда арақ – ақынның ой-өрісін, мастық – ой, жар – (сүйікті) – ақиқат, жан – нәпсі қалауы, шатақ – сенім, дін – зұлымдық пен зорлықты бейнелейді. Осы түсіндірме бойынша, сопыны мас қылатын (экстаз) сопылық әдебиетте құдайға деген махаббатты бейнелейтін шарап емес, Шәкәрім бойынша ақынның ақыл-ойының белгісі болып табылатын арақ болып шығады. Шәкәрім дәстүрлі терминдерді ауыстырып қана қоймай, оларға бүлікшіл түсіндірме береді, бұл оның терминдерінің семантикасын зерттей отырып, оқырманды өз идеясына сәйкес дүниені құруға атсалысуға мәжбүр етеді. Автор қазақы күнделікті сөзде қолданатын сөздерді таңдап алған. Ол барлық нәрселерді өз атымен атауға тырысады, ал поэтикалық мәтін аясында, әрине,

тұрпайылық сезіледі. Бұл әдіс арқылы Шәкәрім қарапайым оқырманның қолына түсіп, көзден таса қылмауы үшін сопылық идеяның қолжетімсіздігін, өткіншілігін кемсіткісі келген. Дүниенің тілдік суреті жеңілдетілген, бірақ бұл оның өлеңдеріне динамизм мен экспрессивтілік береді.

Сондықтан оның философиялық өлеңдері, шын мәнінде, қалай өмір сүру керектігін көрсететін аксиомалар тізбегі сияқты. Бұл көрсеткіштер жамылғылы сопылық лирикамен үйлеспейді, ал оның өлеңдері өз құпиясын, біз білетін Шығыстың ортағасырлық ақындарының поэтикалық әлемін безендіретін сырын жоғалтады.

Шәкәрім сөздің нақты және айқын болуы керек, нақты іс-әрекетті бұйыратын уақыт болуы керек деп есептеп, қажетсіз әшекейлеуден түбегейлі аулақ жүреді.

М.Ж. Көпейұлы өз лирикасында вербальды штамптар мен вербалды формулалардан қашпайды, алайда, «шарап», «гүл», «бұлбұл», «шырақ», «көбелек», «түн», «соқыр», «үй» т.б. бір қарағанда дүниені романтикалық қабылдаудың көрінісі емес, сопылық символизмге берілгендігін айғақтайды.

М.Ж. Көпейұлының адам туралы толғаулары да өмірді сопылық түсінумен байланысты: суреткер жанның алғашқы және кемел деңгейлерін бөліп көрсетеді. Сезімсіз, сауатсыз жан жаман ойларды тудырады. Яғни, кемелдікке жету үшін жанның белсенді жұмысы қажет. Әрбір адам үшін бұл процесс өмірдің жеке, қажетті құрамдас бөлігі болып табылады және өзін-өзі танумен байланысты:

Таусылмай толып жатыр арманымыз,
Ерікті болмаған соң мал – жанымыз.
Болмаңыз алты ауызды дін мұсылман,
Бұл тойда не боламыз қалғанымыз [8].

М.Ж. Көпейұлының толғауларында мистикалық таным-ой толғау жолы «сезім сөнгендігін» білдірмейтін елеулі қасиет бар. Қазақ ойшылының концепциясы адамның шынайы өміріне көбірек бағытталған, оның ұтымды болмысына нық сенеді. Бұл М.Ж. Көпейұлының жүрек пен ақылдың төл бірлігі туралы

философиялық ұстанымының негізгі ережелерінің бірінен анық байқалады. Аллаға апаратын жол тек рухани ғана емес, сонымен қатар интеллектуалдық сынақты, үздіксіз ізденіс пен күмәнді жөнуді қажет етеді.

Осылайша, Еуропа ақындары үшін жоғарыда аталған бейнелер адамның басынан өткерген сезімдері мен құмарлықтарын (махаббат, қалау, толқу, т.б.) бейнелесе, XIX ғасырдың соңы – XX ғасырдың басындағы қазақ ақындары үшін Шәкәрім Құдайбердіұлы пен М.Ж. Көпейұлының пікірінше, бұл образдар діни-рухани мазмұндық жоспарға толы және шығыс ортағасырлық лирикадағы поэтикалық ізденістерді қайта жандандыруға деген ұмтылысты көрсетеді.

Зерттеулер Шәкәрім мен Мәшһүр-Жүсіп шығармаларының тек діни-философиялық мәселелермен шектелмейтінін, ақындардың әлеуметтік, азаматтық, пейзаждық лирика саласында мол мұра қалдырғанын көрсетті. Бүгінде Шәкәрім мен Мәшһүр Жүсіп мұрасы қазақ поэзиясының тарихында ерекше орын алады. Екі ұлы ақынның шығармашылығын салыстыра отырып, көзқарастарын саралай келе, олардың дүниетанымының, қоғамдық-саяси ұстанымының, эстетикасының негізгі параметрлері жағынан ерекше жақын екендігіне көз жеткіздік. Екеуі де өзінің рухани қасиеттерін, бейімділігін қоғамдық іс-әрекетке аударған, әдетте, өз көзқарастары мен пікірлерін бүкіл халықтың пікіріне жеткізген ақын-ағартушыларға жатады.

Саяси, ғылыми, эстетикалық мәдениеті дамыған, түркі тілдерінің білгірлері Мәшһүр Жүсіп те, Шәкәрім де теологиялық-эстетикалық ой-өрісімен, әрине, айналадағы ортадан биік тұрды. Көпейұлыда, Құдайбердіұлы да шығыс пен батыстық білімнің бірігуін, ғылыми-философиялық және діни сананың синтезін жақтайтындарын ешқашан жасырған емес. Ендеше, біздің бұл мақаладағы зерттеуіміз Мәшһүр-Жүсіп пен Шәкәрімнің эстетикалық-этикалық ұстанымдарын салыстырмалы талдау болып табылады. Зерттеудің тұжырымдары: екі ақынның да шығармашылық бастауларының көпшілігі дүниетанымдық көзқарастары жағынан бір-біріне өте жақын екендігін көрсетеді. Ал олардың ұстанымдарының үндестігі мен ұқсастығы гуманистік идеяның шексіздігі қағидаларына негізделген.

Мақала АР13068253 «Қазақстандық қоғамның рухани жаңғыруындағы Мәшіһур Жүсіп Көпейұлының діни-өнегелік мұрасы» гранттық жобасы аясында жазылды.

Әдебиеттер:

1. Бұлұтай М. Ата – баба діні ? Түркілер неге мұсылман болды? – Астана. Фолиант, 2004 ж.
2. Қабылбаева А. Үш қиян газеті, №4. – 2005 ж.
3. Шығыс жұлдыздары. – А., 1974 ж.
4. Тәшенов Т. Омар Хайямның шарабы немесе ұлы шайырдың рубаиларын қалай түсініп жүрміз? // Айқын 24.12. 2009. №238 Б. 21
5. Омар Хайям: «Бүгін бір ішейінші, құйшы шарап!» <https://islam.kz/kk/articles/islam-jane-qogam/omar-haiyam-bugin-bir-isheiinshi-quishy-sharap-787/#gsc.tab=0>
6. Токсамбаева А.О. Религиозно-символическое начало в произведениях Шакарима Құдайбердиева и Машхура Жусупа Копеева. http://www.rusnauka.com/4_SND_2014/Philologia/7_157603.doc.htm
7. Отражение своеобразия лирики М. Ж. Копеева в русских переводах – часть 2 <https://pandia.ru/448927/>
8. Копеев М. Ж. Шығармалары. 1-т. – Павлодар: ЭКО, 2003. – 435 б.
9. Шәкәрім Құдайбердіұлы өлеңдері - Өлеңдер - Bilim-all.kz <https://bilim-all.kz/tag/olen?tag=%D0%A8%D3%99%D0%BA%D3%99%D1%80%D1%96%D0%BC%20%D2%9A%D2%B1%D0%B4%D0%B0%D0%B9%D0%B1%D0%B5%D1%80%D0%B4%D1%96%D2%B1%D0%BB%D1%8B%20%D3%A9%D0%BB%D0%B5%D2%A3%D0%B4%D0%B5%D1%80%D1%96>
10. Кенжебаев Б. XX ғасырдың басындағы қазақ әдебиеті. – Алма-Ата:Мектеп, 1966. – 299 б.

«ӘЛ-ИНСАН ӘЛ-КӘМИЛ» КОНЦЕПЦИЯСЫНДАҒЫ СЕНІМ МЕН БІЛІМ МӘСЕЛЕСІ

Қасымхан Құрманбек

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

Адам мәселесі қай заманда да болмасын философия, әлеуметтану, психология, физиология, педагогика, дін салаларында өзекті тақырып болып келген, әсіресе өркениетті қоғам құруда «Әл-Инсан әл-Кәмиль» концепциясындағы сенім мен білім мәселесін дінтанулық зерттеулердің нысаны ету маңызды.

Өйткені жалпы адамзат қоғамында ақыл-ойы толысқан, діни білімдері кемел, ішкі жан дүниесі тазарған, рухани қасиеті артқан, мүлтіксіз жаратылыста жетілген, толық қанды тұлғалық қасиетін дамытқан, адамзат қоғамын құру мәселесі қай заманда болмасын адамзат үшін маңызды тақырып болып келген. Адамзат қоғамының бейбіт өмір сүруі мен мүлтіксіз жетілген асыл адам қоғамын құру жаратушы Алла Тағаланың адамзат пен жындылар әлемін жаратудағы негізгі мақсаты еді. Сол үшін де адамзат қоғамына адасқандар үшін темір қазықтай жол көрсетуші пайғамбарларды жіберіп, жолда қалғандарға алтын көпір, үміті үзілгендерге ашылар есік қылып кемел мүлтіксіз адам болуды армандаған адамдар үшін кемел үлгі еткен еді. Адамзаттың асыл тәжі, кемел адамның үлгісі болған Мұхаммед пайғамбардың тәрбиесінен өткен алғашқы буын сахабалар мен табиғиндер арасынан кемел тұлғалардың көптеп шығуы сондай-ақ, ислам мәдениетінің алтын ғасыры болған орта ғасырдағы мұсылман өркениетінің адамзат қоғамына айтарлықтай әсер етуі соның айғағы еді. Кейін XVII ғасырдың екінші жартысында рухани құндылық құлдыраудың шегіне жетіп, саяси экономика мен ғылым саласында кері белгілері көрініс тапты, ислам әлемі батыстың технологиясы мен саяси отарлау әрекетімен бетбет келді.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері. XVII ғасырдан бастап адамзат қоғамы кері кетуіне

байланысты адам ұғымы туралы пікір арта бастады, соның нәтижесінде «толық адам», «кемел адам», «ізгі адам» сынды ұғымдар күн тәртібіне шықты.

Біз бұл мақаламыздың мақсатында «әл-Инсан әл-Кәмил» концепциясындағы сенім мен білім мәселесін ашып беруді мақсат еттік. Ал міндеттерінде кемел адам тұлғасынан табылатын сенім мен білім арақатынасының диалектикалық байланысын, діни және ғылыми тұрғыдан қарастыру һәм аталмыш ұғымға жасаған интерпретациясын талдау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы. Тақырыпты зерттеуде бірқатар ғылыми әдістер қолданылды. Атап айтсақ, «әл-Инсан әл-Кәмил» концепциясындағы сенім мен білім мәнін зерттеуде концептуалдық талдау, тарихи талдау, сонымен қатар салыстырмалы талдау әдістеріне жүгіндік.

Этимологиялық түсінік. «әл-Инсан әл-Кәмил» концепциясындағы сенім мен білім мәселесін діни тұрғыдан ғылыми зерттеу әуелі бізден оның термологиясын анықтауды талап етеді, сондықтан біз оларды негізгі терминмен анықтауды жөн көрдік.

Біріншіден, “Инсан”, “Сенім” , “Ілім” терминдерінің тілдік мағыналарына жеке-жеке тоқталсақ.

А. Әл-Инсан сөзі тілдік мәні:

Әл-Инсан сөзі негізі араб тілінен келген болып оның түбірі

أَنَسَ يُؤْنِسُ إِيْنَانًا وَأَنَّسَ يُؤَانِسُ مُؤَانِسَةً

«әнәсә», «юнису», «инисән» деген сөзден шыққан болып ол көреген, мәдениетті, білді, ақылды деген мәндерді білдірсе антомимы «تَوْحَّشَ» сөзінен шығып ол жабайы болу, жауыз болу мәдениетсіз, рахымсыз деген мәнді білдіреді [1.] дейді «Ізші» арабша ұйғырша ғаламтор сөздігінде.

Ал «тіл әлемі» сайытындағы қазақ тілі сөздігінде. ИНСАН [ар.] з а т. Алла тағала жаратқан саналы тіршілік иесі ретіндегі адам, адам баласы [2.]. Агуаттық (Алжиря). Аммар Сәлииж университетінің докторы. А. Наджем Мулай Гуманитарлық және әлеуметтік ғылымдар журналының 2012 жылғы 7 қаңтардағы басылымында жарялаған «Сопылық танымдағы толық адам түсінігі» атты ғылыми еңбегінде ИНСАН сөзінің мағынасы ежелгі араб түсінігі бойынша екі мағынаны білдіретіндігін айтып, біріншісі:

араб тіліндегі «إنسیان» түбірінен шыққан болып ол ұмытшақтық, ұмыту деген мәнді білдірсе, екіншісі: «أئنن» түбірінен шыққан көрегендік, мәдениеттілік, білділік, ақылдылық деген мәндерді береді деген [3]. Демек Адам – онсегіз мың ғаламда ең биік деңгейде жаратылған тіршілік иесі һәм қоғамдық-тарихи әрекет пен мәдениетті жасаушы, Шәкерім атамыздың:

Қояр ем мылжындамай сөзімді ұқса,
Қайтейін, сөзімді ұқпай діннен шықса?!
Аз да ұқсаң, бұл сөзімді анықтап ұқ,
Құдайдай болам деме! Құдайға ұқса!

Алланың пендесіне рахымы мол.

Сен де өзіндей адамға мейірімді бол.

Ол жаратты, сен-дағы жаратып бақ.

Барды бардан шығарсаң болады сол! – дегеніндей Алла тағаланың жер бетіндегі бардан бар шығарушы орынбасар мәртебесіндегі жаратылыс ол адам.

Әл-Инсан сөзінің терминологиялық мәні. Логикалық тұрғыдан алғанда адам сөйлеу қабілеті зор, қоғамның саналы мүшесі деп саналады. Ал адамның азықтану, көбею, сезіну, саналы әрекет ету тұрғысынан, түсінікті сөйлей, ойлай алатын, саналы биоәлеуметтік тіршілік иесі депте санайды. Ал мұны діни мағынадан тұжырымдайтын болсақ, ол Алланың жаратқан құлы.

Ислам философтары адам ұғымы туралы былай баяндайды.

Ұлы ойшыл Әбу Насыр Әл-Фараби атамыз «Фусус Әл Хким» кітабында Әл-Инсан ұғымын құпия және жария деп екіге бөліп қарастырып, жария дегеніміз ол клеткалы мүшелерден тұратын сезінгіш дене, яғни сыртқы әрекет ішкі сезімдік күшінің дәлелі. Ал екіншісі ол рух [4. 30 б] дейді.

Ибн Синаны өзінің «ән-нәждә» кітабында Әл-Инсан ол тәннің тірілуімен, өлуімен, немесе басқа әрқандай ісімен адам аталмайды тек логикалық сөйлеу қабілетімен адам аталады [5] десе, «әш-Шифа» кітабында адам ұзындық, ен, қалыңдық сияқты физикалық өлшемдері бар жауһар болумен қатар тамақтану, көбею, сезіну, саналы әрекет ету, жүйелі ойлау секілді биоәлеуметтік тіршілік бейімділігіне сай саналы ақыл иесі саналып айналасындағы зат-

тарды танып, барды бардан шығарумен болады, сондықтан да жоғарыда айтылғандардың барлығы табылған кезде біз адам деген атауға лайық бола аламыз [6] дейді.

Абай, Шәкәрім және ислам теологы әл-Ғазали тәрізді даналардың айтуынша, әл-Инсан болмысы тән, нәзік болмыс және жан тәрізді үш бөліктен тұратындығын: Тән – табиғаттың негізгі бес элементінен: топырақтан, судан, ауадан, оттан және эфирден түзілсе, Нәзік болмыс хауас сәлим деп аталып психоэнергетикалық жүйеден түзілетіндігін. Ал Жан – адам өмірін басқарушы, қуат көзі, мәңгілік болмысы болып табылатындығын айтқан.

Ә. Ілім сөзінің тілдік мәні:

Ілім сөзі араб тіліндегі

علم : عِلْمٌ يَعْلَمُ عِلْمًا لِلْأَمْرِ

Түсінді, білді, таныды [7] деген мәнді білдіреді десе, Арапша – Қазақша сөздікте 1. Біліу, білуші, білгіш, хабардар болу. 2. Түсіну. 3. Белгі [8. 986 б] деген мәндерді беретіндігін айтады. Демек ілім сөзі бір нәрсенің ақиқатын түсіну, тану, ұғыну дегенді меңзеп, Ол сенімділікті пен танымдылықты көрсетеді. Бейне ол Алла Тағала ілімді сүйген құлының жүрегіне салатын нұры іспетті. Дәй тұрғанмен ілім мен танымның өзіндік парқы болады. Ілім тұтас және күрделі деңгейді қамтыса. Таным әдеттегі қарапайым немесе жартылайды ішінара деңгейді қамтиды, бейне мен Алланы білдім емес, мен Алланы таныдым дегендей. Өйткені ілім бір тұтас жалпылама мәселелердің тобына қолданылады. Мысалы: статистика ілімі, астрономия ілімі, психология ілімі, физиология ілімі, биология ілімі, тіл білімі, металлургия ілімі, антропология ілімі, космология ілімі сияқты ауқымды мәселелерге ілім сөзі қолданылады.

Ілім сөзінің терминологиялық мәні: Ілім сөзі терминологиялық тұрғыдан қарағанда белгілі бір зат деген ұғымды береді немесе сол зат туралы дұрыс объективті түрде алынған мағлұмат болып, ол жеке қалаулар мен теріс пікірлерден алыс болған ғылыми ойлауға, тәжірибені пайдалануға, гипотеза жүктеуге және осы негізде эксперименттер жүргізу деген сөз. Қорыта айтқанда ілім дегеніміз табиғаттың толық заңдылықтарын түсініп жетуге деген үздіксіз процесс. Һәм теорияларды тануға, жаңа ақпаратты іздеу сондай-ақ фактілерді терең меңгеру үшін адамның ақыл-

ойын үздіксіз қолдану немесе пайдалану жолы. Сондай-ақ Абай, Шәкәрім аталарымыздың адам болмысы үш бөліке бөліп, соның ішіндегі нәзік болмысты – сезім, ой-өріс, ақыл-ес, түйсік деп қарастыруы ілім Алла Тағала адам жүрегіне салған нәзік нұры екенін аңғартады.

Б. Сенім сөзінің тілдік мәні:

Сенім – тілдік мағынада абсолютті аутентификация [9. 109 б] яғни бекіту, мойындау, растау деген ұғымда айтылады. Ал қазақ тілі ғаламтор сөздігінде, ИМАН [ар.] зат.

1. діни-филос. Ислам дініндегі бес парыздың бірі, яғни Алла тағаланың жалғыз, біреу екеніне, Алладан басқа Құдайдың жоқтығына, Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с.) оның елшісі екеніне сену; мұсылмандықтың негізгі шарты.

2. діни. Алла тағаладан, Құдайдан қорқушылық, мұсылмандық жолды, ахлақты ұстанушылық, діни сенім.

3. Адам бойына тән ізгілік, адалдық, ар-ұждан; ұят, адамгершілік.

4. ауыс. Байлам, тоқтам; байлаулылық, тұрақтылық, айнымас сенім.

5. ауыс. Адамның бүкіл жан дүниесіне, сезіміне қуат беретін рухани күш.

6. Ант, уәде сөз, серт [10] деп түсіндіреді.

Сенім сөзінің терминологиялық мәні:

СЕНІМ сөзінің терминологиялық мәні Алла тағаланың Пайғамбарынан жеткен барлық нәрсені жүректің мойынсұнуы, растау, және қабылдауы, сондықтан да Алла тағала мүмин адамның ислами үкімдерді орындауына дәлел болатын екі куәлік сөзді жаратты. Демек әбу Мансұр әл-Матуриди өзінің «Таухид» кітабында айтқандай иман жүректе растау ісі емес, ең дұрысы растаудың жүректен орын алуы [11. 572 б]. Демек сенім танып – білуден тұратын Алланың шарапаты мен ниғметі, сенім бір нәрсені көңіл жайланып қабылдау, оған шын ниетімен және шын жүрегімен илану, сондықтан да сенім жүрек ісі. Сенім арқылы жан тыныштығын табу шарттары Алла тағаланың білдіргендеріне мойынұсынып илану, жүрекпен растау, тілмен айтып бекіту. Өйткені жүрекпен бекітпеу иман етілуі тиіс шарттарды қабылдамау, олардың ақиқат екендігіне күдік-күмән болу иман еткен болып саналмайды.

Екіншіден, «әл-Инсан әл-Кәмил» концепциясындағы сенім мен білім өлшемдік рөлінің көріністері. Біз үшін бұл жерде «әл-Инсан әл-Кәмил» концепциясындағы білім мен сенімнің өзара байланысын баяндайтын боламыз.

Абай атамыз «Қашан бір бала ғылым, білімді махаббатпенен көксерлік болса, сонда ғана оның аты адам болады» [12.] деп жоғарыда айтқан адам болымысын құрайтын үш фактордың ішіндегі нәзік болмысты алға шығарып дамытып, ақыл-ес, ой-өріс, сезім түйсіктер, ғылым-білімді махаббатпенен іздеп, ғылыми сезініп, ғылыми ойлап, ғылыми түйсінгенде ғана адам деген атуға ие болуға болатындығын айтады.

Аристотель «Альф Метафизика» кітабында ғылымның үш тобын ажыратады: Бірінші – теориялық логика ғылымдар (назариялық даналық) мақсаты – «Ғылым үшін ғалымды іздеу» деп алып болмысты үш жақтан қарастырады: 1. *құдай тану ғылым*. Бұл ғылым – теориялық даналықтың ең жоғарғы дәрежесі. 2. *Математикалық ғылым*. *Сандық санақтар ғылымы* 3. *табиғи ғылым (қозғалмалы және қолмен сезілетін ғылымы)*, оның ішінде ботаника, жануарлар және жан туралы ғылым.

Екінші: Практикалық ғылымдар (әмәлияттық даналық) болып ол адамның іс-әрекетін жүріс-тұрысын кемел адам ретінде басқару болып табылатын этик ағылым.

Үшіншіден: Құрылымдық ғылымдар, олардың мақсаты адам сөзін басқару, соның ішінде поэзия, шешендік өнер, пікірталас... және т.б. [13] деу арқылы кемел адам тұжырымы кемелділікке теориялық даналық арқылы ақиқат пен жалғанның анықталатындығын және практикалық даналықпен көркем ақылақпен жақсылыққа жету анықталады. Сондықтан кемелділік тек техникалық, материалдық мән емес, моральдық этикалық мәнге ие. Грек тілінде ғылым оны өндіру тұрғысынан талаптардың жиынтығын ұстануға негізделген әмбебап білімнің мағынасын білдіреді, әсіресе ғылымның мәні туралы білім, ал білімнің өзі мақсат. Осы тұрғыдан алғанда, ғылымдар өз пәндеріне және осы таза ғылыми стандарттарға жетуіне қарай гносеологиялық дифференциалды иерархияға ұшырады.

Әбу Наср әл-Фараби ағамыз «Ғылымдардың статистикасы» кітабында кемел инсан тұжырымын төмендінгідей Ғылымдар статистикасы арқылы көрсетеді.

1. Тіл және оның бөліктері туралы ғылым
2. Логика ғылымы және оның бөліктері (назариялық даналық)
3. ғылым ілімдері (Математикалық, инженерлік, декорация, астрологиялық білім, музыкалық білім, салмақ туралы таразылық өлшем ғылым, ғылыми трюктар).
4. Табиғи ғылым және оның бөліктері сондай-ақ құдай тану ғылым және оның бөліктері
5. Азаматтық ғылым және оның бөліктері, құқықтану, теология [14].

Абай ағамыз 38-қара сөзінде Аристотель мен Әбу Наср әл-Фараби ағамыз кемелділікке жетудегі ілім статистикасын «Алла тағаланы танымақтық, өзін танымақтық, өзін танымақтық дүниені танымақтық, өз адамдығын бұзбай ғана жәліб мәнфағат дәфғы мұзарратларны айырмақтық секілді ғылым-білімді үйренсе, білер деп үміт қылмаққа болады» деп тұжырымдайды. Өйткені біз кемелділікке өзімізді жаратқан жаратушымызбен танысып, одан бізді не мақсатта жаратқандығын сұрап, қайткенде ол зат бізден разы болатын деңгейге жететіндігімізді білуіміз керек. Әлбетте ол білім арқылы болмақ. Білім болғанда қандай білім дейсіз ғой? Ол жәліб мәнфағат, дәфғы мұзаррат ілімі. Яғни, пайда әкелу мен зиянды кетіру ілімі. Сонда кімге пайда әкелетін? Кімнен зиянды кетіретін ілім болғаны? Әлбетте ол жанға пайда әкелетін хәм жанды зияннан қорғайтын ілім болмақ. Ал ол ілім қайдан табылмақ? Бұған жауап ұлы ойшылдарымыз Аристотель, Әбу Наср әл-Фарабилердің ілім статистикасындағы Құдай таену ілімінен табамыз. Олай болатын себебі Абай ағамыздың «Ғылым - Алланың бір сипаты, ол – хақиқат, оған ғашықтық өзі де хақтық хәм адамдық дүр» [12] – деп иләһи ілімнен нәр алу, толық адам дәрежесіне жету. Олай болса бұл процес қалай жүріледі? Жан тәнді Алланы танып білген білім арқылы басқарумен болады. Жанға берілген білім неғұрлым таза болатын болса, адам соқұрлым кемелділік кеңестігіне көтеріліп, іс-әрекетінде соғұрлым көркем ахлақтың көрінісін көрсетеді. Бұл дегеніміз құдай тану ілімі адамдықтың алғы шарты деген сөз. Де-

мек ғылым білімге құштарлық арқылы Алланы таныиды екенбіз, Алланы тану арқылы өзімізді таниды екенбіз, өзімізді тану арқылы дүниені таниды екенбіз, дүниені тани отырып жақсы жаманды, пайда зианды айыратын танымымызды оятуға мүмкіндік алады екенбіз.

Алла берген ақылмен Хақты таныдық, бейне көгеннен жамыратылған қозылардың қалың қойлардың арасынан өз енесін тапқаны тәрізді жаратқан иемізді таптық, бейне бала ата-анасын көп бейтаныс адамдардың ішінен танып қушағына махаббатпен құлағаны сыяқты жаратқан құдайым деп білдік, сонымен адам кемелділікке жете ме? Әрине жоқ. Қазақта «танымысты сыйламас» деген даналы сөз бар, демек білу мен танудың айырмашылығы жер мен көктей. Сондықтанда Абай ағамыз келесі сөзінде «Енді хақиқат сүйіп, шынды білмек құмарың бар болса, адамдыққа лайықты ықыласты құлағыңды қой. Әуелі дін исламның жолындағы пенделер иманның хақиқаты не сөз екенін білсін» [12] – дейді. Яғни құдайды, шын сүйіп, шынды білмек құмары бар адам әуелі иман деген не нәрсе екенін білу шарт дейді, өйткені Алла мен Адамның арасын иманмен байлағанда адам Алламен теңесіп кемелділік шыңына шығады. Онда иман дегеніміз не?

Иманың синонимы сенім болып біз оның тілдік және терминологиялық мәнін ашқан болатынбыз, енді біз Алла мен ілім ортасындағы имани байланыстың мәнін ашатын боламыз.

Адам баласы кемелділікке жетуде ілім арқылы Алла тағаланы 99 көркем есімін, 8 субутся 6 заттық сипатын танумен іс бітпейді. Бұл таным өз кезегінде құр тамсану, жәй таң қалумен дамымай қалып қалуы әбден мүмкін. Сол үшін бұл танымды тереңдетуге иман керек, ол иманда жәйдан жәй Алла бір, Құран Алланың сөзі, және пайғамбарымыз Мұхаммед Мұстафа (салаллаһу ғалайһи уәссәлләм) оның тарапынан елші екендігіне инан келтірумен иман болмайды, өзінді оған ұқсатумен иман болады. Демек кемел адамның кемелділігі өзінің іс- әрекетін Алла тағаланың 99 көркем есімі мен 8 субутя сипатына ұқсату арқылы жүзеге асады. Абай ағамыз өзінің 38-қара сөзінде «Ол инанмақтығың құр ғана инанмақтықпен қалса, саған пайда бермейді. Оның үшін сен өзін инанмақтығыңнан пайда ала алмадың, пайдаланамын десең, пайда

береді, кәміл иман болады. Пайданы қалайша алуды білмек керек. Сіз «Әмәнту биллаһи кәмаһуә би әсмайһи уасифатиһи» дедіңіз. Ол есім аллалар һәмма ол алла тағаланың фиғыл ғазимләрінің аттары, олардың мағынасын біл һәм сегіз сифат затиялары не деген сөз, кәміл үйрен. Өзінді оның құлы біліп, өзіңе муслим ат қойып, тәслим болғаныңа раст боласың да. Өз пиғылдарыңды соған өз халіңше ұқсатуды шарт қыл. Алла тағалаға ұқсай алам ба деп, надандықпен ол сөзден жиіркенбе, ұқсамақ – дәл бірдейлік дағуасыменен емес, соның соңында болмақ» [12. б] дейді.

Ал Сайд Абд әл-Кәрим әл-Джили (767-826 һ.ж.) Ибн Араби өзінің

كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل

«Бұрын соңғы болып білінген ең кемел адам» атты кітабында Пайғамбарымыздың «Алла адамды өз бейнесінде жаратты» және бір хадисте « Алла Адамды рахманның бейнесінде жаратты» [15. 132 б] деген хадисті баяндайды.

Ибн Арабиде келген осы хадиске сүйенген Абай атамыз өзінің 38-қара сөзінде «Жә, біз өзіміздің бойымыздағы сегіз зәррә (кішкене) аттас сипатымызды ол Алла тағаланың сегіз ұлық сипатынан бас бұрғызып, өзге жолға салмақпенен біздің атымыз муслим бола ала ма? Болмаса керек» [12] деп адамның Аллаға ұқсауымен кемелділікке жететіндігін, болмаса жоқ деп тасдиқтайды.

Жоғарыда келтірілген хадисті мұсылман ғалымдары ауыспалы мағынада түсіну қажеттігін алға тартқан. Ислам сенім жүйесі бойынша Құдай тағала ешнәрсеге ұқсамайды. Оның жаратылыста мысалы жоқ. Сондықтан хадистегі Алла адамды өз бейнесінде жаратты деген сөз Оның есім-сипаттары ең көп адамның бойынан көрініс табады дегенді меңзеген деп тұжырымдайды. Пайғамбар алейһиссаламның *تَخَلَّفُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ* «Алланың ахлағымен ахлақтаныңдар» деген хадисін қаперге алсақ, жоғарыдағы хадистің мағынасы өзінен өзі ашыла түседі. Адам кемелдікке қол жеткізу үшін Алла тағаланың есім-сипаттарына еліктеуі, соған ұқсауы керек. Сонда ғана рухани жетіліп, нағыз Құдай тағаланың халифасы деген мәртебені алып жүре алады. Мәселен, Жаратушының есім-сипаттары арасында жағымсыз сипаттар кездеспейді. Демек, кемел адам ешуақытта қиянат жасамайды, өтірік айтпайды, зұлымдық

етпейді т.б. Құдай тағаланың сипаттарына еліктеп, жағымсыз мінезімен күресіп, оны жеңген сайын адам кемелдікке бір табан жақындай түсері анық.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. <https://izqi.org/>
2. <https://tilalemi.kz/viewer/viewer.php?file=/books/2018004.pdf>
3. Najim Maulai. (2012) Mafhum al-Insan al-Kamil fi al-fikr as-Sufi // Majallatu al-ulum al-insaniya ual-ijtimagiya. – 7. – s. 132-133.
4. Исмаил Әл-Хусейни Әл-Фараби. Әл Фараби «Фусус Әл Хикән» 30-б. Станбол.
5. <https://www.kutubpdfbook.com>
6. <https://www.kutubpdfbook.com>
7. <https://izqi.org/>
8. Арабша-қазақша сөздік. Ы. Палтөре. Ж. Жүсіпбек. Р. Мухитдинов. Қ. Қыдырбаев Алматы. «Нұр –Мұбарак» баспасы. 2016. – 986 б.
9. Қатар Исламды таныстыру орталығы Ауқаф және Дін істері министрлігі – Қатар, Исламды таныстыру, 109-бет. Бейімдеген.
10. <https://tilalemi.kz>
11. Әбу Мансұр әл – матуриди «Таухид» кітәбі Қазақстан Нұр – Сұлтан – 2020 – жыл. 572 бет
12. <https://abai.kz/post/6>
13. <https://hekmah.org>
14. / احصاء العلوم لأبي نصر الفارابي/ صححه, وفق على طبيقه عثمان محمد امين/ مصر / 1925م
15. / عبد الكريم الجيلي / كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . مصر/ ص 132

МӘШҺҮР ЖҮСІП ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНДАҒЫ ДІНИ МАЗМҮН

Ишмаханов Жандос Жетесұлы

*Нұр-Мүбәрак Египет Ислам мәдениеті университетінің
аға оқытушысы, PhD докторанты*

Ғажайып мұралармен халқының көңіліне ұялап «Мәшһүр» атанған Жүсіп Көпеев 1858 жылы Қызылтауда, Найзатас деген жерде дүниеге келеді. Ол – ұлы ойшыл, тарихшы, этнограф, қазақ әдебиетінің белгілі тұлғасы және фольклор мұрасын жинаушы ғалым. Өзінің «Мәшһүр» атқа ие болуы жайлы «Өмірбаян» атты өлеңінде былай баяндалады:

Ақылды мен ойладым он бірімде
Белгілі Мәшһүр болдым өз жерімде.
Сөзге шешен, жауапқа көсем болып,
Отырдым он екіде жұрт төрінде [1, 98 б.]

Мәшһүр Жүсіптің қазаққа әйгілі ғалым болуына текті отбасыдан шыққаны да көп әсерін тигізген. Әкесі Көпжасар (Көпей атанып кеткен) өте білімді, тақуа, сопы кісі болған. Хақ жолын адал ұстанған, әділдігімен ерекшеленген. Бұл жайында Мәшһүр былай дейді:

Әкем Көпей – жетпіс үш жасында өткен,
Дін жолына жас күнде бізді үйреткен.
Өзі жастай тариқат жолын іздеп,
Әбілқасым ишанға қызмет еткен.
Бабамыздың аты екен – Шермұхаммед,
Құдайға құл, нәуиге (нәбиге) болған үмбет.
Балаларын оқуға сүйрейді екен,
Екі қолдап жетелеп, қылып һиммет [2, 98 б.]

Ғалымның діни дүниетанымын ғасырлар бойы сабақтасып келе жатқан ханафи мазхабы мен матуридилік мектепке негізделгендігін өз өлеңдерінен, мұрасынан байқасақ болады. Тіпті Самарқанд шаһарындағы «Көкілташ» медресесінде білім алған кезінде, ханафи бағытындағы сопылық бағыттың

(йасауилік және нақышбандилік тариқаттардың) ықпалын сезінгенін байқаймыз.

Келеді шығып жаңа ащы терім,
Шабуға бүктетіліп жетпей жерім.
Күндіз-түні басыма пана болған
Қожа Баһауддин – кәміл пірім [3, 124 б.] – дейді

Ғұламаның діни танымы дәстүрлі арналарда қалыптасты. Қазақтың ағартушылары мен ойшылдарының дүниетанымымен астасып жатыр. Мәшһүрдің дүниетанымына қазақтың әйгілі Қазтуған, Досмамбет, Ақтамберді, Шалкиіз сияқты ақын-жырауларымен қатар, шығыстың Фирдоуси, Низами, Омар Хаям, Науаи секілді інжу-маржандары өз әсерін тигізді. Мәшһүрдің мұрасындағы моральдық-этикалық құндылықтар, пайғамбар өсиеттері мен нақыл сөздерінің бастауы құран мен хадис шарифке сүйенген. Ғалымның өлеңдерінде кездесетін Алла, пайғамбар, иман, әулие, ғашықтық, нәпсі сияқты ұғымдар діни танымының негізгі категорияларына жатады. Мәшһүрдің негізгі мақсаты ұмыт болған бабалар мұрасын жандандырып, салт-дәстүр мен дала заңына негізделген түркілік исламды қазақ баласына жеткізу еді. Еңбектерінің мазмұны мен атауына мән беретін болсақ, исламдағы негізгі категорияларды қарастыру арқылы, қазақ болмысындағы кемшіліктерді реттеуге мән бергенін байқаймыз. Атап айтқанда «Ақыреттің егіні», «Жетпіс бап», «Жүсіп пайғамбар туралы», «Ібіліс шайтан хикаясы», Ахтам қазірет хәм ғалы батыр», «Жаппардың пайғамбарды қонаққа шақырғаны», «Жер мен Көк», «Күн мен Ай» шығармалырын сөзге тиек етуге болады.

Мәшһүр Жүсіп өз шығармаларында исламның негізгі өзегі болып табылатын «иман» категориясының мәні мен маңызыдылығын көп қарастырады. Барлық игі істің бастамасын «иман» ұғымымен байланыстыры, құран мен сүннеттегі орнын ашықтайды. Құдайға шынайы сеніп, ақыретке илануды иманның шарты екендігін төмендегі өлең шумағында дөп көрсетеді:

«Ең әуелі керек нәрсе иман» – деген,
«Ақырет істеріне илан!» – деген.
«Құдай кешіретер» дегенмен іс бітпейді,
«Иман шартын білмесе, ибан» – деген [4].

Мәшһүрдің көзқарасында адамның алғашқы танымы құдай тағаламен байланысты болуы керек. Жаратқанның жалғыздығы мен құдыретіне бас иію негізгі иман шарты болып саналады. Сонымен қатар, жоғарыдағы өлең шумағында жаратқанға иланумен бірге, ақыреттің барлығына иман етуді иман негізіне қосады. Ғалым өзінің өлеңдерінде метафоралық образдармен «иманды» сақтау мен қорғаштауды оқырманға көркемдікпен жеткізеді. Мәселен төмендегі шумақтарда «иманды» қойға теңеп, оны сақтай алған азаматты нағыз ер деп құрметтейді:

«Иман – қой, ақыл – қойшы, нәпсі – бөрі,
Бөріге қой алдырмас ердің ері.
Ал қойшы таяқты ұстап тұрса мықтап,
Ала алмас еш жерінен шайтан-пері»

Мәшһүр Жүсіп мұрасының негізгі сарыны адамгершілік, әділеттілік, отансүйгіштік, еңбекқорлық, тақуалық бағытында өрбиді. Ғұлама өзінің шығармашылығында шығыс әдебиетінің мол мұрасын пайдалана білді. Мәшһүр шығыс тілдері, яғни араб, парсы тілін жетік білуі нәтижесінде ерекше туындылар дүниеге келді. Ислам қағидаттары мен дәстүрлі танымды біріктіре білді. Өзінің ерекше қабілетімен қазақ әдебиетінде басқа ешкімге ұқсамайтын өзіндік мектеп қалыптастырды. Қазақ әдебиетінің арнасындағы діни танымның орнын көрсетіп, өз шығармаларында жан-жақты көрсете білді. Білім алу мақсатында һәм қазақтың жыр-дастандары мен этнографиялық тың ақпараттарды жинақтау үшін Мәшһүр көптеген елді-мекенді аралағандығы тарихтан белгілі. Мәселен Самарқанд, Қокан, Бұхарда, Ташкентте барған сапарларында сол кездегі мұсылман әлемінің бай қазынасымен терең танысып, содан түйген ойларын қағаз бетіне түсірді. «Ақыреттің егіні» атты шығармасын жоғары айтылған пікірімізге дәйек етсек болады:

Ойласаң, ақыреттің бәрі қиын,
Тірлікте ғибарат қып, хаққа шын!
Бұл күнде жамандықтан тыйлыңыз
Алланың көрем десен, жұмақ, үйсін. [5, б. 19]
Бұл сөзім бір насихат қарындасқа,
Түп-түгел үлкен-кіші, кәрі-жасқа.
Жеткенше басың жерге ғибадат қыл,
Сұрақ жоқ айтатұғын мұнан басқа. [6, б. 27]

Мәшһүр Жүсіп көзқарасында Аллаға иман етіп, оған бойсұну иманның негізгі шарты, өмірдің мәні болып саналады. Дегенмен ғалым пікірінше, иманды сақтап, ақ пен қараны ажырату адамның өзінің таңдауы. Мәшһүр «Ібіліс шайтан қиқасы» дастанында құранда, хадистерде сипатталатын Ібілістің (әзәзілдің) өмірі мен шайтан атанып, қуғындалуын керемет сипаттап береді. «Шайтан – адамның қас жауы» деп көп қайталанатын Құрандағы аяттарды ұйқас жолдармен жеңіл түсіндіреді. Дастаннан үзінді келтіретін болсақ:

Жараттың жақсы жаман екі айыр жол,
Адамның бір жағы оң, бір жағы сол!
Адаспай жақсы жолдан жүрер түзу,
Кімде кім болып жүрсе өзіңе құл! [6, 11 б.]

Ойшылдың көзқарасы бойынша, Алланың жолына, немесе нәпсі, шайтан жолына түсуін Адам баласы өзі таңдайды. Сонымен қатар, шығармадан әлем ақ пен қарадан тұратын диалектиканы байқаймыз. Әрбір адам ізгілік пен жамандық, әділдік пен зұлымдық, жомарттық пен сарандық тәрізді қарама-қайшы болмыстарды таңдау арқылы бұл өмірдегі өзінің орны мен абыройын анықтамақ.

Еліміздің егемендігі баянды болғанға дейін, жас ұрпақ Мәшһүр Жүсіптің тек қазақ әдебиетіне, тарихына, фольклорына және шежіресіне қосқан үлесін ғана біліп келді. Әрине бабамызды толық зерттеп, таныдық деп айта алмаймыз. Бірақ кеңес үкіметінің руханиятқа жасаған теріс саясатының нәтижесінде, ғұламаның діндарлығы мен ислам ғылымдарына қосқан үлесі зерттелмей, архивтен шығарылмай келді. Егеменді ел болып, еңсемізді көтергелі бері Мәшһүрдің діни көзқарастары мен діни бағыттағы өлең, дастандары халыққа таныстырылып келеді. Көптеген зерттеулермен қатар, монографиялар, диссертациялар жазылды. Дегенмен ғалым мұрасы көп зерттеу мен ізденісті қажет етеді. Қорыта айтқанда, ойшыл мұрасын зерттеу қазақтың отаршылдық кесірінен ұмытылған тарихи жады мен рухани үзікті қайта қосуға өте көп үлесін тигізеді.

Мақала АР13068253 «Қазақстандық қоғамның рухани жаңғыруындағы Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни-өнегелік мұрасы» гранттық жобасы аясында жазылды.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Көпейұлы М.Ж. Мәшһүр Жүсіптің 21 жасында жазғаны. – Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2003. – Т.2. – 384 б.
2. Көпейұлы М.Ж. Мәшһүрдің өзін таныстыруы // Шығармалары. – Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2003. – Т.1. – 436 б.
3. Жүсіпова Г. Барлық дастандары ортақ бір идеяға бағындырылған // Аңыз адам. – 2013. – № 19 (79). – 34-35 б.
4. Құдайбердіұлы Ш. Мұсылмандық шарты. – Алматы: «Қазақстан», 1993. – 87 б.
5. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы. Шығармалары. 2 том. – Павлодар: ЭКО ҒӨФ, 2003. – 384 б.
6. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы. Шығармалары. 1 том. – Павлодар: ЭКО ҒӨФ, 2003. – 436 б.

ДІНИ САНАДАҒЫ ИНКЛЮЗИВТІЛІКТІ ҚАЛЫПТАСТЫРУДА ИБН АРАБИДІҢ СОПЫЛЫҚ ИДЕЯЛАРЫНЫҢ РӨЛІ

Жанболат Хұмархан

*ал-Фараби атындағы ҚазҰУ, Философия кафедрасының
оқытушысы, PhD докторант*

Дінаралық диалог тақырыбында ең кең тараған мәселелердің басында инклюзивизм мен эксклюзивизм тұрады. Бұл терминдер систематикалы теология (мысалы кәләм ілімі) тұрғысынан қамтушы және шеттетуші критерийлерді белгілейді. Соның ішінде ислам сияқты әрі жас әрі эксклюзивист сипаты басым діннен инклюзивист сипаттағы мәмілені күту қиынның қиыны болмақ. Алайда, ең қатаң діндердің өзінде қамтушы сипаттағы көзқарастарды кездестіруге болады. Бұл мақалада біз ислам теологиясының қаншалықты күшті эксклюзивист табиғатқа ие екеніне тоқтала отырып, инклюзивизмді исламның мистикалық философиясы саналатын тасаууфтың классиктерінен табуға тырысамыз. Бұл тұрғыда тасаууфты ислам ілімдерінің арасындағы ең жұмсақ сипаттағы бағыты ретінде алып отырмыз. Өйткені тасаууф түркі халықтарының діни дүниетанымында үлкен орын алатыны көпшілікке аян.

Инклюзивизм, эксклюзивизм және плюрализм (алуандық) терминдері алғаш болып христиан теологиясына әсіресе салыстырмалы діндер теологиясы аясында ғылыми айналымға енгізілді [1]. Алан Рейс пен Пол Хеджес сынды ғалымдар бұл терминнің қалыптасуына айтарлықтай үлес қосқан [2, 198-221]. Діни контексттегі инклюзивизм мен эксклюзивизмді о дүниеде Құдайдың құзырында азаптан немесе жауапкершіліктен құтылып мәңгілік бақытқа ие болу мағынасында қабылдауға болады. Эксклюзивист көзқарас бойынша жалғыз дін ғана ақиқат болады және ақырғы құтылу тек бір дінге сенгендерге ғана бұйырады (мысалы мұсылмандар). Инклюзивист көзқарас басқа діндерде де шындықтың болу ықтималын алға тартады. Ал плюралистік

перспективада ақиқат көп діндерде бар деген пайымға басымдық береді. Зерттеуші Имтияз Юсуфтың қорытындысы бойынша эксклюзивистер тек қана өз діндері ақиқат ал қалғандарының бәрі жалған деп санайды, инклюзивистер өздерінің діндері ақиқат алайда басқа сенім өкілдері ақыретте құтылу жолына анонимді сенушілер ретінде кіреді деп санайды, ал плюралистер барлық діндерді ақиқат деп қабылдайды және оның көзқарасы бойынша барлық діндер бірдей [3]. Инклюзивизмге ең алыс сала болатын теологияның өзінен толлыққанды инклюзия пікірін ала алмаса да сол теологияға негізделген барынша «жұмсақ» әлеуметтік-діни көзқарас қалыптастыруға болады деген тұжырымды алға тартқан ғалымдардың болуымен қатар [4], инклюзивист көзқарасты тек әлеуметтік контексте ғана қалыптастыруға болады деген пікірді алға тартқан зерттеушілер бар [5]. Біз бұл мақалада инклюзивизмнің элементтерін исламның тасаууф дәстүрінен іздеп көрмекшіміз. Мақаланың көлеміне тақырып толық қамтылуы мүмкін емес болғандықтан қысқа шолу және тақырыпты кеңінен зерттеушілерге нұсқау ретінде тоқталмақпыз.

Тасаууфтағы инклюзивист ұстаным. Ислам ілімдерінде теологтар (мутакаллимдер) мен мистиктер (сопылар) арасында эпистемология айырмашылығы бар. Кәләм ғалымдарының басым көпшілігі Алланың бар және бірлігін рационализмге негіздей отырып иман негіздерін дәлелдеу бағытын ұстанады. Өу бастан методологиясы осы негізге құрылғандықтан одан инклюзивист сипаттағы ұстанымды күту дұрыс емес. Теологияның эксклюзивист қасиетте болуы табиғи жайт. Сопылықтың анықтамасы және сипаты сан алуан және кең ауқымды болуымен қатар жалпы түсінік бойынша оның эпистемологиясы Алланың мейірімі мен рақымы және Аллаға деген махаббат секілді мәселелер аясында қалыптасқан. Яғни, кәләм діни сенімге сырттан төнетін қауіптерге қарсы қалқан рөлін көбірек ойнайтын болса тасаууф сыртқа жайылу және диалогқа негізделген бағытта дамыған деуге де болады [6]. Сопылықтың осы кең ауқымдылығын ескере отырып, ислам тарихында айрықша орын алған сопы Мухиддин Ибн Арабидің көзқарасындағы инклюзивизмге мысал бере отырып заманауи контексте сопылықтан алатын идеяларды ортаға шығармақпыз.

Ибн Арабидегі инклюзивизм. Мухиддин Ибн Араби (638/1239 қ.б.) тасаууф тарихындағы ең көрнекті тұлғалардың бірі болды. Ибн Араби діни тұрғыдан плюралист ортада өмір сүрді және сопылық жолын ұстанды. Осы тұрғыдан ол діни плюрализм туралы да ой толғаған.

Ең әуелі ол Алланы тану және онымен құлдың арақатынасына қатысты пікірін мұтлақ (абсолютті) және мұғтақад (салыстырмалы) деп бөлумен бастайды. Яғни, қай дін өкілі қандай ішкі наным сенімімен Аллаға мінәжәт етсе де, әр адамның Алланы қабылдау және таным деңгейі әркімкі болады дейді [7, 344-345]. Осы пікірі арқылы релятивисті сипаттың Аллаға бірдей иман келтірген дін өкілдерінің өзінде болатынын айшықтап отыр. Уахи арқылы келген діндердің барлығы нұр. Бұл діндердің ішінде Мұхаммедке түсірілген дін күннің нұры іспетті. Жұлдыздардың жарығы күн шыққанда, көрінбей қалады және күн сәулесіне араласып кетеді. Мұхаммедке түкен дін арқылы басқа діндердің күшін жойғаны сияқты. Алайда, жұлдыздардың жарығы бар екендігі шындық. Бұл біздің барлығын қамтитын дінімізде неліктен барлық елшілер мен уахи етілген діндердің ақиқатына сенуіміз керек екенін аңғартады [8, 153]. Басқа діндерге қатысты (Ибраһими діндер) да мына пікірі діни плюрализмнің әрі қоғамдық деңгейдегі феномен екендігін және араларындағы ақиқат ұқсастығына назар аудару керек екендігін алға тартқанын көруге болады.

Ол адамдардың инклюзивист немесе эксклюзивист ұстанымда болуын тек діни мәтін мен доктриналарға негіздемей басқа көзқарас алға тартады. Оның пайымдауынша, дүниеде екі топ адам бар; на-дандар және зиялылар. Надан адамдар эксклюзивист, ал зиялы адамдар инклюзивист немесе плюралист болуы мүмкін [8, 154]. Бұл интерпретация оның гносеологиялық көзқарасын білдіреді.

Ибн Арабидің діни инклюзияға деген көзқарасын қалай бағалай аламыз? Читик Ибн ‘Араби барлық ілімін Құран мен хадиске негіздеу арқылы өзін Исламның негізгі ағымына толықтай жатқызды деп санайды [9]. Халил Ибн Арабиді эмбебап деп сипаттауға болмайтынын, бірақ оның бүкіл адамзат сайып келгенде үйлесімділікке қол жеткізетініне сенетінін ескеретінін айта келе оны квазиуниверсалист деп сипаттауға болады дейді [10, 69 б.].

Екінші жағынан Казими, Ибн Арабидің діни әртүрлілікке деген көзқарасын «Ислам – жалғыз ақиқат дін» деген ұстанымнан «Ислам – ең жақсы дін» деген ұстаныммен алмастыру ретінде бағалайды [11, 151 б.].

Бұл мақалада исламның сопылық ойшылдық дәстүрінің басқа діндерге қатысты өте қатаң монополистік ұстанымда емес екенін көрсетуге тырыстық. Діни инклюзивтілік исламдық ойдың негізгі бағыты болмаса да, оның іздерін әртүрлі ислами дәстүрдегі көзқарастардан таба аламыз. Ибн Араби өз көзқарасын түсіндіру үшін күн-жұлдыз метафорасын қолданған. Ислам Мұхаммед пайғамбарға түсірілген кезде, басқа діндер өздерінің күшін немесе негізгі ұстанымдарын жоғалтты, бірақ олардың қоғамда болмауы керек деген ұстанымды мансұқтайды.

Бұл күрделі мәселені түсінудің ең қолайды жолы – қай дін Алланың ақиқатының орталығында екенін талқылау емес, адамдардың қандай қасиеттері Алланың құтқаруына немесе рақымына лайық екенін талқылау. Бұл заманауи қоғамдарда әлеуметтік тұрғыдан діндердің теңдігі мен толеранттылық сияқты мәселелердің орнауына ықпалды болады деген үміттеміз.

Мақала BR10965263 «Қазақстандық қоғамды әлеуметтік жаңғырту: идеялық-дүниетанымдық негіздер, тұжырымдамалық модельдер, әлеуметтік-мәдени процестер, әлеуметтік-саяси технологиялар» ғылыми жобасы аясында жазылды.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1 Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1983

2 Paul Hedges, “Interreligious Engagement and Identity Theory: Assessing the Theology of Religions Typology as a Model for Dialogue and Encounter,” *Journal for the Academic Study of Religion* 27 issue 2014.

3 Imtiyaz Yusuf, “Islamic Theology of Religious Pluralism: Qur’an’s Attitude towards Other Religions”, PDF: <http://www.assumptionjournal.au.edu/index.php/PrajnaVihara/article/view/1301/1160>, (30.10.2022)

4 Galym Zhussipbek and Bakhytzhhan Satershinov, “Search for the Theological Grounds to Develop Inclusive Islamic Interpretations: Some Insights from Rationalistic Islamic Maturidite Theology”, *Religions*, 3 November 2019.

5 Abdullah Saeed “Inclusivism and Exclusivism among Muslims Today between Theological and Social Dimensions”, INTERRELIGIOUS RELATIONS Occasional Papers of The Studies in Inter-Religious Relations, Nanyang Technological University, Singapore, Issue 21, November/December 2020.

6 Adnan Aslan, “Dini Çoğulculuk Problemine Yeni bir Yaklaşım,” İslam Araştırmaları Dergisi, no. 4 (2000): 30; Additionally, see Aslan, Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr (Richmond, England: Curzon, 1998).

7 Ibn ‘Arabi, Fusulu’l Hikem, ауд. Nuri Gençosman (İstanbul: MEB Yayınları, 1992).

8 Ibn Arabi, Al-Futuhatu’l Mekkiyye IV, (Beyrut, 1994), 195; ауд: Süleyman Uludağ, Ibn ‘Arabi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 153.

9 Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination, (Albany: State University of New York Press, 1989) XV.

10 Khalil, Islam and the Fate of Others.

11 Reza Shah-Kazemi, “Beyond Polemics and Pluralism: The Universal Message of the Qur’an” in Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others, New York: Oxford University Press, 2103), 98; F. Schuon highlights the same point too: “The Idea of ‘The Best’ in Religions,” in his Christianity/Islam — Essays on Esoteric Ecumenism (Bloomington: World Wisdom Books, 1985).

МҰХАММЕД ӘБИД ЖӘБИРИ: ҚАЗІРГІ ИСЛАМ АҚЫЛ-ОЙЫНДАҒЫ САЯСИ БИЛІК ЖАЙЛЫ ДӘСТҮРЛІ НАРРАТИВТІҢ ДЕКОНСТРУКЦИЯСЫ

Тасболат Асылтай

*ҚР ҒЖБМ Философия, саясаттану және дінтану
институтының ғылыми қызметкері*

Мароккалық философ Мұхаммед Әбид Жәбири (1935–2010) ислам тарихындағы саяси билік, басқару формасы жайында жан-жақты анализ жасаған зерттеушілердің бірі. Оның ойынша тарихтағы исламдық басқару формасы біркелкі болмаған. Қазіргі саяси ислам өкілдері мен шарифатпен басқаруды алға тартып жүрген діни топтардың лозунгтары табан тірейтін нақты аутентті исламдық басқару формасы жоқ, исламның саяси тарихы модель ұсынатын емес, сабақ алатын тарих дегенді айтады. Исламдық басқару формасы халифат пен салтанат (династиялық) секілді саяси құрылымға айналған шақта ортағасырлық түсінікке сай тақтың киелілігін, әміршінің шексіз билігін жария етті. Қазіргі кезде ислам тарихындағы билік пен басқару жайлы нарративтерді дәл қалпында қабылдау – қазіргі қоғамдық құрылысты құқықтық тұрғыдан ұйымдастыру қағидаларына үйлеспейді. Сайланбалы жүйедегі билік формасын ислам тарихындағы қандай да бір саяси басқару моделімен, ал президентті Сұлтан, Халиф, Патша секілді монархтармен тең көретін нарративтерді қайта өндіру де биліктің көзі ретіндегі халықтың саяси, экономикалық және әлеуметтік құқықтарына жауап бермейді.

Деконструкция методымен тарихтағы ислами басқару формасына талдау жасаған Мұхаммед Әбид Жәбири Құран мен хадисте ел басқару мәселесін реттейтін фундаментал құқықтық негіздің болмауынан ортағасырлық мұсылман қоғамында «конституциялық вакуум» пайда болғанын алға тартады. Мұхаммед пайғамбардың орнын басатын тақ мұрагерін атамай, халифаның таққа келу тәсілін көрсетіп бермей дүниеден озуы – оның «Сіз дүниелік істерді менен де жақсы білесіз» деп айтып кеткен хадисінде айтылған мәселердің

қатарына жататынын білдіреді дейді. Олай болса бұл мәселе ақыл мен ижтихатқа тән мәселе ретінде қарастырылуы тиіс [1, 91 б.].

Ислам пайғамбары Мұхаммед дүниеден озған соң ел тізгінін қолға алған Әбу Бәкір, Омар, Осман және Әли сынды сахабалардың билікке келуі біркелкі ережеде жүзеге асқан жоқ. Мұны халифалық кезең деп атайды. Ал династиялық басқару формасына өткен Әмауилер династиясының негізін қалаушы Муайвия мен оның әулетінің билігі салтанат (патшалық) деп аталды. Осы кезеңдегі ел басқару моделінің әртүрлі формада болуын Жәбири «конституциялық вакуум» деп атайды. Төртінші халиф Османның кезеңінде пайда болған және халифаттың салтанатқа (династиялық патшалыққа) өзгеруінің алғышарты болған «конституциялық вакуум» Ислам қоғамының тарихи тәжірибесінен шығатын жалғыз саяси сабақ алу мәселесі емес. Әсіресе Ислам қоғамында алғашқы «патша» болған Муайвиядан бастап тақты легитимдеу мәселесінде мұсылман басқарушылардың әртүрлі жол іздегені мәлім.

Мұхаммед Әбид Жәбирдің ойынша, Муайвия тақты зорлықпен, қиындықпен алғанын жақсы түсінетін. Осыған байланысты ол Пайғамбар өлімінен кейін ел басқарған Әбу Бәкірден бері исламдағы легитимдеу дәстүрін іздеуге, яғни «шура» (кеңесу) негізінде тақты легитимдеуге тарысты. Ол мұны бір шегінен фатализмді (тағдыр) уағыздайтын теологиялық түсінікті қолдаумен, екінші жағынан материалдық игіліктерді ұсыну арқылы жақтастар жинаумен жүзеге асыруға тырысты. Ол төртінші халиф Әли екеуі арасында болған таққа талас соғысын Алланың тағдыры екенін; сәйкесінше ел басқару ісіндегі тәжірибелері мен компетенцияларының арқасында Алланың «әуелден қалауымен» Омеядтардың билік басына келуін Алланың өзі қалап, мұсылман қоғамының тағдырына жазғанын саяси риторикасында әрдайым қайталап отырғанын көреміз. Қол астындағы шенеуніктері мен сарайға жақын конформист ғұламалар халыққа осы фатализмді, тағдыршылықты таңумен болды. Тағдыр секілді теологиялық тақырыптың догмалық негізге айналуында Омеядтар билігі тұсындағы саяси риториканың орны бар.

Мұғауияның билік пен өзінің таққа лайық екенін легитимдеу үшін «реалистік» жол іздегені бұл мәселенің тағы бір қыры

болып саналады. Ол адамдардың басқару мәселесіне әміршіге мойынұсыну негізіне құрылған саяси реалити ретінде қараулары үшін барын салды. Өзіне әмірші ретінде қол беру (биат) рәсімі барысында Мәдина қаласында былай деп хұтба оқыды: «Мен сіздердің ризалығыңызбен таққа келмегенімді білемін. Таққа отыруыма да соншалықты қуанбағаныңызды да сеземін. Қолымдағы осы қылышпен сізді мойынұсұндырдым» дейді. Сосын Әбу Бәкір, Омар және Осман халифалардың жолымен жүруге тырысқанын, бірақ бұған күші жетпегенін айта келе тағы да былай дейді: «Мен үшін де, сіздер үшін де пайдалы бір жол таптым, ол жолда әдемі киім мен тәтті тағамдар бар. Мені өздеріңіз үшін ең қайырлы адам көрмесеңіздер де, басқарушы ретінде сіздер үшін ең қайырлысы менмін». Муайвиядан кейінгі Әмауи монархтары осы жолмен жүрді; идеология ретінде «жәбр» (фатализм, Алланың қалауымен барлық нәрсе алдын-ала бекітіліп қойған деп түсіну) идеологиясына, ал саяси әрекет ретінде «тарту-таралғыға» көбірек жүгінді.

Аббаси династиясы тұсында халифат идеологиясы парсылық мәдениетке, ел басқарушыны жартылай Құдай сипаттағы харизматикалық тұлға ретінде көретін түсінікке негізделді. Пайғамбар өмірден озған соң таққа келген Әбу Бәкір халифа өзін Пайғамбардың халифасымын (орынбасарымын) десе, екінші халиф Омар өзін Пайғамбардың халифасының халифасымын деген еді. Сәйкесінше Осман халифа да өзін Пайғамбардың халифасының халифасының халифасымын деген болатын. Омеядтар тұсында Халифтің титулы Мүміндердің әміршісі деген атпен де мәшһүр болды. Ал Аббасилер тұсында Алланың халифасы (орынбасары), Алланың жер жүзіндегі көлеңкесі деген титулмен жартылай Құдай сипаттағы харизматикалық басшы кейпіне енді. Мұның барлығы IX ғасырда әһлі сунна ортодокс ислам мектебі құрылғанға дейін басқару жүйесіндегі түрлі тәжірибелердің жүзеге асқанын көрсетеді. Мұхаммед Әбид Жәбири осыны негізге ала отырып Пайғамбар заманынан келе жатқан исламдағы тақтың киелілігі туралы концепциялардың түрлі кезеңде трансформацияланып, әртүрлі тарихи шарттарға сай өзгеріп отырғанын тілге тиек етеді. Мұның барлығы Пайғамбар заманында Құран мен хадиске, яғни діни доктринаға негізделген саяси басқару жайлы аутентті

қайнар көздің болмауынан келіп шығады дейді. Пайғамбардың тақ мұрагерін көрсетпей дүниеден озуы мен Құранда нақты саяси басқару моделі жайлы аяттың болмауы – саяси билік жайлы әртүрлі тарихи тәжірибенің жүзеге асуына алып келді. Мұхаммед Әбид Жәбири осы тұста ислами басқарудың үш сипаты бар екенін айтады. Бұлар кез келген саяси басқару моделінің бойынан табылуы тиіс, ақылға да, әділдік қағидасына да, жалпыадамзаттық мораль тұрғысынан да жоққа шығару мүмкін емес сипаттар [2, 98-99 б.]:

Біріншісі – шура (кеңес). Құранда шураны иман, тәуекел, үлкен күнәлардан сақтану және намазбен қатар жақсы дүние ретінде мақтаған. Шура сүресі, 38 аятта «Олар [мүміндер] дүние істерін өзара кеңесіп (шура негізінде) шешеді» делінген. Тіпті ойға алып жүзеге асырғын келген істер бойынша олармен кеңесіп, ақылдас деген мағынада сахабалармен кеңес жүргізуді бұйырған [3, 71 б.]. Жәбири мұны саяси құрылым мен басқару формасының басты сипаттарының бірі ретінде көрсетеді.

Екіншісі – әділдік. Құранда көптеген аятта әділ болуды бұйырады. Жәбридің айтуынша, кез келген қоғам үшін құқықтық негіз осы әділдікке табан тірейді. Тіпті бұл Алланың әлемге қатынасын білдіретін сипаттардың бірі.

Үшіншісі – жауапкершілік мәселесі. Мысыр, Вавилон, Яхуди және Парсы секілді ескі Шығыс өркениеттерінде саяси түсінік бір отар қойды бағатын «шопан» мысалы негізіне құрылған. Басқарушы «шопан», қалғандары «отар» дегенді білдіретін. Бұл мысал «ғаламның шопаны» (Алла) мен адамдар «отарының шопаны» арасындағы үйлесімге құрылған түсінікті көрсететін. Исламда (салтанат кезеңіндегі емес, пайғамбардың көзі тірі тұстағы) «шопан» ұғымы басқаша мазмұнға ие болды. Мұны Пайғамбар кең тараған хадисінде былай деп жеткізген: «Ұмытпаңыз, әрбіріңіз шопансыз және баққан отардан сұраласыз. Адамдардың басшысы шопан секілді және ол қол астындағылардан сұралады. Еркек отбасының шопаны, әйел үйі мен балалардың шопаны. Құл өз иесінің малының шопаны. Ұмытпаңыз әрбіріңіз қоластыңыздағы отардың шопанысыз және содан сұраласыз.» Бұл жерде айқын көрініп тұрған нәрсе шопан деген сөз аманатты сақтау мен

жауапкершілікті арқалау мағынасында. Бұл бір кісінің ғана жауапкершілігін емес, жоғарыдан төменге қарай қоғамның тұтас бөлігін қамтитын жауапкершілік иерархиясын көрсетіп тұр. Бұл қағиданың мыңызы жауапкершіліктің бір ғана кісінде тұйықталып қалмай, жауапкершіліктің үлес ретінде бөліну қағидасына негізделуінде еді.

Басқару, саясат және басқа да діни мәтінмен бекітілмеген дүние істерінде Ислами сипатты құрайтын үшінші негіз «Сіздер дүние істерін менен жақсы білесіздер» деп айтқан пайғамбар хадисі. Пайғамбар бақшаның маңынан өтіп бара жатқанда құрма ағаштарының артық бұтақтарын кесіп жатқан кісілерді көрді де, мұны неге жасап жатқанын сұрады. Олар мұны жемістің түсімін арттыру үшін жасап жатқанын айтты. Пайғамбар «мұны жасамасандар болмай ма?» деп сұрады. Олар да дереу бұл істі тоқтатты. Сосын құрма жеміс бермеді. Бұл жағдайды Пайғамбарға жеткізді. Пайғамбар да «Сіздер дүние ісін менен жақсы білесіздер» деп жауап берді. Пайғамбар өзінен кейін тақ мұрагерін бекіту тәсілін, оның жауапкершілігін және бұдан да басқа басқару мен саяси істерді айқындамастан дүниеден озғандықтан, басқару ісіне қатысты мәселелерді де «Сіз дүние ісін менен жақсы білесіздер» деп айтқан өсиетіне жатқызудан басқа шара жоқ.

Мұхаммед Әбид Жәбирдің пікірінше, басқару мен саяси істерде осы үш сипат Ислам моралі табан тірейтін негіз болып есептеледі. Ол бұл жерде мораль сөзін қолданады, себебі бұл қағидаларды негіз еткен діни мәтіндер құқықтық негіздегі мәтіндер емес. Бұл басқару ісіндегі рационалды шешімдер алаңын ешбір шектеусіз кеңейтеді. Исламдағы саяси танымның реконструкциялануы жоғарыда көрсетілген үш қағиданың негізінде жүзеге асуы тиіс. Яғни, осы қағидаларды қазіргі заманғы қажеттіктер мен қалауларымызға жауап бере алатындай кейіпте жүзеге асыруымыз қажет екенін көрсетеді. Шураны қолданып жүзеге асыру тәсілі еркін демократиялық сайлаулар арқылы жүргізілуін, конституциялық монархия жағдайында басқару функциясы парламент алдында жауап беретін үкімет арқылы жүргізілуін, республика жүйесіндегі елдерде мемлекет басшысының қызмет уақытының белгіленуі және президент, үкімет пен сот жүйесінің парламент

тарапынан қызмет аясының айқындалуын қамтуы тиіс. Мұхаммед Әбид Жәбири мұны ислам тарихындағы саяси басқару ісіндегі көрініс тапқан конституциялық вакуумның орнын толтыратын жол деп есептейді.

Жәбири араб-ислам философиясы контекстіндегі эпистемологияның басты мәселелері төңірегінде білімнің мәні мен рационализм дәстүріне тоқталып, отаршылдықтан кейінгі кезеңде батыстық интеллектуалдық дәстүр мен араб әлемі арасында байланыс орнатуға тырысты. Мұндай интеллектуалды әрі ғылыми қажыр-қайратты дәл саяси алаңда жасаудың мәні мен мақсаты – тәуелсіздік алғаннан кейін солтүстік Африкада басталған мәдени деколонизация жобасын жүзеге асыру әрі классикалық интеллектуалды дәстүрдің белгілі бір рационалды үлгілеріне жаңа замандағы Ислам ақыл-ойын сыналап енгізу [4, 167-175 б.]. Ибраһим Әбу Рабидің айтуынша Жәбири бұл жобаны жүзеге асыру барысында екі принципті ұстанды: 1. Өткенді деконструкциялау; 2. Араб ақыл-ойы алдында тұрған өзекті мәселелерді қарастыру. Бұл әрине – философия [5, 356 б.]. Жәбирдің метафизика немесе теология емес, философия. Классикалық дәуірде дамыған Ислам теологиясының мәселелері оған тек ақыл мен мәдениетке әсер ететін дәрежеде қатысты. Жәбирдің пайымынша философия/рационализм қазіргі араб мәдениетін теологиялық менталитеттің (сәләфилік ойлау жүйесі) тар қапасынан босатып, оны ежелгі теологиялық алғышарттардан ажыратады. Рационалды ойлау дәстүрі Исламға қажет, әсіресе саяси билік туралы түсініктерді реконструкциялау кезек күттірмес мәселе.

Бұдан әрі ол қазіргі кездегі саяси ислам өкілдері мен радикал топтардың модерн демократиялық жүйеге қарсы ұстанымдарын ақтап алатын ешбір негіз жоқ екенін айтады.

Көріп отырғанымыздай медиа арқылы таралып жатқан билік пен саяси құрылым жайлы дәстүрлі нарративтер қанша жерден хадистермен негізделіп айтылса да рационал тұрғыдан саралағанда аутентті болып шықпайды. Қоғамдық негізден келіп шығатын және әділдік секілді әлеуметтік бастауларға тиесілі әрі рационал шешімдерді қажет ететін мәселелерге логоцентристік аяда түсініктеме беру – дәл қазіргі қоғам тіршілігін үйлестіруге пайдалы

болуы мардымсыз дүние. Әрі Құраннан қоғамдық қатынастарды үйлестіруге қатысты шешімдерден жалпылама принциптерді шығара білу де маңызды. Себебі Құран түскен қоғамның ең негізгі қажет еткен талабы әділдік болатын. Ал қоғамдық қатынастарды реттеуде әділдік ұғымы ешбір заманмен тұйықталып қалмайтын универсал қағида болып шығады. Жәбиридің ойынша осы негізді басты қағида ретінде дамытып, қазіргі қоғам талаптарына жауап беретін билік жүйесін дамыту ислам рухына қайшы келмейді. Осы тұрғыдан Жәбиридің саяси эпистемология туралы ойлары құнды әрі қоғамымыздағы саяси билік туралы исламизм лозунгтарының негізсіз екенін түсінуге септеседі. Сондай-ақ қалыптасқан Конституциялық құрылым мен құқықтық жүйенің діни дүниетаным негізінде «демонизациялануының» өткенді романтизациялаудан туған дүние екенін пайымдауға мүмкіндік береді. Сол тұрғыдан Жәбиридің ойлары құнды деп есептейміз.

Мақала АР09252975 «Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгіні мен болашағы» гранттық жобасы аясында жазылды.

Әдебиеттер тізімі:

1. Muhammed A. El-Cabiri, *Çağdaş Arap-Islam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (Çev: Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar), Mana Yayınları, 2019, s. 91.
2. Muhammed A. El-Cabiri, *Çağdaş Arap-Islam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (Çev: Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar), Mana Yayınları, 2019, ss. 98–99.
3. Халифа Алтай. Құран Кәрім қазақша мағына және түсінігі. – Мәдина: Екі харам қызметкері Фаһд патшаның басым комбинаты, – 1991. – 665 б.
4. Câbirî, Mes'ele'tu'l-haviyye: el-Urube, el-İslam ve'l-Garb, Merkezi Dirasetu'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1995.
5. Ebu-Rabi, Ibrahim M, "Modern Dünyada İslam Felsefesi: Arap Dünyası", (Çev. Şamil Öcal-H. Tuncay Başoğlu), İslam Felsefesi Tarihi, içinde, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr), Oliver Leaman Açılım Kitap, İstanbul 2007.

ҚОСЫМША А.

«Дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгіні мен болашағы» ғылыми жобасы аясында өткізілген

«Жастар ғылымға не үшін келу керек?» эсселер конкурсынан үздік шығармалар

Сарсенгали Ботагөз Жасұланқызы

Ғылымның өлгені – еске сақталмағандығы,
қызықпайтын адамдарға үйретіліп, зая кеткені.
Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с.)

Әлем көз ілеспес жылдамдықпен өзгеріп жатыр. Адам санасының даму шыңы артқан сайын, ғылыми өзгерістер де орын алуда. Жаһандану үрдісінің қарқынды жүруі және төрімізге келіп орнығуы ғылымның дамуына және әлем елдерінің үдемелі тәжірибе алмасуына жол ашты. Адамзаттың болашағы жастардың қолында болғандықтан, жастардың ғылымға келуі кемел келешек үшін маңызды факторлардың бірі саналмақ.

Ғылым деген не? Адамзат үшін аталмыш ұғымның алар орны қандай? Кез келген үрдістің, құбылыстың, ерекше немесе күнделікті қайталанатын қарапайым әрекеттердің түсіндірмесін ғалымдар ғылымға сүйеніп дәлелдеуге тырысады, яғни, ғылым деп – уақыт пен кеңістікте бар, шынайы объективтердің, құбылыстардың болмысын, ерекшелігін, орындалу заңдылықтарын арнайы үлкен тәжірибеге сүйене отырып, түсіндіретін таным саласы. Қазіргі таңда ғылым адамзат өмірінің маңызды бір бөлшегіне айналды десек қателеспес едік, себебі, ғылымның дамуы арқылы адамзаттың өркениеті өрістеп, әлеуметтік жағдайы, экономикалық ахуалы және политикалық көзқарастары, ұғымдары қалыптасып, біршама деңгейде дамыды.

Ғылымның дамуы адамзат өміріне үлкен өзгерістер алып келді. Бірі ғылыми жетістіктер, ашылулар адамзат өмірін жеңілдетті десе, енді бірі, керісінше пайдасынан зияны басымырақ деген пікірде.

Соңғы жүз жылдықта ғылымның қарыштап дамығандығына бүгінгі күнгі көрініс айқын дәлел бола алады. Мысалы, 1904 жылы Никола Тесла адамдардың үлкен қашықтықтан байланыса алатындығын мүмкін деп тұжырымдаса, көп ұзамай бұл тұжырымда іс жүзінде орындалды. Статистикалық мәліметтерге сүйене отырып, әлем халқының 70%-ы аталмыш мүмкіндікке ие болып отыр, яғни, дамыған елдердің кез келген тұрғыны телефон, ғаламтор, компьютер секілді құралдардың белсенді қолданушысы болып табылады.

Ғылым саласының дамуы өзге салалардың да дамуына әсер ететін фактор екендігі ақиқат. Сондықтан да, кез келген мемлекет елдегі білім саласымен қатар ғылыми орталықтардың, ғылыми жетістіктердің коэффициентіне аса назар аударады. Ғылымсыз ел дамымасы айдан анық. Бұл туралы ел Президенті Қасым-Жомарт Тоқаев та жиі айтып отырады. Қазақстан жас мемлекет болса да, “Азия барыстарының” экономикалық даму моделін назарға ала отырып, ғылым саласының дамуына үлкен зейін қою керектігін түсінді. Біліммен ғылым саласының дамуы бойынша әлемдік рейтингте еліміз 40 – орынға жайғасты. Ғылымдағы басты көрсеткіш – ол абыройлы басылымдарда ғылыми еңбектердің жариялануы болып табылады. Отандық ғылым бұл көрсеткіштен де кенже қалар емес. Қазақстандық ғалымдар Scopus мәліметтер қорындағы қазақстандық ғалымдардың жарияланымдарының жалпы саны 2011 жылмен салыстырғанда 34 есеге (577-ден 19 879-ға дейін), ал Web of Science дерекқорында 59 есеге (425-тен 25 088-ге дейін) өскен. Жоғарыда айтылып өткендей, ғылым саласының дамуы адами капиталдың дамуына, экономикалық ахуалды қуаттандыруға, әлеуметтік жағдайды жақсартуға орасан зор мүмкіндіктер ашқандықтан ғылым саласында қызмет ететін мамандардың санын арттыру қажеттілігі туындайды.

Ел болашағы – жас ұрпақтың қолында болғандықтан, жастардың ғылымға аяқ басуы еліміздің келешектегі ахуалы үшін өте маңызды. Ғылымның дамуымен әлем азаматтары “ақпараттық тәуелсіздікке” қол жеткізді. Жастар үшін ақпараттың үлкен ағымы ашылды, яғни, болашақ мамандықтарын таңдауға да үлкен мүмкіндіктер пайда болды. Әлемдік тенденцияны бақылай келе,

өкінішке орай, жастардың таңдауы ғылымға емес, эконмикалық салаға, шетелдік компанияларда жұмыс істеуге түсті. Ғылымның дамуымен қатар, адамзаттың өмірге деген көзқарасы да үлкен өзгеріске ұшырады. Бүгінгі күні көпшіліктің мақсаты жоғары жалақы, баспанаға қол жеткізу. Осыған байланысты ғылым саласында бақтарын сынап көргісі келетін жастардың саны саусақпен санарлық. Қазіргі таңда ғылыми қызметкерлердің жалақысы өте төмен. Ғылымның дәрежесін көтеріп, жастарды ғылымға тарту үшін ғалымның айлық жалақысын айтарлықтай көбейту керек.

Дегенмен де, жастардың ғылымға келуі үшін мемлекет тарапынан көптеген іс-шаралар орындалып жатыр. Мысалы, “ЕХРО-2017” көрмесінің іске асырылуы жас ғалымдардың мотивациясын арттырып, болашақта жүзеге асыруға болатын идеялар топтамасымен таныстыру болды. Сонымен қатар, жастардың білім алуы үшін жоғарғы оқу орындарында жеңілдіктер жасалынып, арнайы шәкіртақылар тағайындалды. Ғылыми жетістікке жеткен жас ғалымдарға берілетін сыйақы мөлшері артты. Алайда, ғалымдардың жалақысы төмен болуы және ғылыми салаға бөлінетін қаржының мөлшері салыстырмалы түрде аз болуы жастардың ғылымға аяқ баспауының негізгі себебі болып отыр. АҚШ, Жапон, Германия елдері секілді ғылымға бет бұрған жандарға жағдай жасалса, аталмыш салаға келер мамандардың саны қазіргіден едәуір көп болар еді. Өркениетті елдерде ғалымдар ең жоғарғы зияткерлік топ саналады. Оларға ерекше құрмет көрсетіледі. Сонымен бірге ғалымның еңбегі де жоғары бағаланады. Жалпы, мемлекеттің ғылымға деген көзқарасы оның ЖІӨ-нің (жалпы ішкі өнім) ғылымды дамытуға бөлінетін қаражатының пайыздық деңгейімен өлшенеді. Ғылымға ең көп қаражат бөлетін Израиль – 4,6%, Швеция – 4%, Жапония – 3,4%, АҚШ – 2,7%, Германия 2,5%. Ал Ресейде – 1,25% болса, Қазақстанда бар болғаны 0,2%, кейде одан да аз бөліп келеді. Және біздің мемлекет ғылым кандидаттары мен ғылым докторларының саны жөнінен алдыңғы орында, ал ғылыми нәтижелерден соңғы орындарда орналасқан. Оның себебі, ғылымда кездейсоқ атағы бар, алайда ғылымға тікелей қатысы жоқ адамдардың қатары көбейіп кеткен. Осы себептерден, Қазақстан ғылымының жағдайы мәз емес. Ғылыми мекемелер қазіргі заманғы күрделі қондырғыларды сатып алуға қауқарсыз,

мемлекеттік және академиялық бағдарламалармен жобаларды жоғары деңгейде қолдана алмайды, халықаралық қатынастарды дамыта алмайды, жалақы өте аз болғандықтан талантты жастарды ғылымға тартуға шамасы жоқ. Бүгінде әлемде ғылым саласында бәсекелестік өте жоғары. Мемлекет қанша мықты болса да ғылым мен технологияның көмегінсіз ұзаққа бара алмайды. Сондықтан жоғарыда аталған мәселелерді шешіп, отандық ғылымды дамыту үшін тиісті, сапалы жұмыстар жүргізілуі шарт.

“Қазақстан-2050” стратегиясын ел назарына ұсынған сәтте, елбасы ғылымға басымдық беретіндігін тілге тиек еткен еді. Елімізде осы даму жоспары аясында көптеген іс-шаралар жүзеге асырылды және ғылым саласында да біршама жетістіктерге жеттік. Мысалы, пандемия барысында QazCovid-in атты Қазақстандық вакцинаның жарыққа шығуы, сондай – ақ, мұнай өңдеуге арналған катализатордың табылуы және т.б.

Ғұлама ғалым әл-Фараби «Ғылымы жоқ елдің – болашағы жоқ» деген екен. Қорыта келгенде, ғылым саласы біздің өмірімізде аса маңызды рөл атқарады. Әртүрлі ауруларға қарсы дәрі-дәрмектердің жасалынуы, ғаламтордағы ақпарат ағымы, ұшақтардың пайда болуы және т.б. секілді ғылыми ашылулар, жетістіктер адамдар өмірін жеңілдетті, яғни, уақытын үнемдеуге, денсаулығын күтуге мүмкіндіктер ашты. Дегенмен де, бұл даму қарқынын тоқтатып алмай, болашақ ізбасарларды даярлау – еліміз үшін, әлем үшін басты мақсаттардың бірі болып табылады.

Несібекұлы Ақсұлтан

Әл-Фараби бабамыз: «Кез-келген елдің болашағын көргің келсе, сол елде тұрып жатқан жастардың тыныс-тіршілігіне қара» деген екен.

Жастар қоғамымыздың жүрек дүрсілі, өзегі. Есігінен енді аттап отырған жаңа ғасырда ұлтымыздың өсуі де, өшуі де осы жастарға тікелей байланысты. «Ел боламын десең, бесігіңді түзе» деп атамыз қазақ айтқандай, бүгінгі жастар елдің болашағы екеніне бәріміз кәміл сенімдіміз. Осы тұста жетілген тұлғаны тәрбиелеу үшін Әл-Фараби атамыз: «Адамға ең бірінші білім емес, тәрбие беру керек, тәрбиесіз берілген білім – адамзаттың қас жауы, ол ке-

лешекте оның барлық өміріне апат әкеледі» деген басты қағиданы ұсынған болатын. Бұл қағиданың қазіргі таңдағы өзектілігі зор.

Тәрбиелеу – адамдардың бойында білімге негізделген түрлі игіліктер мен өнерлерді дамыту деп те атауға болады. Тәрбиелеу – жеке адамның кісілігін қалыптастыру деп көрсетеді әлемнің екінші ұстазы. Ол тәрбие әрекетінде қатты әдісті, қатаңдық пен жұмсақ әдісті, жұмсақтықты ұштастыра білуді ұсынады, яғни бұл әрекеттер де қазіргі таңда өте өзекті болып табылады. Тәрбиелеу ісі асқан шеберлікті, зор талантты талап етеді. Жас ұрпақты тәрбиелеудің түрлі жолдары мен әдістері көп, соның ішінде ұрпақ тәрбиелеуде халқымыздың рухани байлығына және асыл мұраларына, ұлттық құндылықтарына сүйенген жөн. «Баланды өз тәрбиенмен тәрбиелеме, өз ұлтыңның тәрбиесімен тәрбиеле» деген екен дана халқымыз. Сондықтан да, сан ғасырлар бойы сұрыпталған ұлттық құндылықтарымызды оқу-тәрбие процесіне енгізу арқылы ұлттың тұнып тұрған асыл мұралық рухани байлығынан болашақта ел билейтін ұрпақтарды сусындатып, ұлтшылдық пен отаншылдыққа баулып, өз халқын, өз мемлекетін көздің қарашығындай қорғайтын, бойында ұлттық санасы қалыптасқан тұлғаларды тәрбиелеп шығару – жалпы ұлттың алдында тұрған ұлы міндет болып отыр.

Ұлттық құндылықтар – қандай да бір этникалық қауым өкілдерінің өзіндік тарихи көрінісі бар рухани мұраттарының жиынтығы. Ұлттық құндылықтардың әрбір халықтың өмірінде алатын орны өзгеше екені белгілі. Қазақы дүниетаным, ақыл-ой, тағылымдық ұлағат ғасырлар бойы шыңдалып қалыптасты. Сол сан ғасырлық ұлттық тәрбиенің негіздерін бір арнаға түсіріп тәрбие мәселесінде пайдалану бүгінгі таңда күн тәртібінде тұрған ең басты қажеттілік деп білемін.

Қазақтың ұлттық құндылықтарын жаңғырту бүгінгі мемлекеттен өзінің ішкі және сыртқы саясатын ұлттық сипатта жүргізуді талап етеді. Қазақи рухы биік ұлттық идеяның қалыптасуында ұлттық құндылықтардың маңызы зор. Ұлттық тәрбие туралы идея бүгінгі күн талабы мен өмірлік қажеттіліктен туындап отыр. Ұлттық сана-сезімі қалыптасқан, ұлттық мүдденің өркендеуіне үлес қоса алатын, ұлттық құндылықтар мен жалпыадамзаттық құндылықтарды өзара ұштастыра алатын толық кемелді, ұлтжанды тұлғаны тәрбиелеу ұлттық идеяның негізгі бағыты болып табылады.

“Жас бала – жас бір шыбық, жас күнде қай түрде иіп тастасаң, есейгенде сол иілген күйінде қайтып алмақ” – деген тұжырым жасаған қазақ халқының ұлы ақыны ғалым М. Жұмабаев. Бүгінгі жас ұрпақты бала шақтан, яғни ерте жастан ұлт құндылықтарына сүйене отырып тәрбие жүргізу керек. Тәрбие ісі – мемлекеттік іс. Өйткені бүгінгі дұрыс тәрбие – болашақтағы жақсы елдікті танытар азаматтардың өсетінін танытады. Ұлттық тәрбиеге тәрбиеленген баланы ғылымға тәрбиелеу қажет.

Ұлтымыздың ұлы ақыны, ойшыл Абай Құнанбайұлы «Дүние де өзі, мал да өзі, Ғылымға көңіл бөлсеңіз» деген. Хәкімнің ұлағатқа айналған осы сөзінің мәні уақыт өткен сайын көмескіленбей, есесіне мағынасы артып келе жатыр. Жаңалығы желмен жарысқан бүгінгідей заманда ғылым саласына мемлекет тарапынан зор көңіл бөлініп, елеулі қолдау көрсетіліп келе жатыр. Қазақстанның бұл тараптағы мақсаты – ғылымның дамуына жаңа қарқын беру, және жастарды ғылымға шақыру. Ел және қоғамдастық мәселелерінің бірі-жас ұрпақты білімді түсінуге бағыттау. Барлық қуатты елдердегідей жас ұрпақты қалыптастыруға, сондай-ақ ағартуға үлкен қызығушылық танытады. Алдағы уақыттың негізін салу үшін, ең алдымен, осы мемлекеттің жас ұрпағы мағыналы ұрпақтан бастауы үшін осы мақсатта күш-жігерді қолдану қажет.

Осылайша, алдағы мемлекетіміздің мақсатымен интеллектуалды жас ұрпақтар дайындау керек, бірақ рухани құндылықтарды сіңіретін жас ұрпақты дамыту керек. Біздің мемлекетіміздің болашағы жас ұрпақтың қолында, яғни біздің қолымызда екенін үнемі ұмытпайық.

Марат Балжан

Еліміздің ертеңі, мемлекетіміздің жарқын болашағы білімді де, білгір жастардың қолында. Жастар алдыңғы буын ағалардың жолын лайықты жалғастырып, өздерінің сенімді ізбасар екенін дәлелдеуде. Қай заманда болмасын қоғамның қозғаушы күші – жастар. Бүгінде жастар қоғамның қозғаушы күші ретінде озық идеяларымен қаруланып, еліміздің дамып, өркендеуіне барша үлес қосып келеді. Осы ретте тұңғыш Президентіміз Нұрсұлтан Назарбаевтың: «Мен сіздер, бүгінгі жастар ерекше

ұрпақ екендеріңізді қайталаудан жалықпаймын. Сіздер тәуелсіз Қазақстанда өмірге келдіңіздер және сонда ержетіп келесіздер. Сіздердің жастық шақтарыңыздың уақыты – біздің еліміздің көтерілу және гүлдену уақытты. Сіздер осы жетістіктер рухын және табысқа деген ұмтылушылықты бойларыңызға сіңірдіңдер», – деген сөзді мемлекет пен ұлт болашағы жастар болашағымен тікелей байланысты екендігін айқындайды.

Алдағы уақытта тәуелсіздігіміздің тамырын тереңдетіп, Қазақстанды іргелі мемлекетке айналдыру біздің қолдарымызда, яғни болашағымыз жастардың жауапкершілігінде. Сондықтан жастар қауымы уақыттың кез-келген сынағына дайын болып, бәсекеге төтеп беруі керек. Санасы сергек, замандық технологияларды меңгерген Отанымыздың нағыз патриоттары ғана осындай сынақтардан сүрінбей өте алмақ.

Бүгін елімізде жастар саясатына үлкен көңіл бөлуде. Жастар саясатына қатысты сан түрлі пікірлер мемлекеттік шеңберде, халықаралық дәрежеде талқыланды – оның қоғам өмірінде айтарлықтай маңызды орын алатындығын аңғартады. Статистика агентігінің жүргізген мониторинг қорытындысы бойынша мемлекетіміздегі адам санының 4, 5 миллтоннан астамы жастардың үлесінде. Бұл дегеніміз халқымыздың 30 пайызы жастар деген сөз. Ендеше, еліміздің ертеңгі болашағы жастарды бүгіннен бастап тәрбие алуы мен отан сүйгіштік қасиеттерінің дамуына ықпал жасау қажет. Ең әуелі жастар бойына рухани – адамгершілік, саяси интелектік, құқықтық тәрбие басым болған жөн. Жастар жас шыбық сияқты. Қалай исең солай иілуге әзір. Сол себепті жастардың ойын да, бойын да түзу өсіруге халықтың басты парызы. Жастар – жердің, елдің иесі, қазақ елінің рухани тәуелсіздігінің биік тұғыры.

Мен осылай деп ойлаймын: әрбір жас жүрек өзінің туған Отаны – Қазақстанның жанындай сүйіп, танып, оған табынып өсуі қажет. Сонда ғана жас ұрпақ бойында патриоттық сезім ұялап, келешегіміз кемелдене түспек.

Мемлекет тарапынан жастарды қолдау үшін жасалып отырған «Жасыл ел», «Жастар кадрлық резерві», «Дипломмен ауылға», «Серпін-2050», «Қолжетімді баспана – 2020» және тағы да басқа бағдарламалар бар. Жастар табанды еңбек етіп, елімізде болып

жатқан онды үрдістерге белсене қатысуы арқылы ғана жетістікке қол жеткізіп, биіктерге көтерілуге болатынын түсінуі маңызды.

Жасымда ғылым бар деп ескермедім,

Пайдасын көре тура тексермедім.

Ержеткен соң түспеді уысыма,

Қолымды мезгілінен кеш сермедім – деп Ұлы Абай атамыз айтқандай жастар уақтылы білім алып еліне қызмет жасаса деген ойым да жоқ емес.

Мемлекеттің болашақта әрі қарай дамуы мен гүлденуі тікелей жастарға байланысты болатындықтан, қоғамның белсенді буыны, елдің ертеңі жастардың тәрбиесіне біліміне баса көңіл аударуды уақыт талап етуде. Ғылым саласында жастардың көбеюі біздің зор балашағымыздан үміт күттіретіні анық.

«Тәуелсіздігімізді нығайтып, елімізді одан әрі өркендету – қазіргі ұрпақтың қасиетті борышы. Сондықтан біз сіздерге зор үміт артамыз. Мемлекетіміздің келешегі – өздеріңіз! Бүгінгі жастар – еліміздің ертеңі, ұлтымыздың болашағы, мемлекетіміздің мәртебесі. Ұрпағын аялай білген халық іргелі жұртқа айналатыны белгілі. Біз халқымызды әлемге танытқан ең асыл қасиеттерді сіздердің бойларыңыздан көргіміз келеді» – деп жас буынға мемлекет басшысы Қасымжомарт Тоқаев Кемелұлының сөзі менің ойымша бүгінгі эссе тақырыбы: «Жастар ғылымға не үшін келуі керек» деген сұраққа толық жауап секілді.

Токсан ауыз сөздің тобықтай түйінін айтар болсақ, қазіргі заманғы жастар қай қоғамда да құны кемімейтін мейірімділік, әділдік, шыдамдылық секілді адами құндылықтарды басты орынға қойса, нұр үстіне нұр болар еді. Ұлттың бүгінгі мен келешегі – белсенді жастардың қолында дейтін болсақ, ұлттың рухани құндылықтарын бойына сіңірген ұрпақ ғана ел болашағын қалыптастыра алады. Жастар салауатты өмір салтын ұстанып, мемлекеттің индустриялық-инновациялық дамуына өз үлесін қосса, қоғамға пайдасын тигізіп, сапалы, терең білім алуды басты міндетіне айналдырса, онда келешегіміз кемел болары сөзсіз. Өз күш-жігерлері мен алған білімдерін еліміздің өркендеуіне жұмсайтын жастары бар зайырлы қоғам мақсатты межеге жетері анық.

Ғылыми басылым

**ДӘСТҮР МЕН ЖАҢАШЫЛДЫҚТЫҢ
ДІНИ ҚЫРЛАРЫ ӘЛЕМДІК ЖӘНЕ ҚАЗАҚСТАНДЫҚ
БОЛМЫС АЯСЫҢДА**

республикалық ғылыми конференция
материалдарының жинағы

**РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИЙ
И ИННОВАЦИЙ В КОНТЕКСТЕ МИРОВЫХ
И КАЗАХСТАНСКИХ РЕАЛИЙ**

сборник материалов
республиканской научной конференции

Дизайн және беттеу: ***Ж. Рахметова***

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

Басуға 21.10.2022 ж. қол қойылды.
Таралым 500 дана. Пішімі 60x84 1/16. Офсеттік басылым.
Шартты баспа табағы: 20,87.

ТОО «378» баспада басылып шығарылды.
Алматы қ., Райымбек көшесі, 212/1.