

Философия және саясаттану факультеті
Дінтану және мәдениеттану кафедрасы
Дінтанулық зерттеулер және экспертиза орталығы

Казахский национальный университет имени аль-Фараби
Факультет философии и политологии
Кафедра религиоведения и культурологии
Центр религиоведческих исследований и экспертиз

Al-Farabi Kazakh National University
Faculty of Philosophy and Political Science
Department of Religious and Cultural Studies
Centre of Religious Research and Expertise

«Дінтану» мамандығының 20 жылдығына арналған
«ДІНТАНУДЫҢ ҚАЗІРГІ ЖАҒДАЙЫ МЕН ОНЫҢ
ДАМУ ПЕРСПЕКТИВАЛАРЫ» атты
халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция
МАТЕРИАЛДАРЫ

16 қараша 2019 жыл, Алматы қ.

МАТЕРИАЛЫ

Международной научно-практической конференции
«СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ», посвященной
20-летию специальности «Религиоведение»

16 ноября 2019 года, г. Алматы

PROCEEDINGS

of International Scientific and Practical Conference
“RELIGIOUS STUDIES: CURRENT STATE AND
DEVELOPMENT PERSPECTIVES”
devoted to 20 th anniversary of Religious Studies educational program

November 16, 2019, Almaty

Алматы
«Қазақ университеті»
2019

Жауапты шығарушы:
Карыбаева Айнур Несибековна

«Дінтанудың қазіргі жағдайы мен оның даму перспективалары» атты «Дінтану» мамандығының 20 жылдығына арналған халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. 16 қараша 2019 жыл, Алматы қ. – Алматы: Қазақ университеті, 2019. – 344 б.
ISBN 978-601-04-4347-1

ISBN 978-601-04-4347-1

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2019



BASQARMA TÓRAGASY

Z01D1Y0, Nur-Sultan qalasy,
Táuelsizdik dańǵyly, 57
tel.: +7 (7172) 26-60-11
+7 (7172) 26-60-25

№ _____

**Qazaqstan Respýblikasy,
Beibitshilik jáne Kelisim sarai**

Tauelsizdik Avenue, 57
Nur-Sultan City, Z01D1Y0
e-mail: nncdicoffice@gmail.com

12 қараша
«__» _____ 2019

**ӘЛ-ФАРАБИ АТЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ
УНИВЕРСИТЕТІНІҢ РЕКТОРЫ
Ғ.М. МҰТАНОВҚА**

Құрметті Ғалымқайыр Мұтанұлы!

Конфессияаралық және өркениетаралық диалогты дамыту жөніндегі Н.Назарбаев Орталығы Сізді және Философия және саясаттану факультетінің ұжымын «Дінтану» мамандығының 20-жылдығымен шын ниетпен құттықтайды.

Елімізде дінаралық келісімділік пен сұхбатты үйлесімді дамыту үшін білімді де білікті мамандарды даярлау қажеттілігі туындаған кезде, сонау 1999 жылы Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті «Дінтану» мамандығын алғашқылардың бірі болып ашқан болатын.

Жиырма жыл бойы қара шаңырақ ҚазҰУ дінтану мамандығы бойынша келешегі зор, кәсібилігі мол, бәсекеге қабілетті мамандарды даярлап, бүгінде профессорлық-оқытушылық құрамының еңбек тәжірибесі республикалық, халықаралық дәрежеде мойындалып отыр.

Осы орайда, Сізге және университет ұжымына еңбектеріңізге толағай табыс, шығармашылық шыңдарды бағындырып, алға қойған мақсаттарыңызға жетуде шалқар шабыт тілеймін.

Болашақта да бірлесе жұмыс жасайтынымызға сенім білдіреміз.

Басқарма Төрағасы

А. Әбибуллаев



«QAZAQSTAN RESPYBLIKASY PREZIDENTINIŇ JANYNDAǴY
MEMLEKETTİK BASQARÝ AKADEMIASY» RMQK
TÜRKIŞTAN OBLYSY BOIYNŞHA FILIALY

ФИЛИАЛ РГКП «АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН»
ПО ТУРКЕСТАНСКОЙ ОБЛАСТИ

30.10.2019 ж. № 90

**Әл-Фараби атындағы Қазақ
ұлттық университетінің
ректоры Ғ. Мұтановқа**

Құрметті Ғалымқайыр Мұтанұлы!

Еліміздің алдыңғы қатарлы, іргелі жоғары оқу орны әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде «Дінтану» мамандығының ашылғанына 20 жыл толуына орай 2019 жылғы 16 қарашада университет қабырғасында өткізілгелі отырған «Қазіргі кезеңдегі дінтану және оның даму перспективалары» атты халықаралық ғылыми-практикалық конференция жұмысына сәттілік тілейміз.

Адамзат руханиятының асыл діңгегі – діндерді зерттеу саласы – дінтану мамандығының мерейтойымен Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Мемлекеттік басқару академиясының Түркістан облыстық филиалы атынан шын жүректен құттықтаймыз.

ҚазҰУ дінтану мамандығының аспирантура бағдарламасының түлегі ретінде кәсіби деңгейде мамандар дайындап келе жатқан дінтану кафедрасына жан-жақты қолдау білдіруге дайынбыз. «Дінтану» мамандығының өзектілігі арта беруіне тілектеспіз!

Құрметпен,

Директор

Ж. Момынқұлов

Blank senalyq nómirsiz jaramsyz bolyp tabylady. Jaýap qaitarǵarda mindetti túrde bizdiń № jáne kúni kórsetilýi kerек.
Бланк без серийного номера недействителен. При ответе обязательно сослаться на наш № и дату.

000058

Türkistan qalasy, B.Sattarhanov kóshesi 69,
tel.: +7 (7253) 37 21 04, email: trk.info.apa.kz
город Туркестан, проспект Б.Саттарханова 69,
тел.: +7 (7253) 37 21 04, email: trk.info.apa.kz



«QAZAQSTAN RESPÝBLIKASY PREZIDENTINIŇ JANYNDAǴY
MEMLEKETTİK BASQARÝ AKADEMIASY» RMQK
MANǴYSTAÝ OBLYSY BOIYNSHA FILIALY

ФИЛИАЛ РГКП «АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН»
ПО МАНГИСТАУСКОЙ ОБЛАСТИ

11.11.2019ж № 656



Әл-Фараби атындағы Қазақ
ұлттық университетінің ректоры
Ғ.Мұтановқа

Құрметті Ғалымқайыр Мұтанұлы!

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетіндегі «Дінтану» мамандығының 20-жылдығына арналған «Қазіргі кезеңдегі дінтану және оның даму перспективалары» атты халықаралық ғылыми-практикалық конференция жұмысының ашылуымен құттықтаймын.

Қазақ ұлттық университеті – мені ғылыми жолға бағыттаған, ғалым ретінде қалыптастырған жүрегіме аса жақын, өте ыстық оқу орны. Бүгінгі таңда әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті білім мен ғылым саласында алда келе жатқан әлемдегі үздік университеттердің бірегейі, Қазақстан жоғары оқу орындары рейтингісінің көшбасшысы, білім, ғылым және инновация жағынан жоғары басымдыққа ие еліміздің маңдай алды университеті. Оқу ордасы 85 жылдық тарихында мыңдаған жоғары білікті мамандарды даярлап, білім беру саласында орасан зор тәжірибе жинақтады.

Білімнің «Қара шаңырағындағы» уақыт озған сайын қоғамда өзектілігі артып келе жатқан дінтанушы мамандарды дайындау ісіндегі қызметі ерекше екенін айта отырып, «Дінтану» мамандығының 20 жылдығымен Сізді және университет ұжымын шын жүректен құттықтап, баршаңызға мықты денсаулық, бақ-береке, қызметтеріңізге толағай табыстар тілеймін! Ел іргесі бекем, егемендігіміз кемел болсын!

Филиал директоры

А.Демеуова

Ақтау қаласы, 14 шағын айданы, 1 ғимарат
tel: +7 (7292) 305554, e-mail: mng.info@apa.kz
город Актау, 14 мкр, здание 1,
тел: +7 (7292) 305554, e-mail: mng.info@apa.kz

Blank serialyq nómirsiz jaramsyz bolyp tabylady. Jaýar qatararda mindetti túrde bizdín № jáne kúni kórsetiýi kerek.
Бланк без серийного номера недействителен. При ответе обязательно сослаться на наш № и дату.

000011

ҒАРИФОЛЛА ЕСІМ
ҚР ҰҒА академигі, жазушы, профессор,
философия ғылымдарының докторы



Дінтану мәселесі 2000 жылдары өте ушығып кетті. Елімізге неше түрлі дін таратушылар, дін таратқанда нағыз дін емес, дінге қатысы жоқ мәселелерді таратушылар көбейді. Сол кезде мен мектепке «Дінтану негіздері» деген арнайы оқулық жаздым. 2001 жылы «Философия және саясаттану» факультетіне декан болып келгенде, осы дінтану мәселесін толық қолға алдық. Біз Малайзияға, Россияға, Татарстанға бардық, солардың тәжірибелерін қарастырдық. Біз теологияны, зайырлы теология деген ғылымдарды енгізе бастадық. Үш деңгейде дінтанушыларды дайындауды қолға алдық. Бізде құрылған ғылым кандидаттарын, ғылым докторларын

дайындайтын ғылыми кеңесте бірқатар адамдарды, мамандарды шығардық.

Діни оқуларды бітірген, ендігі кезекте зайырлы оқу оқып, мемлекеттік құрылымдарға жұмыс істейтін мамандарға сұраныс туындап, дінтанушылар керек болды. Бірінші жылдары түскен магистранттар шет тілдерін білетін, дін жағынан, араб тілін білу жағынан бізден ілгері, діни білімдері мол азаматтар болып шықты. Сол азаматтармен біз «жеке-жеке» жұмыстар жасадық. Шынында да, Қайрат Жолдыбай сияқты біраз мамандар сол кезде оқыды. Қазір қарасақ, Қазақстандағы Діни басқарманың бәрінде сол мамандар қызмет етуде. Біз дінді білетін, діни білімі бар адамдарға зайырлық біліммен қосымша үстеме білім бердік. Түлектер Министрлікте, мемлекеттік әртүрлі қызметтерде, діни ресми жұмыстарда да қызмет атқаруда. Осылайша, кадр мәселесі шешілді.

2000 жылға дейін дін мәселелері қарастыралатын жиналыстарға барған кезде, бізге сөз айттырмауға тырысып, адам құқы деген желеумен жалған діндерді тықпалап отыратын. Кейін мамандар келгеннен кейін, бұлар мүлдем тыйылды. Өйткені, діннің әрбір саласын меңгерген маман пайда болды. Жиналысқа барғанда, сол мамандарды алып баратын болдық. Ал, басында үстемдік көрсеткендер-бізде діни сауаттылық болмауынан еді. Бастапқыда еркінсіп кеткен адамдарға осы «Дінтану» кафедрасынан шыққан жас мамандар өз жауабын қатты. Осылайша дін мәселесін реттеуде «жаңа толқын» пайда болды. Қазірде сол мамандар Қазақ елінің дін мәселесіндегі сауатын ашып отыр.

«Дінтану» кафедрасы қазіргі кезде үш деңгейде жұмыс істеп жатыр, бакалавр, магистр, PhD докторларды дайындауда. Кафедра ұжымын 20 жылдық мерейтойымен құттықтаймын! Бұл 20 жылдың ішінде біз бірге жүрдік, бірге жұмыс істедік. Осы ұжымнан мен де алыс кеткен жоқпын, бұл ұжымның атқарған жұмыстары өте үлкен! Енді атқаратын алдағы жұмыстар – тіптен үлкен! Алдымызда – Ислам дінінің тазалығы деген мәселе тұр. Ислам дінінің тазалығын балаларға дұрыстап оқыту, елге дұрыстап жеткізу – бұл өте үлкен мәселе. Осы жолда кафедраға табыс тілеймін.

Costica Bradatan
President's Excellence in Research Professor,
PhD, Texas Tech University



It's been a special privilege to collaborate with the Religious Studies Department at the Kazakh National University, to get to know its people, and to enjoy its outstanding hospitality. Ever since my first visit to Almaty a few years ago I've been touched by the warmth, the friendship, and the welcoming atmosphere one always finds there. This is a Department with a big smile on its face! I miss you all and I very much look forward to seeing you again!



Али Рафет Озкан
PhD доктор, профессор
Түркия мемлекеті, Кастамону қаласы,
Кастамону университетінің проректоры

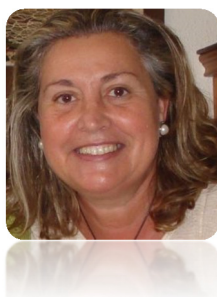


Сәлеметсіздер ме! Мен Кастамону университеті дінтану бөлімінің профессоры Али Рафет Озканмын.

Қазақ білімі мен ғылымының қара шаңырағы әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің дінтану бөлімінің құрылғанына 20 жыл толғанымен құттықтаймын. Шығыстың ұлы ойшылы әл-Фарабиден бастау алып Абай ғұламаның насихаттарымен сусындаған Қазақ ұлттық университетінің жастары бақытты. 20 жыл бойы дінтану саласында жастарға білім беріп, халықаралық байланыстарда игі шаралар ұйымдастырып келе жатқан дінтану, мәдениеттану және исламтану бөлімінің басшылығы мен қызметкерлеріне шығармашылық табыс, байланысымызға сәттіліктер тілеймін. Қазақ ұлттық университетімен бірге жұмыс жасау, біз үшін үлкен мақтаныш!



Asuncion Lopez-Varela, PhD, Professor,
Madrid Complutense University



On the occasion's day of international conference for graduation studies "Current states and near perspectives" to be celebrated at al-Farabi Kazakh National University on November 16, 2019, I would like to send my warm greetings to all the members of the Department of Religious Studies at Al-Farabi University and remind them of a warm cooperation that University Complutense has with them since 2017. We have an exchange program, which incorporates exchanges, mobility exchanges between professors and students, and last year 2018 we received the visit of the dean of the faculty of philosophy and political science of al-Farabi Kazakh National University Professor Aliya Masalimova, who visited Complutense in order to sign an agreement for exchange and cooperation between our university and al-Farabi University.



So, it is my pleasure to send my greetings to all the colleagues at al-Farabi University and I have very warm

feelings and memories of my previous stays at that university with very close friendship which has developed.

So my warmest greetings for this conference.



***Jon Mahoney, PhD Professor, Kansas University,
USA***

Assalaumagaleikum! Welcome! I am Jon Mahoney from Philosophy Department of Kansas State University and I am happy to say “Hello” to organizers and participants at the Religious Studies conference at KazNU. I hope you have an excellent conference and, hopefully, we can meet in person sometime either in Almaty or in Kansas. Good luck for the conference.



***Dilshod Achilov, PhD, Professor, Massachusetts
University in Dartmouth, USA***

Greetings from the University of Massachusetts in Dartmouth! My name is Professor Dilshod Achilov and it is my honor to be affiliated with al-Farabi Kazakh National University in Almaty and it is my pleasure to congratulate you all with the 20th Anniversary of religious studies program at Al-Farabi Kazakh National University. I extend my warmest and best wishes to you all, congratulations again. Thank you!



***Кондратьев Виктор Михайлович
кандидат философских наук,
доцент Московского городского
педагогического университета:***

Дорогие коллеги кафедры религиоведения и культурологии Казахстанского национального университета имени аль-Фараби, Уважаемый руководитель кафедры Айнур Дурбелиновна, друзья, от всей души поздравляем вас с двадцатилетием специальности Религиоведение. Вы осуществляете подготовку к жизни молодежи Казахстана в процессе изучения ими религиоведения, исламоведения и культурологии, знаний, образующих основу мировоззрения людей. То, что в исламе мораль является основой права семейных и правовых отношений, а не наоборот, как во многих странах запада, служит основой естественного единства казахского народа. Мораль первична, право вторично. Этому принципа должны придерживаться народы всего мира во имя своего же блага. Желаем коллективу кафедры творческих достижений в воспитании молодежи Казахстана, успехов в научной деятельности и счастья в личной жизни.

Всех благ от имени членов общеуниверситетской кафедры философии и социальных наук Московского городского педагогического университета.



Габриелян Олег Аршавирович
Декан философского факультета Крымского федерального
университета им. В.И. Вернадского (Россия)



20 лет, конечно это красивый юбилей, и мне бы хотелось, как декану, философского факультета КФУ поздравить коллег Казахского государственного университета имени аль-Фараби. Наши добрые дружеские отношения вылились в соглашение о сотрудничестве между двумя университетами и кафедрами. Во что выливается такое сотрудничество и каким конкретным контентом, содержанием наполняется это соглашение: это и конференции, которые мы проводим на площадках наших университетов, в частности, конференция культуры народов Черноморья, в котором принимали участия наши казахские коллеги. Другой контент этого сотрудничества это то, что мы публикуем в наших сборниках и ученых записках. Я высоко ценю такое сотрудничество, думаю, что оно взаимовыгодное и вспоминаю тот курс который читала наша заведующая кафедры культурологии Ирина Александровна Андющенко для магистрантов Казахского университета, вот такое сотрудничество многообещающе и полезно для обеих сторон. Еще раз коллеги поздравляем вас, и пусть новый учебный год и все последующие, которые придут, будут плодотворными и в сотрудничестве для ваших студентов.

Ильин Александр Геннадьевич
Кандидат философских наук, доцент
Казанский федеральный университет, Татарстан, Елабуга:



От имени кафедры Социологии и философии Елабужского института Казанского Приволжского федерального университета, мы поздравляем вашу кафедру религиоведения и культурологии с юбилеем и желаем успехов. Мы полагаем, что вы имеете большие достижения в области культурологии и религиоведения, и нам интересно с вами вести дальнейшее сотрудничество для того, чтобы получить от вас разработки, получить внутренние наставления и в изучении проблем межкультурного или мультикультурного взаимодействия. Вместе с этим у нас имеются особенности нашего региона и нашего вуза, у нас есть идеи, у нас есть разработки, с которыми мы тоже можем поделиться. И мы полагаем, что если нам с вами объединить наши усилия, наши кафедры могли бы достигнуть гораздо больших успехов. Мы вас поздравляем!

KAZAKİSTAN'DA PROTESTAN KİLİSELER

Kazakistan'da Protestan Hareketlerin Ortaya Çıkışı

Protestanlığın Kazak topraklarına yayılış tarihi uzun bir geçmişe sahiptir. Kazak Hanlığı'nın Rusya İmparatorluğu'nun hakimiyeti altına girmesi ile askeri yerleşmeler sırasında çok sayıda Lüteran-Alman uyruklu insan göç ettirilmiştir. Bu göçten sonra siviller, memurlar, el sanatkarları ve ziraatçılar gelmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Rusya'nın Avrupa bölgesinden Kazakistan'a göç süreci başlatılmıştır. Bu olaylar küçük Protestan (özellikle Lüteranlar, Baptistler ve Mennonitler) cemaatlerin oluşmasına neden olmuştur [1].

1912 yılı Akmola bölgesindeki istatistiğe göre Alman nüfusu şu şekilde sıralanmıştır: Katolikler – 14 775 kişi (% 26,6), Lüteranlar – 29 947 kişi (%54), Baptistler – 10 061 kişi (%18,2), Mennonitler – 580 kişi (%1) [14].

Özellikle 1915-1916 yılları arasında Sibiryadaki Volınsk bölgesine ve Kuzey Kazakistan'a sürgün edilen Almanlar hakkında söylenmektedir. Fakat Kazakistan'a özel yerleştirilmesi ile ilgili olan esas Protestan akımı 1930'larda SSCB'nin mülksüzleştirilmiş Avrupa bölgesinden ve 1939 – 1945 yılları arasında yaşayan Almanları sürgün etmeleri ile devam etmiştir [4].

1980 yılının başında, 600 dini dernek bütünüyle ya da kısmen Almanlardan oluşmuştu, tamamen 190 Lüteran ve 11 Mennonit cemaati buna dahildir. Evanjelist Hıristiyan Baptist topluluklarının %90'ı, Yedinci Gün Adventist ve Pentekost topluluklarının %80'i Almanlardan oluşmaktaydı [13].

Lüteran mezhebi Kazakistan'da XIX. yüzyılın ortalarından beri bulunmaktadır. Türkistan Lüteran kilisesinin 1905–1907 yıllarına ait arşiv raporlarında Evliya-Ata ve Çimkent şehirlerinde, Orlovo kolonisinde (Evliya-Ata'nın yakınlarında) ve Konstantinovka, Akçar kolonilerinde (Çimkent'in yakınlarında) Lüteran cemaatlerinin bulunduğu kayıtlıdır. O zamanlar Verniy (şimdiki Almatı) şehrindeki ayin evleri zor durumdaydı. Taşkent'in çok uzak olması sebebiyle, oralar Sibir cemaatleri gözetimi altındaydı. Bu da bazı zorluklar meydana getiriyordu. Genel dini idare Moskova Konsistoriya'sından yürütüldü. 1897 yılında Lüteran olanların sayısı şu şekildedir: Konstantinovka'da üç yüz doksan iki, Nikolayevskoe'de kırık altı, Orlovo'da yüz dört, Evliya-Ata'da on dört (bunun on üçü askerdir). Bunun dışında yüz altmış bir reformcu Konstantinovka ve Orlovo'da bulunmaktaydı [5].

XX. yüzyılın başlarından itibaren inananların ulus farklılıklarını göz önünde bulundurarak İçişleri Bakanlığı papazlara Rus dilinde ayin yapma izni verdi. Kilise okulları da vardı. O dönemde Konstantinovka'da seksen öğrenci, Orlovo'da elli öğrenci bulunmaktaydı.

Lüteranlar bütün diğer din mensupları gibi Sovyet döneminde baskı görmüşlerdir. 1950 yılının sonundan itibaren yavaş yavaş resmi kurumlar açılmaya başlamıştı. Bunun sebeplerinden bir tanesi 1955 yılında Rusya Almanlarının göç etmelerine son verilmesi olmuştur. Bütün Sovyet Birliği içindeki ilk Lüteran Kilisesi 1956 yılında Tselinograd şehrinde kayda geçirildi. 1957 yılında kapanan kilise aynı yıl içerisinde tekrardan açılmıştır. Bu sefer büyük sınırlamalar çerçevesinde çalışmak zorunda kalmışlardır [6].

Kazakistan'da XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve bir Protestan mezhebi olan Baptistlerin XVII. yüzyıla kadar dayanan bir geçmişi bulunmaktadır [5]. İlk Baptist cemaatleri buralarda EHB kilisesinin idari bilgilerine göre 1903 yılında Kostanay bölgesi, Nikolayevka köyünde ortaya çıkar. Daha sonra 1907 yılında 35 inananı olan diğer bir Baptist cemaati Pavlodar şehrinde görülmektedir. 1910 yılında bu cemaatin sayısı 59 olmuştur. Sovyet döneminin baskı yaptığı yıllarda Baptistlerin sayısı 200'ü geçmişti. 1930 yılında çoğu dua evi yağmalanmış, aktif inananlarıyla din adamları takip edilmişlerdir. Fakat 1930 yılında Rus Kulak'larının Kazakistan'a toptan göç ettirilmesiyle Baptistlerin sayısında hızlı bir artış gözlemlenmiştir. Bütün bu Baptist cemaatleri çalışmalarını gayri resmi olarak sürdürmekteydi. Özellikle Karağandı EHB kilisesi 1931'de kurulup, tüm baskılara

rağmen 1946'da resmi kayda geçinceye kadar çalışmalarını durdurmamışlar [9]. 2001 yılının Haziran ayında bu cemaat 70. yılını kutladı. 1940 yılının ortalarından itibaren tüm baptist cemaatler teker teker resmileşmeye başladı. Almatı'da, Cambıl'da, Karağandı'da ve daha birkaç şehirde yeni Baptist cemaatler ortaya çıktı. 1960 yılında bu işlem daha da hızlanıp, 1990'lı yıllarda SSCB'nin çöküşüne kadar devam etti [8].

1870'li yıllarda örneğin Güney Kazakistan'ın Evliya-Ata bölgesinde 5 adet Menonitler köyü inşa edildi. Bunlara askere gitme yerine ormancılık veya ağaç dikme görevi verilmişti. 1890'da Evliya-Ata'nın bir köyünde Menonitlerle Lüteranlara ortak bir dini okul açıldı. Bunların resmileşme yolundaki çabaları 1967'ye kadar devam etti. O zamana kadar Menonitlerin bir kısmı Hıristiyan Baptistlere katıldılar, diğer bir kısmı Evanjelik Hıristiyan Baptistleri Kiliseler Meclisi'ne katıldı. Geri kalan kısmı resmileşmek için mücadele ederek 1967'de bunu başarabildiler. 1967-1985 yılları arası Menonit cemaatlerinde toplam 940 kişi vaftiz edildi. Buradaki Alman inananların göç etmesi sonucu, onların misyonerlik faaliyetlerini devam ettirmesine rağmen inananların sayısı gittikçe azalmaktaydı. Kiliseler arası gibi geniş çapta faaliyetleri yoktu. Sadece birkaç grup cemaat (toplam 300 kadar kişi) Karağandı ve Akmola bölgelerinde bulunmaktaydı. Cemaatin dış ülkelerden finanse edilen kendi yayınevi bulunmakta ve orada dinidergiler, kitaplar v.s. neşredilmekteydi [9].

XX. yüzyılın başında Stolipin'in reformundan sonra göç edenlerin sayısının artması mezhepçiliği getirmiştir[6]. 1930-1940 yıllar arasında başlayan Stalin'in baskısı ve sürgün işlerinden dolayı Protestanlığa inananların sayısı daha da artmıştır. Örnek vermek gerekirse, Povolgi'den sürgün edilenlerin içinde 360 Alman uyruklu vardır.

1950 yılının ortalarında yöneticilerin baskı kurduğu halklar ve mezheplere siyasi ilişkilerinin zayıflaması nedeniyle devlet bölgelerinde Lüteran kilisesi, Evanjelik Hıristiyan Baptist kilisesi, Adventistler ve Menonitlerin dini cemaatleri oluşmaya başlamıştır. Uzun yıllar boyunca onlar gizli çalışmışlardır. 1955 yılında İlk olarak Lüteran cemaati Akmola (şimdiki Astana) şehrinde kayıt olmuştur [7].

1980 yılının başlarına kadar bulunan 600 Protestan cemaatinin hemen hepsi tamamen Almanlardan ibaretti. Devlet tarafından dini cemaatler isteksiz kayıt yapılırsa bile onların sayısı yıl geçtikçe hep artmıştır. SSCB'nin dağılmasından sonra Kazakistan'da 109 Evanjelik Hıristiyan Baptist kilisesi (cemaati) kayıtlıydı. Bu durum Cumhuriyet üzerindeki cami sayısından iki kat yüksek olduğunu göstermişti [9].

Günümüzde Kazakistan'da Protestanlık ve Protestan Kiliseleri

1990 yıllardan sonra Protestan kiliselerindeki cemaatin azalmasının büyük bir sebebi ise Almanların Almanya, Rusya ve diğer devletlere göç etmeleri idi. Bu göç hareketi çoğunlukla Alman uyruklu olan Lüteranlar, Menonitler ve diğer mezheplerden oluşan cemaatlerin azalmasına neden olmuştur. Ancak, inananların sayısı geleneksel mezhebi Protestanlık olmayan uyrukların Protestanlığı kabul etmesi ile çoğalmıştı. Böylece, bu toplum çok milletli bir yapı veya topluluk haline gelmiştir [8].

Bu süreçten sonra Kazakistan'da geleneksel olmayan dini mezhepler çoğalmaya başlamıştır. Onların içine Pentekostçular, Presbiteryenler ve Karizmatik mezhepler vb. vardır. Bu mezheplerin çoğunluğu 1990 yıllarında ortaya çıkmaya başlamışlardır. Onun büyük nedeni ise 15 Ocak 1992 yılında kabul edilen "Dini İnanç Özgürlüğü ve Dini Birlikler" hakkındaki yasa [4] idi. Bu din yasasına göre uyruğu farklı olsa da Kazakistan vatandaşı olarak sayılan Kazakistan'da yaşayan her insanın dini inançlarına saygı gösterilmesine önem verilmişti.

16 Temmuz 1997'de Protestan kiliselerini birleştirme amacıyla KDBC (Kazakistan Dini Birleşikler Cemiyeti) kurulmuştur. Bu cemiyetin esas amacı bütün Protestan birliklerinin ortak amaçları olan tebliğ, yayım, vaaz, eğitim ve konferanslarını birlikte sürdürmektir [14].

1991-2001 yılları arasında KDBC birkaç önemli çalışma yapmıştır. Mayıs 2000'de Orta Asya Papazları Konferansı düzenlendi. Bu konferansta Orta Asya papazları anlaşmalar yaparak birlikte geçirdiler.

20 Temmuz 2000'de Cemiyetin desteğiyle Uluslararası "İpek Yolu – 2000" "Kardeşlerimizi sevelim" veya "Ülkemizi sevelim" sloganlı festival düzenlendi. Birkaç gün devam eden bu şenlikte her gün Almatı'dan, diğer şehirlerden ve Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan, Azerbaycan ve Rusya'dan 5-6 kişilik gruplarla inananlar geldi. Derneklerden "Greys-Blagodat", "Agape", "Novaya Jizn", "Jivoe Slovo", "Assambleya Boga", "Muhabbat" v.s. dernekler katıldı. Akşamları ise merkez futbol sahasında yapılan ayinlere 10-12 bin inanan katıldı. Orada Kazakistan'ın birçok Hıristiyan kilisesi hayır, sadaka, ülke, halk için dua etmek gibi kutsal işler için bir araya geldiler [12].

Bu şenliğin dini önemi olduğu gibi kültürel açıdan da büyük önemi vardı. 27 Mart 2001'de yine KDBC desteğiyle yine ilmi-pratik bir sempozyum "Mezhepler diyalogu – zamanın talebi" sloganı altında gerçekleşti. Bu sempozyumda Protestan kiliselerin tarihçesi, bugünkü durumu, doktrinleri, halkla ilişkileri, aileyle olan alakası v.s. konular işlendi [9].

9 Mart 2001'de Kazakistan Hıristiyanlarının genel konseyi toplandı ve oraya 250 Protestan dini birliğinden 190 heyet katıldı. Bu konseyin konusu "Kazakistan'da inanç ve söz özgürlüğü" oldu. Konseye konuk olarak Kazakistan Müslümanları Diyanetinin, Krişna Şuuru Cemiyeti'nin temsilcileri ve izleyici olarak ABD Büyükelçiliği'nin, "Helsinki" İnsan Hukukları Komitesi'nin temsilcileri katıldılar [5].

KDBC'ye herhangi bir Hıristiyan kilisesi üye olabilmektedir. Onların Protestan olmaları şart değildir. Önemli olan inanç bilgilerinde büyük bir farkın bulunmaması, amaç ve faaliyetlerin aynı yönde olmasıdır. Nitekim şu anda KDBC'ye bazı baptist, pentekostal, presbiteryen ve metodist kiliseleri üyedir. Fakat ünlü ismine rağmen KDBC bütün cemiyetler tarafından tanınmamaktadır. Onun alternatifi olarak Uluslararası Dini Özgürlük Kurumu'nun şubelerini açma teklifi Yedinci Gün Adventistleri tarafından önerilmiştir. Bu kurum KDBC'den farklı olarak gayri mezhebi bir kurum olabiliyordu [14].

2003 yılı Mayıs ayında ise Almatı'da Uluslararası Dini Özgürlük Kurumu'nun açılış konferansı yapılmıştır. KDBC'nin büyük ilgi odağı olan meselelerinden biri Hıristiyan olmayan halklara İncil tebliği yapmaktır.

11-14 Ekim 1999 tarihinde Almatı'da Uluslararası Hıristiyan Kardeşliği (başkanı Terry Bluems) tarafından seminer ve konferanslar verilmiştir. Bu konferansların yapılış amacı Tanrı ailesini Kazaklar ve ülkede yaşayan diğer Türk milletlerinin arasında yaymak ve bağımsız cemaatlerin birliğini sağlamak olarak açıklanmıştır. Düzenlenen konferansa 40 kadar kişi katılmıştır. Katılanların çoğu ABD vatandaşıdır. 2000 yılı Ocak ayında Hıristiyanlaştırma konulu "UPC (United Partners Conference) 2000" Birleşmiş Partnerler Konferansı düzenlenmiş ve konferansa 29'u yabancı olmak üzere, toplam 200 kadar kişi katılmıştır [3].

Protestanlık akımları kendi hareketlerini farklı uyruklu insanlar arasında yaymayı doğru saymaktadır. 2015 yılına ait istatistikî verilere göre: Baptist Kilisesi – 181, Pentekostçılar – 217, Menonitler – 13, Presbiteryenler – 106, Lüteranlar – 13, Metodisler – 11. Pentekostal ve Presbiteryen kiliselerinin birçoğu Güney Kore ve ABD misyonierlerin desteğiyle inşa edilmişti. Dolayısıyla adı geçen kiliselerde uyruğu Güney Koreli olan Pastörler çok sayıda bulunmaktadır [14].

Bu dini grupların (akımları) çoğunluğu yabancı misyonierler tarafından kurulmakla birlikte gün geçtikçe gelişmeye devam ettiği için yurt dışından destek istemişlerdir. Böylece, Protestanlık mezhepleri kendileri ile ayın inançlara sahip olan yurt dışındaki temsilcileri ile iletişim kurmuş ve bağışlar almışlardır [7].

Onlar bir çok uluslararası konferans, festival ve toplantılar düzenleyerek gençlerle ve toplumun farklı yaştaki insanları ile çalışmaktadırlar. Özellikle Yeni Apostolik Kilisesi, Yedinci Gün Adventistleri ve Mormanlar buna örnek olarak verilebilir.

Yedinci Gün Adventistlerinin (YGA) Kazakistan'a ilk gelişleri XX. yüzyılın başlarıdır. 1999 yılının sonuna kadar ülkedeki YGA merkezi olan "YGA Hıristiyanları Kilisesinin Kazakistan Kurumu" Astana'da bulunmaktadır [2]. Daha sonra merkezi Almatı'da olan ve Almatı, Doğu Kazakistan, Cambıl illerini içine alan toplam 1944 üyesiyle "Güney Kazakistan Konferansı" açılmıştır. Böylece bugün Kazakistan'da kuzey ve güney olmak üzere iki kurum bulunmaktadır. Bu iki kurum Orta Asya ve Kafkas bölgelerindeki kurumları yöneten "Güney Union" YGA yönetimine

bağlı olarak çalışmaktadır. Union ayrıca Orta Asya'nın bazı bölgelerindeki dini birliklerin yönetimini üstlenmektedir [14].

Kazakistan'da Yeni Havariler Kilisesi 1991 yılında Alman misyonerleri gayreti sonucunda ortaya çıktı. Kazakistan'daki Kilisenin temelini atanların Alman asıllı oldukları bilinmektedir [8]. Şu anda kırk yedisi kayıtlı olmak üzere yetmiş cemaat ve grup bulunmaktadır. Toplam inanan sayısı 3500'ün üzerindedir. Fakat Protestan cemaatlerinden farklı olarak bu grupların hepsi merkeze bağlı olup sıkı bir merkezi denetim altında çalışmaktadır. Resmi statü sadece Almatı'daki merkezde vardır. O yüzden tüm dini programlar merkezden düzenlenmektedir. Orta Asya'da bulunan ülkelerde ve Kazakistan'ın Almatı ilinde Yeni Havariler Kilisesi'nin şube konferansları yapılmıştır.

Kazakistan'ın Almatı ilindeki Son Ahit Kilisesi 1994 yılından beri çalışmaktadır. Cemaatin yarısı daha sonra Krasnoyarskiy Kray eyaletindeki (Rusya) "Tek İnanç Cemaati"ne katıldı. Geriye kalan kesim 1996 yılı başlarında Almatı'da kendi merkezlerini kayda geçirdiler [14].

Sonuç olarak, şu anda Kazakistan'da kırk beşin üzerinde Pentekost cemaati ve grubu bulunmaktadır. Bunların otuzu resmi kayıtlıdır. Bu cemaat ve gruplar arasında büyük benzerlikler görmesine rağmen aynı adı taşıyan cemaatler birbirlerini Pentekostal olarak tanımamaktadır [8]. Pentekostal cemaati ve grupları Protestan hareketlerin tarihi dönemleri sırasında gelişmiş olsa bile dini ilimlerde ve ibadetlerinde kendilerine ait bir özelliği bulunmaktadır. Bir çok Protestan kilisesi Pentekostçuları Protestan olarak kabul etmemekle beraber, bazı Pentekostçular da kendilerini Protestan saymamaktadır.

Kazakistan, bağımsızlık sonrası Hıristiyan kökenli misyoner grupların dini ve siyasi amaçlı faaliyetlerini yoğunlaştırdığı ülkelerden birisi haline gelmiştir. Kazakistan'ın demokratik idare biçimini tercih etmesi ve insanlara fikir ve inançlarını rahatlıkla ifade edebilecekleri bir ortam oluşturması misyonerler tarafından etkili biçimde kullanılmıştır. Düşünce ve ifade özgürlüğünden istifade etmeyi ihmal etmeyen Batılı misyoner gruplar, özellikle de Protestan menşeli misyoner gruplar her geçen gün Kazakistan'a gelerek kendi dini inanışlarını ve fikirlerini insanlara anlatma ve onları ikna etme yönünde büyük gayret sarf etmektedirler. Bunun yanında Kazakistan'ın ekonomik ve sosyal durumunu çok iyi değerlendiren misyonerler halka her türlü maddi yardımı yapmak suretiyle amaçlarında başarı sağlamaya çaba harcamaktadırlar. Buna benzer çabalar sonucunda onların, dini bakışını ve dünya anlayışını benimseyen ve kendi milli şuurundan uzaklaşan insanların sayısında bir artış olması muhtemeldir.

Protestan akımlarının aktif şekilde yayılmasının bir nedeni bayram günlerinde faaliyetler yapmaları ve çocuklar için yaz tatilinde üç aylık kamplar gerçekleştirmeleri Cumartesi veya Pazar günleri şehir dağlarına gençler için yürüyüş ve piknik organizasyonu düzenlemeleridir. Onlar ayrıca yaşlılara ve engellilere de büyük ilgi ve alaka göstermektedirler. Pazar ibadetine katılmak isteyen engelliler ve yaşlıların kiliseye ulaşabilmeleri için özel araba tahsis etmektedirler. Kiliseye gelemeyen cemaattaki hasta kişileri özel kilise görevlileri evlerinde ziyaret etmektedir. Herhangi bir Protestan Kilisesine girildiğinde mutlaka bir tanıtım broşürü ve İncil verilmektedir. Çalışmamızda tanıtımaya gayret ettiğimiz bütün kiliseler bu tarz aktiviteleri uygulamaktadır. Kiliselerin çoğunluğu değişik bağış ve yardım faaliyetleri yaparak İncil'i anlatma çalışmalarını başarılı bir şekilde gerçekleştirmektedirler.

Kaynakça

1. Abdırasılıkızı A. ve İbraev E. Kazakistan Respublikasının Memleketik Konfessiyalık Katınastar: Dıntanu Negızderi Panının Okutışlarına Arnalğan Adıstamelik Kural. – Şımkent: "Alaman Bereke" Yay., 2016.
2. Abdraitımov A. Kazakistan'da Misyonerlik Faaliyetleri Ve Hedef Kitleleri. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). – İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
3. Anuarbekov A. Kazakistan'da Misyonerlik Faaliyetleri. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
4. Artemov, A., Kolçigin, S. ve Tsepkova, İ. Religiya v Kazahstane: Hrestomatiya, Cild I, - Almatı: Antey Yay., 2008.
5. Edit. Abdırasılıkızı A., E. İbraev. Kazakistan Respublikasının memleketik konfessiyalık katınastarı. -Şımkent: Alaman Bereke Yay., 2016.
6. Erbaş A. Hristiyanlık'ta Reform ve Protestanlık Tarihi. – Ankara: Epa-Mat Basım Yay., 2015.

7. Esim G. ve Artemyev A.. Dintanu Negizderi. – Almatı: Bilim Yay., 2007.
8. Grigori, P. İstoriya Hristianstvo v Kazakhistane i Sredni Azii v srednim veke. – Karağandı, 2000.
9. . <http://e-history.kz/kz/contents>
10. Güngör, A. İ.,. Evanjelikler. – İstanbul: İlgi kültür sanat Yay., 2016.
11. Muratbekov, Y.. Religioznye Obyedineniya v Kazakhstane: Spravochnik. – Astana, 2015.
12. Olgun, H. Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık. – İstanbul: İz Yay., 2006.
13. Shlymova, G. ve Kozyrev, T. Protestantizm: istoriya, napravleniya i kazakhstanskiye realii. – Astana, 2012.
14. Trofimov, Y. Religiovedenie: Uceb. Posobie. – Karagandy: Bolaşak-Baspa Yay., 2011.

Айтбеков Т.Б.
ШТЖКУ-нің 2 курс магистранты
mudja@mail.ru

ИМАМ ҒАЗАЛИ ІЛІМІНДЕГІ АДАМГЕРШІЛІК ҚҰНДЫЛЫҚТАРДЫҢ ДІНИ МӘНІ

Тарих қойнауынан бастау алып жатқан даналық көзі бүгінгі таңның кәдесіне жараса, өркениетті ел құрудың мүддесі де сол емес пе. «Егер біз мемлекет болғымыз келсе, өзіміздің мемлекеттігімізді ұзақ уақытқа меңзеп құрғымыз келсе, онда халық руханиятының бастауларын түсінгеніміз жөн», - деп Елбасы Н.Ә.Назарбаев айтып кеткендей, алғашқы кезекте тамыры тереңдеп кеткен тарихқа үңіліп бұрынғылардың жүріп өткен жолы неғұрлым жақсырақ жүріп өтуге бел буып, соның негізінде жаңа өркениеттік заманда жаңаша жол табуды көздесек, елдің ел болары анық [1].

Осы тұрғыда ислам мәдениетінің белді өкілі болып табылатын Имам Ғазалидің қазіргі кезде адамдарға жетістікпей жатқан қарым-қатынас әдептері зерделенеді. Атап айтқанда, Имам Ғазали ілімінің бүгінгі таңда діни тәрбиеде жетіспейтін адамгершілік, моральдік нормаларды зерделеуді жөн санаймыз.

Имам Ғазалидің есімі араб-мұсылман мәдениетінің шеңберінен шығып, әлемдік философияның зерттеу нысанына айналған. «Ғазалисіз жалпы ислам философиясын ғылым дәрежесіне көтерген аса мол білімді хакім», - деп философиялық тілмен сөйлеуіне және дәстүрлі діннің басқа ағымдардың әсерінен сақтануына үлес қосқан Ғазали тұлғасының философия тарихында орны бөлек. Ол философия мен діннің ғылыми деңгейде сұқбатқа, пікір алмасу, қалыптасуына себепкер болған ғұлама.

Ислам философияның белді өкілі Имам Мұхаммед әл-Ғазали 1058 жылы Иранның Хорасан аймағындағы Тус қаласында қарапайым отбасында дүниеге келген. Оның әл-Ғазали атануына, бір жағынан, әке-шешесінің жүн иіруіне айналысуы себепкер болды («*әл-Ғаззаль*» - жүн иіруші) делінсе, екінші жағынан, оның Тус қаласының қасындағы Ғаззала елді мекенінен шығуына байланысты деген деректер келтіріледі. Ерте ата-анасынан айырылған әл-Ғазали әкесінің жолдасының қарауына көшіп, соның тәрбиеленуінде болады. Өмірдің өз ағынымен тағдырдың айдауы Ғазалиді сол замандағы беделді ғұлама ғалымдармен таныстырады және солардан білім алып, кемелдігін шыңдай түседі [2, 24 б.].

Мұхаммед әл-Джанабидің пікірінше, «Имам Ғазали үшін ғұмыр жолы өмір жиынтығы емес, ол рухани даму фактологиясы, рухтың ашылуы» болып табылады [3, 5 б.]. Тағдырмен өлшенген аз ғана ғұмырының өзінде өмір сүргендей сезім қалдыратын Ғазали мұрасы жан-жақты әрі терең. Имам Ғазалидің дүниетанымын ұғу үшін Ғазали өмір сүрген тарихи уақытты ескерген жөн. XI-XII ғғ. – ислам әлемінде көптеген ағымдар мен бағыттардың тартысын тудырған кезең. Имам Ғазали қай бағытқа барса да, өзін ақиқат деп сенген ілімдерге жай сенуді қанағат тұтпай, олардың ұсынған дәлелдеріне назар аударады. Өзінің ізденіс жолында калам ілімі, батыниттер, философтардың идеяларын саралай келіп, соңында сопылыққа тірелген Ғазали әлемдік философия тарихында исламды философтардың «терістеуінен» қорғаушы ретінде қалды.

Исламның мұндай қорғауды қажет етуі, Сейид Мұхаммед Хатамидің айтуынша, тарихи қажеттіліктен туындады: «діннің тағдырының күрделілігін көріп, оған қайғырған адамдар, дінді ілімдерімен қоса, мұсылмандардан ақыл - парасатына сай етіп және қарсыластарының тарапынан айтылған сынға төтеп бере алатындай негіздерге қоймаса, бөтен ойлар пайда болып, ақыр аяғында саяси келеңсіздіктер дінді жоятынын сезінді. Осындай атмосферада ақылға жүгіну орын алды және оны адамзатты басқа жаратылыстардан үстем етіп, керемет құрал ретінде қабылдады. Осылайша мұсылмандар ақылға жүгінуді жөн көрді» [4, 192 б.].

Имам Ғазалидің діни-философиялық танымын жоғарыда жүріп өткен жолдарына қарап, Сүлеймен Дунья атап кеткендей, үш кезеңге бөлуге болады:

1) күмәнданудан бұрынғы кезең;

2) күмәндану кезеңі (оның өзі екіге бөлінеді: бірінші кезеңде күмәндану жеңіл және білінер-білінбестей болады, мұндай күмәндану кезеңін басына көптеген зерттеушілер өткізеді, екінші кезеңде күмәндану қатаң және күйретуші болады, яғни философтар мен ойшылардың басынан өтетін күй;

3) тыңыштану және ақиқат жолында болу» [5, 20 б.].

Сондай-ақ осы автордың айтуынша, әз-Ғазалидің кітаптарын екі топқа жіктеуге болады:

– бірі – «каламға арналған»,

– екіншісі – «түсіну үшін қажетті деңгейге жете қоймаған адамдардан жасырынған мәліметтерді қамтитын» кітаптар.

Имам Ғазали мұрасын зерттеу ортағасырлық ислам философиясының араб-мұсылман философиясының, сопылық бағытының бірқатар мәселелерін анықтауға мүмкіндік береді. Соңғысының жандануына Ғазалидің қосқан үлесі бәрімізге мәлім. Оның «суфизм ретінде танылған ғылымды тәжірибеде қолдану мақсаты – мәңгілік тіршілік етуге қол жеткізу» ретінде түсінуі өмірлік философиясына қай бағытта болғанын танытады және осы ретте оның сопылықтағы «білім» ұғымына берген түсініктемесі ғылымдағы «білім» түсінігінен ерекше екенін танытады. Ғазалидің тұжырымдамасындағы «суфилердің техникалық термин ретінде қолданатын «білім» термині кәдімгі білім мағынасынан жоғары тұрады, тіптен кейінгі ойшылдардың пікірінше, ол адамзатты ұстап тұратын қуат» болып табылады [6, 171 б.].

Ойшыл сопылықтың өзін-өзі жетілдіру бағытынан оның пайдалы жақтарын көрді, бірақ сопылар ұсынған құдаймен онтологиялық бірлікке жету бағдарын теріске шығарды. Өйткені ол «бірлікке жетуді» ең жоғары танымдық күш-қуат – зерде түйсігі арқылы құдіретті пайымдау нышаны ретінде ғана таныды. Имам Ғазали бірқатар шығармаларында әлемнің мәңгілігі мәселелері, себептілік теориясы т.б. бойынша мұсылман философтарымен, Шығыс аристотелшілері өкілдерімен (*Әбу Наср әл-Фараби*, *Әбу Әли Ибн Сина т.б.*) пікірталасты өрістетті. Философтар көзқарастарына түсініктер жазып, олардың іс жүзінде мұсылман әлеміне таралуына себепкер болды.

Ортағасырлық мұсылман Шығысында антика мұрасының жедел өріс алуы, ислам қағидаларының ақиқаттылығын дәлелдеуде «ақылдың» рөлін жоғалту мәселесін көтерді. Ислам теологтары философия тілінде тіл қатысу қажеттілігін түсінді. Осы қажеттілікті дер кезінде түсіне білген алдыңғы қатарлы теологтардың бірі Имам Ғазали болды. Ол философияны ислам діни ілімінің жүйесіне енгізді және «фәләсифалармен» өзіндік сұхбат жолын ұсынды және бұл ретте Ф.Ч. Коплостонның «Ғазали ислам философтары түсіндірмесіндегі Аристотель философиясын сынап қана қоймаған, оның сынын философия мен мұсылман ортодоксиясының жай қарама-қарсы қойылуы сондай-ақ философияның дінмен сәйкес келмеген кезде дінсіздік деп танылуы емес, бұл философиялық сараптама және рефлексия» деген пікірімен келісеміз [7, 140 б.].

Әбу Мұхаммад әл-Ғазали адамдарды танымдық қабілеттері бойынша «қалың бұқара» (*әл-һамма*, *әл-һауамм*) және «таңдаулылар» (*әл-хасса*) деп екі топқа бөлді. Діни дәстүрлер соңынан көзсіз еретін қарапайым қауым мен ислам қағидаларын қорғаумен ғана шектелетін мутакалимдерді (*мұсылман теолог ғалымдары*) ол алғашқы топқа жатқызды. Екінші топқа – ең алдымен сенімді дәлелдер мен дәйектемелер көмегі арқылы ақиқатқа жетуге тырысатын

философтарды ендіреді. Сонымен қатар «таңдаулылар» қатарына тұрмыс-тіршілік мәнін логикалық қисындардан бұрын түйсік арқылы түсінетін сопылар да кіргізілді.

Имам Ғазали ілімінде Құдайға апаратын екі жол бар екені айтылады: біріншісі – сопылық мистикалық тәжірибесін қажет ететін жеке жолы, екіншісі – қарапайым діндар жолы, бұл жолдағы діндар діни заң мен діндегі әдет-ғұрыптарды орындау және өзінің діндарлығы арқылы өзін-өзі тәрбиелеп, Құдайға жақындатады. Имам Ғазалидің философтарға қарсы бағытталған дәлелдерінің өзі философиялық болып табылады және ол дінге қайшы келеді екен деп кезкелген жоққа шығара бермеген және оның «күмәндану» философиясы ғылыми мәселелерге арналған. Бұл тұрғыдан алғанда ол ғылым мен діннің зерттеу пәнін ажырата білген деуге болады: ғылым жолында барлық мәселені күмән арқылы ақиқатын анықтауға тырысса, дін мәселесіне қатысты емес мұндай еркіндікке өз философиясында жол бермеген және Ғазали Құдай болмысына қатысты мәселелер бойынша күмән келтірер ме екен деген ойдан қауіптенген көптеген теологтардың да алдын орай білген. Әрине бұл пайымдаулар мен тұжырымдар бүгінгі таңда терроризмге қарсы іс-қимылда өте тиімді. Имам, ақыл ойға жүгініп дәлелдеуге тырысу, діни құндылықтардан, догматтардың ақиқаттығына түңілуге әкелетін, ал мистикалық тәжірибе өз жолының дұрыс екеніне сенім тудыратынын атап өтеді.

Имам Ғазалидің «Ихъә улуму әд-Дин» еңбегінің маңызы өте зор. Осы еңбегін жазудағы мақсатын автор былай түйеді: «Дін туралы білім өте керек, Алланы шынайы танығандар ғана оны анық білгендер. Бала үлкендер әрекеті туралы біле бермейді. Ересек адам болғанымен, ол ғалымның білгенін білмейді. Сол сияқты ғалым да сопыларға аян (илхам) арқылы берілетін білімнен бейхабар». Кейінгі ғалымдар имам Ғазалидің «Ихъә улуму әд-Дин» кітабын оқыған адам екі дүниеде де бақытты болады деген [8, 122 б.]. Өйткені оның пайдасы ақыретке дейін таусылмайды. Барша мұсылман бүкіл әлем мойындаған имам Ғазалидің еңбегіне ден қойып, білім алуға ұмтылғаны абзал болмақ.

Отандық ғалым А.Құрманәлиева өз еңбектерінде келесі тұжырымдарды береді, «Ғазалидің пайымдауынша болмыс заттың мәніне кірмейді, тек мәніне қосымша бола алады. Ибн Рушдтың пікірінше, болмыс қажеттілік емес, керісінше, түрдің бір түрі және заттың негізін білдіреді, тек мынандай айырмашылығы бар, заттың арасында жаратылыс жағынан бір тәртіп бар, мәселен, от жанған нәрседен бұрын бар және оның себебі. Шындық, туралық мағынасына келетін жаратылыс сөзінің баламасы өзіндік құжат деген сөз. Абсолютті «мен», бір нәрсенің санадан тыс, санада қалай болса, сол қалпында бар болуы. Қосымша дәйектерде жаратылыс (барлық) байланысын білдіреді, туралықтың синонимі. Жаратылыс екі мағынаға келеді: біріншісі - туралықтың көрсеткен мағынасы, қайсыбір нәрсе сол нәрсе деген, сөз бе деген сұраққа жауап береді, екіншісі он категорияның әрбірін жаратылыс деп атайды. Егер жаратылыс пен туралық мағынасы түсінілетін болса, санадан тыс көптік керек болмайды. Егер зат деген мағына көзделсе, онда жаратылыс сөзі уәджибу-ль-уджуд үшін де, басқалар үшін де алғашқылық және кейінгілік қатынасына ақарай қолданылады [9].

Осы талдаулардан мынадай нәтиже шығады: туралық мағынасында қолданылған болмыс түрді құрамайды, бірақ зат және нәрсе мағынасындағы болмыс түрде құрайды. Болмыс сөзі нәрсе және зат сөзінің баламасы ретінде қаралған кезде, болмыс біреу деген мағынаны білдіреді, бұл қайшылықты білдіреді. Бұл жағынан, Алла үшін құрамалық мүмкін емес деген сөзі, тек егер тұжырым бағыныштылықпен айтылған болса, орынды, алдыңғылық және кейінгілік қатынасына байланысты айтылған болса, алдыңғысы кейінгісінің себебі болады, онда кереғарлық пайда болып, алдында негізделген тұжырымдарды жоққа шығарады.

Имам Ғазали өз еңбектерінде діни ілімі жайлы құрған философиялық дүниетанымдарының ішкі құрылымы жағынан ислам шарифатына қолайлы емес екендігін философиялық ұстаныммен көрсеткен. Имам Ғазали өз заманының данасы, ол ислам философиясының белді өкілі, сол себепті оның дүниетанымдарына таза рационалистік қағидалдарды табу қиын. Бұл жағдаймен салыстырғанда, ислам мектептерінің, соның ішінде джабариттер, кадариттер, әсіресе ашариттік ілім өкілдері мен мутазилиттердің басым ықпалы талданады.

Ойымызды қорытындылайтын болсақ, жалпы, адамгершілік құндылықтың аясы – өзін-өзі кез-келген ортада ұстай білу, шектен асып кетпеу деген сөз. Отбасында, қызмет орнында,

қоғамда барлық жердің бір шекарасы, ережесі бар. Барлық қиындықтар мен адамдармен сыйыспаушылықтар үнемі шектен асып кетуден пайда болады. Әркім өзінің шегін (орнын) біліп, шамадан тыс кетпесе, мысалға: бір үйдің әйелі мен ер азаматы да өздерінің шегінен аспай, соған сәйкес әрекет етсе, ол үй – жаннаттай болады. Жаннаттай болған үйден ахиретке көшкендер де әлбетте жаннатқа кетеді. Әрбір мәселеде ислам дінінің әміріне мойынсұнып, соған сәйкес әрекет еткен адам, шамасын біліп, шегінен аспаған болады. Ондай жағдайда ұрыс-керісте, сыйыспаушылықта, төбелесте болмайтыны ақиқат.

Зайырлы мемлекет аясында діннің өз бедерін жоғары сақтай алуы тәуелсіздіктен кейін келген жағдай екеніне бүгінгі күннің шындығы куә. Сондықтан діни дүниетаным мен ақылға негізделген танымның пікір алмасуы, ғылыми сұхбатқа келуінің тереңдігі астарларын Имам Ғазалидің мысалында зерттеу бүгінгі дінаралық, дін мен ғылым, дін мен философия арасындағы үйлесімділіктің мәнін теориялық негіздеуге, мемлекеттік ғылыми-зерттеу жобаларына, ғылыми ізденістеріне тірек болары анық.

Әдебиеттер:

1. Назарбаев Н.Ә. Тарихтың шеңберлері және ұлттық зерде // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана: Аударма, 2006. – т. 20: Тәуелсіз Қазақстан философиясы / құраст. Ә.Нысанбаев, С.Нұрмұратов – 13 б.
2. Насыров И. Аль-Газали «Довод Ислама» (Худжат аль-Ислам) // Журнал «Минарет» № 3-4 (29-30)' 2011. – 24 с.
3. Аль-Джанаби М.М. Абу Хамид аль-Газали. Эволюция духа // Абу Хамид аль-Газали. Наставление правителям. – М.: Ансар, 2007. – с.5-6
4. Сейит Мухаммад Хатами. Диалог цивилизации: Путь к взаимопониманию. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 464 с.
5. Абу Хамид аль-Газали. Крушение позиции философов. – М.: Ансар, 2007. – 277 с.
6. Газали. Практические процессы в суфизме // Идрис Шах. Мыслители Востока / пер. с англ. Х.Б.Номада. – Подольск: Лориэн фирмы С.Е.Т., 1994 – с. 171-174
7. Коплстон Ф.Ч. история средневековой философии / пер. с англ. И.Борисовой. – М. 1997, - 512 с.
8. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере («Ихйа улум ад-Дин»). Избранные главы / Перевод В. В. Наумкина. — М.: Наука, 1980.
9. Құрманәлиева А.Д. Эль-Газали және Ибн-Рушд философиялық дискурсы // диссертация филос.ғ.д. ізденісі. 20.06.2009 – Алматы, 2009, - 247 б.

Агибаев А.Б.,

«Исламтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ВАЖНОСТЬ ХАДИСОВЕДЕНИЯ

В этой статье я постарался изложить свои мысли, на основе тех знания, которые приобрел в этой сфере, и которые как я считаю, являются важными для всех, кто изучает ислам в целом, и хадисы в частности. Она больше предназначена для аудитории, которые только начали изучение. В ней приведены некоторые термины, с пояснениями исламских богословов. Так же важность самой темы, к которой многие к сожалению относятся не совсем как полагается, и категории людей тем или иным образом относящиеся к ней.

Сунна (с араб.яз. «предание, путь»[1] – является вторым источником законодательства исламского права после Корана, которая состоит из многочисленных хадисов от пророка Мухаммеда. В общепринятом порядке стоят четыре составных правоведения мусульман: Коран, сунна, кияс и иджма. И у хадисоведения в этом плане, большая роль. Так как хадисы, это толкование священного Корана, разъяснение деталей, понять которых невозможно без него.

Имам Абу Ханифа говорил: «Если б не Сунна (хадисы), никто бы из нас не понял Коран» [2].

Сунна включает в себя не только законы, но и нормы этикета и нрава, поучительные истории, назидание, и многое другое. Понимание и толкование Корана, никак не может обойтись без сунны.

Во многих религиозных ВУЗах, хадисоведение стоит как отдельная отрасль, отдельная специальность, не говоря уже о исламоведении как обширное понятие.

В наше время уже не составляет сильного труда определить достоверность того или иного хадиса, за исключением малоизвестных хадисов, которые не находятся в сборниках по хадисам получивших признание. Даже в этом случае, есть ученые мухаддисы, на которых и возложена эта важная задача.

Ученые мухаддисы первых столетий тратили много сил и времени, в поисках хотя бы одного из достоверных хадисов, бороздя месяцами на лошадях и верблюдах, чтобы лично услышать и записать из уст лиц обладающих знанием и доверием, что облегчило нам изучение в наше время. Это было не из легких работ хотя бы потому, что чернило и бумага в те времена стоили не малых денег, которых им и без того не хватало, ведь они не имели ни спонсоров, ни больших доходов, зачастую приходилось искать пропитание подрабатывая грузчиком и т.п. находясь в чужой стране.

Таких истории немало, в книгах о передатчиках хадисов. Мухаддисы нашего времени очень уважительно относятся к их огромному вкладу, и заслуженно снимают перед ними шляпу.

Уникальность хадиса в том, что он приведен с цепочкой, ведущей к самому пророку Мухаммеду, как если бы мы слышали от него самого непосредственно.

Имам Ибн аль-Мубарак сказал: «Иснад – от религии, а если бы не иснад, то каждый говорил бы, что пожелал». [3]

Иснад – (с араб. яз. "цепочка") [4] в терминологии хадисоведения, означает непрерывную цепочку передатчиков хадисов от самого пророка, и до наших дней. Хафиз ибн Хаджар аль-Аскаляни дал такое пояснение: «Иснад – это цепочка передаваемого текста (хадиса)» [5]. Существование хотя бы одного слабого звена в цепочке, делает слабым и сам хадис. Достоверность хадиса - в достоверности иснада. Требования к людям находящиеся в цепочке очень велики. Например, они должны быть набожными, с хорошей памятью, которых никогда не видели за грехом, особенно за ложью, они должны слышать непосредственно из уст, и т.п.

Предание от пророка по достоверной цепочке до наших дней - такого не осталось ни в одной религии кроме ислама, чем и гордятся мусульмане, считая это великим достоянием.

Мухаммад ибн Хатим ибн аль-Мазфар сказал: «Всевышний, почтил эту общину иснадом, которого нет в других общинах, ни в древних, ни в нынешних. У них на руках свитки, в которых перемешены их книги со словами их праведных, они не могут отделить, что из этого Таурат и Инджиль от слов их пророков. И отделить, что является словами их книг от слов не надёжных людей в них. Однако в исламском обществе, предания принимаются только от самых достоверных, надёжных, известных своей правдивостью людей своего времени, которые передают от таких же людей. Затем тщательно исследуют, чтобы определить самых точных, тех, кто больше всех заучивал, и больше всех присутствовал на семинарах. Затем, они ищут аналоги этих хадисов, пришедших другими, двадцати и выше путями, чтобы сравнить каждое слово и каждую букву, и не сделать упущение» [6].

В случае наличия одного слабого передатчика, ставится под удар весь хадис. Его помечают в списке слабых хадисов, в сноске которых говорится о причине ее слабости, в ком именно сомнение и т.д.

Ученые мухаддисы, сравнивают хадис без иснада (цепочки), с домом без крыши. Однажды Суфиян ибн Уейна услышав, как аз-Зухри рассказывает хадис, при этом упоминая цепочку до пророка, сказал: «Приводи хадисы без упоминания цепочки», на что тот ответил: «А разве ты сможешь забраться на крышу дома без лестницы?» [7].

В случае рассказа заведомо ложного хадиса, либо говорить от имени человека, от которого явно не слышал, на нем есть угроза попадания под клеймо "еретик" или "лжец", после которого, его слова, а особенно хадисы не будут восприниматься в серьёз. Даже в книгах

"джарх ва тагдиль", есть целый список людей, услышав имена в цепочке передатчиков которых, ставят под сомнение сам хадис.

Как пришло в хадисе, что пророк Мухаммед сказал: «Кто передает от моего имени хадис, о подложности которого ему известно, входит в число лжецов» [8].

Подробные пояснения терминологии хадисоведения приводятся в книгах «Мустолих аль-хадис». Где хадисы классифицируются по степени достоверности, подробно описываются требования к передатчикам и т.п.

Таким образом, мы видим как тщательно изучают ученые достоверность хадисов, не оставляя шансов внести в религию что-либо от себя. Но, изучение трактовки хадиса или Корана, или каким образом выполняется, или вообще не выполняется действие на хадис, это уже совсем другая специфика. Эта задача лежит на факихов, которые разъясняют, каким образом выполнять данный хадис в практике. Ведь не всегда следует выполнять хадис в практике. Так как мы можем ошибочно понимать его по другому, или же у него есть своё время выполнения, или он отменён вовсе, другим хадисом который пришёл позже. Эти, и другие правила, такие как "насих ва мансук" (отмененный и отменяющий), "мутлак ва мукаид" (обобщенный и определенный) и т.п., подробно изучает предмет "усуль аль-фикх" (основы фикха). То есть, имея на руках только достоверные хадисы, нельзя сразу же ими руководствоваться, так как есть риск неправильного понимания.

С другой стороны, на любое религиозное действие, у мусульманина должен быть довод, и он должен быть достоверным. К тому же, его хадис или аят Корана должен действительно указывать именно на это действие, которое не должно отменяться другими доводами.

Как правило, в этом вопросе, практикующие мусульмане проявляют три разных отношения:

1) Легковерные. Они не взируют на достоверность доводов, и есть ли вообще довод к его действию. Их не заботит наличие довода. Они могут лишь видеть других за этим делом, и просто копировать их действия, даже если это действие на самом деле противоречит Корану и сунне.

2) Чрезмерные. Они на каждое действие ищут довод. Порой даже на те вещи, которые не относятся к религии. Даже те вещи, в которых ислам оставил свободное пространство, для того чтобы люди поступали в них согласно обычаям (которые не противоречат исламу), они все равно упорно ищут довод, хотя такого довода не существует. Их не смущает, что на руках у них лишь пару книг по хадисам, а другие просто не переведены на их язык. И возможно то, чего он не нашёл в своих книгах, есть в тех книгах. И зачастую они не отличают, что данный довод хоть достоверен, но он отменён другим доводом.

3) Умеренные. Это так сказать "золотая середина". Которые не следуют вслепую за каждым. В то же время, выполняя какой-либо обряд, они тщательно изучают его со всех сторон. Дабы действовать правильно. При отсутствии довода, они откладывают его "в ящик", до тех пор пока не найдут доводы, которые точно им укажут как поступать в данном случае. Но, в отличии от чрезмерных, они не торопятся называть это действие бедаатом (нововведением), и обвинять всех в отклонении от шарията.

Хадисоведение, даёт полное и правильное понимание хадисов, посредством которого практикующие мусульмане, или даже религиоведы изучающие ислам, могли правильно и обширно взглянуть на ислам. Эта наука важна для всех трёх сферах религии ислам: 1. Коран. Так как без него невозможно толковать его. 2. Фикх. Так как он источник доводов тех или иных действий. 3. И само собой хадисы, или наука хадисов.

Литература:

1. См. «аль-Джами аль-маани».
2. Абу Гудда. Лямахат мин тарих ас-сунна. – Бейрут: 4-е изд. – Стр. 32 (цитата из «Мизан» имама Шарани)
3. См. Введение к «Сахиру» Муслима.
4. См. «аль-Камус аль-мухит» стр. 370
5. Хафиз ибн Хаджар «Нузхат ан-Назар» стр. 34, так же книга «Фатх аль-Мугис» ас-Сахави 1/14

6. Хатыб аль-Багдади «Шарофу асхабиль-хадис»
7. Имам аз-Захаби «Сияр аль-Аълям ан-Нубаля» 7/272
8. Муслим. Сахих. – Том 1, стр. 6; Ибн Маджа. Сунан. – Стр. 5.

Алейников М. В.
к.истор.н., доцент
Бийский медицинский колледж
г. Бийск, Россия

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И ГУМАНИЗМА В ФИЛОСОФИИ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО И АБАЯ КУНАНБАЕВА

*«Человек есть тайна. Её надо разгадать, и ежели будешь её разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»
(Ф. М. Достоевский)*

«Человек – целый мир, и, если хочешь постичь Вселенную, познай сперва самого себя» (Абай Кунанбаев)

Эти изречения принадлежат двум великим мыслителям, духовное наследие которых имеет как национальное, так и общечеловеческое значение.

Проблема человека относится к числу вечных, ключевых вопросов философии. В каждую историческую эпоху она получает своё решение в соответствии с уровнем достигнутых знаний о мире и человеке, культурными особенностями конкретного социума. Исторический опыт свидетельствует о том, что проблема человека обретает особую значимость в переломные эпохи, когда в обществе происходят крутые перемены, охватывающие все сферы человеческого бытия.

Трудные и тревожные времена переживают сейчас народы и страны. С одной стороны, мы являемся свидетелями ощутимых достижений человечества во всех сферах жизни, воочию видим многочисленные проявления научно-технического и социального прогресса. Однако с другой стороны, мы наблюдаем явные признаки упадка духовности, разрушения традиционных ценностей, дегуманизации человеческого бытия. Безудержный рост вещной цивилизации, процветание «общества потребления» подавляют духовное развитие. Имеет место всплеск бездуховности, политического и религиозного экстремизма и терроризма, экспансия разного рода человеконенавистнических доктрин и практик. Эта сложная и противоречивая ситуация заставляет глубоко задуматься над причинами кризиса в духовно-нравственной сфере современного общества.

Обретению человеком истинного пути жизни, приобщению к ценностям добра, истины и красоты способствует обращение к творческому наследию духовных авторитетов. Как нередко схожи, идентичны духовные стремления, переживания и надежды у выдающихся представителей разных народов и культур.

Яркий пример этого - творчество Ф. М. Достоевского и Абая Кунанбаева. Их духовность не замыкается в национальных границах, а наоборот, расширяется до уровня общечеловеческой духовности, свидетельствует о существовании единой мировой культуры.

И великого россиянина Достоевского, и великого казаха Абая волнуют по сути одни и те же проблемы: как человеку оставаться человеком, реализовать свои сущностные силы, как не утратить в себе стремление к поиску истины, добра и красоты.

Понятно, что Достоевский и Абай - носители далеко не одинаковой ментальности. И тем не менее, анализ их этико-философских взглядов позволяет выявить немало общего, совпадающего, позволяющего провести между ними параллель.

Многие их взгляды и идеи, как бы перекликаясь, воплощают в себе духовное богатство двух народов, имеющее общечеловеческое содержание. Этическая мысль Достоевского и

Абая содержит в себе общечеловеческую нравственность, основанную на принципе гуманизма.

Достоевский и Абай - мыслители-гуманисты. Центральное место в их философии принадлежит проблемам человека, человечности, гуманизма в целом.

Абай воплотил в своём творчестве основные моменты духовности казахского народа. Так же, как и Достоевский, Абай не мыслит подлинное человеколюбие и гуманизм вне веры в Творца. Подвергая резкой и обоснованной критике служителей культа, Абай никогда не покушался на основы мусульманского вероучения, и уже тем более, никогда не был атеистом. Напротив, Абай, как и Достоевский, верит в Бога. Он видит в Аллахе, как и Достоевский в Иисусе, воплощение абсолютного добра и истины.

Аллах в философии Абая - это первопричина и творец всего существующего, а заповеди божьи - основа человеческой морали. Абай убеждён в бесконечной мудрости и доброте божественного начала. Его вера – это вера творческой и свободомыслящей личности. Она светла и глубоко гуманна, деятельна и нравственно цельна. Абай верит в сотворённого Богом человека, в его высокое предназначение, в окончательное утверждение на Земле идеалов добра, любви и справедливости. Человек, обладающий доброй волей, способен обрести счастье и сделать счастливым другого. Как и Достоевский, Абай подчёркивает деятельный характер подлинной любви, понимая любовь как своего рода труд.

Основополагающая тема, вокруг которой движется вся мысль Достоевского и Абая - это человек и его внутренний мир. Именно духовное бытие составляет истинное подлинное существо человеческой личности, в отличие от того внешнего обличия, в котором человек является к другим людям.

Абаю постоянно приходилось бороться со злом в различных формах его проявлений. Он пишет о нравственных пороках, свойственных его соплеменникам, мешающих им обрести подлинно человеческую сущность. Это – невежество, эгоизм, лень, злодеяние, бесстыдство и прочее. Абай всей душой желает привить молодому поколению чувства любви, дружбы и сострадания.

У Достоевского и Абая было особенное, присущее именно им, небывалое отношение к человеку и его судьбе. У них нет ничего существенного вне человеческого бытия. Всё раскрывается лишь в человеке, всё подчинено человеку. Всё их внимание устремлено на человеческую душу и её глубины [1, 16].

Н. А. Бердяев отмечал, что Достоевского интересовали люди, исключительно люди, с их душевным складом, с образом их жизни, их чувств и мыслей. Имеются сведения о том, что во время поездок по России и за границу Достоевского не занимала ни природа, ни исторические памятники, ни произведения искусства, а только человек. Это подтверждается всем творчеством Достоевского. Такой исключительной поглощённостью темой о человеке ни у кого никогда не было. И ни у кого не было такой гениальности в раскрытии тайн человеческой природы.

Достоевского и Абая объединяет также и то, что оба они не писали философских трактатов. У них отсутствует последовательная философская система, как например, у представителей немецкой классической философии. Философские мысли Достоевского и Абая разбросаны по их многочисленным литературным творениям. Они проводят в ярких художественных образах идеи, которые классические философы развивают в отвлечённых понятиях. Произведения Достоевского и Абая – это сплав мысли и чувства, переключка разума с сердцем, средоточие философско-религиозного и этико-психологического опыта.

Достоевского и Абая можно с полным правом называть философскими антропологами. Так, для Абая основной вопрос философии просто не существовал в его традиционной форме, в дихотомии материи и сознания, бытия и мышления. Он фигурировал для мыслителя как проблема человека, что свидетельствует об антропологичности его философской системы. Он поставил вопрос об индивидуе в центр своей концепции. Человек как венец мироздания, средоточие всех его физических, духовных, интеллектуальных потенций, был для Абая смыслом и пределом всякого философствования.

Проблема человека является для Абая центральной философской проблемой. Это говорит об этико-практической направленности его исканий. Идеальный человек должен быть нравственным и гуманным, для него характерны трудолюбие и образованность, самоконтроль, чувство меры и стыда, порядочность. К этому он призывал свой народ, настаивая на общечеловеческой морали, которая исключала бы разделение людей по классовому, этническому признакам или уровню достатка [2, 7].

Антропологическая проблематика занимает центральное место и в философии Достоевского. Человек – основа его философии. Достоевский открывает новую мистическую науку о человеке. В науке этой и в её методах нет ничего застывшего, окаменевшего, остановившегося, это – поток раскалённой лавы. Всё страстно, всё исступлённо в антропологии Достоевского, всё выводит за грани и пределы.

Достоевскому дано было познать человека в его страстном, буйном, исступлённом движении. Человек в философии Достоевского и Абая – не периферия бытия, как у многих мистиков и метафизиков, не преходящее явление, а самая глубина бытия, уходящая в недра божественной жизни [3,102].

Согласно Абаю, человек есть единство природного и неприродного начал. Человек является космическим существом, которому свойственны три способности познания – ум, чувства и воля. И это не только способы познания, но и атрибутивные свойства человека, присущие ему изначально.

Высшими человеческими чувствами Абай считает дружбу и любовь, они связывают бытие индивида с бытием других людей и с бытием мира в целом. Тем самым преодолевается разорванность бытия.

Достоевский и Абай через своё творчество, пронизанное гуманистическим пафосом, призывают нас к искренней вере и деятельной любви человека ко всем людям, ко всему живому. По мысли Достоевского и Абая только на этом пути возможно спасение, гармонизация жизни, подлинное равенство, братство и свобода. Все другие пути – ложные.

Достоевский и Абай выражают активное неприятие всякого насилия. Уровень гуманности человека Абай определяет его совестью, ответственностью человека перед самим собой и обществом, а также его поведением, поступками. В своих произведениях Абай призывает быть самокритичным, удерживаться от дурных поступков, мыслей, не поддаваться соблазнам.

Вера в человека, присущая Достоевскому, не означает пение ему дифирамбов. Зная всё человеческое зло, Достоевский верил во всё человеческое добро и был, по общему признанию, истинным гуманистом. Достоевский, как это верно отметил В. С. Соловьёв, верил в бесконечную силу человеческой души, торжествующую над всяким внешним насилием и над всяким внутренним падением. Приняв в свою душу всю жизненную злобу, всю тяготу и черноту жизни и преодолев всё это бесконечною силою любви, Достоевский во всех своих творениях возвещал эту победу. Изведав божественную силу в душе, пробивающуюся через всякую человеческую немощь, Достоевский пришёл к познанию Бога и богочеловека [4, 34].

Действительность Бога и Христа открылась ему во внутренней силе любви и всепрощения, и эту же всепрощающую благодатную силу проповедовал он как основание и для внешнего осуществления на земле того царства правды, которого он жаждал и к которому стремился всю свою жизнь.

Таким образом, Достоевского вполне можно охарактеризовать как религиозного мыслителя, который усматривает в христианском вероучении прежде всего его глубочайшую гуманистическую сущность. Подлинный гуманизм для него – это христианско-православный гуманизм.

Также и для Абая ислам – это, прежде всего истинный гуманизм. Оба мыслителя утверждают через своё творчество бесконечную, божественную ценность человеческой личности, человеческой души.

Честь и достоинство человеческой личности должны свято оберегаться. Личность человека становится абсолютной ценностью лишь постольку, поскольку мы предполагаем

существование абсолютного добра. Вне Бога, который как Достоевским, так и Абаем, мыслится единым для всего человечества, человек утрачивает свою бесконечную ценность.

В философии Достоевского нравственный закон самим фактом своего существования требует признания Бога. Человек имеет бесконечную ценность, потому что обладает нравственным сознанием, в котором отражается Божественный разум. В человеке присутствует отблеск Всевышнего, сообщающего свою бесконечную ценность носителю нравственного сознания – человеку. Идея верховной ценности и святости человеческой личности нашла в Достоевском и Абае своих мощных и последовательных выразителей.

Специфика философии Достоевского и неповторимый облик его антропологии состоят в том, что они содержат не только откровения о человеческой природе вообще, но и особые откровения о природе русского человека и его души. В этом мало кто из числа русских философов может с ним сравниться.

Достоевский проник в глубочайшую метафизику русского духа. Он раскрыл полярность русского духа как глубочайшую его особенность. Достоевский показал, что русский человек более противоречив и антиномичен, чем западный, что в нём соединяются душа Азии и душа Европы, Восток и Запад. Это создаёт немало серьёзных проблем, но вместе с тем, и немало великих возможностей для русского человека. В общем и целом, Достоевский подчёркивает евразийский характер культуры России.

Достоевский показал, что русский человек менее раскрыт и менее активен по сравнению с западным, но он сложнее и богаче в своей глубине во внутренней своей жизни. И русскую идею Достоевский видит во «всечеловечности» русского человека, в его бесконечной шире и бесконечных возможностях, в способности преодолеть религиозно-культурную разобщённость народов, примирить Восток и Запад. Ширь, необъятность, безграничность – не только материальное свойство русской и евразийской природы, но и её метафизическое духовное свойство, её внутреннее измерение.

Представителем евразийства в достаточной мере является и Абай, который испытал влияние европейской культуры через культуру русскую. Он размышляет о скрытой, глубокой духовности кочевника-евразийца. Им осознаётся и подчёркивается необходимость интеграции с другими народами и культурами. Он не мыслит полноценного развития своей родной казахской культуры, подлинного прогресса в жизни казахского народа, без усвоения лучших достижений культур Востока и Запада.

Жизненный опыт и интуиция подсказывали Абаю, что казахский народ не может и не должен жить в изоляции, так как он является неотъемлемой частью человечества и поэтому должен пойти по пути мировой цивилизации, приобщиться к ней. Отсюда стремление мыслителя-гуманиста помочь своему народу поверить в себя, в свои нераскрытые сущностные силы и возможности. Отсюда и отчаяние, и чувство досады из-за многих объективных и субъективных препятствий, встречаемых на пути. Однако вера в человека, в его разум и сердце, добрую волю и душевность, помогают Абаю преодолеть мучающие его душу сомнения, стать оптимистом.

Вера Достоевского в человека, в окончательное торжество добра сочетается у него со знанием тёмных и злых глубин человеческого существа, знанием хаоса диких страстей, бушующих в человеческом сердце. Достоевский был бесконечно далёк от одностороннего гуманистического оптимизма, от некритичной идеализации человека. Именно эта иррациональная, неисповедимая глубина человеческого духа, являющаяся источником всего злого, хаотического, слепого и бунтарского в человеке, есть, по его мнению, область, в которой одной только может произойти встреча человека с Богом и через которую человек приобщается к силам добра, любви и духовного просветления. В человеке равным образом сильны законы саморазрушения и самосохранения. Обладая свободной волей, человек имеет равные возможности следовать добру и злу. Фёдор Достоевский полагает, что от самого человека и его свободного выбора зависит, в каком направлении он будет развиваться - к Богу или к бесовству.

По-видимому, Достоевский был убеждён в том, что духовное просветление, без опыта греха и зла, вообще невозможно. Духовное очищение и просветление должны быть лично выстраданными. Этим определяется совершенно своеобразный гуманизм Достоевского. Можно со всей определённой уверенностью утверждать, что гуманизм Достоевского – это христианский гуманизм, который во всяком, даже падшем и низменном, видит человека как образ Божий, оставляя всякому, погрязшему в грехах, шанс на спасение.

Как бы в унисон Достоевскому, Абай размышляет о значении волевого начала в человеческой жизни и судьбе, в осуществлении нравственного выбора. Абай трактует волю не только как психологическое качество человека. Понятие воли приобретает у него статус онтологического феномена, пронизывающего не только бытие человека, но и бытие мира в целом. Абай, как и Достоевский, подчёркивает, что воля не только направляет человека на путь истинный, но может направить его по пути греха и зла. Воля может быть твёрдой как в достижении добра, так и в достижении зла [5, 190].

Таким образом, Достоевский и Абай понимали человека как сложную многоуровневую целостность, как единство природного и духовного. Человек, в их видении, не есть нечто законченное, завершённое. Напротив, это существо незавершённое, постоянно становящееся и развивающееся. Данный подход к человеку сближает Достоевского и Абая с представителями экзистенциальной философии.

Поискам оснований новой гармоничной жизни человека в мире, основанной на торжестве принципов гуманизма и идеалах добра, и были посвящены духовные искания Достоевского и Абая. Как несхожи на первый, беглый взгляд эти два великих мыслителя, представляющих разные культурные миры. Но как идентичны подчас многие их философские воззрения. И прежде всего это касается их философской антропологии, которая зиждется на гуманизме как непреходящей общечеловеческой ценности.

Мысли Достоевского и Абая о человеке, смысле его жизни, о гуманизме и нравственности по сей день не теряют своей актуальности. Их творческое наследие – средоточие высокой духовности и гуманизма, воплощение которых в повседневную жизнь представляется сегодня как насущнейшая задача.

Литература:

1. Алейников М. В. Гуманизм философской антропологии Фёдора Достоевского и Абая Кунанбаева // Мысль. -2017. - №9. - С.15-19.
2. Орынбеков М. С. Философские воззрения Абая. – Алматы: Билим. – 1995. -136 с.
3. Ален Л. Ф. М. Достоевский. Поэтика. Мироощущение. Богоискательство. - СПб: Логос.- 1996.- 176 с.
4. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Властитель дум: Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX-начала XX века. - СПб: Художественная литература. - 1997. - С.32-62.
5. Орынбеков М. С. Мировоззренческие основы философии Абая //Абай и современность: Сборник исследований. - Алма-Ата: Гылым.- 1994.- С.183-200.

Алпысбай М.А.

«Дінтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
margulan.alpysbay@bk.ru

ДІНИ САНАНЫ ЗЕРТТЕУДІҢ ТЕОРИЯЛЫҚ-МЕТОДОЛОГИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Дін мәселелері – қандай заманда болсын, қоғам мен мемлекет үшін аса маңызды күрделі мәселелердің бірі. Кеңестік идеология қирағанға дейін діннің қоғамдағы орны және атқаратын қызметі түбегейлі өзгерістерге ұшырады. Қазіргі кезеңде дін қоғамның әлеуметтік және рухани өмірінің маңызды құрамы болып келеді. Дін арқылы адамдар өздерінің дәстүрлі құндылықтарын қайта жаңғыртуға талпыныс жасауда. Дін ерте заманнан бері адамзатпен бірге жасап келеді. Ол дами келе адамның танымын, сенімін қалыптастыратын күшке айналды. Діни

ұстанымдар негізінде қалыптасқан сенім адамның қоршаған ортамен, басқа адамдармен, қоғаммен қарым-қатынастарына әсер етті.

Қоғамның дінге деген түсінігінің әрқилы болғандығы тарихтан белгілі. Кейбір мемлекеттер бар дінді алға шығартып, соған сенуді әрбір адамзаттың міндеті ретінде санаса, кейбірінде халықтың құдай мен дінге деген сеніміне тұсау салынған. Ал қазіргі қоғамның тұрмыс-салты мен дүниетанымының жүйесі ретіндегі діннің рөлі айтарлықтай өсті. Діннің қоғамдық қатынастарға, қоғам санасының діни компонентін қалыптастыруға ықпал етуі күшейіп, кеңейе түсуде. Халықтың әртүрлі топтар өкілдерінің рухани, соның ішінде діни өмір салтына деген қызығушылығы артуда. Діннің адамзат тарихында алар орны бар, діни санасы болмаған халық жоқ. [1]

Жалпы алғанда, діни санаға қатысты барлық мәселелер қоғамның, адам өмірінің өзгергендігін және олардың жаңа рухани құндылықтарға ұмтылып жатқандығын көрсетеді. Діни сана жаңа, жиі күтпеген және үйренбеген формаларда көрініс табуда. Діни сана адамдардың жер бетіндегі қарама-қайшылықтарын мінсіз шешетін арғы дүниенің бар екендігін мойындайды.

Діни сананың ерекшелігі – оның сенімге негізделуі. Діни сананы фантастикалық елестердің шынайы келбеті ретінде де анықтауға болады. Діни сананың негізгі қырлары болып сезімдік көрнекіліктер, мазмұнның адекватты шынайылығының елес, сенім, нышан, эмоционалды толыққандылығы мен бірігуі табылады. [2]

Діни сананың негізгі біріктіруші элементі болып діни сенім табылады. Сенім адамның ерекше эмоционалды-психологиялық күйі және сонымен қатар барлық адамзатқа тән оның қоршаған ортадағы белгілі бір құбылыстарға деген қарым-қатынасы. Діни сана әділетті өмір туралы сана ретінде қалыптасты. Діни мәселелер адамгершілік мәселелерімен тығыз байланыста болды. Дінді білмейтін халық жоқ. Яғни діни сананың пайда болуы мен дамуы нақты мәндік мазмұнға тәуелсіз, адамның рухани қажеттіліктерімен байланысты. Діни сана діни іс-әрекет, діни қарым-қатынастар және ұйымдармен қатар дін құрылымындағы элемент болып табылады. Діннің элементтері мен құрылымы адамзат тарихындағы процестерде пайда болып, өзгеріп отырды. [3]

Діни сананың сақталуы салттық мәдениеттің эстетикалық тартымдылығымен, діни сезімдердің эмоцияға толы болуымен, мейірімділік пен әділеттілікке деген сенім сезімдерімен байланысты. Діннің сақталуына және кеңейтілген әсеріне адамдардың жүректеріне жол іздеуге тырысатын діни ұйымдардың (мешіт, медресе) белсенді іс-әрекеті септігін тигізеді. Мұндай жағдайда бейімделгіш және нақты әдістер қолданылады.

Діни сана дінге деген қажеттілік жоғалған жағдайда, оған деген сұраныс болмағанда, қоғамдық қатынастар жоғалған жағдайда ғана түбегейлі жойылуы мүмкін. Сөзсіз, қоғамның діни санасы индивидуалды діни сананың қалыптасуына әсерін тигізеді. Қоғам мен адам жабайылықты жеңе отырып, өз дамуының маңызды жолдарын жүріп өтті және бүгін, өркениеттілік жағдайында адамдар ар-ұят еркіндігі принципі сақталуда. [4]

«Діни сана» терминіндегі басты мәселе, сөзсіз, діндарлық секілді термин аталады. Осылайша, «Діндердің энциклопедиялық сөздігінде» «діндарлық» терминінің үш мағынасы бар: 1) діни мәселелерде асыра сілтенген, орынсыз адамдардың қатысуы; 2) адамның Құдаймен қарым-қатынасқа түсу мүмкіндігі; және 3) адамның қарапайым материалды мүдделерінен тыс әрекет етуге, рухани көзқарастары бар адамдардың мәдениеті мен қоғамына қатысуға деген ұмтылысы. Болгар зерттеушісі В.Милевтің «Діннің психологиясы мен психопатологиясы» жұмысында діни санат көптеген компоненттерден тұратын ең маңызды психологиялық санат ретінде анықталады, олардың бастысы эмоционалды және зияткерлік болып табылады.

Қазіргі уақытта «діни сана» терминінің жалпы анықтамасы жоқ, өйткені ол динамикалық, үнемі өзгертін құрылым болып табылады, сонымен бірге әлем туралы идеяларымыздың эволюциясы, әлем бейнесі және бүкіл әлем бейнесі арқылы объективті және субъективті, жалпы және жеке.

Орыс дінтанушысы Яблоков И. діни сананың келесі анықтамасын береді: «діни сана - бұл ең ауқымды көлемде зерттеулер жүргізілген және сонымен бірге толық түсіндірілмеген құбылыстардың бірі. Оның негізі - жоғары шындықпен және оның өкілдерімен кездесулердің субъективті өмірлік тәжірибесі, шексіз құпияларға ие болу сезімі, барлық нәрселерде өмірдің көрінбейтін тәртібі, ал ең алдымен адам». [5]

В.С. Соловьев өзінің жазуларында, адамгершілік жағдайды белгілеу үшін бір ғана идеяның жеткіліксіз екендігін, сондай-ақ бізге «адамгершілік ұйымның» қажет екенін жазған. Соловьев моральдық негізді дінмен байланыстырады, сондықтан осыдан діни бірлестіктің қажеттілігі туралы ой қалыптасады. Дін - бұл уақыт, ұрпақ. Дін тұжырымдамасы болса, Соловьевтің айтуынша, «мәңгілікке» өткен нәрсеге ғана тәуелді болады, өйткені діннен «дайын» болып, біз діннен тек «қалдық» деп есептейміз. «Дәстүрлерді діни адамның орнына жеткізетін жерде (мысалы, Мәсіхтің ұғымының дәстүрлі дұрыстығын сөзсіз сақтайды, бірақ Мәсіхтің Өзі мен Оның Рухының болуы сезілмейді), онда діни өмір сүру мүмкін емес, және жасанды түрде жасалатын күш-жігердің бәрі өлімге әкелетін залал туралы айғақ болады». Діни ұйымдар тек діни ұйымдарға ғана емес, сонымен бірге отбасылық, мектеп, өнер және конфессияаралық қатынастар үшін жиналатын шіркеуді ғана емес, діни өмірді де қамтиды. Көптеген сыртқы жағдайлар мен ішкі факторлардың әсерінен діни өмір жүреді. Мәселен, бұл діни сана. [6]

Діни сана үрдістерінің пайда болуы және оны қалыптастыру үдерісі ішкі табиғи факторлардың белсенділігімен мүмкін емес. Бұл факторлар тек қана діни сананың ғана емес, барлық әлеуметтік процестер мен құбылыстардың негізінде ерекше орын алып отыр. Басқаша айтқанда, ішкі табиғи факторлар күрделі жүйе болып табылады, оның құрылымдық элементтері бір-бірімен тығыз қарым-қатынаста болады. Бұған қоса, қоғамның тарихи дамуының барлық сатыларында сыртқы табиғи және ішкі табиғи факторлар діни сана қалыптастыру үдерісінің бірыңғай негізі болып табылады және бір-бірінен оқшаулануға болмайды. Ю.В. Гаврилованың айтуынша, «діни сана қалыптастыру негізінде сыртқы табиғи және ішкі табиғи емес, сонымен бірге диалектикалық бірліктегі әлеуметтік жағдай, алғышарттар мен механизмдер жатыр. Бұл діни сана қалыптасуының табиғи және әлеуметтік факторларының диалектикасы туралы айтуға мүмкіндік береді».

Діни сананың генезисіне әртүрлі тарихи кезеңдердегі әсер етудің қарқындылық дәрежесі тең емес және ерекшеленді. Дегенмен, сыртқы табиғат қарапайым коммунистік жүйе жағдайында діни сипат пен бейнелердің пайда болуына қатыса алады, ал ішкі табиғи қоғамның бүкіл тарихи дамуында діни сана қалыптасуына әсер етеді. [7]

Сананың бейсаналық деңгейі дінге немесе дінге сенбейтіндігіне қарамастан әрбір адамда өмір сүреді. З. Фрейд, Дж. Джунг өз зерттеулерімен бейсаналықтың бар екенін дәлелдеді. Заманауи жаратылыстану ғылымдары эксперименттік түрде бейсаналықтың көріністерін көрсетеді. Сана емес, енді діннің мұрасы ғана емес, сонымен қатар ғылым. Бұл туралы теориялық және эмпирикалық білімдер медицинада, психологияда, педагогикада, басқа ғылымдарда және практикалық салаларда қолданылады. [8]

«Діни сананың теориялық деңгейі (теология) ағартылған сенушілердің тар шеңберіне тән», - деп жазады А.Яковлев. Философия докторы. «Теология қасиетті жазбаларды түсіндіреді, олардың постулаттары негізделеді, заманауи ғылымның деректеріне аргументтер ретінде тартылады, қорытындылар мен тұжырымдар жасайды, болашаққа болжам жасайды, өз діндерінің тарихын қалпына келтіреді, кейбір діни идеяларды, заңдар мен аллергияларды қалай көрсетеді суреттер - теориялық трактаттар, бояулар және діни мағынаны шіркеу рәсімдері мен рәсімдеріне әкеледі». Тек теологияда ғана емес, сонымен бірге мәдениет, руханилық, адамгершілік, ғылым. Кәсіби теологтар діни сенімдерін негіздеуге ғана емес, Құдайға сенетін ғалымдар, философтар, ақындар, суретшілер де қатысып, олардың барлық іргелі ашылуларының, керемет туындылардың Құдайдың ашылуының және шабытының нәтижесі екендігіне сенген. Теология діни сананың табиғи құрылымдық элементі болып табылады: егер қоғамдық сананың теориялық деңгейі болса, онда діни сана-сезім әлеуметтік сана түрлерінің бірі бола отырып, өзінің теориялық деңгейіне ие бола алмайды.

Діни санадағы келесі құрылымдық элемент - бұл суперконцерст. Онда сананың басқа деңгейлеріне қол жеткізе алмайтын білім, оның ішінде теориялық. Бұл әлі ашық білімі емес, сонымен қатар түсініксіз, «керемет» көріністерде көрінеді. Қалыпты адам сезімдеріне жету мүмкін емес, тек жоғары сезімталдыққа ие немесе заманауи құрылғылармен қаруланған адамдар ғана қабылдай алады. Индус теологы Ишваракишна (м.№.350 - м.№.425) суперконцесстер туралы: «Ишуараришна үшін, Санхья ұқсастығы арқылы анықталған нағыз шындықтың элементтерінің шынайы кемсітушілік білімі. Мұндай нәтиже сенсорлық қабылдауға кедергі келтіреді, әсер етпейтін әлем әлемінен көзге көрінбейтін себепке ауысады, сондықтан бұл әлемдегі шынайы білім. Өте жоғары деңгейдегі сала - бұл қабылданған әлем сияқты нақты». Діни қызметкер Павел Флоренский сондай-ақ жоғары сезімталдыққа ие адамдарға ғана қол жетімді болатын әлемдегі шындыққа қатысты шындық туралы айтқан. Ол биосферадағы немесе биосферадағы барлық мәдениеттің, адамзаттың руханилығының бастамашысы болып табылатын пневматикалық саланың болуын ұсынды.

Діни сананың тағы бір элементі - діни идеология. Оған сәйкес, қоғамда, мемлекетте басқа әлеуметтік топтар басым үстем жағдайды жеңуіне ықпал ететін немесе басым әлеуметтік топтарды нығайтатын діни теориялардың, концепциялардың, идеялар жиынтығын түсіну керек. Діндердің бүкіл тарихы - халықтың санасында үстемдік позициясы үшін күресу және белгілі бір әлеуметтік топтардағы қоғамдағы үстем жағдайды қамтамасыз ету. Діни идеология теологияға жақын, бірақ онымен біріктірілмейді, себебі негізгі идеология әрқашан бәсекелес сыныптардың мүдделері (өсуі мен төмендеуі). Әрбір дүниежүзілік дін және олардың ішіндегі көп немесе одан кем деноминацияларға сәйкес идеология бар: христиан (католик, православие, протестант), ислам (сунни, шиит), буддист, иудей. [9]

Діни идеология діни сананың ең мобильді және өзгеретін бөлігі болып табылады. Ол ғылымның заңдылығы мен тәуелсіздігін мойындады, өзінің жетістіктерін өз мақсаттары үшін пайдаланды; пұтқа табынушылықты қудалауды тоқтатты, пұтқа табынушылық мерекелерді бейімдеді, оларды тиісті «діни киімге» кигізді. Билік өкілдерінен бас тартқаннан кейін діни идеология тез арада «барлық құдірет Құдайдан келді» постулығына көшті. Дегенмен, діни идеология өзінің негізгі қағидаттарынан - Құдайдан, әлемнің және адамның жаратылысынан, адамның әрекеттерін Құдай еркіне бағындыруға, адам мен әлемнің күнәкарлығына және т.б. бағынбайды.

Көріп отырғаныңыздай, діни сана өте күрделі ішкі құрылымға ие. Оның білімі дінді рухани, мәдени, моральдық өмірдің негізгі компоненті етеді.

Әдебиеттер:

1. Ольшанский Д. В. Психология масс. – Москва: «Питер», 2010. – 76 с.
2. Шубаева У. К. Жастардың діни психологиялық белсенділігінің негіздері // ҚазҰУ хабаршы. Философия сериясы, 2011, №2(37).
3. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности. – Киев: «Наук, думка», 1986. – 132 с.
4. Лобовик Б. А. К оценке уровней религиозного сознания. // Филос. науки. 1971. – № 1. – 104-110 с.
5. Милев В.А.: Психология и психопатология. – София: «Медицина и физкультура», 1988 – 15 с.
6. Борунков Ю.Ф. Особенности религиозного сознания. — Москва: «Знание», 1972. – 48 с.
7. Гаврилова Ю.В. Система естественных факторов формирования религиозного сознания. – Тамбов: «Грамота». – 54 с.
8. Воронцова Л. М., Филатов С. Б., Фурман Д. Е. Религии в современном массовом сознании. – Москва: «Социологические исследования». 1995. N 11.
9. Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания. – Москва: «Мысль», 1971. – 174-176 с.

Алтынбаева Р.А.
«Дінтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Altynbaeva1988r@mail.ru

Бегалинова К.К.
филос.ғ.д., профессор
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ЖҮСІП БАЛАСАҒҰГИДЫҢ, МАХМУД ҚАШҚАРИДЫҢ «АДАМ – ӘЛЕМ» МӘСЕЛЕСІНЕ ҚӨЗҚАРАСТАРЫ

Орталық Азиядағы қазақ (түркі) философиясының дамуы Ж. Баласағұнидың атымен байланысты. Оның өмірі жайында айтар болсақ, ол шамамен 1015 жылы Баласағұнда ақсүйек отбасында дүниеге келген. Білім алып, Қараханид мемлекетін басқарған.

«Құтадғу білік» («Благодатное знание») (1069-1070 жж.) атты дидактикалық поэмасын жазғаннан кейін даңқа ие болады. «Құтадғу білік» 85 бөлімнен, мазмұны 6520 беттен және қосымша 124 беттен тұрады. Оның ішінде сопылық теория және тәжірибе, жетілген иерархиялық қоғамның үлгісін жасаудың ережесі, әлеуметтік ерік пен басқарушы және табынушы таптың мінез-құлықтары, «бақыттылық» пен «бақытсыздық» және көптеген философиялық мәселелер қарастырылады. Кіршіксіз өмірді суреттеу оның негізгі бағытының бірі болған, сонымен бірге айналасындағы адамдар туралы жаза отырып, ол нағыз өмір қасиеттеріне жақындайды», - деп жазды А.Н. Кононов [1]. Алайда Жүсіп Баласағұнның ақын екендігін де ұмытпаған жөн, сондықтан да оның поэмасынан өмірдің толық бейнесін іздеу қажет емес. Сонда да поэтикалық перденің артынан сол кездегі адамдардың күнделікті өмірі көрінеді. Ж. Баласағұн ойдан шығармай, тірі адамдардың бейнесін суреттейді. Ойшы осы және басқа да экзистенциалдық мәселені батыс философиясындағыдай қатаң философиялық трактат ретінде қарастырмайды. Түрік философиясының ерекшелігі сонда, оның ой-санасы поэтикалық түрде және бұл шығармалардың кейіпкерлері тәңірлік, сопылық өмір сүреді. Біздің көзқарасымыз бойынша, ол бірқатар теоретикалық көзқарас ретінде көрсетілген. Баласағұн батыс философиясының шығыс философиясынан ерекшелігін де көрсетеді. Ол оны күшейтіп, көптеген адамдардың сопылық көзқарасын жақындатады, өзінің бойындағы жақсылық, сұлулық, ар-ұят, шындықты жеткізіп қана қоймай, оларды өмірінің принципіне айналдырады. Жүсіп Баласағұн поэмасында Одғұрмұш образы арқылы экзистенциалды, сопылық идеологиясың бейнелейді. Үкімет көмекшісі Оғдюльмыш билеуші Эликке Одғұрмұш жөнінде жоғары баға беріп, оны үкіметтің бірінші орындағы көмекшісі ретінде ұсынады. Үкімет басшысы Элик Оғдюльмышпен келісіп, оны оған жібереді. Одғұрмұш бұдан бас тартады.

Үкімет басшысы Одғұрмұшты екінші рет Оғдюльмыш арқылы жұмысқа шақырады, ол оған қымбат байлық ұсынады. Оғдюльмышке сопылық Одғұрмұш былай жауап береді.

«Сен маған келдің түсінсең
Тыныш өмір енді сүре алмаймың...
Менің өз қызметім туралы айттың,
Бірақ қудайды естен шығармау - менің міндетім...
Қудайға құлшылық ету - өмірімнің мәні.
Мен үшін қудай - сенім мен болмыстың мәні
Ол менің қуанышым және мекенім!.. » [2].

Билеуші Элик Одғұрмұшке үлкен сый беруге уәде беріп, Одғұрмұшты тағы да қызметке шақырады. Оған тақуа сопы былай деп жауап береді:

«Маған мәңгі өмір мен ұзақ жылдар рахатын бер,
Өмірлік жас болу мен қартаюды білмейін.
Аурудың бәрін қуып денсаулық бер,
Кедей қылма бай қыл!

Орындасаң – аяғыңа бас ұрам
Өмірімді арнап саған.
Ал қуанта алмасаң, оған күшің жетпесе
Сен менен неңмен күштісің айтшы?!» [2].

Бұйрықпен берілген екі шақыртудан бас тарта отырып, Одғұрмүш үшінші шақыртуға билеушіге қонақ болып, ақыл-кеңес беруге келіседі. Ұзақ әңгімеден кейін Одғұрмүш тамақтан ауыз тиер-тиместен өз мекеніне аттанады. Өзінің Құдайға қызметі туралы ол:

«Құдай мені алғаш сүйген, қалаған
Оған жауап-көңілімді арнағам.
Мәңгі баки мен оның қалауымын
Оған қарай ұмтылумен мен болам
Айтшы маған жаратушы иемді
Сүймеймін мен қалайша терлеп тершіп,
Өзімді де жаным менен денемді
Барлығымен арнаймын мен сенімді.
Ол жаратты мені шындық осы хақ
Өсіргені, тәрбиелеп, ұсынғаны сыйларын
Мен өзіммен өзім, ол туралы естелік
Күндіз-түні қасымда қалды» [2].

Жүсіп Баласағұни дүниетанымдық проблеманы сана турғысынан шешуге ұмтылады.

«Адам санасымен ұлы болды,
Білімімен көп құпияға жетті.
Кімге білім мен сана берсе,
Құдай соны игілікке бағыттады:
Ғылымда бәрі игілік, танымда – ұлылық,
Құдай екі басты ерекшелік берді.
Ұлылық игі санамен келсе
Білім - ұлы істер негізі», - дейді Жүсіп Баласағұни [2].

Жүсіп Баласағұни өзінің сопылық бағытын әдебиетте көрсете отырып, құдайға махаббатының пәктілік концепциясын, Құдайды тану және оған қызмет ету тұжырымдамасын ашады. Өзінің поэмасында ол халал мен харам мәселесіне сүйене отырып, Одғұрмүш арқылы былай айтады: бұл үш заттан басқа әлемде ештеңе жоқ: рұқсат етілген (халал), күдікті (сұхбат) және тыйым (харам). Одғұрмүш бірінші орынға жан дүние, рухани байлығын қояды. Оның ойынша материалдық молшылықтар адамдар арасында екі қатарға бөліну керек: қажет ететіндер және еңбекке жарамсыздар.

«Не ішем, не кием деп қиындық көрмедім:
Не керекті - құдай маған жібереді.
Құдай берер даңқты және бейшаралықты
Өмірді де өлімді де маған құдай береді» [2].

Поэмада мистикалық таным жолының проблемалары - тарикат қозғалады. «Сен қонақсың, бұл әлем сен үшін аялдама», «бұл әлем аялдама, сен – керуенсің» деген және басқа да нақыл сөздерінде адам болмысының өткіншілігін, уақытшалығын көрсетеді. Бақытты мәңгі өмір сүру үшін Құдайға көңіл бөлу, үндеу қажет, тарикат жолында Құдайды тану қажет. Жүсіп Баласағұни этикалық мәселелерді қозғай отырып, адамды моральдық адамгершілік турғыдан жетілдіру қажет екендігін айтады.

«Еліктіргіш өмірді ұмытпасаң -
Болашақтың қақпасы мәңгі жабық,
Адамдардың арасынан сен кетпей
Құдайға адалдықты ұмытпаған анық.
Өз тәніңе ие боп құштарлыққа берілме,
Сонда ғана сенің жолың түзу болмақ» [2].

Адамның рухын өлтіретін төрт түрлі нәрсе бар: танымдық жолға түскен, әлемдік қызығушылықтан бас тарту, адамның оқшаулануы, құмарлықтан бас тарту, ұрпаққа көну. Сонымен қатар, поэмада сопылық ғылымның элементтері, дәлірек мистикалық уайымның Огдүрмүштің түс көруі арқылы берілуі қарастырылады. Әсіресе, Огдүрмүш көрген түстерінің бірі қызықты болып табылады, сопылық даналықты талқылап өз өміріне қорытынды жасайды.

Огдүрмүш көрген түсін уайымдап, былай дейді: «Өзінің түсі туралы талқылауға болмайды, оны өзгеге айту да артық. Түсті тек түсіну керек, барлығын оймен талқылап, ақылмен шеш. Оның мағынасы мен маңызын, түсті қалай шешсең солай болады, жамандыққа жорыма - жазасы қатты болады» [2].

Ж. Баласағұн шығыс қоғамына тән ұрпақтар жалғастығы мәселесін қозғайды. Ұрпақ жалғастығына қарым-қатынас сопылық және ислам біліміне жат нәрсе. Алайда ертедегі сопылық аскет тұрмысында, мысалы, Ибраһим Ибн Атхамда мұндай кездеседі. Бірақ Ж.Баласағұнның көзқарасы бойынша ерте сопылық қарым-қатынас келіспейді. Оның ойы бойынша ұрпақтар жалғастығы мәселесі - бұл адамның өмір мен өлім мәселесі, шексіз және мәңгілік. Дәл осы арқылы бүкіл адам мен қоғам мәселесі шешіледі. Адам адам болып қалады, мәңгілік болады.

Ж. Баласағұнның «Құтадғу білік» поэмасы түрік (қазақ) руханиятының дамуында өте маңызды. Ж. Баласағұнның өзі айтқандай: «Мен кітапты «Құтадғу білік» деп атаған себебім, оқырманға бақыт беруін, жол сілтеуін қаладым» [2]. Поэманың тарихи мағынасы түріктік нұсқаудан сопылықтың мәнін көркемдік бейнесі түрінде ашып қана қоймай, Огдүрмүштің бейнесінде бұл теорияның тасымалын көрсетеді. Бұл поэманың мағыналығы, әдебиетшілерге, филологтарға, зерттеушілерге ғана емес, сонымен бірге дүниетанымды зерттеуде сол дәуірдегі түрік (қазақ) сезімталдығын ашады.

Рухани - мәдениеттің ірі өкілдерінің бірі Махмуд Қашқари. Түркі тілі мен әдебиетінің тамаша ескерткіші «Диуани лұғат ат түрік» шығармасының авторы. Ол Ж. Баласағұн сияқты атақты түрік жанұясынан шыққан Қарахан әмірі Богра ханның шөбересі. Сол заманның ең жақсы білімін Бұхарада және Нишапуриде алған. Балалық шағында ол фольклорға қызығушылығын танытқан, кейіннен оның өмірлік мағынасы болды. «Мен таза тілде сөйлейтін түріктерден шықсам да, шығу тегі бойынша бірінші орын алатын, мен түрік даласының қарыс-қарыс жерлерінен өттім», - дейді [3]. Махмуд Қашқари «Диуани лұғат ат түрік» еңбегінде: «Мен түгел түрік, түркімен, оғыз, яғма, шығыл, қырғыздардың сөздерін есте сақтап қалдым. Міне, бұл кітапты көптеген зерттеулер мен іздеулерден кейін мен тамаша бейнемен өте түсінікті тілде жаздым» [3]. Бұл шығармаға «Диуани лұғат ат түрік» атын бердім. М. Қашқари сөздігінде орта ғасыр халқының қымбат этнографиялық, тұрмыстық материалы сақталған. А.Н. Кононовтың айтуы бойынша «Түгелдей алғанда сөздік түріктердің (XII ғ.) өмірінің жалғыз түпнұсқасы: материалдық мәдениет, рухани тұрмысы (киім, бас киім, аяқ киім, тұрғын үй, тұрмыс заттары, құрал-жабдықтары, маталар, сәндік бұйымдар, қару-жарақ, саз аспаптар т.б.), этнонимі, топонимі туралы, тайпалық бөліну, туыстық термині, әртүрлі деңгейдегі атақтар, тағамдық атаулар, үй және жабайы жануарлар, құстар мен мал шаруашылық терминдері, дақылдар мен өсімдіктер, астрономиялық терминдер, халық күнтізбесі, күн, апта, және ай аттары, географиялық атаулар, дәрі-дәрмек, анатомиялық терминдер, алуан түрлі тарихи және мифологиялық батырлар, этикалық және діни терминология жайында айтылады» [3]. Осылай Махмуд Қашқари алыста өткен тарихи пердені біздің халық үшін ашты. Ойшыл Ж. Баласағұни мен М. Қашқаридың қазақ халқына қосқан үлесі түгелімен маңызды. Олардың ілімі философиялық жүйеде ірі топтың бүкіл дәуірлік білімі болып табылады.

Әдебиеттер:

1. Кононов А.Н. Поэма Юсуфа Баласагунского "Благодатное знание". // В кн.: Юсуф Баласагуни "Благодатное знание". - М., 1983. - с.507-508.
2. Юсуф Баласагуни. Благодатное знание. - Л., 1990. - с.247.
3. Древнетюркский словарь. - Л. 1967. - с.170.

Альджанова Н.К.

PhD докторы, м.а. доцент
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Байжума С.

«Дінтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
samet-kz@inbox.ru

АДАМ КАПИТАЛЫ ТЕОРИЯСЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ МЕН ДАМУ ТАРИХЫ

«Адам капиталы» тұжырымдамасының алғашқы қалануы әлемдік экономикалық көкжиекте, классикалық саяси экономияда, марксизден бастау алып, қаланғаны мәлім, дейтұрғанмен ол үйлесімді және тиянақты болып тек ХХ ғасырда ғана негізделген.

Адам капиталы теориясының ғылыми және қоғамдық тұрғыдан танылуына, осы теорияны әзірлеуге ХХ ғасырдағы экономикалық, басқарушылық және әлеуметтік ілімнің аса көрнекті өкілі Питер Друкердің қатысуы өз септігін тигізді. Оның «Білім революциясы» мақаласы ғылыми және саяси тұрғыда кең резонанс туғызды. Автор осы мақаласында былай жазады: «Білім-бүгінгі таңдағы жеке ара нақты капитал. Халық білімін дамыту-капитал жасаудың ең маңызды құралы, ал білімді адамдардың саны, олардың білім сапалары мен осы білімдерді пайдалану-байлық өндірудегі ел қабілетінің ең маңызды көрсеткіші».

Адам капиталы тек табиғи және моральдық тозуға ғана душар болмайды, сонымен бірге ол жинақталу мен көбеюге де қабілетті. Адам капиталының тозуы, біріншіден, адам организмі мен оған тән психофизиологиялық қызметтердің табиғи тозу дәрежесімен, ал екіншіден, білімнің ескіруінің немесе алған білім құндылығының өзгеруінің салдарынан болатын моральдық (экономикалық) тозу дәрежесімен анықталады. Адам капиталының толықтырылуы қызметкердің қайта оқу және өндірістік тәжірбие жинақтау үдерісінде жүзеге асырылады. Егер осы үдеріс үздіксіз жүретін болса, онда адам капиталын пайдалану шамасына қарай оның сапа және сан жөніндегі сипаттамалары (сапа, көлем, құндылық) жақсара түседі және өседі.

Адамға жасалатын инвестициялардың барлығы бірдей адам капиталының жұмсалымдары болып таныла бермейді, тек қоғамдық мақсатқа сай және экономикалық қажеттіліктері ғана осындай жұмсалымға жатады. Мәселен, қылмыстық әрекетке байланысты шығындар адам капиталына жасалатын инвестициялар болып саналмайды, өйткені олар қоғамдық тұрғыда мақсатқа сай емес және қоғам үшін зиянды.

Адамға жасалатын жұмсалымдардың сипаты мен түрлері тарихи, ұлттық, мәдени ерекшеліктерден және дәстүрлерден тарайды. Мәселен, білім деңгейі мен балалардың мамандық таңдауы едәуір шамада отбасылық дәстүрлерге және олардың ата-аналарының білім деңгейіне байланысты болады.

Капиталдың өзге әр түрлі нысандарына жасалатын инвестициялармен салыстырғанда адам капиталына жұмсалатын инвестициялар жеке дара тұрғысынан да анағұрлым пайдалы.

Адам капиталы-бір мезгілде жеке де және қоғамдық та капитал. Ол жеке адамның мәртебесіне де, сондай ақ бүкіл қоғамның даму деңгейіне де айқындауыш ықпал жасайды. Адам капиталы теориясы пайда болғанға дейін білімді экономикалық тұрғыда тек жұмыс

күшін құрау, кадрларды даярлау мен біліктіліктерін көтеру ретінде ғана қарап келді. Адам капиталы теориясы тұңғыш рет білім-білімнің жалпы экономикалық қайтарымы туралы мәселені қойды.

Қоғамдық тиімділікті адамның жетекші рөліне негіздеп қарастыру көп жағдайда «адам капиталы» теориясымен байланысты. Осы теорияның шеңберінде дамытылған адамға деген экономикалық көзқарас дамыған елдердің рыноктық шаруашылық жүргізу тәжірбиесінде кең қолданып келеді. Адам капиталы теориясы адам факторының анағұрлым кешенді және объективті талдануына, жұмысбастылықты, күрделі еңбектің рөлін, адамның рационалды мінез-құлқын микроэкономикалық талдау сферасын елеулі түрде ұлғайтуға жағдай жасады. Ең бастысы, аталған теорияның ГТР-ның жаңа жағдайларында білімнің, біліктіліктің әлеуметтік-экономикалық маңызын қайта ұғынуға, жалпы және арнайы білімді, сондай-ақ индивидтердің гуманды сапаларын өндіріс тиімділігінің маңызды факторы ретінде қарастыруға әкелді.

Адам капиталы теориясының пайда болу, қалыптасу, даму тарихына үңілсек, оның тарихи түп-тамыры политэкономия классиктерімен байланысты екендігін көрсетеді. У. Петти, А. Смит, Д. Рикардо алғаш рет адамның құндылығын ақшалай бағалауға талпыныс жасады, білімнің халық және тұтас алғанда ел үшін экономикалық маңыздылығын көрсетті, адамның өндіргіш қабілеттерін капитал элементтері ретінде қарастырды. Айталық ағылшын классикалық политэкономиясының негізін қалаушы У. Петти 1664 жылы жарық көрген «Даналарға сөз» еңбегінің екінші тарауында «халық құндылығы» туралы жазған болатын. У. Петтидің айтуынша «бұрынғы еңбектің нәтижесі болып табылатын, елдің байлығы, мүлкі немесе қоры тірі әрекет етуші күштерден еш айырмашылығы жоқ, керісінше, бірдей бағалануы тиіс».

Кейінірек А. Смит адамның еңбекке деген қабілеттілігін қалыптастыру және арттыруды тереңірек зерттеді. А. Смит адамның жанды өндіргіш күштері кез-келген елдің экономикасында алғашқы роль атқарғандығын дәлелдеп, пайдалы еңбектің өнімділігін арттыру ең алдымен жұмысшының іскерлігімен икемділігіне, сонан соң жұмысшы қолданылатын машина мен инструменттерді жақсартуға тәуелді екенін пайымдайды. А. Смиттің пікірінше, оқумен үйренген еңбек адамның сол оқуға кеткен шығындарын бірнеше есе қайтарады және қарапайым еңбекке қарағанда үстеме табыс әкеледі.

Д. Рикардо, қарастырылып отырған мәселеде, негізінен А. Смиттің көзқарастарын іргелілетті. Рикардо да білім берудің ролін ерекше жоғары бағалаған. Ол елдің экономикалық дамуында артта қалушылығы басқа да себептермен қатар «халықтың барлық топтарындағы білімнің жетіспеуінде» деп есептейді. Ал Дж.С. Милль болса, адам қабілеттерін еңбек өнімділігінің факторы ретінде қарастырып, оқыту мен тәрбиелеудегі еңбекті өнімді іс-әрекетке жатқызған. Дж.С. Милль алғашқы рет білім беруді «рынок шарасыздығының», яғни, рыноктық механизм тиімсіздігінің мысалы ретінде көрсетті.

К. Маркстың экономикалық теориясында да адамның жасампаздық қабілеттеріне үлкен көңіл бөлген. К.Маркс қабілеттіліктерді «ең басты жинақталған байлық, жанды еңбекте өмір сүретін өткен еңбектің сақталған маңызды нәтижесі» ретінде қарастырған. Сондай-ақ, К. Маркс адамның белгілі бір еңбек саласындағы дайындығы мен дағдысын қалыптастыру үшін белгілі бір білімнің қажеттігін, сол білімді алуға шығын жұмсалатынын атап көрсеткен.

Жоғарыдағы классикалық политэкономия өкілдерінің көзқарастарын талдай келе, мынандай қорытындыға келуге болады:

Олардың зерттеулерінде адамның сапасы-өндіріс тиімділігінің маңызды факторы екендігі;

Адамның маңызды сапалары білім беру мен тәрбие арқылы қалыптасатындығы;

Қабілеттілікті қалыптастыру шығындарды қажет екендігі;

Адамның қабілеттері капитал элементі екендігі;

Білім берудің экономикалық өсуге тікелей үлес қосатындығы негізделеді.

Одан әрі ХІХ-ғасырдың соңы мен ХХ-ғасырдың басында экономикалық талдауға «адам капиталы» ұғымын енгізу Фишер, Дж. Кларк, А. Маршалл, Л. Вальрас, В. Парето және т.с. сияқты экономистердің еңбектерінде негізделеді.

Алғаш рет осы экономистердің еңбектерінде жеке адамдарды немесе олардың өндіргіш қабілеттерін капитал ретінде қарастыру қажеттігінің теориялық негіздемесі берілді. Адамды немесе өндіргіш қабілеттерін капитал ретінде қарастыруға төмендегі себептер негіз болды: біріншіден, өндіргіш қабілеттер қорлана алады және запасты құрады; екіншіден, білім беруге және тәрбиелеуге жұмсалған шығындар нақты инвестициялар болып табылады; үшіншіден, адамның қабілеттерін қалыптастыруға, дамытуға жұмсалған қаржы өнімді сипатта, өйткені ол болашақ табысты, өнімді және ұлттық байлықты көбейтеді.

Адам капиталы теориясы қазіргі күйінде американдық экономистер- «Чикаго мектебінің» өкілдері Т. Шульц пен Г. Беккердің басылымдары негізінде қалыптасты. Теорияның негізгі жағдайлары Т.Шульцтың «Адам капиталына инвестициялар» мақаласында (1961 ж.) және Г. Беккердің осы аттас мақаласы (1962 ж.) мен іргелі еңбегі-Адам капиталы: теориялық және эмпирикалық талдауында» (1964 ж.) баяндалды. Адам капиталы теориясының жалғасын табуға американдық, ағылшындық экономистер-Дж. Минцер, Ф. Махлуп, Л. Туроу, Р. Нельсон, Дж. Вейзи үлкен үлес қосты, ал кейінірек бұл концепция М. Блаугтың, Э. Денисонның, Дж. Кендриктің, П. Хейненің және т.б. еңбектерінде дамытылды.

Отандық зерттелу деңгейіне келер болсақ, экономика ғылымында адам капиталы теориясы бойынша зерттеулер енді қолға алынып келеді, олар көбіне фрагментарлы түрде кездеседі. Отандық экономистерден академик Я.Ә. Әубәкіровтың, К.Н. Нәрібаевтың, С.К. Жұмамбаевтың көзқарастарына тоқталған жөн. Сонымен қатар Елбасының жолдауымен сабақтаса келіп, Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті, Қ И. Сәтбаев атындағы Қазақ Ұлттық техникалық университеті, Қарағанды, Тұран, т.б. ЖОО-да магистрлік және докторлық диссертациялық ғылыми зерттеу жұмыстарында көрінеді. Сондай-ақ көптеген ғылымтор желілерінде түрлі тақырыптарда мақалалар жарияланған. Алайда, аталмыш тақырып көбінесе экономикалық сферада көптеп зерттелген.

Отандық экономика ғылымында адам капиталы теориясы бойынша зерттеулер енді қолға алынып келеді, олар көбіне фрагментарлы түрде кездеседі. Отандық экономистерден академик Я.Ә. Әубәкіровтың, К.Н. Нәрібаевтың, С.К. Жұмамбаевтың көзқарастарына тоқталған жөн.

Академик Я.Ә. Әубәкіров адам капиталын әртүрлі ғалымдардың барлық жетістіктерін, білімді, дағдыны, жинақталған тәжірибені және олардың әлеуметтік экономикалық прогресте қолданылуын біріктіретін кең масштабты ұғым ретінде түсінеді. Оның пікірінше, адам капиталы білім беру және ғылым салаларына, денсаулық сақтауға, білікті мамандарды ұдайы өндіруе мақсатты бағытталған инвестициялар нәтижесінде қалыптасады және ұлғаяды. Академик Я.Ә. Әубәкіров адам капиталын қоғамдық еңбек өнімділігінің артуын қамтамасыз ететін шешуші күш ретінде қарастырады.

Келесі авторлар ұжымы адам капиталын «индивидтердің өзінің оқуына, білім алуына және басқа да өнімділікті арттыратын іс-әрекет түрлеріне уақытты инвестициялау арқылы қалыптасатын іскерлік пен дағдылар» ретінде анықтайды.

С.К. Жұмамбаевтың пікірінше, «білім, дағды, іскерлік және жинақталған тәжірибе адам капиталын құрайды» және «жалдамалы жұмысшы кәсіпкерлік іс-әрекетке өзінің адамдық капиталын қосады».

Отандық экономист-ғалымдардың көзқарастарын талдай келе, төмендегідей тұжырымдар жасауға болады:

Біріншіден, білім, іскерлік, дағды арнайы іс-әрекет түрлері арқылы қалыптасады;

Екіншіден, ол қабілеттердің қалыптасуы белгілі бір қаржыны қажет етеді;

Үшіншіден, ол қаржылар инвестициялық сипатта;

Төртіншіден, білім, іскерлік, дағды және еңбек өнімділігі арасында тәуелділік орын алады;

Бесіншіден, уақыт факторын қалыптастыру арқылы адам капиталының қалыптасуында «балама шығындар» немесе «жоғалған жалақы» шығындары орын алады.

«Адам капиталы» идеясының тұтас концепция ретінде қалыптасуы ХХ-ғасырдың 60-жылдарында аяқталды. Адам капиталы теориясы әлемдік экономикадағы, өндіргіш күштер жүйесіндігі, қоғамның әлеуметтік құрылымындағы өзгерістердің политэкономиядағы көрінісі болып табылады.

Сонымен, адам капиталы идеясының тұтас концепция ретінде қалыптасуы стихиялы, өздігінше емес, керісінше, экономикалық ғылымның әлеуметтік тапсырысты, белгілі бір қоғамдық қажеттілікті орындауы ретінде қарастырылды. Кез-келген экономикалық категория-экономикалық көзқарастар жүйесіндегі белгілі бір талаптардың логикалық көрінісі, жеткізілуі. Демек, адам капиталы экономикалық категория ретінде біздің ойымызша іскерлікті, дағдыны, т.б. қабілеттерді қалыптастыру, өндіру, тұтыну, жалғастыру үрдісінде қалыптасатын экономикалық қатынастарды көрсетеді.

Ойымызды тұжырымдай келе, біз, адам капиталын инвестиция нәтижесінде қалыптасатын және қорланатын, қоғамдық өндірістің кез келген сферасында немесе азаматтық өмірде мақсатты пайдаланатын, адамның болашақ қанағаттарының және өспелі табыстарының көзі, сондай-ақ, қоғамдық өндірістің және экономикалық өсудің басты факторы болып табылатын белгілі бір білім, дағды, іскерлік, денсаулық және мотивациялар қоры ретінде түсінеміз.

Әдебиеттер:

1. Закирова Д. И. Человеческий потенциал как фактор повышения конкурентноспособности Республики Казахстан. – Алматы, 2012. – 51 с.
2. Шильдибеков Е. Ж. Разработка модели управления конкурентноспособностью Казахстана через проекты. – Алматы, 2015. – 111 с.
3. Сейтхожина Ж. А. Человеческий капитал в условиях формирования гендерного равенства в социальной сфере Республики Казахстан. – Караганды, 2008. – 28 с.
4. Әбдіғалиева Г. Адам капиталы – ақпараттық қоғамдағы ұлттың басты құндылықтары. – Алматы, Адам әлемі журналы 4(66) 2015. – 11 б.
5. Адам капиталы. Жақып С. (курстық жұмыс) 2015 ж.
6. Жолдау-2018. E-history.kz
7. Адам капиталының көрсеткіші. Turkystan.kz
8. Адам капитал дамуындағы білім векторы. Egemen.kz
9. Адам капиталы деген не? Akikat.kz
10. Адам құндылықтарының қажеттілігі. Akikat.kz

Альджанова Н.К.

PhD докторы, доцент м.а.
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Болатханова А.Б.

«Дінтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
[Bolathanova.akbore@mail.ru](mailto:Volathanova.akbore@mail.ru)

ЕУРОПАЛЫҚ ОДАҚТАҒЫ ДІНАРАЛЫҚ ДИАЛОГ

Еуропа одағы (Еуроодақ, ЕО) – Еуропаның Еуропалық Одақ туралы келісім шартына қол қойған 27 мемлекеттің экономикалық және саяси бірлестігі.

Еуропа халықтарының бірыңғай және мемлекет үсті ұйымға бірігуі – тек экономикалық және саяси факторлардың әсері ғана емес. Еуропалықтардың этно-ұлттық айырмашылықтарына қарамастан, оларды, өмірдің ортақ мәдени, этикалық және діни негіздер біріктірді. Еуропалықтарды діни (христиандық) негізде біріктіру идеялары бірнеше рет ұсынылған болатын.

Мәселен 1306 жылы француз заңгері П. Дюбуа Еуропада «христиандық республиканы» құруды ұсынды. Аталған бастама «еуропалық идея» шеңберінде тарихи ең алғашқылардың бірі болып саналады [1].

Сол кездерде ортақ христиан дінін, бүкіл Еуропа шеңберінде саяси билікке қол жеткізу мақсатында, Рим папалары кеңінен пайдаланды.

Бір қызығы, кейбір зерттеушілер «еуропалықтар» деген терминін, өзін Рим католик шіркеуінің басшысына, Папа Пий екіншісіне телейді. Византия құлағаннан кейін (1453ж.) ол христиандарды «еуропалықтар» деп атап, оларды «Respublica christiana»-ны Оттоман империясының шабуылынан бірігіп қорғауға шақырды. Бүгінгі күні сәл әлсіреп кеткен діни фактормен қатар саяси мен экономикалық бірігудің факторы ретінде ортақ құқықтық мәдениеттің рөлі ерекше зор болды.

2000 жылдардың басынан бастап, ЕО діни өлшем басты рөл атқарған дипломатиялық дағдарыстарға жауап беруге міндетті болды. Осам бен Ладен АҚШ-тағы діни соғыс әрекеті ретінде ұсынған АҚШ-тағы 11 қыркүйектегі террорлық шабуылдардан бастап, Ауғанстандағы және кейінірек Ирактағы өркениеттер қақтығысы ретінде қабылданған Америка Құрама Штаттарының реакциясын қоздырды. Пайғамбардың мультфильмдері Данияда мұсылман елдерінің зорлық-зомбылық реакциясын және бүкіл әлемдегі мұсылман тұрғындарының кейбір наразылықтарын тудырған мультфильмдер дағдарысы, Еуропалық Одақ діни факторды ескеруге міндеттелді.

Лиссабон шарты 2009 жылы күшіне енгенге дейін, ЕО-да діни ұйымдармен талдау және диалог жүргізу тетіктерін әзірлеу үшін құқықтық негіз жоқ болған. Сондықтан, ЕО және оның салыстырмалы түрде жаңадан құрылған Еуропалық сыртқы қызмет қызметі (2011 жылы құрылған) үшін өріс бұрынғыдай жаңа болып табылады. ЕО 2013 жылға дейін діни сенім мен наным бостандығын ілгерілету мен қорғау жөніндегі алғашқы нұсқауларды қабылдаған.

ЕО-да шіркеу-мемлекет қатынастарының бірыңғай моделі жоқ. Ерекше тарихи жағдайлар әрбір мүше мемлекеттің дінге қатысты өзіндік тепе-теңдігін қалыптастырғанын білдіреді. Мәселен, Данияда монарх - бұл мемлекет қолдауымен құрылған евангелиялық лютеран шіркеуіндегі жоғарғы зайырлы билік.

Аймақтық деңгейде де белгілі бір келісімдер бар: мысалы, Францияда Эльзас - Мозель ерекше мәртебеге ие, бұл аймақ 1905 жылы лацит (зайырлылық) туралы заң қабылданған кезде болған; Германияда Шлезвиг-Хольштейн 2009 жылы келісімге қол қойды.

Сондықтан Еуропалық Одақтың (TFEU) жұмыс істеуі туралы шарт өзінің 17-бабында:

1. Одақ мүше мемлекеттердегі шіркеулер мен діни бірлестіктердің немесе қауымдастықтардың ұлттық заңнамасына сәйкес мәртебеге құрмет көрсетеді және зиян келтірмейді.

2. Одақ философиялық және конфессиялық емес ұйымдардың ұлттық заңнамасы бойынша мәртебені бірдей құрметтейді.

Шарттың осы бабына сәйкес Еуропалық Одақ ЕО-да саясат пен дін арасындағы қатынастардың әртүрлі модельдерін қарастырған кезде субсидиарлық қағидатын қолдайды.

Еуропалық келісімшарттар ЕО-ның конфессиялық және конфессиялық емес ұйымдармен диалогына қатысты құқықтық негіздерді ұсынады.

Біріншіден, дәл осы ТФЭО-ның 17-бабында былай делінген:

3. Одақ олардың жеке басын және нақты үлесін мойындай отырып, осы шіркеулермен және ұйымдармен ашық, айқын және тұрақты диалог жүргізеді.

Нәтижесінде, Еуропалық Комиссия мен Еуропалық Парламент шіркеулермен және діни ұйымдармен, сондай-ақ конфессиялық емес ұйымдармен тұрақты диалог жүргізеді. Еуропалық институттар діни ұйымдардың өкілдерімен үнемі кездесіп тұрады, сондай-ақ конфессияға жатпайтын ұйымдардың өкілдерімен ЕО саясатын талқылау үшін іс-шара өткізеді. Еуропалық парламентте діни диалогтар жүріп жатырғанын хабарлап отырады.

17-бапты конфессиялық және конфессиялық емес ұйымдармен бірлесе отырып жиналыстар, конференциялар мен іс-шаралар ұйымдастыратын оның орынбасарларының бірі жүргізеді. Еуропалық Одақ осы сұхбаттан басқа дін мен сенім бостандығын адам құқығы ретінде қорғайды. Еуропалық Одақтың негізгі құқықтары хартиясының 10-бабында мыналар көрсетілген:

1. Әркімнің ойлау, ар-ождан және дін бостандығына құқығы бар. Бұл құқық дінді немесе наным-сенім мен бостандықты жеке-жеке немесе басқалармен бірлесе отырып, жеке түрде,

діни сенім немесе наным-сенім, дінге, ұстаздыққа және діни сенімге өзгерту бостандығын қамтиды.

2. Саналы түрде қарсылық білдіру құқығы осы құқықты жүзеге асыруды реттейтін ұлттық заңдарға сәйкес танылады.

Сонымен қатар, Еуропалық Одақ Біріккен Ұлттар Ұйымы мен Еуропа Кеңесінің халықаралық стандарттарына бағынады.

Сондықтан, ЕО институттары осы қағидаларды қорғауға дайын, ал ЕО Әділет Соты бірқатар мәселелер бойынша шешім қабылдады. Мысалы, жұмыста паранжа киюге тыйым салу туралы мәселелер.

Конфессияаралық дағдарысынан туындайтын мәселелер және кейбір мүше мемлекеттердегі заң үстемдігі мәселелері сияқты оқиғалар, сондай-ақ Еуропада талқыланған оқиғалар ЕО-ның ортақ құндылықтарына назар аударды. 2016 жылы бүкіл Еуропаның діни лидерлерімен жоғары деңгейдегі кездесудің комиссары Димитрис Аврамопулос барлық қауымдастықтарға барлығына ортақ және инклюзивті қоғам құру және қолдаудың міндетті шарты ретінде қол жеткізудің маңыздылығын атап өтті. Комиссияның бірінші вице-президенті Франс Тиммерманс діни лидерлердің Еуропадағы барлық мүшелерінің «толық еуропалықтар» ретінде интеграциясын және қатысуын ынталандыруда маңызды рөл атқаратынын мойындады. Вице-президент Тиммерманс 2015 жылы бір-бірінің діни нанымдарын түсінудің жетіспеушілігі еуропалық қоғамның алдында тұрған проблемалардың бірі екенін ескертті [1].

Дін және адам құқықтары тақырыбына арналған пікірталас көбінесе адам құқықтарына қатысты дін рөлін атқаратын екі рөлге негізделеді: біріншіден адам құқықтары туралы заңнаманың бенефициары ретінде адамның негізгі адам құқықтарының бірі болып табылатын дінге немесе сенім бостандығына; екіншіден кейбір облыстардағы адам құқықтарын қорғаушы тұлғаларға адам құқығы туралы әртүрлі идеяларды ұстанатын құқыққорғаушы рөлін атқарады.

ЕО азаматтары мен дін арасындағы қарым-қатынас мүлдем оңай емес. Әлеуметтік сауалнамалар көрсеткендей, еуропа халқының басым көпшілігінің дінді ұстанатынын көрсеткен. 2017 жылғы «Eurobarometer 88» сауалнамасына сәйкес, дін - бұл респонденттердің көзқарасынша ең маңызды құндылықтардың бірі ретінде таңдаған. 2018 жылы «Eurobarometer 89» дін ең аз ЕО-ны (3%) жақсы көрсететін құндылық ретінде таңдап алынды, ал ең көбінесе Еуроодақ азаматтары арасында (8%) қауымдастық сезімін тудыратын мәселе болып есептелген [2]. Алайда «Pew» 2017 жылы (орталық және шығыс Еуропа) және 2018 жылы (Батыс Еуропа) жүргізген зерттеулерге сәйкес, еуропалықтар көпшілігі бұрынғыша христиандықтар деп анықтайды. «Pew Research Center» Еуропада мұсылман халқы 5%, ал еврей халқы 0,2% бағаланады. «Pew Research 2015» болжамдары болашақта халықтың христиандардың үлесі 2010 жылы 74,5% -дан 2050 жылы 65,2% -ға дейін төмендейтінін көрсетеді. Мұсылмандар 5,9% -дан 10,2% -ға, индустар 0,2% -дан 0,4% -ға дейін және буддистер 0,2% -дан 0,4% -ға дейін, сондай-ақ еврейлердің 0,2% -ға жуық деп баяндайды [3].

Еуропалық Одақтағы діни және конфессияаралық диалогтарды реттеу заңнамаларын үш кезеңге бөліп қарастыруа болады. Бірінші кезең құқықтары - XVII және XVIII ғасырларда пайда болған азаматтық және саяси құқықтар, бұл құқықтар жеке бостандық идеясымен және жеке тұлғаны мемлекеттің үстемдік етуінен қорғайды. Олар «Азаматтық және саяси құқықтар туралы халықаралық акті» және «Адам құқықтары мен негізгі бостандықтарын қорғау туралы Еуропа конвенциясы» болып табылады. Екінші кезең құқықтары - «Экономикалық, әлеуметтік және мәдени құқықтар туралы халықаралық акті» және «Еуропалық әлеуметтік хартияда бекітілген әлеуметтік, экономикалық және мәдени құқықтар». Үшінші кезең құқықтары - бұл қоғамға ынтымақтастықтық құқықтар, бұл құқықтар бірінші және екінші кезең құқықтарын байланыстыруға мүмкіндік берді.

1950 жылғы Еуропа Кеңесінің қабылдаған «Адам құқықтары жөніндегі Еуропалық конвенцияда», ойлау мен ар-ождан бостандығын қамтамасыз ететіндігі туралы 9-бапта көрсетілген, сонымен қоса осы бапта діни сенім мен наным-сенім бостандығына деген құқықтарын қорғау туралы баяндалған. Сондай-ақ 14-бапта, дінге және пікірге негізделген

кемсітуге тыйым салынатындығы атап көрсетілген. Сонымен қоса, Конвенцияның 1-хаттаманың 2-бабында ата-аналардың өздерінің діни нанымдарына сәйкес балаларын оқытуды қамтамасыз ету құқығы қарастырылады [4].

Осы адам құқықтары туралы заңның шеңберінде діни наным-сенім бостандығы екі компоненттен тұрады:

- Өз таңдауы бойынша дінге немесе нанымға ие болу немесе қабылдауға (өзгерту құқығын қоса алғанда);

- Дінге немесе нанымға, жеке басқа, қоғамға немесе жеке меншікке, ғибадат ету, діни құлшылық және дінді оқыту арқылы таныту еркіндігі берілген. Бұл еркіндікті шектеуге болады, бірақ егер шектеу заңмен белгіленсе және қоғамдық қауіпсіздікті, қоғамдық денсаулықты немесе моральды қорғауды немесе басқа адамдардың құқықтары мен бостандықтарын қорғау үшін демократиялық қоғамда қажет болса ғана шектеуге болады.

Еуропалық Одақ адам құқықтарын қорғауда арнайы органдардың, ұйымдардың болуын бей-жай қалдырмады. Діни ұйымдардың адам құқықтарын қорғау органдарындағы рөлінің маңыздылығын бірнеше халықаралық ұйымдар мойындады. Мысалы, Біріккен Ұлттар Ұйымының бірнеше субъектілерін біріктіретін «InterAgency Task Force on Engaging Faith-Based Actors for Sustainable Development» ұйымы бар. Осы ұйым шеңберінде Біріккен Ұлттар Ұйымының «Адам құқықтары жөніндегі Жоғарғы Комиссары» басқармасы (OHCHR) адам құқықтарын қорғауда діни мәселелерді де қарастырған. 2012 жылы Рабаттың іс-қимыл жоспары төзімсіздікке, кемсітушілікке және жек көрушілікке қарсы күресте діни лидерлермен айналысады.

Сонымен қоса, Бейрут декларациясы барлық діндер мен діни адамдарға адам құқықтарын насихаттау мақсатында келеді.

Еуропа Кеңесі сондай-ақ діни ұйымдармен айналысады. Еуропа Кеңесі мемлекет пен үкімет басшыларының 2005 жылғы Варшава саммитіне сәйкес, Еуропа Кеңесі осы салада бірнеше қақтығыстарды болдырмау, қоғамдағы интеграция мен бірлестікті қамтамасыз ету үшін мәдениетаралық және конфессияаралық диалогты қолдайтындарын білдірді. Айта кетейік, 2008 жылдан бастап, 2007 жылғы Сан-Марино декларациясының негізінде Еуропа Кеңесі жыл сайын ұйымдастырады дінаралық және діни емес топтардың өкілдерімен мәдениетаралық диалогтың діни өлшемі бойынша пікір алмасу жүргізілді. Бұл алмасу кезінде талқыланған тақырыптар конфессияаралық және ар-ождан босқындардан; лаңкестікке және зорлық-зомбылыққа алып келетін радикалдандыруды болдырмау; қоғамдық кеңістіктегі діннің рөлі мен орны; мәдениет пен дін арасындағы өзара іс-қимыл; әлемдегі дін бостандық; мәдениетаралық диалогтың діни өлшеміндегі жастардың рөлі; бұқаралық ақпарат құралдарының рөлі; білім беру және т.б. 2010 жылы мәдениетаралық диалог бойынша «Әртүрлі теңдік ретінде өмір сүру» қағазы біздің ортақ болашағымыз адам құқықтарын, демократияны және заңның үстемдігін сақтау мен дамыту қабілетінен, сондай-ақ өзара түсіністік пен құрметті көздеді.

Дегенмен, кейбір діни немесе жеке діндер өкілдері диалогтар мен бастамаларға қатыса алатын және дінге негізделген және басқа да адам құқықтарын қорғаушы фактілер арасындағы қайшылықты көзқарастар болуы керек екендігі туралы бірқатар потенциалдық мәселелерді келісу қажет деп танылады.

Бір жағынан, белгілі бір діндерге берілген ерекше мәртебеге қатысты пікірталастар бар, бұл оларға өз ілімдері мен мүдделеріне сәйкес болу үшін саясатқа ықпал ету үшін көбірек кеңістік пен билік береді. Мұның бір мысалы - жеке діндердегі ландшафт монолитті емес. Топтар мен жеке тұлғалар балама нұсқаулар мен оқулардың әр түрлілігін білдіруі мүмкін, бірақ олардың кейбіреуі адам құқықтарына қатысты болмауы мүмкін. Мәселен, адам құқықтарын қорғайтын сенімдегі әйелдердің дауысы мен болашағы жеткілікті түрде ескерілмеген.

Сонымен қатар, діндер мен адам құқықтарының мүдделері сәйкес келетін көптеген мәселелерге қарамастан, бұл жағдай күрделене түсетін жерлер бар. БҰҰ шеңберінде

әйелдердің құқықтарын және сексуалдық және репродуктивтік құқықтарды насихаттау жөніндегі дау ұзақ және тұрақты болып табылады.

Дін мен әйелдердің құқықтарының арасындағы қарым-қатынас еуропалық тұрғыда да күрделі болды. Бұл шиеленістер, атап айтқанда, Еуропа Кеңесінің әйелдерге қатысты зорлық-зомбылықтың алдын алу және оған қарсы тұру және тұрмыстық зорлық-зомбылық туралы конвенциясын («Ыстамбұл конвенциясы»), ол гендерлік теңдікті қамтамасыз етеді. 2018 жылы Еуропарламент таңдаулы мүше-мемлекеттерде гендерлік теңдікке қарсы тұру туралы зерттеу жариялады, мысалы, Католик шіркеуі діни сенім бостандығына қарсы ықтимал түрде кемсітушілікке негізделген Стамбул конвенциясына қарсы тұру туралы Словакия жағдайын көрсетеді.

Ондаған жылдар бойы ЕО күн тәртібінде, кейбір мүше мемлекеттерде конфессияаралық дағдарысы және заң үстемдігі мәселелері сияқты соңғы оқиғалар құндылық мәселесіне назар аударды. ЕО құндылықтары - теңдік, еркіндік және адам құқықтарын құрметтеу. Дін және сенім бостандығы ЕО-да және халықаралық-құқықтық негізде айтарлықтай қорғаныспен қамтамасыз етілген және де ЕО дін мәселесін өзінің күн-тәртібінде бей-жай қарамайтыны сөзсіз.

Әдебиеттер:

1. Право Европейского Союза: учеб. пособие // С.Ю. Кашкин [и др.]; отв.ред. С.Ю. Кашкин. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2008. - 304 с.
2. N. Lerner, Religion, Secular Beliefs and Human Rights, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, Boston, 2012.
3. R. Kuhar and D. Paternotte (Eds), Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality, Rowman & Littlefield, 2017.
4. Treaty of Lisbon amending the Treaty on European Union and the Treaty establishing the European Community, signed at Lisbon, 13 December 2007 // Official Journal of the European Union. С 306.
5. 1957 жылы 25 наурызда қабылданған Еуропалық Қоғамдастық құрушы Шарт// <http://eur-lex.europa.eu/en/treaties/index.htm#founding> // 28 наурыз 2010 ж.

Асанова С.С.
PhD доктор, доцент
АӘИУ
saltanat_dake@mail.ru

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ НЕОПАГАНИЗМНІҢ ДІНИ-ӘЛЕУМЕТТІК АСТАРЛАРЫ

Қазіргі Қазақстандағы діни жағдай күрделілігімен және көпқырлылығымен сипатталады. Еліміздегі он сегіз конфессиялардың қатарында Қазақстан халқы үшін дәстүрлі діндермен бірге жаңа діни ағымдар да бар. Тәуелсіздік алғаннан кейінгі жылдары геометриялық прогрессияда өскен әртүрлі діни бірлестіктердің қатары 2011 жылы «Діни қызмет және діни бірлестіктер» туралы Заң қабылданған соң тұрақтанды. Дегенмен, жалған діни ағымдар мен жекеленген тұлғалардың алдауы мен арбауына шырмалғандардың қатары саябырсыйтын емес. Өздерінің өмірлік мәселелерін қаптаған экстрасенстердің, парапсихологтардың, толып жатқан емші-балгерлердің көмегімен шешкісі келетін, жолын ашып, бақыт пен байлыққа, мансапқа кенелуді аңсайтындар, денсаулығындағы кінәратынан айығып, толыққанды өмір сүргісі келетіндер осы нарықтың тұрақты тұтынушыларына айналған. Неопаганистік идеялар мен түсініктер теледидар, интернет және т.б. БАҚ арқылы біздің өмірімізге ентелей енуде.

Адамзаттың өткен тарихына, соның ішінде руханилықтың қайнар көздері мен даму сатысына деген қызығушылық қазіргі адамның табиғатына тән. Адамзаттың өзінің өткенін ой елегінен өткізу арқылы адамилықтың жұмбағын шешуге, танылмаған сырын ашуға талпынысы заңды құбылыс. Бірақ, оның осы талпынысын өздерінің мақсаттары мен қажеттіліктерінен қанағаттандыруға бағыттаған жалған діни коммерциялық топтардың

қызметі қоғамда аландаушылық тудыратыны жасырын емес. Көне наным-сенімдердің нышандары халық мәдениетінде, салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптарында ұзақ уақыт сақталатыны белгілі. Бүгінгі күні осы нышандар жаңа мәдени-әлеуметтік және діни-дүниетанымдық құбылыс – неопаганизмге трансформациялану үдерісіне ұшырап отыр. Қазіргі өркениеттік даму туындатқан тоқыраулар одан шығудың әртүрлі парадигмалары мен жобаларын ұсынатын қозғалыстарды дүниеге әкелді. Батыс пен ТМД елдерінің бірқатарында неопаганистік қозғалыстар саяси-әлеуметтік және тарихи-мәдени салада туындаған мәселелерді шешудің альтернативтік жолдарын ұсынды. Мұндай альтернативтік жобаларда христиандық құндылықтарға негізделген өркениеттің халық руханилығына сай келмейтіндігі мен оның тек билікке ұмтылған элитарлық топтардың мақсаты мен мүддесіне жауап беретіндігі алға тартылады. Халық руханилығының қайнар көзі архаикалық діни наным-сенімдер мен әдет-ғұрыптар деп қарастырылады. Сонымен қатар архаикалық діни ұстындар этнодіни тұтастық пен бірегейліктің ажырамас атрибуты ретінде қабылданады. Міне, осы алғашқы этнодіни тұтастық пен бірегейлікті қайта жандандыру, неопаганистердің пайымдауынша, қазіргі қоғамда орын алған жаттанудың барлық формаларын жеңіп, халық болмысындағы жинақталған рухани-ментальдық қуатты тіршілік етудің жаңа формаларын түзуге бағыттайды. Мәселені осы қырынан қою «жаңа архаика» атауына ие болған наным-сенімдер мен идеялардың қазіргі заманғы жағдайларға бейімделе отырып, қоғамдық санаға қалай ықпал ете алады деген заңды сұраққа жауап беруді талап етеді. Неопаганистік құбылысты феноменологиялық сипаттау оның терең дүниетанымдық және идеялық мәні мен мазмұнын толық аша алмайды. Сондықтан неопаганистік ілімнің идеологиялық астарларына үңілу архаикалық мифтік-діни дүниетаным формаларының қазіргі заманның әлеуметтік және рухани үдерістеріне араласының алғышарттары мен себептерін ашуға мүмкіндік береді.

Қазіргі уақытта қазақстан қоғамы да неопаганистік идеялардың ықпалы мен көріністерінен шет қалып отырған жоқ. Тәуелсіздік қарсаңындағы және оның алғашқы жылдарындағы тәңіршілдік идеяларының жаңғыруы мен әртүрлі көне пұтшылдық наным-сенімдер негізіндегі емшілік-ритуалдық әрекеттерді және осы күнге дейін жалғасып келе жатқан экстрасенстік немесе неошамандық, бақсы-балгерлік феномендерін Қазақстандағы неопаганизмнің көріністеріне жатқызуымызға болады. Қазақстанда неопаганизм белсенді, ықпалды саяси-әлеуметтік қозғалысқа айнала қоймағанымен, оның күнделікті-тұрмыстық өмірдегі, өнер мен бұқаралық мәдениеттегі көріністері сындарлы-рефлексивті, концептуалдық дінтанулық талдауды талап етеді.

Қазақстандағы неопаганизм феноменінің екі ерекшелігін атап көрсетуге болады. Біріншісі, Тәңіршілдікті қазақтардың ата діні деп санап, сол дінді жаңғыртуға тырысу әрекеттері. Екіншісі, халықтың алғашқы қауымдық сенім элементтеріне сенуі және жүгінуі (бақсы-балгерлік, магия, рухқа сенім т.б.) Елімізде неопаганизмнің туындауына әсер етіп отырған бірнеше фактор бар. Олардың қатарына мыналар жатады:

1. Кеңес Одағы тұсында дін атаулыға шек қойылуынан тәуелсіз Қазақстанда рухани вакуумның қалыптасуы;
2. Сауатты дін мамандарының жеткіліксіздігі;
3. Қазақстан азаматтарының діни сауаттылығы әлі де төмен болуы;
4. Елдегі әлеуметтік-экономикалық ахуал және оның азаматтардың психологиялық көңіл-күйіне әсері.

Кеңес Одағы тұсында дін атаулы қуғынға ұшырап атеизм насихатталғаны белгілі. Қазақ КСР-нің 1978 жылы қабылданған Конституциясында былай деп жазылған: «Қазақ КСР-і азаматтарының ұждан бостандығына, яғни қандай да болсын дінді ұстау немесе ешқандай дінді ұстамау, діни ғұрыптарды атқару немесе атеистік насихат жүргізу правосына кепілдік береді. Діни сенімге байланысты араздық пен өшпенділікті қоздыруға тыйым салынады. Қазақ КСР-де мешіт пен шіркеу мемлекеттен, ал мектеп – мешіт пен шіркеуден ажыратылған» [1]. Егер осы Конституцияға қарайтын болсақ, мемлекет діннің дамуына ешбір кедергі келтірмейтін тәрізді болып көрінеді. Дінді насихаттауға да, дінді жоққа шығаруға да конституция бойынша тең құқық берілген. Шын мәнінде діни сенім КСРО тұсында қуғынға

түсіп, идеологиялық жұмыстардың барлығы қоғамды дінсіздікке бағыттағаны белгілі. Атеистік үгіт-насихат қоғамның барлық саласын қамтыды. Кеңестік ЖОО-да «ғылыми атеизм» атты пән оқытылды. Кеңес Одағы құлағаннан кейін оның жүргізген барлық саясаты құрдымға кетіп, құрамындағы 15 мемлекет тәуелсіздікке қол жеткізді. 70 жыл бойы атеизммен өмір сүріп келген бұрынғы посткеңестік мемлекеттерде рухани вакуум қалыптасқан еді. Ұзақ жылдар бойы коммунизмге сеніп, коммунизмді белсенді түрде насихаттап келген жүйе ыдырап, рухани салада бос кеңістік байқалды. Атеистік кеңестік жүйенің бір бөлігі болып келген мемлекеттер ендігі кезде дінді оралтуға мүмкіндік алды. Бірақ 70 жылдық дінсіз кезең осы мәселеде көп кері әсерін берді. Көпшілікке дінді үйрететін сауатты дін мамандары болмады. Халық кеңестік кезеңде өз діндерін емін еркін ұстанып үйренбегендіктен, көпшілігінің діннен хабары жоқ болды. Осы сәтте посткеңестік мемлекеттердің діни алаңында бірнеше құбылыс көрініс берді:

1. мемлекеттің өзіне тән, тарихи тұрғыдан рөлі зор дәстүрлі діндерінің жаңғыруы;
2. нет елдерден келген жаңа діни ағымдардың белсенді үгіт-насихаты;
3. неопаганизм, яғни ежелгі пұтшылдық сенім-нанымдарды қайта оралту әрекеттері.

Жіктеліп отырған осы үш фактордың алғашқысы қоғам үшін заңды құбылыс болатын. Яғни халық өзінің мәдениетіне, діліне сіңген ата діндерін еркін ұстанып, дамыта бастады. Сонымен қоса тәуелсіз мемлекеттердің демократиялық ұстанымдарын өздеріне қалқан етіп, шет елден түрлі діни ағымдар кірді. Үшіншіден қоғамдық пікірде, діни санада жік туғызған неопаганизм көріністері өрістеді. «Қазақтың ата діні тәңіршілдік, ислам кірме дін» деп атайтын тәңіршілдер тобы, сонымен қоса халықты алдап арбаған әртүрлі бақсы-балгерлер тобы пайда болды.

Журналист Р. Ильясов 90 жылдарда Қазақстанда болған кезеңді былай деп сипаттайды: «КСРО ыдыраған соң, біздің мемлекетте де діни ренессансқа, діннің, діндарлықтың оралуына бет түзеді. Ертеректе барлығы атеист болатын, ендігі кезде барлығы да кенет діндар бола қалды. Саясаттануда 90 жылдарды «қоғамдық жүйенің кардиналды трансформациясы кезеңі» деп анықтайды. Бұл кезеңде жаппай жұмыссыздық, өндіріс орындарының жабылуы, балабақшалардың, ауруханалардың, кітапханалардың қысқаруы орын алды. Бұл уақытта әртүрлі шет елдерден келген ағымдардың, секталардың, миссионерлердің саны геометриялық прогрессиямен өсті. Міне осы уақыттарда Қазақстанда Мария Дэви Христостың «Ақ ағайындылар» сектасы және Сары Әулие, сонымен қатар басқа да маг, емшілердің саны артты. Әртүрлі экзотикалық, жабайы ілімдерді тарататын жүздеген, мыңдаған миссионерлер елімізге лап қойды» [2].

Қазақ халқының неопаганистік үрдістерге, жаңа діни ағымдарға қосылуына әсер етіп отырған факторлардың бірі – қазақтардың діндарлық деңгейі. Елдегі неопаганистік үрдістердің байқалуында бұл жайттар да рөл ойнайды. М. Шайкемеловтің «Қазақ бірегейлігі» деп аталатын еңбегінде қазақтардың діни бірегейлігіне мынандай баға беріледі:

«1. Қазақтың ұлттық санасында діндарлықтың дәрежесі төмен және қазіргі таңда сол қалпында қалып отыр. Бұл жағдайға көшпелі мәдениеттің тарихи ерекшеліктері және атеистік доктринаның үстемдігі әсер етті.

2. Ислам діні қазақтың діни сенім жүйесінде сананың тереңінде жатқан қабаттарды (пұтшылдық мәдениеттің қабаттары) қозғамайды, бұл қабаттарды коммунистік идеология да қозғаған жоқ.

3. Қазақтар сенетін және сыйынатын дәстүрлі, синкретті сана сенімнің бірнеше түрін біріктіреді:

- А) Аллаға сену;
- Б) Әруақтарға сену және сыйыну;
- В) Ырымға сену (суеверие) – табуды бұзу қандай да бір кері салдарларға апарып соғады;
- Г) Мейірімді және зұлым рухтарға сену;
- Д) Әулиелерге сыйыну (Қ.А. Яссауи, Бекет ата т.б.)

4. Қазақстанда сопылықтың тарихи дәстүрлері болғанына қарамастан оның тәжірибелері атеизм кезінде жоғалып кетті және халық арасында кең таралмаған;

5. Қазақтар арасындағы діни ғұрыптардың көпшілігі пассивті сипатқа ие және көшпендінің табиғатпен байланысын көрсетеді.

6. Исламның қазіргі уақытта қоғамның құрылымдарына және қазақтың этникалық санасында ықпалы әлсіз. Қазіргі уақытта оның қоғамдағы және жеке адамдардың санасындағы рөлін өсіруге деген тенденция байқалады» [3]. Шайкемеловтың пікірі бойынша қазақтардағы діни сенім сан-салалы болып келеді. Қазақтардың мұсылмандық дәрежесіне сын пікір айтушылар ғалымдар арасында айтылып қалып жатады.

С. Ақатай қазақ халқы арасында тараған ата-баба рухына сыйыну жөнінде былай дейді: «Ата-бабаға табыну, оны көзі тірісінде пір тұтып, ал өлгеннен соң рухына мінажат қылу адам жанының мәңгілік, материалдық дүниеден тәуелсіз, дербес өмір сүреді деген сенімнен туған. Бұл сенім «о дүние» жайындағы түсінікпен төркіндес. Осы арада ата-баба рухына табыну діни идеализмнің сойылын соғатынын ескере кеткен жөн. Қазақ арасында елі мен жерін қорғап, жауға қарсы атойлаған батырлар, қолбасшылар – ел ағаларының есімдеріне мінажат қылу бұрыннан бар. XVII–XVIII ғасырларда Жоңғар шапқыншылығына қарсы күресте ерлік жасаған Қабанбай, Бөгембай, Өтеген, Шынқожа, Райымбектердің есімдері ел ішіне аңыз болып тараған. Бертін келе олардың аттары киелі саналып, азаттық күресінің ұранына айналады». Сонымен қоса аталған автор мал пірлерін қадірлеуге қатысты түсінікті тотемдік наныммен байланыстырады: «Қазақ ауыз әдебиетінде үй хайуанаттарының пірлері: Шопан ата, Зеңгі баба, Қамбар ата, Сексек ата, Ойсыл қара болып келуі де тотемдік түсінікпен байланысты. Қарапайым халық мал басының көп болуы сол түлік аталарының малдың иесіне деген көңіл-күйіне байланысты деп білген. Сол себепті мал баққан халық малдың басынан ұруды, әсіресе тебуді аса үлкен күнә, құт, байлық қашыратын әрекет деп санаған. Мұндай келеңсіз іс-әрекеттерге «обал болады!», «ырыс кетеді!», «жаман болады!» деп тыйым салып отырған» [4].

Дінтанушы ғалым М. Орынбеков шамандық нанымның бүгінгі келбетіне қатысты мынандай баға берген: «Шаманизм бүгінгі күнге дейін сақталған, тәңіршілдіктің көпғасырлық тәжірибесін тастау мүмкін болмады. Оның бүгінгі таңдағы көрінісі халық медицинасы, ол ежелгі культтерге, адамдарды емдеудің ежелгі әдісіне сүйенеді. Кейбір мәліметтерге қарағанда, бүгінгі таңда шамандар жалпы халықтың 3%-ын құрайды. Сырттан кірген ислам діні негізінен қала тұрғындарының арасында таралған, ал ауылды жерлерде исламмен қатар шаманизм де таралған деген түсінік бар. Емшілік пен көріпкелдік қасиетті бойына біріктірген шаман-бақсы халықтың менталитетінде бар және ұжымдық бейсаналықта сақталған. Тәңіршілдік өткен мыңжылдықта көшпенділердің дүниетанымына, менталитет негіздеріне және ұжымдық бейсаналығына әсерін тигізді. Ол бүгінгі күнге мифологиялық сюжет, архетиптер және халықтың бейнесі түрінде жетті» [5].

Жалпы Қазақстан азаматтарының 90 жылдары әртүрлі діни ұйымдарға жүгінуіне әсер еткен маңызды себептердің бірі – әлеуметтік-экономикалық ахуал. Қазақстан 90 жылдары аса ауыр экономикалық дағдарысты бастан кешірді. Уақтылы жалақы алмау, отбасын асыраудың қиындығы, нарық қатынастары, қоғамда кездесетін түрлі әділетсіздіктер т.б. мәселелер халықты діннен пана іздеуге мәжбүрледі. Осы кезеңде әртүрлі бақсы-балгерлердің, діни ағымдардың белсенді қызметі орын алды. Кейбір азаматтар ертеңгі күніне деген сенімсіздіктің болуы әсерінен магияға, спиритизмге жүгінді. Ал басқа біреулері өздеріне психологиялық, моральдық, материалдық тұрғыдан жәрдем берген жат ағымдардың қатарына қосылды. Жұмыссыз жүріп, тұрмыстан тарыққан халық жылы жүзді, бірақ түпкі ойы басқа миссионерлерге сеніп қалып жатты.

Қазақстан тұрғындарының неопоганистік үрдістерге бой алдыруының тағы бір себебі ретінде денсаулық сақтау жүйесіндегі олқылықтар мен халықтың психологиялық көңіл-күйінің нашарлауын атап өтуге болады. Халық тиісті дәрежедегі емдеу шараларына қол жеткізе алмаса, ол емді «халық емшісі» атанып жүрген тұлғалардан, бақсы-балгерден іздейді. Қазақстанның денсаулық сақтау жүйесі қазіргі уақытта белгілі бір жетістіктерге қол жеткізгенімен сапалы мамандардың тапшылығы әлі де болса жоғары деңгейде қалып отыр. Халық арасында медицинадан тиісті көмек ала алмаса немесе материалдық мүмкіндіктері

жетпесе бақсы-балгерлерге, «халық емшілері» аталып жүрген топқа жүгінетін азаматтар көптеп кездеседі.

Қазіргі кезеңде дәстүрлі емес діни ағымдардың, неопаганизмнің жаңғыруына тікелей әсер етіп отырған құбылыстардың бірі – адамдардың психологиялық саулығы мәселелері. Қоғамнан тиісті моральдық көмек ала алмаған, әлеуметтік-экономикалық қиындықтарға ұшыраған тұлғалар көңіл-күйдің тұрақсыздығына, депрессияға ұшырайды. Осыдан барып бұл тұлғалар өздеріне барынша жанашырлық танытқан, психологиялық мәселелеріне еніп, одан құтқаруға уәде еткен жаңа діни ағымдарға, түрлі бақсы-балгерге жүгінеді.

Қазақстан Республикасындағы неопаганистік үрдістердің дамуына қолайлы негіздер қалыптасқан. Осыған байланысты бірнеше себептерді санамалап өтуге болады: Біріншіден, қазақтардың мұсылмандық негіздегі діни бірегейлігі толық қалыптасып болмаған. Қазақтардың дінді ұстануы салттық, ғұрыптық негізде. Екіншіден, мемлекет азаматтарының діни сауаттылығы төмен. Өз дінінің канондық негіздерінен толық хабардар болмаған азаматтардың неопаганистік топтарға еніп кету ықтималдығы жоғары болып отыр. Үшіншіден, бұған дейін де айтқанымыздай әлеуметтік-экономикалық тұрғыдағы мәселелер. Тұрақты жұмысы жоқ, қанағаттанарлық деңгейде табыс таба алмаған азаматтар өздеріне рухани қолдау іздейді. Төртіншіден, денсаулық сақтау жүйесіндегі олқылықтар. Халыққа көрсетілетін медициналық қызметтің сапасыздығы, емдеу ақысының қымбаттығы әсерінен көптеген азаматтар дәстүрлі емес емдеу түрлеріне жүгінеді. Заманауи медицинаның орнына оның «баламалы» жолдарға түсуі азаматтар үшін кері салдары көп. Қазақстанда белсенді қызмет жүрген «Ата жолы» тәрізді ұйымдардың, «жекелеген емшілердің» емдеу шаралары осы қатарға жатады.

Неопаганизмді жаңғырту әрекеттері келешекте де жалғаса береді. Мұндай феноменнің дамуына шектеу қою үшін дәстүрлі дін өкілдерінің халықпен жұмысы оңды болғаны жөн. Сонымен қатар жоғарыда тізбектеліп өткен мәселелер біртіндеп шешілуі тиіс. Қазақстан Республикасының құқықтық заңнамаларына қайшы келетін, мемлекет азаматтарының өміріне қауіп төндіретін неопаганистік топтардың қызметін заң аясында шектеуге назар аударылуы керек.

Әдебиеттер:

1. Бәйішев Ж. Қазақстан мемлекеттілік кезеңдері. Конституциялық актілері. – Алматы: Жеті жарғы, 1997. – 496 б.
2. Ильясов Р. Агентство по делам религий: чем вызвано затянувшееся молчание? Интервью с руководителем аналитического центра «Наше Дело» Нуртаем Мустафаевым. <https://camonitor.kz/11707-.html>
3. Шайкемелев М.С. Казахская идентичность. Монография / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013. – 272 с.
4. Ақатай С.Н. Күн мен көлеңке: ғылыми-танымдық аңсар // Тарихи материалдар. Қайта басылған. – Алматы, 2011. – 424 б.
5. Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Изд.2-е, перераб. и доп. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 204 с.

Ашилова М.С.
доктор PhD, асоц. профессор
УМОиМЯ им. Абылай хана

Бегалинов А.С.
доктор PhD, преподаватель
МУИТ

О СПЕЦИФИКЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Процесс формирования религии происходил в органической связи с мифологией, являвшейся исторически первым типом мировоззрения. Мифологический этап прошли все народы мира. Мифология отражала восприятие древним человеком природных и социальных явлений. Миф не является адекватным источником исторической информации. Мифы (в переводе с древнегреческого предания, сказки) – это архаичные, античные и другие «сказки» о сотворении мира и человека, о деяниях богов и героев.

Для мифологического сознания характерны такие черты, как синкретичность, нерасчленённость, диффузность, эмоциональность, метафоричность (Афина Паллада выступает олицетворением мудрости, титан Прометей – символ ремесла, бог огня, Аполлон – символ красоты, гармонии и т.д.). Существенной его чертой является и целостность восприятия мира, основанная на системе эмоциональных и символических ассоциаций; мир предстает в нем как магический Космос, в котором все одушевлено и связано со всем, а человеческая жизнь есть прямое продолжение космической жизни.

Бытие мифа есть, иными словами, «эмоционально-образная, метафорическая модель мира», архетип, первообраз человеческого общежития, воплотившийся в первобытной культуре.

К ранним формам мифологии относится архаический классический миф, в котором мир предстает как единое целое, без деления на одушевленное и неодушевленное начала. Это есть некое аморфное целое, в котором еще отчётливо не фиксируются представления о мире. Следующий этап – формирование картины Космоса как двоичной структуры в так называемой дуальной (двоичной) мифологии. В нём мир воспринимается через бинарные сопоставления, которые характеризуют: структуру пространства (верх – низ, небо – земля, земля – вода); временные координаты (день – ночь); цветовые (белый – черный); природно-естественные (жизнь – смерть); культурно-социальные начала (мужской – женский, старший – младший, свой – чужой).

В рамках дуальной мифологии начинают складываться представления первобытного человека о смерти как процессе умирания. Он «узнает» о том, что он не вечен, открывает для себя конечность человеческого существования и приходит к осознанию трагичности своего бытия. Впервые он испытывает ужас перед бездной конца, страх перед смертью.

Осознание конечности своего бытия приводит древнего человека к триадной модели мира, а от неё – к религии. В триадной модели мира Космос стал мыслиться как вертикаль, содержащий три мира – Верхний, Средний и Нижний. Каждый из этих миров, согласно мифологическим представлениям, представляет собой сакрализованное пространство. К примеру, у древних казахов Космос также структурирован, в нём выделялись иерархические уровни. Верхним было Небо, являвшееся обиталищем Тенгри и добрых, светлых духов. Средний мир был пространством бытия человека, а нижний – царством мёртвых, олицетворением тьмы.

Модель мира по горизонтали представлена в четвертичном понимании Космоса, согласно которому свет имеет четыре стороны (север, юг, запад, восток). Четыре стороны света – это факт эмпирического опыта первобытного человека. Так, у казахского народа до сих пор сохранилось понятие – төрт қубылан тен болсын (четыре стороны света пусть будут просторными). Данное понятие объясняется кочевническим образом жизни народа.

Многие народы, в том числе и древние тюрки, предпочтение отдавали востоку. Он выступал олицетворением жизни, молодости, красоты, поскольку Солнце восходило с востока. Соответственно запад сравнивался с закатом, увяданием, смертью. В древнетюркском языке восток означал перед, запад – заднюю сторону, юг – правую, а север – левую, полночную стороны. Позднее, с распространением ислама приоритет стал отдаваться и южному направлению, как направлению Каабы.

Мифологическое сознание к космосу, к природе относилось как к живому существу. Подтверждением этому являются, сохранившиеся в языке многих народов, суждения, типа «солнце всходит», «ветер ревет», «небо плачет», «море печалится» и т.д. «Первая и главная причина превращения фактов ежедневного опыта в миф есть верование в одушевление всей природы – верование, которое достигает высшей своей точки в олицетворении её. Это вовсе не случайное или гипотетическое действие человеческого ума неразрывно связано с тем первобытным умственным состоянием, когда человек в мельчайших подробностях окружающего его мира видит проявления личной жизни и воли,.. - пишет Э.Б. Тайлор. – Для примитивных человеческих племён солнце и звёзды, деревья и реки, облака и ветры становятся личными одушевлёнными существами, которые живут наподобие людей или животных и исполняют предназначенные им в мире функции с помощью членов, как животные, или искусственных орудий, как человек. Иногда же видимое человеческим глазом представляется лишь простым орудием для той или другой цели или ещё бесформенным материалом, за которым скрывается какое-нибудь чудовищное, хотя и получеловеческое, существо, действующее на них своими руками или приводящее их в движение своим дуновением. Основа, на которой построены подобные идеи, не может быть сужена до простого поэтического вымысла или до простой метафоры. Идеи эти опираются на широкую философию природы, правда первобытную и грубую, но полную мысли и понимаемую вполне реально и серьёзно» [1, с. 129].

Мифы по содержанию делятся на космогонические (возникновение мира), теогонические (происхождение богов), астрогонические (происхождение небесных светил – Солнца, Луны, звёзд), антропогонические (происхождение человека), эсхатологические (сказания, предания о конце света) и т.д. Космологические мифы народов мира по своему содержанию имеют много общих черт. Многие из них появление космоса, мира связывают с хаосом. Вначале был хаос, всё находилось в бесформенном состоянии, затем под влиянием действующего начала возникают две частицы или два божества – светлое и тёмное, ян и инь, небо и земля и т.д., которые образуют Космос, который понимался как порядок. Дальнейшее развитие космоса путём превращений, трансформаций шло по кругу. Космос живой, он дышит, ему свойственно постоянное разрушение и возникновение. Законом мира выступала метафора, а не рациональность. Именно метафоричность древнего человека позволяет понять космос, мир живым, единым, целым, органичным, иерархичным. Джозеф Кэмбелл, крупнейший исследователь мифологии, справедливо отмечает, что основной принцип всякой мифологии состоит в том, что конец есть начало. Мифы о творении пронизаны ощущением рока, обязательно возвращающего все сотворённые формы в нетленное состояние, из которого они изначально возникли (к примеру, древнегреческие мифы о Кроносе и Зевсе). Как видим, уже в древние времена была известна закономерность, связанная с возникновением порядка из Хаоса, открытая наукой синергетикой в XX веке.

Другие народы возникновение мира связывают с деятельностью космического человека, который зародился в первоначальном мировом яйце. К примеру, в китайской мифологии таким человеком является Пань-Гу. Он раскалывает его на небо и землю. Космос возникает из частей тела умершего Пань-Гу: вырвавшийся из уст Пань-Гу вздох стал ветром и облаками, голос – громом, левый глаз – Солнцем, правый – Луной, туловище с руками и ногами – четырьмя сторонами света, кровь – реками, жилы – дорогами, плоть – почвою, волосы на голове и усы – созвездиями, кожа и волосы на теле – травами, цветами, деревьями, зубы и кости – металлами и камнями, пот – дождём и росой, блеск глаз – молнией [2, с. 34-35]. Сам Пань-Гу является первым человеком, прародителем людей. Здесь, как видим, представлены

основные вопросы мировоззрения – вопросы, связанные с отношением человека к природе, к миру.

Особое место занимали мифы о культурных достижениях – добывании огня, изобретении ремёсел, земледелии, обычаях, обрядах. Они представлены в древнегреческой мифологии, в вавилонской «Песне об Иштар», древнеиндийской «Рамаяне» и т.д. Во всех мифах человек рассматривается как микрокосмос. Здесь ещё не было понимания человека как индивидуального существа, наделённого нечеловеческой силой.

В казахской мифологии, на уровне которой уже складывалась традиционная казахская культура, человек - микрокосмос был открыт миру, относился к нему по принципу «не навреди». Космос, природа выступала для человека не средой, в которой он обитал, а стихией, его частью, в которой он мог проявить свою сущность. И вся традиционная культура казахов свидетельствует о том, что даже с глубокой древности эти люди формировали, воспитывали человека в такой непосредственной близости к природе. Уже на уровне эмбриона человек через сердце матери впитывал в себя вкус, запах, смысл Природы - эти степи, это небо, эту особенную ауру Великой Степи. Так, у казахов существует особый обряд, связанный с появлением ребёнка на свет. Мать, которая носит под своим сердцем ребёнка, окружается заботой старших женщин, её поят пенкой парного кобыльего молока, ей напевают песни о том, чтобы будущий ребёнок жил в мире, согласии, единстве с природой. И с появлением на свет он входит в этот мир как в мир человеческий, близкий ему. Он уже ощущает свою связь с ним, он напоен этой природой. И лишить его связи с нею, с природой означает лишить его сущности, смысла его бытия. А это - страшный акт отчуждения для человека, таким образом связанного с природой. Вот почему великий Абай глубоко, трагично ощутил этот разрыв с традиционной кочевой культурой казахов.

Дальнейшее развитие представлений древнего человека о предельных основаниях бытия, страх перед смертью приводит к вере в загробное существование души, к возникновению религиозных верований и культов. В результате происходит трансформация мифологии, циклизация мифов и становление политеистического пантеона богов и богинь.

Следует отметить, что мифология органически связана с религией, входит в состав религиозного знания. Но она не сводится к ней, отличается от неё. И главное её отличие состоит в том, что она, как целостная, синкретическая, нерасчленённая система знаний включает в своё содержание не только религиозные, но и все донаучные, философские представления первобытного человека о мире и месте в нём человека.

С развитием мифологических представлений связывается формирование архаических культов. Самыми древними являются погребальные, культы предков, вождей, земледельческие и т.д. Погребальные культы в литературе связываются с верой в загробный мир, в бессмертие души. Древний человек считал, что умерший продолжает жить, поэтому по отношению к нему проявляли заботу – приносили пищу, зажигали около него костры, чтоб ему было тепло и т.д. Боязнь мертвецов привела к их погребению. Вначале их засыпали землёй, камнями, забрасывали ветками, подвешивали на деревьях и т.д. Позднее появился целый ритуал погребения. Они делились на два основных вида: с надмогильными сооружениями (курганы, мегалиты, гробницы) и грунтовые, без надмогильных сооружений. Наиболее сложными являлись мегалитические (от греч. *megas*–большой и *lithos*-камень) погребения в гробницах, сооружённых из больших камней, дольменов, менгиров.

Возникновению культа предков способствовали, с одной стороны, социальная роль стариков в жизни общества как носителей мудрости, знаний, опыта, с другой – почитание и поклонение умершим предкам, мудрецам, героям. Особо развит культ предков у китайцев, которые считают, что благодаря помощи духов предков они добиваются всяческих успехов в жизни. Китайцами возводятся храмы предков, внутри него на алтаре располагается ларец. В нём хранятся таблички с именами предков. Китайцы преклоняют колени перед этим алтарём.

Многие народы почитали не всех умерших предков. К примеру, восточные славяне делят умерших на две категории – «чистые», умершие естественной смертью, и «нечистые» - самоубийцы, утопленники, колдуны и т.д. «Чистых» умерших почитали, а нечистых – не

хоронили даже на кладбищах. Для того, чтобы они не вышли из могил, в них вбивали осиновый кол. Следы культа предков сохранились до настоящего времени в виде почитания святых, мудрецов и т.д.

Земледельческие культы (Осириса – в Египте, Адониса – в странах Западной Азии и Греции, Аттиса – во Фригии и т.д.) были развиты в тех странах, где земледелие играло ведущую роль. В основе этих культов лежит поклонение божествам растительности с целью создания благоприятных для урожая природных условий, получения богатого урожая и т.д. Некоторые земледельческие культы, трансформировавшись, нашли своё проявление в некоторых религиях, в частности в христианстве – молитвы о даровании дождя, наличие в составе религиозных святых покровителей, духов земледелия.

В современном гуманитарном знании миф характеризуется как интегральное образование, включающее в себя искусство, нравственность и религию. Мифология – это необходимая ступень исторического развития общества, «детство» человека. Она сохранилась в культуре народов как грандиозный сакральный мир Архаики и через религию, искусство, другие формы духовно-практической деятельности человека дошла до наших дней.

Литература:

1. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
2. Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. – М., 1987. – С. 34-35.

Әбубәкірова А.Е.

Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті
abubakirova_95@mail.ru

ҚАЗІРГІ БАТЫС ЕУРОПА ЕЛДЕРІНДЕГІ САЯСИ-ӘЛЕУМЕТТІК ҮРДІСТЕРГЕ ИСЛАМНЫҢ ЫҚПАЛЫ ЖАЙЛЫ ДИСКУРС

Еуропадағы мұсылмандардың басым бөлігі соңғы 30 жылда еуропалық халықтардың демографиялық жағдайының күрт өзгеруіне алып келген иммигранттар болып табылады. Еуропадағы миграциялық ағындардың бірнеше кезеңін бөліп көрсетуге болады. ХХ ғасыр басында мұсылман иммигранттар саны елеусіз мөлшерде болғанымен, дүниежүзілік соғыстардан кейін көбейе түсті. Соғыстан кейін күйреген еуропалық мемлекеттер отаршылық құрсауынан арылғанымен, аяққа тұра қоймаған африкалық, азиялық мемлекеттерден келген арзан жұмыс күшіне зәру болды. 1960 жылдары мардымсыз жалақыға жұмыс істейтін, білімі төмен, қара жұмыстан қашпайтын келімсектердің еңбегін пайдалану иммиграцияны еуропалық мемлекеттердің экономикалық тұрғыда дамуының басты құрамдас бөлігіне айналдырды. Англия, Франция мен Нидерландқа өздерінің отарында болған мемлекеттердің азаматтары қоныс аудара бастады. Ал Германия, Австрия, Швейцария, Бельгия Түркиямен қостараптық еңбек миграциясы жайлы келісімшартқа қол қойып, жұмыс күшін осы мемлекеттен алды. Мигранттар бұл кезеңде тек өздері, отбасыларын елде қалдырып, уақытша жұмыс істеу мақсатымен ғана келетін болған. Ал еуропалық халықтардағы туу көрсеткіші бұл жылдары өте жоғары болатын. Сол себепті мигранттар тек арзан жұмыс күші ретінде қарастырылып, бұл үдеріс ешқандай қауіп тудырған жоқ.

Дегенмен, 1973-1974 жылдардағы дағдарыс кезінде жағдай ушығып, миграция арнайы реттеуді талап ететін күрделі мәселе ретінде қарастырыла бастады. Техника мен технология саласындағы төңкеріс, өнертапқыштардың жаңа ғылыми еңбектері мен ойлап тапқан құралдары жергілікті халықтың да, мигранттардың да арасында жұмыссыздық деңгейінің артуына, қажетсіз жұмыс күшінің шектен тыс көбеюіне алып келді. Осы кезеңнен бастап иммигранттарға қойылған талаптар өзгертіліп, қатаң тыйымдар мен шектеулер орнатылды: орныққан иммигранттардың елде қалу тәртібі өзгертілді, жаңа иммигранттардың келуіне

шектеулер қойылды, отбасымен көрісу үшін елден кеткен иммигранттарға қайта келу үшін виза берілмейтін болды. Бұған жауап ретінде иммигранттар, жұмыстан айырылып қалудан қорқып, еуропалық мемлекеттерде орнығудың, біржола қалудың жолдарын іздеп, отбасыларын да көшіріп алып келуге тырысты. Осылайша, шектеу қою саясаты бастапқы мақсатына және құрылған жоспарларға сай келмей, Еуропадағы мұсылмандардың орнығуының маңызды себепкеріне айналды.

Келесі кезең 1980 жылдардың соңында бастау алды. Еуропаға иммигранттардың жаңа ағыны келді. Бұл жағдайға бірнеше себеп түрткі болды: демографиялық жағдай – Еуропалық халықтардағы туу көрсеткішінің төмендеуі, геосаяси жағдай – социалисттік жүйенің және КСРО-ның құлауы. Бұл себептер біріге отырып, еуропалық мемлекеттерге жаңа, бұрын болмаған тұрғыда әсер етіп, миграцияны қазіргі кезеңдегі ең өзекті әлеуметтік мәселелердің қатарына қосты. Дамушы мемлекеттердегі жекешелендіру, экономикалық бағдардың өзгеруі, осы үрдістер нәтижесінде туындаған әлеуметтік-экономикалық тұрақсыздық, ұлтаралық соғыстар әлемдік еңбек нарығын тұрақсыздыққа ұшыратып, көптеген адамдарды туған елдерін тастап, күн көріс қамымен немесе қарапайым тұрақтылық пен тыныштықты іздеп босып кетуге мәжбүрледі. Миграциялық ағындар күшейіп, мигранттар босқындар ретінде қарастырыла бастады. БҰҰ мәліметтері бойынша соңғы жылдары босқындар саны күрт өсті. 1975 жылы 2 миллион адам босқын ретінде тіркелсе, 2001 жылы олардың саны 12 миллионға жеткен. Ал БҰҰ-ның босқындар ісі бойынша Жоғарғы комиссиярат Басқармасының қарамағына ілігетін босқындар саны 21,8 миллионды құраған. 2000 жылдары Еуропада 5,6 миллион адам босқын ретінде тіркелген, негізгі ағын Мароккодан Гибралтар бұғазы арқылы Испанияға өтіп, одан кейін өзге еуропалық мемлекеттерге бағыт алып отырды. Ал келесі бір ағын Түркия мен Күрдістаннан Грекия мен Албания арқылы Италияға жетті.

Қазіргі кезеңде Еуропадан, ресми деректерге сай, жыл сайын 400 мыңдай адам пана іздейді, ал заңсыз жолмен тағы 500 мыңдай адам осы аймақта қоныс тебеді [1]. Мұның бәрі тек жобамен берілген сандар. Заңсыз тұрғыда шекарадан асатын босқындар саны жайлы нақты деректер жоқ. Неміс сарапшыларының айтуы бойынша тек Германияда олардың саны жылына 500 мыңнан 1,5 миллионға дейін жетіп, жыл сайын 100 мыңға артып отырады. Көптеген заңсыз мигранттар көлеңкелі экономика саласында жұмыс табады. Жалпы 2002 жылы ЕО мүшелерінің аумағына заңды түрде келген мигранттар саны 1 миллион 27 мың адамды құрап, халық санының өсуіне зор септігін тигізді.

Осылайша 1990 жылдары ЕО мемлекеттеріндегі мұсылмандар саны көбейіп, қазіргі кезеңге дейін өсуін тоқтатпай отыр. Бірақ нақты мәліметтер беру өте қиын. Себебі еуропалық елдердің көпшілігі сауалнама, санақ жүргізу барысында діни тиістілікке мән бермейді. Еуропада, шамамен, 15 миллион мұсылман тұрады деп көрсетіледі, олардың басым бөлігі Батыс Еуропа мемлекеттерін мекендейді. Ал заңсыз мигранттарды қосқанда, 25 миллионға жуық адам ислам дінінің ерушілері деп есептеледі [2, б. 98]. Жекеленген мемлекеттерге келер болсақ, түрлі дереккөздерге сүйене отырып, Францияда 5 миллионнан 8 миллионға дейін, Германияда 3 миллионнан 3,5 миллионға дейін, Ұлыбританияда 2,5 миллионнан 3,3 миллионға дейін, Нидерландта 1 миллиондай, Италияда 800 мыңнан 1 миллионға дейін, Испанияда 700 мыңдай, Бельгияда 400 мыңнан астам, Австрияда 400 мыңдай, Швейцарияда 300 мыңдай, Данияда 180 мыңдай, Швецияда 100 мыңға жуық мұсылмандар тұрады деп шамалай аламыз. Бірақ негізгі мәселе нақты сандарда емес, мигранттардың еуропалық мемлекеттердің экономикалық дамуының маңызды көрсеткішіне айналуында. Демографиялық жағдай да өз алдына өте маңызды себепкер. Соңғы екі ғасыр барысында еуропалық мемлекеттердегі туу көрсеткіші тұрақты түрде төмендеп келе жатқаны жасырын емес. Ал соңғы 20 жылда еуропалықтар ұрпақ жалғастыру мәселесіне тіпті немқұрайлықпен қарай бастады. Әлеуметтанушылар бұл жағдайды демографиялық дағдарыс деп сипаттап, жергілікті, мемлекеттердің негізін салушы халықтар санының азаюын айтып, дабыл қағуда. БҰҰ мәліметтеріне сай 2000 жылы Еуропада 15 пен 65 жас аралығындағы 494 миллион адам өмір сүрсе, 2050 жылға қарай олардың саны 395 миллионға дейін қысқаруы мүмкін. ХХІ ғасыр басында туу көрсеткіші 10 әйелге 14-15 бала болған. Бұл сан жеткілікті деңгейдің үштен бір

бөлігін ғана құрайды [3, б. 100]. Барлық еуропалық мемлекеттер туу көрсеткіші тұрақты түрде төмендеп келе жатқан елдер қатарына жатады. Германия, Франция, Италия, Швецияда депопуляция үдерісі бастау алған.

Мұсылмандар демографиясына келсек, 1973 жылғы 500 миллионнан астам мұсылмандар саны 1999 жылы 1,5 миллиардқа жетіп, 1,7 миллиард болып табылатын христиандар санына жуықтады. Өсу үдерісі жақын жылдары тек араб мемлекеттерінің халық саны екі еселенуі мүмкін деген болжам жасауға себепкер болып отыр. Бірақ ислам діні бүгінде арабтардың ғана діні емес. Халық саны бойынша негізгі мұсылмандар мемлекеттерінің қатарында Индонезия, Пәкістан, Бангладеш, Үндістан көш бастап отыр. Еуропада да бұл үдеріс дәл осындай кейіпте жүзеге асуда. Мигранттар отбасыларындағы бала туу көрсеткіші жергілікті халықтан екі-үш есе артық. Осылайша 20-30 жылда Еуропадағы мұсылмандар саны екі еселеніп, демографиялық және этникалық мәселелер ушыға түсуі мүмкін. Мигрант-мұсылмандардан бөлек, жергілікті халық арасында исламды қабылдаған мұсылмандар саны да жыл санап өсуде. Батыстық сарапшылардың ең батыл болжамдарына сәйкес мұсылман-мигранттар ықпалымен исламды қабылдаушы еуропалықтар санының өсуі алдағы 50 жылда Еуропаны ислам дінінің негізгі орталығына айналдыруы мүмкін.

Ұлыбританиядағы жағдай осы болжамның дұрыстығына сендіре түсетіндей. 1981 жылы Пәкістан, Үндістан, Бангладештен келген мұсылмандар саны 750 мың болса, қазіргі кезеңде бұл көрсеткіш 2 миллионнан асты және Ұлыбритания аумағында туылған мұсылмандар осы санның 50 пайызын құрайды [4]. Үндістандық отбасылар орта есеппен 5 адамнан тұрса, ағылшындардың отбасы 2,4 адамнан құралады. Азиялық халықтарда 16 жасқа дейінгі жастар саны жергілікті халықтан әлдеқайда көп болғандықтан, жақын арада азиялықтар саны екі есе өсуі мүмкін. Болжамдарға сәйкес, 2050 жылдары Ұлыбританияның жергілікті халқы этникалық көпшілік болудан қалып, ұлтаралық некелер көбейе түседі [5].

Миграция үдерісі белсенді түрде жүзеге асып жатқан, туу көрсеткіші тұрақты түрде төмендеп жатқан мемлекеттерде этникалық құрылымның күрделі өзгерістерге ұшырауы және жергілікті халықтың ұлттық бірегейлігі жоғалуы мүмкін екендігі дау тудырмас айқын тұжырым. Жалпы дүниеге бала әкелуді қиын көріп, бір-екі сәбимен шектелуді жөн санаған кез келген қоғамның болашағы иммигранттармен айқындала бастайды. Қазіргі таңда Еуропада терең этно-мәдени қайта құру жүзеге асырылып жатыр. Ал ол, өз кезегінде, әлеуметтік қақтығыстар мен ұлтаралық мәселелердің туындауына, қоғамдық пікірлердің өзара қарсы бағыттарға топтасуына негіз болуда.

Иммигранттар ағынынан келер экономикалық тұрғыдағы пайдалар бұл құбылыстың әлеуметтік және саяси тұрғыда тудыратын қиындықтарының алдында түкке тұрғысыз болғанымен, еуропалық үкіметтер бұл үдеріске қарсы тұрарлықтай не тоқтатарлықтай қауқарға ие емес болып отыр. Иммиграцияның әлеуметтік тұрғыдағы салдарларының бәрін біліп, түсініп отырғанымен, олар еуропалық жоғары стандарттарға сай өмірдің негізгі құрамдас бөлігі болып табылатын иммигранттардың арзан ақы талап ететін тындырымды, өнімді еңбегінен бас тарта алмайды. Еуропа халқының картаю көрсеткішінің өсуі қазіргі кездің өзінде жалғызбасты қарияларға қамқорлық көрсетуде, зейнетақы төлеуде қиындықтардың туындауына негіз болуда. Ал алдағы 50 жылда, болжамдарға сәйкес, жұмыс істеушілер мен зейнеткерлер қатынасы 5:1 емес, 2:1 болып өзгереді, сәйкесінше, әлеуметтік қамсыздандыру бағдарламаларын жүзеге асыру да қиындай түспек. Заңды түрде Еуропаға қоныс аударып, кез келген жұмыс түріне, өте төмен еңбекақыға келісетін иммигранттарсыз еуропалықтар жұмыс уақытын ұзартып, зейнетке шығу жасын көбейтіп, зейнетақы мөлшерін төмендетіп, медициналық сақтандырудан бас тартуға мәжбүр болады. Себебі, жұмыс істеп, салық төлейтін еңбекке жарамды адамдар саны жыл санап төмендеп отырады. Салық төлеушілер азайған сайын, әлеуметтік жүйені де бірқалыпты ұстап отыру қиындай түседі. Демек, Еуропа халқы иммигранттарға мұқтаж [6].

Еуропалық мемлекеттер халық санын сырттан тоқтаусыз келіп жатқан иммигранттар ағынының есебінен толықтырып отыр. Сол арқылы жұмыс істейтін азаматтар мен зейнеткерлер санының арасындағы қатынас қажетті деңгейде қалуда. Еуропалық билік

өкілдері ендігі кезекте халықты иммиграцияның қажет әрі өте маңызды үрдіс екеніне сендіріп, иммигранттардың Еуропаның экономикалық жағдайының жақсаруына сүбелі үлес қосып жатқандығын түсіндіру саясатын ұстанып отыр. Бұл тұрғыда ЕО өзінің басты экономикалық бәсекелесі АҚШ-тан үлгі алуда. АҚШ халқының 10 пайызын иммигранттар құрайды.

Жаңадан келіп жатқан мигранттар санының өсуімен қатар Еуропада орныққан мұсылмандар диаспорасында орын алып жатқан сапалық өзгерістер де үлкен маңыздылыққа ие болуда. 30 жылдай уақыт аралығында мұсылман-мигранттардың отбасыларында өздерін ата-аналарынан өзгеше, еркін, еуропалық қоғамның толыққанды мүшесі ретінде сезінетін екінші, үшінші ұрпақ өсіп, жетілді. Алғашқы мигранттар тек әлеуметтік мәселелерді шешумен әлек болып, туған елдеріне қайта оралу арманымен өмір сүріп, өздерінің діни тиістіліктері, қажеттіліктері жайлы дауыс көтеріп айтпайтын, тіпті көпшілікке көрсетуді де жөн санамайтын. Дін олардың арасында мәдени мұра, діни тәжірибе отбасылық дәстүрлер ретінде ғана қарастырылды. Ал 1970 жылдары мұсылмандардың маңызды әлеуметтік көрсеткішке айналуымен діни жамағат тіршілік үшін тұрақты шайқастан шаршаған, партиялардың немесе өзге де әлеуметтік ұйымдар тарапынан ешбір қолдау мен қорғау көрмейтін жұмысшылардың бірігуінің жалғыз жолына айналды. Иммигранттар енді өздерінің діни және этникалық тиістілігін жасырмайтын болды. Тек мұсылмандар үшін емес, ислам дініне қызығушылық танытушылардың бәріне ортақ түрлі мәдени орталықтар мен исламдық бірлестіктер пайда болды. Білім алу мәселесі көтерілді. Осылайша Еуропа аумағында өз мәселелерін көтерген, өздерін діни тиістіліктеріне қатысты айқындауға жетуді мақсат еткен азшылықтың исламы, жергілікті ислам пайда бола бастады.

Жаңа ұрпақ еуропалық мұсылмандардың қоғамдағы өмір сүру салтына түбегейлі өзгерістер әкелді. Жас мұсылмандар, бір жағынан, еуропалық мәдениеттің ортасында туылып, өсіп, жергілікті халықтың тілін еркін меңгерсе, ал екінші жағынан, олардың діншілдігі исламның бастапқы тазалығына оралу мақсатына сай дамыды. Еуропаны туған жері деп танытын жастар өздерінің діни ұстанымдарын жоғалтып алмай, Еуропаның әлеуметтік және интеллектуалдық кеңістігінде өз орындарын табуға ұмтылуда.

Бұл жағдай, бұл ұстаным жергілікті ғұламалар арасында бірқатар мәселелер мен сұрақтардың шешімін табу қажеттілігін туындатты. «Туған жерің болып табылатын зайырлы батыстық қоғамда мұсылман ретінде қалай өмір сүруге болады? Еуропалық мемлекеттің азаматы ретінде мұсылман өзінің діни парыздарын толық өтей алады ма?» 1990 жылдары ғұламалар келесі ұстанымдарды негізгі деп танып, толығымен мойындауға келісті: Еуропадағы кез келген мұсылман белгілі бір мемлекеттің азаматтығына қол жеткізуіне немесе жеткізбеуіне байланыссыз, өзін еуропалық мемлекетпен моралдық және әлеуметтік келісімшартқа отырғандай сезініп, сол мемлекеттің заңдарын құрметтеуге міндетті; еуропалық заңнама мұсылмандарға діннің негізгі талаптарын орындауға мүмкіндік береді; мұсылмандар өздерін мекен етіп отырған еуропалық мемлекеттің толыққанды азаматтары ретінде сезініп, елдің әлеуметтік, саяси, мәдени өміріне белсенді түрде қатысулары керек және ол елдің құндылықтарын өздерінің құндылықтары секілді бағалауы керек.

Бұл жалпыға ортақ ұстанымдардың шекаралары тым кең және оларды бұзбай отырып, жас мұсылмандар, жаңа ұрпақ өкілдері еуропалық шындыққа сәйкес келмейтін исламдық құндылықтарды орнықтыруға тырысуда. Жастар үшін дінді культ ретінде дамыту не көпшілікке түсіндіру мәселесі емес, діни білім алып, еркін түрде діни өмір салтын ұстану мәселесі маңызды болып отыр. Жастар тиісті, жеткілікті деңгейде ислами құндылықтардан, ұстанымдардан, талаптардан хабардар болуды қалайды. Ал еуропалық қоғамда шынайы, дұрыс исламнан хабардар етуші діни білім беру орталықтары өте аз болғандықтан, бұғанасы бекімеген жастар жиі фундаменталистік, консервативтік топтардың қармағына түсіп қалады. Жастар батыстық қоғамға, өмір салтына белсенді түрде ілесе отырып, оған өздерінің діни көзқарастары мен ұстанымдарын кіріктіруге тырысуда. Исламның еуропалық мәдениетке бейбіт түрде енуімен қатар, жастарды дәл осы еуропалық мәдениетке қарсы бағыттаушы радикалды топтардың да белсенділігі артуда. Міне осыдан келіп көп бөлігі әлі де исламды бөтен дін ретінде қабылдайтын еуропалық қоғам арасында жекеленген тұлғаларға, нақты

жағдайларға емес, жалпы дінге, барша мұсылмандарға қарсы пікірлер, жаугершілік көзқарастар қалыптасуда.

Қазіргі таңда кез келген саяси бояуы бар исламдық қозғалысқа «мұсылман фундаментализмі» деген айдар тағу кең таралған. Сонымен бірге дәл осындай жағымсыз мағынада «исламизм», «саяси ислам» секілді терминдер де бой көрсетуде. Батыстықтар исламдық саяси қозғалыстардың пайда болуын және ұстанымдарын ислам дініне тіреді және мұсылман әлемінде орын алып жатқан саяси, әлеуметтік, экономикалық, мәдени жағдайларды назарға алмайды. Ислам діні үстемдік ететін мемлекеттердің батыс өркениетінен артта қалуының себептерін де діннен іздейді. Кейбір ғалымдар исламдық қозғалыстар батысқа бейімделу және секуляризмді қабыл етпегенімен, мұсылман әлемінің жаңашылдықты, ғылымды, технологияны өздеріне қабылдап, игеріп, дамыта алатындығын алға тартқан. Ислам – ғылым мен білім діні. Түрлі мүдделерге негізделген жекеленген топтардың әрекеттерінен жалпы дін туралы пікір қалыптастыру дұрыс емес. Ислам – қай заманда болмасын ұстанымдары мен тіректері маңыздылығын және өзектілігін жоғалтпайтын, заманмен бірге жаңарып, адам санасынан әрдайым ілгері жүретін дана дін. Әлемдік билік басындағылардың жеке мүдделерінің әсерінен қалыптасып әрі өмір сүріп келе жатқан түрлі қозғалыстардың әрекеттері негізінде ғана он төрт ғасырлық өркениеттің негізгі тірегі болып отырған дін жайлы пікір қалыптастыру қол емес екендігін көкірегі ояу адам түсінері анық.

Литература:

1. На авансцене – иммиграция. Европа: 2002. Электронный журнал Европейского союза. URL: www.eur.ru/em/23/eeu02_07.htm.
2. Ключников Б.Ф. 2003. Исламизм, США и Европа: Война объявлена. – Москва: Эксмо, 316 с.
3. Башлачев В.А. 2008. Демография: Русский прорыв. Независимое исследование. – Москва: Белые альвы, 192 с.
4. Лаумулин М.Т. 2002. От исламизма к исламскому терроризму: европейский аспект. URL: www.kisi.kz/Parts/ExtPol/08-13-02Laumulin.html.
5. Михеев В. 2002. Иного не дано. Британия: трудный путь к расовой гармонии. URL: www.eur.ru/em/23/eeu02_11.htm.
6. Зубкова Н. 2002. Легальные иммигранты – благо для Европы. URL: www.inostranets.ru/cgi-bin/materials.cgi?id=11299&chapter=10.

Бағашаров Қ.С.

PhD докторы, доцент м.а.
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Мұхамеди М.И.

«Дінтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Magzhan.muhamedi@mail.ru

ЭКЗИСЦЕНТИАЛИЗМ ДЕГЕН НЕ?

Экзисцентиализмнің қарқындап дамуы жүз жыл бұрын Серен Кьеркегордан басталды. Ол адамтану саласына үстемдік орната бастаған рационализм мен интеллектуализмге қарсы тұрды. «Адам болмысын ақыл аясында ұқтырып береміз» дегенге келіскен жоқ. Фейрбах «Адамның рухани болмысы талқыға түскенде философ болуға ұмтылмандар. Құрғақ оймен талдамаңдар. Кәдімгі тірі, бар болмыс сияқты экзистенция мақамында толғаныңдар» деп ұран тастады. Себебі рационализм суық ақылға сүйенді. Ақыл қуаты мықты болғанымен махаббат, ерік-жігер, құрбандық, үміт, ерік қалауы, жауапкершілік сияқты рухани болмыстан шығатын

экзистенциялық феномендерді түсіндіре алмайды. Осыдан түсініксіз құбылысты терістеу басталды. Рационализм хикметтегі Алланың дидарына ғашық болу, миғражда Пайғамбар рухын көру, пейіш пенен тозақтың айтысы сияқты тылсым дүниелерді түсіндіре алмайды. Түсіндіре алмаған соң оны шетке ығыстыру басталды. Осылайша, ғайыптың ілімі санадан алыстай берді. Ақырында адам трансцендентті әлемнен ажырап, күйбең тіршіліктің тұтқынына айналды. Тіпті қазіргі дін адамдары да оған жауап бермейді. Орта ғасырларда дін ғылымы бұл құбылыстарды әулиенің шарапаты деп түсіндірген. «Большевик мұсылмандар» дінді бұрмаланған соң, тылсымның мәні зерттелмей жауапсыз қалды. Түсіндіру былай тұрсын, қазіргі діни қауым: «Бұл дұрыс емес. Исламда ондай керемет жоқ. Бұл – Яссауидің қиялына туған дүние» деп субъективті таныммен терістеді. Дін ғылымы Яссауи феноменін мойындамаса, академиялық орта оны мистика деп тапса, әулиенің кереметі мен шарапатын ғылымның қай саласы зерттеуі тиіс? Біздіңше, Экзистенциализм айналысады. Экзистенциалисттер әу баста пендені «ойланушы машина» деп танудан бас тартты. Адамды зат ретінде зерттеп, манипуляция жасап, санасын қолдан бақылауға қарсы болды. Экзистенциализм дамыған елде гуманизм принциптері үстемдік қылады. Ал жетілмеген қоғамда кісіні зат секілді пайдаланатын тасжүрек топтар көбейеді. Ондай кезде әкімшілік құрылымдар қара халықты үгіт-насихатпен, діни уағыздармен психологиялық құлдыққа жегеді. Санасына манипуляция жасап, дүниетанымын оңдырмай жаралайды. Әлем танитын экзистенциялық қабілетінен айырып, дін жолында өлімге баратын көзсіз фанат жасайды. Дін фанаттар әр дәуірде билеуші әулеттердің ең мықты һәм ең сенімді қолшоқпары саналған.

«ЭКЗИСТЕНЦИЯ» латынның – ex-sistere – сөзінен шығады. Мағынасы: «бөлініп шығу», «пайда болу», «өсіп шығу», «іргелену». Терең ойлы философтар мен психологтардың осы сөзге құмар болуының себебі де – осы. Олар адам ретінде өспей, үнемі тоқырап тұра беретін, пайымсыз пендені көргісі келмейді. Керісінше, дамылсыз даму үстіндегі ғажайып адами болмысты іздейді. Өркендеуші тұлғаны ғана тануға талпынады. Жан жүйесі жетілмей, жануар секілді жүре беретін, ойсыз, арыс, жауапсыз пенде ешкімге қызық емес. Сол себепті, Батыстың адамтанушы ойшылдары Existence (тіршілік ету, бар болу «*существование*») терминін Essence (сипат, зат «*сущность*») сөзіне қарсы қолданады. Essence – адамның ғылыми зерттеуге ілінетін сипаттары. Existence – ғылымның зерттеу фактісіне ілінбейтін, статистикаға бағынбайтын, нақтыланбайтын құпия құбылыс. Оған ар, иман, махаббат, жауапкершілік, еркіндік, өлімге дайындық, алаң сияқты рухани феномендер жатады. Адамның болмысын ғылым арқылы тануға тырысып, биологиялық импульстермен, цифрлармен, пайызға шағып зерттесе, яки бір механизмдерге бағындыратын болса, адам тағы да жануарға теңеледі.

Осы қарапайым күрделі пайымды оқырманға қиссамен оңай түсіндіруге болады. Құрандағы Адам мен Ібілістің текетіресіне назар аударайық. Осы сюжет халық арасында дами келе қисса түріндегі құндылыққа айналып кетті. «Адамның құпия болмысы деген не?» деген сұраққа Құран қиссасы тұшымды жауап береді.

Тәңір балшықтан өзіне орынбасар жаратты. Ол – алғашқы Адам еді! Жан берген соң Адам ата тіріліп, жан-жағын барлады. Тәңірі күллі періштені шақырып, оның табиғатын зерттеуге рұқсат етті. Періште атаулы нұрдан жаралғандықтан, рентген сәулесі секілді адамның балшық денесі мен психикасын оңай ақтарып, биологиялық дерегі мен психологиялық керегін сол мезетте зерттеп тастады. Сосын Құдай Тағалаға арыз етіп:

– Уа тәңірім! Адамды жаратпа, жер жүзіне таратпа. Ашкөздігі қанбайды екен. Арсыздықтан танбайды екен. Құмарлығын қандыру үшін жер бетін қанға бөктіреді. Әлсіздерге әлімжеттік қылады. Өтірік айтқанда шімірікпейді. Рақаттан өзін ірікпейді. Саған орынбасар болуға лайық емес. Біз ғой сені үздіксіз дәріптеп, ұлықтаудан тынбайтын, – деп шуласса керек. Тәңірі:

– Сендер не, бәрін білесіңдер ме? – деді. Періштелер:

– Уа жаратушы иеміз, үйреткеніңді бүтін білеміз, – деп жамырасты. Тәңірі ғайыптан бір әлемді шығарып:

– Қанеки, көп білсеңдер мына әлемнің жұмбағын шешіңдер, – деді. Беймәлім ғаламды көрген періштерде үн жоқ. Шектеулі білімдері ғайыптың сырын шешуге жетпеді. Жаббар Хақ Адамға рух атты нығметті үрлеп, жүрек көзін ашып:

– Қане, Адам, көрсет өнеріңді, – деді. Көкірек көзі ашылған Адам сол заматта ғаламның сырын паш етті. Сайыста жеңіп мерейі үстем болды. Періштелер Адам атаның ілімділігіне қайран қалды. Тәңірі олардан:

– Жеңілдіңдер ме? Періштелер:

– Йа, жеңілдік. Адамның мықтылығын мойындадық, – деді бастары салбырап.

– Жеңілсеңдер, сәжде жасап, рухына тағзым етіңдер, – деді. Күллі періштелер жапатармағай тағзым етті. Ібіліс қана қаққан қазықтай сілейіп тұрып алды. Алла Тағала одан:

– Әй, Ібіліс саған не көрінді? Неге сәжде етпедің? – деді.

– Бол борсыған балшықтан, мен болсам алаулаған оттан жаралдым, қалайша сәжде қыламын? Мен одан артықпын, – деді. Бұл сөзі әлбетте Алланың қаһарын туғызды. Тәңірі оған:

– Менің дәргейімде кібірлерге орын жоқ. Сені қарғысым атты. Қияметке дейін қарғыс арқалаған малғұн боласың, – деді. Ібіліс:

– Жарайды, дәргейіңнен кетсем, кетем. Адаммен өлгенше өштесем. Ұрпағын тура жолдан тайдырамын. Бағын байлап, бақытын қайтарамын, – деді.

– Мені шын сүйген ықыласты құлдарыма ықпалың жүрмес, – деді Тәңірі.

– Олардан басқасын адастырып, азғырамын, – деді Ібіліс.

– Енді қиссаны модерн әдіспен талдайық. Періштелер Адамның биологиялық, физиологиялық және психологиялық сипатын ғылымның күшімен дұрыс талдады. Құмарлық, мұқтаждығын анықтады. Психологиясын бірден ұқты. Орталық нерв жүйесіне байланған барлық импульс пен рефлекстің хикметін бір көргеннен түсінді. Адамды фактімен анықтады. Мына түрімен жерге түсер болса, қан жоса қырғын саларын қапысыз болжады. Бірақ рухани болмысын көрмеді. Болмыс зерттеуге ілінбеді. Адамды Құран нұрымен танығымыз келсе, назарға «рухани болмысты» алуға тиіспіз. Ал ғылым күшімен кісіні толық білеміз десек, Ібілістің кебін киюіміз мүмкін.

Экзистенциалисттер сұрақты тура осылай қояды: «Құдайға ұқсайтын кәміл тұлғаны тән ішінен қалай табамыз? Кісінің қоспасыз таза табиғатын айуани лас мінез-құлқынан қалай айырамыз? Адамның потенциялын қай амал риясыз сыртқа шығарады?». Олардың осындай ізденісін мойындасақ, Яссауи ілімін немесе сопылықты «Исламдағы экзистенциализм» деп тануға ақымыз бар. Сопылар да сұрақты осы позицияда қояды: «Құран, хадис, оқудағы мақсат не? Шарифаттың ауыр шарты мен заңдарын бұлжытпай орындаудың мәні не? Ілім сайысында Ібілісті жер қаптырған құдіретті Адам сипатын қалай табамыз? Періште тағзым еткен ұлық дәрежеге қандай амал жеткізеді? Жүректің көзін қай құлшылық ашады? Жануарлық мінез-құлқымнан қалай арыламын?

Ой салмақты шығу үшін Мәшһүр Жүсіптің мына өлеңін алайық:

Кейінгіге сәлем айт біз байғұстан
Бұл сарайда көп екен бізге дұшпан
Қызықтырып, қыздырып алдайды екен
Бірі іштен болғанда, бірі тыстан
Кезіксе алтын-күміс тілін білген
Қорытып алар еді-ау бізді мыстан

Осы алтын-күмісті мыстан ажыратып алу процесін экзистенция амалы деп айтсақ түсінікті болады. Әліге дейін адам жаралысын химиялық, биологиялық яки психологиялық тұрғыда механизм деп түсіндіру ойлы жанға қанағат бермейді. Пенде тіршілікте өзін «бар», мәңгі өлмейтін «рухани болмыс» ретінде сезінгісі келеді. Сезінген соң «не істуім керек? деген сұрақтың шешімін іздейді. Ойшылдар «Бұ дүниеге қайдан келдім?» Тіршілікте не істесем

абзал? Өлген соң болмысым қайда кетеді?» деген классикалық үш сұрақпен әлемді әлі де оятып келеді. Мысалы, Шәкәрім қажы сияқты:

Шынды білмек ойласаң сен
Алдыменен жанды біл
Ең керекті үш сұрақпен
Жан құлағын қой бұрап
Келдім қайдан? Нетсем пайдам?
Өлгеннен соң не болам?
«Мен» – деген жан, ақыл – айнама,
Жоғала ма сол шын-ақ?

Осындай толғамға қарап экзистенциализм бағытын түсінеміз. Оның мұраты – жансыз ғылымға, сандарға, пайыздарға, статистикаға, психологиялық шартты-шартсыз рефлексстерге және діншілдердің үкімі мен пәтуасына маталып, зат сияқты қаралатын адамды редукационизм «тұтқынынан» босатып алу. Мәңгі тірі, тоқтаусыз өсуші «адамның рухани болмысын» қалай да табу!

Байтенова Н.Ж.
филос.ғ.д., профессор
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Жетпісбай Н.Ж.
«Дінтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

«ЖУСАН» ОПЕРАЦИЯСЫ: СИРИЯДАН ОРАЛҒАНДАРДЫҢ ӨТКЕНІ МЕН БҮГІНІ

Әлемнің әр қилы еліндегі жиһадшыл топтарды Ирак пен Сирия жеріне шақырып, «Халифат» жариялаған, өздерін «Ислам мемлекеті» атаған террорлық топ жеңіліске ұшырағаны баршамызға мәлім. Ал Ирак пен Сирия армиясы аталған террорлық ұйымның тұрақтарын талқандап, жеңіске кол жеткізгендігін БАҚ беттерінде жарыса жазды.

Дегенмен, соғыс бұл бір жолата барлық мәселені шешті деп айту өте қиын. Қазір Сирия мен Иран жерінде террорлық топтың қолға түскен мүшелерімен қоса олардың әйелдері мен бала-шағасы да бар. Олар Сирияда түрмелер мен арнайы лагерлерде болса, Ирактағылар да арнайы армияның бақылауында немесе түрмелерде тоғатылған. Әрине, бұл мәселені шешіп бір жақты ету әлем елдерінің басты мәселесі болды.

Осыған орай ағымдағы жылдың қаңтар айында Мемлекет басшысы Нұрсұлтан Назарбаевтың тапсырмасымен Сириядағы соғыс аймағынан отандастарымызды елге қайтару "Жусан" операциясы арқылы нәтижелі жүзеге асты. Орта Азия елдері арасында Қазақстан алғашқы болып Сирияға кеткен азаматтарын қайтарып келуі тәуелсіз жас мемлекетіміз үшін әлемдік қауымдастық алдындағы өте маңызды іс шара болды.

Ұлттық қауіпсіздік комитеті департаментінің басшысы Бақытбек Рахымбердиевтің айтуынша, «Жусан-1» операциясы аясында елге 6 ер адам, 11 әйел және 30 бала қайтарылған. ҰҚК өкілі Сирия мен басқа да қақтығыс аймақтарына кеткендердің көпшілігі интернет арқылы шетелдік «ғұламалардың» арбауына түсіп қалғандығын айтады. Елге қайтарылған азаматтар 2012-2015 жылдар аралығында Астана, Алматы қалалары, Атырау, Батыс Қазақстан, Қарағанды және Маңғыстау облыстарынан кеткен. Ал Қазақстанға оралған балалардың әкелері түгелге дерлік соғыс жағдайында опат болған.

Жусан операциясы еліміздің алғашқы Приезиденті Н.Назарбаевтың бастамасымен орын алып, жаңа Елбасы Қасым-Жомарт Тоқаевтың нұсқауымен 7-9 мамыр аралығында «Жусан-2» операциясымен өз жалғасын тапты. Осы тұста Сириядан 230-дан астам Қазақстан азаматы, оның ішінде 156 бүлдіршін елге қайтарылды. Соның ішінде 18-і жетім балалар, 59 әйел.

«Жусан-2» операциясымен елге келгендер туралы айтсақ, олар алғашында Ақтау қаласындағы оңалту орталығына орналастырылған. Қандастарымызбен сауатты, білікті мамандар мен теологтар үзіліссіз жұмыс жүргізген болатын.

Елге қайтарылып жатқан азаматтардың басым көпшілігі — балалар мен әйелдер. Ал «джихадтік романтикаға» берілген, деструктивті ислам атын жамылған қозғалыс сипатына қарасаңыз, бұл жерде әйелдердің рөлі мүлде жоқ және ешқандай маңызға ие емес екенін көресіз. Яғни Сирияға кеткен бұл әйелдер тек қана өздерінің күйеулерінің нұсқауын орындаған деп толықтай айтуға болады. Сириядан оралғандар радикалды, террорист болған арабтар немесе еуропалықтар емес, өзіміздің қаракөз қазақтар екендігін түсінуіміз керек. «Жусан» арқылы елге оралған қаракөз қазақтарға жаңа өмір бастауға мүмкіндік бергендігін растауымыз қажет.

Еуропаның кей мемлекеттерінен кезінде Сирияға халифатқа қызмет етуге «жыныстық жихад» деген желеумен аттанған жас қыздар көп болды. Сондағы кейіпкердің бірі британиялық Шамима Бегумнің оқиғасын еске алайық, 19 жасар қыз өзінің құрбыларымен халифат содырларына жыныстық қызмет көрсету үшін отанын тастап кетеді. Бұл азаматшалар о бастан қайда бара жатқандарын білді. «Халықаралық радикализацияны зерттеу орталығының» 2018 жылғы деректері бойынша, ДАИШ-тың қатарына әлем бойынша 41 490 адам қосылған. Олардың 13 пайызы әйелдер, оның ішінде 4600-дей жасөспірім мен бойжеткендер бар. Олардың басым көпшілігі Еуропадан. Бүгіндері міне осы азаматшалардан Еуропа мемлекеттері бас тартып жатыр. Қазақстанға келер болсақ, күні бүгінге дейін баласын арқалап немесе жалғыз өзі «жихадқа» аттанған әйелдердің оқиғасы туралы мәлімет кездескен емес. Бір ғана сәт бар, ол қазақ қызы Сирияда жүрген қазақ жігітімен ғаламтор арқылы сөйлесіп, некесін қиып шекарадан өткен. Сол себепті Еуропа немесе басқа да аймақтардағы «радикалды лиризммен» ауырған нәзік жандылармен біздегі өз қалауынан тыс, қатаң діни догмалардың құрбаны болған әйелдерді салыстыруға келмейді.

ҚР Президенті Қасым-Жомарт Тоқаевтың тапсырмасымен 8-31 мамырда «Жусан-3» арнайы гуманитарлық акциясының соңғы кезеңі табысты өтті. Сириядан отандастарымыздың кезекті тобы оралды. Қазақстанның мемлекеттік құрылымдарының жүйелі жұмыстарының және шетелдік серіктестермен тығыз ықпалдастықтың арқасында қақтығыс аймағынан 171 бала шығарылды. Балалардың жартысынан көбі шетелде өмірге келген.

Жалпы атқарылған «Жусан» операциясы барысында елге қайтарылған азаматтар Нұр-Сұлтан, Алматы қалаларының, сондай-ақ Алматы, Атырау, Батыс Қазақстан, Ақтөбе, Ақмола, Қарағанды, Түркістан, Маңғыстау облыстарының тумалары болып табылады. «Жусан» операциясы негізінде Сириядан Қазақстандық азаматтарды елге жеткізу бойынша кешенді гуманитарлық операциясы барысында елге жалпы 516 қазақстандық жеткізілді. Оның 357-сі балалар.

Осы тұста жат ағым жетегіне еріп, соғыс ошағын көзімен көрген қандастарымыз туралы бірнеше оқиғаны үлгі болар ниетпен оқырманға ұсынғанымыз дұрыс болар. Мәселен, Қарағанды облысына қарасты Сәтбаев қаласы тұрығыныңың ұлы осыдан екі жарым жыл бұрын Сирия топырағында опат болған. Бүгінде Шам аймағында келіні мен үш немересі тұрып жатқан көрінеді. Қанша дегенмен, бұл әйелдің өзі секілді аналармен байланысы бар ғой. Елімізде 120 шақты ақ жаулықты ана өздерінің соғыс аймағындағы балаларының жолын тосып отыр екен. Онға жуық ананың ұлдары бүгінде Сирия аймағынан оралыпты. «Менің келінім мен немерелерім әлі де сол жақта. Көптеген қандастарымыз қазір қоршауда қалып қойған сыңайлы. Біз олардың сол қоршаудан аман шыққанын естігенімізбен, жетуі тиіс орынға жеткен-жетпегенін білмей отырмыз. Себебі, қақтығыс аймағының барлық жерінде жарылғыш заттар қойылыпты», – деп көз жасына ерік берді анасы. Алматыда сауда жасаймын деп жолға шығып, Сириядан бір-ақ шыққан баласының діни сауаттылығы шамалы болғанын да айтады

ол әйел. Сондықтан да ұлы жалған «шейхтардың» арбауына түсіп қалып отыр. Бұл оқиғадан әрбір отбасының бала тәрбиесіне мұқият болу керектігін көреміз. Әр ата-ана ұл-қыздарының тәлімін жіті қадағалап, дәстүрлі тағылымын беріп отырса, барынша көңіл бөліп, тәртібін қадағаласа жоғарыдағыдай қайғылы оқиғалар болмас еді. Ұлымен көзі тірісінде әлеуметтік желі арқылы сөйлескен әйелдің: “Балам менен қайта-қайта кешірім сұрады. Соған қарағанда өзі де ахуалдың былай ушығатынын білмесе керек. Ұлым есіме түскен сайын көзіме жас, көңіліме мұң ұялайды. Туғандарының жолын тосып отырғандармен бірге мен де баламды күтер едім... Бірақ ол жоқ қой. Ең болмаса, келінім мен немерелерім келсе екен”, – деп жылайды қамкөңіл ана.

Тіпті өзім ме де қызмет барысында «Жусан» операциясы арқылы елге оралған азаматшалармен сұхбаттасу мүмкіндігі туған болатын. Соның бірі Айдана (есімі өзгертілген). Ол шаттық пен бақытқа толы отбасының қамқоршы анасы болып өмір кешіп жүреді. Жеке кәсіппен айналысып отбасының бар қажеттілігін өтейді. Жолдасы тәртіп сақшысы болып қызмет жасайды. Күндердің бір күні Айдана намаз оқуға ниеттеніп, қайын ағасына барып, намаз оқуды үйренеді. Алайда уақыт өте жолдасы ішкілікке салынып, қыдырысы көбейіп отбасының берекесі кетеді. Бұл жағдайдан әбден мезі болған Айдана намаз оқитын адамға ішуге, жаман әдеттер жасауға болмайтындығын біліп, қайын ағасына барып көмек сұрайды. Қайын ағасы інісіне екі апта уақыт ішінде намаз оқытып, түзу жолға бастап жібереді. Айдана жолдасының жаман әдеттерден тыйылғанына қатты қуанады. Жолдасы уақыт өте біраз сауаттанып Айданаға хиджаб кию керектігін айтқан. Айдана бір жылға жуық қарсылық танытқанымен, кейін ұсынысын қабылдап, хиджаб киген.

Екеуі де алғаш дінге бет бұрғанда бес уақыт намаз оқып, ораза ұстаумен ғана шектелген. Уақыт өте келе жолдасы діндар жамағаттармен араласа бастаған. Жамағатпен бірге Құран оқып, уағыздар айтып жиналатын. Ол уақытта Қазақстандық кітаптар аз болғандықтан араб және дағыстандық кітаптарды оқыған. Қазіргі уақытта ҚР тыйым салынған «Үш негіз» бен «Төрт қағида» кітаптарын да оқыған.

Жолдасы түрлі жамағатпен араласып, шеттен жинаған ілімімен өзін сауатты адамдардың қатарына жатқызып, 2004-2005 жылдары «жиһадқа» шығу керектігі туралы өз ойын айтып қалатын. Бірақ Айдана қарсылық танытқан. Кейін бұл тақырып туралы мүлде айтылмай кеткен. 2012 жылдан бастап жолдасы түнгі 4-5 шамасында үйге оралатын болған. Себебін сұрағанда «браттармен», «амирлармен» кездестінін алға тартуды шығарған. Жолдасы ер адамдармен жүргендіктен Айдана да аса мән бермеген. 2013 жылы жолдасы ноутбук сатып алып, таңнан кеш батқанға дейін әлеуметтік желіден бас көтермеуді әдетке айналдырған. Не қарайтынын сұраған Айданаға аса маңызды нәрсе емес деген жауаппен ғана шектеліп, еш нәрсені ашып айтпайды. Жолдасы ноутбуктің қызығына батып жатқан уақытта Айдана жеке кәсібін дамыту үшін күні-түні еңбек ететін.

2013 жылы Айдананың күйеуі, қайын ағасы мен досы өздерінің қолданыстағы автокөліктерін сатып Қырғыз мемлекеті «Бішкек» қаласына жол тарқан. Сол кеткеннен бірнеше уақыт хабарсыз кетеді. Ал Айданаға тіпті жаман ой да туындамаған. Бірнеше күн өткен соң жолдасы Түркия мемлекетінен хабарласып, Сирия өңіріне бару керектігін айтып, Айданаға Қазақстанда қалып екінші рет тұрмысқа шығуына рұқсат беремін деп, күтпеген жаңалық айтады. Арада екі апта уақыт өткен соң жолдасы Айданаға қайта қоңырау шалып, «Сирияға барлығы Халифат құру үшін отбасымен, бала-шағасымен келіп жатыр, сондықтан сен де кел», - деген ұсыныс тастайды. Айдана әлеуметтік желілерден Сирия туралы бейнероликтерді, ойын баласы мен бақытты елде өмір сүріп жатқан әртүрлі шақыртуларды көріп өзі де елендеп тұрған кез еді. Жолдасының шақыртуын қабыл алып ойланбастан 6 баласымен Айдана да Сирия өңіріне кетуге бел буады. Осы сәтте Сирия өңіріне баруға 2 баласы қарсылық танытып бармай қалған. Айдана қалған 4 баласын алып соғыс болып жатқан аймаққа аттанып кетеді. Соғыс аймағында тағы 1 баланы дүниеге әкеледі.

Ол жаққа барғанда бейнероликке түскен адамдарды бетпе-бет көргенде алданғанын енді ғана түсінеді. Үй тегін, жарық тегін, су тегін. Барлығы да балдай өмірді елестетіп келген адамдардың барлығы алданғанын барғанда ғана білген.

Он жастан он бес жасқа дейінгі балаларға Құран, ақида, араб тілі және жекпе-жек өнерін (боевое искусство) бастан-аяққа дейін, қалай өлтіру керек, қалай ату керек, қалай жару керектігін үйретеді. Айдана өзінің 10 жасар баласын бірнеше айлап көрмеген. Айдананың 10 жастағы баласы барлық қару жаракты қолдануды, түрлерінің барлығын жақсы меңгерген. Осындай дайындықтан өткен бала 15 жасқа толған соң басшылары қай жаққа жиһадқа шығу керек десе, сол жаққа баруға міндеттісің деп саналарына сіңіреді.

Айдана Сирия өңіріндегі беретін діни ілімдер, идеологиялары мықты болғандығын айтты. Ол жаққа барғандардың көбісі Құраннан жалпы діннен хабары жоқ болғандықан дәріс бергендердің сөздеріне қарсылық танытпай, мынау Құраннан мынау сүннеттен алынған деген ұстаздарының сөздеріне сенуден басқа амалдары жоқ.

Кейбір қазақстандықтар Халифтың (басшының) берген тапсырмасын ғана орындап жүрміз, біз оны шын мәнісінде кім екендігін көргісі келетіндігін айтқаны және арабтардың кейбір үкімдеріне қарсылық танытқаны үшін 3 әйелді, 4 баланы барлығы 19 қазақстандықты тұрып жатқан үйлерінде жарып жіберген.

Сонымен қатар қарсылық танытпай өз еркімен келген асыраушысыз қалған әйелдерде тұрмысқа шығу өздерінің еркінде. Алайда бір әйелдің бірнеше рет тұрмысқа шығуға тұрмыстық жағдай, бала-шағасын асырау қиындықтар мәжбүрлейді.

Ал тұтқындағы әйелдерде ондай ерік болмаған. Оларды қалаған адамдарға сатқан, бір-біріне зат ретінде сыйлыққа берген.

Айдана Сирия өңірінен қашып шығу үшін бір баласы, келіні және немересі яғни, төртеуі жоспарлаған. Ол кезде баласы 18 жаста. Тіпті баласы ол жерден кететіндігін айтқанда, әскерлер «хауаридж» және «таквир» деп бірнеше рет түрмеге де қамаған. Бейбіт тұрғындарға соғыс аймағынан шығу үшін ақылы. Ересектерге адам басына 7000, балаларға 3000-4000 доллар көлемінде ақша сұрайды. Ондай ақша ешкімнің де қалтасынан табылмайтыны белгілі.

Күндіз түні аспанда әуе зымырандары ұшып, барлығын жарып, жойып жатқанын көргенде Айдана тірі қалатынына сенімін жоғалта бастап еді. Ол жақтағы бейбіт тұрғындардың барлығы аман сау қалатындықтарын білмегендіктен ұйқыға кетерде тілдерін кәлимаға келтіретін. Осындай ала сапыранның бір күні Айдана тұрып жатқан үйге бомба түсіп, он адам қайтыс болып, Айдананың немересі, тағы санаулы адамдар ғана тірі қалады. Осы жарылыстан Айдана үйінді астында қалып қолы сынып, бас сүйек-ми жарақатын алады.

Шариғаттың тұнығын, әділдік пен рахат өмірді көксеп барған мекенінде Айдананың 5 баласын, 1 немересін, жолдасы мен күйеу баласын жұлып алып, о дүниеге аттандырды.

Ия, бұндай зұлматты ешкімнің басына бермесін. Бір өкініштісі арабқа тұрмысқа шыққан қазақ әйелдері мен жетім қалған балалардың әлі де сол жақта қалғаны жүрегімді сыздатады дейді Айдана.

Расымен де осындай орын алған оқиғаларға қарап «Айналайын қарагөз қазағым! Бөтен елден бақыт іздеп барыңнан айырылғанша, бейбіт еліңде, шаттыққа толы шаңырақ астында өмір кеш» дегім келеді.

Бүгінде осылай елімізге оралғандардың қоғамның толыққанды азаматы болуына барынша мүмкіндік берілді. Айталық, арнайы оңалту орталықтарында кәсіби психологтар мен теологтар тарапынан қалыптасу үшін жәрдем беріліп жатыр. Бізде деструктивтізм мен радикализмнің құрылымдарын танитын, жат ағымдықтармен жұмыс істей алатын, ислам ақидасын дәстүрлі арнаға тарта алатын кадрлар баршылық.

Ал райынан қайтпайтын немесе қылмысы бар азаматтарды еліміздің құқық қорғау органдары нақты факторлар бойынша назарларына алып, тиісті шаралар қолданылып жатыр. Қандай адамның болса да адамзат алдында жасаған кінәсі жауапсыз қалмауы тиіс.

Жат пиғылды ұйымдардың жетегінде кеткендерге, санасы уланып, алданып қалғандарға алғашқы болып психологтың көмегі керек. Бүгінгі күнде бұл бағыттағы шаралардың оң нәтиже беріп жатқандығын білгеніміз жөн. Өйткені елімізге қайтарылған әйелдердің дені радикалды көзқарастарынан айығып, азапты өмірлерінен бас тартты. Тіпті жұмысқа орналасып, туыстарының ортасына қосылды. Балалары мектеп табалдырығын аттап, балабақшаға барып жүр.

Біз бір дүниені анық білуіміз керек, жаңағы айтылған аймақтарда мұсылмандар мен мұсылмандар бір-біріне қарсы оқ жаудыруда. Демек, әрқилы ұйымдар өзара соғысуда. Онда бір із салған соң, қайтадан кері жол табу еш мүмкін емес. Себебі, мұндай пиғыл байқалса болды, дар ағашы күтіп тұр деп біліңіз. Қазақстан азаматтарының қайтпак болғаны үшін өлім құшқаны жайлы деректер баршылық. Осы орайда, соңғы екі жыл шамасында еліміздің шекарасынан Сирияға бет алған бірде-бір азамат туралы дерек жоқ. Яғни, халықтың діни сауаты артып келеді деп ойлаймын. Құзырлы мекемелердің тынымсыз еңбектерінің, сауықтыру шараларының арқасында жат пиғылды ағымдардың арбауына түсушілердің саны айтарлықтай кеміді деп білемін.

Байтенова Н.Ж.
филос.ғ.д., профессор
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Камалова Ф.Б.
«Дінтану» мамандығының PhD докторанты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
fenya_0490@mail.ru

Қантарбаева Ж.О.
филос.ғ.к., доцент
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДАҒЫ «КИЕЛІ ЖЕРЛЕР» ҰЛТТЫҚ ӨЗІНДІК САНАНЫ АЙҚЫНДАУ ФАКТОРЫ РЕТІНДЕ

Батыстың зерттеуші ғалымдары киелі орындарға барудың екі қырын көрсетеді: біріншіден, бұл белгілі бір құбылыстар өткізілетін қоғамдық кеңістік ретінде қарастырылса, ал екіншіден, адамдардың шығармашылық елесін, символикалық және архетиптік бейнесін қалыптастыратын кеңістік ретінде айқындалады деген (Steve, 2009b: 10).

Зерттеулерге сүйенетін болсақ, «киелі жерлерді» үш категорияға бөліп қарастыруға болады: біріншісі – әртүрлі дінмен байланысты адамдармен жасалған «қасиетті орындар»; екіншісі – табиғат факторларымен пайда болған – емдік сулар, емдік балшықтар, дөльмендер және тағы басқалары. Үшінші категориясы екі категорияның араласуынан пайда болған «киелі жерлер».

Қазақстан территориясында орналасқан киелі жерлер осы категорияларға сәйкес келеді.

2004 жылы Қазақстан Республикасының Президенті Н. Назарбаевтың қолдауымен қабылданған «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы аясында Қазақстанның тарихи-мәдени ескерткіштерін жаңғырту, дамыту істері жүзеге асырылды. Осы бағдарлама аясында мемлекеттік, әлемдік маңыздылығы бар киелі орындар мен киелі жерлер анықталып, қалпына келтірілген болатын. Мемлекеттік тұрғыда бекітілген киелі орындарға – Арыстанбаб кесенесі, Қожа Ахмет Яссауи кесенесі, Қарахан кесенесі, Айша бибі кесенесі, Қорқыт Ата кесенесі, Сунақ ата кесенесі, Бекет ата кесенесі және т.с.с көптеген мазарлар мен кесенелер, мемориалды кешендер жатады.

Қазақстанның төрт бұрышында да киелі жерлер мен қасиетті орындар көп, бірақ халық арасында үлкен сұранысқа ие болған ол – Оңтүстік Қазақстан, Батыс Қазақстан және Шығыс Қазақстан өңірлеріндегі киелі орындар. Әрқайсысына жеке тоқталып кетейін.

Оңтүстік Қазақстан облысындағы Түркістан мекені – кіші қажылық мекеніне айналды. Түркістанның тарихы өте бай. Ол Қазақ хандығының бірінші астанасы. Сонымен қатар Ұлы Жібек жолының мәдени, діни және сауда орталығы болған. Қаланың ескі аты – Яссы. Бірақ

қазір Түркістан қазақ даласының киелі аймағына айналды. Адамдар бұл мекенге рухани азық алу үшін, сауығу үшін, жан азабынан арылу үшін келеді.

Шын мәнінде Түркістанға баратын адамдар тобын екіге бөлуге болады: біріншісі – зиярет етушілер, олар Арыстанбаб, Қожа Ахмет Яссауи, Гаухар ана кесенелеріне табыну үшін; Бесік төбеге зиярет ету (аңыз бойынша Бесік төбе құрсақ көтере алмай жүрген әйелдерге аналық қуаныш сыйлайды екен); Қасиетті Құдықтан су алуға (халықтың айтуы бойынша бұл Құдық ниеті түзу, жүрегі таза адамдарға ғана су береді екен) барса, ал екінші топ адамдар тарихи ескерткіштерді көруге, тарихи мұраларды өз қолымен ұстауға, киелі орындармен, кесенелермен, ескерткіштермен байланысты аңыз-әңгімелерді тыңдауға, ата-баба ескерткіштеріне құрмет көрсетуге және рухани азық алу үшін барады.

Оған қоса, сол Оңтүстік Қазақстанның Сыр өңірінде де мекен еткен бірқатар киелі адамдардың, кемеңгер ойшылдың кесенелерін кездестіруге болады. Олар: Қорқыт ата мемориалды кешені, Бегім ана мұнарасы, Оқшы ата кесенесі, Сунақ ата (Хисамидин әз-Сығанақи) кесенесі, Қорасан ата кесенесі мен Төлегетай-Қылышты ата кешенді-мазарына да зиярат етушілердің саны күннен күнге ұлғаяуда.

Сонымен қатар, Оңтүстік Қазақстанның Тараз өңірінде де зияратшылардың біршама тобын кездестіруге болады. Олар Тектұрмас кешеніне, Қарахан кесенесіне, Айша бибі кесенесі мен Бабажы Хатун мазарына зиярет ету үшін келеді. Айта кететін бір жәйт, әлемде махаббат символын білдіретін екі кесене бар, олар: Үндістандағы «Тәж-Махал» кесенесі мен біздің Тараз өлкеміздегі «Айша бибі» кесенесі.

Қазақ жеріндегі тағы бір киелі орындардың бірі – Маңғыстау өңірі. Маңғыстау – Қазақстан Республикасының батыс өңіріндегі ірі аймақтарының бірі. «Ұйқыдағы ару» атанған бұл өлке еліміздің мұнайы мен газын беріп отырған қазына түбегі. Маңғыстау өңірі туралы көптеген ғалымдар зерттеген. Бірақ соның ішінде ерекше атап кететін, Серікбол Қондыбайұлының «Маңғыстау географиясы. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары» атты кітабы, ол «Маңғыстау» сөзінің этимологиясынан бастап Маңғыстау өңірінің тарихи-мәдени ландшафттарын зерттеген. Әсіресе осы өлкенің киелі орындарының мәнін мифологиялық көріністер арқылы түсініктемелер берген.

С. Қондыбайұлы бойынша Шығыс түркі (ұйғыр, салор, тува, алтай, шор, т.с.с.) және моңғол мифологиясында «маңғыш» (маңғыс, мангус) айдаһар, керемет құбыжықтар дегенді білдіреді. Түркілерде құбыжықтар жақсы және жаман қасиетке бірдей ие. Серікбол Қондыбайұлы Е.Қойшыбаевтың тұжырымдамасын негізге ала отырып әртүрлі дәлелдер келтіреді. «Біріншіден, Маңғыстауда тұрған халық «дай, алан» жыланды, айдаһарды немесе басқа бір үрейлі мақұлықты қасиетті, киелі (тотем) деп санауы ықтимал. Оның үстіне Маңғыстау облысында кездесетін Отман, Маната, Маңсуалмас, Манашы, Маңғар, Ақман, Қараман жер су аттарының болуы және олардың өз бойында мифтік аңыздық сипатын басқа топонимдерге қарағанда көбірек сақтауы аталған пікірге тоқтам жасауға мүмкіндік береді. Екіншіден, геологиялық уақыт бойына ғана емес, сонымен қатар VII–XV ғасырлар аралығында Маңғыстау климаты қазіргіге қарағанда өзгеше болған. Табиғат климатын ескеретін болсақ, Маңғыстауда алып жыландардың, алып кесірткелердің, тіпті қазір жойылып кеткен аңдар мекендеген деп болжам жасауға болады. Қазақ халқының «адам көрмесе жылан қырық жылда айдаһарға айналады» деген сөзі негізсіз болмас. Үшіншіден, Қаратау жоталары (Таушық, Батыс және Шығыс Қаратаулары) солтүстік батыстан оңтүстік шығысқа қарай созылып жатыр. Ақтау биігінен көз салып қарасақ сұрқай сары далада қарайып созылып жатқан таулар өте алып жыланға, айдаһарға ұқсайтынын байқау қиын шаруа емес» – дейді (Қондыбай, 2008 : 10-11). Сонымен, Серікбол Қондыбай бойынша «Маңғыстау – айдаһартау» дегенді білдіреді.

Маңғыстау өзінің 362 әулиелерімен танымал. Аймақ тұрғындары «362» деген санның өзін киелі ретінде қабылдайды: мысалы пәтер таңдаған кезде «362» деген санды таңдауға тырысады, авто көліктеріне «362» деген нөмірді тағады. Мұндай практика киелі орындардың, ата-баба аруақтарының үнемі қолдап жүреді деген сенімінен туындаған. Маңғыстау жеріндегі

қорымдар мен жерасты мешіттері: Оғыланды жеріндегі Бекет ата, Шопан ата, Көне Бейнеу және Бекет-ата, Қараман ата, Масат ата, Шақпақ ата, Сұлтан-үпі.

Әрбір киелі жер мен қасиетті орындар туралы аңыз-әңгімелер, сол аймақтың танымалдылығын қалыптастыруда маңызды орын алады. Аймақты тартымды етеді.

Қазақстан территориясындағы киелі орындар Республикалық бақылауда. Зиярат ету тәртібі мен ережелері жазылған және зиярат етушілер оны ұстануға тырысады.

Қорытынды

Сонымен «киелі жер» табиғи құбылыс па? Әлде адамдардың ойдан шығарған практикасы ма? Киелі жердің қалыптасуы туралы әртүрлі пікірлер бар. Киелі жерлердің қалыптасуы туралы тарих ғылымдарының докторы, қазақстандық шығыстанушы А.Қ. Муминов өзінің «Родословное древо Мухтара Ауезова» атты еңбегінде жақсы түсіндіріп өткен. Кітабында қожа әулетінің мәдени әлемі мен Мұхтар Әуезовтің байланысын сипаттай отырып, қазақ даласындағы киелі жерлер мен орындардың маңыздылығын ерекше атап өткен. Әшірбек Құрбанұлының айтуы бойынша, қожа әулетінің мәдени әлемінің басым бөлігін киелі орындар (мазарлар, қадам-жайлар, зираттар, киелі жер, муккадас джай) алып жатыр дейді (Муминов, 2011 b: 120). Киелі орындардың көлемі мемлекеттік деңгейде немесе белгілі бір аймақтың негізінде өлшенеді. Маңғыстау өңірінде 362 киелі орын бар. Олар бұл 362 санды Құранның аяттарын оқығанда қолданады және күнделікті тұрмыста да қолданып жүреді. Муминов айтып кеткендей, кең көлемде танымал киелі орындар «мұсылмандардың рухани басқармасымен» ресми тіркеуге алынған және олар аймаққа, өлкеге қажылыққа келушілердің арқасында үлкен көлемде қаржы әкелетін табыс көзі болып табылады. Муминов өз кітабында киелі орындардың типологизациясын жасаумен айналысқан кеңес дәуірінің этнографы Г.П. Снесаревті ерекше атап өтеді. Г.П. Снесарев қасиеттілер, киелілер туралы аңыз-әңгімелерді зерттей отырып, негізгі төрт типін бөліп көрсетеді: 1) бейнесі анықталмаған киелілер және олардың өз есімдері мен қарапайым тұрағы болмағандар; 2) библиялық-құрандық кейіпкерлер, бұған ерте ислам тарихының тұлғалары жатады; 3) ортағасыр сопылары – ерте кездегі, жалпы танымал және жергілікті; 4) мазарлары инерциялы түрде табыну объектісіне айналған жергілікті билік өкілдері. Иемденген киелі орындарына байланысты тағы бір топтамасын ұсынады: 1) ежелгі батырлар; 2) пайғамбарлар, Құрандағы кейіпкерлер; 3) ислам дінінің таратушы миссионерлер; 4) Мұхаммед пайғамбардың ізбасарлары; 5) сунниттік имамдар; 6) сопылар; 7) ру тотемдері; 8) киелілердің «жаңа ұрпақтары». Мазарлар танымалдылығына және әйгілігіне байланысты бірнеше топқа бөлінеді: 1) барлық Орталық Азияға танымал; 2) бір өлкеге немесе толық бір аймаққа танымал; 3) шектеулі жерге ғана танымал (Муминов, 2011c: 121-122).

Муминов айтып кеткендей киелі орындардың танымалдылығы бірінші орында сакралды аңыз-әңгімелерге байланысты. Сонымен қатар киелі орындар қарапайым адамдар арасында өзінің емдік қасиетімен, сиқырымен, құпиясымен танымал болып жатады. Барлық мұсылман әлемінде үлкен қажылық – ол Меккеге бару. Бұл барлық мұсылмандардың киелі орны. Сондай-ақ, қазіргі кезде «кіші қажылық» деген ұғым кездеседі. Ол жергілікті, аймақтық, өңірдегі киелі орындарға барып сыйыну, зиярат ету. Көп жағдайда бұл емделу, тазалану үшін жасалады. Қазіргі кезде қарапайым адамдар арасында киелі орындарға барудың үлкен бір себебіне айналған мәселе – ол ұрпақ тілеу. Сәби сүйе алмай жүрген отбасылар өздерінің әулетімен байланысты арғы ата-бабаларының немесе сол әдеттен шыққан ұлы тұлғалардың мазарларына, кесенелеріне барып тілектерін айтып, бата жасап, құрбандық шалып жатады. Ел танымайтын өз ата-бабасының мазарына барып тағзым ету. Р. Отто айтып кеткендей нумизондық сезімдердің кешені. Сол арқылы сол мазар немесе зират діни іс-әрекеттің негізінде танымал бола басталады және құдіреттілігі анықтала бастайды.

«Киелі орындардың тағы бір құдіреттілігі – олар өздерін қорғай алады» – дейді Ә.Қ. Муминов (Муминов 2011d: 124). Шынымен де, қарапайым адамдардың ішінде ауыздан ауызға тарап жүрген әңгімелерге сенетін болсақ, киелі орындарды ешқашан ешкім қирата алмайды. Адамдардың айтуы бойынша киелі орындардың иелері хайуан, аруақ немесе жын түрінде көрініп, өз орнын қорғап тұрады.

Муминовтің кітабында айтылғандай, бірнеше киелі орындар бірігіп бір үлкен территорияны құрайды. Оңтүстік Қазақстан киелі орындар санынан, және олардың танымалдылығымен, құдіреттілігімен ерекше орынға ие. Сакралды аймақтарға Түркістан, Тараз, Жаңақорған, Сыр өңірі, Созақ және Отырар жатады. Бұл аймақтар «кіші қажылыққа» келушілердің көлемімен анықталады.

Киелі орындар қатарына Жезқазған өңірін де жатқызуға болады. Біріншіден, Ұлытау аймағы. Ол Асан-қайғы жырлаған «Жер ұйық». Қазақ даласының ұлы данасы Асан Қайғы халқына қолайлы жер іздеу мақсатында желмаясына мініп, қазақ даласын аралап шыққан. Әрбір жүрген жері мен басқан тауын ол киелі, қасиетті деп санаған. Халыққа жайлы жер іздеген Асан-қайғы Ұлытау аймағын ең қолайлы киелі жер деп атап кеткен. Сонымен қатар тарихтан белгілі Ұлытау қазақ хандарының бас қосқан мекені. Екіншіден, Жезқазған өңірі көптеген қасиетті адамдардың мазарлары орналасқан жер – Алаша Хан кесенесі, Жошы хан кесенесі, Домбауыл кесенесі өздерінің құдіреттілігімен және зәулім архитектуралық құрылысымен танымал.

Қазақ жеріндегі киелі орындарды зерттеуші тағы бір ғалым, қазақстандық мәдени антрополог Ұлан Биғожин өзінің зерттеу жұмыстарында Ван дер Вираның «Діни ұлтшылдық» еңбегін негізге ала отырып, ұлтты құрудың негізгі элементі ретінде дінді қарастырады. Биғожиннің айтуы бойынша мемлекет сопылық мазарларды дәстүрлі исламның органикалық бөлігі ретінде қарастырады. Сонымен қатар ұлттық бірегейлікті құрастырушы құрал ретінде де қарастырады.

«Қазақтардың діни наным сенімі ата-баба культіне негізделеді. Қазақтардың діни көзқарасының маңызды бөлігі – киелі орындар» – деп санайды Ұ. Биғожин (Биғожин, 2015с).

Қорыта айтқанда, Қазақстанда киелі орындарға қызығушылықтың артуының себебі: біріншіден, адамдардың кіші қажылық негізінде киелі орындарға барып зиярат ету. Екіншіден, қазақтың ертеден келе жатқан наным-сеніміндегі ата-баба культінің маңызды орын алуы. Үшіншіден, әртүрлі аурулардың таралуына байланысты адамдардың ем іздеп баруы.

Орталық Азияға қызығушылық танытушы еуропалық, америкалық ғалымдар көп. Әсіресе егемендігін алған, өзінің жаңа тарихын қалыптастырып жатқан Қазақстан барлық ғалымдар үшін үлкен зерттеу объектісіне айналып отыр. Қазақ жері көшпелі және отырықшы мәдениетті біріктірген жер. Үлкен тарихи оқиғаларды басынан кешірген жер. Сакралды аңыз-әңгімелердің негізінде, осындай киелі орындарымыздың арқасында еліміздің танымалдылығы арта береді.

Әдебиеттер

а. Биғожин У. (2015). В Казахстане сейчас идет бум святых мест // [Электронды ресурс]. URL: <http://caanetwork.org/archives/5947>. (айналым мерзімі: 05.11.2015)

б. Биғожин У. (2015). В Казахстане сейчас идет бум святых мест // [Электронды ресурс]. URL: <http://caanetwork.org/archives/5947>. (айналым мерзімі: 05.11.2015)

с. Биғожин У. (2015). В Казахстане сейчас идет бум святых мест // [Электронды ресурс]. URL: <http://caanetwork.org/archives/5947>. (айналым мерзімі: 05.11.2015)

Қондыбай С. (2008). Маңғыстау географиясы. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары. Алматы: «Арыс» баспасы, 288 б.

а. Муминов А.К. (2011). Родословное древо Мухтара Ауэзова. Алматы: Жибек жолы, 304 с.

б. Муминов А.К. (2011). Родословное древо Мухтара Ауэзова. Алматы: Жибек жолы, 304 с.

с. Муминов А.К. (2011). Родословное древо Мухтара Ауэзова. Алматы: Жибек жолы, 304 с.

д. Муминов А.К. (2011). Родословное древо Мухтара Ауэзова. Алматы: Жибек жолы, 304 с.

Дюргейм Э. (1915). *The Elementary forms of the Religious life*. Лондон, 314 с.

Отто Р. (2008). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917 /пер. А.М. Руткевича – СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 272 с.

Stump Roger W. (2008). *The Geography of Religion: Faith, Place, and Space*. New York: Rowan & Littlefield, 441 p.

Steve Brie, Jenny Daggars and David Torevell. (2009). *Sacred Space Interdisciplinary Perspectives within Contemporary Contexts*. Cambridge Scholars Publishing, 206 p.

Байтенова Н.Ж.
д.филос.н., профессор
КазНУ им. аль-Фараби

Шойбек Б.М.
магистрант специальности «Религиоведение»
КазНУ им. аль-Фараби

ТРАНСФОРМАЦИЯ И РАДИКАЛИЗАЦИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

В связи с трансформацией религиозности, вопрос о религиозном экстремизме и терроризме становится крайне актуальным для Казахстана. Для регулирования нынешней ситуации государство принимает ряд мер по предотвращению возможных религиозных угроз с точки зрения активизации радикальных религиозных движений и различных тенденций. Деятельность с точки зрения религиозных объединений, регулируемых Конституцией Республики Казахстан, Гражданским кодексом и Законом «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях», принята 15 января 1992 года даже Высшим советом (в так называемом голосовании был внесен Постановление Президент в 05.10.95 г N2488, 05.10.95, N2489, Закон РК от 07.97 г N 154-1). Государство пытается формально придерживаться политики невмешательства в религиозной сфере, регулировать процесс принятия всех видов законов, в основном осуждающих антиконституционную деятельность религиозных групп. Так, в 1993 году было принято положение о запрете на деятельность религиозных объединений и общественности в соответствии с Президентом Республики Казахстан Нурсултаном Назарбаевым указаниями Конституции «провозглашающих и реализации практики религиозной нетерпимости ...» (ст. 55), позднее эту позицию упрекали в Конституции 1995 года (статья 5.3). Однако новая версия «религиозной нетерпимости» была заменена более «широко распространенной» формулировкой «разжигания религиозной ненависти». Кроме того, в 1995 году Конституция ввела статью 20.3, которая запрещает «пропаганду или агитацию ... религиозного превосходства». При расследовании ряда государственных правонарушений определенные действия были признаны виновными по ст. 164: «Возбуждения социальной, национальной, родовой, расовой или религиозной вражды»; ст. 168 — «Насильственный захват власти или насильственное удержание власти»; ст. 170: «Призывы к насильственному свержению или изменению конституционного строя либо насильственному нарушению территории Республики Казахстан» [1].

Сложным вопросом, который приходится решать идеологам, философам и юристам в связи с вопросом о религиозной свободе, свободе верований и убеждений, является вопрос о том, чем может стать обоснованная законодательно закрепленная свобода такого типа – основой для разобщения или для консолидации общества? Различия в верованиях – это различие в ценностях, и чем большая свобода для всех конфессий провозглашается государством – тем больше, казалось бы, возможностей для роста вседозволенности. Однако наблюдения социологов и психологов показывают, что принадлежность к конфессии создает для каждого верующего дополнительную позитивную шкалу ценностей. Несмотря на различные идеалы и ценности людей разных конфессий, им следует стремиться к диалогу – право на участие в нем есть неотъемлемая часть борьбы за права человека, как и право принадлежать к той или иной религии [2].

Когда-то Платон и Протагор призывали думать о будущем, а не о минувшем в борьбе с преступностью. Современные криминологи отмечают, что «смысл борьбы с преступностью кроется в устранении отрицательных явлений в жизни общества, с одной стороны, и в развитии и поощрении положительных явлений и процессов в нем – с другой». Если такого

двухстороннего процесса в общественной жизни не происходит, то преступность проявляется в наиболее опасных формах. В современном обществе «насилие на этнической и религиозной почве не прекращается и в мирные дни. И не только на Ближнем Востоке, а и на Британских островах – в колыбели современной демократии» [3].

Экстремизм на религиозной основе может использовать тактику информационного терроризма и кибернетических войн. В компьютеризированном обществе трудно сохранять секреты, а меры защиты оказались не вполне эффективными. Изменились и цели экстремистов: зачем убивать политического деятеля или бросать бомбу в толпу, когда достаточно нажать несколько кнопок для достижения драматических и широкомасштабных результатов. Если религиозный экстремизм направит свои действия на методы информационной борьбы, его разрушительная сила многократно превзойдет силу любых видов оружия. В современном мире необходимо научиться различать различные мотивы, подходы и цели разных религиозных групп, возможно нужны новые определения и новые термины для предотвращения новой волны религиозного экстремизма. Хотя из 100 попыток совершения глобального террористического акта 99 будут наверняка безуспешными, одна успешная попытка принесет больше жертв и материального ущерба, и паники, чем все, что испытал мир до сих пор [4].

На рубеже 60–70-х гг. XX в. начался рост социально-политической активности исламистов на волне разочарования в идеях светского национализма. Ислам перешел в наступление, захватывая одну позицию за другой. Образовательная система и политическая жизнь, культура и быт в той или иной степени стали подвергаться исламизации. Важнейшим импульсом для активизации движения исламистов многие аналитики считают развитие процессов модернизации и глобализации, которые для многих мусульман тождественны вестернизации и американизации. Исламские идеологи и прежде проводили грань между модернизацией (необходимость которой большинство из них не отрицает, хотя трактуется это понятие по-разному) и вестернизацией, в которой они всегда усматривали угрозу для «мусульманской души» [5].

Во многом это связано с тем, что в исламе нет разделения светского и духовного, религии и культуры, общины верующих и политического сообщества. Поэтому, строго говоря, в исламе не может быть и никакой секуляризации – по крайней мере, такой, какая имела место в христианском обществе. Поэтому в мусульманских странах возможность и эффективность модернизации, которая предполагает и секуляризацию политической, экономической и общественной жизни по западному образцу, в значительной, если не в определяющей степени зависит от того, как будет решена проблема ее решительного неприятия господствующей религией. Ибо модернизация воспринимается в мире ислама как вестернизация и наталкивается на сопротивление более мощное, чем просто вековой обычай и уклад, поскольку это не просто вековой обычай и уклад, а обычай и уклад, сформированные мировой религией, которой более четырнадцати столетий, и практически неотделимы от нее. К примеру, об этом отчетливо свидетельствует опыт Ирана: «революция шаха и народа» и исламский ответ на нее. Стремясь вернуть общество к истокам, религиозные идеологи таким образом утверждают культурную самобытность и духовные ценности ислама [6].

В исламе проблема борьбы со злом преобразуется в проблему самосовершенствования, осмысленного как высший долг мусульманина. Идея единства Бога и единства мира радикальным образом меняла стратегии отношения к иным культурам и народам. Другими словами, главной целью мусульманина становится не уничтожение врага, а обращение его в истинную веру. Конечно, способы такого обращения могли быть различными. В отношении джихада (борьбы за веру) в Коране имеются неоднозначные указания. Одни отрицают вооруженную борьбу, рекомендуя не входить с «многобожниками» в конфронтацию и склонять их к истинной вере «мудростью и хорошим увещанием». Другие, напротив, призывают нападать на врагов ислама в любое время и повсюду [7]. Таким образом, война как способ насаждения истинной веры не отвергается исламом, особенно его ранней формой. В исламе проблема борьбы со злом преобразуется в проблему самосовершенствования,

осмысляемого как высший долг мусульманина. Иными словами, главной целью мусульманина становится не уничтожение врага, а обращение его в истинную веру. Конечно, способы такого обращения могли быть различными.

В целом смысл исламской священной войны значительно отличается от установок родоплеменного геноцида. Ее конечной целью становится не массовое истребление людей – физическая ликвидация «чужих» – иноверцев, но их превращение в «своих» – правоверных. В результате и сама «священная война» как таковая становится уже не свободной от нравственных норм. Например, по предписаниям классической доктрины джихада, касающихся взаимоотношения воюющих сторон, в стане противника запрещалось убивать женщин и несовершеннолетних, если те не сражались против мусульман. Взрослые мужчины подлежали обращению в военнопленных, при этом, если даже военнопленного решено было предать смерти, то до выполнения этого решения его было запрещено калечить или подвергать физическим мукам. Пророку Мухаммеду приписывают утверждение, согласно которому вооруженная борьба с неверными – это лишь малый джихад, большой джихад или «джихад сердца» – это борьба с собственными дурными наклонностями, путь самосовершенствования, саморазвития [8].

Террористическая деятельность исламских фундаменталистов, старт которому дала исламская революция 1979 г., может показаться провалом в еще большие глубины истории, триумфом консерватизма и традиции [9].

Глобализация представляет собой победу либерализма во всемирном масштабе. Этот процесс, датируемый началом 1990-х гг., характеризуется снижением таможенных барьеров, возникновением мировой свободной торговли, стимулированной падением коммунизма, после которого капиталистическая система стала всепроникающей, свободным обменом информацией через Интернет, виртуализацией экономики посредством компьютерной революции и манипуляцией сознанием для продвижения товара на глобальный рынок [10].

При этом основные идейные ценности западного радикализма, как индивидуализм, защита частной собственности и невмешательство государства в экономику, совпадают с ценностями современного либерализма, и радикализм заслуживает права считаться одной из разновидностей либерализма [11].

Нашу сегодняшнюю жизнь уже невозможно представить без социальных сетей и общения в виртуальном пространстве. Глобальная коммуникация через Интернет и превращение большой планеты в одну «деревню», по которой новости разлетаются со скоростью сарафанного радио, дают большие возможности, каких не было еще не так давно. Но, к сожалению, вполне логично, что такие широкие возможности социальных сетей и мессенджеров активно используют и злоумышленники – от банальных мелких мошенников до сектантов, пропагандистов, экстремистов и террористов. Изначально благая идея очень быстро приобрела и темные тона. Причем преступники из киберпространства в силу его особенностей не могут действовать напролом и в лоб, нужно, чтобы жертвы клюнули и заглотили наживку. Секрет их успеха в социальных сетях – привлекательный по тем или иным причинам для аудитории контент, который рядовые пользователи будут затем с готовностью широко распространять [12].

Террористические организации безнаказанно используют Интернет, ведь сложно обнаружить и ликвидировать сетевые центры. К тому же регистрировать доменные имена сайта можно в одной стране, а размещать информацию в другой. Различия в национальных законодательствах вызывают дополнительные сложности в борьбе с распространением материалов информационно-психологического воздействия через Интернет [13].

Если заводить речь о всем известной террористической организации ИГИЛ, то она как разветвленная сетевая организация не могла состояться без современного уровня проникновения интернета. И в первую очередь – без повсеместного распространения социальных сетей. Любая акт джихадистов, призыв к действию или пропаганда «духовных лидеров» мгновенно становятся доступны сотням тысяч сторонников и сочувствующих по всему миру. Активисты ИГ охотно и, главное, умело используют возможности социальных

сетей и мессенджеров для распространения своих взглядов. Информация стала для них таким же ценным оружием, как автоматы Калашникова и взрывчатка, а сторонников в социальных сетях она называют такими же «муджахидами» – воинами джихада – как и бойцов сирийских группировок. Так называемые официальные центры ИГИЛ в основном занимаются выпуском первичных пропагандистских материалов – новостей, видеосюжетов из мест боевых действий, эксклюзивных фото и обращений лидеров. Эти материалы через аккаунты официальных центров, закрытые форумы и аккаунты членов ИГИЛ попадают к активным сторонникам по всему миру, которые дальше распространяют материалы на большую аудиторию в сотни, тысячи и десятки тысяч читателей. Так выглядит схема распространения пропаганды. При рассмотрении деятельности группировки в социальных сетях можно условно разделить на два этапа – этап «Twitter» и этап «Telegram». Первый продолжался до 2015 года, второй начался после 2015. Дело в том, что обе площадки являются первичными при распространении пропагандистского контента террористов. Именно из «Twitter» и «Telegram» все оригинальные материалы ИГИЛ попадают в другие социальные сети – «Facebook», «ВКонтакте», «Одноклассники» и «Instagram». Хотя во всех этих социальных сетях тоже есть оригинальный пропагандистский контент джихадистов, он изготавливается в основном сторонниками ИГИЛ, а не его членами или официальными представителями [14].

Приведу пример того как действуют экстремисты в глобальной сети интернет беря в счет 3 наиболее популярных сетей:

1. «Twitter». Пиком работы экстремистов в глобальной сети интернет и непосредственно в социальной сети «Twitter» пришелся на 2014 год. В данной социальной сети производили деятельность более десятки аккаунтов приверженцев и одних из лидеров организаций, также различных представителей ИГИЛ в других странах, которых именуются как «вилаяты». Сообщество ИГИЛ в социальной сети «Twitter» допускается поделить на две категории – официальные аккаунты и аккаунты сподвижников. Сподвижников можно поделить на активистов и рядовых пользователей. Деятельность экстремистских аккаунтов заключалась в том, что через официальных представителей распространялись различные убеждения, которые были подхвачены аккаунтами их сторонников и также распространялись по всей социальной сети.

2. «Telegram». Глобальное переселение официальных аккаунтов ИГИЛ в социальную сеть «Telegram» произошло в 2015 году. Социальная сеть «Telegram» оказалось очень привлекательной для сторонников ИГИЛ, тем что данная сеть позволяла хранить материалы любого формата, не имея лимита по количеству и размеру данных. Ближе к осени 2015 года было зарегистрировано более десятки официальных «Telegram-каналов» исламистов с численностью более 15 тысяч человек. И тут тоже началась активная борьба с исламистами методом блокировок их каналов. Опять-таки данный метод противодействия смог ликвидировать конкретные каналы исламистов, однако никак не желание исламистов заниматься пропагандой деструктивных идей.

3. «Facebook». Наиболее известная социальная сеть на всей планете так и не смогла стать самой главной отправной точкой для сторонников ИГИЛ. На, то есть такой фактор, как особенные характерные черты «Facebook». Данная сеть не дает возможности оперативно выводить новости в «топ», т.е. если рассматривать «Twitter», то там за счет использования «хэштегов» новость выходила в первые ряды просмотров. Прежде чем новость выйдет в «топ», она проходит через модераторов в силу алгоритмического построения новостной ленты.

Итак, необходимо признать, что глобализация отразилась на исламских странах преимущественно негативно. Двери глобальной экономики оказались для них в целом закрыты. Культура этих стран по-прежнему очень далека от западной, а традиции и обычаи выдержали испытание на прочность. Поскольку исламские культуры, в отличие от христианских, не заняты постоянной выработкой новых и пересмотром старых мировоззрений (как на социальном, так и на индивидуальном уровнях), ислам продолжает определять повседневную жизнь верующих мусульман, удерживая ее от радикальных перемен. Вот почему крупнейший модернизатор Востока К. Ататюрк отделил религию от государства,

запретил политический ислам, сохранив ориентацию на Запад при помощи военной диктатуры. Тем не менее Турция не избежала частичного отката назад. Нет нужды лишней раз напоминать в этой связи об Иране и Алжире. Хотя страны с мусульманским населением изобилуют природными ресурсами, контраст между бедными и богатыми в них чрезвычайно велик и приближается к черте, за которой возможен революционный взрыв. Из картонных лачуг богатого Каира выходит революционизированная или криминализированная молодежь. Глобализация, проникая в исламский мир, обостряет внутренние противоречия: усиливает деградацию политических систем, крах моральных ценностей, развал семьи. Нигде она не производит столь разрушительного эффекта, как в исламском мире. Антизападный мятеж в «третьем мире» направляется также против секулярного национального государства, которое, в конце концов, осталось чуждым институтом для незападных культур. В Азии и Африке за фасадом заимствованных и слабых политических институтов, и национальных символов скрывается традиционный мир племен и народностей, который не смогло трансформировать квазинациональное государство. В своей освободительной борьбе страны «третьего мира» ставили своей целью получение статуса национальных государств и принятия их в международное сообщество в качестве суверенных и полноправных членов. В начале третьего тысячелетия появились сомнения относительно того, будет ли существовать и в наступившем столетии международный порядок, созданный по западным стандартам [15].

Современные исламские авторы, приверженцы идеологии панарабизма также не принимают существующий миропорядок, возникший, по их мнению, в результате западной колонизации. Они отрицают секулярное национальное государство и требуют вернуться к идее халифата – «исламского идеального государства». Отсюда рост политического влияния исламского фундаментализма, который тотально отвергает западную модель политического развития. Государства Азии и Африки и, прежде всего, мусульманские, переживают сегодня процесс этнизации. Именно этническая и конфессиональная солидарность приходит здесь на смену национально-государственной идентичности, заимствованной у бывших стран – метрополий. Глобализация, в формах, навязываемых Западом, воспринимается в этих регионах мира как угроза дальнейшему существованию, которая преодолевается посредством призыва к возвращению к традиционным формам общности - религиозной и этнической. Тем самым, с одной стороны, обостряются этнические различия между локальными культурами, а с другой, обостряется цивилизационный конфликт между исламскими странами и Западом. Пример Сомали, Ирака, Ирана, Судана и Афганистана наглядно доказывает правоту данного утверждения [16].

В то же время агрессивная энергия этнополитической и фундаментальной мобилизации может быть направлена на следующие основные направления:

- против, поддающихся идентификации меньшинств, проживающих среди большинства;
- против соседних этнотерриториальных образований с целью пересмотра границ;
- против имперского центра или главенствующей национальной группы [17];
- против соседнего народа/страны, принадлежащих к другой цивилизации/конфессии;
- против персонификации «зла глобализации» Соединенных Штатов Америки и «Запада» в целом.

Глобальный характер ислама обусловлен несколькими факторами. Прежде всего, это религия повседневной жизни, которая не предлагает мировоззрение, а в большей степени как правило поведения на каждый день для любого мусульманина, в любой стране. Во-вторых, как отметил Геллнер, суть ислама - это восстановление общинной (деревенской) идентичности, в отличие от личной или национальной идентичности. Национально-государственная принадлежность для мусульманина, менее важно, чем принадлежность к умме. Государственная система национальных государств коренилась в исламском мире, но она не стала доминирующей.

Литература:

1. Указ Президента РК «О мерах по предупреждению и пересечению проявлений терроризма и экстремизма» от 10 февраля 2000 г. // САПП Республики Казахстан. — 2000. — № 7. — С. 75.
2. Володина Н.В. Особенности экстремизма на религиозной почве // “Безопасность Евразии” №3
3. Платон., Соч. в 3 т. Т. 1. М., 1968.
4. Володина Н.В. Особенности экстремизма на религиозной почве // “Безопасность Евразии” №3
5. Избаиров А.К. Религиозный фактор в Казахстане: влияние радикальных религиозных организаций // ҚарМУ хабаршысы. Тарих, философия, құқық сериясы = Вестн. КарГУ. Сер. История, философия, право. - 2007. - N 2. - С.54-62. - Библиогр.: 7 назв.
6. Малышева Д. Исламско-фундаменталистский проект в реалиях современного мира // Мировая экономика и международные отношения. 1999. № 7. – с.110.
7. Добаев И.П., Немчина В.И. Новый терроризм в мире и на Юге России: сущность, эволюция, опыт противодействия. Ростов н/Д: Ростиздат, 2004 - с.84–102
8. Резник С.В. Идеологемы и концепты войны и мира в исламе. Автореф. дисс. канд. филос. наук. Белгород, 1994. - с. 13–15.
9. Васильев В.Л. «Психолого-педагогические проблемы предупреждения терроризма». // Материалы Международной конференции «Ананьевские чтения». СПб ГУ- 2001 г.
10. Практика глобализации: игры и правила новой эпохи. Под. ред. М.Г. Делягина. - М.: Инфра-М. 2000.
11. Канинская Г.Н. Истоки французского радикализма //Новая и новейшая история № 6, 2001 г.
12. Тарновская Н., «ОБРАТНАЯ СТОРОНА СЕТИ. Как действуют экстремисты и террористы в социальных сетях». http://www.stpravda.ru/20171128/kak_deystvuyut_ekstremisty_i_terroristy_v_sotsialnyh_setyah_115030.html
13. Сухаренко А. Интернет на службе террористов // ЭЖ-Юрист. — 2012. — № 46. — С. 9.)
14. Крупнов А., Как террористы используют соцсети для вербовки <https://rb.ru/story/isis-uses-social-media/>
15. Танагозов С.Д. Профилактика религиозного экстремизма в Казахстане: некоторые итоги
16. Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. М.,2000- с.214-216
17. Zaslavsky V. Nationalism and Democratic Transition in Post - Communist Societies // Daedalus, 1992, № 2.

Бегалинова К.К.

филос.ф.д., профессор
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Алтынбаева Р.А.

«Дінтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Altynbaeva1988r@mail.ru

ЖЫРАУЛАРДЫҢ ДІНИ КӨЗҚАРАСЫН ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫМЕН ҰШТАСТЫРУ

Қазақ философиясының басқа халық философиясынан айырмашылығы табиғатқа бейімделе отырып, онымен бірге үйлесімде болуды мақсатқа алған. Ерекшеліктеріне келетін болсақ қазақ философиясында онтологиялық (болмыс) және гносеологиялық (дүниетаным) мәселелерден гөрі адам мәселесіне көбірек көңіл бөлінген. Адам болмысының этикалық жақтарына: жақсылық пен жамандық, ізгілік пен зұлымдық, ар-намыс, абырой т.с.с. категорияларға терең талдаулар жасалынып, қоғам өмірінің негізгі мәселесі ретінде әрқашанда әлеуметтік әділеттілікке көбірек назар аударылған. [1]

Қазақ халқының философиясын тануда жыраулардың қалдырған мұрасының алатын орны ерекше. Жыраулар поэзиясы қазақ мәдениетіне ғана тән деп айтсақ артық болмас. Жырау қазақ халқының өміріне тікелей араласып, билеуші мен қарапайым халық арасындағы делдал бола білді. Өз шығармаларын ақыл, өсиет түрінде ұсынып, қилы заман кездерде халыққа күш қуат берді. Жыр толғауларында дінді насихаттай отырып туған жерді, елді сүю, Отанды қорғау, елді бірлікке шақыру, адамгершілік қасиеттерді жоғары дәрежеде жыр түрінде жеткізді. Жырларын Алланың атымен бастап, өзекті мәселелерді қозғады. Олардың айтқан

әрбір сөзі мақсатсыз, мағынасыз болмаған. Жыраулар жайында Г.Нұрышева былай деп тұжырымдайды: «Жыраулар өмірдің мәнін ерлік, батырлық деп түсінумен шектелмеді, оның басқа да рухани құндылықтармен байланысын көре білді. Елін жаудан қорғаушы батыр да, ел басқарушы хан да қоғамда белгілі бір бедел-құрметке, атақ-дүниеге, биліктің жоғары сатысына қол жеткізері хақ. Бірақ өмірдің мәні онымен шектеле ала ма? Әрине, жоқ. Бір таңқаларлығы, жыраулар поэзиясында осы ойдың дәлелі өте айқын берілген. Адам өзін-өзі тану жолына түспей, өзінің ішкі дүниесін толық түсінбей, мәңгілік құндылықтарды танып білмей, өмірде тыныштық таба алмайды. Нағыз өмірге мәңгілік құндылықтарды игеру, эгоистік «Мен»-нен мәңгілік «Мен»-ге көшу арқылы ғана қол жеткізуге болады, ал бұл өзгеріс рухани даму жеке адам өмірінің негізгі мазмұнына айналғанда ғана мүмкін. Бұл қағида ханға да, қараға да ортақ бұлжымас қағида. Мәселе ханның тағында емес, оның ар – ұятында, адамшылығы мен руханилығында» [2] Сан ғасырлар бойы қалыптасып, біздің дәуірімізге дейін жеткен Асан, Жиёмбет, Қазтуған, Досмамбет, Шал ақын, Шалкиіз, Бұқар, Ақтамберді (XV-XVIII ғ.ғ.) жыраудан бастап, Шәді төре Жәңгірұлы, Тұрмағанбет Ізтілеуов, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Кердері Әбубәкірге (XIX ғ.) дейін ақын-жыраулар болған. Осы жыраулардың кейбіріне тоқтала кетсек.

«Бұл дәуірдегі әлеумет тіршілігінің ең шешуші мәселесін әдебиет жүзіне түсіріп, алғаш рет қалың ел қамын ойлап, күңіренген қария – Асан », - дейді М.Әуезов. [3]

Асан қайғы (Хасан) Сәбитұлы (14 ғасырдың ақыры – 15 ғасырдың басы) – мемлекет қайраткері, ақын, жырау. Әз Жәнібек ханның ақылшысы болған. Асан қайғының толғаулары патриоттық тәрбиеге баулып, Отанды сүюге, адамгершілік қасиеттерді үндейді. Мәселен, мына бір толғауында жырау бабамыз өткінші дүниеге бола ұрысып, таласпауға шақырады:

“Өлетұғын тай үшін,
Көшетұғын сай үшін,
Желке терің құрысып,
Әркімменен ұрыспа.
Ашу деген дұшпан, артынан
Түсіп кетсең қайтесің
Түбі терең қуысқа!” [3]

Асан қайғының негізгі арманы — халыққа жайлы қоныс іздеу. Дала философы өз заманындағы халықтың тартып отырған ауыр азабын — аш-жалаңаштық, жұт, апат, өзара жаугершілік, әлеуметтік теңсіздікті көріп, қайғырды. Оның арман еткен Жерұйығы — суы сүт, топырағы май, жұрт қайғы-қасіреттен аулақ болатын құтты қоныс, оған жеткен елді жау алмайды, онда ру таласы жоқ, «қой үстіне бозторғай жұмыртқалайды», — деп санады.

Жыраудың алуан толғаулары Әз Жәнібек ханға арналған. Ол шабылып жатқан халқының жағдайын ойламай, ханның бейғам отыруына наразылық тұрғысында айтылады.

*Ай, Жәнібек хан!
Айтпасам білмейсің.
Жайылып жатқан халқың бар,
Аймағын көздеп көрмейсің.
Қымыз ішіп қызарып,
Мастанып қызып терлейсің.
Өзіңнен басқа хан жоқтай,
Өзеуреп неге сөйлейсің?
Қорған салдың бейнет қып,
Қызметшің жатыр ішіп-жесп.
Он сан ноғай бүлінді,
Мұны неге білмейсің? [4]*

Тарихшы Владимир Тепкеев Сүйінішті ноғай ұлысының мырзасы, ал оның ұлы Қазтуғанды ноғайдың жырауы деп жазады. Жастық шағын Астрахандағы аманат сарайында өткізген бала Қазтуған болуы керек деген жорамал бар. [5]

Қазтуған Сүйінішұлы (шамамен 15 ғасырда өмір сүрген) – жырау, жорық жыршысы, қазақ эпосын жасаушылардың бірі. Қазтуған жыраудың артынан өмір, болмыс туралы, атамекен, туған ел жайлы және әскери тұрмысқа қатысты сан алуан жырдан құралған мол мұра қалған. Бірақ жырларының көпшілігі сақталмаған. Мына бір жырында Қазтуған салыстыру арқылы өзін сипаттайды.

Бұдырайған екі шекелі,
Мұздай үлкен көбелі,
Қары ұнымы сұлтандайын жүрісті,
Адырнасы шайы жібек оққа кірісті,
Айдаса – қойдың көсемі,
Сөйлесе – қызыл тілдің шешені,
Ұстаса -қашағанның ұзын құрығы,
Қалайылаған қасты орданың сырығы,
Билер атты би соңы,
Би ұлының кенжесі,
Буыршынның бұта шайнар азуы,
Бидайықтың көл жайқаған жалғызы,
Бұлұт болған айды ашқан,
Мұнар болған күнді ашқан,
Мұсылман мен кәуірдің
Арасын өтіп, бұзып дінді ашқан –
Сүйінші Қазтуған!

Бұл жердегі шекесі үлкен, шығыңқы келуі даналықтың бітімі. Академик Рабиға Сыздықтың «Сөздер сөйлейді» атты зерттеу кітабында архаизмге айналған сөздердің мағынасы терең ашылған. Қазтуған жырау өзін әспеттеу арқылы шыққан тегін, ата жұртын, туған елін сүйіп әспеттеп отыр. Сол себепті исі қазаққа тән образдық жүйеден еш ауытқымайды. Көшпелі елге тән қасиетті ұғымдарды өз тұлғасына телуі заңды. Омар Темірбек Қазтуған жыраудың: «Кәпір мен кәуір бір емес» жолдарын былай түсіндіреді. Кәпір діндерге сенбейтін адам. Мұсылман дінге сенетін адам. Кәуір деп сырты мұсылман, іші бөтен, аяр адамды атайды, ол өз сенімін өзгертпесе де, мүләйім түр танытуға мәжбүр. Осы екеуінің арасын бұзып өтіп, сахараға лайық дінді тап басып тану оңай емес. Қазтуған жырау өмір сүрген уақыт қазақтың нағыз діндар кезі. [6]

Жиёмбет Бартоғашұлы (1570-1575 жылдар шамасында туып, 1643 жылы дүниеден қайтқан) – қазақтың аса талантты жырауы, биі әрі жеңімпаз батыры. 16 жасынан хандар, билер, батырлардың жанында жүріп, ел билігіне араласады. Өсе келе ол Есім ханның беделді биі әрі батыры дәрежесіне көтеріледі. Талай ұрыс, шайқастарға қатысып, ерлік көрсетеді.

Ол Есім ханның есіне өткенді салып, Құдайдан қорқуға шақырып, тәубешіл болуға үндеп отырған. Өзі де жырларында бір Аллаға сыйынып, құлшылық пен тіршілікті ұштастыра үйлесімді өмір сүруді уағыздаған. Бұл жағдай ақынның мына бір өлеңінде айқын көрініс тапқан: (қысқартылған)

«Бастап келген өзге емес,
Жиёмбет сынды биің-ді.
Малын салып алдына,
Әр саладан құйылды,
Он екі ата Байұлы
Бір тәңірге сыйынды».[7]

Жиёмбет жырау осылай дегенде, Есім хан райынан қайтқан екен. Ислам діні тараған кең байтақ мұсылман жұртында Алланың аты шайыр шығармасының “кіріспесіне” айналған. Себебі, Мұхаммед (с.а.с.) пайғамбардың “*Кез-келген қайырлы істі бисмилләмен бастаңдар*” деген өсиеті кейінгі үмметіне қатты әсер еткен десе де болады.

Тілеуке Құлекеұлы— қазақтың төкпе ақыны. Бірақ ел арасында Шал ақын болып танылған.

*«Ат-аспанда, нұр періште» деген сөз бар,
Құдайым жақсы десе, ұрмақ етер.
Қанағат, амандықтың қадірін біл,
Жастық өтіп, кәрілік бір күн жетер.
Нәсің бір көкжал бөрідей,
Иманың бағлан қозыдай,
Егер тыю салмасаң, Иманынды жеп кетер*

Шал ақынның діни бағыттағы шығармашылығын ой елегінен өткізген М.Мағауин: «...Шал ақынның дін, этика, мораль мәселелері о дүние мен бұ дүние жайы» сөз етілетін философиялық-дидактикалық үлгідегі туындылар – дейді.

Көріп отырғанымыздай ақындар мен жырау, жыршы, термешілердің халық тәрбиесіне қосқан үлесі ұшан теңіз. Жыраулар, шешендер мен батырлар қалдырған мұралардан олардың ең алдымен келер ұрпақ қамын жеп, тәлім-тәрбие ісіне көбірек көңіл бөлгенін байқаймыз. Ал тәрбиенің өзегінде қашан да имандылық, мұсылмандық, адамгершілік құндылықтар жататын болған. Ақын-жыраулардың жалпы тәрбиеге қатысты айтқан сөздерін асыл дініміздің де дамуына қосылған үлес деп бағалау керек. Діни құндылықтарды бойларына терең сіңіріп алып, оны ана терең мағыналы, астарлы түрде жеткізе білді. Асыл діннен бастау алған жырлар қазақ даласында әлі күнге дейін айтылып келді. Қазір де маңызын жойған жоқ. Ел арасында «бірлігі күшті ел озады», «бірлік болмай, тірлік болмас», «жұмыла көтерген жүк жеңіл», «көппен көрген ұлы той» деген қанатты сөздер кең тараған. Ақын жырауларымыздың дана сөздері, жыраулары қазақ философиясын қалыптастыруда орны бөлек. Осы айтылған ойлардан қашанда дініміз ислам екенін айғақтап тұр.

Әдебиеттер:

1. Ғарифолла Е. Қазақ философиясының тарихы. – Алматы: Қазақ университеті; 2006. – 10 Б
2. Қазақ философия тарихы. Қазақ философиясының қалыптасуы: ежелгі түркілік дәуір 1 – том. Алматы: ИП Волков А.И; 2004. – 209 Б
3. www.kazakhdebiet.kz
4. Асан Қайғы толғауларын талдау. // www.oinet.kz 29.08.2019
5. Хасан С. Қазтуған жырау қалмақтың жиені ме? // www.alashainasy.kz 29.10.2015
6. Кемелбаева А. Мадақ жырының маркасқасы. // www.zheuiyq.kz 24.01.2017
7. Сарқыт Ә. Жиёмбет жырау. // www.baribar.kz 15.10.2017

Бегалинова К.К.
д.филос.н., профессор
КазНУ им. аль-Фараби

Ашилова М.С.
доктор PhD, ассоц. профессор
УМОиМЯ им. Абылай хана

Бегалинов А.С.
доктор PhD, преподаватель
МУИТ

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ: СУЩНОСТЬ И ОСОБЕННОСТИ

Философия культуры – один из важных разделов философского знания, возникновение которого происходит в XIX в., а развитие получает в начале XX столетия благодаря трудам И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Ницше, О. Шпенглера, Э. Кассирера и других, всесторонне исследовавших проблемы культуры, показавших их многогранность, сложность как социально-духовного явления. «Философия есть самосознание культуры», - говорил Гегель. Он раскрывал неразрывную связь философии и культуры, понимая их как сферу деятельности человека, его духовной свободы. В рамках немецкой классической философии появляется и диаметрально противоположный к гегелевскому подход к этим феноменам – марксистский, который использует понятие «культура» для характеристики сущностных сил и способностей человека как творца, деятеля. Немало философов, ученых той эпохи стали обращаться к проблемам культуры с целью объяснения различных кризисных явлений в обществе. На рубеже веков интерес к культуре неизмеримо возрос из-за неравномерности развития культур различных народов, что привело к осознанию культуры как неотъемлемой части жизнедеятельности человека, общества и динамичному развитию наук о культуре – философии культуры и культурологии. Философия культуры (данное понятие ввел немецкий философ А. Мюллер) исследует культуру как целостный феномен, раскрывает ее сущность, значение через призму философской методологии, рефлексии как социального, общественного явления. Культурология изучает культуру как самостоятельный объект, с присущими ей принципами, идеями, категориями, организованной по своим собственным законам. Следует отметить, что тяжело между философией культуры и культурологией проводить различия, поскольку они близки по предмету и тесно взаимосвязаны друг с другом. Термин «культурология» был введен в науку американским ученым Лесли Уайтом. Им же было дано и определение этой науки, очерчен круг основных ее проблем. «Дисциплина, дающая предельное, в границах культуры, описание антропологического феномена должна быть названа культурологией», - отмечал Л. Уайт [1]. Сегодня культура является объектом исследования многих наук, включая и искусствоведческие.

Культура в переводе с латинского языка означает рукотворный, сотворённый руками. Такое понимание культуры содержится в трактате «Agriculture» римского мыслителя Марка Катона. Другой римский мыслитель Марк Туллий Цицерон использует понятие культура по отношению к «возделыванию души» человека. «Культура человека есть искусство, питая свою душу, делать ее плодородной», - пишет он. Эти подходы позволяют нам определить культуру как то, что создано умственным и физическим трудом человека. В категориальном значении термин «культура» введен в обиход Вольтером в XVIII веке. Это не означает, что культура возникает в этом веке. Можно и необходимо говорить о культуре как феномене общества, начиная с первобытнообщинного строя. В истории философии сложились такие подходы к культуре: классический, неклассический и постнеклассический этапы. На первом этапе культура рассматривается больше в качестве объекта как нечто противоположное человеку как субъекту культуры. На втором этапе делается акцент на человека как субъекта культуры,

творящего её, культуру, и, в то же время, испытывающего её воздействие. На третьем, современном этапе культура рассматривается через призму субъект-объектного отношения, где больший акцент сделан на человеке как субъекте культуры [2].

Как правило, проблемы философии культуры приобретают особую остроту в периоды социальных кризисов, крупных изменений, исторических переворотов, когда происходят существенные изменения как в бытии человека, так и в бытии общества. Изначально, под словом «культура» понимали все, что создает человек. Но со временем стало ясно – человек создает не только хорошее, но и плохое, способен своими действиями и творениями вредить. Так взгляды философов на культуру значительно изменились. И. Кант, к примеру, определил культуру как «то и только то, что служит благу людей или что в своей сущности гуманистично», ибо вне гуманизма, считал он, нет и не может быть никакой культуры. «Культуре умения» он противопоставил «культуру воспитания». Третий тип, чисто технический, он назвал цивилизацией.

История культуры, по мнению В. Дильтея, это история мировоззрений. А потому истолкование феноменов культуры должно заключаться в том, чтобы реконструировать мировоззрение народа, выявить структурную связь «жизненных единств», которая всегда непрерывна и продолжает существовать в духовной жизни общества и человека. По мнению другого представителя «философии жизни» Г. Зиммеля, культура неразрывно связана с глубинным дуализмом мира, где идет противостояние объективного мира и мира человеческой культуры. «Человек не включается, безусловно, подобно зверю, в естественную мировую заданность, но от нее отделяется, противопоставляет себя ей. В середине этого дуализма пребывает «идея культуры», пишет он. Так, культура у Зиммеля – это «путь души к себе самой». Она существует там, где встречаются два важнейших элемента – душа человека и дух, который обрел «предметность», то есть непосредственное произведение культуры, в котором объективированы душевные силы его творца. Таким образом, культура есть достаточно сложная, многоуровневая и наполненная субъект-объектными отношениями форма жизни. История культуры при этом – это бесконечный процесс возрастания ценностного содержания жизни [2].

К XX веку сложились следующие концепции культуры: аксиологическая, семиотическая, структурологическая, социологическая, фрейдистская и деятельностная. Аксиологическая концепция рассматривает культуру как совокупность, систему ценностей, определяющих предельные основания человеческой жизнедеятельности, имеющих значимость для человека на определённом этапе развития. Данная концепция делает акцент на один из аспектов культуры, безусловно, значимый. Семиотическая концепция рассматривает культуру как совокупность символов, знаков, в качестве которых выступают результаты духовно-практической деятельности человека - орудия труда, книги, памятники культуры и т.д. [3] Она характеризует конкретное содержание культуры и обеспечивает преемственность, передачу социально-духовного опыта, информации последующим поколениям. Это также важный момент в трактовке культуры. Структурологический подход рассматривает культуру с точки зрения основной субстанциальной структуры, в качестве которой выступают связи и отношения между элементами данного феномена. Социологический подход рассматривает культуру как социальное явление и обращает внимание на роль и значимость таких явлений, как техника, наука, орудия труда, искусство и т.д. Фрейдистская концепция понимает культуру как социальную по своей природе, противоположную асоциальной природе человека. В работе "Будущее одной иллюзии" З. Фрейд подчёркивает, что такие феномены, как наука, искусство, религия, культура в целом выступают необходимыми моментами в жизни общества, помогающими сохранить это общество от агрессивной природы самого человека. Деятельностный подход определяет культуру как специфический способ человеческой жизнедеятельности, как диалектический процесс единства объективных и субъективных моментов, предпосылок, результатов человеческой деятельности. Вот этот способ жизнедеятельности выступает субстанцией человеческой природы. Культура является способом регуляции, сохранения, воспроизводства и развития общества, технологии

производства и воспроизводства человека и общества, механизмом адаптации и самодетерминации личности в обществе. Гуманитарная концепция культуры рассматривает её как направленную на совершенствование человека в качестве духовно-практического субъекта истории. Она обращает внимание на то, что культура выступает мерой человеческого в человеке и считает, что философия изучает культуру как всеобщую характеристику мира как целого, целостного организма, системы. Культура есть весь мир, в котором человек находит себя [76]. Интегративный подход к культуре заключается в том, чтобы все перечисленные концепции рассматривать в единстве, взаимосвязи, поскольку они раскрывают различные аспекты культуры. Нам представляется, что ведущей выступает деятельностная концепция, которая рассматривает культуру как способ бытия, существования человека и общества, а остальные концепции культуры показывают аспекты этого бытия всесторонне, голографично. Помимо этих подходов в научно-исследовательской литературе выделяют личностный, психоаналитический, игровой, регулятивный, герменевтический, технический и другие, что свидетельствует о многоаспектности, многозначности понятия «культура». Как справедливо отмечал Д.С. Лихачев, «в понятие культуры ... всегда входили религия, наука, образование, нравственные и моральные нормы поведения людей и государства» [4].

Нидерландский историк и теоретик культуры Й. Хейзинга предложил «игровую концепцию» культуры, согласно которой игра есть важнейший элемент человеческой истории. История культуры представляет собой сменяющие друг друга культурно-исторические целостности. Различие их состоит в том, как относятся они к понятиям «игра» и «серьезность». По мнению Й. Хейзинга, на заре человечества именно игра была основополагающим элементом культуры, она выполняла более важные функции, нежели практические виды деятельности. Игра была «выражением жизненной борьбы», проявлением жизни. Культура буквально рождается из игры и культура имеет характер игры [5]. Игра необходима нам и сегодня. «Без поддержания определенного игрового поведения культура вообще невозможна», делает вывод он [6].

Культура как историческое явление претерпевает изменения во времени. Она содержит в себе как устойчивые (традиция), так и изменчивые (новация) явления. Их изучение, упорядочение выступает основной задачей типологии культуры. В основе типологии культуры лежат различные принципы, сущностными из которых являются географический (по месту образования культуры), хронологический (основные этапы развития культуры), национальный (отражение особенностей этноса, нации на развитие культуры). Выделяют также типологии культур, основанные на используемых материалах и технологиях. К ним соответственно относятся культуры каменного, медного, бронзового, железного веков. До недавнего времени доминировала формационная типология культуры, в основе которой лежал способ производства материальных благ, согласно которой история культуры разделялась на эпохи – первобытнообщинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и социалистическая.

Многие современные философы говорят о кризисе, упадке культуры. Так, нобелевский лауреат А. Швейцер считает, что виной этому господство материальной культуры над духовной жизнью, общества над человеком, обезличивание и деморализация культуры. «Человек становится воплощением слепой воли, которая растоптала последние остатки человеколюбия, и заставляет человека обслуживать совершенные средства уничтожения людей, не разбирая воевавших и не воевавших», - справедливо утверждает он [7]. Причина подобного положения в ошибочном мировоззрении. Оно неверно истолковало смысл культуры, сблизила его с безличными явлениями естественной эволюции, не уделила достаточно внимания этическому моменту в культурном процессе. Он уверен, что «культура – это совокупность прогресса человека и человечества во всех областях и направлениях при условии, что этот прогресс служит духовному совершенствованию индивида. Стремление к прогрессу... человек черпает в оптимистическом мире, которое утверждает мир и жизнь как нечто само по себе ценное» [8]. Главная задача сегодня – это сформировать правильное, оптимистическое мировоззрение. Сделать это, считает философ, можно только утвердив в

качестве исходного принципа «благоговение перед жизнью». Универсальная «космическая этика», созданное на основе оптимистического мировоззрения сможет возродить человека, восстановить его творческую активность и направить на заботу о подлинной культуре [8].

Культура, таким образом, – это необходимая форма человеческой деятельности, способ самовыражения, самореализации человека. Вне культуры не может существовать ни одно человеческое общество. Культура - результат духовно-практической деятельности человека. И, тем не менее, она тесно связана с природой, поскольку сам человек есть часть этой природы, очеловеченная природа есть результат освоения первичной природы. И поэтому культура, безусловно, связана с природой, которая выступает её субстанцией, лоном, в недрах которой зарождаются, вызревают феномены культуры. Общество само в определённой степени является проявлением культуры, формой её бытия. Человеческий социум порождён трудом человека. Следовательно, труд является условием и средством возникновения и развития культуры. И чем больше культура, особенно духовная, пронизывает социальное развитие, тем более высоким, духовным оно является. Человек является субъектом и объектом культуры. Субъектом в том плане, что он создатель этой культуры. Объектом в том смысле, что он есть результат воздействия культуры на человека. Каждый человек ассимилирует культуру своей формой бытия, своим способом существования в мире. Поэтому, можно сказать, что культура является мерой человеческого в человеке.

Литература:

1. Уайт Л. Избранное: Наука о культуре. – М., 2004.
2. Философия культуры. Электронный ресурс: <http://center-yf.ru/data/stat/filosofiya-kultury.php>
3. Философское понятие культуры. Электронный ресурс: <https://works.doklad.ru/view/7oTjIXeKVEg/2.html>
4. Запесоцкий А.С. Культурология Д.Лихачева. - СПб: СПбГУП, 2012. - 528 с.
5. Игровая концепция И.Хейзинга. Электронный ресурс: <http://mirznanii.com/a/133463/igrovaya-kontseptsiya-ukheyzengi>
6. Хейзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер. с гол. Д. В. Сильвестрова – М.: Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с.
7. Философия культуры. Электронный ресурс: <http://shporgen.ru/discipline/filosofiya/shpora/3611/>
8. Философия культуры. Электронный ресурс: <https://helpiks.org/1-56088.html>

Бегалинова К.К.

филос.ф.д., профессор
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Табашев Ғ.М.

«Исламтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ДІНИ ТОЛЕРАНТТЫҚ ПЕН КОНФЕССИЯЛАРДЫҢ СҰХБАТ МӘСЕЛЕСІ

Діншілдік – діннің негізі өзегі, ілім ретінде күрделі әлеуметтік құбылыс болып саналады. Діндердің алуан түрлерін конфессиялар деп атауға болады. Мысалы, христиандықта 3 әлемдік бағыт аясында (православия, католицизм, протестантизм) поликонфессионалдық формада шығады, себебі бұл бағыттар наным мен сенім мәселесін өзінше шешеді. Православияда 15 автокефалдық шіркеулері бар, оның әр қайсысы жеке ұлт, халық, нақты мемлекеттің аясында христиандықтың тұрмысындағы ерекшеліктерді ескере отырып, діниліктің жеке конфессионалдық формасын көрсетеді. Мысалы наным сенім мен діни психология жағынан Мәскеулік автокефалдық шіркеу мен грек шіркеуінің арасындағы ерекшелік байқалады. Протестантизм, протестанттық шіркеулердің көп болғандығынан, әуел бастан әр түрлі конфессиялдық формалардың сабақтастығымен ерекшеленеді. Баптистер, адвентистер әр қайсысы жеке конфессия. Исламда да бұндай сабақтастық бар. Мысалы, оның екі үлкен

бағыты – сүннизм мен шейтизм – ата-бабалырды құрметтеу және діни қасиетті кітапқа қатынас бойынша айырмашылықтарға ие. Сүннизм Құраннан басқа, Сүннеттер мен хадистерді ұлықтайды. Шейттер басқа дереккөздерді мойындайды. Бұл діннің өзі қоғамдық сананың формасы ретінде әр түрлі уақытта қалыптасып, түрлі дәстүрлерге, рухтарға ие болғанын дәлелдейді. Бір жағынан, дін өзін өзгермейтін сана формасы деп есептеген жоқ, сондықтан да уақыт, заман талабы, адамның практикалық іс-әрекетінің өзгеруі, қоғамдық сананы, діннің наным-сенімінде өзгертіп отырды. Бұдан, модернизация адам өмірінің барлық формасына септігін тигізетінін көруге болады. Бұдандіни сұхбат мәселесі, конфессиялардың бір-біріне ықпалы қандай деген сауал туындайды. Діннің даму тарихында сұхбат негізінде діни конфессияның бейбітті тіршілік етуін көреміз. Сонымен қатар, дін тарихында бір бағыттағы және әр түрлі бағыттағы конфессиялар арасында қырғи қабақ кезеңін басынан өткізгені белгілі. Мысалы, исламда бір кездері сунниттер мен шииттер арасындағы наным-сенім мәселесі орын алған. Әрбір бағыт өзінің пікірін дұрыс деп ұқты. Ақыры бұл бағыттар бір ортақ мәмілеге келе алмады. Қазіргі таңда да сунниттер мен шииттер арасындағы қақтығыстар жалғасын тауып жатыр, нақты мысал – Ирак. Ирак үкіметінің билігі шииттік бағытты ұстанушылар қолында, оған сол мемлекеттің халқы сунниттік бағытты ұстанушылар қарсы. Күрттер Саддам Хуссейннің жасаған геноцидтік пиғылдары үшін кек қайтармақ. Мұсылман әлемінде шииттер мен сунниттер арасында күрес әлі сақталып келеді. Христиандар арасында да мұндай қақтығыстар кездеседі. Мысалы, Ұлыбританияда ирландия мен ағылшындар арасындағы қақтығыстар. Дауға толы «әлемдегі қазіргі сұхбат» керең мен мылқаудың сұхбатына ұқсайды. Елбасы Н.Ә. Назарбаев Әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшыларының II съезінде «Егер олар бәрібір де өз позициясын дұрыс деп ұстанып кететін болса, ешқандай келісімге келмейтін сұхбатта қажеттілік жоқ» деген, «Менің ойымша, әртүрлі сферада жұмыс жасайтын принциптер мұнда да жұмыс істей алады. Мен бұл араны түсінушілік принциптер деп атар едім. Бұл әлі сұхбат емес, бұл әлі бастама. Алайда осындай бастамалық негізсіз сұхбат уақыттың зая кетуімен тең.

Біріншіден, алдын ала кесіп-пішусіздік, өзара қабылдаудың ғасырлар бойы қалыптасқан қасандықтарынан бас тарту. Келеңсіз қасандықтардан бас тартпайынша, үнқатысуға кірісудің қажеттігі жоқ. Қазақстанның ұзақ та қасіретті тарихында қаскөйлік пен қантөгістің мысалдары аз емес. Жиырмасыншы ғасырдың алғашқы отыз жылында қазақтардың үштен біріне жуығы қырып-жойылды, сүмдық қиын жағдайларда опат болды немесе шетелге эмиграцияға кетті. Мұның бөрі біздің есімізде, бірақ та мұны өшпенділік пен өштесудің тақырыбы жасаған емеспіз. Тарихи қасандықтардың қауіптілігі көп ретте мынада болады: олар тіпті өділ бола тұра ізгілікке емес, жауыздыққа шақырады. Бүгінгі дүниеде жаңа түскен жаракаттар мен құрбандықтар тым көп. Бірақ та мендегі саясатшы тәжірибесі бір нәрсе туралы өз қасандықтарыңнан өте алу қажеттігі туралы айтады.

Екіншіден, басқаның тылсым саласына баса-көктеп кіруден саналы түрде бас тарту. Біреу үшін қасиетті нәрсе басқа біреу үшін әзіл немесе келемеж тақырыбы болмауы керек. Бұл қарапайым қағида, өкінішке орай, оны журналистер мен саясатшылар ғана емес, сонымен бірге басқа діндерге қатысты өз сөздеріне немқұрайды қарайтын дін қызметшілерінің өздері жиі бұзады.

Біз Қазақстанда 40-тан астам конфессияның өкілдері бейбіт қатар өмір сүруде деп жиі қайталаймыз. Және бұл жай айтылған сөз емес - соңғы 15 жылда сіздер бір де бір қазақстандық газеттен немесе телеарнадан белгілі бір дінді ұстанушылардың сезімдерін қорлауды көре алмайсыз. Бұған ел Конституциясы тыйым салады. Бұл ретте осы жылдары ешкімді жазалауға тура келген жоқ. Жауабы мен түсініктемесі қарапайым ғана - қоғамда тұтастай алғанда барлық діндарларға төзімділік пен түсіністік ахуалы қалыптасты.

Үшіншіден, әлемдік және дәстүрлі діндердің жаңа, қалыпты емес қатерлерге бірлескен жауабы. Егер саясат әлемінде мұндай қалыпты емес қатерлер лаңкестікпен, жаппай қырып-жою қаруының таралуымен, трансшекаралық қылмыспен байланысты болса, рухани дүниеде бұдан әдеқайда іргелі қатер туындауда. Бұл мыңжылдық рухани дәстүрлерден қолзушылық. Бұл құбылыс сенім-нанымға карамастан, барлық континенттерде болып жатыр. Бұл

жиырманшы ғасырдың байырғы бейбіт секуляризмі немесе карабайыр атеизмі емес. Бұл әлемдік діндердің дәстүрлерімен байланысты руханият тұрпатын түбегейлі жоққа шығарушылық. Осы заманғы діни институттардың негізін бұзып тастауы мүмкін бұл қатерді түсінбеушілік даудың әлдеқашан жоғалтқан өзектілігін туындатады. Осы заманғы әлемдегі рухани ахуал өте өзгермелі және қалай дегенде де қоғамның бір бөлігі болып табылатын діни институттар жана тәуекелдерді және өз болмыстарының ең негіздеріне төнетін қатерлерді ескеруге мөжбүр. Бұл қағидаттар өзіндік бір түсіністік өзегін құрай алар еді [1, б. 12-13].

Сондықтан бүгінгі таңда әртүрлі конфессиялар арасында рухани келісімге келу өзекті мәселеге айналды. Бұл статуска ие болу – бірлік пен татулықтың болуына септігін тигізетін әлеуметтік-психологиялық қасиетке ие, халық, нақты ұлт факторына тәуелді. Осы саяси-экономикалық қасиетке қазақ пен орыс ұлты ие, ең алдымен Қазақстан Республикасының автохтонды ұлты ретінде қазақ ұлты ие. 1997 жылы Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың халқына жолдауында бұл қасиетті толерантты қасиет деп, және ол адамгершілік, адам құндылықтарын түсініп, қабылдай алатын қасиеттер деп атады. Толеранттылық – ол шыдамдылық, басқаны түсіну, басқаға қолұшын беру, діндер арасындағы, адамдар арасындағы консессуске жетуді қалау. Бұл шыдамдылық басқа адамды кемсітпей керісінше оған жаны ашып, қайырымдылық көрсету.

Қазақ халқы – қиындықты көп басынан өткізген халық. Оның тарихында менсінбеушілік, жек көрушілік, манкрутизм, нәсілдік және ұлттық жек көру де болды. Біздің халық бәріне де шыдады. Бұл қиындықтар халықты қажыта алмады. Өткен ғасырлардағыдай қазақ халқы даналығын, шыдамдылығын жоғалтпады. Бұнда толеранттықты сақтауға географиялық-геопсихикалық факторлар әсер етті. Қазақтың кең даласы бесігіндей тербеп, басқаға ашық, шыншыл, өзіндік сабырлық қасиеттерін құруға себепші бола алды. Қзірде кең дала қазақ халқының болмысының өзегі болғандықтан, қазақ халқы қазір де рухани мәселені өзі шешіп, бастамашы, лидер бола алды. Қазақстан Республикасы өзінің әлеуметтік-экономикалық саяси дамуында осы қасиеттерді сақтауға жәрдемдеседі. Геопсихологиялық жақтан қазаққа орыс халқы жақын, себебі, көптеген өткен ғасыр және қазіргі ойшылдардың айтуынша, орыс халқы ежелден құдайдан қорқатын болған. Бүгінгі біздің республикамызда бар поликонфессияналдық аймақ осымен түсіндіріледі. Қазақтар мен орыстар республикамыздың негізгі тұрғылықты халқы. Олардың бір-біріне түсінушілігінен елдігі рухани тыныштық қалыптсады. Және жоғарыда аталған толеранттылық барлық діндердің, Қазақстанда тұрып жатқан барлық ұлттардың рухани келісімі қалыптасуының шарты болды.

Қазақстандағы конфессияаралық келісімдер Евразия континентінің 2 суперэтносты ұстанатын ислам мен православиеге сүйенеді. Олардың бейбітті өмірі елдегі рухани тыныштық пен тұрақтылықтың кепілі саналады. Өзара сыйластық ислам мен христиан дініндегі жақынықты сүйе біл, қайырымды бол, ашық, сенімділік, алыс-жақынықты сыйлай біл деген ережелерге негізделген. Ұлттардың мәдениеті мен тарихын қалыптастырудағы олардың рөлін мойындау ретінде ресми күнтізбемізге діни мейрамдар, Құрбан айт пен Рождество демалыс күндері енді.

18 қазан Қазақстанда рухани келісім күні болып бекітілді. Бұл біздің елдегі діндердің барлығы да тең құқықты дкп жарияланған қасиетті күн. Қазақстан конституциясы әр азаматтың дінді таңдауы еркін екенін жазған. Саяси жағынан барлық діндердің әлеуметтік-рухани статустары тең. Әрбірінің діндері, наным-сенімдері әртүрлі, бірақ барлығын өзінің Құдайына сиыну біріктіреді. Олар Құдай бар, Құдай адамдарды жақсы көреді дегенге сенеді. Рухани келісім күні әрбір діни конфессиялар біздің елде рухани келісімді нығайта түседі. Халықаралық симпозициумдар, діни әлемдік конференциялар, съездер діни мәсілені шешуде Қазақстан көшбасшы екенін көрсетті. Президент Н.Ә. Назарбаевтың 2030 жылға дейінгі даму стратегиясында: «Біз – еуразиялық елміз, өзіміздің тарихымыз, өзіміздің болашағымыз бар. Сондықтан да, біздің моделіміз басқалардың ешқайсысына ұқсамайды. Ол әртүрлі өркениеттердің жетістіктерін бойына сіңіреді» [2]. Шынында да Қазақстанда діни ұйымдар мен мемлекет арасында достық, бірін-бірі сынамау, басқаның ішкі мәселесіне араласпау, конституцияны, заңды бұзбау, серіктестік принципіне негізделген өзіндік қарым-қатынас

моделі құрылуда. Әлемдегі діни жағдайдың сараптамасы және көптеген шет елдердің тәжірибелері мұндай модельдің қазіргі таңда ең дұрыс, қолайлы екенін көрсетіп отыр. Бұны өте маңызды жетістік және алдағы дамудың негізгі шартыдеп атаса болады. Біздің конфессияаралық және этносаралық келісім моделіміз –Қазақстанның жалпы әлемдік кемсітушілікпен күреске, өзара құрметті арттыруға, жаһандық қауіпсіздікті түсініп, оны сақтауға қосқан үлесі.

Заманауи кезең діни әлемде сұхбаттан бас тартып, соғыс қырғи-қабақ таныту өте қауіпті екенін көрсетті. Халықаралық терроризм мен діни экстремизм өз ойын жүзеге асыру үшін осы әдістерді пайдаланатыны белгілі. XX ғасырдың III мыңжылдығының басында ең қажет нәрсе ол – полиэтникалық, поликонфессионалдық кеңістекте, Қазақстан үлгі көрсеткен діни сұхбат жетістікке, бейбіт өмірге алып келетінін білу.

Әдебиеттер:

1. II съезд лидеров мировых и традиционных религий. – Изд. «Онер», Алматы, 2006 г. – с.13-14.
2. Стратегия «Казахстан - 2030»: Процветание, безопасность и улучшение благосостояния всех казахстанцев. Послание Президента страны народу. – Казахстана. Алматы, «Білім», 1997. – 176 с.

Бектенова М.К.

ведущий научный сотрудник Казахстанского
института стратегических исследований
при Президенте Республики Казахстан, PhD
(г. Нур-Султан, mbektenova13@gmail.com)

ИСЛАМСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ВОПРОСЫ ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ

Увеличение роли ислама, как и религии в целом в Казахстане является частью общего процесса «исламского возрождения» как на постсоветском пространстве, так и в Центральной Азии.

Проблема исламской идентичности связана в целом с проблемой формирования исламского сознания и тех процессов, в которые сегодня вовлекается исламский мир.

Серьезные изменения в отношении ислама произошли в условиях независимости республик бывшего СССР. На ислам, как и на другие религии, большое влияние оказал подъем национального самосознания.

Идеология советов уже не могла полноценно выполнять интегративные функции, на ее место в национальных республиках, как союзных, так и автономных, приходит идеология поиска национальной идентичности, а позднее и религиозной. Высказываются идеи о создании независимых государств, актуализируются вопросы о статусе национальных языков, территорий. Разворачиваются программы пересмотра исторического культурного прошлого, создаются новые национальные мифы и символы. На этом фоне переход от атеизма к ценностным религиозным парадигмам предстает неоднозначным процессом.

Именно поэтому ряд независимых государств Средней Азии, Чечня и другие закавказские объединения в той или иной степени предпочли «исламскую альтернативу» в выборе государственной идеологии, новой государственной символики, что нашло отражение и в национальных конституциях. Примечательно, что приверженность ценностям ислама, как религии, имевшей большую роль в истории своих государств, выразили президенты Узбекистана, Кыргызстана, Таджикистана, Туркменистана и Казахстана. В конституциях этих государств были внесены статьи о национальных традициях и ссылки на нравственные ценности ислама. Наиболее активные люди, которые хорошо знали Коран, шариат, Сунну, стали организовывать просветительские центры-штудии, пользуясь поддержкой мечетей,

местной администрации, в рамках которых позднее стали открываться курсы изучения арабского языка, воскресные школы и т.д. Аналитиками было отмечен резкий рост количества верующих-мусульман в стране. Но и здесь возникли определенные вопросы, связанные с идентификацией себя как мусульман. Так как многие, кто относил себя к мусульманству, не всегда являлся верующим в части исполнения обрядовой стороны религии, либо относили себя к таковым исключительно по этническому признаку. Также исламское возрождение проявилось и массовым строительством культовых мусульманских сооружений – мечетей, мазаров, медресе.

Необходимо иметь в виду, что начавшийся в 90-х подъем религиозности, так называемый «исламский ренессанс» на постсоветском пространстве нельзя рассматривать односторонне, только как количественное увеличение культовых сооружений, конфессий, деноминаций и верующих.

Нынешнее общество динамического периода вобрало в себя все названные культурные накопления и культурные типы. Сохраняется их баланс, они сосуществуют в едином пространстве, демонстрируя противоположные культурные устремления. Курс на построение светских государств неизбежно сочетается и корректируется с возрождением исламских культурных ценностей.

В целом, религиозное возрождение и поиск религиозной идентичности на постсоветском пространстве разворачиваются в напряжении между дискурсом национального строительства и дискурсом глобализации и модернизации, который является наднациональным, космополитичным, по своему содержанию, стирающим национальные границы. Здесь необходимо уточнить, что ислам, по своей сути, являющийся универсальным, наднациональным, формирует также и образ жизни, и стиль поведения, и мораль, и право, и свод обязательных для каждого мусульманина религиозных обязанностей, и концепция верховной власти, механизмы регулирования взаимоотношений человека с человеком, семейных отношений. Вместе с тем правила и нормы ислама – это целостная и стройная система социально-психологических и этнопсихологических установок, стереотипов и ценностей, формирующая определенный образ поведения и мышления, как отдельного верующего, так и всей религиозной общины в целом. Наконец, ислам — не только психология и идеология религиозной общности, но и философия широкого профиля, способ мировосприятия, а также своеобразная этика и эстетика. Именно эти факторы важно учитывать при анализе причин и возможных последствий «исламского ренессанса».

В свете вышеуказанных процессов модернизация является проектом кардинальных трансформаций, она становится тем широким контекстом, в котором интенсивные экономические, социальные, политические изменения сопровождаются сдвигом ценностей и актуализируют религию как ресурс религиозных символов, которые помогают осмыслить мир и изменения в нем через призму религиозной перспективы.

Последнее десятилетие XX века и начало XXI выявили широкий выбор социальных и культурных идентичностей, среди которых религиозная составляющая была только одной из многих возможных. Это было время «свободного сотворения идентичностей, индивидуальных и коллективных, а также «изобретения традиций». Но, кроме того, это было время, когда новые и старые элиты вели ожесточенную борьбу за символическую гегемонию. В данных обстоятельствах, как и всегда в эпохи системного кризиса, религия предоставляла значительный символический капитал для конструирования новых формул идентичности, в том числе и «коллективной национальной идентичности», на выражение которой претендовали различные элиты» [1].

Особое внимание к вопросам религиозного возрождения в условиях политических трансформаций постсоветского пространства можно проследить и в трудах западных антропологов. Так М. Пелкманс в своей монографии в качестве главного итога советского периода выдвигает тесную взаимосвязь этнической и религиозной принадлежности, что привело к доминированию этноконфессиональной идентичности, а также этнизации религии, когда она воспринимается не как собственно религиозный феномен, а как часть культуры [2].

Соответственно, приверженность к этнической группе автоматически связывалась с определенной религиозной традицией.

Известный казахстанский социолог А. Забирова также считает, что исламское возрождение в Казахстане имеет больше культурное значение, чем религиозное, и связано в большей степени с процессами возрождения казахской этнической идентичности. На первых этапах нациостроительства, возрождения национально-культурных традиций ислам пережил определенный ренессанс. Стремление казахов к канонам мусульманской культуры объясняется желанием приобрести или найти устойчивую систему жизненных ориентиров, социальных норм и культурных форм [3].

Казахстанская исламская идентичность является исламской идентичностью, которая сформирована в процессе развития историко-культурных и цивилизационных процессов, она является консолидирующей межконфессиональный, межкультурный диалог в казахстанском обществе. Казахская исламская идентичность органично входит в казахстанскую исламскую идентичность. Несмотря на то, что основой для становления казахстанской исламской идентичности является «казахский ислам», тем не менее, она формируется в лоне исламских идентичностей этносов, проживающих на территории Казахстана, позиционирующих себя как мусульмане Казахстана. Казахстанская исламская идентичность является духовным амортизатором против радикализации исламской идентичности.

В современных трансформационных реалиях, как в Казахстане, так и во всем мире актуализируются вопросы духовной безопасности общества. Если национальную безопасность страны обеспечивает правоохранительная система, то о духовной безопасности необходимо беспокоится всем от государственных органов до гражданского сектора. Одной из важных сфер духовной безопасности общества является сфера религии. Сфера религии сама по себе очень тонкая, чувствительная сфера, так как в ней раскрываются духовные, психологические особенности человеческого сознания и его веры.

Согласно Д.В. Зеркалову, «духовная безопасность – это система отношений между субъектами общественной жизни, которая обеспечивает благоприятные условия для созидательной духовной жизни и здорового социально-нравственного развития» [4, с.4]. Духовная безопасность – это часть национальной безопасности, наряду с политической, экономической, экологической, информационной и военной безопасностью.

В условиях современности, глобальные, геополитические, военно-экономические реалии нагружают мир новыми задачами и функциями. Все стремительно меняется, быстрый информационный поток и развитие технологий с одной стороны дают новые возможности, но с другой, могут стать причиной конфликтов разного уровня. Для Казахстана, как части Центральной Азии и члена мирового сообщества, все эти вызовы, в том числе религиозного характера, выступают побуждением к комплексным, стратегически продуманным действиям и мерам в рамках обеспечения национальной безопасности.

Осознавая уровень угрозы, исходящей от международного терроризма, Казахстан в целях борьбы и профилактики данного феномена координирует усилия с международными универсальными организациями и инструментам по борьбе с терроризмом. Принятие всеобъемлющей конвенции о борьбе с международным терроризмом дало бы возможность более эффективно противостоять этому злу, которое день ото дня приобретает масштабное развитие и интернациональное лицо.

На государственном и законодательном уровне на территории Казахстана ведется постоянная работа по профилактике экстремизма и терроризма. Печальные события, связанные с экстремистской деятельностью радикальных религиозно мотивированных ячеек, направленной на подрыв основ государственности и внутренней стабильности, власти Казахстана выявили необходимость к реформам в законодательной и идеологической сферах государства. Конечно, работа специального Министерства по делам религий и гражданского общества, Антитеррористического центра, республиканских и региональных информационно-разъяснительных групп по вопросам религии вносят свою лепту в улучшение религиозной ситуации в стране и разъяснению негативного влияния радикальной деятельности.

Учитывая нарастание не совсем позитивных тенденций в этом направлении, Комитет национальной безопасности Республики Казахстан предложил новую госпрограмму по противодействию религиозному экстремизму и терроризму на 2017-2020 годы. Главная спецслужба государства признает реальность угрозы радикализации общества. Имеющаяся на этот счет статистика только подтверждает эти не совсем позитивные тезисы. Так, с 2013 года на ранней стадии приготовления предотвращены и сорваны 27 насильственных экстремистских акций террористического характера (из них в 2013 году – 8, в 2014 году – 3, в 2015 году - 4, в 2016 году –12) [5].

Важнейшим достоянием независимого Казахстана на сегодняшний день выступает внутривнутриполитическая стабильность и как ее составная часть – межнациональное, межконфессиональное согласие. Опыт формирования диалога между различными этносами и конфессиями в нашей стране выступает примером для других стран. Данную особенность мы проецируем и на международный уровень, в формате проведения Съезда лидеров мировых и традиционных религий, а также предоставляя дискуссионные площадки по урегулированию мировых военных и религиозных конфликтов.

Однако нарастание в мире негативных явлений в межэтнической и религиозной сферах, меж- и внутри этно–конфессиональных отношений, усиление религиозного радикализма и национального экстремизма, требуют от органов власти, общества новых подходов в выработке и реализации действенных мер по профилактике, пресечению распространения любых форм нетерпимости, особенно среди молодёжи.

Здесь огромную роль играет молодежная политика. И это отнюдь не случайно, поскольку, как показывает практика, именно умы и сердца этой категории населения являются главной мишенью всех новоявленных адептов радикального ислама.

К несомненным достоинствам конфессионального освещения сути духовной безопасности следует отнести глубокий анализ различных форм проявления религиозного сознания, которые влияют на развитие личности и общественной жизни; выявление фактов деструктивной деятельности отдельных религиозных групп и их адептов; обоснование принципов государственно-конфессиональной политики, направленной на оздоровление межконфессиональных отношений и защиту интересов и свобод граждан [6].

Риски и опасности постоянно присутствуют в нашей жизни, причем они могут оказывать как деструктивное, так и конструктивное воздействие на личность и общество, способствовать их адаптации к меняющимся условиям. Поэтому в качестве реальных угроз безопасности для какой-либо системы следует рассматривать лишь те факторы, которые способны негативно воздействовать на ее сущностные характеристики, вследствие чего сама система либо будет деградировать, либо вообще прекратит свое существование в качестве самостоятельного дееспособного субъекта.

Таким образом, безопасность – это всегда состояние защищенности идентичности. Для Казахстана основной религиозной идентичностью выступает исламская идентичность, что обусловлено историческим развитием и количественными показателями проводимых замеров.

Исламская идентичность подвергается деконструкции в условиях глобальной идентификации и радикализации исламского сознания. В этих условиях имеет значение сохранение собственной, традиционно сложившейся исламской идентичности, для казахстанского общества такой идентичностью является исламская идентичность, сформировавшаяся на традиции ханафитского мазхаба суннитского толка, в которой органично соединены: толерантность, рационализм, прагматизм и коммуникативный потенциал для диалога Я и Другого, для диалога разных религиозных идентичностей, а также для внутри-исламского диалога в контексте объединения уммы. Ханафитский мазхаб сыграл позитивную роль для толерантного типа исламской идентичности.

В свете актуализации исследований вопросов идентичности, необходимо отметить, что для более четкого и ясного понимания проблемы ислама и идентичности необходимы как фундаментальные научные исследования в этом направлении, так и социологические замеры,

которые раскрыли бы вопрос об исламской идентичности в рамках духовной безопасности и исламской перспективы для казахстанской реальности.

Список использованных источников:

- 1 Агаджанян А. Введение. Современные нации и религиозная идентичность / Международный журнал по мультикультурным обществам. Вып.2, №2, 2000. С.4.
- 2 Pelkmans M. Religion, nation and state in Georgia: Christian expansion in Muslim Ajaria. // Journal of Muslim Minority Affairs, 2002, №22 (2): p. 249-73
- 3 Забирова А. Т. Формирование, легитимация и воспроизводство идентичности в постсоветском Казахстане // Социс. – 2003. – № 12
- 4 Зеркалов Д.В. Духовная безопасность: монография – К. : Основа, 2012. – 1118 с.
- 5 Национальная безопасность: проверка временем. 11.09.2017 <http://knb.gov.kz/ru/news/nacionalnaa-bezopasnost-proverka-vremenem>
- 6 Чернова И.Б. О сущности духовной безопасности // Власть. 2013. Том. 21. № 9. с. 130-134.

Бишманов К.М.
профессор КазНУ им.аль-Фараби
bkm58@mail.ru

ИСЛАМОФОБИЯ – КАК ФАКТОР, ДЕСТАБИЛИЗИРУЮЩИЙ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ СОГЛАСИЕ И ВЕРОТЕРПИМОСТЬ

На протяжении последних лет в мире отмечается рост исламофобии. Казахстан не является исключением.

Исламофобия – разновидность ксенофобии; собирательное определение для различных форм негативной реакции на ислам, а также на связанные с ним общественные явления.

Исследователи Г. Энгельгардт и А. Крымин под исламофобией понимают «действия и высказывания, оцениваемые мусульманами как враждебные исламу», куда включаются погромы, критика в адрес мусульман, исламских активистов, исламского вероучения и социальной практики

В 1997 году британский исследовательский центр Runnymede Trust опубликовал доклад «Исламофобия – вызов для всех» Возглавлявший проект профессор Гордон Коннуэй (англ. Gordon Conway) определил исламофобию как «боязнь и ненависть к исламу и мусульманам, присутствующие в СМИ всех уровней и распространенные во всех слоях общества».

В декабре 2004 года прошла конференция «Борьба с исламофобией», где председательствовал генеральный секретарь ООН. Совет Европы осудил проявления исламофобии.

В Коране мусульманам предписывается защищаться в случае преследования:

Тем, которые подвергаются нападению, дозволено [сражаться], защищая себя от насилия. Воистину, во власти Аллаха помочь тем, которые незаконно были изгнаны из своих жилищ только за то, что говорили: «Наш Господь — Аллах». Если бы Аллах не даровал одним людям возможность защищаться от других, то непременно были бы разрушены кельи, церкви, синагоги и мечети, в которых премного славят имя Аллаха. Нет сомнения, Аллах помогает тому, кто Ему помогает. Воистину, Аллах — Всесильный, Могуущественный. (22, 39-40)

То есть во всем мире идет противостояние исламофобии. Исламофобия в настоящее время достигла пика своей оголтелости и напора. Мусульманской общине открыто демонстрируется ненависть, неприятие, боязнь, страх.

- Резкое возрастание исламофобии во всем мире связано с событиями 11 сентября и войнами, которые ведутся США в мусульманских странах. Среди части американцев получили распространение антимусульманских настроений. Особенно скандальную известность приобрел пастор Терри Джонс, который собирался публично сжечь Коран. И все это в условиях глобализации.

Глобализация – процесс всемирной экономической, политической культурной и религиозной интеграции и унификации.

Проявления исламофобии, которые заключаются, по их мнению, в отождествлении ислама с терроризмом, непризнании ряда норм шариата, критике отдельных норм ислама, в случаях отказа предоставления земельных участков под мечети.

Председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин сказал, что «употребление таких религиозных терминов как „шахид“, „моджахед“, „воин Аллаха“ и других в отношении террористов в корне неверно и направлено в первую очередь на дискредитацию ислама».

В то же время в Великобритании отмечены случаи, когда школьники подвергались арестам за антимусульманские высказывания.

Представители мусульманской общины во Франции и тогдашний премьер-министр страны Манюэль Вальс, призывая к борьбе с радикализацией молодых мусульман во Франции, приняли совместное заявление, где призвали к культурной борьбе против распространения радикального ислама среди молодежи путем повышения прозрачного финансирования мечетей, надлежащую подготовку и зарплату для имамов, а также теологическую работу среди приверженцев радикальных течений.

Такая же ситуация характерна и для Испании, куда прибывают проповедники и «ученые салафиты» из других стран для вербовки новых adeptов во всевозможных собраниях. По мнению экспертов, такие собрания, в совокупности с харизматичным проповедником, молодостью прихожан, большинство из которых – молодые мусульмане из бедных семей иммигрантов, живущие среди относительно благополучного христианского коренного населения, являются «эффективным инструментом радикализации».

В настоящее время в рамках актуализации проблемы салафизма во Франции приняты практические меры, в числе которых создание Центра по дерадикализации мусульман с целью помешать местным мусульманам вступать в ряды радикальных группировок. По решению суда в Центр по дерадикализации помещаются люди, которые считаются ставшими на путь радикализации, но которых нельзя поместить под стражу по каким-то конкретным уголовным статьям.

А как обстоят дела у нас в Казахстане? Можно сказать, что работа по дерадикализации общества ведется, а вопросы противостояния исламофобии остались в стороне. Получается, противодействуя дерадикализации и ничего не делая по противостоянию исламофобии, мы сводим к нулю все усилия государства и общества, так как исламофобия и есть одна из главных составляющих радикализации общества. Вообще, они взаимообусловлены. Радикализация общества, в том числе, вызывающие заявления радикалов, их античеловеческие поступки являются основной подпитывающей жилой для исламофобии. Понятно, что такие действия радикалов на руку исламофобам, которые не жалеют сил, денег и времени для того, чтобы показать ислам в негативном виде, то есть они на весь мир заявляют: «Вот, мол, какие они, исламисты!» В свою очередь радикалы указывают на исламофобов, как на прямых врагов ислама, тем самым, укрепляя и радикализацию, и исламофобию в обществе. Поэтому, на мой взгляд, надо признать для более успешной работы по дерадикализации общества необходимо также проводить разъяснительную работу и давать отпор развернутой исламофобии, хорошо поддерживаемой многими заинтересованными государствами.

АНТРОПОМОРФИЗМ – СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОЙ КОНЦЕПЦИИ ИММАНУИЛА КАНТА

Религиозное сознание в настоящий момент исторического развития человеческой духовности присуще большей части человечества. Оно проявляется в самых разнообразных формах: *истинная вера* в сверхъестественный идеал, создателя мироздания и одновременно его покровителя; *догматического* у официальных служителей религиозного культа; постоянно *колеблющихся* между верой и неверием, и обращающихся к божественной милости лишь в минуты тревог и невзгод. Таким образом, среди истинно верующих в Бога есть особая категория целенаправленно стремящихся найти рациональное обоснование его бытия, к которой относится немецкий мыслитель Иммануил Кант. В истории философии великих умов мира он занимает важное место как мыслитель-гуманист. Который был проникнут духом новаторства, поисками глубинных оснований религии, то есть – истины, добра и красоты в человеке.

Специфика религиозных взглядов Канта связана с решением множества принципиальных вопросов этой сферы. Порой неподъемных для человеческого разума, в результате чего возникают и существуют разногласия уже на протяжении двухсот лет. Например, в принципе создания Богом мира, в его отношении к происходящему в мире, к добру и злу, судьбе человека и т.д. Кант видит возможность выхода разума за пределы возможного опыта. Все это сводится в совокупность антиномий религиозного сознания. Более того Кант предоставляет антиномии по поводу борьбы различных вариантов доказательств бытия Бога, отвергающие сомнительные концепции. В «Критике способности суждения» остановившись на признании только одного из них, – морального.

Невозможно себе представить религиозную веру без антропоморфизма, которая следует за ней как тень. Так как антропоморфизм служит укреплению веры, делая сверхъестественную силу ближе к человеку, обеспечивая возможность общения с ней почти на равных имея в виду наличия множества общих черт между ней и человеком: разума, воли, творчества, добродетельности, (все)знания, справедливости, гнева, милости, терпения, и конечно же любви и прочее.

Иммануил Кант религиозную веру справедливо разделяет на религию культа и моральную религию. Который также имеет свой специфический оттенок как антропоморфизм, отрицая причём отрицая остальные проявления антропоморфизма. Но почему? На объяснении этого противоречивого обстоятельства следует обратить особое внимание, так как это вызывает нескрываемое недоумение у серьезных исследователей его философии.

Доктор философии и заведующий кафедрой религии теологического факультета Гейдельбергского университета Х. Хофмайстер исследует причину неоднозначного отношения Канта к антропоморфизму, обозначая тем самым проблему, на наш взгляд пока не нашедшую до настоящего времени вполне удовлетворительного решения. Благодаря которому Кант, который нетерпимо относится к другим проявлениям антропоморфизма, сам оказывается антропоморфистом.

Кант – гениальный философ и антропоморфист одновременно, одна сторона его гения не исключает другой. Придавая лишь только в этом сочетании его философии объем, достоверность и неповторимость. Х. Хофмайстер, в работе «Вера и знание. Попытка Канта говорить о Боге», задает вопрос о причине противоречивого отношения Канта к признакам божественной сущности. В одном случае он отрицает предикаты Бога, а в другом их же и утверждает.

Это выступает у него как:

- «источник суеверия»¹,
- «переносит предикаты из чувственно воспринимаемого мира на совершенно отличную от этого мира сущность»²,
- «в моральном отношении (в религии) приносит самые вредные последствия»³,
- это «рабская вера»⁴ и она «ни в малейшей степени не способствует нравственному улучшению»⁵ и т.д.

В свою очередь, Кант не скупится на перечисление положительных божественных свойств, которые доводятся до предельной степени своего совершенства. Они обладают и личностными характеристиками. Приведём лишь малую, но достаточно характерную часть того, какими признаками в превосходной степени Кант наделяет Бога.

Итак, Бог это:

- «творец и правитель мира»⁶; он «всеблагой, действует согласно высшему благу»⁷;
- его «воля неодолима и справедлива»⁸;
- «он устанавливает законы природы»⁹;
- это «всеведущее и всемогущее существо»¹⁰;
- у Бога «мудрые и благодетельные цели»¹¹;
- «Божественный рассудок идет от общего к частному»¹²;
- он «хранитель человеческого рода»¹³;
- «моральное законодательство есть воля Божья, первоначально запечатленная в нашем сердце»¹⁴;
- он «справедливый судья»¹⁵.

Обобщая выше сказанное можно сделать вывод по поводу того какие свойства Кант приписывает Богу:

- Бог обладает творчеством и всегда действует только согласно высшему благу, создавая законы природы и свободы.
- Он имеет справедливую волю и Его деятельность целенаправленна;
- Он обладает рассудком, зеркально отличающимся от человеческого;
- Первоначально Бог запечатлел моральный закон в нашем сердце.

То есть как видно Кант и осуждает антропоморфизм, но одновременно сам, охотно приписывает Богу личностные качества.

Осуждая действие Высшего сознания, т.е. приписывая Богу личностные качества Кант основывается на *онтологическое*, а то есть тенденция развития совершенство мира к совершеннейшему его создателю, *космологическое*, где Бог выступает как первопричина всего и всех причинно-следственных связей, *физико-теологическое*, когда бытие Бога проявляется через целесообразность и порядок в мире, и иные доказательства бытия Бога, но опираясь на свое моральное доказательство – Бог как моральный законодатель он приписывает Богу, следовательно все те же самые положительные личностные качества.

¹Кант И. Критика практического разума. С. 659.

² Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. // Трактаты. – СПб.: Наука (Серия «Слово о сущем»). – 2006. – С. 237.

³ Кант И. Религия в пределах только разума. С. 306.

⁴ Там же. С. 372.

⁵ Кант И. Религия в пределах только разума. С. 372.

⁶ Там же. С. 325.

⁷ Кант И. Критика способности суждения. С. 287.

⁸ Там же. С. 102.

⁹ Там же. С. 287.

¹⁰ Кант И. Религия в пределах только разума. С. 370.

¹¹ Кант И. Критика способности суждения. С. 281.

¹² Там же. С. 249.

¹³ Кант И. Религия в пределах только разума. С. 370.

¹⁴ Там же. С. 338.

¹⁵ Там же. С. 370.

Мы считаем, признание Канта антропоморфистом не может даже в самой малой степени принизить значение его эпохальных открытий в области априорных форм познания, которые имеют самостоятельную и несмотря на его антропоморфизм безусловную ценность.

Так как другой учёный как Виндельбанд пишет: «Как будто бы до сих пор еще не научились, что весь наш род с его страданиями и наслаждениями, с его мнениями, желаниями и хотениями отживает в отдаленном уголке мира свое ограниченное, рассчитанное на короткий срок существование! Откуда у нас может быть право рассматривать все, что нами двигает, как ценности, которые коренятся в самых далеких глубинах всей действительности?»¹⁶, следовательно он видит в антропоморфизме, близорукость и искусственное возвеличивание человеком собственной сущности до уровня источника мироздания, в сущности с переносом на источник мироздания личностных качеств. В его высказывании чувствуется смесь плохо скрываемого недоумения и раздражения к тем, кто все еще продолжает этого придерживаться. Конечно, такое высказывание вряд ли одобрил бы Кант. Так как немецкий мыслитель не причислял себя к непримиримым борцам с антропоморфизмом, но на самом деле был одним из выдающихся и основательных идеологов.

По идее страшен не антропоморфизм а антропоцентризм, что точно не свойственно учению Канта.

Так Кассирер считает, что не могут быть совместимыми противоположности как свойства личности со свойствами природы и тем более Бога. Таким образом, он предостерегает человека от чрезмерного сосредоточения внимания на своих личностных качествах. Мы не можем ориентироваться на нее (т.е. личность Б.Ф) и погружаться в нее, – пишет Кассирер, – подвергая себя всем опасностям антропоцентризма и антропоморфизма»¹⁷. Кассирер активно использует данное понятие (антропоморфизм – Б.Ф.) в переносном смысле. В качестве необходимого элемента самопознания человека при осмыслении смысла жизни и событий истории, где через разнообразие проявлений человеческой сущности в итоге складывается образ человечества, который органично сочетает в себе совокупность основных ценностей, недостатков и достоинств.

Иммануил Кант отмечает что, «наше познание Бога лишь символично, и тот, кто воспринимает это познание схематически, т.е. наделяет Бога такими свойствами, как рассудок, воля и т.д., свойствами, объективная реальность которых может быть доказана лишь для существ мира, впадает в антропоморфизм»¹⁸. По поводу причины схожести Божьих свойств с человеческими, а вернее наоборот, он считает что, наш спекулятивный разум, познающий мир природы, не приспособлен для познания Бога¹⁹. Та как между нашим разумом и мудростью Бога нету общих свойств. Нельзя приписывать этой сущности рассудок и льстить себя надеждой, что посредством рассудка как некоего ее свойства эту сущность можно познать, совершенно непозволительно; ибо тогда я должен устранить все те условия, при которых я только и знаю рассудок; предикат, который служит для определения человека, не может быть отнесен к сверхчувственному объекту, и посредством определенной таким образом каузальности невозможно, следовательно, познать что есть Бог»²⁰.

Кант считает что, полезно и необходимо осознавать ограниченные возможности нашего спекулятивного разума, чтобы теология не «опустилась до демонологии

¹⁶ Виндельбанд В. К столетнему юбилею Канта [Электронный ресурс] Санкт-Петербургский государственный университет. Электронная библиотека URL: http://philosophy.pu.ru/userfiles/library/Fokin/Vindelband_Kant.doc (дата обращения: 18.12.2010).

¹⁷ Кассирер Э. Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры // Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики. – 1998. – С. 171.

¹⁸ Кант И. Критика способности суждения. С. 195.

¹⁹ Кант И. Критика способности суждения. С. 329.

²⁰ Кант И. Критика способности суждения. С. 329.

(антропоморфического представления о высшем существе)»²¹. Таким образом, как всегда Кант в своём противоречивом репертуаре.

Итак, отметим следующие противоречия во взглядах самого Канта:

- приписывание Богу такого человеческого свойства как дискурсивный рассудок есть антропоморфизм, которого следует избегать;
- Бог имеет интуитивный рассудок, противоположное свойство человеческому. Обнаружение у Бога специфического рассудка не есть антропоморфизм.

Следовательно, для философа дело не в самом рассудке, а в отличительных свойствах человеческого и божественного. Что означает несовместимость Божих и человеческих качества рассудок идет от частного к общему), а в другом случае открывают такую возможность (где рассудок в интеллектуальной интуиции идет от общего к частному).

Кант представляет демонологию и идолопоклонство результатом наших рассуждений, отталкивающихся от доступных для нас в опыте природных объектов, в ходе размышлений о сущности которых мы приходим к выводу о присутствии в мире высшего существа (или высших существ), подобного (подобным) нам по свойствам, которому (которым) мы и начинаем поклоняться, где ищут от него (них) покровительства. Отследить присутствие таких демонов-духов с самыми разнообразными человеческими качествами мы можем в древних формах верования (фетишизме, тотемизме, магии, анимизме) и мифологиях народов мира.

И. Кант считает, что, несмотря на многочисленные, страшные отклонения в поведении людей в историческом прошлом (да и в настоящем) времени, все же главной тенденцией в истории была тенденция укрепления и развития образованности и морали. При этом И. Кант выделяет два основных слагаемых человечности в обществе: во-первых, человек делает сам себя человеком, уважая в себе человека и, во-вторых, тем, что уважает человека в другом лице. Эта идея является одной из самых глубоких и значительных в философии Канта-гуманиста. И. Кант вводит философские категории, позволяющие создать теорию нравственного поведения человека. При этом он опирается на теорию познания, разработанную им в работе «Критика чистого разума». Это такие категории как максима воли человека, практические законы его поведения, способность желания, добрая воля, категорический императив, моральный закон в человеке и другие.

И. Кант следующим образом формулирует категорический императив: «Поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла иметь также силу принципа всеобщего законодательства».

Категорический императив существует как моральный закон в человеке, как «голос разума», который является «внятным даже для самого простого человека», как присутствие в человеке высокой нравственной силы – его совести.

Таким образом философия И. Канта позволяет духовно постигать быстроменяющийся мир, влиять на формирование массового сознания, на поведение людей. Учение И. Канта имеет гуманистическую направленность, в нем представлено глубокое духовное содержание. Основной философской проблемой этого учения является проблема духовности человека и его место в мире. Эту проблему И. Кант решал философски глубоко, многопланово, новаторски, исходя из подлинных интересов и свободы самого человека.

В заключении надо сказать что, с кантовской точки зрения благосклонность сверхъестественного существа можно найти только в моральных убеждениях.

Таким образом, перенос человеком своих качеств на образ Бога должен служить условием доказательства его существования, а открытие человеком присутствия божественного априорного морального закона в его собственной душе и подчинение закону его воли.

Кант считает, что говоря о «первосущности» «мы должны мыслить ее не только как интеллигенцию, устанавливающую законы для природы, но и как законодательствующего властелина в моральном царстве целей». Где он приписывает первой субстанции свойства, непосредственно относящиеся к антропоморфизму в самом широком смысле, где Бог

²¹ Там же. С. 302.

становится «вездесущим» («отнего не остаются скрытыми даже самые сокровенные убеждения»), «всемогущим», «всеблагим», «справедливым» и «мудрым». Подобно тому, как человек ставит перед собой цели, точно так же и Бог определил конечную цель мира, заключающуюся в исполнении человечеством данного ему морального закона.

Литература:

1. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. // Трактаты. – СПб.: Наука (Серия «Слово о сущем»). – 2006. – С. 237.
2. Кант И. Критика способности суждения. М.: Чоро, 1998.
3. Кант И. Религия в пределах только разума. М.: Чоро, 1998.
4. Виндельбанд В. К столетнему юбилею Канта [Электронный ресурс] Санкт-Петербургский государственный университет. Электронная библиотека: URL:http://philosophy.pu.ru/userfiles/library/Fokin/Vindelband_Kant.doc (дата обращения: 18.12.2010).

Борбасова Қ.М.

филос.ғ.д., профессор
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ӘЛ-ФАРАБИ АТЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІНДЕГІ ДІНТАНУ МАМАНДЫҒЫНЫҢ ҚЫСҚАША ТАРИХЫ

Дінтану пәнін оқытуды 1992 жылы профессор Үсенова Мәдина Мағазовнаның басшылығымен әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-де Дінтану кафедрасы алғаш бастаған болатын. Сол жылдары ҚазҰУ-даярлайтын барық мамандықтарына Дінтану пәніні жалпы міндетті пән ретінде оқытыла бастады. Тіпті университетті бітіргелі отырған 4-5-курстардың оқу бағдарламаларына дінтану пәні кіргізілді. Барлық мамандық орыс және қазақ тіліндегі ең алғашқы Мәдина Үсенованың «Дінтану» оқулығымен оқытылды.

Сол жылдарғы Университет ректоры Көпжасар Нәрібаев жалпы студент жастардың әлеуметтік жағдайын ойлаумен қатар саяси, діни, рухани сауаттылық деңгейін көтеруге ерекше көңіл бөлді.

Жаңадан ашылған кафедра бұрынғы «Атеизм және еркін ойлау тарихы» пәнінің орнына «Дінтану» пәнін оқыта бастады. Сол кезде алғашқы наным сенімдер формасын адамзат мәдениетінің бір кезеңі ретінде қарастырып, әр ұлттық діндердің ілімін ешқандай сынсыз талқылап, дәстүрлі діндердің діни ілімдері мен әдет-ғұрыптары туралы студенттерге жан-жақты мәліметтер беріле басталды. Осыдан жиырма жыл бұрын оқытқан студенттерімді кездестіргенде алғаш рет исламның иман шарттарын, кәлиманы біздің кафедраның оқытушыларынан естігендерін айтқан болатын. Олар мұсылмандық ораза ұстау, намаз оқу деп қана түсінген екен. Біз дінтануды зайырлы тұрғыда оқытып, жастардың діни сауатын ашып, діни білімін көтерумен қоса оларды әр діни ілімді философиялық тұрғыдан талдай білуге бағыттай бастадық.

Кафедраның құрамында философия ғылымдарының докторлары Құдайбергенов Б.К., Бейсенова Г.А., ғылым кандидаттары Райымбекова Г.Ж., Алексей Копелиович, Айдаров Д.А. тағы да жас оқытушылар болды. Кафедра философия мамандығын бітіруші түлектерге дінтану мәселелеріне қатысты тақырыптар ұсынып, 1993 жылы алғаш рет мен дінтану бойынша дипломдық жұмыс жаздым. Осы жылы менің курстасым Әміргазин Серік екеумізді кафедраға оқытушы қызметіне алды.

Кафедра дінтану мәселелерін терең зерттеу мақсатында еліміздегі діни бірлестіктер мен шетелдік әріптестермен қарым-қатынастар орната бастады.

Алғашқы рет еліміздегі діни жағдайларға дінтанулық талдау жасалған мақалалар жарық көре бастады және тіркелген діни бірлестіктерді зерттеу де жоспарға қойылды.

«Қазақстандағы кришнаизм» тақырыбында қорғалған менің диссертациялық жұмысым да осы кафедрада бекітіліп, қорғауға ұсынылды.

Өкінішке орай 1995 жылдың қазан айында Дінтану кафедрасы жабылып, барлық оқытушылар философия және ғылым методологиясы кафедрасының құрамында қызыметтерін жалғастырды.

Философия және ғылым методологиясы кафедрасы біртіндеп «Дінтану» мамандығын ашуды қолға алды. Мамандықтың паспорты, лицензиясы алынды, мемлекеттік стандарты бекітілді, мамандық бойынша пәндердің типтік бағдарламалары элективті курстардың каталогы жасалды.

2003 жылы Дінтану мамандығының алғашқы бакалаврының түлектерін даярлап шығарды. 2001 жылы магистратура деңгейінде студенттер қабылдана бастады.

Дінтанушыларды даярлауда Құдайбергенов Білім Қайнелұлының, Орынбеков Мұханмадияр Серікбекұлының еңбектерін атап өткен жөн деп ойлаймын. Отандық дінтанудың бағыт бағдарының қалай болу керектігін жасады. Өкінішке орай ғалым ағаларымыз ортамызда жоқ. Бірақ олардан қалған дін мәселелері қарастырылған Құдайбергеновтың «Социально-философские поиски духовности: историко - философские истоки и современные проблемы», Орынбековтың «Қазақ сенімдерінің бастаулары» және тағы басқа еңбектері арқылы біздің классиктерімізге айналды. Олардың еңбектерін қазір біз шәкірттеріне ұсынамыз.

Байтенова Нағима Жаулыбайқызы басқарған кезеңде кафедра ұжымы екі деңгейдегі мамандарды оқулықпен қамтамасыз етуді іске асырды. Қазақ топтарына арнап Діндер тарихынан бастап Қазақстандағы жаңа діни ағымдардың ілімі мен қызметіне арналған оқу-әдістемелік құралдар жасалды. Біраз оқулықтар мен зерттеулер орыс тілінен аударылды. Базалық пәндер бойынша тест тапсырмалары құрастырылды. Студенттердің педагогикалық және өндірістік практикаларының базаларымен келісімшарттар жасалды.

Кафедра ұжымы дінтану мәселелеріне байланысты белсенді түрде ғылыми-зерттеу жұмыстарымен айналысуда. Республикамызда жарық көрген белгілі мемлекеттік бағдарламалар, монографиялар, диссертациялар, оқу құралдары талқыланып, экспертизадан өтті.

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі тарапынан қолдау тапқан «Ұлттық қауіпсіздік аясындағы діни айқындалу мәселелері», «Қазақстандағы діндер ұлттық идея контексінде», «Жаңа діни ағымдар және қазіргі Қазақстанның ұлттық және мемлекеттік бірегейлігін сақтау мәселелері» т.б. ғылыми-зерттеу жобалары орындалды.

Шетел ғалымдарымен, институттарымен және университеттерімен ғылыми және іс-тәжірибелік ынтымақтастық орнатыла бастады.

2011 жылдан дінтану және мәдениеттану кафедрасы аталғалы кафедраны профессор Кұрманалиева Айнұр Дүрбелеңқызы басқаруда. Кафедрада жасалып жатқан дәстүрлі іс-шаралар жаңа серпінмен жалғасын тапты.

Мамандық бойынша дайындалып жатқан докторанттардың шетелдік жетекшілерімен тығыз байланыс орнатылып, екі жақты тәжірибе алмасу жүйеге енді. Дінтанумен қоса, ҚазҰУ базасында исламтану бөлімі ашылды. Бұл салаға кафедра меңгерушісі профессор Айнұр Дүрбелеңқызы ерекше көңіл бөліп отыр. Кафедраға білікті мамандар жұмылдырылды, шет елдік әріптестермен тәжірибе алмасып, біраз жұмыс жасалды.

Мамандарды даярлауда араб тілін жоғары деңгейде меңгерген, ислам философиясын терең зерттеген мамандарымыз бар. Исламның бағыттарына байланысты докторлар, ғылым кандидаттары жұмыс жасайды. Бұл салада да жалпы студенттерге теориялық білім жан-жақты беріледі.

Мемлекеттік жүйелер, институттар және ұйымдармен ғылыми қатынас орнату барысында кафедра ұстаздары қалалық «Ақпараттық түсіндіру тобында» мүше ретінде ЖОО, жиындарда кездесулерде баяндамалар жасап, дәріс береді. Әкімшілікпен жүйелі түрде жұмыс істейді.

Дінтану мамандығы бойынша студенттер арасында өткізілген республикалық олимпиадаға Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық Университетінің командасын даярлап, еліміздегі үздік студенттердің біздің университетте оқитынын жыл сайын дәлелдеп жүрміз.

Кафедра ұжымы Дінтану мамандығын жетілдіру үшін көп жұмыстар жасалды, әлі де жасау керек жұмыстар жоспарлануда.

Борбасова Қ.М.
филос.ғ.д., профессор
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Қалдыбаев М.М.
«Дінтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Kaldybekov_80@mail.ru

ПАЙҒАМБАР(С.А.С) ІСТЕМЕГЕН ІСТЕРДІҢ БАРЛЫҒЫ ХАРАМ БА?

Алла елшісі (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыйғандығы сөзсіз. Сонымен қатар Пайғамбардың әртүрлі себептермен істемей қалған істері де бар. Оны шарифатта «тәрк» деп атайды. Алайда сол «тәрк» істердің жақсылығы да, жамандығы да айтылған емес. Осы мәселені шала түсінген базбір адамдардың пайымдауы бойынша «тәрк»-тің (яғни Пайғамбар істемеген іс) барлығы бидғат немесе харам болып саналады екен. Осы мәселенің қаншалықты дұрыс екендігін анықтау үшін «Әл-инсаф фима усира хаулаху әл-хиләф», -атты кітаптағы үзіндімен бөлісуді жөн көріп отырмыз.

Бір іске харам делінуі үшін Құран мен сүннеттен ашық дәлелдер керек екендігіне ешкімнің күмәні жоқ. Тіпті базбір ғалымдар тереңінен алып, бір мәселені харам болуы үшін аят пен хадистер ашық түрде, үзілді-кесілді харам деп бекітуі керек деген сөздерді де алға тартқан. Себебі бір істі харам деу өте қауіпті іс. Тіпті қателесіп қалуы мүмкін болған кез келген мужтахид ғалымның жоғарыда айтқан үзілді-кесілді дәлелдері болмайынша пәтуаларына жүгінудің өзі дұрыс емес екендігін де ғалымдарымыз ескерткен.

Сол секілді ғалымдардың түсінігінде бір істің харам болуы басым жағдайда төмендегі мына үш жағдайдан аспайды:

1. **Тыйым:** Алла Тағаланың ашық түрде тыйған істері мәселен: «Зина жасамандар. Өйткені, ол арсыздық және жаман жол». Алла Тағала мына аятта зинаның қандай лас жол екендігі ескеріп ол іспен айналысуды тыйып тұр. Демек ол харам (Исра сүресі, 32-аят). Сол секілді: «Араларындағы малдарыңды бұзық жолмен жемендер. Сондай-ақ біле тұра адамдардың малынан бір бөлім жеу үшін билерге апармандар», – делінген(Бақара сүресі, 188-аят). Соңғы аятта болса кәсіпті арам жолмен табуды және пара алып, берумен тіршілік етуді тыйып тұр.

2. **Харам сөзінің келуі:** «Сендерге: «Өлексе, аққан қан, доңыз еті және Алладан басқаның атымен бауыздалған мал харам қылынды. Бірде буынып, ұрылып, құлап, сүзіліп өлген малдар және жыртқыш жеген мал харам...» (Мәида сүресі, 3-аят)

3. **Бір іске байланысты сөгіс айтылып, ол айыпты ісі күнәға жетелейтіндігі айтылса.** Мәселен: Пайғамбарымыз (с.а.с) өтірік айту, адамды алдауға байланысты ауыр түрде «Кімде-кім бізді алдаса (өтірік айтса) бізден емес...», -деген хадисі бар.(Сахих-Муслим 1/99, хадис нөмірі 101)

Енді 4-ші деп Пайғамбардың (с.а.с) істемеген барлық істері харам деген сөзді дәлел қылған бірде-бір Усулшы (діннің негіздерін меңгерген) ғалымдардың бірде-бір кітабынан ондай мәтін таппайсыз. Ал егер кімде-кім дегенінен қайтпай Пайғамбар жасамаған барлық нәрсесі дінде бидғат немесе харам болып саналады десе айтқанымыздай Усулшы (діннің негіздерін меңгерген) ғалымдардың кем дегенінде біреуін есімізге түсірсін. Олай болмаған жағдай біз

Алла Тағланың «Нәхл»-сүресінің 116-шы аятын естеріне түсіреміз: «Тілдеріңнің “бұл арам, бұл халал” деп өтірік сипаттағанын айтпаңдар, Аллаға өтірік жала жапсырған боласыңдар. Шынында Аллаға өтірік, жала жапсырғандар, құтылмайды»

Сөзсіз Алла елшісі (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) істемеген іс өзінің тарапынан немесе аятпен айыпталған болса ол жоғарыдағы тыйым немесе айыпталынған істердің қатарына кіріп харам болады. Алайда мұндағы мәселе құрғақ сөзбен кез келген Пайғамбар істемеген іс харам деген қате ұғымға байланысты болып тұр.

Алла Тағала «Хашр» сүресінің 7-ші аятында: «Алла елшісі (с.а.с) сендерге нені бұйырса алыңдар да тыйған істерінен тыйылыңдар...», -мына аяттың өзінде де Алла елшісі (с.а.с) істемеген істер емес **тыйған** істерден тыйылыңдар деп тұр. Сол секілді Мухаммед Мустафаның (с.а.с) өзі: «Мен сендерді неден тыйған болсам, одан аулақ болыңдар. Ал нені сендерге әмір етсем, оны шамаларың келгенінше орындандар. Шын мәнінде, сендерден бұрынғыларды опатқа ұшыратқан нәрсе – көп сұрақ қою және пайғамбарларына қарсы шығу», – деген (Бухари 7288, Муслим 1337).

Алла елшісі (с.а.с) қандайда бір істі тәрк ету себебін түсіндірмей қалдырған болса ол істің тіпті Алланың бір мейірімі ретінде қабылдауға да болады. Себебі Алла елшісі (с.а.с) Абу Сағлабтан (р.а.) жеткен хадисте: «Алла Тағала Құранда нені адал десе, ол адал, нені арам десе ол анық арам, ал қандай да мәселеде үнсіз қалса ол нәрсе Оның мейірімінен. Сондықтан Алланың мейірімін қабыл алыңдар. Расында Алла Тағала еш нәрсені ұмытқан емес», -деп, Құраннан мына аятты оқыды: «Раббымның әмірімен ғана түсеміз. Алды-артымдағы және екі арадағы жағдайларды білу Оған тән. Сондай-ақ Раббың ұмытпайды.» (Марям сүресі, 64-аят)

Алла елшісінің бір істі істемеуінің бірнеше себептері болуы мүмкін:

Әдет, ғұрып:

Пайғамбардың (с.а.с) адам ретіндегі әдеттегі жағдайы мен табиғатына тура келмеуі. Оған дәлел: «Пайғамбарға (с.а.с) отқа қақтырылып пісірілген үлкен кесіртке ұсынылды. Ол (с.а.с) оны жегісі келіп қолын созған кезде оның үлкен кесіртке еті екені айтылды. Алла Елшісі қолын қайта кері қайтарып алды. (Бұны бақылап отырған) Халид (р.а.): «Бұл (яғни үлкен кесіртке еті) харам ба?» –деп сұрады. Сонда Пайғамбар (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын): «Жоқ, харам емес, алайда ұнатпады дейтіндей ол нәрсе менің қауымымның жерінде жоқ қой,» – деді. (Харам емес екенін естіген) Халид етті жеді, ал Пайғамбар (с.а.с) болса, бақылап отырды»

Ұмытқандығынан жасамауы:

Мысалға: Пайғамбарымыз бірде намазда бір нәрсені ұмытып жасамай кетті. Сонда сахабалар: «Намазда өзгеріс болды ма?» деп сұрады. Сонда Пайғамбарымыз (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын): «Расында мен де өздерің секілді адаммын, сендер сияқты мен де ұмытамын. Егер ұмытқан болсам есіме салыңдар,» – деді (Бухари 1/156 хадис нөмірі-392).

Үмметтіне парыз болып қала ма деп қорқып жасамауы:

Сахабалар (р.а) тарауихты Пайғамбарымызбен бірге оқуға жиналғанда Пайғамбар тарауихты (сахабалармен мешітте) оқымаған. Алайда Пайғамбардың (с.а.с) бұл ісі үшін еш қандай саналы адам демек мешітте тарауих намазын жамағатпен оқу харам деп айтпайды.

Ол істің маңызды деп ойламауы:

Алғашқыда Пайғамбар (с.а.с) жұма хұтпасын пальма ағашының дінгегінде тұрып айтатын, ол кезде мінбер жасау туралы ойына келмеген еді. Кейіннен мінбер жасау туралы пікір айтылған кезде ол ойды құптап қабылдаған. Себебі, мінберде айтылған хұтба жақсырақ естіледі (Ибн Мәжә «Сунән» 1/454 хадис нөмірі-1414, Имам Ахмад «Муснад» 5/137 хадис нөмірі-21285).

Кей сахабалардың жүректерін қаяу салудан қорқуы:

Бірде Пайғамбарымыз (с.а.с) Айша (р.а) анамызға былай деді:

«Егерде қауымыңның күпірлік кезеңінен жаңа шыққандығы болмаса қағбаны бұзып (қайта) Ибрахимнің (а.с) салғанындай салар едім. Себебі құрайыштықтар үйді (қағбаны) салғандарында қысқартты (пәсейтті). Және де арқасынан есігін жасар едім.» -дей келе Алла елшісі қағбаны қайта бұзып салуды іске асырмаған. Осылайша исламды жаңа қабылдаған меккелік сахабалардың жүректеріне қаяу түсірмеген.

Хадис кітаптарға көз жүгіртер болсақ Пайғамбарымыздың (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) істемеген істерінің істемеуіне себеп болған басқа да тұстарын байқауға болады.

Пайғамбарымыз жасамаған сахабалардың кей істері.

Пайғамбарымыз дүниеден өткеннен кейін дінді ең жақсы түсінген сахабалар Алла елшісі жасамаған кей істерді жасаған. Соларды тізбектеп айтар болсақ:

1. Құранның жинақталуы

Бұхариде Заид ибн Сәбиттен жеткен дерекете: «Пайғамбарымыз қайтыс болған кезде Құран Кәрім жинақталмаған болатын..., алайда Омар ибн Хаттаб Иамама соғысында сахабалардың көптеп шахид болуына байланысты Әбу Бәкірге Құран Кәрімді жинақтау қажеттілігін айтты. Әбу Бәкір болса: «Алла елшісінің жасамаған ісін қалай жасай аламыз?»,- деді. Сол кезде Омар: «Аллаға ант етейін бұл істе хайыр бар»,- деді. Ия, Омардың бір дәлелі жоқ еді. Әбу Бәкірдің артынан қалмай қойды. Соңында Алла Тағала Әбу Бәкірдің жүрегін ашты. Сөйтіп бұл істі Заид инб Сәбитке тапсырды. Заид ибн Сәбит болса өз кезегінде: «Әбу Бәкірдің Құран Кәрімді жинау ісі өте ауыр болатын. Бұл істің ауырлығы сонша егер маған бір жерден екінші жерге тауды жылжыт десе сол іс оңай болатын еді»,- деген. Сосын Заид инб Сәбит Әбу Бәкір мен Омарға: «Алла елшісінің жасамаған ісін қалай жасайсындар?»,- деді, сол кезде Әбу Бәкір: «бұл істе хайыр бар»,- деп айтқаннан кейін Алла Тағала менінде жүрегімді ашты»,- деген.

2. Ибрахим мақамын Қағбадан ажыратуы

Имам Байхақида Айша анамыздан жеткен дерекете: «Ибрахим мақамы Пайғамбарымыздың және Әбу Бәкірдің заманында Қағбаға жабысып тұратын. Кейінірек Омар (р.а) Қағбадан ажыратып, қазіргі орнына қойды»,- деген. Ибн Хажар әл-Асқалани: «Омардың бұл ісін бірде-бір сахаба теріске шығармады. Сондықтан, бұл ижмағ дәрежесінде (яғни көпшілікпен бір ауыздан құпталған амал) деген.

3. Жұма күні бірінші азанның қосылуы

Сахих Бұхариде Саиб ибн Заидтен келген хадисте: «Алла елшісінің, Әбу Бәкірдің және Омардың уақытында азан имам мінбарға шыққан кезде ғана шақырылатын. Османның халифалығында қаматпен қоса үшінші азанды қосты»,- деген.

4. Әлидің (р.а) хадисте келмеген Пайғамбарымызға арналған салауаты

Сағид ибн Мансур мен ибн Жарир «Тахзибул-әсәр» да және Табарани Саламатул-киндивен риуаят еткен.

5. Ибн Масғудтың ташахудтке қосқаны

Ибн Масғуд (р.а) «рахматуллахи уа баракату» сөзінен кейін «әссәләму аләйна мин роббина» деген сөзді қосатын болған.

6. Ибн Аббас (р.а) Қағбаның төрт бұрышын ұстауы

Бұхари, Тирмизи және Табараниде Әбу Туфайлдан жеткен дерекете: Муғауия мен ибн Аббас Меккеге келіп, Қағбаны тауап ету барысында ибн Аббас Қағбаның төрт қабырғасында ұстады. Сол кезде Муғауия инб Аббасқа: «Алла елшісі Қағбаның Емендік екі ғана бұрышын ұстаған» – деді. Ибн Аббас болса: «Қағбаның қай бұрышын болсада ұстауға рұқсат»,- деп жауап берген. Ия, сахих хадисте (Бұхари, Муслим) Пайғамбарымыз (с.а.с) Қағбаның Емендік екі бұрышын ғана ұстаған. Басқа бұрыштарын ұстамаған.

7. Сахабалардың бір мәжілістен тарқамас бұрын «Аср» сүресін оқулары

Имам Табарани Әбу Мадина Дәримиден, (Дәrimi сахабалардың көзін көрген табиғин): «Алла елшісінің сахабалары бір-бірімен кездесіп, тарқамас бұрын «Аср» сүресін оқитын»,- деген.

8. Пайғамбарымыздың (с.а.с) қабірін сүю

Дәуіт инб Әбу Салих: Маруан бір күні Пайғамбарымыздың қабіріне бетін қойып отырған бір кісіні көріп, «не істеп отырсың?»,- деп сұрады. Әлгі кісі Әбу Аюб әл-Ансари болатын. Ол: «Ия, біліп тұрмын. Мен, Алла елшісіне зияратқа келдім, тасқа келіп тұрғаным жоқ»,- деп жауап берді.

9. Мүсәпір (сапардағы адам) сапарда төрт рәкәт оқуы

Бұхари (1107), Муслимде (704) келген хадисте; Пайғамбарымыз (с.а.с) сапарларының барлығында бесін, аср және құптан намаздарын қысқартып оқитын. Алла елшісі сапарда 4 рәкәт намазды 4 рәкәт қылып толық оқыды деген ешқандай дерек келмеген. Соған қарамастан Осман ибн Аффан (р.а) Минада 4 рәкәт намаз оқыған. Бас кезде ибн Масғуд қарсы шыққанмен кейін оқыды. Себебі сұралғанда: «Мен, алауыздықты ұнатпаймын», - деді.

Жоғарыда сахабалардың Алла елшісі көзінің тірісі кезінде жасамаған істерді жасағанын көрдік. Сонда саңлақ сахабалар адасуда ма?

Ешбір хадисте Алла елшісінің (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) істемеген нәрсесі харам болып қабылдануы керек деген ешбір ашық келген мәтін де жоқ.

Ғалымдар арасында белгілі болған жайт–амалдардың ниетке байланысты екені, әрбір іс мақсатымен өлшенетіндігі. Егер арадағы себеп жақсылыққа жетелесе, ол туралы айтылған нақты шектеу болмаса, Алла мен оның Елшісінің (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) әмірлеріне көлденең келмесе онда оны жасаудың еш әбестігі жоқ.

Әдебиеттер:

1. Әл-инсаф фима усира хауләху әл-хиләф. Кәмил Омар Абдулла. – Кайр, 2010. – Альуабиль сойб баспасы.
2. Құран Кәрім қазақша мағына және түсінігі. Аударған Халифа Алтай. -Мәдина. – 1991. -604 б.
3. Сахих әл -Бұхари. Аударған Ү.Шойбек, Қ. Қыдыралыұлы. – Алматы: «Кәусар-саяхат». 2007. – 927 б.

Борбасова Қ.М.

филос.ғ.д., профессор
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Қонысбекқызы Ү.

«Исламтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ИСЛАМ ДІНІНЕ ДЕЙІНГІ ЖӘНЕ КЕЙІНГІ ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДАҒЫ «ТӘҢІРЛІК» СЕНІМ

Көне заманда, мифтік сана кезінде адамдар бүкіл әлемді, аспанды да су деп білген. Қазақ тілінде «Тәңір» деп көкті, «теңіз» деп суды айтуы тегін емес. Екеуінің түбірі («тән/тен»), «көк», «аспан» ұғымымен байланысты, демек, «Тәңір» – көктегі (яғни жоғарыдағы) су болса, «теңіз» – жердегі (яғни төмендегі) су. Басқаша айтқанда, аспанның өзі әуелде су деп түсінілген, оның «көк», «тәңір» болып аталуы содан. Ал, жердегі су да түсі жағынан аспан, яғни Тәңір сияқты көк болғандықтан теңіз деп аталған. Екінші аспан мағынасында айтылған («з» – жұптықтың белгісі) [1, 213]. Көк-Аспан мен Жер-Суға табынушылықтың пайда болуын адамның табиғат алдындағы парызы ретінде, оған үнемі алғыс білдіру ниетімен байланыстыруға болады деп жазады М. Орынбеков. «Нақты өмір шындығын түсіну адамға жәрдем беретін жоғарғы Көк аспан әлемі бар екені туралы түсінікті қалыптастырды. Көне түркілер үшін әлемдегі ең биік шыңның Хан Тәңірі атануы да кездейсоқ емес» [2, 5].

Аспан мен жердің телегей теңізден бөлініп жаралғаны туралы түсінік жаһанда үш түрлі әлем (аспан, жер, жер асты) бар деген сенім тудырған. Ш.Уәлиханов мұндай сенімнің қазақта да бар екенін айтқан:

«Аспанда ел бар. Ондағы адамдар белдікті тамағынан тартады, біз ортада, жер бетінде тұрамыз, сондықтан белдікті белімізге байлаймыз, ал, жердің астындағы адамдар белдігін аяғына орайды, олардың өздерінің күні, айы, жұлдыздары бар» [3, 56].

Кейінгі замандарда, миф ертегіге айналғанда осы үш әлем ертегі кейіпкерінің шарлайтын мекеніне айналады. Бұл үш әлем шамандар дінінде де сақталған.

Адамның жаратылыстан өзін бөлмей тұрған кезде туған көптеген мифологиялық ұғымдар, жануарға немесе табиғат объектісіне арнап сөйлеуге, олармен сырласып, тілдесуге болады деген түсінік кейін көркем фольклорға ауысып, кәдімгі бейнелеуіштік сипат алған.

Классикалық көне мифтің басты кейіпкері – ілкі ата-демиург, жасампаз қаһарман. Мифте әлемдегі нәрсенің бәрін жасаушы да – ол? Яғни, адамды, қоғамды, оның әдет-ғұрпын орнатқан да, тіршілік атаулының бәрін дүниеге келтірген де, адамдарға аң аулап, от жағып, тамақ пісіруді, яғни өмір сүруді үйреткен де солар болып баяндалады.

Қазақ мифінде бұл образ алғашқы күйіндегідей сақталмаған. Өте ерте заманда, кейін Түркі қағанаты кезінде орныққан Тәңірге табыну, содан кейінгі ислам діні бағзы замандарда болған мифтік жасампаз қаһарман образын ығыстырып жібергенге ұқсайды. Олардың орнын Тәңір, кейін Алла басқан болу керек. Бұл ойымызды С.Сейфуллин де растайды. Ол былай деп жазады: «Қазақ атаулы ел мұсылман дініне кірген соң, көктегі «ұлы тәңір-иенің» орнына (жалғыз патша) «алла» мініп, әлгі көп «тәңір-иелердің» көбі ұмытылса да, кейбір «иелер» мұсылман дінінің нанымына сіңісіп, мұсылман дінінің уақ «иелеріне» араласып, ұмытылмай келеді. Бұрынғыдай болмаса да, оларға нану да қалмай келді» [4, 157].

Шынында да, Тәңір образында мифтік ілкі ата-демиургтың көптеген қасиеттері сақталған. Бұл жағдай барлық көркем мифологияға тән. Көпқұдайлы діндерде де, бірқұдайлы кейінгі діндерде де көне мифтік жасампаз қаһарманның қасиеттері айқын көрінеді. «Көпқұдайлы дамыған мифологияда, – деп жазады Е.М.Мелетинский, – жасампаз қаһарманның сарқыншақты бейнелері мен құдайлар өздерінің белгілі қызметін өте белсенді түрде атқарады» [5, 89].

Демек, қазақтың көне мифінде болуға тиісті ілкі ата-демиург бейнесі Тәңір образымен алмастырылған. Ал, Тәңір аспанның әміршісі саналған. Яғни Тәңір – ең жоғарғы құдай, ол аспан мен жердегі тылсым мен тіршіліктің иесі. Адамды да, жер бетіндегі нәрселердің бәрін де, аспанды да, ондағы жұлдыздарды да жаратушы – Тәңір деп саналған. Міне, мұның бәрі – көне мифтік ілкі ата-демиургтың, жасампаз қаһарманның атқаратын істері. Бұл қызметті түркілер заманында Тәңір, ал ислам келгенде Алла атқарады. Қазақтың көне мифінде ілкі ата-демиург образының толық және айқын сақталмау себебі осында деп білуіміз керек.

Қазақтың, тіпті, біраз түркі тілдес халықтар мифінде кездесетін Тәңір образына Е.М.Мелетинскийдің мына бір пікірі тікелей қатысты: «Ерлі – зайыпты баба-құдайлардың ең көне әрі универсальды тараған түрі аспан-әке мен жер-ана. Бұл образдарда, бір жағынан, рулардың бабалары болып саналатын ілкі адамдардың ғарыштанғанын, ал екінші жағынан, неке мен жанұялық қатынастардың табиғат дүниелеріне көшірілгенін көруге болады» [6, 102]– деп жазады ғалым.

Шындығында, бүкіл түркі жұртында Тәңір – көктегі ер рөлінде, ал Ұмай – жер-ана болып қабылданады Сонда, жоғарыда Е.М.Мелетинский айтқандай, қазақта да аспан – әке, жер – ана ретінде (Тәңір-Ұмай түрінде) алғашқы ерлі-зайыпты құдайлар болып саналған деуге әбден болады.

Түркі қағанаты дәуіріндегі аспанды – еркек, жерді – әйел деп түсінетін мифтік ұғым қазақтың мифі мен діни нанымында ғана сақталып қоймаған. Ол ұлтымыздың көркем фольклоры мен классикалық әдебиетінде поэзиялық символға, көркем әдіске, метафораға айналған. Ұлы Абайдың мына бір шумақтарын еске алайық:

Безендірген жер жүзін тәңірім шебер,
Мейірбандық дүниеге нұрын төгер.
Анамыздай жер иіп емізгенде,
Бейне әкеңдей үстіңе аспан төнер.

Күн – күйеу, жер – қалыңдық сағынысты,
Құмары екеуінің сондай күшті.

Күн – күйеуін жер көксеп ала қыстай,

Біреуіне біреуі қосылыспай.
Көңілі күн лебіне тойғаннан соң,
Жер толықсып түрленер тоты құстай [5, 58].

Келтірілген мысалда көне мифтің елесі бар: аспан (күн) – еркек (күйеу жігіт) ролінде. Бірақ ұлы Абай мифтік ұғымнан ешқандай із қалдырмаған.

Сонымен, Түркі қағанаты кезінде архаикалық миф біршама жүйелене бастаған еді дедік. Соның көрінісі ретінде Тәңір мен Ұмай образын атадық. Алайда, бұл екі образ ежелгі Греция мифологиясындағы Зевс пен Гераның деңгейіне көтеріле алмады, өйткені, түркі мемлекеті классикалық түрдегі құл иеленуші империяға айналмай, ерте ыдырап кетті де, бұрынғы жекелеген «тәңір-иелер» құдайларға айналып үлгермеді және ертеден келе жатқан мифтер циклға түспеді, жүйеленбеді. Антикалық Грецияда көпқұдайлық дін қалыптасып, бұрынғы ұсақ «тәңір-иелер» құдайларға айналып, олардың иерархиясы гректердің құл иеленуші империясының иерархиясын қайталады. Бұрынғы жекелеген мифтер топталып, жүйеленіп, көркем шығармаларға айналды, сөйтіп, дамыған мифология пайда болды.

Рас, грек құдайлары да, оларды билейтін Зевс те, біздің Тәңір сияқты, көне классикалық мифтегі жасампаз қаһарманның қасиеттерін толық бойына сіңірген, солардың атқаратын қызметін орындаған. Мысалы, архаикалық мифтегі жасампаз қаһарман – ілкі ата әлемді, яғни космосты жаратады, адамдарды күнелтуге үйретеді, аң мен құсты, тау мен тасты, өзен мен көлді реттейді, т.т. Осының бәрін Тәңір де істейді.

Жауға жалғыз шабу – хас батырға тән мінез. Оның небір көркем үлгілерін біз кейінгі қаһармандық жырлардан кездестірсек, алғашқы нышандарын Орхон жазбаларынан байқауға болады.

Түрік қағандарының жаратылысы тұсында фольклор кейіпкерлерінің туысына қатысты сарындарды да аңғаруға болады. Мысалы, «Күлтегіннің» кіші жазуы былайша басталады:

Тәңірдей, Тәңірден жаралған
Түркі білге қаған. Теңрі тег, теңрі йаратмыш
Түрк Білге қаған [7, 256].

Тәңірден, көктен, күн нұрынан жаралу – кейінгі қазақ фольклорында кездесіп отыратын сарын. Түркі жазбаларында «өлді» деген сөздің «ұшты» болып жүруі де соны аңғартады. Олардың ұғымынша, адамды Тәңірі жаратып, Тәңір алады. Ал күн нұрынан жаралу сарынын кейінгі Шыңғыс ханға қатысты фольклор сюжеттерінен де аңғарамыз. Орхон жазбалары тұсында соның көне бір көрінісін аңғарамыз.

Тәңірге теңеу, сыйыну өз алдына, жазбада түркі тайпалары қасиет тұтқан табиғат құбылыстарына да тіл бітіп, сөйлейді:

Көкте түркі Тәңірісі
Түріктің қасиетті жері, суы
былай депті:
«Түркі халқы жойылмасын», – дейді.
«Ел болсын», - дейді. Үзе түрк теңірісі
Түрк ыдуқ йері, субу
Анча тіміс:
Түрк будун йоқ болмазун тийін,
Будун болчун тийін [7, 258].

Түркі қағанаты дәуірінен жеткен жазбаларда сол кезеңдегі тайпалардың дүниетанымына қатысты мәліметтер де сақталған.

Биікте көк Тәңірі

Төменде кара жер жаралғанда,
Екеуінің арасында адам
баласы жаралған. Үзе көк теңрі
Асра йағыз йер қылынтукда,
Екін ара кісі
Оғлы қылынмыс, [7, 259] -

деген жолдар көне түркі тайпаларының үш әлем туралы ұғым-түсініктерімен байланысты болса, жазбаларда Тәңірлік ұғымға қатысты наным-сенім көріністері басымдау. «Көк түрік», «Көкте түркі тәңірісі» деген ұғымдар соның дәлелі. Жазбаларда осы Тәңірлік ұғымға қатысты наным-сенім көріністері басымдау. Оларды Көк Тәңірі, Жол Тәңірі, Жер-су Тәңірі және Ұмай деп жіктеуге болады. Бұл тәңірлердің қоғамнан алатын өзіндік орны болған. Мысалы, тәңірлердің үлкені – Көк Тәңірі, кішісі – Жол Тәңірі, ал Ұмай - әйел Тәңірісі. «Тәңірі, Ұмай, қасиетті жер-су» деген жолдар «Тоныкөк» жазбасынан да кездесіп отырады.

Ислам діні келгенге дейінгі қазақ даласындағы Тәңір ұғымы осылай болып келді.

Ислам дініне дейінгі Тәңір сенімі Қазақ халқының, қазақ негізін құраған этностық тайпалардың Әлемді жаратқан бір Құдайдың бар екендігіне меңзегендей. Ал Ислам діні келген, сіңіп, барлық мәдениетімізге ене бастаған кездердегі Тәңір сөзінің баламасы сол ескі, Ислам діні келмей тұрған кездердегі Тәңіршілдіктің түсінігі емес. Яғни қазақ халқы өзінің күнделікті әдет-ғұрыптарына сіңіп, Бір Құдайдың Тәңір деп атау қанына, болмысына сіңіп кеткендігі рас. Осының негізінде қазақ фольклорындағы Тәңір сөзінің лексикалық мағынасын Ислам дініне дейінгі және Ислам діні келгеннен кейінгі мағынасы деп екіге бөліп зерттеуіміз керек.

Ислам дініне дейінгі Тәңір ұғымы көне мифтерден бастау алды. Мифтердің көбінде Тәңір ұғымы көбіне адамдардың жасаған қателіктері үшін жазалаушы ретінде бейнеленеді. Мифтердің мазмұнына қарап, қорытынды шығарсақ Тәңірі адамдардың табиғаттың алып күштеріне деген сенімінен пайда болғаны байқалады. Екінші шығатын қорытынды адамзат асқан зұлымдықтың етек алуына орай қатігездікті тылмыс бір күштің бар екендігімен қорқытқысы келген. Бұл қарапайым халық пен қатыгез қарақшыларды қорқыту үшін таптырмас сенім еді.

Қазақ халқының арғы атасы асқан сұрапыл аңшы, мергендердің қатысуымен болады.

Сол қатігез мергендер қарғысқа ұшырап, Тәңір тарапынан ауыр жазаға ұшырайды. Осы ерекшеліктердің себеп-салдары рулық замандағы шаруашылық пен дүниетанымның терең қатпарында жатқандығы мәлім.

Енді аңшы-мергендердің мифтегі бейнесіне көңіл бөлейік.

Ұшқан құс, жүгірген аңды құтқармайтын, дүниедегі күллі хайуанды жоймақ болған Жайық мергенді Тәңір жазалап, «Жер бегінде жөндеп өмір сүре алмадың, енді жер астында өмір кеш, түбір-тамырлармен қоректен!» – деп, ауыр үкім шығарған екен дейді. Ал, атқан оғы жерге түспейтін Дондұғұл мен Дуайсоқыр деген қанішер мергендерге қаһарланған Құдай олардың біреуін суырға, енді біреуін құндызға айналдырған деседі [8, 48]. Жұлдызға да айналған мерген бар. Үш арқардың қыр соңынан түскен тасжүрек Көгедай мергенді Тәңір жұлдызға айналдырған, арқарлар мен тазы итін де жұлдыз айналдырып жіберген деген сюжет түркі-моңғол халықтарының бәріне ортақ таралған. Қатігез аңшы киіктің жыл сайын туған төлін аулап, соңында қысыр қалған кәрі киіктің өзін құртпақ болғанда қарғыстан кара тасқа айналады. Табиғаттың тылсым күшіне сенген халық Тәңірін сол жақтан іздеп, бір үлкен күштің бар екендігіне сенген.

Мәселен, «Шопан атаға» деген өлеңде былай делінеді:

...Атың жақсы, Тәңірім,
Мен бір тілек тілейін.
Сұрағанда, бергеніңді білейін...
Ай мүйізі шакпақтай,

Шүйделері тоқпақтай,
Тегене құйрық қошқарлы,
Малды берсең, қойды бер [9, 270].

Сол сияқты «Жылқышы атаға», «Ойсыл қараға», «Зеңгі бабаға», «Шекшек атаға» өлеңдері жоғарыда айтқан ойымызға – жақсы дәлел.

Мәселен, «Шопан атаға» деген өлеңде былай делінеді:

...Атың жақсы, Тәңірім,
Мен бір тілек тілейін.
Сұрағанда, бергенінді білейін...
Ай мүйізі шақпақтай,
Шүйделері тоқпақтай,
Тегене құйрық қошқарлы,
Малды берсең, қойды бер... [10, 271]

Сол сияқты «Жылқышы атаға», «Ойсыл қараға», «Зеңгі бабаға», «Шекшек атаға» өлеңдері жоғарыда айтқан ойымызға – жақсы дәлел.

Қазақтың тәңіршілдікке байланысты шынайы бейнесін, нанымын ғұрыптық фольклорлық туындылар анық көрсетіп береді. Оған мысал еретінде «неке қияр» атты ғұрыптық дәстүрдің фольклорлық жырларын алып талдап көрелік.

Қазақ жеріне ислам дінінің орнығуынан пайда болған жанрлық түрдің бірі – неке қияр. Жалпы, отбасылық ғұрып фольклорында көне тәңірлік діннің өзегі берік сақталғанымен де, өлең мәтіндерінде ислам дінінің әсері де молынан ұшырасады. Ол «бісмілла сөздің басы екен» деген сияқты рәсім басталардағы «әлқиссадан» басталып, өлең өзегіне шым-шымдап енгенін байқау қиын емес. Оның біраз көрінісін «Аушадияр» жырынан байқасақ, жар-жар, сыңсу, беташар мәтіндерінен де молынан кездестіреміз. Ал, жоқтауларда оның тамыры тереңірек бойлаған. Онда пайғамбардан қалған сүннеттер таратыла айтылатын сәттер аз емес. Ал неке қияр болса, тікелей ислам дінінің ғұрпынан туған жыр. Шарифатқа сәйкес неке қию рәсімі бойынша молда екі жасқа неке суын ішкізіп, дұғасын оқып, некелерін бекіту үшін екі адамды куәлікке тартады, бірақ куәлік сөзін өлеңдетіп айту шарт емес. Ал, қазақ арасында ол өлеңге айналған. Мұның өзі қазаққа «қара сөзден, өлең оңай» екендігінен болса керек. Оны алғаш ғылыми айналысқа түсіруші – А.Байтұрсынов: «Неке қияр сөз деп неке қияр кезде екі арада жүретін екі куәнің – күйеу мен қыздың ырзалығын сұраған уақытта айтатын сөздерін айтамыз. Бұл әнмен айтылмайды. Бірақ өлеңде ұйқасқан, дәйім бір қалыпта айтылады:

Куә – куә – куәдүрміз,
Куәлікке жүрәдүрміз.
Мұнда халық қасында,
Таңда хақ қасында
Екі кісі хаққа куәлік бередүрміз.
Пәленшеден жазған (әкесін айтады),
Пәленшеден туған (шешесін айтады)
Пәленше қызды (атын айтады),
Қалал жүптілікке қабыл көріп алдыңыз ба? [11, 56] –

дейді.

Қызға айтқанда да бәрін осы қалыпша айтып, аяғында «пәленшеге жүпті болдыңыз ба?» – дейді. Куәгерлердің өз сөзін бұлайша өлеңдетіп айтуы мұсылманша неке қию рәсімінде жоқ. Онда арнайы дұға оқылып, сұрақтарға қара сөзбен жауап беріледі. Дегенмен, кезінде орнығып қалған ғұрыптық рәсімге байланысты туған бір ауыз өлең болса да, жеке қарастырылып келеді. Оны былайша жеке жанрлық түр ретінде қарауға негіз беретін басты сипаты – оның белгілі

ғұрыпқа байлаулы болып келуінде. Бір ауыз өлең болса да, неке қию ғұрпы кезінде ол міндетті түрде орындалады, сондықтан оны елемеуге болмайды. Тұсаукесу жыры да осы тәріздес бірер шумақтан ғана тұрады.

Қорытынды

Тәңіршілдік сонау көне заманнан басталды десек, қазіргі уақыттың өзінде сарқыны әлі күнге дейін бар. Тіңіршілдік екі түрлі ұғымда халық санасына берік орнаған. Бірі сонау мифтік сарында келіп, адамзаттың табиғат күштеріне сеніп Тәңір деп тапқан наным-сенімдері. Екіншіден, Ислам діні келіп, түгелдей сенім мәселесіне өзгеріс алып келген кезден бастап ескі ширктік бағыттағы білместіктен туған Тәңіршілдік бір Құдайдың ғана бар екеніне нанған сенімге ауысты. Тәңір деп әлі күнге дейін Құдайды атайтын қазақ жоқ емес. Жоғарыда келтірген ғұрыптық сенімге сіңген Тәңір ұғымын толықтан ширктік негізде алып қарауға болмайды. Бұл жерде көшпелілерге Тәңір мен Құдай сөзі синонимдес болып келеді.

Осы негізде біздің фольклорлық шығармаларды екі топқа бөліп қарастыруымыз керек. Ислам дініне дейінгі фольклордағы Тәңіршілдік және Ислам діні келгеннен кейін өзгеріске ұшығаған, яғни Тәңіршілдіктің ширктік сенімін Бір Құдайшылдыққа бағытталған фольклорлық шығармалар. Үшіншісі Тәңір ұғымы шын Исламның әсерімен туындаған Ислам дінінен кейінгі фольклорлық шығармалардағы Тәңіршілдік ұғымы. Зерттеу жұмыстарын жүргізгенге, дін тұрғысынан талдау жасағанда осы мәселелерге мұқият болғанымыз жөн.

Әдебиеттер:

1. Ақпанбек Ф. Қазақтардың дүниетанымы. – Алматы: Қазақ университеті, 1993. – 56 б.
2. Орынбеков М. Қазақ сенімдерінің бастаулары. Алматы. Қазақ университеті. 2002
3. Исақов М. Ғылым және соқыр сенімдер. – Алматы, 1965. – 312 б.
4. Сейфулин С. Шығармашары. 3 том. – Алматы: Жазушы, 1997. – 365 б
5. Қанарбаева Б. Қазақтың наным-сенімдерінің фольклордағы көрінісі. – Алматы: Жазушы, 2001. – 180 б.
6. Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964
7. Құнанбаев А. Шығармалары. 2 том. – Алматы: Жазушы, 2002. – 258 б
8. Мыңжанұлы Н. Қазақтың мифтік аңыздары. – Үрімжі, 1996. – 159 б.
9. Жүсіпов Б. Келіннің бетіне орамалды неге жабады? // Ақ жол Қазақстан. 2004, 5 наурыз. – 9-10 б.
10. Матыжанов Н. Қазақтың отбасылық ғұрып фольклоры: филол. ғыл. док. ...дисс. 10.01.09. – Алматы, 2000.
11. Байтұрсынұлы А. Шығармалары. Өлеңдер, аудармалар, зерттеулер. Құрастырған: Шәріпов Ә., Дәуітов С. – Алматы: Жазушы, 1989. – 320 б.

Габитов Т.Х.

д. филос. н., профессор
КазНУ им. аль-Фараби

Батжанова А.А.

Магистрант 1 курса специальности «Культурология»
КазНУ им. аль-Фараби
asema_5492@mail.ru

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ КАК НАПРАВЛЕНИЕ НАУКИ ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ С КУЛЬТУРОЙ

Для любого человека главным вопросом является смысл жизни, на который не любой сможет ответить. И в процессе своей жизни каждый стремится к достижению своей главной цели, своего собственного смысла жизни, понять его и оправдать. Теолог и философ средневековья Фома Аквинский утверждал: «В каждой душе живет стремление к счастью и

смыслу». Этот его собственный смысл связывается с более глобальными вопросами, с вопросами об общих представлениях о существовании мира и человека» [1, 4 с.]. Религия, выступая в качестве важного элемента любой культуры, сама обладает всеми признаками самостоятельной культурной системы, включающей самые разнообразные элементы - от организаций и идеологий до ритуалов, одежды и даже системы питания. Религия - это система верований, ценностей и поведенческих образцов, способствующих осмыслению людьми мира и деятельности в нём, которая, во-первых, формирует духовное измерение, духовное пространство этого мира, во-вторых, задаёт людям контекст высшего смысла, то религиозная культура человека - "программа", определяющая религиозное мировоззрение человека и характер его деятельности. Часто религию оценивают от ее значимости в культуре, от ценностей, которые она несет. Религия является особой духовной жизнью, внутренним мистическим опытом. Вместе с человеком возникла религия. В Библии описывается, что человек создан Богом. Религия зародилась благодаря Богу и человеку. Сложно выяснить все теории взаимодействия культуры и современной религии. Неизвестно, что является старше - культура или религия. Некоторые считают, что религия - это порождение человека, вырастает она из жизни, хозяйственной деятельности, быта, окружающей природы, климата и др. Культура и религия первобытности были тесно связаны. С разной степенью интенсивности религия окрашивает все содержательные элементы духовной жизни общества - обычаи, нормы, ценности, смыслы и знания. Чрезвычайно древний компонент культуры, религия в то же время наиболее удалена от переменчивого - земного и особенно тяготеет к традиционному и вечному. В ней наиболее выражено устойчивое начало культуры. Едва ли не каждому, очевидно, что религия составляет одно из важнейших звеньев культуры, один из ее конструктивных устоев. Религия, выступая в качестве важного элемента любой культуры, сама обладает всеми признаками самостоятельной культурной системы, включающей разнообразные элементы - от организаций и идеологий до ритуалов, одежды и даже смены питания. «Если религия - это система верований, ценностей и поведенческих образцов, способствующих осмыслению людьми мира и деятельности в нем, то религиозная культура человека - это целостная система, основанная на определенных ценностях; «программа», определяющая религиозное мировоззрение человека и характер его деятельности [3, 303-304 с.].

Многие науки гуманитарного цикла занимаются исследованиями мира, ставя перед собой цель приблизиться к пониманию бытия. Религиоведение – гуманитарная наука, которая исследует общественно-историческую природу религии, механизм ее социальных связей с политическими, экономическими, духовными системами общества, особенности их влияния на верующих. Его изучение дает возможность познать и осмыслить такое сложное социальное явление как религия в различных аспектах ее проявления. Раскрыть причины возникновения и существования религии, ее структуры, верований и культов. Как самостоятельная отрасль науки религиоведение возникло во второй половине XIX столетия. Это было обусловлено тем, что большой объем теоретического и эмпирического материала о разнообразных религиозных направлениях, культах, обрядах, исследование религии как феномена духовной жизни вызывали необходимость более тщательного и внимательного рассмотрения воздействия религиозных компонентов на жизнь человека. Таким образом, на стыках философии и теологии, психологии и социологии, антропологии и этнографии, археологии, языковедения, сравнительной мифологии и фольклористики возникает новое направление в научных исследованиях – религиоведение. Непредубежденные исследования религии во времена появления религиоведения как науки и учебной дисциплины вызвали отрицательную реакцию со стороны теологов и некоторых ученых, которые опасались, что возникнет угроза для ревизии религиозных ценностей и, прежде всего, христианских. Тем не менее, интерес европейской общественности к религиоведческой проблематике увеличивал желания людей с научных позиций подойти к анализу иррациональных элементов человеческого сознания, что и оказало содействие на дальнейшее развитие религиоведения. Сейчас религиоведение существует как самостоятельная научная дисциплина, которая используется не только

светскими учеными, но и теологами и религиозными ортодоксами. Религиоведение как самостоятельная дисциплина имеет свой предмет, собственную структуру и собственный круг исследовательских приемов [1, 5 с.]. Предметом религиоведения являются объективные закономерности возникновения, становление и развития религий, их функционирования, структуры и разнообразные феномены, взаимосвязь и взаимодействие религии с другими областями знаний. Согласно представленному определению предметом исследования в религиоведении есть теоретико-научный поиск главных качественных черт, присущих различным религиозным образованиям. Для тщательного, комплексного и более совершенного рассмотрения предмета религиоведения используются два направления исследований:

- теоретическое направление – рассматривает философские, социологические и психологические аспекты религиозного влияния на жизнь как отдельного человека, так и общества в целом;

- историческое направление – изучает историю возникновения, эволюцию, взаимовлияние и взаимосвязь отдельных религий, религиозных верований и культов.

Как наука религиоведение включает в себя отдельные области гуманитарного знания, которые объединяются в единую структуру, а именно:

- философия религии – включает основные религиозно-философские идеи, философские понятия и философское толкование религии как явления;

- история религии – представляется как базовая составляющая, которая аккумулирует знания от возникновения религиозных культов вплоть до современных религиозных течений и направлений;

- психология религии – исследует психологические стороны влияния религии на сознание как отдельного человека, так и общества в целом;

- социология религии – рассматривает место религии в системе социальных связей и анализирует ее влияние на различные социальные группы;

- футурология религии – занимается перспективами развития религии в будущем;

- религиозная антропология – изучает человека в религиозном мирозерцании;

- религиозная культурология – стремится понять взаимовлияние религии и искусства;

- география религии – аккумулирует и систематизирует знания о территориальной организации различных религий в их исторической смене [2, 26 с.].

В отдельности, но в границах единой структуры, необходимо поставить свободомыслие или вольнодумство - как противовес религиозным образованиям в различные времена их существования. Здесь же можно выделить атеизм, как высшую форму проявления вольнодумства и отказ от религиозных воззрений как таковых.

Культурные ценности формируются в рамках религиозного сознания, задаются им. Обычно культуру подразделяют на материальную и духовную, вместе с тем и сами культурные ценности делят на материальные и идеальные (духовные). Культура характеризует меру человеческого в человеке, т.е. уровень развития человека, степень реализации его способностей, опыта, знаний, умений и талантов, усвоения ценностей культуры. Религия «телесно» и духовно входит в мир человеческой культуры. Своими установлениями, предписаниями и запретами она проникает едва ли не во все сферы нашего бытия – в язык и мышление, в питание и интимные отношения, в традиции и обряды, в творчество, в священное. Религия - весьма многогранное, разветвленное, сложное общественное явление, представленное различными типами и формами, самыми распространенными из которых являются мировые религии, включающие многочисленные направления, школы и организации. В истории культуры особое значение имело возникновение трех мировых религий: буддизма, христианства и ислама. Эти религии внесли существенные перемены в культуру, вступив в сложное взаимодействие с различными ее элементами и сторонами. Культура и религия - слиты с самого начала истории человечества. На раннем этапе культуры формирующееся сознание человека было мифологическим по своему содержанию и форме. Историки культуры свидетельствуют, что у ее истоков для

предков были почти неотличимы факт и вымысел, реалья и воображение, действительность и легенда, практическое действие и магический ритуал, очевидность и миф. Для первобытной культуры характерна нерасчлененность общественного сознания, поэтому в древности религия, представлявшая собой сложный синтез тотемизма, анимизма, фетишизма и магии, была слита с первобытным искусством и моралью. Все вместе они явились художественным отражением природы, окружающей человека, его трудовой деятельности - охоты, земледелия, собирательства. Сначала, очевидно, появился танец, представлявший собой магические телодвижения, имеющие целью задобрить или утешить духов, затем родилась музыка и мимическое искусство. Из эстетической имитации процессов и результатов труда постепенно развилось изобразительное искусство, направленное на умиловление духов. Огромное влияние религия оказала на античную культуру, одним из элементов которой явилась древнегреческая мифология. Из мифов мы узнаем об исторических событиях того времени, об общественной жизни и быте греков архаического периода. Гомеровский эпос («Илиада» и «Одиссея») является важным источником для изучения древнейшего периода истории Греции, о котором нет других письменных свидетельств. Кроме того, древнегреческие мифы послужили почвой для возникновения античного театра. Прообразом театральных представлений были празднества в честь популярного и любимого во многих областях Греции бога Диониса. Во время празднеств выступали хоры наряженных в козы шкуры певцов, исполнявших особые гимны - дифирамбы (от греч. *Diphugambos* - «песня козлов»); в этих празднествах, так называемых дионисиях - истоки греческой трагедии. Из сельских празднеств с шуточными песнями и плясками родилась комедия. Древнегреческая мифология оказала большое влияние на культуру многих современных европейских народов. К ней обращались Леонардо да Винчи, Тициан, Рубенс, Шекспир, Моцарт, Глюк и многие другие композиторы, писатели и художники [4, 200 с.]. Массу своих архетипов (не столько в знаниях, сколько в верованиях) культура вынесла именно из мифологии. Один из таких архетипов - вера в чудесное. Вообще «религия основывается на вере и соответствующих действиях. Если невозможно достичь истины с помощью рациональных умозаключений, к чему стремилась философия, значит в этой истине надо себя уверить». Так на смену и в дополнение к разуму в качестве высшей духовной силы приходит вера [5, 206 с.]. Общество меняется несравненно быстрее, нежели религия. Благодаря своей проницаемости едва ли не во все сферы жизни, особой традиционности и инерционности, она выступает консервативным, сохраняющим началом общественной жизни и культуры. В религии органически сплетено сверхъестественное и священное. На ранних этапах развития человечества власть религии особенно выходила за ее непосредственные границы. Вплоть до позднего средневековья Церковь охватывала едва ли не все культурные сферы. Она была одновременно школой и университетом, клубом и библиотекой, лекторием и филармонией. Эти учреждения культуры вызваны к жизни практическими нуждами общества, но их истоки находятся в лоне Церкви и во многом именно ею вскормлены [6, 207 с.]. Таким образом, по мере усложнения общественного организма, его материальной и духовной культуры усложняются и сами религиозные системы, образуя своеобразную подсистему ценностей. Роль религии и культуры, а наиболее важное – их единства и сбалансированности, велика не только в становлении национальной идентичности, но и для устранения конфликтов на этно-конфессиональной почве. Особенно, когда развитие межконфессионального диалога, межкультурных связей и сотрудничества становится действенной альтернативой вражды, культурной разобщенности и религиозной нетерпимости [7, 503 с.]. Единство религии и культуры, скорее – религий и культур, в условиях проживания на одной территории и тесных социальных взаимосвязей людей различных национальных традиций, имеют большое значение. Можно даже сказать – ключевое, поскольку затрагивают на основе взаимодействия различных религий и культурно-исторического уклада быта широчайший круг вопросов организации их совместной жизни; начиная с пребывания в детских и школьных учреждениях, и заканчивая условиями совместного труда или отдыха.

В общем, можно сделать вывод, что религия удерживает общество в неких границах культурной модели, она – ключ к истории. Невозможно понять культуру общества, не зная религии, которая за ней стоит. Религиозным вдохновением создавались первые художественные образы в литературе, в возведении храмов и изготовлении скульптур. Стремление к высшим силам и их покровительству в примитивных религиях порождали шаманов и священные танцы, в высших – создание храмов, икон и божественной литургии. Поэтому каждая великая культура представляет собой тандем божественного движения и человеческого. А благодаря религиоведению человек получает возможность самостоятельно разобраться в самых сложных и спорных вопросах, не веря слепо ни ангажированным журналистам, ни красноречивым миссионерам. Религиоведение помогает с уважением отнестись как к собственным религиозным традициям, так и к религиозному опыту других народов, лучше понимать друг друга и конструктивнее вести диалог и сотрудничество последователей разных конфессий.

Литература:

1. Садовников О. К. Религиоведение: кредитно-модульный курс. – Харьков: ХНАГХ, 2012. – 133 с.
2. Радугин А.А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: курс лекций. — Москва: Центр, 2000.— 240 с.
3. Багдасарьян Н.Г. Культурология: Учеб. для вузов. - Москва: Высш. Образование, 2007. - 495 с.
4. Быстрова А.Н. Мир культуры (Основы культурологии): Учеб. пособие для вузов. - М.: ИВЦ «Маркетинг», Изд-во ЮКЭА, 2009. - 579 с.
5. Горелов А.А. Культурология: Учеб. пособие для вузов. - Москва: Юрайт, 2001. - 400 с.
6. Сорокин П.А. Социокультурная динамика / Человек. Цивилизация. Общество: Пер. с англ. – Москва: Политиздат, 1992. – 504 с.
7. Сапронов П.А. Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры. - Санкт-Петербург: СРЮЗ, 1998. - 559с.

Габитов Т.Х.

филос.ғ.д., профессор
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Зейнуллин Р.Б.

«Мәдениеттану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ЖАҒАНДАНУ ДӘУІРІНДЕ ЭТНОБАҒЫТТАЛҒАН БҰҚАРАЛЫҚ АҚПАРАТ ҚҰРАЛДАРЫН ДАМЫТУДАҒЫ МӘДЕНИ ТУРИЗМНІҢ РӨЛІ

Әлемдік өркениеттер даму шеберінде ұлттар мен ұлыстардың өзара араласуы, халықтардың мәдени түрде байланысы қазіргі кезеңдегі жағандану процесімен тығыз байланыста дамып келеді. Халықтың мәдени өзін-өзі көрсетуі әрқашан қызығушылық тудыратыны анық. Туристердің әлемнің түрлі бұрыштарына және олармен бірге тұратын халықтардың табиғи қызығушылығы туристік ынталандырудың ең мотиваторларының бірі болып табылады. Елдің дамуы тек бір ғана ұлттың мәдениеті мен жеткен жетістігі нәтижесінде болмайтынын ескерсек, Қазақстан аумағында тұрып жатырған өзге ұлт өкілдері өзіндік мәдениетін сақтай отырып, әлемдік аренада дамуға үлес қосатынын бүгінгі күндегі ақпараттық құралдарда көрсетілген материалдар дәлелдеп отыр. Осы процесті және өзге мәдениеттердің ерекшелігін сақтай отырып жағандану үрдісі негізінде этнобағытталған бұқаралық ақпарат құралдарын (этнобағытталған БАҚ) одан әрі дамыту өзекті мәселе болып табылады. Халықтар достастығын және ұлттардың өз мәдениеттерін өзгеге танытуы этнобағытталған БАҚ-пен қатар мәдени туризммен де тығыз байланысты.

Мәдени туризм және этнобағытталған БАҚ салалары елімізде әлі де толықтай зерттеуді қажет ететін салалар қатарында екені белгілі. Сондықтан осы мақала барысында мәдениеттанулық тұрғыдан жаһандану кезеңінде мәдениеттің ерекше формаларын сақтау және дамытудың жолдарына сілтеме жасалынады.

Экономикалық-саяси және әлеуметтік-мәдени салада маңыздылыққа ие болған жаһандану процесінің этникалық бірлестіктерге тигізген әсерін этнобағытталған БАҚ пен мәдени туризм тұрғысынан зерттеу мақаланың басты мақсаты болып қарастырылады.

Негізгі міндеттер:

- халықтар арындағы байланысты арттырудағы этнобағытталған БАҚ орнын анықтау;
- мәдени туризмнің жаһандану кезеңіндегі даму қарқынына баға беру;
- этнобағытталған БАҚ-ты дамытудағы мәдени туризмнің қажеттілігіне анализ жасау;
- мәдени туризмнің негізгі ерекшелігін зерттеу

Қазақстандағы және оның аймақтарындағы тарихи-мәдени туризмді дамыту мәселелерінің теориялық және практикалық дамуының өзектілігі мен жеткіліксіз дәрежесі тақырыпты және зерттеу мақсаттарын таңдауды алдын ала белгіледі.

Туристердің мәдени деңгейі жоғарылаған сайын, туристік орталықтардың дамуында мәдени-тарихи туризм рөлі маңыздырақ болады.

Елімізде халықаралық туризм индустриясын дамытуға байланысты мемлекеттік бағдарламаның құрамды бөлігі ретіндегі тарихи-мәдени ескерткіштердің қызмет аясын кеңейту мен жетілдіру ғылыми тұрғыда зерттеуді қажет етеді.

Қазақстанның әлемдік туристік нарығында тартымды туристік имиджін қалыптастыру мақсатында Қазақстанның туристік әлеуетін дамыту бойынша мақсатты бағдарлама әзірленді. Ол халықаралық туристік форумдарға, көрмелерге, жәрмеңкелерге, әлемдегі жетекші телеарналарда жарнама орналастыру және тарату, сондай-ақ шетелдік бұқаралық ақпарат құралдарының өкілдеріне жарнамалық және ақпараттық өнімдерді өндіруге қатысуды қарастырады.

1972 жылы 17 қазан мен 21 қараша аралығында өткен, БҰҰ-ның Бас конференциясы кезінде Парижде адамзат өркениетінің материалдық мәдениетінің объектілерін сақтап қалу мақсатында «Әлемдік табиғи және мәдени мұраны қорғау туралы» халықаралық конвенция қабылданған болатын.

Олардың жойылуына табиғи апаттар ғана емес, адамдардың вандалдық іс-әрекеттері мен немқұрайлығы да емес, мұнан да қауіпті деструктивті күштер – бұқаралық сананың қалыптасуы болып табылады.

Мәдениет – бұл дамудың, сақтаудың, тәуелсіздіктің, егемендіктің және халықтың өзіндік ерекшелігін нығайтудың іргелі негізі. Мәдениет пен туризмнің тарихи эволюциясының тәсілдері біртұтас қоғамды одан әрі дамытудың жаңа әдістерін анықтайды. Әлемнің көптеген елдерінде қоғамның ажырамас бөлігі болып табылатын мәдениет пен туризмді демократияландыру үдерісі жүріп жатыр.

Туристік аймақты дамытуда Ұлы жібек жолының да имиджді қалыптастыруға үлкен көмегі тиеді. Ұлы жібек жолы, оны терең зерттеген қазақстандық ғалым К. Байпақов атап өткендей, Шығыста Қытай империясынан басталып, Батыста Рим империясында аяқталды. Бұл жол Кушан, Соғды және Парфия империяларын басып өткен жүктерді тасымалдап жеткізуді Еуразияның таулы және далалық аймақтарын мекендеген малшылар іске асырған.

Өткен жылдардың басты оқиғаларының бірі «Туристік Қамқор» туризм саласында азаматтардың құқықтарын қамтамасыз ету қорын құру болды. Қор форс-мажор жағдайында шетелдік курорттардан қазақстандық туристерді экспорттайды. Кейбір Қорлардың арасында осы тақырыпта қызу пікірталастар болды, бірақ оның құрылуы ішкі туризм индустриясының сапалы дамуына ғана ықпал етеді деп үміттенемін.

Тақырыптың өзектілігі демократиялық қағидаттардың пайда болуына байланысты Қазақстанның жалпы еуропалық және әлемдік мәдени процестерге интеграциялануын қажет

етеді. Әлеуметтік-экономикалық ынтымақтастықтың ең перспективалы бағыттарының бірі ретінде мәдени туризмді дамыту басты мақсат болып қарастырылады.

Бүгінгі күні, адамзат ақпараттық қоғам дәуіріне енгенде, қолда бар ақпараттың сипаты мен толықтығына қойылатын талап күрт өсті. Бұл мәдени туризмге де қатысты болып табылады.

Еліміз ЭКСПО-2017 көрмесін өткізуге байланысты, 2017 жылдың 1 қаңтарынан бастап әлемнің 48 елінің азаматтары үшін визалық режимді жойды. Бұл қадам, әрине, келуші туристер санының артуына әкелуі тиіс. Алдыңғы жылы Алматыда өткен Қысқы универсиада, сонымен қатар, сырттан келетін туристердің санының ұлғаюына өз үлесін қосты.

Тұтастай алғанда, Қазақстан өткен жылдармен салыстырғанда көбірек танымал әрі қолжетімді бола беретінін айтқым келеді.

Ұлттық экономикалық жүйенің ажырамас бөлігі болып табылатын мәдени туризм саласындағы қызмет, жоспарлануы, бағытталуы және үйлесімді болуы керек. Оның дамуының барлық аспектілері – құқықтық, экономикалық, ұйымдастырушылық, әлеуметтік, тарихи және мәдени, ғылыми және білім беру, экологияға әсер етеді. Айта кету керек, осы салалардың әрқайсысында өздерінің реттеу құралдарын енгізу қажет.

Мәдени туризм басқа мәдениетті білудің ең жақсы тәсілі болып табылады. Мәдени туризмнің гуманитарлық маңыздылығы адамның дамуына, шығармашылығына, білім көкжиегін кеңейтуге мүмкіндік береді. Білімге деген ұмтылыс әрдайым адамның ажыратылмайтын ерекшелігі болды. Туризмді басқа адамдардың өмірін, тарихын және мәдениетін білуімен біріктіру мәдени туризм толықтай шеше алатын міндеттердің бірі болып табылады. Басқа елдің мәдениеті мен әдет-ғұрыптарымен танысу адамның рухани әлемін байытады.

Танымдық туризм адамның басқа адамдардың өмірі, мәдениеті, әдет-ғұрыптары туралы білетін саяхаттың барлық қырларын қамтиды. Сондықтан туризм мәдени байланыстар мен халықаралық ынтымақтастықты дамытудың маңызды құралы болып табылады.

Аймақта мәдени факторларды дамыту туристік ағындарды тарту үшін ресурстарды кеңейту құралы болып табылады. Көптеген елдерде туризм мәдени қарым-қатынас саясаты депте аталады.

Мәдени даму деңгейін туристік нарықта белгілі бір аймақтың қолайлы имиджін қалыптастыру үшін де пайдалануға болады. Мәдениет элементтері мен факторлары облыстың туристік мүмкіндіктері туралы ақпаратты тарату арналары болып есептеледі. Туризмді дамытудың табысы жалпы қабылданған стандарттар мен талаптарға сәйкес келетін материалдық-техникалық базаға ғана емес, сондай-ақ ұлттық мәдени мұраның бірегейлігіне де байланысты.

Қорытындылай келе, халқымыздың мәдениеті ғасырлар тереңінен жалғасып, қоғамның дамуымен байланысты біртіндеп дамып келе жатқан мәдениет. Әрине бүгінгі таңдағы өскелең өмірімізге сай келмейтін ескі салт-дәстүрлер қоғамның дамуына ілесе алмауы мүмкін. Бірақ та біз оларды білуіміз керек. Олар тарихымыздың мұражайында рухани ескерткіштеріміз ретінде сақталуы тиіс.

Қазіргі кезеңде туризмнің негізгі түрлерінің арасында жетекші рөл мәдени туризм болып табылады. Оның қарқынды дамуы адамдарға әртүрлі салаларда өздерінің білімдерін кеңейтуге, зияткерлік деңгейін көтеруге деген қажеттілікке байланысты. Туризм – басқа мәдениетпен танысудың ең жақсы тәсілі. Мәдени немесе танымдық туризм негізі еліміздің тарихи-мәдени әлеуеті болып табылады, ол барлық әлеуметтік-мәдени органы дәстүрлер мен әдет-ғұрыптармен, шаруашылық және шаруашылық қызмет ерекшеліктерімен қамтиды. Осылайша, мәдени туризм туризмнің түрі болып табылады, оның басты мақсаты мәдениетімен оның шынайылығымен танысу.

Мәдениетті инвестициялау, аумақты тартымды имиджін құру үшін нарықта туристік қызметтерді жылжыту ықпал етеді және қолайлы инвестициялық климат, инфрақұрылым жаңару мен аумақты дамыту. Мәдени туризм, жаңғыру жылы бюджеттен тыс инвестициялар көзі ретінде өзін-өзі қаржыландыру мұра актілердің механизмі болып табылады материал

ескерткіштер мен материалдық емес мұраны құбылыстардың сақтау, мәдени, этникалық, діни салт-дәстүр мен салт техникалық қызмет көрсету, жергілікті қолөнер және сауда-саттық шақырады. Осылайша, ол тек қаржылық пайда әкеліп қана қоймай, сонымен бірге адамзаттың тарихи-мәдени әлеуетін сақтауға баға жетпес үлес қосады.

Әдебиеттер:

1. Культурное наследие и развитие туризма: материалы конференции. Мадрид: ВТО, 2001. – 14 с.
2. Культурный туризм: конвергенция культуры и туризма на пороге XXI века. Учебное пособие/ под ред. Я. Брауна, В. Андерсен, В. Гордин. - СПб.: Издательство СПбГУЭФ, 2001. – 26 с.
3. Қазақстандағы туризм индустриясын дамыту жолдары // М. Тәліпбай, А.Тілегенова /5/ 2012. – Б. 15-17
4. Ғабитов Т.Х. Мәдениеттану. А. 2000. – 260 б
5. Greg Richards, Cultural tourism: global and local perspectives, Routledge, 2007. – 263 p.
6. Ермичева Е.В. Международно-правовые аспекты деятельности средств массовой информации. – М., 2007. – 36 с.

Ғабитов Т.Х.

филос.ғ.д., профессор
Әл Фараби атындағы ҚазҰУ

Құрманалиева А.Д.

филос.ғ.д., профессор
Әл Фараби атындағы ҚазҰУ

ДІН МЕН ДӘСТҮР МӘДЕНИ ФЕНОМЕН РЕТІНДЕ

Салт-дәстүр, әдет-ғұрып, мәдениет.

Мәдениет дін сияқты қоғамдық өмірдің маңызды саласын қамтымайтын болса, толық емес болады. Егер мәдениетті осы әлемде адамның өмір сүруінің тәсілі ретінде қарастырсақ, онда бұл жағдайда дін - дүниеде мазмұндылық пен тұрақтылықты көрсететін күш. Шын мәнінде, адамның кемелденуі туралы қанша айтатын болсақ та, оның барлық мәні қарама-қайшылықтарға толы: өмір мен өлім, әлсіздік пен руханият, өзін сүю мен альтруизм, борыш пен рахат, қирату мен жасампаздық және т. б. Мамандар белгілі бір мәдени тұтастықтың бір бөлігін білдіретін «халықтық діндерді» және тек бір этномәдениетке байланыстырылмаған әмбебап діндерді ажыратады.

Діннің басты рөлі - адамның өзара қарым-қатынасын белгілі бір тәртіпке келтіру; адамдарды оның құдіреттілігі мен қасиетті болуына сендіру. Бұл аспектіде дін мәдениеттің бастапқы қайнар көзіне және оның күшін қорғауға жатады. Жабайы наным-сенімдер мен эгоизмге тосқауыл қою керек болды. Мұндай шектеу жеке тұлға үшін күшті (қолдаушы немесе жазалаушы) құрушы алдында бас июге мәжбүр етті. Оның алдындағы қорқыныш немесе қолдауына үміт қоғамда дәстүрлі, қасиетті, символдық әдет-ғұрып жүйесін қалыптастырды. Бұл аспектіде діннің салттық қызметі үлкен маңызға ие.

Дәстүр – (лат. Traditio - беру) - тарихи қалыптасқан және ұрпақтан ұрпаққа берілетін әдет-ғұрыптар, салт-дәстүрлер, мінез-құлық нормалары талғамдар және т. б. Дәстүр материалдық және рухани мәдени құндылықтардың барлық жиынтығын қамтиды және қоғамда ұзақ уақыт бойы сақталатын әлеуметтік-мәдени мұра элементтерінен көрінеді.

Дәстүр – бұл әлеуметтік стереотиптерде көрініс тапқан тарихи қалыптасқан топтық тәжірибе. Бұл ұғымды жеке шығармашылық қызметті ұсынатын өнерден ажырату қажет. Дәстүр арқылы индивидуумдардың белгілі бір ұжымы мұрагерлік бойынша өзін-өзі дамыту және өмір сүру үшін қажетті білімді береді. Яғни, бұл терминді ұжымдық коммуникацияның белгілі бір тетігі ретінде түсіндіруге болады. Мамандар дәстүрлердің негізгі түрлерін атап көрсетеді: халықтық (этникалық), әлеуметтік, ұлттық, діни және мәдени.

Барлығына белгілі «дәстүр» сөзі көпшілік үшін түсінікті мағынаға ие. Егер сөзбе-сөз аударма туралы айтатын болсақ, латын тілінде термин "беру" дегенді білдіреді. Бастапқыда «дәстүр» ұғымы тек әдептік мағынада қолданылған және әрекетті білдірген. Ежелгі римдіктер оны біреуге материалдық зат беруге немесе қызын тұрмысқа беруге тура келген жағдайда қолданды. Нәтижесінде материалдық заттар екінші жоспарға алынып, берілетін біліктер мен дағдыларды ығыстырды. Осылайша, «дәстүр» сөзінің мағынасы, оның семантикалық жағы, осы ұғымға жеткізуге болатын нәрседен негізгі айырмашылықты көрсетеді.

Дәстүр – бұл белгілі бір адамға ғана тиесілі емес, өйткені ол сырттан берілген. Ал әдет-ғұрыптарды дәл ұстану көптеген адамдарды жағдайды өз бетінше ұғыну және шешім қабылдау қажеттігінен арылтады.

Дәстүрлер мен социум. Әрбір жаңа ұрпақ дәстүрлі үлгілердің жиынтығын толық қарамағына ала отырып, оларды дайын түрде қабылдамайды және сіңірмейді, ол оларды түсіндіруін өз бетінше жүзеге асырады. Қоғам өзінің болашағын ғана емес, өткенді де таңдайтыны анық. Әлеуметтік топтар мен қоғамды тұтастай алғанда, әлеуметтік мұраның бір элементтерін таңдап, бір мезгілде басқаларын қабылдамайды. Сондықтан әлеуметтік дәстүрлер оң және теріс болуы мүмкін.

Ұлттық мұра. Жалпы дәстүр-бұл бір буында пайда болатын және ұзақ уақыт бойы сақталып, ата-бабаларымыздан ұрпақтарға берілетін мәдениет элементі. Бұл қандай да бір нормалар, тәртіп ережелері, әдет-ғұрыптар, міндетті рәсімдер. Осы терминмен бірге "мұра" сөзінің анықтамасын қарастыра отырып, ұғымдар бірдей деп айтуға болады. Егер ұлттық салт-дәстүрлер туралы айтатын болсақ, онда бұл барлық жерде көрініс беретін ережелер. Бұл тек киімге, стильге және жалпы мінез-құлыққа қатысты емес, олар адамдардың психологиясында бар қозғалыстарда, іс-қимылдарда және басқа да элементтерден де көрінеді. Мұндай ұғымдар мен көріністер адам үшін өте маңызды, өйткені олар "өзі" және "бөтен" шектерін айқындай алатын адамда бейсаналық механизмді іске қосуға қабілетті.

Қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінің дінге, ұлттың тарихи өзіндік санасының өзегі, көшпенділік құбылысы, философия мен ғылыми әдіснамадағы басы ашылмаған "ақтандақтардың" бірі. Басқаша айтқанда, отбасылық тұрмыста, қарым-қатынаста, мінез-құлықта болады. Дәстүрдің өзіндік сипаттамалары бар, атап айтқанда жоғары тұрақтылық, сабақтастық және стереотиптілік. Қоғамдық құбылыстардың реттеушісі болып табылатын ұзақ мерзімді фактормен сипатталады.

Мәдени дәстүрлерге қазіргі көзқарас.

Көптеген елдердің дәстүрлерінің алуан түрлілігі кейде таң қалдырады. Белгілі бір халық үшін әдеттегі өмір нормасы болып табылатыны, басқа елде жиі жеке қорлау ретінде қабылдануы мүмкін. Дәстүр - әлемнің түрлі елдерінің мәдениеттерінің негізін қалаушы заттардың бірі деп айтуға болады. Сондықтан, егер сіз экзотикалық елде демалуды ойласаңыз, оның салт-дәстүрлерімен алдын ала танысуыңыз керек. Мысалы, Түркияда маңызды дәстүрлердің бірі - үйге кірерде және ғибадатханаға кірерде аяқ киімді шешу қажеттілігі. Бірде-бір жағдайда шай ішуді ұсынудан бас тартуға болмайды, бұл қорлау ретінде қабылдануы мүмкін.

Мәдени дәстүрлер - бұл тек этикет ережелерінің жиынтығы ғана емес, бұл белгілі бір елдің тарихының тереңдігін көрсетуге бағытталған белгілі бір мағыналы ағым, бұл ғасырлар бойы қалыптасқан, ұрпақтан ұрпаққа оның тұрғындарының бірегей ментальдығын қолдау және анықтау үшін берілетін құндылықтар. Мысалы: буддизм таралған елдер адамның басына жанасу қолайсыз деп санайды, себебі онда адамның жаны өмір сүреді. Өкінішке орай, көптеген елдерде дәстүрлі әдет-ғұрыптар сәннен шығып, технологиялық прогреске байланысты өз құндылығын жоғалтты. Өз мәдениетін сақтауға деген қызығушылық әлемнің бірде-бір бұрышында өзінің өзектілігін жоғалтпауы керек.

Діни дәстүрлер

Дін өз дәстүрлеріне ие және бұл оны рухани және мәдени қазына етеді. Діни дәстүрлер Құдайларға (Құдайға) табынудың тұрақты формалары мен тәсілдерінің жиынтығы болып табылады. Жер бетіндегі әрбір дін өз дәстүрлерін ұқыпты сақтап, барынша қолдайды, бірақ

көбінесе әрбір дінде бірнеше дәстүрлер бар, мысалы: православие, католицизм, протестантизм – христиандықта, шииттер мен сунниттер – исламда, махаяна мен хинаяна – буддизмде. Шығыс діни дәстүрлері денемен де, санамен де белгілі бір жұмыс техникасын қолданады, ол ағартушылыққа, яғни адам санасының аса жоғары жағдайын алуға бағытталған. Христиан діни дәстүрлері шіркеуге бару, дұға, уағыздау және діни мерекелерді құрметтеуді қамтиды. Ең танымал мерекелер Пасха, Рождество, Крещение, Троица, Вознесение, Благовещение. Сондай-ақ, сандық технологиялар ғасырында адамдар олардың ата-бабалары сияқты нәпсіқұмарлық емес болғандықтан, барлық дәстүрлер сақталмайды. Қазір мерекелік дастархан басында аздаған адамдар егін немесе жаңбыр сұрайды. Тек мереке бүкіл отбасымен жиналудың тағы бір себебі болды. Өткенсіз болашақ дәстүр жоқ – бұл мызғымас беделді мұра, ата-бабаларымыз - «тасушылар» – олардың мұрагерлері - "ізбасарлар" өмірінің негізгі дауыс құқығына ие болуымен үнсіз қабылданады және келісімде беріледі.

Діни рәсім дегеніміз не? Діни рәсімдер мен әдет-ғұрыптар – бұл не? Кейбіреулер мұндай құбылыстарға тек дінмен тығыз байланысты адамдар ғана тап болады деп санайды. Алайда, шын мәнінде мұндай рәсімдер бұрыннан қарапайым адамдардың күнделікті өмірімен араласады. Діни әдет-ғұрыптар мен рәсімдер - бұл болмыстың ажырамас бөлігі. Дегенмен, осыған қарамастан, көлеңкеде көптеген қызықты сұрақтар бар. Мысалы, «діни рәсім» сөзінің мағынасы да бірқатар түсініспеушіліктерді тудырады. Өйткені, қандай салт-дәстүрлерді оларға жатқызу керек, ал қандай салт-дәстүрлерді жатқызуға болмайды? Немесе православие құпиялары мен католиктер арасындағы айырмашылық неде? Және ақыр соңында, алғашқы діни рәсім қалай өтті?

«Діни рәсім» сөзінің мағынасы. Әрқашан мәселе түбірінен басталуы керек, атап айтқанда, осы өрнектің нақты мәнінен. Сонымен, діни рәсім - қоршаған шындық туралы адамның мистикалық көрінісіне негізделген белгілі бір әрекет. Яғни, осындай салт-дәстүрдің басты міндеті - сенушілердің оның өз басымен немесе Құдаймен байланысын нығайту болып табылады. Бұл ретте ол өте маңызды емес, мұндай іс-әрекет жеке немесе бұл ұжымдық іс-шарамен жүргізіледі. Діни рәсім дегеніміз не? Дегенмен, бұл сөздің мағынасын білу жеткіліксіз. Оның мәнін толық түсіну үшін көрнекі мысалдар мен дәлелдерге сүйене отырып, барлығын ерекше қарау қажет. Сондықтан діни рәсім шын мәнінде не екенін қарастырайық.

Алдымен барлық христиандар арасында таралған саусақпен шоқину үлгісін алайық. Мінажат ету кезінде қолданылатын белгіленген тәртіппен қарапайым қолмен манипуляция жасауда мистикалық ештеңе де көрінеді. Және бұл діни рәсім... Қалай білесіз? Өйткені мұнда екі маңызды сәт бар. Біріншіден, көптеген ғасырлар бойы барлық христиандар үшін өзгермейтін белгіленген рәсім. Екіншіден, ол осындай әрекет адамға Құдайдың рақымын төгуге қабілетті деген сенімге негізделеді. Осыған орай, келесі тұжырым жасауға болады: осы екі сәтті біріктіретін кез келген әдет-ғұрып діни рәсім болып табылады. Бірінші мистикалық жұмбақ адам әлемді жоғары ақыл-ой басқарады деп сенген кезде ешкім білмейді. Өйткені, бұл біздің ата-бабаларымыз әлі жаза алмаған кезде алғаш рет болды. Олардың ақылға қонымды өмір салтының бірден-бір дәлелі-жартастардағы суреттер мен кертпелер. Алайда, тіпті бұл ақпарат ежелгі адамдардың діни салтының не екенін түсіну үшін жеткілікті. Сол уақытта адамның өмірі оған ана-табиғат қаншалықты жақсы екендігіне тікелей байланысты. Тек физика және химия заңдары туралы аз ғана түсінігі жоқ адамдар үшін ол қандай ұлы болғанын елестетіп көріңізші. Демек, жыл өткен сайын олар өз ерік-жігері мен ақыл-ойының бар-жоғын айта бастады. Сондықтан "ежелгі адамдардың діни дәстүрі дегеніміз не?" деген сұраққа жауап беру керек, бұл өте оңай болады. Олардың барлық салт-жоралары табиғат рухын қастерлеуге бағытталған өз жадыңызды нығайтудың қызықты жолдары заттардың алмасуы туралы ең танымал мифтер.

Этникалық діни әдет-ғұрыптар. Ресейде христиандық келгенге дейін славяндар пұтқа табынушылар болды. Олар славян пантеонын құрайтын көптеген құдайлардың өмір сүруіне сенді. Осылайша, жауынгерлер Перунға, шаруалар – Ладаға, ал шығармашылық адамдар – Велеске бас иді. Бастапқыда рәсімдерді қарапайым адамдар ойлап тапты. Кейінірек абыздар өздері ең қолайлы әдет-ғұрыптарды таңдап, бұл жоғары ақыл-ойдың еркі екенін талап ете

бастады. Бір де бір мереке немесе маңызды оқиға діни құпиясыз өтпейтіндігіне дейін жетті. Олар жиі және жүйелі түрде қайталанса, соғұрлым адамдардың санасына әсері күшті болды. Көптеген жылдар өткеннен кейін олар славяндардың күнделікті өмірінің ажырамас бөлігіне айналды және халықтың өзі оны ақылға қонымды нәрсе ретінде қабылдады. Мысалы, шаруалар егіс жұмыстарын бастамас бұрын әрқашан Ладаға құрбандық шалған. Өйткені, егер мұны жасамаса, онда құдай өзінің игілігімен егін егуге мүмкіндік бермейді, әрі өнім жаман болады. Сол сияқты славяндар өмірінің басқа да аспектілеріне ол қатысты: балалардың туылуы, үйлену тойы, соғыс және өлім. Әрбір жағдайға Құдай мен адам арасындағы қарым-қатынасты нығайтуға бағытталған жеке діни рәсім болды. Ал басқа елдер мен құрлықтарда жағдай қалай? Ең қызықты нәрсе - мұндай дүниетаным барлық ұлт пен халықтарға тән. Мысалы, гректер Олимп құдайларына сенді, мысырлықтар – Осирисің қуатты құдайына және басқа да күшті құдайларға сенді. Ал Африканың байырғы тұрғындарында көптеген әртүрлі құдайлар болды. Олардың барлығы діни салт-дәстүрлерді жаттады. Мысалы, гректер ғибадатханада өз құдайларына ерекше қарым-қатынас жасады, мереке күндері маскамен серуендеу ұйымдастырды. Мысырлықтар пирамидалар салып, Фараондар өлгеннен кейін де өмір сүреді деді. Ал кейбір африкалық тайпалар адам жүрегін жеп, жаудың күші мен батылдығын алуға үміттенген.

Қазіргі әлемдегі діни рәсімдер ғылыми теориялар мен атеистік көзқарастарды танымал ету ғасыры басталғанына қарамастан, діни әдет-ғұрыптардан еш жерде бөлінбеді. Оның үстіне, олардың кейбірі адамдардың санасында өте терең ұяланды, бұл әдеттегі норма болды. Екі үлкен діндердің ең танымал дәстүрлерін қарастырайық - христиан және ислам. Сонымен, балаларды православиелік шоқындырудан бастайық. Бұл діни рәсім тарихта ең көне болып саналады. Оның заңдары бойынша, кішкентай балаларды алғашқы күнәдан тазарту үшін киелі сумен жуады. Сонымен қатар, мәсіхшілер шоқыну кезінде Құдай адамға сақтаушы періште береді деп сенеді.

Біздің заманымызға дейін жеткен тағы бір көне діни рәсім - жыл сайын Меккеге мұсылмандардың қажылығы болып табылады. Олар әрбір шынайы сенуші өмірде кем дегенде бір рет Аллаға деген адалдығын көрсету үшін осындай жорықты жасауға тиіс деп сенеді. Алайда, барлық салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар зиянсыз емес. Өкінішке орай, кейде сенім фанатизмге айналады, содан кейін алғашқы құрбандар пайда болады. Атап айтқанда, кейбір діни рәсімдер кейде тіпті адамның қанын талап етеді және сенуші-фанатик мұндай сыйлықты ұсынуға дайын. Бұл Құдайдың еркі, ал адам өмірі онымен салыстырғанда шаң ғана. Христиандардың крест жорықтарын немесе мұсылмандардың қасиетті соғыстарын еске алайық, ежелгі аңтектер адамдарды жүздеген, кейде тіпті мыңдаған адамды Күн құдайының мистикалық тәбетін қанағаттандыру үшін ғана құрбандыққа әкелетіні туралы айтпаған жөн. Осыған байланысты діни рәсімдер игілікте де, керісінше де өткізілуі мүмкін екенін түсіну керек. Бұл ретте Құдай зұлымдық жасамайды, ал адамдар тек рәсім өткізудің мәні мен тәртібін анықтайды.

Қазақ халқының ата-бабаларының діни мәдениетіндегі исламға дейінгі дәстүрлері.

Дәстүр сабақтастығына қатысты қазақтардың төмендегі діни типтерін атап өтуге болады: а) архаикалық генотеистік діндер; ә) сырттан қабылданған, діни жүйелер; б) ислам. Олардың ара қатынасы әртүрлі уақыт кезеңдерінде және тарихи жағдайларда әр түрлі болды.

Ежелгі тарихта генотеистік нанымдар басым болды. Генотеистік діни жүйе ата-бабаларды құрметтейтін және қоғамдық өмірдің барлық салаларында шешуші күшке ие рулық қауымға тән көзқарастар мен сенімдердің ортақтығы. Бүгінгі күнге дейін қазақтар аруақтарды құдаймен қатар еске алады: "О аруақ, О құдай қолдай көр" дейді. Ш. Уәлихановтың пікірінше, қазақтар өмірдің қиын кезеңдерінде ата-бабаларының есімдерін еске түсіреді. Кез келген сәттілік аруақтардың батасын алумен ғана келеді деп санайды.

Аруақтардың өмір сүруі көшпенділердің рулық әлеуметтік түріне тікелей байланысты. Әдетте, жауынгерлік ұран ретінде ерлік пен патриотизмге танылған тұлғалардың аттары еске алынады. Мысалы, жоңғарлармен соғыс кезінде қазақтар Аллаһтан гөрі, Абылайдың, Қабанбай мен Малайсарының және басқалардың аттарын шайқасқа шыққан кезде ұрандатты.

Ата-бабаларды құрметтеу дәстүрі ежелгі діни көзқараспен тығыз байланысты болды. Басқа халықтар сияқты көшпенділер мәңгілік рух және өлмес жан туралы көзқарасты қолдады. Түркі тайпалары қайтыс болған адаммен бірге оның қаруларын, жеке заттарын және жылқысын жерлеген. Мінәжат дәстүрі алғашында өлгендерге арналған, кейінірек ол дәстүрлі еске алу сипатын қабылдады. "Өкені атқа отырғызып о дүниеге шығарды – аруақтарды құрметтеді (асқа жылқы сою)" деген сөз тіркесі осыдан қалды. Ата-анасының асына сиыр сойған жағдайда - "әкесін сиырға отырғызып жіберді" деп кемсіткен.

Әдебиетте қазақтардың исламға дейінгі діни жүйесіндегі анимизмнің генотеизммен ұштасуының басқа да көптеген мысалдары келтіріледі. Халықтық түсінікте үш түрлі жан бар: ет-жан, шыбын-жан, рухи-жан. Адам өмірден кеткеннен кейін оның ет-жаны төменгі әлемге өтеді. Ал рухи-жан аруаққа өтеді. Аруақ бұл рухтың нысаны деп аталады.

Түркі халықтарының ежелгі тотемистік нанымдары генотиптік сипатқа ие болды. Тотем-көкбөрі (көктегі қасқыр) туралы барлық түркі мәтіндері айтады. Тотемистік мәнге қасқырдан басқа, көшпенділер үшін бұғы, жолбарыс, арыстан, қыран сияқты күш пен батыллықтың символдары ие болады. Қазақтардың пікірінше, аруақтар тотемистік бейнеде де пайда болуы мүмкін. Мысалы, Абылай хан өз аруағы ретінде қызыл түлкіні алды. Бөгенбай батырдың аруағы болып жолбарыс саналды. Рулық әулиелер үй жануарларына да өз қамқорлығын таратады. Үй жануарларының әр түрінде өз қамқоршылары болды: жылқы - Қамбар ата, қой - Шопан ата, сиыр – Зеңгі баба, ешкі – Шекшек ата, түй - Ойсыл қара.

Кейбір басылымдарда қазақ мәдениетінде зороастризмнің ізін табуға тырысатын ғалымдар үйлену тойы кезінде отқа май құю рәсімін парсы дінінің ықпалының салдары деп дәлелдеуге тырысады. Алайда, бұл рәсімнің тамыры тереңде жатыр. Ол да ата-бабаларымыздың ескі дәстүрінің бір түріне жатады. Қалыңдық, отқа май құйып, «От-ана, Май-ана, жарылқа!» деп аруақтардың құрметіне үш рет иіледі. Май-ана ежелгі мәтіндерде Ұмай ана, яғни құнарлылық пен ана құдайы деп аталады. Орхон-Енисей жазбаларында Ұмай көктегі Тәңірі мен Жер-Судың ниеттесі, руды жалғастырушы, қамқоршы ретінде бейнеленген.

Қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінде де генотеистік діни жүйенің іздерін айқын байқауға болады. «Ант ішу» жоралғысы (табыну, қан ішудің бастапқы мәні), құйрық пен бауыр жеу және т.б. тікелей аруақты еске салады, жерлеу дәстүріндегі «жеті күн», «қырқы», «жылын» еске алу рулық көзқарастар мен сенімдерге негізделген. Аруақтарға қолдау көрсету немесе оны көрсетпеу олардың ұрпақтарының қарым-қатынасына байланысты. Аруақтарды жиі еске түсіру, олардың құрметіне құрбандық шалу (егер исламда құрбандық шалу тек діни мерекелер кезінде жасалса, онда көшпенділер оны өмірлеріндегі елеулі оқиғаларға байланысты жасаған) адамдар үшін қолайлы жағдайлар туғызады деп есептелді. Діни жүйені өткеннің сарқыншағы ретінде бағалауға болмайды. Мысалы, қазіргі уақытта алдыңғы қатарлы мәдениеті бар жапондықтар буддизммен қатар генотиптік синтоистік дінді сақтайды.

Тәңіршілдік пен шаманизм мәдени дәстүр ретінде

Ислам келгенше қазақтардың рухани мәдениетінде маңызды рөл атқарған діни жүйелерге тәңіршілдік пен шаманизм жатады. Соңғы жылдары бұл діни жүйе туралы көптеген еңбектер жарияланды, диссертациялар қорғалды. Біздің ойымызша, тәңіршілдік діні көшпелі шаруашылық-мәдени дәстүрдегі қажеттіліктерге бейімделген діни жүйе болып табылады. Оның гүлдену кезеңі түркі және моңғол тайпаларының рулық ұстаным бойынша бірігуі мен олардың дала империяларын құруымен сәйкес келеді. Тәңіршілдік дінінде генотеистік дүниетаным берік орын алғанына қарамастан, ол монотеистік діни жүйе деңгейіне дейін көтерілді. Кейде аксиома ретінде шаманның тәңіршілдік дінінің бір бөлігі екендігі туралы пікір келтіріледі. Бұл пікірмен келісу қиын. Өйткені, Аспан Тәңірі бақсы (шаман) сияқты рухтарды (аруақтарды) қолданбайды, шатастырмайды және олармен қорқытпайды, ол адамдарға аспанның еркін хабарлайды. Бұл жерде оның исламнан айырмашылығы байқалады. Көктегі Тәңірі адамдардан белсенділікті талап етеді (Шыңғысханға ең ұнаған ереже). Тәңіршілдік дінінде демонологиядан гөрі космология мен этика басым. Марко Поло былай дейді: әрбір адамның үйінде үйдің қабырғасының жоғарғы жағында тақтай бар, онда көктегі Құдайдың ұлылығын білдіретін аты жазылған.

Кейін араб-парсы-түркі өркениетінің қалыптасуына байланысты қазақтарда Аспан Тәңірісі Алла синониміне айналды. Ежелгі көріністер исламмен қатар дамыды. Тәңіршілдік дінінің типтік мәні ол алғашқы көшпелі империялардың мәдени бірігуіне (бірінші синтез) ықпал еткенімен байланысты. Кейін түркілерді әлемдік өркениеттер деңгейіне дейін көтерген екінші рет бірігуге ықпал еткен әлемдік дін – ислам дүниеге келді. Бұл мәселеге көшпес бұрын қазақ мәдениетіне үлкен әсер еткен діни тип – шаманизмге назар аударайық.

Шаманизм қазақ мәдениетіне елеулі әсер еткен діни-мәдени жүйе болып табылады. Кейбір зерттеушілер шаманизм дінге жатпайды деп айтады, өйткені онда Құдай ұғымы жоқ, ол адам мен табиғат арасындағы үйлесімге сүйенетін сиқырлы іс-әрекеттерді жасау. Шаманизм дінін экзотикамен әуестенбеген, оны мәдениет шегінде зерттеген алғашқы ғалымдар Ш. Уәлиханов пен Д. Банзаров болды. Олардың пікірінше, рулық діндердің әлемдік діндермен ұқсастығы өте аз. Шаманизм адамның санасына сенім мен ырымшылдықтың әсер етуінің ерекше дәстүрі болып табылады. Әдетте, шаман - адам рухын емге шақыратын емші, күйші-қобызшы, рухты ерекше жағдайға жеткізетін, рухпен сөйлесе алатын медиум. Шаманизм - адамды табиғи философия негізінде экстазға дейін жеткізу тәжірибесі. Оның рухын ұстай отырып, шаман сауықтыру, емдеу қабілетіне ие болады, яғни басқа рухтарды қуып, аруақ рухын тыныштандыру орнына апара алады.

Ол - рухани мәдениеттің мистикалық тәжірибесінің типтік көрінісі. Әлемдік мәдениет Батыс пен Шығысқа бөлінетіні белгілі. Біздің ойымызша, шамандық дүниетаным дзен-буддизм сияқты Шығыс феномені болып табылады. Белгілі бір кезеңде Орта ғасырларда кидандар Орталық Азияда үстем болды, олар шаманизмді таратты. Әлемнің Шығыс пен Батысқа бөлінуі - тарихи дәстүр. Біз Шығыс адамы мен Батыс адамы әлемге өзінің объективті қатынасы бойынша бір-бірінен өзгеше екенін байқаймыз.

Шаманның амалы адам санасының әлемін оятуға бағытталған. Бұл шексіз ішкі мәні бар рухани бірлікті іздеу. Бұл әдісті шаманның ойыны ретінде қарастыруға болады. Ойын кезінде шаман әлем құрушысының рөлін имитациялайды, адамның айналасын айналады (жеке деңгейде ғарышты имитациялайды), мистикалық біріктіру арқылы жақсылық пен зұлымдықты бөледі, зиянды қасиеттерді шектейді, зұлымдықты жояды. Шамандық ойын кезінде дененің өзі ерекше жағдайға ие. Көптеген куәліктер шамандардың парапсихологиялық қабілеттерін көрсетеді. Мысалы, кейбір шамандар ағзаның ішінен зиянды өтті шығара алады. Олар хирургиялық және гипнотикалық емдеу әдістерін жетік меңгерген. Экстаз жағдайында шаман ыстық көмірдің үстімен жалаң аяқ жүре алады. Бұл құбылысқа ұқсасты йогалар жүйесінде және Филиппин дәрігерлерінен байқауға болады. Айта кету керек, шамандық медитация-ойын музыкалық әуеннің әсерін шебер пайдаланды. Күйдің шамандық дінінде орындалуы күйдің осы діннің негізгі принципі – өлімді тежеуге ұмтылысын көрсетеді.

Қазақтардың діни жүйелерін бір-бірін ауыстыратын түрлер ретінде қарастыруға болмайды. Әдетте, нақты тарихи кезеңдерде діни жүйелер бір-бірімен бір мезгілде синкретизмде пайда болады. Жоғарыда келтірілген рәсім бойынша құрбандық шалу рәсімі қатысушыларды белгілі бір символдың айналасында біріктіру мақсатында орындалды. Ол символдық сипаттағы қоғамдық іс-әрекет болды, шаман оның терең мәнін білетін және жүзеге асыратын фигура болды. Шамандық жүйенің исламмен өзара қарым-қатынасы бірдей болған жоқ.

Алайда, халыққа өз дүниетанымын қабылдату үшін Ислам халықтың рухани өзегін қабылдауы керек еді. Бұл процесс екі жақты болды. Тәңірлер мен қасиетті аруақтар мұсылман мазмұнын алды. Бұл өте күрделі және жан-жақты мәдени құбылыс болды. Тіпті шаманизм қазақ мәдениеті кеңістігінде Исламның элементіне айналды. Қазақ мәдениетінде байырғы рулық діндерден мұсылмандық діни түрге көшу көптеген ғасырларды қамтиды және керісінше өзара терістеу нысанында емес, өзара толықтыру, біріктіру түрінде өтті.

Қазақ халқының ислам діні.

Бүгінгі күні 2 миллиардтан астам ізбасарлары бар ислам діні туралы көп жазылған. Ислам өркениеті ерекшеліктерінің кейбір мәселелеріне тоқталайық. Батыс ғылымында ислам өркениеті туралы әртүрлі аңыздар мен түсініктер бар. Жаңа уақыттың басында технологиялық өзгерістерді тиімді пайдалана алған (индустриялық қоғам, нарық, өнеркәсіптік революция)

Батыс шешуші әлемдік күшке айналды және бүкіл әлемде үстемдік орнатуға ұмтылды. Батыс тек Шығыс діндері жағынан ғана қарсылық алды. Атап айтқанда, Қытаймен немесе Жапониямен салыстырғанда христиандық экспансия салдарынан ислам діні көп зардап шекті. ХІХ ғасырдың соңында крест жорықтары, империялық-отарлық соғыстар, әлемдегі христиан миссионерлерінің қызметі нәтижесінде Түркия, Иран және Ауғанстаннан басқа тәуелсіз мұсылман мемлекеттері қалмаған. Бірақ, бір мәдени-тарихи дерекке назар аударайық: тарихта осындай қысымға қарамастан, мұсылман дінінен бас тартқан бірде-бір этномәдени жүйені кездестірмеуге болады. Тіпті ең қуатты мәдени экспансияны жүргізген Ресей империясы да қалыптасқан бірде-бір ислам этномәдени жүйесін жойа алмады. Сібірдің байырғы этностарымен христиан дінін қабылдау ежелгі дәстүрлі діндердің ауысуына байланысты болды.

Керісінше, ортағасырлық мұсылман империяларында христиан халықтарының мұсылмандығына зорлықпен қарау саясаты мақсатты түрде жүргізілген жоқ. Ислам дінінің негізгі ережесіне сәйкес, адам тек өз еркі бойынша Аллаға жүгінуі тиіс.

Фундаментализм - дәстүрлі мәдениет дағдарысқа түскен және жаңа тарихи жағдайларға бейімделмеген маргиналды қоғамның өнімі. Оның көріністерін, мысалы, Иран, Ауғанстан, Египет сияқты елдерде байқауға болады және бұл құбылыс исламның батыс экспансиясына қарсы тұруынан пайда болады. Фундаментализм - мәдени дамуды ескі формалар шеңберімен шектеуге ұмтылу. Ислам партикуляризмі да Батыс мифтеріне тән. Мұсылман діні бойынша, барлық адамдар, шығу тегіне, ұлтына, сеніміне қарамастан, Құдайдың жаратқан мейірімді пендесі болып табылады. Тіпті қасиетті кітапқа (иудейлер мен христиандар) сенушілер мұсылмандардың жауы емес. Әл-Фараби айтқандай, олар – «адасқан қала» тұрғындары.

Дін азаматтардың жеке ісімен жарияланған демократиялық қоғамда ол азаматтардың саяси мінез-құлқына ықпал етуді жалғастыруда. Өйткені, діни наным-сенімдер қасаң түрде емес, зайырлы идеологиямен үйлесе отырып, сенушілердің саяси бағдарына әсер ететін белгілі бір құндылықтар жүйесін қалыптастырады. Тек әмбебап діндерге ғана емес, дәстүрлі емес діни секталарға, әр түрлі магия мен астрологияға, медитацияның Шығыс техникаларына қызығушылық кеңеюде. Осының бәрін ескеру және қазіргі заманғы әлемдік мәдениетті зерделеу кезінде тиісті түрде әрекет ету керек.

Бірінші орынға демократиялық идеалдар, діндерге шыдамды көзқарас қойылған азаматтық қоғамда, қоғамды адамгершілік жағынан қайта жаңғырту ісінде, бейбітшілік пен өзара түсіністікті нығайтуда, рухани мәдениетті көтеруде, ұлттық дәстүрлер мен салттарды жаңғырту маңызды рөл атқарады. Осылайша, дін азаматтық қоғамның қалған институттарымен (отбасы, мектеп, қауым, ерікті ұйымдар, кәсіподақтар және т.б.) қатар, қоғам жеке тұлғаны жалпы қабылданған адамгершілік нормаларды сақтауға мәжбүрлейтін құрал болып табылады, соның арқасында тек бірлескен өмір сүру мүмкіндігі нығаяды.

Азаматтық қоғамдағы діннің оң құндылықты бағдарларын атап көрсете отырып, сонымен бірге оны адам өмірінің барлық мәселелерін шешетін проблемалы феноменсіз деп елестету мүмкін емес. Еркін қоғамда тек діни сенім ғана емес, оған күмән да, тіпті атеизм де бар. Дін туралы пайымдай келе, ғалым бір жағында тұрып, адамдарға діни жүйені сынауға немесе ғалымның өзін бағдарлауға мүмкіндік беруі тиіс. Діни идеялар мұнда адамзаттың шектен тыс рационализацияланған рухани әлеміне қарсы наразылық нысаны ретінде қабылданады. Дін жеке және жеке өмір саласына көбірек кетеді, алайда мәдениетаралық қатынастарды реттеудің маңызды құралы болып қала береді. Әлем барынша шыдамды, төзімді және ашық болып келеді.

Ғабитов Т.Х.
филос.ғ.д., профессор
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Өсербаев Е.
«Мәдениеттану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ӘЛЕУМЕТТІК ЖЕЛІЛЕРДЕГІ КИБЕРМОББИНГ НЕМЕСЕ САНА МАНИПУЛЯЦИЯСЫ

Тақырыпты зерттеу барысында үш үлкен медиа кеңістікті қарастырдық, жергілікті, пост кеңестік елдердің ортақ ақпараттық жүйесі және батыс әлемінің медиа кеңістігін салыстыра отырып, үш түрлі ақпараттық саясаттың ерекшеліктерін ескере отырып қорытынды жасауға мүмкіндік туды. Бұл мәселе әлемдік қызығушылық туғызып, тез арада шешім шығару мәселесі күн тәртібінде әрдайым басты мәселелердің қатарында келеді. Белгілі бір жаңалық, оқиға немесе қоғамдық әрекеттердің интерпретациялануы, бастысы оның «дұрыс» деңгейде өңделу мәселесі – медиа кеңістік өкілдерінің қолданушылардың алдындағы міндеті. Ақпаратты қаз-қалпында жеткізу қоғамдық моральдық-этикалық принциптерге, көп жағдайда, сай келмеуі мүмкін. «Ақпараттық баланс» мәселесі де өзекті, бір мемлекеттегі «ғажап» жетістіктерді әрдайым пропагандалау, сол кезекте, өзге мемлекеттің «масқаралау» әрекеттері өте жиі кездесуде, бұл өз кезегінде жоғары деңгейдегі интеграция туғызу дәрежесі төмен, тіпті, қарама-қайшы ойларды туғызуы мүмкін. Еш негізсіз «ұлттық» артықшылықтар, иррационалды патриотизм және деструктивті әрекеттерге бастау болып отырғандар да аз емес. Тіл, ұлт және дін сынды әрдайым назарға ие мәселелерді оған еш қатысы жоқ, арнайы білімін айтпағанның өзінде, жеке адамгершілік қасиеттеріне сұрақтар бар кейбір «қоғам қайраткерлері» өздеріне ол мәселелерді қоғамдық, мемлекеттік деңгейде «өз ойын» айту миссиянын алып жүр. Реалды «жоғары» білім алу мәселесі ушығып тұрған шақта жоғарыда айтылған сипатқа ие азаматтардың іс-әрекеттері қоғам үшін аса қауіпті. Бұрын соңды «қоғам қайраткері» атты атақты мемлекеттік деңгейдегі бақылау процесі арқылы берілетін-ді, қазір аталмыш сипатты тұлғалардың санын бағамдасақ, «идеалды» альтруизмге толы қоғам болуы керек-ті, неге екені белгісіз, мүмкін белгілі, аталмыш сипаттан алшақ жатады. «Қайраткер» функциясын қазіргі таңда «блогерлер, ғаламтор жұлдыздары» атқарады. Ал, заманауи технологиялардың қолжетімділік дәрежесінің жоғары екенін назарға алсақ, әр адамның «қайраткер» болуына мүмкіндігі бар. Тек тікелей революция немесе соғыс әрекетіне шақырмаған ақпараттардың зерттелуі аса маңызды, ол тіпті, масштабы жағынан алдыңғы екеуінен де асып түсуі мүмкін.

Осы тұрғыда, әлемдік және қазақ ғылымындағы мәдениеттанулық еңбектерді барынша бір ортаға тоғыстырып, ортақ адамзаттық ойларды жинақтадық. Алғашқы мәдениеттанулық еңбектер жазып, ақиқат тарихты зерртеуді мақта еткен, қазақ мәдениетінің әлемдік деңгейдегі екенін дәлелдеу мақсатында ғұмырын жіберген Шоқан Уалиханов, бірінші қазақ мәдениеттанушысы деген атаққа лайық деп білеміз. Ыбырай Алтынсарин қазақ даласында алғаш мектеп ашқан тұлға, орыс тілін үйретуге арналған оқулық жазған еңбегі де елеулі, қазақ рухани мәдениетінің негізін салушы Абай еңбектері мен философиялық ойларына да мән бердік. Әуезхан Қодар аудармашы және мәдениеттанушы ежелгі түркі мәдениеті, қазіргі қазақ қоғамының жағдайы мен түзеуге тиіс жерлерін зерттеп, зерделеп жазған еңбектеріне назар қойдық, Тұрсын Ғабитовтың қазақ мәдениетін зерттеудегі еңбегі аса маңызды, «Қазақ мәдениетінің тарихы» атты еңбегінде қазақ мәдениетінің мәдени бастауларынан жаһандану үдерісіндегі қазақстандық мәдениетке дейінгі ойларын қарастырдық, қазақ ағартушыларына деген жаңа көзқарас қалыптастыруда аталмыш еңбектің орны ерекше, мәдени антропологияның негізгі мектептері мен бағыттарын анықтау мақсатында А.Жолдубаева және Қ.Затовтың аталмыш тақырыпқа байланыты еңбегіне мән бердік. Исмағамбетова З.

«Психоаналитические концепции культуры» атты еңбегінде З.Фрейд және К.Юнгтың мәдениет феноменіне берген түсіндірмелерін де қарастырдық. Маргиналдық мәдениет қазіргі әлем мәселесі ретінде Масалимова А. осы тақырыпқа қатысты еңбектерін қарастырдық.

Заманауи адам ақпараттарды негізінен массмедиа көмегімен алады. Ақпараттық лек маңызды саяси шешімдерге әсер етеді, ой қалыптастырады. БАҚ өкілдері адамға әр тараптан қол жеткізеді, сәйкесінше, күнделікті өмірге үлкен коррективалар енгізеді. Жыл сайын ондаған, тіпті, жүздеген жаңадан медиа кеңістікте сөздер мен сөз тіркестері пайда болады, коммуникация орнату белгілі бір деңгейде қиынға түсе бастайды. Заманауи ақпараттық толқын қоғамдық сана қалыптастыратын сипатқа ие, мәдени норма мен стандарттарды ойға енгізеді. Аталмыш толқынның кейбір аспектілерін қайта қарау мәселесі өзекті болып отыр. Осындай аспектілердің бірі әрі бірегейі – мәдениет, оны көбіне медиамәдениет деп атайды, себебі, ондағы негізгі орынды бұқаралық медиа алады. Медиа мәдениет және кибермоббинг ұғымдары ғылым үшін жаңа ұғым болып есептеледі, сол себепті, ол жоғары деңгейдегі интерпретацияға зәру. Түрлі медиа (ғаламтор, радио, теледидар, газеттер және т.б.) медиа мәдениеттің құрамдас бөліктері болып табылады, ол адамды қоршаған ортамен байланыстырады, әр құбылысқа баға беруге көмектеседі [1, 10 б.]. Медиа орасан зор көлемдегі ақпаратқа қол жеткізуге мүмкіндік берді, ақпараттық кеңістікті жаһандандырды, ойлаудың жаңа бұқаралық формасына бейімдеді. Ақпараттық қоғамда адам медиаиндустриямен жиі кездеседі. Бүгінгі таңда, ғалымдардың пікірінше медиа мәдениет адам дамуының негізі [2, 227 б.]. Осыған орай, заманауи адам ғаламдық ақпараттық кеңістікте медиа мәтін қалыптастырумен қатар, оның жалпы өмірге әсерін бағамдау маңызды. Сәйкесінше, ақпараттық уақытта медиа мәдениет саясат, экономика және білім беру сынды бөлімдерге орасан зор әсерге ие.

Тарихи тұрғыдан, біздің заманымыздың бірінші мың жылдығындағы технологиялық революция қоғамның жаңа материалдық негізін қалады. Жаһандану процесі барысында ұлттық экономикалар бірікті, өзара тәуелді болды, сондай-ақ, мемлекет пен қоғам арасында жаңа қатынас орнатты. Теле және видео желілер, ғаламтор санаулы минуттар ішінде ақпарат алмасуға мүмкіндік туғызды. Мәселен, М. Маклюэнның пікірінше, «электронды қалқан қаптаған ғаламдық ауыл» болмақ [3]. Ғаламшар көлемі саналы түрде кішірейіп, әр «тұрғын» бірін-бірі таниды, қажетті ақпаратқа қолын жеткізе алады. Электромагнитті толқындардың ашылуының негізінде әр индивид пассивті немесе активті болсын жер шарының кез-келген континентте, нүктесінде бола алады. Түрлі зерттеушілердің пікірінше, қоғамдық дамуға әсеріне түрлі пікір білдіреді. Мысалы, американдық ғалым Э.Тоффлер пікірінше, тарих үздіксіз толқын іспеттес, біздің дәуір екі толқынның арасында, «ақпараттық» және «индустриалды», ескі стандарттар жойылып, жаңа құндылықтар қалыптасып үлгермеген сәтте барлық адамзат «ақпараттық қоғамға» аяқ басады [4]. Тоффлер сыни тұрғыдан екінші «индустриалды» кезеңді қарастырады, себебі, ғылыми-техникалық прогресс қоғамдық институттардың бөлінуіне әкеліп соқты: ерекшелікке ұмтылу және жеке бас пайдасына ұмтылу, стандартизация (унификация), халықтың өндіріс аймақтарда интеграциялануы. «Үшінші толқын» адамзатты индустриалды қоғамға дейінгі өркениетке қайта оралтуы керек еді, бірақ технологиялық кезеңде медиа маңызды орын алады. Нақ медиа кеңістік адамзатты бір бағытта біріктіре алатын жалғыз мүмкіндік болып отыр. Келесі бір американдық ғалым Герберт Шиллер медиа мәдениет жайында өз ойын "Манипуляторы сознание" атты еңбегінде білдірді. Атауының өзінен ақ еңбектің мазмұны түсінікті, қоғамдық манипулятор. БАҚ біздің іс-әрекетімізге дейін анықтап отырады [5]. Шиллер бір-бірімен еш байланыссыз ақпараттар тым көп лекте беретін радио, теледидар, газеттерге үлкен сын білдіреді. Жарнама функцияларын (теледидардағы) екі мағынада түсіндіреді: біріншіден, қажетті-қажетсіз тауар мен қызмет түрлерін насихаттайды, екіншіден, медиа мәтінді түрлі бөліктерге бөліп, сана толықтығына негативті әсер етеді. Әлеуметтік жүйе жылдамдығымен өз мәнін жоғалтады. Телебағдарламалардың сансыз көптігі мен уақыты ой дамуына өзінің кері әсерін тигізетіні белгілі. Сыни санаға үлкен «тоқтау» салушылардың қатаында теле индустрия жатыр. Олардың негізгі әрі соңғы міндеті – көрермендердің сыни және экономикалық сананы жою. Осы тұрғыдан Шиллердің әріптесі

ретінде американдық ғалым зерттеуші-элеуметтанушы Дуглас Рошкоффы атап өтсек болады. Оның ойынша, халық олар ойлағаннан әлдеқайда саналы, сәйкесінше, олар беретін ақпараттардың шын мәнін және жүргізетін бақылау процесстерін жақсы түсінеді, символдық тілді шебер меңгерген [6]. «Медиа вирустар» адам санасына саяси, моральдық және элеуметтік негізде әсер етеді, одан негізгі қорғаныс ретінде – сыни көзқарас. Ал, компьютер, ойындар, фото және видеокұралдарға қатысты ойы бойынша, қоғамдық қонақ үйлер мен «мектептегі би кештерінің» орнын алмастырды. Егер социумға топ ретінде қарасақ, әсіресе психологиялық аспектісіне назар аударсақ, кибер моббингтің қоғамдық санаға әсерін бағамдау қиындық тудырмайды. Оның негізін түсіну мақсатында француз психологы Г. Лебонның "Психология народов и масс" атты еңбегіне ден қойсақ. Орталық назарға лайық ой «қолдан шебер жасалған формулалар үлкен магиялық күшке ие болып, топтағы тұлғалардың жанына зор әрекеттерге итермелейді...» [7]. Сондай-ақ, Лебон қоғамның әрдайым иллюзия әлемінде өмір сүрді, кім сол иллюзияларды бақылау қасиетіне ие болатын болса, ол сол қоғамды басқарады. Сондықтан, Лебон ойын замануи элеуметтік-мәдени жағдайға икемдер болсақ, медиа мәдениет қоғамдық ойды қалыптастырушы басты факторлардың бірі. Яғни, БАҚ-тың қажетті манипуляция үшін оңайлықпен иллюзия ойлап табуы әп сәтте. Тағы бір үлкен «ақпараттық қоғамның» сыншыларының бірі – орыс жазушысы Александр Зиновьев. Өзінің "Запад. Феномен западнизма" атты еңбегінде аталмыш мәселе жайында негізгі миф «жаңа замандағы интеллектуалдық революция» жайында». Зиновьев ойынша, ақпараттық технологияларды жаппай енгізу позитивті салдарға апармайды: «Жасанды интеллект адамның табиғи интеллектуалды дамуына кедергі жасайды» [8]. Адамдар өзара алмасатын ақпараттардың мазмұндық сапасына назар аударсақ, жартысынан көбі мәнсіз. Осыған орай, адамдардың өзара сұхбат құруына зауқы соқпайды. Ақпарат қажеті жоқ қоқысқа айналғандай, бірақ, ол неғұрлым уақыт өткен сайын, көбеймесе азаймайтыны белгілі. Зиновьев медианаң 4 негізгі функциясы қатарына: теледидар, "сана манипуляторы", орасан зор халықты білімнен алшақ ұстауда; медиа қоғамның әр шығармашылық-интеллектуалдық еңбектерін өзіне иемденеді; медиа саясаткерлерге мінбер береді, саяси шоулар көрсетеді; және соңғысы, медиа – бұл қоғам және мемлекет үшін "рупор" болып табылады. Байқағанымыздай, ақпараттық қоғамды біреулер қолдап, жарқын болашақ күтсе, екіншілері оны сынаудан аянбақ емес, дейтұрғанымен де, қоғамға қажетті ақпараттық кеңістік қалыптасты. Ол өз функциясын өзге элеуметтік институттармен бірдей атқарады. Аталмыш ойды дамытушы неміс элеуметтанушысы Никлас Луман «Біз білетін қоғам, тіпті, әлемді сол медиа арқылы білеміз, бұл тек тарих пен қоғамнан бұрын, табиғаттың өзін де сол арқылы білдік. Біз стратосфера туралы Платон Атлантида жайында білгендей білдік, «адамдардың айтуынша», екінші жағынан, медиа жайында естігенімізге байланысты оларға сенудің қажетсіздігін білеміз. Біз өзімізді манипуляцияға ұшырып отырмыз деп қарсылық білдіреміз, бірақ бұл ештеңені өзгерпейді, алған біліміз өзін-өзі сүйеп, мықты конструкция құрап отыр» [9]. Бұқаралық медианың функцияларының көптігі соншалық, одан позитивті болсын, негативті жақтарын да айтуға болады. Бір белгілісі, медианың қазіргі таңда алатын орны үлкен және түсініксіз, себебі, бұл процесс өте белсенді, барған сайын оның масштабы кеңейіп, зерттеу қиынға түсіп отыр. Қорытынды ретіне, медиа мәдениет замануи элеуметтік-мәдени ортада үлкен әсерге ие, ол ғылым мен техниканың дамуымен бірге дамып отырады. Маклюэнның «Ғаламдық ауыл» аздап өзінің шекарасын кішірейтті, медиатехника арқылы таралған ақпарат санаулы секундтардың ішінде жер шарын айналып шығады. Кез-келген адам теледидар алдында отырып ақ белгілі бір жаңалықты біле алады, оның өзге қалады болуы немесе басқа континетте болғанының маңызы жоқ. Медиамәдениет ақпарат шекараларды бұзады, ол өзінің бойында негативті қасиетті сыйдыруы да мүмкін. Ең үлкені – манипуляция, олар иллюзиядан аянып қалмасы анық, сансыз симулякрлар, қажетсіз қажеттіліктер, элеуметтік мифтер арқылы адамды тұтынушыға айналдырады. Сол себепті де аталмыш медиа «феномен» атауына ие. Посткеңестік мемлекеттердегі медиа жағдайы ұқсас, жеке пайда ерекше модель қалыптастырды. Көптеген БАҚ өкілдері тәуелсіз статуска ие бола тұра саясаткерлер мен бизнесмендердің қолында. Бұл жерде идеологиялық манипуляция жағы маңызды болып отыр.

Мәселен, медиа тек аұқпараттық функция емес, сонымен қатар, жастардың шығармашылық қабілетін ашудағы орны ерекше, фото және видео, өңдеу мәселелері. Медиа білім беру мәселесі қазір актуальдылыққа ие. Адам қазіргі заманда бай-қуатты болғысы келсе, медиа кеңістікте жақсы жол табуы қажет.

Зерттеулерге сүйенсек, ХХІ ғасырда өркениеттің даму бағыттарының бірі – жаңа ақпараттық мәдениет қалыптастыру, ол барлық ғылыми-техникалық жаңалықтармен бір деңгейде болуы қажет. Тарих көрсеткендей, қғамдық мәдениетке лайық жаңалықтар мен өнертабыстар ғана келешекте прогреске ұшырап отырды. Сол себепті нақ қоғамның ақпараттық мәдениеті оның жемісті дамуының негізі бола алады, ол әр елдің әлеуметтік-экономикалық және ұлттық қауіпсіздігінің көрсеткіші бола алады. Ақпараттық қоғамға қадам басқаннан кейін жаңа категория – ақпараттық мәдениет енгізілді. Ақпараттық мәдениет – ақпаратты жоғары деңгейде өңдеп заманауи технологиялар арқылы тарату.

Әдебиеттер:

1. Кириллова Н. Б. Медиа среда российской модернизации / Н. Б. Кириллова. – М. : Академический проект, 2005. – 400 с.
2. Медиакультура и ее роль в современном информационном обществе // Омский научный вестник. № 5 (122). – 2013. С. 226-228.
3. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. — Перевод с английского: В. Г. Николаев. — М., 2003. — 38-45 С.
4. Тоффлер, Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. - М. :- АСТ, 2005- 140-157 С.
5. Шиллер Г. Манипуляторы сознанием. [Djv-14.4M] Перевод с английского: Часть I - В М. Погостин, Часть II - А.Н. Бурмистенко. Научный редактор Я.Н. Засурский.
6. Рошкофф Д. Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на наше сознание. - Москва, 2006
7. Гюстав Лебон Психология народов и масс. – М.: Академический проект, 2011. – 238 с.
8. Зиновьев А.А. Запад. Феномен западнизма. - М.: Центрполиграф, 1995
9. Луман Н. Глобализация мирового сообщества: как следует системно понимать современное общество // Социология на пороге ХХІ века. Основные направления исследований / Под ред. С.И. Григорьева, Ж. Коэн-Хуттера. М.: «РУСАКИ», 1999. – С.
10. Маркузе Г. Одномерный человек // Американская социологическая мысль: Тесты / Под ред. В. И. Добренкова. М.: Издво МГУ. 1994. С. 121-146. (Текст представляет собой предисловие, часть первой главы и заключение кн.: Marcuse H. Der eindimensionalen Mensch. Berlin 1967. S. 11-38, 258-268. Перевод А. Букова.
11. Ғабитов Т.Х Қазақ мәдениетінің тарихы – Алматы, 2000. – б.
12. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007. — 672 с. (Philosophy). — Перевод изд.: Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe / Gilles Deleuze, Felix Guattari.
13. Даниэль Галеви. Жизнь Фридриха Ницше. Рига, 1991. С. 14с.
14. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? (2009). – С.

Ержанова А.Н.

студент кафедры религиоведения
ЕНУ имени Л.Н. Гумилёва;

Аймухамбетов Т.Т.

и. о. заведующего кафедрой религиоведения,
старший преподаватель
ЕНУ имени Л.Н. Гумилёва

«МИСТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ В УСЛОВИЯХ 21 СТОЛЕТИЯ: АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР»

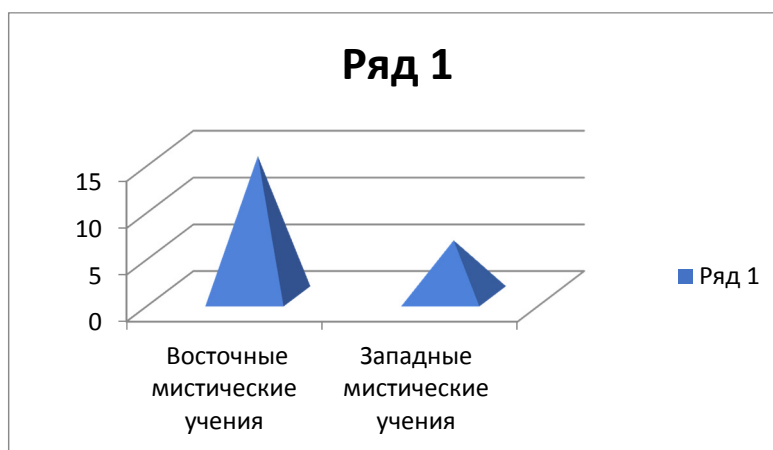
Научная отрасль, занимающаяся мистическими учениями, является религиоведение, либо теология. На данный момент религиоведение только сейчас набирает обороты в исследовательской деятельности. Поэтому такие отдельные отрасли как религиозная мистика и религиозный мистицизм только на раннем этапе исследования. Начиная с 19 века,

религиоведение и теология стали восприниматься, как отдельная научная отрасль, и на данный момент мистические учения, как отдельная область только сейчас становятся актуальными. Данная статья является актуальной в продолжение, которой можно сделать вывод являются ли религиозные мистические учения деструктивными или плохо влияющими на психику людей и их жизни. Делая конечный анализ, я постараюсь дать наиболее рациональные различия и сходства межконфессиональных мистических учений, их определение и влияние в современном мире.

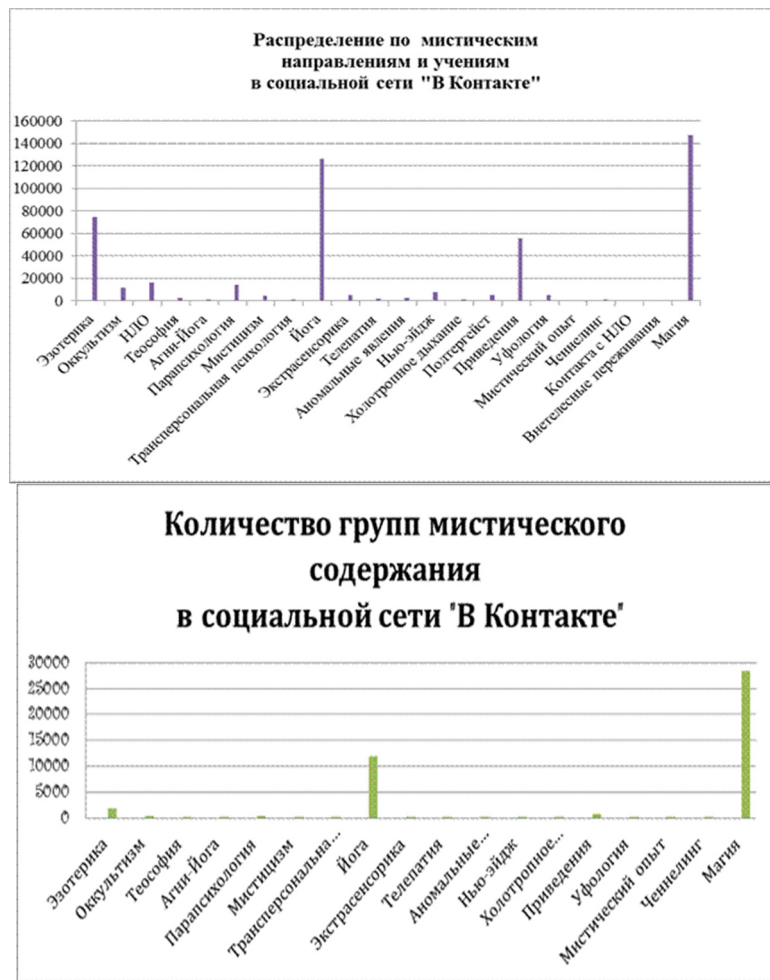
Данная тема показалось довольно актуальной, так как многие «слышали» о мистических учениях, но практически нечего послушать. Как верно заметил современный немецкий исследователь Корбиниан Шмидт (Korbinian Schmidt) в своей книге «Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt?» пишет: «Мистика – одно из таких понятий, которое до сих пор не имеет еще общепризнанного определения, но которое, тем не менее, у всех на устах». Я хочу привести к тому, что в современном мире нет четкого понимания и также разделения мистических учений по конфессиям и разделениям в форме «Запад-Восток» среди населения 21 века [1]. Понятие мистических учений слишком многогранно. На данный момент мистические учения не имеют положения как отдельной отрасли. Поэтому примеры с определением можно привести очень много. Например, русский исследователь природы мистицизма П. Минин в своей книге «Мистицизм и его природа» пишет: «Мистицизм — понятие весьма растяжимое. Оно охватывает собой чрезвычайно многочисленный и разнообразный класс явлений. Поэтому нельзя говорить о мистицизме, не установив предварительно, что мы будем понимать под этим понятием и какие задачи будем преследовать при изучении этого явления» [2]. В своем труде Минин рассматривает в религиозный мистицизм. «Этим самым, – отмечает автор, – мы устраним из поля своего зрения целый ряд явлений, которые, хотя и обозначаются обыкновенно понятием мистицизма, но, в сущности, с религиозным мистицизмом ничего общего не имеют. Таковы, например, явления телепатии, оккультизма, ментализма, месмеризма, магии, спиритизма и т.п.». То есть, говоря о мистических учениях, следует понимать различие религиозного и нерелигиозного мистицизма. В своей работе мы хотели бы более подробно изучить именно религиозный мистицизм. И поэтому считаю наиболее подходящим определением: Мистицизм (от др.- греч. μυστικός – таинственный) – философское и богословское учение, а также особый способ понимания и восприятия мира, основанный на эмоциях, интуиции и иррационализме. Если говорить об этимологии слова, то в основе значения слова «мистика» (mystik) лежит греческое слово *mysterion*, что означает «тайна». Другое этимологическое значение этого понятия – от глагола *μυεῖν* – означает «закрывать» по отношению к глазам и рту, и здесь в основе понимания мистики лежит отношение объективного мира к миру невидимому.

Стоит обратиться к корням возникновения мистических учений для его определения и последующего его влияния. Возникновение религиозного мистицизма напрямую зависит от религии. Мистические учения возникли практически на одном этапе с религией. Мистицизм выступает как существенный элемент уже самых первых тайных обрядов религиозных обществ древнего Востока и Запада. И практически у каждого верования, даже первобытных, как анимизм, шаманизм, тотемизм, мы можем найти некоторую мистическую практику. Из-за чего думаю, правильным сделать вывод, что нам следуют понимать, что в первую очередь мистические учения основаны на религиозном опыте. Цель мистических учений состоит в чувстве связи с трансцендентным или с Абсолютом. Многие исследователи подтверждают, что любой религиозный опыт имеет ту или иную связь с ортодоксальными конфессиями, что не обходит стороной и мистические учения. Несмотря на то, что религиозный опыт является индивидуальным явлением, оно в той или иной степени будет иметь связь с ортодоксальными конфессиями. Для того, чтобы дать приблизительную ориентированность стоит привести некоторые примеры. Отличным примером может послужить мистическое учение исахизм. В восточнохристианской традиции исихазмом называется разработанная система аскетической и монашеской практики, направленной на богопознание и обожение. Исахизм – это христианское мистическое учение или мировоззрение, которое является основой

православного аскетизма. Свое начало исихизм берет в православии. Также данное учение можно охарактеризовать фразой Афанасия Великого: «Бог сделался человеком, чтобы человек сделался Богом» [1]. Также отдельное внимание хотелось бы уделить мусульманскому мистическому учению – суфизм. Который имеет большую популярность в современном мире. В результате изученных работ, которые я предоставляю в списке использованной литературы хотелось бы отметить, что на данный момент мистические учения не являются отдельной отраслью, а скорее дополняют и являются одним из составляющим многих религий. В дополнении этого стоит упомянуть, что стоит уметь отличать религиозный мистицизм и нерелигиозный мистицизм. Что не стоит приписывать какие-либо сверхъестественные силы в мире к религиозным мистическим учениям, так как они таковыми не являются. Если разделять мистические учения по конфессиям, то большинство мистических практик исходит именно из восточных религиозных течений. Изучив наиболее известные мистические учения и их практику можно привести данную диаграмму. Исходя из этого фактора хотелось бы отметить, что восточных мистических учений больше и проявление их на практике и осведомленность о них в современном мире среди населения намного ярче выражена, чем именно западные мистические учения и западная мистическая практика. Есть приводить примеры, то нужно отметить значение йоги и медитации.



Мы изучили статью, в которой приводилась статистика сайта «ВКонтакте» на посещаемость групп связанных с мистическими учениями. Благодаря чему можно выделить в каком направлении мистические учения развиты на постсоветском пространстве. На основе своего исследования автор статьи приходит к выводу, что самые популярные мистические направления среди всех пользователей социальной сети «В Контакте» - это Магия, Йога, Эзотерика, Приведения, НЛЮ, Парапсихология, Оккультизм и Нью-эйдж. Автор выстраивает следующие выводы, проделав исследование: Тройка самых популярных мистических направлений в социальной сети «В Контакте»: Магия, Йога, Эзотерика. Пик интереса ко всему таинственному и непознанному по исследования социальной сети «В Контакте» приходится на возраст 18-30 лет. Мужчины и женщины по исследования социальной сети «В Контакте», больше предрасположены к вере во все таинственное и непознанное - это мужчины. У мужчин больше по количеству различных направлений в мистицизме, чем у женщин. Среди сообществ в социальной сети «В Контакте», популярные мистические направления: Магия, Йога и Эзотерика. Среди духовных практик самые популярные по исследованиям социальной сети «В Контакте» - это Йога и Медитация



Проводя аналитический обзор, были опрошены магистранты специальности религиоведения евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева. Вопросы были ориентированы на знание определения мистических учений, их влияние, их положительные и отрицательные стороны, осведомленность людей 21 столетия в направлении мистических учений, а также классификация мистических учений. Как было замечено и до этого, определение мистических учений не отработано, все магистранты не могли дать четкое определения мистическим учениям, ссылаясь на то, что это очень размытое понятие и что прежде всего надо отталкиваться от разных конфессий религиозных мистических учений, а также разрозненное мнение разных специалистов и разных областей изучения данного направления. Таким образом, мистические учения могут быть описаны по-разному в учебниках философии, психологии, этики, эстетики и так далее. Проведенное социологическое исследование в форме опроса, выявило, что даже учащиеся группы магистрантов плохо оснащены информацией о мистических учениях. Ответы были разрозненными, определение мистическим учениям были таковыми: «вера в Бога» - «достижение дзена»; «познание Бога таинственными способами»: «древние учения, которые еще возникли до религии»; «тайная сторона определенных религиозных учений», также были варианты, как «невозможно дать определение мистическим учениям из-за неразрывной связи с религией», как выразился опрашиваемый, - «без религии мистицизм невозможен». Влияние мистических учений может быть, как положительным, так и отрицательным. Потому что нельзя назвать данную область плохой или хорошей. Нет плохого учения - есть плохие люди, которые неправильно понимают те или иные учения. Все дело в индивидуальной интерпретации. Так что называть их деструктивными будет неправильно. Как я и упоминала положительных сторон намного больше. В любом случае, любое мистическое учение несет в себе только хорошие цели, направленные на идеи духовного вознесения или улучшения своей

жизни, как приближение к богу, улучшение здоровья, материального достатка, достижение истинного пути существования и так далее. Также стоит выделить, что ни возраст, ни пол, ни этническая принадлежность, ни географическое положение людей не влияет на заинтересованность ими мистическими учениями. Этот фактор также производится на индивидуальном уровне. В зависимости от проблем человека, от его психологического состояния, от его материального положения и так далее.

Выводы: Проведя аналитический обзор на основе научной литературы, социального опроса в виде дискуссии, штудирования социальных сайтов и статей других авторов мы пришли к выводу, что мистические учения на данный момент малоизученная область, как отдельное учение. Если разбирать мистические учения в форме Запад-Восток, то нужно обратить внимание на то, что из наиболее известных мистических учений и их практик выделяется и более известна в современном мире именно восточные мистические учения и в настоящее время пик известности приходится на восточную мистическую практику, как медитация и йога. Также можно, как еще один фактор этого явления привести, что многие нетрадиционные культы и движения используют эту практику, как основу своей догматики. То есть на примере, «Аум Синреке», «Алля аят» и так далее. Также это явление подтвердилось после изучения статистики посещения в такой социальной сети как «Вконтакте», групп с мистическим уклоном. Где снова на первый план выходит «магия», «йога» и «медитация». И благодаря «опросу-дискуссии» мы в целом попытались понять современное понимание молодежи определения «мистических учений», их условия возникновения, их пользу и недостатки, а также представляют ли они угрозу обществу. В ходе обзора было выявлено, что на данный момент в условиях 21 столетия большинство населения не имеет должной информации о мистических учениях и не видит разницу между мирными мистическими учениями и деструктивными мистическими учениями. И каждый человек, не работающий в области религиоведения или теологии, оснащен на уровне слухов, интернета и мейнстрима, что может привести к плохим последствиям. Люди могут оказаться вовлеченными в какую-либо нетрадиционную религиозную организацию, которая в последующем может полностью испортить их жизни. Поэтому одной из проблем 21 столетия стоящей перед религиоведами и теологами состоит в том, что существует слишком много деструктивных культов с деструктивной мистической практикой, наподобие смотра на солнце или употребление чая с солью.

Литература:

1. James McClenon. *Mysticism* // Encyclopedia of religion and society / William H. Swatos, Jr., editor; Peter Kivisto, associate editor; Barbara J. Denison, James McClenon, assistant editors. – Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press, 1998. – P. 316-318. – xiv, 590 p.
2. Минин П. *Мистицизм и его природа*. – Киев, 2003. – С. 6

Есекеева Э.Ф.

PhD докторант специальности «Религиоведение»
КазНУ им. аль-Фараби

RELIGIOUS MOTIFS IN THE CREATIVITY OF AVANT-GARDE “KYZYL TRACTOR” ART GROUP

The collapse of the USSR in 1991 led to the destruction of the economic, political and social model of socialism. At the same time, Kazakhstan and other countries of the post-Soviet space declare state sovereignty. Eventually inflation, stagnation, frustration, and general deficit existed in the country as a result of restructuring. As a result, chaos and uncertainty were raised, radically changing the geopolitical situation at the global level.

The deterioration of the economic situation had an impact on the socio-cultural situation of many powers. In particular, the economic crisis affected the cultural situation, and consequently the arts. This may be due to the fact that art did not attract the state's interest as before and was not limited in scope. A new environment for creativity began to emerge, that was more “free from censorship and stereotypes”, “free from official art”. Creative groups, associations and communities are beginning to emerge that have positioned themselves as free.

For the first time the trend of the “free art” and its popularization was demonstrated with the opening of exhibitions “Perekrestok” and “Aluan-Aluan” in 1989 in Almaty. These exhibitions can be characterized as informal, which have become platforms for the promotion of the new generation artists of post-soviet period.

The exhibition “Perekrestok” presented the work of underground movement artists, which included creative associations and communities, such as Green Triangle (Pic. 1), Night Tram, Art, Kyzyl Tractor, as well as individual groups of artists who have not formally formed into groups. These are creative associations led by Rustam Khalfin, and then-graduates of the Theater and Art Institute, who were unofficially called “theatrical” (Yelena Vorobey, Eduard Ghazaryan, Kanat Ibragimov, Askar Esdauletov). Each of these groups was united by a community of aesthetic and ideological preferences, professing the freedom of creative expression through Western art. A new type of art is emerging in the post-soviet space, which was not traditional for the post-soviet man. “Unconventional methods of Interpretation” became associated with “West” and “West's trembling”.



Pic. 1

Art group “Green triangle” during the exhibition “Perekrestok” /
left to right: Sabir Baspayev, Oleg Pishev, Saule Suleymenova, Leyla Makhat,
Ablikim Akmullayev
<https://www.facebook.com/>

Works of “Aluanov’s” (Aluan-Aluan) were oriented towards a “nomadic” culture, with a pantheistic view of nature, Turkic (pre-Islamic) art, continuing the search for identity, developing the traditions of the sixties, following the idea of “nomadic romanticism”. In the commercial plan the artists were successful and numerous invitations to organize exhibitions in France, Germany, Belgium, Luxembourg followed. A certain stage of “nomadic” painting and sculpture was completed, having exhausted the potential of figurative visualization over sixty years of its existence. The title of the exhibition was justified: the picturesque “flowering” bloomed, leaving a herbarium in museums and private collections. The idea of nomadism was transformed and further developed in the work of artists looking for new meanings and using alternative technologies, for example, with the avant-garde art group “Kyzyl Tractor”.

Art-group “Kyzyl Tractor”

“Kyzyl Tractor” (The Red Tractor Group) – one of the first avant-garde art group in Kazakhstan, that was established in 1990’s by artist Vitaliy Simakov in Shymkent city (Kazakhstan). Vitaily Simakov organized seminars at the A. Kasteev’s Shymkent Art School (now the Kasteev South Kazakhstan College of Arts and Design), where students and anyone else could study Western modernism. Nowadays the well-known group was created from practicing teachers-reformers and the most creative students of that time. Group included the legendary Moldakul Narymbetov (died in 2012), artists Yuriy Yevseev (now lives in Russia), Izmail Arslanov (now in Israel), Ravil Abdulov, the first curator of the group Vadim Korostelev (in Moscow), Igor Yevseev (died in 1999), Askhat Akhmedyarov (Astana). Today, art-group is presented by Smail Bayaliyev, Said Atabekov, Arystanbek Shalbaev and Vitaliy Simakov (<http://www.unikaz.asia/ru/>).



Pic. 2
Photo of “Kyzyl Tractor” group (90s)
<https://ehonews.kz/>

Over the years, the band has changed several names: “SaA Group”, “Shymkent-Transavantgard”, “Structural School SI” (from the first syllable of the leader's name). In 1995, the art group gets its current name “Kyzyl Tractor”. This name was chosen for a reason. On the one hand, a memorial tractor – monument of industrialization was installed in Shymkent (Pic. 3). On the other hand, “Kyzyl Tractor” at that time was associated with avant-garde labor enthusiasm. Smail Belyaev once said: “We started to be exhibited and our expositions were completely different. In Shymkent our works could be seen in the gallery of modern art, which appeared in the beginning of the 90s in the Regional Museum of History and Local Lore. Once, preparing the next exposition, we stood at the entrance to the museum and thought about the name of the exhibition. A couple of meters away from us there was a red colored tractor on the pedestal – a monument of industrialization of the 30s. And then Moldagulov said: “What to think here? Let it be “Kyzyl Tractor”. We agreed. Soon this name was assigned to our entire group.”. (<https://express-k.kz/>).



Pic. 3

Red Tractor in Shymkent (in whose honor the “Kyzyl Tractor” group was named) /
Photo from the personal archive of Vitaly Simakov
<https://informburo.kz/>

Creativity of the “Kyzyl Tractor” can be called distinctive and “national in form” and their shares are close to shamanistic campaigns, Muslim archaic traditions, nomadism and modernity. The artists of the art-group “Kyzyl-tractor” work with the image of nomad as an embodiment of the steppe freedom of will and purifying spirit of Tengriism. Artists use materials made of leather, felt, wood and other “environmentally friendly” materials. During the performances, the artists are primeval to shamans and wandering Sufis, dancing to the sound of traditional instruments, such as dombra, goat, tambourine and drums.

In 1995, Moldakul Narambetov at the vernissage of his personal exhibition in the gallery “Rukh”, exhibited paintings and spatial objects. In the framework of the exhibition, Narambetov offered visitors before viewing the exposition to perform ritual washing of hands and then go through a wooden wicker gate. The exhibition was a total installation: the exhibits were covered with apples and pears to be tasted by the entrant. The artist, on the other hand, performed improvisation on a dombra made by his own hand following the example of the first shaman Korkut, who created a goat. Narymbetov did not know then that he was carrying out the performance, according to his memories, he did everything “intuitively” (<http://tamyр.org/>).

One of the most successful performances organized by the art-group was made in Almaty (1997) at the exhibition “Zone of Art”. Artists in their shamanic robes and dervish costumes were not allowed to the State Museum of A. Kasteev. Members started to perform with tambourines and drums right on the street, limiting their art zone to a huge territory in front of the museum.

The art group has existed for 25 years, but is still relevant and essential. One of the latest exhibitions “Collection of Thoughts: Inventing Stories” was held in New York. The large-scale exposition became a part of the special program of the New York Week of Asian Contemporary Art – ACAW and the project “Focus Kazakhstan”, organized by the National Museum of the Republic of Kazakhstan with the support of the Ministry of Culture and Sports of the Republic of Kazakhstan within the framework of the program “Rukhani zhangyru”. Before the exhibition was opened, the artists held a ceremony of artistic shamanic purification of the space, riding on a huge tambourine like a wheel, throughout the center of contemporary art Mana Contemporary. The exhibition presented about 300 exhibits: paintings, drawings, monumental sculptures, spatial objects, archival photos and installations, created in different years by Moldagul Narimbetov, Vitaliy Simakov, Smail

Bayaliyev, Said Atabekov and Arystanbek Shalbaev. The central place in the large-scale exposition was occupied by the painting of Moldagul Narymbetov.

And in the case of “Kyzyl Tractor”, we see a unique result of a purely experiment on the perception and development of European modernism in post-Soviet Central Asia. Today, the art-group “Kyzyl Tractor” can be attributed to the pioneers of modern art, which are rightfully considered as legends.

Затов Қ.

филол.ғ.д., профессор

Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті

Алдиярова Ж.

«Дінтану» мамандығының PhD докторанты

Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті

ДІН ЖӘНЕ ҚҰҚЫҚ

Қазіргі құқықтанушылар арасында құқық ұғымына берілген анықтамалар өте көп. Бұл құқық ұғымының кең ауқымдылығымен түсіндіріледі. **«Құқық дегеніміз – қоғам мүшелері арасында әртүрлі қарым-қатынастарды реттейтін, мемлекетпен бекітілген, жалпыға міндетті жүріс-тұрыс ережелері»** [1, 72 б.]. Автор құқықтың төмендегідей мәнді сипаттарын атап көрсетеді.

1) Құқық мемлекет тарапынан норма ретінде бекітіледі және өзгертіледі;

2) Құқық қоғамдық қатынастарға түскен барлық субъектілерге қатысты тең қолданылады;

3) Құқық формальды-айқын болып сипатталады, яғни мемлекет тарапынан мойындалып, нормативті-құқықтық кесім, сот прецеденті және бекітілген әдет-ғұрып формалары арқылы қоғамдық қатынастарды реттейді;

4) Құқық бүкіл халықтың, ұлттардың, партиялардың, әлеуметтік топтардың және жеке адамдардың еріктерін білдіреді;

5) Құқық өзінің ішкі құрлымымен, жеке салалар мен институттарға бөліну арқылы бір-бірімен үйлесімді сипаттағы жүйені құрайды;

6) Құқық мемлекеттің күшімен қамтамасыз етіледі [1, 73 б.].

Адамзат тарихының өткен сатыларында құқық үстемдік етуші, билеуші таптардың мүддесін қорғауға бағытталса, қазіргі өркениетті елдерде құқық тұтас қоғамның еркін және біріншіден, жеке тұлғалардың мүдделерін қорғауға; екіншіден, мемлекеттегі әртүрлі әлеуметтік топтардың қажеттіліктерін ескере отырып, оларды сабақтастыруға; үшіншіден, осы топтардың мүдделерін үйлестіруге және жекеленген адамдар мен ұжымдардың арасындағы қақтығыстарды шешуде арбитр болуға бағытталған.

Құқықтану ғылымында құқықтың бірнеше типтерін ажыратады. *Құқық тәрізінде белгілі бір тарихи дәуірде пайда болып, қалыптасқан құқықтың маңызды белгілерінің жиынтығын айтады.* Құқық типтерін классификациялауда ғалымдар екі негізгі методологиялық принципті басшылыққа алады. Біріншісі, формациялық принцип, құқықтың таптық мәніне, яғни қай таптың мүддесін қорғайтынына басты назар аударады. Формациялық тұрғыдан құқықтың құлиеленушілік, феодалдық, буржуазиялық және социалистік типтерін ажыратады. Құлиеленушілік және феодалдық құқық дінмен тығыз байланысты, ал буржуазиялық құқық зайырлы сипатта болды.

Өркениеттік принципте қалыптасқан құқықтық тәжірибе мен дәстүрлер басшылыққа алынады. Бұл методология континентальдық, англо-саксондық, ислам, яһудилік, канондық, африкалық және т.б. құқық жүйелерін ажыратуға мүмкіндік береді.

Қазіргі құқықтану ғылымы құқықты адам мен қоғам өмірінің табиғи эволюциясының туындысы ретінде қарастырады. Яғни, құқық адамдардың бірлесіп өмір сүруінің барысында қалыптасатын әлеуметтік қатынастарды реттеудің құралы және тәсілі ретінде қалыптасады. Алайда, адамзат өркениеттінің ұзақ тарихында құқық құдайылық заңдар ретінде түсіндіріліп келді.

Адамдардың бірігіп, қауымдасып өмір сүруі ортақ тәртіпті орнатып, әлеуметтік қатынастарды реттейтін тетіктерді қажет етеді. Осындай тетіктердің маңызды бөлігі – әлеуметтік нормалар. Әлеуметтік нормалардың маңызды және елеулі бөлігін діни нормалар құрады. Бұл нормалар діндарлардың Құдайға, діни институттарға және бір-біріне деген қарым-қатынасын, сондай-ақ діни ұйымдардың қызметін, олардың қоғамдық болмыстағы көріністерін реттейді. Діннің құрамдас бөлігі - моральдық-этикалық ұстанымдар жиынтығы. Адам мен қоғамның рухани-әлеуметтік жетілуінде маңызды рөл атқарған бұл ұстанымдар кейін канондалған сипат ие болады. Канондар жинағы (қасиетті ұстанымдар, ережелер) адамзат дамуының алғашқы кезеңінен бастап қоғамдағы негізгі реттеуші жүйе қызметін атқарды. Көне замандарда дін, мораль, саясат сияқты салалар бір-бірімен ажыратылмады, синкретті байланыста болды. Иудаизм, христианшылдық, буддизм, ислам сияқты ұлттық және әлемдік діндер қоғамның рухани-адамгершілік аспектілеріне ғана емес, сондай-ақ құқықтық жүйелерінің дамуына да зор үлесін қосты.

Інжіл, Құран, Талмуд сияқты қасиетті кітаптарда діни ереже канондарымен бірге жалпы адамгершілік нормалары да көрініс тапты. Мысалы, Мұса уағыздарындағы өсиеттерде адамдардың тұрмысына қатысты қабылданған адамгершілік нормалары мен талаптары жөнінде айтылады. «Мұса заңдарында» алты күн көлемінде еңбектеніп, жетінші күні демалудың қажеттілігі, сондай-ақ ата-ананы құрметтеу, кісі өлтіруге, ұрлық жасауға, жалған куәгерлікке тыйым салу, көре алмаушылықты айыптау талаптары белгіленген.

Әлеуметтік нормалар христианшылдықтың шіркеулік және канондық құқықтарында көрініс тапты. Бұл нормалар - шіркеудің ішкі құрылымын, шіркеу органдарының өзара қатынастарын, діндарлар мен мемлекет қарым-қатынасын, сондай-ақ діндарлардың өміріндегі кейбір қатынастарды реттейді.

Ғалымдар діни құқықтың әлеуметтік табиғаты туралы мәселені құқықтанудың маңызды теориялық мәселесі деп есептейді. Бұл жан-жақты қарастыруды қажет ететін құқықтанудың ең күрделі және өзекті теориялық сауалы болып табылады. Ежелгі және әлемдік діндердің қасиетті кітаптарында қылмыстық-құқық, азаматтық құқық және іс жүргізушілік құқық сияқты құқықтық нормалардың барлық белгілері тән ережелері тұжырымдалған. Бұл нормалардың әлеуметтік табиғаты олардың жүзеге асуы мемлекеттің күштеуімен қамтамасыз етілгендігімен анықталады. Діни-құқықтық жарғылықтарды бұзған адам сот шешімімен өлім жазасына, тән жазасына және сондай-ақ мүліктік жауапкершілікке тартылатын. Әлеуметтік табиғаты жағынан олар тек діни нормалар емес, сонымен қатар құқықтық нормалар болып табылады. Сол себептен, діни құқықты мемлекетпен тығыз байланыста қарастырмайтын, оны діннің тек бір ғана элементі ретінде қарастыратын зерттеушілермен келісуге болмайды.

Құқық пен дін қарым-қатынасын зерттеуге зор үлесін қосқан орыстың діни ойшылы, құқықтанушы ғалым – И.А. Ильин. Өзінің құқықтық концепциясында И.А. Ильин діни нормалардан құқық нормаларды ажыратады. Құқық нормалары ішкі имани емес, сыртқы мемлекет пен қоғамның күші мен қуатына негізделеді. Оларды құдайдың қалауы немесе ар-ождан дауысы орнатпаған, олар қоғам мүшелерінің белгілеген ортақ ұстанымдарына сүйенеді. Қоғамда тәртіп ережелерін белгілейтін, олардың жүзеге асуын қадағалайтын және жүзеге асуын қамтамасыз ететін бір ғана билік бар. Сол билік негізінде құқық қалыптасады. Олай болса «құқықтық нормалар адамдарға осы ережелерге мойынсұнуды олардың еркі мен келісіміне тәуелсіз бұйырады. Сондықтан да, құқық тек сыртқы тәртіпті (ережені) ғана орната алады» - деп қорытындылайды И.А. Ильин [2, 17-19 бб.].

Генетикалық жағынан дін құқықтан бұрын пайда болды, сол себепті ол құқықтың пайда болуы мен қалыптасуына елеулі әсерін тигізеді. Әуелде құқықтық және діни сана тығыз байланыста болады бір бірінен ажыратылмайды. «Күнә» және «қылмыс» ұғымдарының мәні

мен мазмұны сай келеді, ал діни нормалар құқықтық нормалардың қайнар көздері болып табылады. Сол себепті дін мен оның қағидаттарына, әлеуметтік-құқықтық нормаларына қарсылық таныту қылмыс болып саналатын. Әсіресе орта ғасырларда діннің құқыққа ықпалы өте зор болды. Буржуаздық қоғамда діннің және соған сай діни құқықтың ықпалы шектеледі, «Күнә» және «қылмыс» ұғымдарының аражігі ажыратылады.

Діни нормаларды әртүрлі белгілері бойынша сұрыптауға болады. Жарғылықты (үкім беру) сипатына қарай олар позитивті, яғни белгілі бір амалдарды орындауды міндеттейтін немесе тиым салатын, яғни негативті болуы мүмкін. Реттейтін қатынастарының субъектілеріне қарай нормалар: *баршаға бірдей*, яғни белгілі бір дінді ұстанатындардың бәріне ортақ; *топтық*, яғни дінді ұстанатын адамдардың белгілі бір тобына таралатын (мысалы, тек ерлерге немесе әйелдерге, дін қызметкерлеріне) және арнайы (мысалы, дін басыларының статусы мен құқын айқындайтын) болып бөлінеді.

Діни нормалар өздері ықпал ететін қоғамдық қатынастардың сипатына қарай да ажыратылады. Мысалы, *құлшылық нормалары* діни ғибадаттар мен рәсімдерді өткізуді және осы құлшылықтар мен рәсімдер кезіндегі адамдардың қарым-қатынасын реттейді. *Функциональдық-ұйымдастырушылық нормалар* діни ұйымдардың құрлымы мен қарым-қатынасын, олардың қызмет етуінің ережелерін, діни қызметкерлерді тағайындау тәртібін, дін басыларының және барлық діни қызметкерлердің құқықтары мен міндеттерін белгілейді.

Әлі күнге дейін діни құқық нормалары адамзаттың елеулі бөлігінің санасында сақталып, құқықтық мәдениетінің маңызды сипатын құрайды. Көптеген құқық нормалары діни құқық аясында қалыптасты, діни құқықтың элементтері халықтың әдет-ғұрпы мен салт-дәстүрінде көрініс тапты. Қазіргі уақыттағы діни құқықтың кең таралған түрі мұсылмандық құқық – көптеген ислам елдерінде қолданылады. Сол сияқты иудейлік құқық нормалары Израиль мемлекетінің қоғамдық өмірінде маңызды орын алады. **Секулярлану үдерісін бастан өткерген Батыс қоғамында канондық және шіркеулік құқықтың қолданыс аясы тарылғанымен, христиандық шіркеулердің ішкі өмірі мен қызметі осы құқықтық нормалармен реттеліп отырады.** Орыс ғалымы Н. Суворов: «Объективті мағынасында шіркеу құқы дегеніміз – шіркеулік қатынастарды айқындап, реттеу үшін белгіленген нормалардың жиынтығы. Ол екіге бөлінеді – өзінің тар мағынасындағы ішкі және сыртқы – мемлекеттік-шіркеулік және дінаралық (междувероисповедное)» [3, 6 б.]. Бұл анықтамаға сай шіркеулік құқық біріншіден, оның өз ішіндегі, яғни діндарлар және діни институттар арасындағы қарым-қатынасты реттейді, сондай-ақ қоғамдағы шіркеудің орны мен рөлін бекітеді, екіншіден шіркеудің әлеуметтік құрылымдармен, бірінші кезекте мемлекетпен және өзге діни ұйымдармен қарым-қатынасын реттеп отырады. Шіркеулік құқық басқа дін өкілдеріне мейірімділік танытуды құптағанымен, христиан дінінен шығып кетпес үшін жат діндегілермен, әсіресе пұтқа табынушылармен қарым-қатынасқа түсуге шектеулер қояды. Бұл шектеулер 7 және 65 Апостольдық ережелерде, Лаодикия Соборының 29, 37, 38 канондарында көрініс тапқан. Христиандарға пұтқа табынушылардың діни мейрамдарына қатысуға, осындай мейрамдарыда елей майы мен балауыз шамдарын тұтатуға тиым салынады. Трулль Соборының шіркеу әкейлерінің 11-ережесіне сай христиандарға иудейлердің нанынан дәм татуға, олармен ынтымақтастық құруға, науқастанғанда оларды көмекке шақырып шипа алуға, моншада бірге шомылуға тиым салынған [4, 412-414 бб.].

Мемлекетпен қарым-қатынасында шіркеу бұл екеуінің табиғаты мен мәнінің ажыратылғандығын басшылыққа алады. Шіркеу – құдайылық, оның іргесін қалаған Құтқарушы Құдай Исаның өзі. Мемлекеттік билікте құдайдың қалауымен тарихи үдеріс барысында пайда болған. Шіркеудің мақсаты – адамдарды мәңгілікке құтқару, мемлекеттің мақсаты – осы дүниеде адамдардың тұрмысын жақсату. Шіркеу бір және біртұтас, ол кеңістіктегі шекаралармен шектелмеген. Мемлекеттер көп және олардың әрқайсысының өз территориясы бар. Территориясы тұрғысына мемлекетке Әлемдік Шіркеу емес, жергілікті шіркеулер сәйкес келеді. Бірақ өз территориясында толық егемендік пен тәуелсіздікке ие мемлекетпен салыстырғанда жергілікті шіркеу Әлемдік Шіркеудің бір бөлігі ғана (жергілікті

шіркеулер басқа мемлекеттің территориясында орналасқанымен Әлемдік Шіркеуге тәуелді болады).

Мәні мен табиғаттары әртүрлі болғандықтан өз мақсаттарына жетуде Шіркеу мен мемлекет әртүрлі тәсілдерді қолданады. Мемлекет заттық қуатқа, қажет болған жағдайда күш қолдануға сүйенеді, ал шіркеу өз мақсатына жетуде рухани-имандылық тәсілдеріне жүгінеді. Шіркеулік пен мемлекеттік істерді бір-біріне араластырмау мақсатында және шіркеулік билік осы дүниелік, зайырлы сипат алып кетпеуі үшін шіркеулік канондар шіркеу қызметкерлеріне мемлекеттік қызметтерді атқаруға тиым салады. Бұл 6, 81- Апостолдық ережелерде және YII Әлемдік собордың 10-ережесінде көрініс тапқан.

Шіркеу мен мемлекет бір-біріне тәуелсіз, алайда бұл тәуелсіздік абсолютті емес, салыстырмалы. Өзінің біліктілігінің шегін сезінген мемлекет діни сенім мен ғибадат мәселелеріне қатысты пікір білдірмейді, өз кезегінде шіркеу де мемлекеттік құрлыстың формасы, үкіметтің саяси іс-шараларына, олардың саяси мақсатқа үйлесімділігіне қатысты пікір айтпайды. Алайда шіркеудің де, мемлекеттің де сырт қала алмайтын бір саласы бар – ол қоғамдағы адамгершілік мәселесі. Бұл бір жағынан, шіркеудің адамзатты құтқару миссиясымен байланысты болса, екінші жағынан, мемлекеттің қуаттылығы да оның азаматтарының адамгершілік ұстанымдарына тікелей байланысты. Шіркеу туындайтын қиындықтарға қарамастан ақиқат ілімін таратып, адамдарға Құдайдың өзінен түскен адамгершілікті насихаттауы тиіс. Сондықтан ол өз ілімін өзгерте алмайды және мемлекет қандай ілімді насихаттаса да, адамдарды ізгілікке шақырудан бас тарпайды. Тіпті шіркеу қудалауға ұшырасада, өзін қорғау үшін саяси тәсілдерге жүгінбейді. Шіркеу өз ізбасарларынан мемлекетке қарсы келмей, қудалауға төзіп дұға етуге шақырады.

Жергілікті шіркеулердің құқықтық статусына келетін болсақ, мемлекет аумағындағы егемендік мемлекеттік билікке тиесілі, сондықтан жергілікті шіркеудің құқықтық статусын мемлекеттік билік белгілейді. Мемлекет шіркеу қызметін шектейтін болсада шіркеу мемлекетке бағынуы тиіс. Апостол Павелдің “ кез-келген билік құдайдан, ал оған бағынбау құдайға қарсы келумен тең” деген үндеуі шіркеу мен мемлекет арасындағы үйлесімділік пен татулықты сақтауға бағытталған шешуші қадам болды.

Христиан дінінің қалыптасуының бастапқы кезеңдерінде шіркеулік құқық шіркеу діни құпиялардың растылығы мен шынайылығы, шіркеу мүлкін пайдалану, шіркеудің иерархиялық юрисдикциясының аумағы және шіркеу қызметкерлерінің арасындағы әртүрлі даулы мәселелерді шешудің канондық негіздерін бекітіп отырды. Осы мақсатта шіркеулік соттар құрылды, оларда епископтар төрелік етті. Клириктер сот шешімдеріне бағынды және оны соңғы құқықтық инстанция ретінде қабылдады. Ал қатардағы христиандар епископтық соттың үкіміне разы болмай, әділеттік іздеп пұтқа табынушылардың азаматтық сотына жүгінетін болса, онда олардың бұл әрекеті қасиеттілікті аяққа басу, шектен шыққандық деп бағаланды.

Әдебиеттер:

1. Өміржанов Е. Мемлекет және құқық теориясы.- Алматы: Жеті жарғы, 2015. - 72б.
2. И.А. Ильин. Государственно-церковные отношения. 17-19 бб.
3. Суворов Н. Конспект церковного права. М.: Книгоиздательство “Основа”, 1909. 6 б.
4. Цыпин В. Церковное право. Курс лекции. – М.: Издат-во МФТИ, 1994.- 412-414бб.

Иаков И. (Воронцов Владимир Юрьевич)
Специалист в области православного богословия,
Председатель Комиссии по канонизации святых
Астанайская и Алматинская епархия Православной Церкви Казахстана
new_prozelit@mail.ru

РЕЛИГИОЗНОЕ ВОСПИТАНИЕ И КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ГОДЫ ВОИНСТВЕННОГО АТЕИЗМА И ГОНЕНИЙ НА ЦЕРКОВЬ (на материале архива ДП Жамбылской обл.)

Вера в Бога и жизнь по заповедям Священного Писания помогает человеку сохранять нравственную чистоту, поступать по совести, проявлять терпимость, милосердие и любовь к ближнему. Религия способствует укреплению связей между людьми, сохранению традиций, умножению патриотизма. Учить человека религии и давать ему религиозное воспитание необходимо с раннего детства. Это предотвратит неблагоприятные поступки и избавит от негативного опыта.

Запрет религии и отказ от духовного воспитания детей приводит к трагедии. В XX веке был провозглашен принцип отделения Церкви от государства и школы от Церкви. Следствием этого стали страшные события, в результате которых пострадали и погибли многие невинные люди.

Число жертв коммунистического террора велико. Только на полигоне Жаналык в Алматинской области похоронено более 4 000 расстрелянных по политическим мотивам так называемых «врагов народа» (теперь все они реабилитированы). Среди них множество верующих: священники, имамы, монахи, прихожане и служители церквей и мечетей.

Комиссия по канонизации святых Православной Церкви Казахстана проводит работу по увековечиванию памяти священнослужителей и верующих мирян, которые в годы воинствующего атеизма подверглись репрессиям. Изучаются литературные и архивные источники по теме. Большое внимание уделяется исследованию архивных следственных дел.

В условиях запретов, под страхом смерти, верующие оставались верны своим убеждениям. Они старались передать свою веру детям, тогда как советская школа насаждала атеизм. Архивные следственные дела 1920-х – 1930-х годов содержат материалы, способные пролить свет на то, с какими трудностями сталкивались защитники религии в те страшные годы.

Основываясь на материалах следственных дел, мы предприняли попытку описать представления репрессированных священнослужителей и верующих мирян о воспитании детей, раскрыть их педагогические воззрения. Подобные свидетельства в общем объеме процессуальных документов представляются обрывочными и фрагментарными, но от этого не теряют своей значимости. Напротив, те немногие сведения, которые мы получаем из архивных дел, зачастую являются единственными источниками сведений по данному вопросу.

Обозначим тот общий фон беспокойства и тревоги о семье, о воспитании, культуре и судьбах человечества, который проступает из следственных дел репрессированных верующих в 1920-е – 1930-е годы. Арестованный в феврале 1930 года священник Алексей Чевский говорил: «в Писании сказано, что жены будут плакать о своих мужьях, а на земле останется одна третья часть, остальные все погибнут, и вот это время сейчас настало – крестьян арестовывают, жены и дети плачут о своих отцах и братьях» [1, л. 15-16]. Об этом же размышлял и талантливый проповедник, настоятель Успенской церкви города Мирзояна (ныне Тараз) протоиерей Петр Никитенко, в 1937 году осужденный к 10 годам и сгинувший в лагерях севера. Во время его проповедей верующие в храме плакали. Он говорил, что «в теперешнее время разлучены семьи, муж и жена разъединены и дети оставлены на произвол судьбы, муж находится в одной стороне, жена в другой, все бездействуют» [2, л. 85], и призывал прихожан к стойкости в противостоянии духу безбожия.

Святой священномученик Иоанн Знаменский обращался к верующим со словом, полным тревоги о происходящем, о вражде и кровопролитии, которые стали причиной страданий и

стонов, обходя дома крестьян села Георгиевского (ныне Кордай), он взывал к их христианской совести, просил не идти на поводу у безбожников [3, л. 16-16 об.].

Перейдем к непосредственному рассмотрению мыслей о воспитании, которые содержатся в следственных делах. В обвинительном заключении от 22 мая 1935 года по отношению священномученика Иоанна Честнова, пересказывая слова свидетеля, следователь писал: «обвиняемый Честнов призывал верующих разрушать в детях учение советской школы, считая последнее сатанинским, указывая на необходимость воспитывать детей в духе богобоязни и послушания» [4, л. 2]. По словам свидетеля, священномученик говорил: «в современной школе в детях вселяют в душу сатанинское безбожное учение, которое родители дома должны всеми силами и средствами разрушать» [4, л. 4]. Данное утверждение наряду с другими ставилось священномученику в вину как антисоветская агитация. И хотя отец Иоанн на допросах отрицал свою вину в ведении антисоветской агитации в целом, высказывания о советской школе и воспитании вполне могут принадлежать ему.

Приписываемые священномученику Иоанну слова удивительным образом согласуются с мыслями о воспитании греческого подвижника преподобного Паисия Афонского, который, анализируя состояние современной ему греческой школы, подчеркивает духовно вредные «гадости», которым учат детей, и утверждает: «они делают это специально – чтобы приучить детей к диаволу и таким образом сатанистам легче было бы делать свое дело /.../ сегодня дети не получают помощи, чтобы измениться к лучшему, но становятся бесноватыми» [5, с. 339]. Причина этого в отступлении от Бога и отрицании вековых церковных традиций.

Священномученику Иоанну приписывают следующие слова: «Русский народ попал под пагубную агитацию большевиков, забыл свою православную веру и потерял дух патриотизма» [4, л. 2]. То же самое Старец Паисий утверждал о греческом народе и школе: «Детей отравляют, заражают различными теориями, расшатывают их веру. Им препятствуют в добром, чтобы сделать их негодными ни на что /.../ Сейчас учатся только буквам и цифрам, а тому, что необходимо знать об Отечестве, – самому главному – не учатся. Ни патриотическим песням, ничему подобному» [5, с. 336-337]. «Эта мысль была очень распространена среди верующих во время гонений 1930-х годов: «патриотизм заменен интернационализмом и классовой борьбой» [Цит. по: 6, с. 228]», – говорилось в известной брошюре протоиерея Феодора Андреева и профессора М.А. Новоселова «Что должен знать православный христианин?».

В качестве противодействия тому злу, которому дети учатся в советской школе, священномученик Иоанн Честнов настаивал на воспитании их в духе послушания и богобоязненности. Старец Паисий также призывал учить детей страху Божию, он говорил: «свобода духовная есть духовная покорность Божией воле /.../ послушание есть свобода, однако враг по злобе своей представляет ее как рабство, и дети, – особенно отравленные бунтарским духом нашей эпохи, – начинают бунтовать» [5, с. 277].

Именно бунт, ведущий к духовной гибели, стал повседневностью послереволюционной России. Сосланная в село Красногорка (ныне Улкен-Сулутор Жамбылской обл.) из Москвы за религиозные убеждения Мария Васильевна Болдырева, общаясь с детьми, старалась на практике разрушать в них пагубное влияние советской школы. В справке на ее арест от 10 ноября 1937 года написано: «свою контрреволюционную агитацию внедряет среди детей школы, которым клеветала на советского писателя Максима Горького, одновременно восхваляла старых писателей» [7, л. 17]. Именно классическая литература, как и в целом – культура, построенная на христианских ценностях, на духе Евангелия, способствует воспитанию в человеке добрых качеств, и напротив, культура, построенная на антирелигиозных ценностях, на бунтарском революционном духе, развращает, портит человека.

Едва ли удастся узнать, действительно ли мученица плохо отзывалась о советском классике или следователь приписал ей эти слова. Но, очевидно, что она могла так говорить о М. Горьком, ведь отношение писателя к вере в Бога всегда было демонстративно недоброжелательным. Например, о таинствах Церкви он писал, что питает к ним

«органическое отвращение» [8, с. 221-222]. В 1930-е годы среди верующих было распространено мнение о М. Горьком как о сатанисте. В день святых апостолов Петра и Павла епископ Лев (Черепанов) в Троицкой церкви г. Алма-Аты говорил проповедь о святых: «мы в настоящее время забыли про этих героев духа. Мы увлеклись другими героями /.../ Льва Толстого и Максима Горького...» [9, с. 100]. Архиерей призывал верующих обратиться от популярных героев современности к апостолам – героям духа.

Со скорбью смотрели святые на современное им состояние воспитания: священномученик Иоанн – на советское 1930-х годов, преподобный Паисий – на греческое второй половины века. Священномученик Иоанн переживал особенно по поводу упадка патриотизма в СССР. По его мнению, патриотизм укрепляет государство. Святому приписывают слова: «Германия так сильна, потому что в ней силен дух патриотизма, сильна любовь к своему отечеству. Во всех странах Европы каждая нация, каждая религиозная группировка дорожит и поддерживает свою самостоятельность» [4, л. 3]. Близки ему мысли уже упомянутого священника Алексия Чевского, который говорил: «от нас все государства отвернулись, что является следствием отступления сотрудничества Церкви с государством, а также и насильственной политикой государства по отношению Церкви, результатом чего может получиться так, что восстанет брат на брата, как это говорит Евангелие, и кончится тем, что государство развалится» [10, л. 10-11].

Не потому ли, по причине упадка патриотизма, отступления государства и школы от Церкви и сатанинской направленности образования, священнослужители препятствовали прихожанам вступать в пионерию и комсомол? Священник Александр Богословский, как приписывают ему свидетели, «среди посещающей церковь молодежи вел агитацию против комсомола, рекомендуя в таковой не вступать» [11, л. 34].

Позиция неприятия комсомола священнослужителями вполне ясна, ведь в основании комсомола лежала антирелигиозная идея [см. 12], в комсомоле предпринимались попытки к созданию новой коммунистической обрядности: крестин, октябрин, комсомольских свадеб и гражданских панихид [см. 13]. Не только комсомол, но и школа стояла на строгих антирелигиозных основаниях. Священник Василий Ухань, отбывавший ссылку в Кустанайской области, на допросе 13 ноября 1937 года рассказал следователю: «я своим детям в школу ходить не возбранял, но они сами туда ходить не хотят, потому что в школе не учат молиться Богу и не дают носить крест. И эти убеждения они получили от своей матери и от меня. Мы своим поведением и убеждением воспитывали детей» [14, л. 76 об.]. Эта мысль близка тем идеям о семейном воспитании, о которых говорил священноисповедник Лука (Войно-Ясенецкий). «Дети воспитываются именно примером родителей своих. Всякое словесное поучение, всякое педагогическое искусство – ничто, пустота, по сравнению с тем примером, который видят дети в родителях своих» [15, с. 10], – писал святитель.

Одной лишь короткой фразой отец Василий Ухань высказал важную святоотеческую идею о воспитании в детях молитвы и любви к Слову Божию с раннего детства. Святитель Лука писал об этом так: «детей надо начинать воспитывать с самых пеленок, ибо только в самом юном возрасте они легко поддаются всякому научению /.../ Древние христиане с самого юного возраста приучали детей к молитве и чтению Священного Писания» [15, с. 11].

О значении примера родителей и других близких, а также о вреде попустительства и легкомыслия в воспитании, писал в собственноручных показаниях от 11 октября 1937 года святой священномученик Константин Аксенов: «что же касается воспитания детей, то жена дает правильное детям направление, а родственники, не следя за поведением их, доводят их до хулиганства, разбоя и грабежа, а также развивают плотские чувства прежде времени. В силу сего дети растут и делаются нехорошими» [16, л. 27].

Точнее понять мысль священномученика Константина позволяет анализ его первого следственного дела. «Я считаю себя истинным последователем нравственного учения Христа, причем как священник считаю себя обязанным заботиться о распространении этого учения, борясь со всеми противонаправленными настроениями и явлениями» [17, л. 12 об.], – говорил он следователю на допросе. К числу таких явлений священномученик относил культурно-

просветительскую работу, проводимую новой властью и имеющую целью антирелигиозную агитацию. Отец Константин запрещал детям посещать занятия в школе в дни церковных праздников, а к родителям он обращался с воззванием не допускать «своих детей в те места, где им внушают всякие пакости против Бога» [17, л. 2].

Столь участливая по отношению к воспитанию детей позиция священномученика дала повод заведующей Карачаровской центральной советской школы С. Орловой написать донос, в котором о. Константин назван угрозой «советскому просвещению» [17, л. 1]. Среди прочих обвинений, выдвинутых против святого, обращает на себя внимание его строгое отношение к семье. Тогда как советской властью пропагандировались свобода развода и неограниченное количество повторных браков, он отстаивал традиционное православное учение о браке и семье.

Материалы следственных дел позволили нам раскрыть озабоченность преследуемых верующих судьбами Отечества, института семьи и духовного воспитания. Религиозный опыт сохраняется в семье и передается от родителей к детям. Советская школа, внушающая атеизм и разрушающая основы духовности и патриотизма, пагубно влияла на душу ребенка. Родители призваны были ограждать своих чад от вреда безбожного образования и воспитания, учить их молитве и благоговению на собственном примере.

31 мая 2018 года по случаю Дня памяти жертв политических репрессий Первый Президент Казахстана Нурсултан Абишевич Назарбаев сказал: «Несмотря на масштаб потерь, наш народ сохранил свои лучшие национальные черты. Не ожесточился. Сохранил вековую мудрость. Но он всегда будет помнить об этих страшных испытаниях» [18]. Граждане независимого Казахстана призваны хранить память о неповинных жертвах репрессий, чтобы эта трагедия никогда не могла повториться. Православная Церковь прилагает значительные усилия к осмысливанию трагедии XX века и увековечиванию памяти репрессированных. Многие пострадавшие за веру в Бога канонизированы в лике святых новомучеников и исповедников.

Учитывая педагогический опыт святых новомучеников и исповедников, современные религиоведы могут воспрепятствовать повторению ошибок прошлого и способствовать сохранению духовных основ и вероучительных истин. Религиоведение призвано сформировать правильное отношение к вопросам духовного воспитания и конфессионального образования.

Литература:

1. СГА ИАЦ ДП (Специальный государственный архив Информационно-аналитического центра Департамента полиции) Жамбылской обл. Ф.11. Д.2106.
2. СГА ИАЦ ДП Жамбылской обл. Ф.11. Д.2603.
3. СГА ИАЦ ДП Жамбылской обл. Ф.11. Д.516.
4. СГА ИАЦ ДП Жамбылской обл. Ф.11. Д.1839. Т.2.
5. Паисий Святогорец. Слова. В 5 тт. – Т.1 («С любовью и болью о современном человеке»). – М. : Святая Гора, 2010. – 432 с.
6. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. – М. : Крутицкое патриаршее подворье, 1999. – 402 с.
7. СГА ИАЦ ДП Жамбылской обл. Ф.11. Д.1872.
8. Горький М. Несвоевременные мысли: Заметки о революции и культуре. – М. : Советский писатель, 1990. – 400 с.
9. Крест на Красном обрыве. – М.: Изд-во им. Святителя Игнатия Ставропольского, 1996. – 160 с.
10. СГА ИАЦ ДП Жамбылской обл. Ф.11. Д.2106.
11. СА ДВД Жамбылской обл. Ф.11. Д.2075.
12. Костькин, Д.А. Содержание воспитательного идеала как фактор развития теории нравственного воспитания в отечественной педагогике (1920–1950 гг.) // НАУКОВЕДЕНИЕ : интернет-журнал. 2013. № 6 [Электронный ресурс]. – URL: <http://naukovedenie.ru/PDF/102PVN613.pdf> (дата обращения: 30.10.2019).
13. Давыдов Д. Срочно созвать заседание крестных отцов... // Родина. 2016. № 11 [Электронный ресурс]. – URL: <https://rg.ru/2016/11/18/rodina-krestiny.html> (дата обращения: 30.10.2019).
14. СГА ДП Костанайской обл. Д.02673.
15. Лука (Войно-Ясенецкий), святитель. О семье и воспитании детей. – М. : Сибирская благовонница, 2009. – 48 с.

16. СА ДВД Жамбылской обл. Ф.11. Д.1990.

17. Архив Комиссии по канонизации святых Казахстанского митрополичьего округа. Копия следственного дела ЧК Московской обл., 1923 г. в отношении Аксенова К.В.

18. Назарбаев Н. Обращение Президента РК по случаю Дня памяти жертв политических репрессий // kazpravda.kz [Электронный ресурс]. – URL: <https://kazpravda.kz/news/prezident2/obrashchenie-prezidenta-rk-posluchau-dnya-pamyati-zhertv-politicheskikh-repressii> (дата обращения: 30.10.2019).

Исмагамбетова З.Н.
филос.ғ.д., профессор
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Жексенбаева М.А.
«Мәдениеттану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
zhexenbayeva@inbox.ru

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ КИНОНЫҢ ДАМУЫ

Қазақстан мәдениетінің барлық салаларының гүлденуінің салдары болып табылатын қазақ киноөнерінің тууы оның синтетикалық өнер ретінде қалыптасу үдерістерінің ерекше үдеуін тудырды. Өнердің барлық басқа түрлеріне қарағанда, киноөнер ХХ ғасырда - ғылыми және техникалық жетістіктер, үлкен мәдениет секірісі және қоғамдық қатынастардағы төңкеріс дәуірінде адамзат дамуының жоғары сатысында дүниеге келіп, дамығаны белгілі. Қазақстан аумағында алғашқы киносеанс 1910 жылы өтті. Бірақ бұл тек қана коммерсанттардың кинорынкты алуға талпынысы болды, себебі, олар пайда таба алды. Сол кездегі кинотехниканың өте төмен деңгейі, аймақтың экономикалық артта қалуы, халықтың шашыраңқылығы фильмдердің үнемі көрсетілмеуіне себеп болды.

Кеңес дәуірінің тарихнамасы туралы айтатын болсақ, ең алдымен кинематография саласындағы ірі маман Қ. Сирановтың монографияларын атап өткен жөн. Мысалы, оның "кеңес Қазақстан Киноөнер" кітабында қазақстандық кинематографтың пайда болуы мен даму заңдылықтары зерттеледі, алғашқы киножобалардың артықшылықтары мен кемшіліктеріне баса назар аударылады, республиканың киноөнер қайраткерлерінің кәсіби өсу жолдары туралы баяндалады. Оның " қазақ киносы тарихының очеркі "жұмысы 20-30 жж.Қазақстандағы деректі, одан кейін ойын киносының қадамдарын, кейін Ұлы Отан соғысы жылдарындағы киноөнер жағдайын сипаттайды. Жұмыста алғашқы көркем және хроникалды-деректі фильмге талдау жасалды.

1958 жылы Қазақстанның көркем кинематографына арналған Қ. Сирановтың "Қазақ киноөнері" атты тағы бір жұмысы жарық көрді. Онда қазақ фильмдері, олардың мазмұны мен авторлары туралы, қоғамның қандай да бір кинокартиналарға пікірлері туралы қысқаша мәліметтер берілген, Қазақстан кинематографиясының қалыптасу жолдарына терең шығармашылық талдау жасалады.

Қазақстандық кинематографияның пайда болуы мен дамуы А. Федуллин мен Ю. Резниковтың "достықпен туған өнер. 1972 жылы Мәскеуде шығарылған" қазақ киносы тарихының беттері " атты көрме ұйымдастырылды.

Қазақстан кинематографы туралы кеңестік дәуірдің жұмыстарының бірі Г. Новоселовтың 1957 жылы мәдениет университетінің тыңдаушыларына көмек ретінде шығарылған "Қазақстан туралы Кинохрониканың" жұмысы болып табылады. Бірақ онда қазақстандық кинохроника мәселелеріне аз көңіл бөлінеді. Фильмдердің атаулары және Қазақстан кинематографының шығармашылық даму деңгейі туралы толық түсінік бермейтін кейбір басқа да ақпарат туралы қашқын хабарланады.

1964 жылы А. Кананиннің "Қазақстандағы мәдени құрылыс"кітабы жарық көрді. Онда арнайы тарау республиканың кинематографиясы мен кинофикациясына арналған. Автор

кейбір қазақ фильмдерінің сәтсіздігінің себептерін ашуға ұмтылады және Қазақстан киноөнерінің кейбір өзекті мәселелерінде тоқтайды. Алайда, жұмыстың маңызды кемшілігі-фактілер мен оқиғаларды сипаттау, қазақ киносының міндеттерін жариялау қандай да бір дәлелсіз шолу, конспективті түрде жасалады. Бірде-бір фильм жан-жақты талдауға ұшырамайды.

Қазақстандағы киноның бастапқы қадамдары 1925 жылға жатады. Бұл Қызылорда қаласында өткен Республика Кеңестерінің V съезінің созылмалы түсірілімдері болды. Қазақстан туралы алғашқы деректі фильм сол 1925 жылы пайда болды. Атауы, "КАССР өмір сүруінің жылдығы", оның мазмұны туралы айтады. Фильмде қазақ даласындағы Кеңес өкіметінің алғашқы қадамдары, жас республиканың бес жыл ішіндегі жетістіктері бейнеленген. Осы фильм пайда болған сәттен бастап кинематограф Қазақстан еңбекшілерінің өмірінен тақырыптарға қызығушылық таныта бастайды және қазақтар туралы фильмдер жасауға үлкен талпыныс жасайды.

Қазақстанға арналған алғашқы көркем фильмдер жиырмасыншы жылдардың соңы мен отызыншы жылдардың басында экранға шықты. Бұл кинокартиналарда ("бүлікші", "дала әндері", "Жүт", "Түркісіб", "Қаратау құпиясы", "соқпақ жолдары") қазақ халқы өмірінің түрлі жақтары қозғалады. Олардың пайда болуы республиканың өсіп келе жатқан киноөнерістігінде елеулі оқиға болды және көп жағдайда патшалық Ресейдің бұрынғы артта қалған шетіндегі мәдени төңкерістің дамуына әсер етті. Олар ұлттық қазақ киноөнерінің іргетасын қалады. Қазақстанның ұлттық киноөнерін құру мен дамытуға "Райхан", "Абай әндері" фильмдерінің сценарийлерінің авторы Мұхтар Әуезов; "Амангелді", "махаббат туралы Поэма", "сарбаздың сыны", "Қыз Жібек" сценарийлерін жазған Ғабит Мүсірепов; "Жамбыл", "Бұл шұғылда болды" фильмдерін жазған Әбділда Тәжібаев қатысты. Республиканың жетекші драматургтерінің бірі - Шахмет Хусаинов Владимир Абызовпен бірге "Девушка-джигит", "Мы здесь живем", "На диком бреге Иртыша" фильмдерінің сценарийлерін жазды.

Олар сондай-ақ қазақ киносының шығармашылық бағытының жекелеген мәселелері бойынша пікірталастарға да белсенді қатысты. Олардың қызметі тұрақты және іскерлік сипатта болды. Мұхтар Әуезов, мысалы, өмірінің соңғы күндеріне дейін "Қазақфильм" киностудиясының көркемдік кеңесінің тұрақты мүшесі болды.

Бұл жазушылардың шығармашылығындағы ең маңыздысы, олар ұлттық киноөнер өнеріне қазақ көркем әдебиетінің түрлі жанларының бай тәжірибесі мен дәстүрлерін: прозаларды, поэзияны, драматургияны әкелді. Бұл нысаны бойынша ұлттық өнер және мазмұны бойынша Социалистік отандық кинематографияның қалыптасуында шешуші қадам болды. Республика киноөнерінің қалыптасуы мен дамуындағы актерлердің рөлін де асыра бағалау қиын.

Республика киноөнерінің қалыптасуы мен дамуындағы актерлердің рөлін де асыра бағалау қиын. Бұл ретте қазақ киносы әлемдік көркем кинематография ойын және сөйлеу мағынасында болған кезеңде кез келген халықтың көркем киносы актерсіз өмір сүре алмаған кезде пайда болғанын ескеру қажет. Актерлердің рөлі ұлттық киноөнер өнерінде әлі де маңызды болды.

Бірінші қазақ театры 1926 жылы ашылды. Оның актерлік құрамы негізінен көркемөнерпаздар қатысушыларының есебінен жасақталды, оның ішінде көптеген тамаша әртістер өсті: Қалибек Қуанышпаев, Серке Қожамқұлов, Елубай Өмірзақов, Құрманбек Жандарбеков, Қанабек Байсейітов, Шәкен Айманов, Қапан Бадыров және басқалар. Олар тек ұлттық театр өнерінің ғана емес, республиканың кинематографиясының пионерлері болды. Орталық рөлдерде атылатын бірде-бір қазақ фильмі жоқ шығар. Картинадан картинаға дейін олар киноактер шеберлігінің ерекшелігін терең меңгеріп, ұлттық кинематографияны батыл алға жылжыта отырып, шығармашылықпен өсті.

Бұл ретте қазақ киносы әлемдік көркем кинематография ойын және сөйлеу мағынасында болған кезеңде кез келген халықтың көркем киносы актерсіз өмір сүре алмаған кезде пайда болғанын ескеру қажет.

Актерлердің рөлі ұлттық киноөнер өнерінде әлі де маңызды болды. Бірінші қазақ театры 1926 жылы ашылды. Оның актерлік құрамы негізінен көркемөнерпаздар қатысушыларының

есебінен жасақталды, оның ішінде көптеген тамаша әртістер өсті: Қалибек Қуанышпаев, Серке Қожамқұлов, Елубай Өмірзақов, Құрманбек Жандарбеков, Қанабек Байсейітов, Шәкен Айманов, Қапан Бадыров және басқалар. Олар тек ұлттық театр өнерінің ғана емес, республиканың кинематографиясының пионерлері болды. Киноға үнемі келіп тұратын актерлер қатары жылдан жылға толығыда.

Фильмде Нұрмұхан Жантурин, Әмина Өмірзақова, Идрис Ноғайбаев, Сейфолла Тельғараев, Кененбай Қожабеков, Зәмзәгүл Шәріпова, Лола Абдукаримова, Фарид Шәріпова, Сабира Майқанова, Асанәлі Әшімов, Рахметолла Сәлменов, қа-сымхан Шанин және т.б. өнер көрсетті. Кинообразы-Абай ("Абай әндері"), Нұржамал ("даланың қызы"), Амангелді ("Амангелді"), Амантай ("Бота-гоз"), Жамбыл ("Жамбыл"), Шоқан ("оның уақыты келеді"), қазақ актерлері құрған Ана ("Ана туралы сөз"), кеңес кинематографиясының қазынасына енді.

Қазақ киносының ұлттық ерекшелігі фильмдердің экстерьері мен интерьерінің бейнелеу шешімімен анықталды. Құлахмет Ходжиков "Абай әндері", "ұлы туралы ән", "домбыра дыбысымен", "бұл Шуглде болды", "Менің атым Қожа", "Алдар Көсе" фильмдерінде сәндік элементтердің көлемді-кеңістіктік әзірлеуін, қазақ пейзажының табиғатының, тұрмыстық бөлшектерінің бейнесін сәтті орындады. Орта Азия және Қазақстан Республикаларының төртінші кинофестивалінде "Алдар Көсе" фильмінің сәтті бейнелеу шешімі үшін Құлахмет Қожықов арнайы дипломмен марапатталды. Республиканың жетекші композиторлары Мұқан Төлебаев, Евгений Брусиловский, Сыдық Мұхамеджанов, Еркебұлан Рахмадиев, Нұрхиса Тілендиев, Ғазиза Жұбанова көптеген фильмдерге музыка жазды. Олар біздің жазушыларымыз, әртістер, суретшілер сияқты жас қазақ киноөнер өнеріне өз жанрының тәжірибесі мен дәстүрлерін енгізді.

XX ғасырдың 20-шы жж. дейін Қазақстан аумағында тек жиырма киноқондырғы жұмыс істеді, ал 1963 жылы олардың саны алты жарым мың болды. Фильмдердің сөйлеу фонограммасын орыс тілінен қазақ тіліне аудару бойынша жолға қойылған жұмыстың арқасында көп ұлтты кеңестік кинематография мен шет елдердің киносының үздік шығармалары басқа тілдерді меңгермеген қазақтардың игілігіне айналды. Киноның ең бұқаралық және қолжетімді өнері қазақ халқының да өмірлік қажеттіліктеріне айналады.

Бұл жағдайдың маңызы зор, себебі көрерменнің фильмдерін түсінетін және бағалай білетін жоқ жерде кино өнерінің да болуы мүмкін емес. Көрерменді тәрбиелеу, оның белгілі бір эстетикалық талғамы мен дүниетанымының болуы кино өнерінің табысты дамуын қамтамасыз ететін шешуші факторлардың бірі болып табылады.

Әдебиеттер:

1. Программа «Культурное наследие».
2. Сиранов К. Киноискусство Советского Казахстана. Алма-Ата, 1966.
3. Сиранов К. «Очерки истории казахского кино». Алма-Ата, 1958. - 80 с.
4. Сиранов К. Казахское киноискусство. - Алма-Ата, 1958, - 67 с.
5. Кананин А. «Культурное строительство в Казахстане». Алма-Ата. 1964.
6. Айнагулова К., Алимбаева К. «Тенденции развития киноискусства Казахстана». - Алма-Ата, 1990 - 158 с.
7. Абикеева Г. «Национальное строительство в Казахстане и других странах Центральной Азии, и как этот прогресс отражается в кинематографе». - 2006 г. - 308 с.
8. С. Кинематограф оттепели. CD-диск. - М., 1992.
9. Кино Казахстана: Киносправочник. - Алма-Ата, 2000.
10. Ибраимов Т. Статья «Белые горы». Кинофорум, 2003 г.

РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ПОМОЩЬ ЧЕЛОВЕКУ

Религиозность людей с ограниченными возможностями остается недостаточно изученной и часто неправильно понятой. Этот аспект жизни часто забывают или считают несущественным. Эта работа направлена на изучение специфики реализации вероисповедания людей с ограниченными возможностями. На основании полученных данных и опыте людей начать воспринимать всерьез духовную сторону жизни людей с ограниченными возможностями. Игнорирование этого измерения имеет значительные моральные, правовые и межличностные последствия. Проведенное исследование ответит на вопросы: каков уровень религиозности и религиозной грамотности среди людей с ограниченными возможностями; как люди в различных религиозных объединениях относятся к инвалидности; в каких религиях инвалидность рассматривается как наказание за грехи; как люди с ограниченными возможностями используют своё право на свободу вероисповедания; в какой степени религиозные группы понимают проблемы, с которыми сталкиваются лица с ограниченными физическими возможностями; их дальнейшая социальная адаптация в среде.

Данная работа исследует аспекты духовного поиска и вероисповедания людей с ограниченными возможностями в Казахстане их социальная адаптация в семье, в обществе.

Социальная защита человека, оказание ему разносторонней материальной помощи и моральной поддержки - необычайно актуальная задача нашего сложного и противоречивого времени. Первоочередным адресатом этой помощи по понятным причинам должны быть наименее социально защищенные слои населения: инвалиды, пенсионеры, безработные. Именно они больше всего ценят не просто бесплатный продуктовый пакет «гуманитарной помощи» (хотя и он, разумеется, не лишней), а искреннее доброе слово сострадания и утешения. Носителем такого слова могут (и в принципе должны) быть служащие сферы социальной работы. Однако, как показывает практика, их духовно-нравственный потенциал за редким исключением оказывается недостаточным для такого рода деятельности. Социальному работнику нужен союзник, обладающий, опытом духовного общения с «сырыми и убогими». Таким союзником исторически всегда и везде была религия.

Доступ в культовые сооружения это самая большая проблема для них. Люди с ограниченными возможностями должны быть объектами особой заботы религиозных учреждений. Далеко не в каждом культовом сооружении есть пандусы, для того чтобы человек с проблемами передвижения мог без посторонней помощи войти в него, подняться на второй этаж. С точки зрения религии каждый человек, приходящий в храм является даром божьим.

Известно, что в дореволюционном мире именно духовенством прежде всего осуществлялась благотворительная деятельность, утверждались в сознании людей идеи добра и милосердия. [1, с. 95].

В настоящее время запреты отменены и открывается возможность, не впадая в крайности, опереться на опыт религии и церкви в организации социальной помощи человеку.

Проблема соотношения - социальной работы и религии, в нашей литературе фактически не разработанная, имеет два аспекта - теоретический и практический, на каждом из которых следует кратко остановиться.

В теоретическом плане религию и социальную работу можно рассматривать как взаимосвязанные стороны социально-психологического воздействия на человека. Объясняется это прежде всего близостью ряда их социальных функций, обращенных к духовной сфере личности.

Основу личности, ее духовный стержень составляет вера, определяемая «Философским энциклопедическим словарем» как «особое эмоционально-психологическое состояние

человека и его отношение к окружающему миру ... центральная мировоззренческая позиция и одновременно психологическая установка» [4, с. 84]. Давное «академическое» определение предполагает широкое понимание веры, имеющей как религиозное, так и нерелигиозное содержание. И поэтому проблема веры является центральной для полноценной духовной жизни любого человека — верующего и неверующего. Вместе с тем утрата веры, неверие и безверие приобретают в наши дни поистине угрожающий характер, охватывая практически все возрастные группы и слои населения. Отсюда помощь в обретении веры и ее укреплении выступает как общая задача религии и социальной работы, их единая социальная функция.

Одной из основных социальных функций религии является ее восполнительная (или компенсаторная) функция. Обращаясь к религии, человек (сознательно или незнательно) стремится восполнить, компенсировать ущербность, неполноценность своей жизни, молясь о своем потерянном здоровье, постигшем его одиночестве, десятках других невзгод. В религии он ищет для себя духовную опору и утешение, которое по сути своей означает психологическое состояние примирения, успокоения (исходя, скажем, из относительности земной жизни по сравнению с вечностью загробного бессмертия, из человеческого бессилия и божьего всемогущества и т. д.). Таким образом, религия здесь выступает как способ врачевания души или - в более широком контексте - как своеобразная форма «социальной терапии». Именно это прежде всего сближает ее с функцией социальной работы и социального работника. Их общей задачей является «доброделание» несение людям добра и милосердия как основы их духовной жизни. Лечение души - одна из главных задач социального работника, предваряющая решение конкретных задач и вопросов «Доброделание» начинается с милосердия, которое можно определить как сострадательную и деятельную любовь, выражающуюся в готовности помогать каждому нуждающемуся и распространяющуюся на всех людей, а в пределе — на все живое [3, с. 179]. При этом важно осознание социальных истоков милосердия и его нравственной основы, соединяющей в себе принципы религиозной морали и общечеловеческие нормы нравственности. Именно поэтому оно в деятельности социального работника в равной мере адресуется как верующим, так и неверующим. «Спешите делать добро», - говорил А. П. Чехов. Это и есть профессиональное кредо социального работника», Практическим проявлением милосердия является благотворительность, составляющая важнейшую совместную функцию религии и социальной работы. Именно в этой сфере наиболее явно реализуется деятельная сторона социального работника. И именно поэтому в курсе религиоведения, который читается будущим социальным работникам, особое место уделяется темам «Милосердие и благотворительность в религии и социальной работе» и «Благотворительная деятельность религиозных и светских общественных организаций», которые изучаются на практических занятиях с участием представителей духовенства и светских благотворительных организаций. Наибольший интерес вызывает обсуждение вопросов «Милосердие и благотворительность в социальной работе с различными категориями и группами: пенсионеры, инвалиды, безработные, заключенные, одинокие» и «Сотрудничество религиозных организаций и социальных работников в психологической поддержке личности в конфликтных ситуациях и экстремальных условиях» [2].

И еще об одной стороне рассматриваемой проблемы - о роли религии в формировании гуманистических качеств социального работника: терпимости, отзывчивости, любви к человеку. Я думаю что «Религия, - носитель общечеловеческих духовных, нравственных ценностей, необходимых социальному работнику. Она учит людей творить добро.

Для людей с ограниченными возможностями, как показали результаты нашего исследования, характерно стремление преодолеть навязываемые обществом негативные стереотипы инвалидности (ненужности, нездоровья, нищеты, беспомощности и другие), участвуя в различных общественных и волонтерских организациях, клубной деятельности, культурно-досуговых мероприятиях. Эти и другие формы социальной активности людей с инвалидностью в обществе открывают сегодня новые возможности реализации духовного потенциала. Учитывая, что ценность и значимость человека в экономически развитом

обществе определяется его «стоимостью», люди с ограниченными возможностями нуждаются в приведении пенсий в соответствие с реальным прожиточным уровнем и, соответственно, в индексации пенсионного обеспечения. Достойная пенсия для людей с ограниченными возможностями существенно повысит их социальную значимость в обществе, востребованность, самостоятельность, которая позволит пожилому человеку реализовать себя в послетрудовом периоде как активную творческую личность. Создание благоприятных условий для усиленной трудовой занятости инвалидов и обеспечения равного доступа к программам и системам профессиональной ориентации, подготовки и переподготовки, образованию. На наш взгляд необходимо использовать творческий потенциал, интересы и увлечения людей с ограниченными возможностями. Важным направлением социальной политики в отношении инвалидов является формирование их положительного облика в обыденном сознании людей с толерантным отношением к тем негативным проявлениям их поведения, которые обусловлены серьезными нарушениями здоровья. Приобщение людей с ограниченными возможностями к средствам массовой коммуникации за счет специальных рубрик в печатных и электронных средствах массовой информации. Привлечение государственных средств массовой информации к реализации программ социализации инвалидов. Большую роль играют общественные объединения инвалидов и их поддержка со стороны государства и общества. Находясь в одинаковых условиях с нуждающимися и социально незащищенными людьми, представители этих объединений более глубоко и предметно знают их потребности, нужды; имеют больше возможностей для поддержания постоянных контактов с каждым человеком, помогая ему словом и делом. Именно эти организации способны реализовать в своей деятельности творческий потенциал пожилых людей, соседские взаимоотношения между ними, что традиционно ценится людьми пожилого возраста очень высоко. Внимание к человеку с ограниченными возможностями - это и оказание ему помощи в гармонизации взаимодействия с социумом. Участие человека с инвалидностью в духовной жизни общества зависит от его мотивированности участвовать в ней и способности окружающих понять и принять его участие [3].

Человек с инвалидностью вынужден приспособливаться не только к переменам, которые происходят в нем самом и в отношении к нему окружающих, изменяющейся социальной действительности, её новым реалиям, которые неизбежны в любом развивающемся обществе, а тем более к коренным изменениям в Казахстане. Духовное самочувствие человека во многом зависит от степени соответствия его системы ценностей, внутренней картины мира и места в нем тем требованиям и возможностям, которые предъявляет и предоставляет ему общество. Поэтому уровень сближения ценностных ориентаций людей с инвалидностью, усвоение ими групповых норм, стереотипов и эталонов является одним из критериев оптимальной социальной адаптации данной группы к новым социокультурным условиям общества.

Активное включение людей с ограниченными возможностями в духовную жизнь общества - процесс, направленный не только на сохранение личности, но и специфический вид адаптации в изменяющихся условиях.

Для всей общественности стала очевидной социальная и духовная дискриминация инвалидов, о которой раньше тщательно умалчивали. В сознании российского общества проблема инвалидов и инвалидности не заняла подобающего места, какое она занимает в других цивилизованных странах. Невостребованность обществом многих вопросов труда, быта, досуга, энергии самого инвалида как потенциальной творческой личности по-прежнему беспокоит только лишь узкий круг специалистов. Отчужденность и замкнутость инвалидов и их семей грозят превратиться в устойчивую внутреннюю установку личности инвалида и передаваться от взрослых к детям.

Внимание к человеку с ограниченными возможностями - это и оказание ему помощи в гармонизации взаимодействия с социумом. Участие человека с инвалидностью в духовной жизни общества зависит от его мотивированности участвовать в ней и способности окружающих понять и принять его участие. Доступ в культовые сооружения это самая большая проблема для них, но отнюдь не единственная. Психологические барьеры,

основанные на опасениях общины и недоразумений по поводу инвалидности; коммуникационные барьеры, которые делают участие невозможным (например, проблемы зрения, слуха и языка); программные барьеры, которые не позволяют людям с ограниченными возможностями поделиться своими дарами и талантами с сообществом; и литургические барьеры, такие как таинства или обряды, которые не могут быть адаптированы для удовлетворения индивидуальных потребностей. Как уже упоминалось масштабы этого проекта слишком ограничены, чтобы обеспечить надлежащее освещение всех важных вопросов, но, надеюсь, оно послужит продвижению важных вопросов и поощрит дальнейшие исследования.

Отмечая позитивную роль религии в формировании гуманистических качеств социального работника, мы вовсе не склонны ее абсолютизировать. Основу нравственного облика человека, его гуманизма составляет не его религиозность, а духовность, мощным компонентом которой является светская культура, включая свободомыслие и атеизм. Подлинная нравственность и гуманизм универсальны, что относится как к самому социальному работнику, так и к тому, Кому адресуется его социальная помощь.

Литература:

1. Вострышев М. Божий избранник: Крестный путь Святителя Тихона, патриарха Московского и всея России. М.: Современник, 1991. 191с.
2. Словарь по этике / Под ред. А. А. Гусейнова и И. С. Кона. М.: Политиздат, 1989. 447 с.
3. Smith A. National Identity. L.,1991. P. 20
4. Философский - энциклопедический - словарь / Редк.: С. С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильчев и др. М.: Сов. энцикл., 1989. 815 с.
5. Иткин С. М., кандидат философских наук, научная статья по специальности «Религия. Атеизм», 1996. 17 с.

Карыбаева А.Н.

PhD докторант специальности «Религиоведение»
КазНУ им.аль-Фараби

Курманалиева А.Д.

д.филос.н., профессор
КазНУ им.аль-Фараби

КОМПЕНСАТОРНОЕ ОБЩЕНИЕ КАК СПОСОБ ГАРМОНИЗАЦИИ КОММУНИКАТИВНОГО МИРА ЛИЧНОСТИ

Характерно, что особое значение компенсаторное общение приобретает в случае резкой смены коммуникативной ситуации, условий общения. Так, например, обрядово-зрелищные, ритуально-игровые формы общения, органично вплетенные в традиционную культуру, компенсируются сегодня различными современными формами зрелищного общения, образующими компенсаторный фонд современного общества. Эскалация «технических» зрелищ на рубеже XIX-XX веков во многом объясняется исторической потребностью заполнить образовавшийся в культуре вакуум, компенсировать свертывание традиционных обрядово-игровых форм культуры, ввести новые формы общения и взаимодействия людей в условиях процесса урбанизации. Обрядово-зрелищные формы, все больше исчезающие из жизни, должны были компенсироваться новыми. Будучи явлением полифункциональным, общение имеет, по нашему мнению, специфическую функцию – *функцию самоутверждения*. В данном контексте может быть рассмотрена идея, высказанная однажды Георгом Зиммелем: «В рамках общения получает свое, только в этих рамках возможное, решение важная, если хотите, даже важнейшая проблема общества: какова мера значимости и роль индивида в отношении с социальным окружением?» [1, 23 с.]. Радикально различны *реальное* и

иллюзорное самоутверждение. Когда на первый план выходит статусная составляющая процесса самоутверждения, которую Н.Бердяев в приведенном ниже высказывании обозначает как «самолюбие» или когда самоутверждение происходит посредством «срезания» оппонента, умаления его, тогда подлинное самоутверждение подменяется фикцией и осуществляется лишь в воображении «самоутверждающегося». Подлинное самоутверждение лежит, как это показывает А.Шопенгауэр, на путях самоосуществления, самореализации. Самолюбие всегда ищет компенсации и для этого насилует реальности. Из самолюбия человек принимает за реальность тот мир идей, который дает ему наибольшую компенсацию, в котором самолюбие испытывает наименьшую боль. Есть много путей гармонизации коммуникативного мира, а вместе с тем обретения духовного равновесия в целом. Человек движется по этим путям на ощупь, не всегда попадая на тот, что ведет к сверхкомпенсации, сопровождающейся духовным ростом личности, обретением целостности более высокого, чем прежде, уровня. Об этом убедительно писал Н.Бердяев. Путь сверхкомпенсации, путь реального преодоления одиночества, освобождения от страданий, пролегает там, где человек перенес свою «доминанту» с себя на другого, где помогая преодолеть одиночество страдающему, он освобождает от одиночества и себя. Ищут победы над страданиями через слияние с социальной группой, с коллективной жизнью; ищут через равнодушие, апатию, через установление меры в жизни, ищут через погружение в обыденность и пошлость; ищут через забвение в мгновении, хотят победить страдание через ослабление остроты сознания; через возврат к подсознательному и редко ищут облегчения и освобождения через подъем к сверхсознательному и сверхчеловеческому. Собственное страдание облегчается, когда человек начинает испытывать сострадание к другому.

Наиболее распространенным стимулом к осуществлению компенсаторного общения с квазисубъектом является ситуация одиночества, взятого в межличностном измерении. Под одиночеством в межличностном измерении подразумевается нехватка тесных эмоциональных связей с людьми, дефицит близких, интимных, доверительных отношений, которые обычно реализуются в родственных, эротических и дружеских связях. Используемый в качестве средства компенсаторного общения квазисубъект представляет собой образ партнера по общению, возникающий в воображении субъекта. По мнению М.С. Кагана, квазисубъект включает в себя следующие ипостаси: образ отсутствующего реального человека, мифологический или художественный образ. Принимая за основу предложенные трактовки квазисубъекта и его классификацию, целесообразно ее несколько расширить с учетом использования квазисубъекта в качестве партнера для компенсаторного квазиобщения. На наш взгляд, континуум возможных модальностей квазисубъекта, вовлеченных в процесс компенсаторного квазиобщения, может быть представлен следующим рядом:

- образ реального человека, недоступного в данный момент для непосредственного взаимодействия с ним (А);
- образ реального человека, дающий возможность таких желаемых отношений с ним, которые исключены или трудноосуществимы в реальных контактах с прототипом этого образа (Б);
- образ реального человека, непосредственные контакты с которым в принципе возможны хотя бы в силу реальности его существования, но трудноосуществимы именно для нас по причине, например, значительной социальной дистанции, нас с ним разделяющей (В);
- образ реального человека, непосредственные контакты с которым в принципе невозможны (образ умершего) (Г);
- мифологический или художественный образ, созданный чужой фантазией (Д);
- образ, созданный собственной фантазией (Е) [2, 142 с.].

Под непосредственным общением в данном контексте мы понимаем общение, осуществляющееся не в воображении субъекта, а в реальной действительности даже тогда, когда имеет место использование инструментальных средств связи как посредников коммуникативного взаимодействия, а не только общение «лицом к лицу». Даже беглый анализ позиций от (А) до (Е) показывает, что отдаленность процессов внутреннего общения от

реальных контактов нарастает в указанном направлении. Наиболее тесно сопряжена с реальным общением соответственно первая позиция. Наверное, поэтому «образ реального человека, недоступного в данный момент для непосредственного взаимодействия с ним» может служить, примерно, тем же целям, что и компенсаторный солилоквизм, то есть для своего рода самореабилитации или, напротив, для самокритики на фоне социального отвержения. Но для компенсаторного квазиобщения эта цель второстепенная, ибо оно преследует цель расширения круга нашего общения и придания ему необходимого для нас качества. В центре компенсаторного взаимодействия с квазисубъектом, как уже отмечалось, стоят проблемы межличностного общения. Как они разрешаются с его помощью, можно уяснить, последовательно рассматривая намеченные нами модальности квазисубъекта, вовлеченные в компенсаторно-коммуникативный процесс.

Ситуация временной разлуки психологически близким и людьми, которые не могут быть полноценно заменены никем из окружающих, достаточно тривиальна. Отсутствие центральной фигуры межличностных взаимодействий, центральной, но не единственной, не означает полного самоотлучения от межличностных контактов с оставшимися. Они (эти внешние реальные контакты) зачастую приобретают особый смысл. Причем преимущественно тогда, когда «отсутствующий» остается в отношениях родства, знакомства и т.д. с теми, кто находится в границах круга действительного общения. Возможность обсуждать с ними вопросы, связанные с «отсутствующим», придает им в глазах инициатора общения особую ценность. Они становятся дороже и ближе. В этом случае квазисубъект формируется не в индивидуальной памяти, а в памяти коллективной, как бы на пересечении процессов воображения двух или нескольких людей. Привлекательность того или иного человека в общении часто начинает зависеть от возможности развивать вместе с ним или при его сочувственном внимании сюжеты, связанные с «отсутствующим». В этом проглядывает известная узость, частичность и функциональность как отличительные особенности компенсаторного общения. Лишь тогда, когда человек не находит поддержки главной, всецело занимающей его темы, а вакуум, образовавшийся в результате разлуки, велик, реальные контакты могут быть подавлены индивидуальным квазиобщением с «отсутствующим». Имея компенсаторную природу, это общение не может быть оценено однозначно. Будучи, например, сверхкомпенсацией в одном отношении, оно нередко выступает как собственно компенсация в другом. Жажда непосредственной близости говорит о недостатке способности к духовному общению. Предпочтительно, чтобы процесс квазиобщения происходил как обоюдный, встречный и подкреплялся инструментальными формами связи (переписка, телефонная связь и т.д.). Следует иметь в виду, что одновременно с возрастанием силы компенсаторного квазиобщения могут ослабляться и угасать реальные связи с окружающими. Стало быть, в компенсации этой нарастают иллюзорные моменты, и ее гипертрофия становится пагубной. Особенно явно это тогда, когда реальный, но в данный момент отсутствующий субъект исчез из поля зрения на неопределенно длительное время, возможно, навсегда. В этом случае одиночество в межличностном измерении неодолимо, а компенсаторное квазиобщение бесперспективно и бесплодно. Оно неотвратимо несет в себе трагическую двойственность социально ценного и деструктивного начал. Хотя, конечно, немислимо отрицать нравственную ценность, например, неразделенной или утраченной любви и страдания вообще. Но они в полной мере оправданы лишь тогда, когда в конечном счете приближают человека к миру людей, а не отвращают от него. Не разрушают его как личность, не влекут к суициду.

В квазиобщении с образом реального человека, дающим возможность таких желаемых отношений с ним, которые исключены или труднодоступны в реальных контактах с прототипом этого образа, возникает новый оттенок, нетипичный, хотя отчасти и свойственный рассмотренной ранее позиции. Если в предыдущем случае доминирует мотив расширения круга общения за счет контакта с квазисубъектом, то здесь, как правило, круг общения остается прежним, но изменяется качество общения с теми, кто в этот круг входит. Правда, изменение качества общения происходит лишь в воображении личности на основе механизмов

фантазирования. Интенсивность фантазирования, а также преобладающие в его содержании сюжеты и мотивы, в том числе непосредственно связанные с межличностными отношениями, раскрывают тайну насущных потребностей личности, включая, разумеется, и коммуникативные. «Никогда не фантазирует счастливый, – писал З.Фрейд, – а только неудовлетворенный. Неудовлетворенные желания – движущие силы мечтаний, а каждая фантазия по отдельности – это осуществление желания, исправление неудовлетворяющей действительности». Желания, побуждающие к фантазированию, З.Фрейд группировал следующим образом: «Это либо честолюбивые желания, служащие возвеличиванию личности, либо эротические» [3, 144 с.]. Желания, относящиеся как к первой, так и ко второй группе, явно имеют существенную коммуникативную сторону. Возвеличивание – есть форма самоутверждения, которое всегда осуществляется в отношениях состязательности или даже острейшей борьбы с другими. Реализация эротических желаний предполагает объект (реальный или воображаемый), во взаимодействии с которым (действительным или мнимом) они утоляются. Главное внимание в компенсаторном квазиобщении, как правило, уделяется образам, наиболее значимым, часто тем из них, реальные отношения с которыми носят чрезвычайно тревожный, эмоционально напряженный характер. Так, например, человек, неуязвимый в реальной действительности для нашего воздействия на него, но сам в свою очередь могущий манипулировать нами и не отказывающий себе в этом удовольствии, которого мы, попросту говоря, опасаемся, и который держит нас в постоянном напряжении, вполне принадлежит нашей воле в квазиобщении. Это общение, безусловно, компенсаторно, ибо в нем мы, пусть лишь в воображении, но все же сводим счеты со своим реальным или потенциальным обидчиком, одерживаем над ним верх. Для слабого, неуверенного в себе, но самолюбивого человека данный тип квазиобщения – верный способ хотя бы в фантазии поставить злейшего врага на колени. Относясь со снисходительным пониманием к подобному квазиобщению как к иллюзорной форме самоутверждения, нельзя не учитывать, что при известных условиях оно может служить и определенным тренингом для последующих решительных поступков во внешней коммуникации. Ибо для невротической, например, личности даже незначительные изменения во внешнем поведении требуют колоссальной по сравнению со здоровым человеком внутренней работы. Эта внутренняя работа создает своеобразный предохранительный клапан.

Что делает привлекательным компенсаторное квазиобщение с образом реального человека, непосредственные контакты с которым в принципе возможны хотя бы в силу реальности его существования, но труднодоступны именно для нас по причине, например, значительной социальной дистанции, нас разделяющей? Не последнюю роль в выборе такого средства компенсаторного взаимодействия играет то, что, имея, например, о своем «идоле» (спортивном, театральном, политическом и т.д.) косвенные сведения из средств массовой коммуникации, мы можем наделять его такими коммуникативными и просто человеческими чертами, в которых нуждаемся в первую очередь. Позиции (А) и (Б) не дают такой свободы интерпретации желаемого образа партнера по общению. Прообразом данной связи, осуществляющейся во внешней коммуникации, является в какой-то мере доверительная беседа с малознакомым человеком, когда неожиданно происходит предельное самораскрытие, а общение приобретает ярко выраженные исповедальные черты. Образцы такого общения необычайно широко представлены в художественной литературе. Так, ситуацию совместного путешествия незнакомых прежде людей, сопровождающегося непереносимой беседой, перерастающей в страстную исповедь, можно считать архетипической.

Признаваясь в неземной любви к своему идолу, многие фанаты (чаще всего девушки) с патрицианской гордостью констатируют, что они были вынуждены прервать всякие отношения со своими прежними поклонниками лишь потому, что они совершенно не похожи на их музыкального кумира, и вообще с любым молодым человеком им теперь невыносимо скучно. Чрезмерная погруженность в среду квазиобщения способствует разобщению человека с его окружением, готовит почву для будущего одиночества в межличностном измерении и в измерении культурном. «Разве не глупая блажь с моей стороны, – риторически вопрошал

М.Монтень, – чуждаться тысячи людей, с которыми меня связала судьба, без которых я не могу обойтись, и тянуться к одному-двум, пребывающим вне моего круга?» [4, 89 с.]. Особо интимной формой связи с квазипartnerом выступает общение с образом реального человека, непосредственные контакты с которым в принципе невозможны, с образом умершего, но чрезвычайно дорогого и близкого при жизни человека, всепонимающего, способного к предельно тонкому сопереживанию и сочувствию. Естественно, что образ этот, и без того идеализированный нами в силу особого отношения, подвергается дополнительной идеализации, наделению такими чертами и достоинствами, которыми реальный прототип едва ли когда-либо обладал. Понятно, что обращение (мысленное) к образу умершего близкого человека или упоминание о нем отнюдь не всегда имеет непосредственное отношение к компенсаторному общению. Множественность самых различных ситуаций подобного обращения легко опровергает такое предположение. Образ близкого человека для нас прежде всего самоценен, и в нашем мысленном обращении к нему мы словно продолжаем внешний, реальный диалог, берущий начало в глубинах времени и не могущий в принципе быть завершенным, а лишь прерванным одновременно с нашей собственной жизнью. Живущих часто тревожит чувство вины перед ушедшими, осознание неисполненного перед ними долга, острое сожаление, что мы так и не успели в суете повседневности в полной мере выразить им наши любовь и признательность. Переживание чувства вины перед умершими, память о них, обращение к их образу – совершенно естественный нравственный аспект внутренней жизни всякого нормального человека. Особенно остро переживание чувства вины, когда трагическое событие еще свежо в памяти. «Человек, которого постигла утрата, – отмечает Э.Линдемманн, – пытается отыскать в событиях, предшествовавших смерти, доказательства того, что он не сделал для умершего всего, что мог. Он обвиняет себя в невнимательности и преувеличивает значение своих малейших оплошностей». Состояние крайней зависимости от умершего (особенно на первых порах) укоренено, по-видимому, не только в особенностях нравственного сознания современного человека, но и подпитывается архетипическими наслоениями, возникающими на основе обширной области анимистических верований. Измененное состояние сознания в результате острого переживания утраты, которая всегда в чем-то иррациональна и необъяснима, растормаживает, наверное, реликтовые слои человеческой психики, открывая доступ к древнейшим слоям первобытной культуры, в ней запечатленным. Но сложные и неоднозначные отношения с умершими, занимавшие всеобъемлющее положение в жизни первобытного человека и разлитые практически по всей области его культуры, здесь как бы фокусируются лишь на отдельных ее полюсах, в том числе на компенсаторно-коммуникативном, замещая неудовлетворительные моменты в общении с живыми, часто возникающие одновременно с переживаниями боли утраты. Если у первобытного человека мертвые (вернее, их «тени») активно участвовали в жизни живых в разнообразном спектре отношений с ними, от злобы и мстительности до помощи и заботы, то и сегодня образы умерших близких легко включаются во взаимоотношения живых в качестве своего рода экспертов и непререкаемых авторитетов. «Это он одобрил бы», – апеллируют к покойному. Или напротив: «Он так никогда бы не поступил». Как и в позиции (А) ценность отдельных представителей постоянного общения, а то и просто знакомых может возрастать в зависимости от того, какие отношения связывали их с умершим, олицетворяют ли они живую память о нем. Но на ранних этапах острого горя, когда рана еще слишком свежа, часто наблюдается обратное, а именно: «...утрата теплоты в отношениях с другими людьми, тенденция разговаривать с ними с раздражением и злостью, желание, чтобы ...вообще не беспокоили, причем все это сохраняется, несмотря на усиленные старания друзей и родных поддержать... дружеские отношения» [5, 47 с.]. Иногда оставшиеся в живых ровесники и тем более люди старшего возраста вызывают негативную реакцию, как «несправедливо пережившие» близкого, как люди, на которых переносится часть вины за его кончину.

Если сказанное выше проявляется в выраженной форме достаточно редко, то исследователи настаивают на таких общих коммуникативных следствиях, как увеличение эмоциональной дистанции, отделяющей человека от других людей, утрата ряда элементарных

навыков общения: прием друзей, умение поддержать беседу, участие в совместных предприятиях. В этом же пункте уже намечается поворот к компенсаторному квазиобщению с образом умершего. Оно происходит, как правило, на фоне неудовлетворительного реального общения, часто возникающего по невольной вине самого субъекта, реализуя самые что ни на есть тонкие индивидуальные эмоциональные составляющие потребности в общении. Частое мысленное обращение к образу, пережившему двойную, как уже отмечалось, идеализацию, значительно снижает в дальнейшем эффективность эмоционального насыщения на основе реальных контактов. Ведь квазиобщение задает недостижимую обычными средствами общения парадигму отношений. Вектор психической активности, устремленный в прошлое, затрудняет адекватную оценку, мешает установлению глубоких эмоциональных связей, преодолению границ между той, прежней, другой жизнью и жизнью нынешней. Нередко мешает и страх, отчасти бессознательный; неизбежности новых утрат, ибо каждая новая привязанность чревата и новыми огорчениями.

Литература:

1. Зиммель Г. Общение. Пример чистой, или формальной, социологии // Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. – 490 с.
2. Робер М.А., Тильман Ф. Психология индивида и группы. М.: Прогресс, 2015 – 214 с.
3. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого “Я” // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М.: Прогресс, 1992. – 256 с.
4. Оди Д.Р. Человек – существо одинокое: биологические корни одиночества // Лабиринты одиночества, 2011. – 360 с.
5. Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. в 2 т. Т. 2. / Общ. ред. и сост. А.В.Гулыги, А.Ф.Лосева; Примеч. С.Л.Кравца и др. М.: Мысль, 1990. – 180 с.

Карибеков Р.О.

магистрант специальности «Исламоведение»

КазНУ им. аль-Фараби

karibekrustem@gmail.com

ВАЖНОСТЬ СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ИСЛАМЕ

Разумная и сбалансированная семейная система является основой счастливой жизни. Действительно, это корень развивающейся цивилизации. Ни одна религия не может считаться полной, если у нее нет четко определенного кодекса семейной жизни, который распределяет ответственность и роль каждого члена семьи. Семья - это сплоченная ячейка человеческого общества, однако в ней могут возникать множество трений и конфликтов, если каждому члену не будет четко указано, каковы его обязанности и права.

Ислам является окончательной религией и имеет самый идеальный шариат. Беспристрастный наблюдатель не может не восхищаться достигнутым им равновесием, который учитывает требования тела и духа, обеспечивая руководство относительно жизни в этом мире, а также учения о жизни в будущем. Это ведущий свет, который ярко освещает каждый поворот на пути человеческой жизни, это совершенный шариат, который не оставил без внимания ни одну человеческую нужду. Что касается семейной жизни, то мы видим, что Ислам распутал каждую проблему семейной системы с такой ловкостью, что нужно признать, что она не может быть решена еще лучшим способом.

Семейные отношения в исламе являются одним из великих благословений Аллаха Всемогущего к нам. Так как семья считается кирпичиком всего общества в исламе, будучи полным социальным институтом, когда мы говорим «семья» под этим мы подразумеваем все отношения: мужа, жены, детей и родителей.

Пророк да благословит его Аллах и приветствует, сказал:

«Лучший из вас - лучший к своей семье и я лучший среди вас в отношении к моей семье»[1].

Имам Шаукаани сказал в своей книге «Найл аль-Автар»:

«Это указывает на то, что лучшими людьми и наиболее достойными этого описания являются те, кто лучше всех относятся к своей семье. Безусловно, семья это то место, где человек должен получать поддержку и опору, видеть хорошие манеры и доброту, быть защищенным от вреда и мерзостей. Итак, если человек обеспечивает эту атмосферу в семье, то он лучший из людей, а если он действует вопреки этому, то он находится в уроне. Мы часто видим людей которые наоборот, в кругу семьи показывают свои худшие стороны, они скупы, подлы и грубы, однако, когда они встречают других, то они проявляют мягкость, показывают хороший характер, радостны и делают много добра. Нет ни тени сомнения, что этот тип людей лишен успеха и отклонился от прямого пути»[2].

Когда мы говорим о семейных отношений в исламе, то подразумеваем что есть два типа основных отношений, которые составляют целую семью:

- 1) Отношения мужа с женой.
- 2) Родительско-детские отношения.

Оба эти отношения имеют одинаковое значение, хотя оба существуют в разных, но частично совпадающих измерениях. Мы обсудим каждую из них по отдельности.

Отношения мужа с женой.

Для мужа и жены отношения в следующем стихе прекрасно изображают правильную исламскую атмосферу:

«Среди Его знамений – то, что Он сотворил из вас самих жен для вас, чтобы вы находили в них успокоение, и установил между вами любовь и милосердие. Воистину, в этом – знамения для людей размышляющих» (Коран 30-21).

Для поддержания порядка семейных отношений мужчина становится во главе семьи, особенно в вопросах, лежащих вне семьи (например экономические, дисциплинарные вопросы и т. д.). Принимая во внимание, что женщина отвечает за внутренние вопросы семьи (например, уход за домом, воспитание детей и т. д.), оба имеют равные, но уникальные обязанности и положения. Часто люди путают эту уникальность и равенство статуса женщины и мужчины в исламской системе как более высокое место мужчины. Однако, если при принятии решений статус мужчины выше, то в его компенсации женщина оценивается выше, когда она мать.

Аллах Всевышний сказал в коране:

«Мужчины являются попечителями женщин, потому что Аллах дал одним из них преимущество перед другими, и потому что они расходуют из своего имущества. Праведные женщины покорны и хранят то, что положено хранить, в отсутствие мужей, благодаря заботе Аллаха» (Коран 4-34).

«Один человек спросил у Пророка (да благословит его Господь и приветствует): «О посланник Аллаха, кто из людей в большей степени заслуживает уважения и хорошего отношения?» – «Мать», – ответил Пророк. «А кто после?» – «Мать», – снова сказал посланник. «Кто еще [после нее]?» – «Мать», – в третий раз повторил Пророк. «Ну а после?» – «Отец» сказал он [3].

Этот хадис указывает, что право матери на благодеяния в три раза больше по сравнению с отцом, поскольку мать носит ребёнка в чреве, с тягостью рождает его, потом кормит его, испытывая все виды мук и страданий. Мать одна переносит беременность, роды и кормление грудью, а потом участвует с отцом в воспитании ребёнка.

Передается что пророк да благословит его Аллах и приветствует, сказал:

«Только подлый человек неуважителен к женщинам и только благонравный уважает их» [4].

На каждого из мужа и жены возлагаются обязанности и оба они ответственны в равной степени, если кто-либо не выполняет их и оба они имеют равные права друг на друга.

Спокойная атмосфера семьи, взаимопонимание и любовь очень важны для обоих партнеров, ведь брак - это не просто временный союз двух человек, но это предназначено для всей продолжительности жизни. Оба должны понимать проблемы и потребности друг друга.

Отношения между родителями и детьми:

Когда речь идет об отношениях между родителями и ребенком, сначала ислам возлагает обязанность на родителей за надлежащее и хорошее обращение с детьми, уход за ними, образование, еда, одежда и т.д.

Всевышний говорит об этом в коране:

«Не убивайте своих детей, опасаясь нищеты, ведь Мы обеспечиваем пропитанием их вместе с вами. Воистину, убивать детей – тяжкий грех» (Аль-Исра: 31).

Пророк Мухаммад (да благословит его Всевышний и приветствует) сказал: «Лучшее, что родитель может даровать своему ребенку, – это хорошее воспитание»[5].

Также возлагается детям подчиняться и заботиться о родителях, даже если они находятся в гневе и не контролируют своих эмоций:

В коране сказано:

«Твой Господь предписал вам не поклоняться никому, кроме Него, и делать добро родителям. Если один из родителей или оба достигнут старости, то не говори им: «Тьфу!». – не кричи на них и обращай к ним почтительно. Склони пред ними крыло смирения по милосердию своему и говори: «Господи! Помилуй их, ведь они растили меня ребенком. Ваш Господь лучше всех знает то, что в ваших душах. И если вы будете праведниками, то ведь Он прощает тех, кто обращается к Нему с раскаянием» (17: 23-25).

Так же: «Мы заповедали человеку делать добро его родителям. Матери тяжело носить его и рожать его, а беременность и кормление до отнятия его от груди продолжаются тридцать месяцев. Когда же он достигает зрелого возраста и достигает сорока лет, то говорит: «Господи! Внуши мне благодарность за милость, которой Ты облагодетельствовал меня и моих родителей, и помоги мне совершать праведные деяния, которыми Ты доволен. Сделай для меня моих потомков праведниками. Я раскаиваюсь перед Тобой. Воистину, я – один из мусульман» (Коран 46-15).

У матерей особое положение пред Богом, но и особая ответственность пред Ним, Господом миров, за своих детей. Вынашивание ребенка, кормление, уход за ним, воспитание, помощь в его становлении личностью, поддержка на протяжении всей жизни – миссия женщины и огромный труд. Как матерям следует ответственно относиться к своей земной миссии, так и детям следует понимать и помнить о святости для них матерей, что подразумевает искреннее уважение и почтение. Достоинство отцов также не умаляется: они выполняют свою важную роль в воспитании детей, за что заслуживают их уважения и почтения на протяжении всей жизни.

Однажды Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) спросили: «Какое деяние Аллах любит больше всего?». «Вовремя совершённый намаз». «А после этого?» «Подчинение родителям и старание делать им добро...» [6].

Рассмотрение семейно-брачных отношений в исламе, которые нашли отображение в Коране и Сунне, а также в тафсирах, однозначно свидетельствуют, что эти отношения составляют относительно целостную и в то же время гибкую модель, которая имеет потенциал для своего сохранения в разных географических и временных условиях.

Основные положения, определяющие семейно-брачные отношения в исламе, были заложены еще в период становления этой мировой религии. Ислам наделил женщину правами и обеспечил ей лучшие условия для социального развития, чем это было в доисламской Аравии.

Шариат создал достаточно гибкую и продуманную до мелких деталей систему семейно-брачных отношений, причем в этой системе учитывались социальные, имущественные, психологические и даже физиологические факторы. Именно это дало возможность шариату эффективно регулировать семейно-брачные отношения в течение многих веков. И даже при

нынешних условиях нормы шариата используются в мусульманском мире, находя отражение в законодательных актах исламских стран.

Семейно-брачные отношения, зафиксированные в Коране, регулируемые Сунной и шариатом, стали одним из определяющих факторов функционирования мусульманской цивилизации. В нынешних условиях глобализации эти основы демонстрируют возможности для модернизации соответствующих правовых норм. Однако в своей основе они остаются неизменными, что является важным фактором стабильности мусульманских обществ.

Литература:

1. «Сунан ат-Тирмизи» (3895), «Дар аль-фикр», Каир 1978 г.
2. Шаукани, «Найл аль-Автар» (6/360), Каир 2001, -584 стр.
3. Хадис от Абу Хурайры; св. х. аль-Бухари и Муслима. См., например: Нузха аль-муттакин. Шарх рияд ас-салихин [Прогулка праведников. Комментарий к книге «Сады благодетельных»]. В 2 т. Бейрут: ар-Рисалия, 2000. Т. 1. С. 256, хадис № 5/318.
4. Ибн Асакир, «Тарих ад-Димашк» (13/313), Бейрут 1998, -455 стр.
5. Хадис от Са'ида ибн аль-'Аса; св. х. Ахмада, ат-Тирмизи, аль-Байхаки, ат-Табарани, аль-Хакима и др. См., например: Ахмад ибн Ханбаль. Муснад. 2002. Т. 4. С. 77; аль-Бага М. Мухтасар сунан ат-тирмизи. С. 268, хадис № 1953; аль-Хаким ан-Нисабурри. Аль-мустадракъ 'аля ас-сахихайн. Т. 4. С. 263, глава «аль-адаб», «сахих»; Заглюль М. Мавсу'а атраф аль-хадис ан-набави аш-шариф. Т. 9. С. 315, 316; аль-Байхаки. Китаб ас-сунан аль-кубра. 1999. Т. 2. С. 28, хадис № 2273; ат-Табарани С. (260–360 гг. по хиджре). Аль-му'дjam аль-кябир. Т. 12. С. 247, хадис № 13234; аль-Мунзири З. Ат-таргыб ва ат-тархиб мин аль-хадис аш-шариф. Т. 3. С. 72.
6. «Сахих Муслим» (№ 151), «Ихья турас аль-Араби», Ливан 1972 г.

Кельдинова А.Б.

«Дінтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
aimana_th@mail.ru

Жандосова Ш.М.

PhD доктор, профессор
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты
sholpan_zhandosova@mail.ru

ДІНИ ЭКСТРЕМИЗМ МЕН ТЕРРОРИЗМНІҢ ИДЕЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Соңғы жылдары Орта Азия аумағында жалпы экстремизм түрлерінің қауіпі күшейді. Тәжікстан, Қырғызстан, Өзбекстан және ішінара Қазақстан Республикасында әртүрлі экстремистік бағыттағы ұйымдар тарапынан болған жағдайлар, жалпы экстремизмнің түрлерінің, оның ішінде діни экстремизм құбылысын зерттеудің маңыздылығын көрсетеді. Аталған Республикалардағы нақты қалыптасып келе жатқан әлеуметтік-саяси ауыртпалық Қазақстан Республикасының ұлттық қауіпсіздігін қамтамасыз етудің қажетті шаралардың жасау керектігін айқындайды.

Кез-келген қоғамның діни, ұлттық, саяси қарсылықтары экономикалық қиындықтарды бұзып шыға отырып, жалпы экстремизм түрлерінің идеологтары оларды жанжалды тұтандырудың құралы ретінде пайдаланып, Қазақстан Республикасының ұлттық қауіпсіздігіне қауіп төндіреді.

Діни экстремизм өте ауыр әлеуметтік-құқықтық және этно-психологиялық мәселе бола отырып, көпәспектiлi болып табылады. Яғни діни артықшылық, діни алауыздық, жеккөрушілік, дінді саясаттандыру сияқты ең шеткі қисынсыз көзқарастары мен әрекеттері арқылы пайда болатын қоғамға қауіпті құбылыс болып табылады.

Осыған байланысты, Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаев айтып өткендей, « Экстремизм Қазақстанда кең ауқымда пайда бола қоймаған құбылыс, алайда

конфессионалдық тұрақсыздықтың бізде де бой көтеруінің белгілі бір қаупі бар. Әрине, егер осы қауіпті өз уақытында сезініп алдын алмасақ ». Қазақстан Республикасы Президентінің болжамдық көзқарасын Н.М. Әбдіров былай нақтылай түседі: « экстремизмге қарсылықты іске асыруда кешенді және жүйелі жол қажет. Сонда реттеуші ғана емес тиым салушы да шаралар қарастырылатын еді ».

Көпконфессиялы Қазақстан үшін діни экстремизм құбылысы ішкі және сыртқы саясаты үшін бірдей ауқымды маңызға ие.

Соңғы жарты ғасырда әлемнің ақпараттық кеңістігінде адам мен адамзатқа жиі айтылатын қауіптердің бірі - терроризм. Бұл кездейсоқ емес. Адамзат тарихының алғашқы кезеңдерінде пайда болған терроризм - ядролық қарудың, ғаламдық және жергілікті аймақтың бақылаусыз таратылуымен қауіп төндіретін жаһандық, кең таралған әлеуметтік-саяси құбылыс бола отырып, соғыстар, ұйымдасқан қылмыс, есірткінің заңсыз айналымы және адамзат үшін басқа да қауіпті қатерлерге теңестіріліп, қазіргі заманғы жағдайларда трансформация және жаһандану процестерінен және жаңа әлемдік тәртіпті орнатумен анықталған ұзақ жолдан өтіп отыр.

Қазіргі криминология мен құқық тұрғысынан терроризм мемлекет пен қоғамдық қауіпсіздікке қарсы қылмыстарға қатысты белгілі бір қылмыстық әрекеттер жиынтығы ретінде сипатталады.

Терроризм туралы нақты анықтаманың болмауы халықаралық терроризмге қарсы заңнаманы дамытуға үлкен кедергі болып отыр. Терроризм туралы нақты түсінік болмаса, оған қатысты заңдарды тұжырымдау туралы келісімге келуге мүмкін емес.

Орыс зерттеушісі Г.В.Овчинникова терроризм, ең алдымен, қылмыс, ал террор дегеніміз - кез-келген субъектінің (мемлекет, ұйым, жеке тұлға) күш, қорқыту және қорқыныш қолдану әрекетінің тәсілі деп санайды [1].

Лондондағы конфликтерді зерттеу институтының директоры Б.Крозиердің пікірі бойынша: «Терроризм саяси мақсаттағы зорлық-зомбылық» [2].

Неміс ғалымы Х.Ж.Кернер терроризмді экстремизмнің ең жоғары көрінісі ретінде анықтаған [3].

Орыс ғалымы А.В. Коровниковтың пікірі бойынша, терроризм дегеніміз - саяси мақсаттарға жету үшін террористік шабуылды жүйелі, ұйымдасқан және идеологиялық тұрғыдан пайдаланудан тұратын топтық тактика немесе стратегия болып табылады. Исламдық терроризмнің сипаттамалары, ең алдымен, оның діни негізделуімен түсіндіріледі [4].

Орыс ғалымы Д.В. Ольшанский: «Терроризм - бұл террористердің әрекеттеріне реакция ретінде пайда болатын өте күшті қорқыныш (үрей) күйі, яғни халықты қорқыныш пен сенімсіздік жағдайында ұстау - бүкіл қоғамға биліктің ерекше көрінісі» деп санайды [5].

З. Бжезинскийдің пікірінше, «терроризм - бұл саяси күрес. Жазықсыз адамдарды қасақана өлтіру арқылы террорист жаудың еркіне нұқсан келтіріп, басқаларға қорқыныш ұялатады » [6].

Терроризм - бұл саяси жүйенің әлсіреуі мақсатында қоғамға, көрнекті саяси қайраткерлерге қауіп-қатер мен зорлық-зомбылық актілерінде көрінетін саяси күрестің керемет түрі деп санаймыз.

Терроризм әлеуметтік-саяси құбылыс ретінде бірқатар ерекшеліктерге ие: зорлық-зомбылықты жүйелі қолдану, қоғамдық қауіптің жоғарылауы, ұйымдасқан сипат, саяси бағыт пен идеологиялық уәждеме, терроризмнің демонстрациялық актілері және т.б.

Терроризмнің маңызды ерекшелігі - жеке тұлғаларды және тұтастай халықты қорқыту және мемлекеттік органдардың, қоғамдық бірлестіктердің және халықаралық ұйымдардың террористердің талаптарын қанағаттандыруға мәжбүр етуі. Терроризмнің осы және басқа да нақты белгілері оның қазіргі заманғы экстремизм жүйесіндегі ең қауіпті алуан түрін анықтайды.

Соңғы онжылдықтарда діни ұстанымдармен байланысы бар, бірақ қоғамның саяси саласында пайда болатын және «діни экстремизм» ұғымымен қамтылмайтын экстремистік құбылыстар кең көлемге ие болды.

Діни экстремизм дегеніміз - діннен шектен тыс көзқарастар мен іс-әрекеттерді ұстану. Мұндай экстремизмнің негізі - зорлық-зомбылық, қатыгездік және агрессивтілік, демагогиямен үйлеседі. Қоғамдағы мұндай экстремизмнің себептері: әлеуметтік-экономикалық дағдарыстар, саяси құрылымдардың деформациясы, халықтың көп бөлігінің өмір сүру деңгейінің төмендеуі, биліктің қарсылықтары мен оппозицияларының жолын кесу, ұлттық қысым, саяси партиялар мен діни топтардың жетекшілерінің өз міндеттерін орындауды тездетуге ұмтылыстары және т.б.

Діни экстремизм дегеніміз тұрақты діни көзқарастарын немесе жеке адамның конституциялық құқықтарын, ар-ождан бостандығының кепілдіктерін тікелей немесе жанама түрде бұзатын қазіргі діни сананың бір түрі деп түсіндіріледі.

Соңғы уақытта «діни экстремизм», «радикализм», «діни терроризм» терминдері «ислам факторы» контекстінде жиі кездеседі, бірақ құқық қолдану тәжірибесі көрсеткендей, экстремизм исламнан тыс әртүрлі нысандарда да таралады.

Зерттеушілер бұл құбылыстың әмбебаптығы мен құрылымдық біртектілігін атап өтеді. Діни экстремизм саяси маңызға ие, өйткені ол азаматтардың құқықтары мен бостандықтарының бұзылуына әкеледі, қоғамдық қауіпсіздік пен мемлекеттің тұтастығын бұзады, қоғамдағы толқулар тудырады, конституциялық құрылым негіздеріне нақты қауіп төндіреді және қоғамдық тәртіпті тұрақтансыздыруға себепші болады.

Діни негіздегі экстремизм Интернетті белсенді қолданады, ол арқылы әртүрлі жанрдағы экстремистік материалдар таралады, парақшалардан бастап, экстремистік мазмұндағы әндері бар дискілерге дейін. Діни экстремизм идеологиясы қарама-қайшылықты жоққа шығарады, өзінің діни және этикалық көзқарастарын берік ұстанады. Экстремисттер өздерінің қолдаушыларынан кез-келген, тіпті ең абсурдтық бұйрықтар мен нұсқауларды орындауды талап етеді. Экстремизмнің дәлелі ақылға емес, адамдардың көзқарастары мен сезімдеріне арналған. Діни экстремизм басқа конфессиялардың өкілдеріне төзімшілдігінен немесе бір конфессия шеңберіндегі шиеленістен көрінеді.

Жоғарыда айтылғандарға сүйене отырып, біз қоғам да, мемлекет те діни экстремизм мен терроризммен күресу керек деген тұжырымға келеміз. Әрине, олардың күресу әдістері әртүрлі. Егер мемлекет экстремизмнің пайда болуына ықпал ететін әлеуметтік-экономикалық және саяси жағдайларды жоюы және экстремистердің заңсыз әрекеттерін болдырмауымен жұмыс жасаса, онда қоғам (қоғамдық бірлестіктер, БАҚ және азаматтар) діни және саяси экстремизмге, экстремистік идеялар мен саяси гуманистік идеялар мен шақыруларға қайшы келуі керек.

Діни экстремизм мен терроризмді жеңу үшін күрестің әр түрлі формаларын қолдануға болады: саяси, әлеуметтанулық, психологиялық, билік, ақпараттық және басқалар. Әрине, қазіргі жағдайда билік пен саяси күрес формалары алдыңғы орында. Құқық қолдану практикасы маңызды рөл атқарады. Заң нормаларына сәйкес, құқықтық жауапкершілік тек қана діни және саяси экстремизмнің қылмыстық әрекеттерін ұйымдастырушылар мен орындаушылар ғана емес, сонымен бірге оларға идеологиялық шабыт берушілері де тартылады [7].

Конфессионалдық ұйымдар мен рухани тәлімгерлердің діни және саяси экстремизм мен терроризмді жеңуге елеулі үлес қосу қабілетін Қазақстанның діни лидерлері мойындайды. Кейде діни ұйымдардың жетекшілері сияқты, экстремизм мен терроризмнің алдын-алуы бойынша жтiстіктерге ешқандай да басқа әлеуметтік қатысушылар жете алмайтыны туралы мәлімдемелер жасалынады.

Адамдардың діни сезімдері арқылы экстремистік топтарға тарту, қылмыстық әрекеттер жасау үшін пайдалану мәселелері бойынша әшкерелеу туралы сөз қозғалғанда, мұндай тұжырым толығымен ақталады. Бұл жерде діни лидерлердің жарқын да сенімді сөзі бәсекелестіктен тыс болуы мүмкін. Қоғамдық бірлестіктер мен діни ұйымдар діни экстремизм мен терроризмнің алдын-алу үшін қоғам мүшелеріне толеранттылық пен түрлі мәдениеттегі адамдарға, олардың көзқарастарына, дәстүрлеріне, сенімдеріне құрметпен қарауға шақыру арқылы көп келісімдер жасай алады.

Діні экстремизмнің алдын-алу мақсатында оның көріністеріне мониторинг жасау, сонымен қатар бұқаралық ақпарат құралдары мен ғибадатхананың көрермендерін, оның идеяларын насихаттау үшін бақылаудың маңызы зор. Экстремистік шақырулар көпшілік алдында сөйлеу емес, ал кейбір жағдайларда жасырын түрде жасалынып, онда конституциялық құрылысты құлатуға шақыра отырып, діни іс-әрекетті құру, дін негізінде өшпенділік пен жеккөрушілік тудырады. Осы жағдайда, өкінішке орай құқық қорғау органдарының жұмысы қанағаттандырмайды.

Сондықтан, бұл феноменді мұқият зерттеп, оның көріністерін бақылап, онымен күресудің тиімді әдістерін жасау керек.

Әдебиеттер:

1. Овчинникова В.Г. Терроризм: Қылмыстық құқық пен қылмыстық процестегі қазіргі стандарттар / Ғылыми ред. проф. В.В. Волженкин. – СПб., 1998. – Б.6.
2. Шрагин В.О. АҚШ-тың жаһандық терроризмі. - М., 1991. – Б.86.
3. Криминология: Глоссарий / Аударма. онымен бірге.; ашық ред. А.И.Долговтың аудармасы. - М., 1998. - Б.322.
4. Коровников А.В. Араб елдеріндегі исламдық экстремизм. – Б.11-12.
5. Ольшанский Д.В. Терроризм психологиясы. – Б.17.
6. Бжезинский З. Америка Құрама Штаттарының саяси жоспары // Уақыт ПО, 2001. - 28 қыркүйек.
7. Бочарников И. Ресейдің ішкі саяси қауіпсіздігі және оның аумағындағы қақтығыстардың ықтимал себептері // Аналитика хабаршысы. - 2002. – № 3 (9).

Кокумбаева Б. Д.
д.филос.н., профессор
ІГПУ

ТЕНГРИАНСКИЙ ТИП КУЛЬТУРЫ

Тенгрианская культура – универсальное и вместе с тем уникальное достояние человечества. Сформировавшись на территории Центральной Азии, она получила развитие до классически совершенного вида в духовно-культурном пространстве тюркоязычных и монголоязычных кочевников.

Это – сложный феномен, в многовековом развитии которого функционировали все образы хозяйствования, известные человечеству. Средой, обусловившей возникновение и становление различных хозяйственно-культурных типов, явилось природно-климатическое разнообразие. Здесь сосуществовали: синкретическая охотничье-рыболовецкая и собирательская экономика; номадизм, включающий меридианальное, вертикальное, круговое типы кочевания; оседлое земледелие. Определяющей является кочевая (номадическая) основа, аккумулировавшая в себе мудрость тысячелетий, нравственную чистоту и творческую силу многих этнических общностей евразийского континента.

Кочевой образ жизни органично сочетает движение и остановку, покой. Так, казахи кочевали, четко ориентируясь в местности и с учетом особенностей времен года: траектория этой динамической стихии образ-зовывала вполне определенный относительно замкнутый круг, имевший свои особенные точки пребывания в покое (қыстау, жайлау, күздеу, көктеу), в которых и разворачивались главные события жизненного бытия.

Осознание номадизма как самостоятельного культурного феномена происходило постепенно, по мере количественного накопления фактических данных. На сегодняшний день изучены технические изобретения, металлургия, ремесло, архитектура, декоративно-прикладное искусство. Известно воинское искусство конных кочевников Евразии, его организация, стратегия, тактика. Выявлена эстетика устной кочевой культуры как сотворчества, события «разнообразных миров в гармонии с происходящим духовным событием» [1, с. 24].

Отметим специально, что наряду с устной традицией существовала письменность – тамговая, руническая. Также тюркское слово «хат» (письмо) в своей этимологии означает «белге» (знак) или «тамга» (тамга). Памятники рунического письма найдены в Монголии, в бассейнах рек Орхона, Толы и Селенги. Эта группа является самой многочисленной и состоит из памятников в честь Бильге-кагана, Кюльтегина и Тоньюкуку; Селенгийского камня в честь Куличора; Онгинской, Карабаласагунской и Суджинской надписей; Сэврийского камня; Терхинской и Тэсинской стел; 20 надписей Тайхир-Чулу и других. Вторая группа рунических надписей найдена в долине Енисея и включает две подгруппы – минусинскую и тувинскую. Третью группу составляют надписи, найденные в Прибайкалье и верхнем течении Лены. Четвертую группу представляют алтайские памятники рунического письма. Пятая группа представлена памятниками Восточного Туркестана, включающими в себя тексты на бумаге, деревянных дощечках, надписи в пещерных храмах и на бронзовом зеркале. К шестой группе относятся: семиреченская подгруппа – 12 надписей из долины Таласа на монетах, деревянных палочках, надгробных камнях и подгруппа из Ферганской долины – 17 надписей на керамике и металле, на коже. Последнюю, седьмую, группу представляют памятники Восточной Европы, разделяемые на три подгруппы: донецкую – надписи на кирпичках, бытовых предметах, дунайскую – надписи на серебряных сосудах, металле, поволжскую надпись на черепахе быка [2].

Благодаря археологическим раскопкам ученых, открыты великолепные памятники тенгрианской культуры и искусства. Это так называемый «звериный стиль», распространившийся «на огромной территории, какой уже не знало с тех пор ни одно другое искусство: от Черного моря до Балтики и от Великой Китайской стены до берегов Атлантического океана и даже за пределы нашего континента» (Л. Любимов). Исполненное неудержимого динамизма, великое искусство ранних кочевников оказалось неподвластным разрушительным воздействиям времени и занимает достойное место в мировой культурной сокровищнице.

Особенность тенгрианской культуры – в сохранении и развитии изначальной органичной целостности; в нерасчлененности мифа, нравственности, религии, искусства, философии, образования. Иными словами, она является культурным целым, для которого нетипично деление на отдельные культурные формы. Этим объясняется тот факт, что тэнгрианство «в привычном понимании не является религией, а религиозной идеей, которая никогда не стремилась к собственному институированию, что диктовалось особенностями тюркского мировоззрения» [2, с. 21]. В этом – ее своеобразие и отличие от конфуцианско-даосистского, индо-буддийского, исламского и христианского культурных типов, для которых определяющей оказывается религиозная составляющая (Е.В. Попов).

Целостный характер способствовал сохранению и развитию такого признака, как сакральное начало, оказавшее воздействие на выработку бережного отношения к окружающему миру и людям, то есть формированию экологического сознания. В связи с чем основным принципом тенгрианского типа культуры является гармония и идея сакрализации всего Сущего.

Выразительно иллюстрирует сказанное исторический пример из родословной тюрков, записанный Абуль-Гази: Завоеватель страны Чингис-хан послал от себя к жителям Бухары человека с приказом: «Пришлите ко мне кого-нибудь из ученых мулл; я хочу кое о чем спросить его». Бухарцы послали к нему кадия по имени Эшрефа и одного ваиза (проповедника). Чингиз-хан спросил их: «Что значит ваше имя «мусульмане?» Они ответили: слово «мусульмане» значит «рабы Божии». Господь Един; он ни с чем не имеет сходства, не имеет вида. Чингиз-хан сказал: «И я знаю, что Бог един». Они дальше говорили: «Был пророк-посланник Божий; Всевышний Господь прислал его для того, чтобы рабам своим дать повеления и запрещения». Чингиз-хан одобрил и эти слова. Потом говорили они: каждодневно совершая пятивременную молитву, мы тем совершаем наше служение Богу. Это он также похвалил. «В продолжение одиннадцати месяцев мы едим, когда только хотим; но в один месяц мы не вкушаем пищу днем, а едим только ночью». И это он почел хорошим. Потом, они

говорили, есть город Мекка: туда мы ходим, если позволят силы, на поклонение Богу. Чингизхан не одобрил этого и сказал: «Весь мир есть обитель Бога: зачем ходить для этого в одно только место». Сакральный характер тенгрианской культуры запечатлелся в ключевых константах Тенгри, Көк, Жол, Жер-Су, Үмай, құт и многих других, по-лучивших многозначный смысл в культурной истории. «Тэнри» («Тэнра», «Тэнер», «Тэнери», «Тэнірі») в гуннском и древнетюркском «тан» означает зарю, восход, когда «свет озаряет все», «все просыпается и начинает жить». «Тэнг» – равный (тюрк.); якутское слово «танг» или «тангар» – «собирает, моделирует, конструирует. В созвучии со словом «айыы» – творение, творить, творец, «Айыы Тангара» означает «Конструктор, Зодчий, Архитектор мироздания – природы, «неба», космоса» (Е.В. Федорова).

«Көк» (древнетюрк. синий) – синоним Тенгри; сущностное значение понятия «Көк» – это «Начало Жизни, отсюда понятие – «Көк шыкты». Көкірек – душа (дух); көкей – «память, сознание». «Когда казах в чем-то убеждается или нечто осознает, он говорит: «көкейге қонды» (в сознании угнездилось). Здесь мы видим удивительно пластичное соположение макро- и микромира. Все понятия образуются на небе и лишь потом «угнездаются» в сознании», – дает герменевтическую интерпретацию ключевой константы көк А. Кодар.

В Священной Истории Степи аутентичное обозначение Синего Вечного Неба – Көк Мэнгі Тэнірі. «В глубине веков, в череде земных будней оно трансформировалось в Тенгри, заодно утратив тот сакральный дух, который пронизывал полный статус Великого Бога Степи» [3].

Жол (йол, ель, ел) – символ движения как бесконечного восхождения духа, получившего воплощение в образе птицы (Құс Жолы – казахское название Млечного Пути). «Путь Тэнгри – это странствие в беспредельном, вольное «кочевничество» в безграничном Космосе, ничем не ограниченная свобода духа, спонтанность мышления и интуитивная мудрость, но вместе с тем четкое и ясное осознание своих истоков» [2, с.39]. «Ак жол», «Жолын болсын» – мировоззренческие доминанты духовной культуры любого тюркского народа.

Идеи сакрального, священного запечатлелись и в выражении «Ыдык Жер-Су» («Йер-Су», «Иер-суб»). И в древности, и сейчас в сознании тюркских народов родная Земля и Вода (реки, озера) являются духовными символами в значении Родина.

Различный смысл содержит и константа Үмай, основное содержание которой составляет понимание ее как культа женского начала, хранительницы семьи, рода и племени.

Древнетюркское слово «құт» имело значения: а) душа, жизненная сила, дух; б) счастье, благо, благодать, благополучие, удача, успех; в) достоинство, величие. «Концептуально «құт» означает жизненную силу, имеющую и природное, и духовное (божественное) начало, то есть в нем проявляется единство Тенгри как начала. Но «құт» это не просто данность человеку, и не каждому оно дается. Человек обретает «құт» только в деятельности, служении своему народу, ее получают только хорошие и честные люди» [2, с. 82-83].

Мир культуры – мир смыслов, который «заряжает» высоким духовным содержанием отношение «Мир – Человек». Культура структурирована из смысловых доминант, составляющих ее внутреннюю сущность и представляющих картину мира, то есть тип культуротворчества, выражающей разные мировоззренческие приоритеты. Так, для сакральной культуры характерна космогоническая картина мира, когда весь мир, включая человека и среду его обитания, воспринимался как единое целое. Космогоническая картина мира сложилась в мифопоэтическую эпоху. Ее особенность состоит в слитности всего того, что в последующие эпохи дифференцировалось на жизнь (понимаемую как обыденная повседневность) и культуру. Мифологическому сознанию присуща целостность восприятия мира, основанная на системе эмоциональных и логических ассоциаций. Это – универсальная картина мира, оказавшая воздействие на все сферы культурного бытия.

Первоначально эта образно-эмоциональная модель воплощается в архаическом классическом мифе, в котором нет деления на одушевленное и неодушевленное. Следующий этап – формирование картины Космоса как двоичной структуры в дуальной мифологии. Здесь мир воспринимается через сопоставления верх-низ, небо-земля, мужчина-женщина.

Архаический человек не знал смерти. Представления о смерти как умирании сложились в дуальной мифологии, структурированной на противопоставлении смысловых оппозиций: день – ночь, белый – черный, жизнь – смерть.

Отсюда переход от единого (одного) к двум, а затем к трем, не эквивалентным числовым отношениям в арифметике. Этот переход есть для него смысложизненный акт, затрагивающий фундаментальные вопросы бытия. Отголоски этих духовных представлений по сей день сохранились в обрядах. Дарят только нечетное количество цветов, ибо чет – явление того мира – мира ушедших; соответственно, четное количество цветов предназначается умершим.

Преодоление двоичности и переход к трехчастной структуре есть оформление иных мировоззренческих ориентаций, апофеоз жизни как существования. То есть это первый сознательный акт – трансцендирование, при котором человек преодолевает умирание через духовное усилие, направленное на магическое (ритуальное) противостояние смерти.

Подобное миропонимание генетически восходит к анимизму (от лат.: душа, дух) и основывается на положении о том, что духовность присуща не только миру живой природы, но и всем объектам окружающей действительности. Человек, согласно анимизму, не умирает, поскольку после смерти его жизнь продолжается на небе, являющемся местом высшего – духовного – воплощения. Вера в то, что души людей продолжают свое существование в бестелесной форме, выражает тот факт, что в сознании архаического человека бытие есть не только мир этот, земной, проявленный, но и тот, небесный, духовный, непроявленный.

Анимистическое мировосприятие имеет универсальный характер и воспринимается вполне однозначно. В представлении древних людей весь окружающий их Космос имел душу, разум, мог чувствовать и действовать, приносить пользу или вред. Поэтому ко всем этим явлениям необходимо было относиться со вниманием – приносить жертвы, совершать в их честь молитвенные обряды и культовые церемонии.

Эволюция анимистического мировоззрения продолжилась в шама-низме, духовную константу которой составляет трехуровневая модель Все-ленной: верхний, средний и нижний миры. Транслятором (медиумом), осуществляющим связь между мирами, является шаман. Оно состоит из двух слов: шам – свет и ан (анимизм), то есть шаман «знает» внутренний мир человека (Ж.К. Каракозова и М.Ш. Хасанов).

Космогоническая картина мира составляет суть тенгрианской культуры как открытого, универсального мировоззрения (Н.Г. Аюпов). И эта мировоззренческая составляющая, при которой человек сохраняет и культивирует присущие ему изначально внутреннюю целостность, единство в своих отношениях с природой и окружающим миром, оказывается здесь доминирующей. Тенгрианская космогония представляет собой органичный сплав сакрального и повседневного, искусства, мифологического по содержанию и высокохудожественного по форме выражения. Ее основу составляет сохранение гармоничного единства и целостности бытия. Универсальным медиатором, регулирующим земную жизнь и превращающим ее в творческое «сотрудничество», является «Вечное Синее Небо». Со временем эти функции переходят к сотворцам – «Сыновьям Неба», которые в земном облике выполняют роль живого воплощения сакральной вертикали, соединяющей Небо и Землю.

Как видим, в тенгрианской культуре присутствовало понимание мировоззренческих констант как бесконечных по своей сути (вечное и беспредельное Небо), что дает чувство открытости и времени, и пространства. Отсюда нет и не может быть раз и навсегда застывших форм, все течет и изменяется во времени и пространстве, а потому все явления динамичны. И сознание, следуя такой открытости, не стремится к формализации и обязательной дефиниции, созданию логических схем.

Литература:

1. Нурланова К.Ш. Эстетика художественной культуры казахского народа. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 176 с.
2. Абаев Н.В., Аюпов Н.Г. Тенгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. – Часть 1. Абакан, 2009. – 250 с.
3. Алтун Битинг. Тенгрианство. Никонов А.Ю. – Алматы: издат. дом «Жибек Жолы», 2000. – 86 с.

Құлсариева А.Т.
филос.ғ.д., профессор
Абай атындағы ҚазҰПУ

Жанбобеков С.
«Мәдениеттану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

МУЗЫКАДАҒЫ ЕСТЕ САҚТАУ ҚАБІЛЕТІ

Жад - есте сақтау арқылы адамның тәжірибесінің көрінісі, сақтау және ойнау. Есте сақтауға адамның есте сақталған эмоционалды қатынасы қатты әсер етеді. Адамда барлық жарқын эмоционалды реакция тудырту, ақылға терең із қалдырады және мықты және ұзақ уақыт есінде сақтауға терең әсер етеді. Жад өнімділігі негізінен адамның еркіне байланысты. Осылайша, жады жеке қасиеттермен байланысты. Адам есте сақтау процесін саналы түрде реттейді және оларды бақылайды, ол өз қызметінде белгілеген мақсаттар мен міндеттерге негізделген.

Есте сақтау қабілетін дамыту проблемалары ежелден ғалымдарды алаңдатты. Психологиялық тұжырымдамалардың теориялық ережелеріне сүйене отырып, ежелгі Грецияның көрнекті ғалымдары балаларды оқыту мен тәрбиелеудің негізгі технологиясын әзірледі. Мектептерде балаларды білімнің жинақталуының негізі ретінде есте сақтауды дамуына ерекше назар аударғанымен, материалдарды жаттап алуға мәжбүрлемеген. Платон жады мен ойлау сезімдері туралы әңгімеледі. Ол жадтың өзіндік психикалық процесс екені туралы сөз қозғаған алғашқы ғалым болды. Платон оған мынадай анықтама берген: «Балауызға арналған сақинаның саусақ ізі» және Ол қоршаған ортаны тану процессіндегі негізгі этап деп санаған. Сол уақыттан бері, есте сақтаудың даму процесі грек мектептерінде де, кейінірек Рим мектептерінде де оқудың маңызды сәттерінің бірі болды.

Адамның этикалық дамуындағы үлкен рөлді Аристотельдің көзқарасы тұрғысынан өнер ойнады, ал Платон, өнердің адамның эмоционалды саласына әсерін білсе де, шын мәнінде оның идеалды мемлекеттің өмірінен мүлдем шығарып тастады. Оң рөл атқаратын музыка ол сөздерге қосымша лад, жаңа мән беретіні.

Платон: «балаларға поэзиялық лента музыкасын біріктіруді үйрету керек, өйткені бұл жаттығулар балалардың жүректерін дұрыс бұрылыстарға және ладтарға үйретеді, осылайша олар момын, лайықты, теңдестірілген болады», - деп жазған.

Аристотель эмоцияны күшейту балаға жақсылық пен жамандықты ажырата білуге, бұл жақсылық және зұлымдық тұжырымдамасын қалыптастырудың алғашқы кезеңі екенін көмектесетінін айтады. Осылайша, сезім мен өнер туындылары, Аристотельдің айтуынша, олар оқу үдерісінде, жеке ақыл-ойдың негізін құрайтын жеке адамнан жалпыға көшуге мүмкіндік беретін қадам жасайды.

Балалық шақтан музыкалық жадыны дамыту балаларға музыкалық өнердің әлемдік қазынасымен танысуға мүмкіндік береді. Балалардағы музыкалық жадыларын музыкалық әсердің жинақталуы, музыкалық көкжиектердің кеңеюі байқалады, сондықтан музыкалық жадылардың дамуы орта мектептегі музыка сабақтарында маңызды міндеттердің бірі болуы керек. Бастауыш мектептегі музыкалық жадты дамыту міндеті айрықша маңызды болып табылады, мұғалім жадыларды дамыту үшін қолайлы жағдайларды ғана емес, сондай-ақ, кейіннен білім беру қызметінде балалар үшін пайдалы болатын, дұрыс, ұтымды есте сақтауға негіз қалайды.

Музыкалық дамытудың тиімді құралдары музыкалық тыңдауды, ән айтуды, музыкалық ырғақты жаттығуларды, музыкалық және дидактикалық ойындарды, музыкалық аспаптарды ойнауды қамтиды. Музыкалық білімнің әрбір жолы музыкалық қабылдауды дамытуға байланысты. Олар бірге баланың музыкаға деген сүйіспеншілігін тәрбиелейді, қоршаған ортаны түсінуді және оны қабылдауды тереңдетеді, оған белгілі бір көзқарас қалыптастырады,

музыкалық дәмді қалыптастырады. Музыкалық білімнің әрқайсысы өз ерекшеліктеріне ие, ол оқыту әдісінде көрініс табады. Бастауыш мектеп жасындағы балалардың музыкалық естелігін дамытудың әдістемесін одан әрі жетілдіру үшін орта мектептегі музыкалық сабақтарда музыкалық сабақтарда басқа мұғалімдер мен ғалымдардың бұл проблемасына белгілі және қол жетімді әдіснамалық көзқарастарды талдау, балалар музыкалық естеліктерін дамыту бойынша тәжірибе жинақтаған тәжірибе қажет.

Музыка және ән сабақтарын өткізу тәжірибесінде музыкалық жадты дамытудың тиімді құралы болып табылатын әртүрлі ойындар мен ойын-сауық тапсырмаларын қолдану кеңінен таралған. Бұл, бірінші кезекте, есту, музыкалық естеліктерді дамытуға арналған арнайы ойын жаттығуларын пайдалану. Көптеген мұғалімдер (Г.А. Струве, Е.А. Мальцев және басқалар) бұл әуенді ойнау үшін кез-келген жаттығу болуы мүмкін деп санайды, бірақ олардың нақты жасын ескере отырып, олардың алдын ала шарты ойынның басы болуы керек. Мұндай шығармалар «Шығармашылық баланың», «Туберкулезбен күрес» мақаласында ұсынылған. Куклинаның «Музыкалық сабақтардағы кіші мектеп оқушыларын музыкалық тәрбиелеудегі ойын-сауықтың рөлі» және бірқатар басқа басылымдар.

Көптеген мұғалімдер қозғалысы арқылы балаларды қабылдау мен музыканы есте сақтаудың тиімділігін атап өтеді (мысалы, Ю.Б. Алиев, Н.А. Бергер). Бұл әдістің негізін қалаушы - швейцариялық музыкант Е.Д. Далькрозе, ол аудиторлық және бұлшық еттер сезімімен тығыз байланыс орнатқан. Балалар қозғалысты тыңдап, ойнап жүрген пьесалармен көбірек жарқырайды. Тиісті қозғалыстарға оралғанда олар әуендерді еске түсіреді, олар ойынға кіріседі, олар ойынның ерекшеліктерін сипаттайды. Балалардың өздері қабылдаған нәрселерді қабылдауы және қабылдауы олардың музыкалық сезіміне арналған мотор ұқсастарын тапса, балалардың әлдеқайда жоғары деңгейде болуы.

Мектептегі музыкалық сабақтар, негізінен, хорға ән айтуға үйретуден тұрады. Хор әні - ұжымдық орындаушылық. Ән-ән сабақтарына алғаш рет кірген ұжымдық және қозғалыс. Залда музыкаға кірген кезде, музыка класы балаларды тартуға, бірге жинауға, сәл салтанатқа бөледі. Бұл сабақ эмоциялық қаныққан. Әнге музыкалық кіріспе, әндердің әртүрлі табиғаты, сондай-ақ балаларға жақын мәтіні оларға эмоциялық жағынан әсер етеді және қызықтырады. Н.Л. Гродзенская әсіресе ұжымдық тәжірибе мен ұжымдағы іс-әрекеттердің ортақ екендігі сезімінің ортақ екендігін ерекше атап көрсетеді. Балалардағы үлкен эмоционалдық жауап-ақ мұғалім жүргізген ән туралы әңгімеде де кездеседі.

Музыкалық жадының дамуына белсенділік жасау - оның қалыптасуына мүмкіндік беретін қажетті шарт, балалардың музыкалық жадылары музыкалық белсенділіктің, оның әртүрлі түрлерінде қалыптасады. Оқу-музыкалық және орындаушылық іс-шаралар музыкалық жадты дамыту үшін үлкен әлеуетке ие. Бұл мұғалімнен:

1. оқудың алғашқы қадамдарынан есте сақтауды дамытуға жұмысты бастау;
2. оқушылардың кез-келген кезеңінде оқушылардың жұмысын жоспарлау - олар үнемі есте сақтауға арналған жаңа материалға ие болу және осылайша олардың жадыларын үздіксіз оқыту.

Музыкалық жадты тиімді дамыту үшін жалпыға бірдей музыкалық белсенділікке және жалпы алғанда музыка сабақтарының тақырыптық мазмұнына оң көзқарас қалыптастыру керек. Қатты ассимиляция үшін жаттығулардың саны мен жиілігін дұрыс реттеп, жеке айырмашылықтарды ескере отырып, материалды қайталау керек. Материалды құрылымдау кезінде білімділік күші қамтамасыз етіледі, ең маңыздысы бөлінеді, логикалық байланыстар белгіленеді. Естеліктің күші оқу нәтижелерін жүйелі түрде бақылау, тексеру және бағалау арқылы қамтамасыз етіледі. Балалардың музыкалық білімдері мен дағдыларын меңгерудің орындылығы, оларға ұсынылған балаларға арналған дағдылар, сондай-ақ оларды меңгеру дәрежесі оқыту әдістеріне байланысты.

Кусаинов Д.К.
д.филол.н., профессор
КазНПУ им.Абая

Аюпова З.К.
д.юрид.н., профессор
КазНАУ

КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ОСНОВА ПОЛИТИКИ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

В своем Послании лидер нации Н.А. Назарбаев народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050: новый политический курс состоявшегося государства» подчеркивал исторический рубеж в развитии республики. Подводя итоги реализации Стратегии «Казахстан-2030», Н.А. Назарбаев констатировал, что основные задачи, поставленные в ней, выполнены. Сформирован и реализован комплекс государственных программ развития, взят курс на системную индустриализацию и внедрение инновационных технологий, осуществлены внешнеполитические инициативы Казахстана по укреплению безопасности и стабильности в регионе и в мире. Н.А. Назарбаев отметил, что, несмотря на этническое, культурное и религиозное многообразие, мы сохранили в стране мир и политическую стабильность. Он также использовал форму «новый казахстанский патриотизм», назвав его «основой успеха» многонационального и поликонфессионального сообщества страны. При этом он акцентировал внимание на особой роли религии в Казахстане в XXI веке. И это не случайно, поскольку религия, обладая мощным консолидационным, миролюбивым потенциалом, в то же время, может быть использована деструктивными силами для разобщения людей и народов.

На наш взгляд, очень важное значение имеет этнокультурная составляющая религиозных взглядов. Мы думаем, что глубокие корни религии находятся в культуре этноса, народа и нации.

Рассматриваемая нами проблема является крайне актуальной и обуславливается повышенным вниманием к вопросу состояния этнополитических процессов в государствах центральноазиатского региона в условиях нового миропорядка. Межэтнические отношения зачастую являются фактором, определяющим внутри - и межгосударственную политику. В свете современных интеграционных процессов, происходящих в регионе, стабильность в межэтнических отношениях оказывает прямое влияние на экономику и политический курс стран Центральной Азии, перспективу их добрососедских отношений и безопасность региона в целом. Своевременное определение проблемных зон дает возможность разработки превентивных мер и избежания межнационального напряжения.

Противостояние на этнической почве является одним из самых распространенных и трудноразрешимых типов конфликта. Следовательно, разработка и изучение механизма предупреждения, регулирования и разрешения каждого отдельного этнотерриториального межнационального конфликта представляет большой научный и практический интерес. Новые исследования взаимосвязи этнических и геополитических процессов чрезвычайно важны и актуальны также потому, что могут способствовать выработке и утверждению оптимальных моделей организации мирового сообщества, обеспечивающих учет этнических (национальных) различий и интересов каждого народа, что необходимо для сохранения и укрепления международного мира и сотрудничества.

После цивилизационного разлома новые суверенные государства столкнулись с проблемой отсутствия достаточной научно-методологической базы, необходимой для своевременного предупреждения межэтнической напряженности, дефицитом специалистов в этой области. Повсеместно возникающие межэтнические конфликты первых лет независимости, как правило, провоцировались нестабильной экономической ситуацией и отсутствием

государственной политики, рассматривающей данную проблему, как одну из определяющих при создании гражданского общества и благоприятной среды для укоренения демократических начал.

Следовательно, можно предположить, что проблема предупреждения и разрешения межнациональных и этнотерриториальных конфликтов здесь останется актуальной в ближайшие годы, и требует внимания и профилактики со стороны государства и общественности.

В советской науке, занимавшейся сравнительными и теоретическими исследованиями наций и национальных процессов, состояние межнациональных отношений не являлось предметом специального научного анализа. Это обуславливалось господством в науке одной парадигмы - классово-детерминистской (сочетание элементов экономического подхода К. Маркса и Ф. Энгельса и идеалистических концепций О. Бауэра), не допускавшей возможности противоречий в межнациональных отношениях при социализме [1]. В анализе сущности современных наций преобладало выделение этнического фактора. Но уже работы этнографов, в частности Ю.В. Бромлея о нации как этносоциальном организме и информационная теория этноса Н.Н. Чебоксарова и С.А. Арутюнова [2] начала 50-х гг., заложили теоретические подходы к исследованию социальной обусловленности феномена этничности.

В постсоветский период исследованию этнополитических процессов уделялось немало внимания, основным объектом исследования явился феномен национализма. Под влиянием национальных движений на постсоветском пространстве, которые способствовали падению тоталитарного режима, у зарубежных и отечественных ученых и политиков вырос интерес к мировому опыту оценки этнического национализма и межэтнических конфликтов. С точки зрения задач исследования, наиболее значимой представляется концепция О. Данна, согласно которой современная нация представляет собой политическую модель и не ограничена конкретными социальными структурами, входящими в ее состав [3]. Роль государственного начала в формировании национальной общности, которая раскрывалась через понятие национализма, тщательно исследована Э. Геллнером. Он рассматривает национализм, как политический принцип, суть которого состоит в том, что политическая и национальная единицы должны совпадать [4].

В настоящее время постсоветская наука во многом находится на стадии ознакомления с мировой литературой и пытается подойти к изучению этнополитических процессов с новых позиций. Неоценимое значение имеют современные исследования, опирающиеся на новые методологические принципы и имеющие в своей основе обширные эмпирические исследования в области этнополитических процессов. Это, прежде всего, работы Л.М. Дробижевой [5], В.А. Тишкова [6], М.В. Иордана [7], А.Г. Здравомыслова [8], А.В. Глухой [9].

Опыт межэтнического взаимодействия во вновь образовавшихся суверенных государствах Центральноазиатского региона явился причиной повышенного внимания к данному феномену их научной элиты. Для полного раскрытия данной проблемы необходимо провести комплексный анализ состояния этнополитических процессов в Центральноазиатском регионе. В свою очередь, нужно решить ряд исследовательских задач, среди которых следует выделить:

- осмысление феномена этнических общностей, их эволюции на основе изучения основных концепций наций и национальных отношений;
- рассмотрение методологии прогнозирования межэтнических конфликтов;
- анализ объективных внутригосударственных причин возникновения межнациональных напряжений и конфликтов в центральноазиатских государствах;
- исследование специфики регионального этнонационализма, основных причин его нарастания;
- выявление системы превентивных мер по нейтрализации причин межнациональной напряженности в центральноазиатских государствах.

Анализ основывается на историко-логическом и политологическом подходах к проблеме этнополитических процессов в Центральноазиатском регионе на современном этапе, способах

протекания и условий, влияющих на них. Применение междисциплинарного подхода в данной области исследования позволило предложить свое видение этого феномена. Методология прогнозирования межэтнических конфликтов делает возможной попытку разработки системы превентивных мер по нейтрализации причин межнационального напряжения. Тщательное изучение особенностей этнополитических процессов в Центральной Азии, позитивных и негативных последствий демократизации и суверенизации постсоветских государств, поиск приемлемых превентивных механизмов, учет не только международного опыта, но и менталитета народов региона.

Прежде всего, необходимо рассмотреть понятия «этнос» и «этничность». Хотя термин «этнос» используется в научной литературе довольно давно, научное осмысление его как специального понятия для обозначения особой общности людей произошло лишь в последние десятилетия, но до настоящего времени не сложилось общепринятого определения сущности и строения этноса. Рассмотрим несколько подходов к пониманию этничности, представляющих, на наш взгляд, наибольший интерес - примордиалистский, инструменталистский и конструктивистский.

Представители примордиализма американский биохимик Пьер ван ден Берг и российский ученый, отстаивающий социобиологическое понимание этничности, Л.Н. Гумилев считают этнос и этничность реально существующими феноменами, имеющими объективную основу в природе, либо в обществе. В целом, в рамках примордиализма, этнос рассматривается, как общее понятие, научный термин, который призван характеризовать общности людей, выступающие в истории и реальной жизни в своих конкретно-исторических формах. Формирование этносов представляет собой длительный исторический процесс, определяющую роль в котором играет целая группа факторов. Среди них наиболее важными естественными предпосылками являются общность языка и общность территории. Этнические группы рассматриваются как базирующиеся на культурном единстве, как онтологически реальные. Такое понимание этничности было распространено на Западе в 60-х гг. XX в. в контексте теории модернизации.

В середине 70-х гг. XX в. в западной этнологии широкое распространение получила другая трактовка этничности - инструменталистская, в соответствии с которой она рассматривалась как инструмент, используемый политическими лидерами для достижения своих интересов. Подобное понимание этничности, типичное для политологических исследований межэтнических отношений, сложилось в рамках политологии, социологии власти и политической антропологии. В этом значении этничность понимается как идеология, создаваемая политической элитой для мобилизации масс в борьбе за власть.

Создатели инструменталистского подхода – этнополитики Л. Белл, Н. Глейзер, А. Коэн, Дж. Ротшильд, М. Эсман, Х. Колборн, К. Янг и др. - исходили из того, что различия между группами людей в обществе могут служить основой для формирования этнической идентичности каждой группы, определяющей, в свою очередь, характер межгрупповых отношений и мобилизующей этнические группы на целенаправленную политическую деятельность. Существенной чертой всех инструменталистских теорий является их опора на функционализм и прагматизм.

Известный российский этнолог В.А. Тишков, также являющийся сторонником рассматриваемого подхода, видит этничность всего лишь средством «в коллективном стремлении к материальному преимуществу на социально-политической арене». Примером инструменталистского подхода к этничности может служить информационная концепция этноса этнографа Н.Н. Чебоксарова и этносоциолога С.А. Арутюнова. Они предлагают описывать механизм существования всех этнических общностей на основе связей, которые могут быть описаны в рамках понятия информации. Эти информационные связи существуют в виде различных форм коммуникаций. Любые отношения, в которые вступают люди между собой, сопровождаются потоком информации. Информация передается разными путями - языковая коммуникация, в форме показа, подражания. В понятие «информация» входит и культурная традиция народа, его творческое наследие.

Согласно конструктивистскому подходу к пониманию этничности, этническое чувство и формируемые в его контексте представления и доктрины - это не что иное, как интеллектуальный конструкт писателей, ученых, политиков.

Наиболее распространенную в мировой науке конструктивистскую концепцию этничности связывают с именем норвежского этнолога Фредерика Барта, который определяет ее как наиболее широкую категорию социальной идентичности, ситуативный феномен, создаваемый средствами символического различения, подчеркивает договорной характер границ между этническими категориями. Впервые в этнологии в качестве главного критерия этничности Барт предложил этнические границы группы, которыми она ограничивает сама себя. Выбор этого критерия объясняется тем, что этнические границы направляют социальную жизнь в определенное русло, следствием чего становится сложная организация поведения и социальных отношений. По этой причине в различных этнических границах наблюдаются и различные культурные явления, демонстрируемые членами той или иной группы.

Все рассмотренные выше подходы к этничности не носят взаимоисключающего характера и поэтому перспективным способом исследования проблемы этничности в ближайшем будущем будет, видимо, интеграция их наиболее важных аспектов и создание когерентной теории этничности. Кроме того, мы видим, что этнос превратился из культурологического понятия, присущего первобытным, неразвитым или отсталым народам, в понятие политологическое, рассматриваемое теперь в рамках этнополитологии, относящееся к любому народу, что означает придание ему определенных прав, интересов и потребностей.

Для этого нужно исследовать теорию наций, представленную К. Марксом и Ф. Энгельсом, чтобы проследить параллельное развитие теорий нации и этноса и поставить вопрос: почему при наличии наций, межэтнические проблемы являются актуальными? К. Маркс и Ф. Энгельс пришли к выводу, что все этнические общности (племя, народ, собственно, этнос, нация) возникли из потребностей поступательного развития общества и их сущность определяется соответствующей общественно-экономической формацией (первобытной, рабовладельческой, феодальной, буржуазной и коммунистической). В связи с чем этническая общность у них выступает как этносоциальный организм, который на каждом этапе общественного развития все более усложняется, приобретая новые качественные характеристики. К. Маркс и Ф. Энгельс не допускали отнесения к единой нации людей одной и той же национальности, но не имеющих общей территории. Самоопределение небольших этнических групп рассматривалось ими как явление реакционное, препятствующее формированию общекapиталистического рынка, промышленному развитию и, как следствие этого, классовой борьбе в рамках одного государства. Важным условием функционирования нации считали они и общность языка [1].

В заключение хочется отметить, что нас проанализировать национальный вопрос таких видных деятелей, как О. Бауэр, К. Реннер и К. Каутский, заставило обострение этнической ситуации в Восточной и Центральной Европе в начале XX в. Так, в частности, Отто Бауэр выводил сущность нации из категории «национальный характер». Схожей была позиция К. Реннера (Шпрингера). Он формулировал: «Нация - это союз одинаково мыслящих и одинаково говорящих личностей. Это культурная общность группы современных людей, не связанная с «землей». Исходя из таких теоретических предпосылок, австрийские лидеры решение национальной проблемы сводили к созданию культурно-национальной автономии для многонациональных государств Европы [10].

Литература:

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология //Соч. -2-е изд. –Т.3; Маркс К., Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе //Соч. -2-е изд. –Т.3; Энгельс Ф. Положение Англии. Восемнадцатый век //Соч. -2-е изд. –Т.1; Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. –СПб., 1909.
2. Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. – М., 2013; Его же: Очерки теории этноса. –М., 2014; Арутюнов С.А. народы и культуры: развитие и взаимодействие. – М., 2015; Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы. Расы. Культуры. – М., 2016.

3. Данн О. Нации и национализм в Германии: 1770-1990. – СПб, 2013.
4. Геллнер Э. Нации и национализм. – М., 2015.
5. Дробижева Л.М. Интеллигенция и национализм. Опыт постсоветского пространства. – М., 2014; Ее же: Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. – М., 2013; Дробижева Л.М., Аклаев А.Р., Коротева В.В., Солдатова Г.У. Демократия и образы национализма в Российской Федерации 90-х гг. – М., 2016;
6. Тишков В.А. О природе этнического конфликта // Свободная мысль. –2013. –№ 4; Его же. Этничность, национализм и государство в посткоммунистическом обществе // Вопросы социологии. – 2015. – № 1-2; Его же: Идентичность и культурные границы // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах: Сб.ст. /Под ред. М.Б. Олкотт и др. – М., 2017.
7. Иордан М.В. Наука национального примирения // Общественные науки и современность. – 2015. – № 4. – С.7-15.
8. Здравомыслов А.Г., Матвеева С.Я. Межнациональные конфликты в России и постсоветском пространстве. – М., 2017; Его же: Социология конфликта. – М.: Аспект пресс, 2016.
9. Глухова А.В. Политические конфликты: основания, типология, динамика. –М., 2017.
10. Шпрингер Р. Национальная проблема (борьба национальностей в Австрии). – СПб., 1909.

Құрманалиева А.Д.
 филос.ғ.д., профессор
 Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Есдәулет Е.
 «Исламтану» мамандығының PhD докторанты
 Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
vergeldiyesdaulet@gmail.com

ДІНТАНУ САЛАСЫНДА МӘТУРИДИ ІЛІМІН ЗЕРТТЕУДІҢ МАҢЫЗДЫЛЫҒЫ

Тәуелсіздік алып, елдігімізді айқындағалы еліміз бірқатар бағыттарда жетістіктерге қол жеткізді. Сол салалардың бірі – дін саласы. 25 жыл ішінде жабылған мешіттер қайта ашылып, бабалардан қалған мәдени және рухани мұраға қол жеткізіп, діни кадрлар, білікті мамандар дайындау арқылы болашақ бағытымыз белгіленіп, білім мен ғылымға ден қоя отырып, Ислам өркениетіне, қазақы болмысымыз бен дәстүрімізге қайта қауышудамыз.

Дегенмен қазіргі таңда Қазақстандағы діни ахуал халық қамын ойлайтын әрбір азаматты толғандырып жүргенін білеміз. Сол мәселелерді бірнеше топқа бөліп қарастырсақ болады.

Біріншіден, еліміздегі еркіндікті пайдаланып түрлі дін атын жамылып, секта ашып, қазақтың қара домалақтарын шоқындырып, өз мүдделеріне жетуге емін-еркін қарекет жасап жатқан миссионерлердің қарасы азаяр емес. Дін істері агенттігінің есебі бойынша, қазіргі таңда діни бірлестіктер саны 3400-ден асып жығылады екен. Бұл – дін туралы заңның шығып, кейбір талаптарға сай келмейтіндерінің жабылғанынан кейінгі сан. Ал «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заң қабылданар алдында тіркелген ұйымдар саны 4450-ге, 50-лік шіркеулер саны 400-ге, Евангелие христиан-баптистік ұйымдар саны 364-ке жеткен екен. Байқағанымыздай, бұл көрсеткіштер селқос қарап, бейжай қалдыратын цифрлар емес.

Ал мәселенің екінші тұсына тоқталсақ, «уахабилік», «сәләфиттік» ағымдардың да саны күн сайын арта түсуде. Мемлекет тарапынан олардың басшыларына түрлі шаралар қолданылғанымен, олардың артынан ерушілеріне көп әсері тие қоймағаны байқалады. «Уахабилік» ұстанған ұстанымдарына байланысты бірнеше тармақтан тұрады. Мысалы, «суруриттер», «мадхалиттер» деген сияқты. Солардың ішінде «такфир» сынды радикалды топтар қоғам тыныштығына ерекше қауіп төндіріп, ұлттық санамызды улауда. «Такфир» дегеніміз – өздерін ғана мұсылман санап, қалғандарды кәпір деп есептей отырып, оларды өздеріне жау көру. Такфир идеологиясын қабылдаған жандар үшін туған ел, Отан ұғымдары кәпірлер мен жаулар мекеніне айналады. Бұл ұстанымның адамзатқа қаншама қайғы-қасірет төндіруі мүмкін екені айтпаса да түсінікті.

Сонымен қатар «ата дініміз – тәңіршілдік, сол дінге оралуға тиіспіз» дегенді де алға тартушылар қоғамда кездесіп жатады. Мұндай көзқарасқа басымдық беру діни бірегейлікке кері әсерін тигізері сөзсіз. «Біз – тегіміз түрік, дініміз – Ислам екенін ұмытпауымыз керек. Ол үшін қасиетті кітап – Құран Кәрімді насихаттауды естен шығармауымыз керек» деп елбасымыздың өзі айқындап бергенін жадымыздан шығармағанымыз абзал.

Бұл атап өткен мәселелер дінге, дінді ұстануға қатысты болса, діннен алшақтау, руханияттан ажыраған кейбір жастарымыз тарапынан жаға ұстарлық жайттар орын алып жатқанына куә болып жүрміз. Мысал ретінде соның бір-екеуіне тоқтала кетсек:

Қоғамда белең алып келе жатқан індеттердің бірі – кәмелеттік жасқа толмаған кейбір қазақ қаракөздерінің тұрмысқа шықпастан жасанды түсік жасатуы немесе босана салып көрінген жерге өз сәбиін тастап кетуі сынды жауапсыздық фактілерінің көптеп тіркелуі. БАҚ-та, әлеуметтік желілерде қаптап кеткені сонша, шыны керек, соңғы кезде мұндай жайттарға таң қалудан қалдық. Тағы бір қоғамдық талқыдан түспей жүрген мәселелердің бірі – ел ішінде гейлердің пайда болуы және гей клубтардың ашылуы. Осы мәселе жұрт жанашырларын толғандырып, халық қалаулыларының мемлекет деңгейінде көтеруі жайдан жай емес. Мәжіліс депутаты Алдан Смайылдың жүргізген есептеулері бойынша, бір Астана қаласының өзінде 4 гей-клуб ашық жұмыс істейтін болса, Алматыда ондай клубтар саны оннан асып жығылады екен. (baq.kz сайтынан) Ол СПИД орталығының мәліметтеріне сүйене отырып, елімізде аталған орталықта тіркелген «қызтекелер» саны 240 мыңға жуықтағанын атап өтті (tengrinews.kz сайтынан). Сонымен қатар интернет желісінде «kok team», яғни көк команда деген атпен танымал порталдың жұмыс жасайтыны және бір жынысты некенің дұрыс әрі адам табиғатына қайшы емес деп жарнамалауы жүректі қынжылтатын жайт.

Қарап тұрсақ, қоғамда шешімін таппай тұрған мәселелер аз емес. Осының бәрінің алдын алу үшін, жоғарыда аталған проблемалардың түйінін тарқату үшін ұлттық құндылықтарымыз бен дәстүрлі Исламды дұрыс әрі жүйелі насихаттаудың алар орны ерекше. Ұлттық құндылықтарымызды, ата дінімізді насихаттау дегеніміз ол рухани жаңғыру, ол өзімізге тән ұлттық кодты қалыптастыру деген сөз. Салт-дәстүр мен Ислам тағылымдары өте жақын, тіпті егіз ұғымдар деп айтсақ артық айтқандық болмас. Өйткені екеуінің ажырамас ұғымдар ретінде санамызға терең сіңгенінің көрінісін әдет-ғұрпымыздан, жыр-дастандарымыздан, одан қалса күнделікті аузымыздан түспейтін мақал-мәтел мен нақыл сөздерімізден аңғару қиын емес.

Ислам дінімен ұштасқан қазақ философиясында дүниеге деген көзқарас өте кең және адам табиғатымен етене үйлеседі. Халқымыздың дүниетанымын кемеңгер Абай:

«Махаббатпен жаратқан адамзатты,

Сен де сүй ол Алланы жаннан тәтті.

Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,

Және хақ жолы осы деп әділетті», – деп суреттейді. Әрбір адамның дара жаратылыс, қайталанбас туынды екенін түсіне отырып, Алланы тану, барша адамзатқа құшақ жайып, бауырым деп білу, әділеттілік сынды адами құндылықтарды жоғары бағалау, міне, осы – қазақтың дүниетанымы. Өлеңнің алғашқы екі жолына назар аударсақ, Абай Алланың адам баласын махаббатпен жаратқанын айтуда. Егер біз мұны тәрбие арқылы ұлтымыздың ұжданына сіңіре алсақ, жоғарыда айтып өткен миссионерлердің «Бог нас любит» немесе «Құдай сіздерді жақсы көреді» деген сынды шырмауларына жастарымыз шалынбас еді. Ал соңғы екі жолда дана Абай мұсылман бауырыңды былай қайғанда, барша адамзатты жақсы көруге шақырады. Осы тағылым арқылы жоғарыда атап өткен деструктивті ағымдардың алдын алуға болады деген сенімдеміз.

Елбасымыздың күн тәртібіне қойған рухани жаңғыруының бір тұсы осы қазақы болмысты қалыптастыра отырып, заман көшіне ілесу, әлемді өз жетегінде ертіп жүретін оқ бойы озық мемлекеттер қатарына қосылу болып табылады. Ал қазақ халқының рухани жаңғыруы Ислам дінімен біте қайнаскандықтан, оның құндылықтарын, сенімдерін, әдеп-ақлағын ескеру қажет екені анық. Дәстүрлі Ислам, оның ішінде Ханафи мазхабы мен Мәтуриди ақидасы қазақ халқының және Орта Азия халықтарының сан ғасырдан бері діни бірегейлігін, ауызбіршілігі мен татулығын сақтап келді. Ислам діні VII-VIII ғасырларда осы өңірлерге келісімен түркі

халықтарының көп бөлігі оны қабылдап қана қоймай, өз салт-дәстүрлерімен ұштастырып, ұлттық саналарының қазығы етті.

Ислам дінінің кеңінен етек жаюы Орта Азия мен қазақ даласынан ғалым-ғұламалардың көптеп шығуына тікелей әсер етті. Ислам дін ретінде, мәдениет ретінде бұл өңірлерде кең тарауымен қатар, ғылым ретінде, ғылымның кілті ретінде де көпшілік назарын аударды. Ғылымға бет бұруының арқасында Орта Азия мен қазақ даласында өзіне тән ғылыми мектеп, ғылыми орта қалыптасты. Тіпті Ислам діні мемлекеттік дін статусына да ие болды. Ал қалыптасқан ғылыми мектеп доктриналары осы мемлекеттердің ата заңы қызметін атқарды. Сол ханафи-матуридиділік доктриналар Орта Азияда Саманилерден кейін билік құрған Қарахан (389-607/999-1211) мемлекетінің діни идеологиялық платформасын құрады. Қарахандықтар билігі Орта Азиядағы Мауараннахр мен Түркістан аймақтарын қамтыды. Мемлекеттің рухани-мәдени орталығы Самарқан мен Бұхара болды. Қараханидтер кезеңінде Самарқан, Бұхарамен қатар, Орта Азия аймағының Узгент, Ахсикент, Касан, Марғинан, Қашқар, Баласағұн, Тараз және Исфижаб сынды өзге өңірлерінде де отырықшыл қала мәдениеті дамыды [1, 146-147 б.]. Қарахан мемлекетін түркі қағанаттарының ішіндегі ислам дінін мемлекеттік ресми дін ретінде қабылдап, өте сауатты діни саясат жүргізген алғашқы мемлекет деп бағалауға болады. Қарахандықтар кезеңінде көптеген ортағасырлық шығыс ханафи ғалымдары арасынан имам Матуридидің ілімі ерекше мәнге ие бола бастады.

Енді сол имам Матуриди ілімінің қара шаңырағы Мауараннахр мен Түркістан жерлеріне тоқталсақ: «Мауараннахр» араб тілінен аударғанда «өзеннің арғы жағы» деген мағынаны білдіреді, яғни Амудария өзенінің арғы жағын мекен еткен халықтарға айтылады. «Мауараннахр» деп аталуы және кейін де осы атпен тарихта қалуының түпкі мәні мынада жатса керек:

Біріншіден, географиялық тұрғыдан алғанда Ислам халифатының негізгі орталықтары саналатын Бағдат, Басра, Дамаск қалалары тарапынан қарағанда Амудария өзенінің шығыс жағалауы өзеннің арғы жағы болып есептелуі.

Екіншіден, этнологиялық тұрғыдан алғанда бұл өңірді мекен еткен халықтардың көпшілігі түркі тектес халықтар болуында.

Үшіншіден, саяси-әкімшілік тұрғыдан алғанда өзеннің бергі жағындағылар толығымен Аббаси халифатының қол астында болса, өзеннің арғы жағындағылардың жартылай немесе кейбірінің толықтай тәуелсіз болуында.

Төртінші себебі әрі ең маңыздысы – ғылыми тұрғыдан алғанда Мауараннахр өңірінің тұтастай Ханафи құқықтық мектебімен қоса Матуриди сенімдік мектебін ұстануында. Матуриди сенім мектебінің негізгі ерекшелігі: Ислам дінінің басты қайнар көздерімен қоса, өз зерттеулерінде рационалдық әдісті кеңінен қолдануында, бұл дегеніміз ақыл мен нақылдың әрқайсысын өз орнымен, өз ретімен қолдана отырып, екеуін бір-біріне қайшы келмейтіндей етіп ұштастыру.

Үлкен ғылым мен мәдениет орталығы болған Мауараннахр жерінің біршама бөлігі қазіргі Қазақстан территориясының оңтүстік аймағына тиесілі екені мәлім. Алайда араб әдебиеттерінде Мауараннахр деп тек шектеулі территория ғана емес, керісінше Амударияның солтүстігінде орналасқан барша Ислам мемлекеттері аталған, бұл тұстан қарағанда Қазақстан территориясының барлығын жатқызуға болады. Өйткені Мауараннахрда ғылым өте үлкен қарқынмен дамып отырған болса, еліміздің басқа өңірлері осындағы ғылымнан сусындап, нәр алып отырған.

Мауараннахр жерінен шыққан ғалымдар санының көптігі сонша, ешкім олардың санын кесіп айта алмайды. Тек Түркістан мен Фараб қалаларының өзінен қаншама әл-Фарабилер мен әт-Туркистанилер шыққан.

Араб тілінде жазылған көптеген қолжазбаларда және басылып шыққан кітаптарда «әт-Туркистани» немесе «әт-Тарази» есімдері көптеп кездеседі. Есімізді жиып, іргемізді көтергелі сол ғалымдар мен олардың еңбектерін іздеп тауып, зерттеп зерделеп, оқырман назарына ұсыну біздің бабалар алдындағы асыл борышымыз болып табылады. Бұл зерттеулердің басы,

Құдайға шүкір, басталып та үлгерді. Мысалы, «Хибатулла әт-Тарази және оның рухани мұрасы» деген атпен жарық көрген Ә. Дербісәлінің еңбегін атап өтуге болады.

Хибатулла әт-Тарази Тараз қаласынан шыққан ханафи-мәтуриди ғалымы. Ол Хазіреті Әбу Ханифа мен оның шәкірттерінің ақидасын яғни діни сенім-көзқарастарын жеткізген «Тахауи ақидасы» атты мәтінді кеңінен түсіндіріп, жазып қалдырған әйгілі мәтуриди ғұламасы.

Ал әл-Фарабилерге тоқталар болсақ, ғалымдарымыздың айтуынша қазақ топырағы 30-дан астам әл-Фарабилерді тарту еткен екен. Олардың кейбірі қазіргі таңда зерттеліп, еңбектері қайта өңделіп қолымызға жетіп жатса, қолжазба күйінде архивтерде жатқаны қаншама. Әл-Фараби сөзі «Фараб» қаласынан яғни «Отырар» қаласынан шыққан деген мағынаны беретінін ескерсек, Отырар қаласының қаншалықты үлкен ғылым ордасы болғанын аңғару қиын емес. Бұған қоса Отырарда алып кітапхананың болғаны да сөзіміздің айқын дәлелі. Сол ғұламалардың бірі әрі бірегейі Әбу Наср Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Тархан әл-Фараби.

Әбу Наср әл-Фараби Ислам философиясының негізін қалаушылардың бірі, үлкен ойшыл, энциклопедист ғалым. Оның қалам түртпеген саласы кемде-кем. Әсіресе, оның әлеуметтік және саяси тақарыптарда жазған «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы» сынды трактаттары бүгінгі күнге дейін өзектілігін жоғалтқан емес. Қазіргі таңда Әбу Наср әл-Фараби мұрасы өзінің тарихи отанына оралып, Егемен Қазақстанның ұлттық брендіне айналып отыр.

Бергі тарихымызға үңілсек, Абай, Шәкәрімдердің өмірі мен еңбектерінен ханафи-мәтуриди бағытын ұстанып, осы дара жолды халыққа жеткізу үшін қам жегенін көре аламыз.

Байқағанымыздай, Орта Азия мен қазақ даласында ғылым мен мәдениет қоса дамып, әлемдік өркениеттің ілгерілеуіне үлкен үлесін қосқан. Ислам дінін толыққанды түсініп, тағылымдарына дұрыс амал етудің арқасында ешқандай діни текетірес орын алмаған. Керісінше, мәтуриди сенім мектебінің, ханафи құқықтық мектебінің аясында бейбіт заман тудырып, тыныштық пен бейбітшілік аясында ғұмыр кешкен ата-бабаларымыздың ойларына діни алауыздық, экстремизм, терроризм, радикализм сынды теріс пікірлер кіріп те шықпаған. Өйткені олар Ислам дінінің ақиқатын терең түсініп, салғырт, үстіртін ойлаудан барынша аулақ-тын.

Біз де өз кезегімізде еліміздің іргесін биік қалап, өсіп-өркендейміз десек, елімізде орын алып жатқан түрлі қақтығыстардың алдын аламыз десек, міндетті түрде ата-бабаларымыз сан ғасырлар бойы ұстанған мәтуриди сенімін толық зерттеп, оны барша әлеуметке, әсіресе жат ағымның ықпалына көнуге бейім жастар қауымына кеңінен мәлімет беруге тиіспіз. Сонда ғана елімізді радикализм, экстремизм, терроризм үрейлерінен аман алып қалмақпыз. Бейбітшілік пен ынтымақ орнаған жерде ғылым да, мәдениет те дамымақ.

Сондықтан рухани жаңғыруымыздың кілтін алыстан емес, төл тарихымыздың қойнауынан іздеуге тиіс екенімізді жадымыздан шығармағанымыз абзал. Мәтуриди сенім мектебі мен ханафи құқықтық мектебі сан ғасырлардан бері ата-бабаларымыз ұстанған дәстүрлі Исламның негізін құрайтындықтан, Ислам дінінің құндылықтары мен оның әдептерін қалың халыққа таныстыру – Тәуелсіз Қазақстанның рухани жаңғыру кепілі екендігін сеніммен айта аламыз.

Әдебиеттер:

1. Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. /под ред. Прозоров С.М. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.

2. Әкімханов Асқар, Әбу Мансур әл-Матуридидің иман мәселелеріне қатысты ұстанымы («Китәб әт-тә’уиләт» атты еңбегі негізінде) Философия докторы (Ph.D.) ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертациясынан. Алматы, 2016.

Мустафина Ж.Д.
«Дінтану» мамандығының PhD докторанты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
zhanar_mustafina@list.ru

Борбасова Қ.М.
филос.ғ.д., профессор
Әл Фараби атындағы ҚазҰУ
bm.karlygash@gmail.com

АЙҚЫШТЫҢ СИМВОЛДЫҚ МӘНІ ЖӘНЕ ОНЫҢ ПРАВОСЛАВИЕ ДІНІНДЕ ҚОЛДАНЫЛУЫ

Айқыш – христиан дінінен әлдеқайда бұрын пайда болған ең ежелгі символдардың бірі. Ұзақ даму тарихы бар айқыштың мазмұны өте бай. Бастапқы уақытта ғарыштың (космостың) әмбебап символы саналған айқыштың қиысқан екі сызығы әлемнің төрт құбыласын білдірді. Сонымен бірге, айқыш екіжақтылық, одақ, бірігу мағыналарына да ие. Дәл осы мағынада ол математика ғылымына қосу белгісі ретінде енді. Археологиялық қазба жұмыстары кезінде табылған заттардағы айқыш белгісі оның Азия, Африка, Мысыр, Шығыс және Еуропаның ежелгі халықтарына тән болғандығын дәлелдейді. Түрлі халықтар арасындағы айқыштың символдық мәні алуан түрлі мағынада қолданылады. Айтар болсақ, Алдыңғы Азияда айқыш сакралды белгі және бақыт символы; Вавилонда – Айдың төрт фазасының белгісі; Сирияда – әлемнің төрт негізгі элементінің символы; Колумбтың Американы ашуына дейінгі тайпаларда – өмір мен құнарлылықтың нышаны болса, Аркадияда, керісінше, қабірлерде бейнеленетін өлім белгісі болып саналды. Қытайда шаршы ортасына салынған айқыш жер мен тұрақтылықтың символы. Африкада бұл қолдау мен қорғаудың, ғарыш пен бірлікті білдіретін мықты белгі, ал шеңбердің ортасына түсірілген айқыш – жоғарғы биліктің смволы болды. Буддизмде шеңбер ішіне бейнеленген айқыш – өмір дөңгелегін (колесо жизни) білдірді, шеңбер шегінен шыққан айқыш ұштары құдайлық энергияны көрсетті. Одан бөлек, индуизм мен буддизмде айқыш тіршіліктің жоғары және төменгі саналарының бірлігін білдірді. Айқыштың тік жолағы – көкке көтерілуді меңзесе, көлденеңі – жердегі өмірді білдірді. Көріп отырғанымыздай, айқыш мазмұны көптеген елдерде бірдей мағынада емес, кей жағдайларда тіпті қарама-қарсы мазмұндарға да ие.

Сонымен қатар, айқыштың көптеген құдайлардың атрибуты болғандығын да айта кеткен жөн. Мысалы, Мексикада бұл жел және жаңбыр құдайлары Кецалькоатль мен Тлалоктың атрибуты; Үндістанда от құдайы Агнидың отты шоқпарларының белгісі; Скандинавияда айқыш найзағай құдайы Тордың құдіретті күшін білдірді [1; 5].

Христиан діні пайда болғаннан кейін айқыш мүлдем жаңа мазмұнға ие болды. Уақыт өтісімен, ол христиан дінінің басты символына айналып, Иса Мәсіхтің кешірім үшін құрбандығы және мәңгілік өмір мен азаптан құтылудың қасиетті белгісі болды, яғни Иса өзінің айқыштағы өлімімен адамзаттың күнәсінің құнын төледі.

Айқыш символының пайда болуы мен эволюциясы

Айқыш христиан дінінде болды ма, және ол қайдан келді, айқыштың түрлеріне және т.б. сол сияқты сұрақтарға тоқталсақ. Негізінен еврейлерден ғана тұрған Ескі өсиет шіркеуінде, айқышқа шегелену қолданылмады және жазалау, әдеттегідей, үш тәсілмен орындалды: таспен ұру, тірідей өртеу, ағашқа ілу. Сондықтан да оларда ағашқа ілінгендер жөнінде: «ағашқа ілінгеннің қай-қайсысы да қарғысқа ұшыраған» делінген. Жазалаудың тағы бір төртінші түрі болған – басты қылышпен шабу әдісі. Ол патшалық дәуірде пайда болды.

Айқыштық дарға асу әдісі пұтқа табынған грек-рим дәстүрінде болды және оны еврей халқы Исаның туылуынан (Рождество Христово) бірнеше ондаған жылдар бұрын, римдіктер олардың соңғы заңды патшасы Антигонды айқышқа керіп өлтіргенде ғана білді. Сондықтан

да Ескі өсиет мәтіндерінде айқыштың өзі, атауы, пішіні, қала берді ж азалау құралы болғандығы жөнінде мүлдем айтылмайды. Керісінше, 1) адамдардың іс-әрекеттері туралы, Иса айқышы бейнесінің мазмұнын алдын-ала қалыптастыратын жағдайлар; 2) құпия түрде алдын-ала айқыштың күші мен өміршеңдігі жайлы және 3) аяндар мен уаһилер, Мәсіхтің көретін азабын алдын-ала бейнелеген мәтіндер келтіріледі.

Абыройсыз өлімнің құралы ретінде болған айқыш бастапқы уақыттарда қорқыныш пен үрей тудырды, бірақ Иса Мәсіхтің арқасында бұл қуанышты сезімдерді тудырған бұл құрбандық христиандар үшін үлкен олжа болды. Осыған байланысты римдік апостол Ипполит: «Шіркеудің өлімге қатысты өзінің үкен олжасы бар – ол мойнына тағып жүрген Мәсіхтің Айқышы» десе, тағы бір апостол, философ, әулие Иустин: «Пайғамбар алдын ала айтып кеткендей, айқыш – бұл Мәсіхтің билігі мен күшінің ұлы символы» деді.

Жалпы, «символ» - грек тілінен аударғанда «біріктіру» деген мағынаны, немесе көрінбейтін шындықты көзге көрінетін табиғи болмыс арқылы ашу, иә болмаса белгілі бір ұғымды бейне арқылы жеткізуді білдіретін, яғни екі нәрсені қосушы құралды білдірді.

Палестинада пайда болған және негізінен бұрынғы иудейлерден құралған Жаңа Өсиет шіркеуінде, пұтқа табынушылықтан сақтану мақсатында сурет салуға қатаң тыйым салған дәстүрлерді ұстанулардан символдық бейнелердің енгізілуі қиынға соқты. Алайда, Құдайдың өзі символикалық және иконографиялық тілде көптеген нәрселерді айтты. Мысалы, Құдай Иезекил пайғамбарға сөйлеуге тыйым салып, оған Иерусалимнің қоршаудағы бейнесін «Израиль ұлдарына» «белгі» ретінде салуға бұйырады.

Христиандықтың бірінші ғасырларынан басталған Құтқарушының ізбасарларын қудалау үрдістерінен, мәсіхшілер жасырынуға және өздерінің рәсімдерін құпия түрде өткізуге мәжбүр болды.

Осы уақытқа дейін шіркеу өз ілімдерін және қасиетті орындарын Мәсіхтің жауларының зиянды қызығушылықтарынан қорғау үшін сақтық шараларын қабылдап отырды. Осының бір дәлелі ретінде айтсақ, 286 жылы император Диоклетианның бұйрығымен әйгілі римдік әртіс, ымшыл (мимист) Генесий циркте құпиялықтың бірі шоқындыруды күлкі еткен. Алайда оның көріністе айтқан сөздерінің өзіне қатты әсер еткендігі сонша, ол тәубеге келіп, шоқындыру рәсімінен өтіп, көпшілік алдында христиандар дайындаған өлім жазасына кесіледі (басы шабылды). Осындай фактілер тарихта көптеп кездеседі. Осылайша, христиандық құпиялықтарды пұтқа табынушылар мен басқа жаулардан қорғау мақсатында Шіркеу алғашқы ғасырлардан-ақ шартты символикалық тілді, яғни қысқартуларды, монограммаларды, символдық бейнелер мен белгілерді қолдануға мәжбүр болды [2].






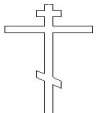
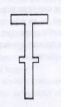

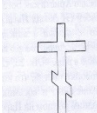







Керілетін айқыштардың түрлері.

Айқыштың алғашқы формасы Т әрпінде болды және ол өлім жазасының құралы функциясын ғана атқарды. Рим империясының оңтүстік және шығыс бөлігінде құлдарды, бүлікшілерді, қылмыскерлерді дарға асу үшін «Мысырлық айқыш» деп аталған Т әрпіне ұқсас өлім жазасының құралы пайдаланылған. Осыған байланысты граф А.С. Уваров: «Гректің Т әрпі – айқыштың формаларының бірі» деп жазады. Айқышты – өлім жазасының құралы ретінде қолданғандықтан, ертедегі христиандар айқыштың құпия эмблемасы ретінде түрлі христограммаларды ойлап тапқан. Айқыш көп уақытқа дейін мойындалмалмаған белгі болды. Тіпті Рим императоры Константиннің (306-337) шоқынудан кейін де, айқыш ұзақ уақыт бойы христограммадан кейінгі екінші орында қала берді.

Христиан діні жеткілікті дәрежеде таралып, нығайғаннан кейін ғана айқыш бірте-бірте христограмманы ығыстыра бастады. V ғасырға қарай христиандар енді саркофагтарға, шамдарға, қорапшаларға және т.б. заттарға өлімнің өзін жеңген осы бір мықты символды бейнеледі.

Ал енді Иса Мәсіхтің қандай айқышқа керілгендігі жөніндегі мәселеге келетін болсақ, оның айқышының нақты қандай пішінде болғандығы белгісіз. Ежелгі дүниеде жазалау құралы ретінде қызмет атқарған айқыш Рим империясының әр бөлігінде түрлі формаға ие болды: кейде ол жай ғана тігінен тұрғызылған бөрене болса, кейде Х (сгux decussate, кейін бургунд айқышы) әрпіне ұқсас айқасқан екі ағаш түрінде болды (4-сурет); кей жағдайда – екі бөрененің

ұзыны тігінен бекітіліп, екінші қысқасы көлденең орнатылды, осылайша Т әрпіне ұсас болды (айқыштың египеттік формасы *сгux commissa vel patibulata*) (1-сурет). Кейбір жағдайларда, айқыштың көлденең бөлігі, тік бөрененің үстінен емес, сәл төменірек бекітілді (3-сурет), сөйтіп ол төртұшты айқышқа айналды (*сгux immissa vel capitata*) [3, 833].

 (1)	 (2)	 (3)	 (4)	 (5)
 (6)	 (7)	 (8)	 (9)	 (10)
 (11)	 (12)	 (13)	 (14)	 (15)
 (16)				

Археологтардың көпшілігінің пікірінше, айқыштың осы немесе басқа формасының тиісті жабдықтары мыналар болды: отырғыш – мүйіз түріндегі кішкентай ғана ағаш, ол тік бағананың алдыңғы жағынан, ортасына қарай бекітілді. Бұл жазаланушының шегеленген қолдары жыртылып және денесі салбырап кетпес үшін жасалды. Жазасын өтеуші оған сүйенді немесе аяқтарын екі жаққа жіберіп, үстінен іліне отырды (16 сурет) [4].

Келесі элемент – жазаланушының аяғын тіреп тұратын табанша. Өлім жазасына кесілген адамның басының үстіне көп жағдайда қылмысы жазылған тақтайша ілінген. Егер бұл тақтай мен табанша тік бағананың бойынан шығып кетсе, бұл айқыш жеті немесе сегіз ұшты болып есептелді (5, 6 суреттер). Егер, тақтайша да, табанша да тік бағананың шетінен шықпаған жағдайда, айқыш төрт ұшты болды (3 сурет). Ал тек табаншасы немесе тақтайшасы бағананың шетінен асып кеткен жағдайда, айқыш бес немесе алты ұшты болып есептелді (7, 8, 9 суреттер).

Аталған айқыштардың қайсысы Иса Мәсіхке тиесілі екендігі жөнінде пайымдау үшін ішінде ішінара аталып өтілген Шіркеу Әкелері мен шіркеу жазушыларының жазбаша куәліктеріне және христиандық ежелгі материалдық ескерткіштерге жүгінуге болады. Мысалы, апостол Варнава өз жолдауларында Т-тәрізді айқыш туралы айтса, Тертуллиан «латынның «Т» әрпі – айқыштың нағыз бейнесі» деп келтіреді. 1857 жылы Римдегі Палатин тауын қазу жұмыстары кезінде табылған III ғасырдың ортасына тиесілі пұтқа табынушылардың айқыштың карикатуралық бейнесі де «Т» әрпі формасына ұсас.

Бұған қатысты қосымша тағы бір айтылып кететін жайт, бұл жердегі «Т» белгісі тек грек және латын әліпбиінің әрпі ғана емес, жалпы ежелгі халықтар арасында, атап айтқанда мысырлықтарда да бақыт пен шаттықтың эмблемасы болды, оны мәсіхшілер мысырлықтардан о дүниелік өмірдің эмблемасы ретінде алған болса керек және оның христиан қабірлерінде бейнеленген суреттері Иса Мәсіхтің айқышы дегенді білдірмейді [5, 268].

Алайда, Иса Мәсіхке қатысты айқыш формасының төрт ұшты болғандығын дәлелдеген жазбаша дәлелдемелер мен материалдық ескерткіштердің саны анағұрлым көп (3 сурет).

Иринеи Лионский және Иустин Философ бесұшты айқыш туралы айтады. Нонның айтуынша, Иса Мәсіх төрт ұшты айқышта мерт болған. Үш тілде жазылған «Назареттен шыққан Иса, Иудейлердің Патшасы» жазуы бар тақтайшадан басқа, Иса Мәсіхтің айқышында отырғыш пен табаншаның болғанын Тертуллиан, Иринеи, Иустин Философ, Григорий Турский мәлімдейді. Айқышқа шегеленетіндер көбінесе айқыштағы арқанға ғана байланатынына қарамастан, Исаның шегеленгендігі сөзсіз [6, 543].

Иса Мәсіхтің әлемді құтқарудағы құралы ретінде болған айқыш христиандар арасында әу бастан-ақ үлкен құрметке ие болды. Шіркеу әкелері бұны апостолдардың тартуы деп қабылдайды. Алғашқы үш ғасырда ол пұтқа табынушылардан құпия сақталатын христиандық нанымдар мен рәсімдер шеңберіне кірді. Алайда пұтқа табынушылар бұл туралы білген, өйткені христиандардан шыққан кейбір адамдар батыл түрде айқышты ашық дәріптеп, оған құлшылық етті. Әулие Киприан Карфагеннің биографы Понтийдің әңгімесіне сенсек, III ғасырда кейбір христиандар айқыштың суретін маңдайларына бейнелеген, олар бұл белгі арқылы қуғын-сүргін кезінде танылған және азапталған. III ғасырдың ортасынан, маңдайына айқыш салынған адам бейнесінің бір суреті ғана (ыдыста) сақталған. 7-ші Әлемдік собор актілерінен Диоклетианның билігі кезінде (III ғасыр) мерт болған Прокопий мен Оресттің кеудесінде айқыштың бейнеленгені белгілі. Пұтқа табынушылар мәсіхшілерді айқышқа табынушылар деп мазақ етіп, христиандарды айқышты фетиш немесе пұт ретінде құрметтейді деп ойлады. Жалпы, Ұлы Константин заманына дейін христиандар керілген Құтқарушының бейнесін салмақ түгілі, айқыштың өзін салудан бас тартты. Рим және Помпейде жүргізілген қазба жұмыстары кезінде табылған алғашқы үш ғасырдың заттарында, көбінесе айқыш пен айқышқа керілудің аллегориялық суреттері бейнеленген: Каинның Авельді өлтіруі, Авраамның Исаакты құрбандыққа шалуы, Моисейдің дұға етіп отырғаны, шөлде тұрғызылған мыс жылан, аралап кесіліп жатқан Исая, киттің ішінде отырып, қолын соза дұға етіп отырушының, еврейдің пасхалды қозысы және Ескі Әсиетте кездесетін Құтқарушының айқыштық өлімінің басқа да түпбейнелері [3, 834].

Айқыштың көптеген символдары бар: зәкір, X тәрізді фигура, соңғысын христиандар айқыш орнына қабылдады, алайда барлық археологтардың пікірінше, бұл - символдан басқа ештеңе де емес. Шамамен II ғасырдың екінші жартысында бұл фигураның ортасына I әрпі немесе тік сызық орналастырыла бастады (10 сурет). Кейбіреулер бұл белгіні I және X грек әріптерінен құралған Христос есімінің монограммасы деп санады. Кейін X фигурасының ортасына I орнына Христос есіміндегі екінші P әрпін орналастырды. Айқыштың осындай символдары III және одан кейінгі ғасырлар ескерткіштерінде жиі кездесті, және дәл осындай белгі Ұлы Константинге аспаннан көрінді (11 сурет). Ария ересі (дінбұзарлық, күпірлігі) пайда болғаннан кейін, бұл монограммаға α және \square әріптері қосыла бастады, онда олар Иса Мәсіхтің Әке Құдайымен бірлігінің белгісін білдірді. Кейінірек, христиандықтың пұтқа табынушылықты біржола жеңуінен кейін, олар осы монограмманы айналдыра сызса (12 сурет), 350-жылдан бастап, оған көлденең сызық түсті (13 сурет). Шамамен 355 жылдарда монограммдан X алынып тастала бастады, осылайша айқыш 14 суретте көрсетілгендей формаға енеді, содан кейін оған P әрпі түсіп қалған грек формасындағы айқышты салады да, α және \square әріптері сақталған айқыштың төрт бөлігі ұштарына қарай қалыңдай бастайды. Ресейде мұндай айқыш түрі корсундық деп аталды, өйткені әулие Владимир оны Киевке Корсунадан жеткізген. Мұндай айқыштың ескі үлгісі Мәскеудегі Успенский соборында сақталған.

Россидің айтуынша, бесінші ғасырдан ерте кезеңдерге қатысты латын айқышының бейнелері жоқ (3 сурет). Ол грек айқышы туралы да дәл солай айтады. Алайда, мерзімі жоқ *immissa* формасындағы көптеген айқыштар III, тіпті II ғасырларға жатқызылуы мүмкін, мысалы, Римдегі Люцина катакомбаларын келтіруге болады. Айқыштың аллегориялық және символдық бейнесінен қазіргі пішінінің түпкілікті бекітілуіне дейінгі өткен сатысы – гректің төрт «Г» әрпінің қосындысынан құралған гаммалық бейнесі болды (15 сурет).

V ғасырдың аяғына дейін шегеленген Исаның бейнесі түсірілген айқыштар болған жоқ. Кейде айқыштың жанына Мәсіхтің белгісі болған – тек қана қозы бейнеленді. Алдымен олар

айқышты қозының үстіне, содан кейін алдына немесе айқыш үстіне бейнелесе, кейде 12 қозының (апостолдардың) ортасына салды. VI ғасырдың басында қозы айқыш астында, сойылуға дайын құрбандық үстелінің үстінде бейнеленді. Біраз уақыттан кейін ол тақ үстінде әдемі безендірілген айқыш астында, алайда оның кеудесі мен төрт аяғынан қан тамшылап жатқандығы бейнеленді. Ақырында, қозы айқыш ортасында, айқышқа шегеленгендей болып бейнелене бастады. Труль соборы (691-692) мұндай кескіндерге үзілді-кесілді тыйым салды, содан кейін мұндай бейнелер ұзақ уақыт бойы салынбады. Жоғарыда айтып кеткендей, қозының айқышпен бірге немесе айқыштың артында салынған суреттермен бір мезгілде немесе одан сәл кейін уақыттарда қолдарын жайған, бірақ айқышсыз Мәсіхтің бейнесі қолданылды.

IV ғасырдың аяғында Рим империясында айқыштың түрлі формалары кеңінен қолданыла бастады. Константиннің өзі Римдегі апостол Петрдің қабіріне алтыннан құйылған айқыш қойды. IV ғасырда айқыш Валентиан мен Проба императорлары монеталарында бейнеленді. Император Валентиан III және оның әйелінің тәждерінде айқыштар бейнеленді (V ғ.). V ғасырда дипломдар мен басқа да ресми құжаттардың басына айқыш салынды, сондай-ақ барлық актілерге қойылатын жеке қолдың алдына, кейінірек жеке адамның қолының орнына қатарынан үш айқыш қойыла бастады. Айқышпен қол қойылған келісімді бұзғандарға екі есе жаза берілді. Дәрігерлердің берген рецепті астында, қабірлерде қайтқан адамның жылын көрсету үшін де айқыш қойылды. V ғасырдан бастап, дінбасылары мен христиандар өздерінің ғибадаттары мен күнделікті өмірлерінде Иса Мәсіхтің айқышқа керілген емес, өзі ғана бейнеленген айқыш түрін пайдаланды. Мысалы: қымбат безендірілген Ватикан айқышында Құтқарушының бейнесі беліне дейін ғана салынған; Папа Ұлы Григорийдің Теодорлиндаға сыйға тартқан гүлмен бедерленген айқышында сәулелермен қоршалған Иса Мәсіхтің басы көрінеді; көбіне Иса Мәсіхтің айқыш етегінде тұрған бейнелері көбірек кездеседі. Сонымен қатар, Иса Мәсіх көп жағдайда Құдай-Патша кейпінде, патшалық биліктің атрибуттары бар сән-салтанатты бейнеде салынды. Кейбіреулердің пікірінше, айқышқа шегеленген Иса Мәсіхтің бейнесін салу VI ғасырдың соңғы ширегінен бастау алса, енді біреулердің айтуынша VII-IX ғасырларда басталған. Айқышқа шегеленген Құтқарушының ең ежелгі суреті Римдегі Сабинаның есігінде бейнеленген, ол V-VI ғасырларға жатады және бұл уақыт мерзімі жазба ескерткіштердегі дәлелдермен сәйкес келеді (Хориций, Григорий Турский).

Исаның керілген алғашқы айқыштарында көбіне ол көзін ашып тұрған, сабырлы және мәртебелі кейіпте бейнеленеді. Шығыста айқышқа танылған Иса әрдайым кішкентай қарақоңыр сақалымен, ұзын шашымен бейнеленді. Батыста готикалық кезеңге дейін – көбінесе сақалсыз, кейінірек сақалмен салынды. Сонымен қатар, кейде батыстық бейнелерде оның басында тәж тұрса, шығыста оның басының айналасында нимб бейнеленген.

Қайта өрлеу дәуірінен бастап, ол жүзі қайғы-қасіретке толы болып бейнеленеді [5, 269].

586 жылғы Сирия Инжілінен бастап және орта ғасырларда Мәсіх әдетте жеңдері бар ұзын киіммен немесе антикалық ұзын етектегі киімдермен бейнеленген; кейде барлық денесін жауып тұратын қызылкүрең мантияда бейнеленсе, белін байлаған суреттері сирек кездеседі. Соңғы киім үлгісіндегі бейнелері Қайта өрлеу дәуірінде басым болған. Көптеген айқыштарда табаншаның орнына әр түрлі символдар бейнеленген, мысалы: қан тамшылары тамып тұрған ыдыс, жер бетінен айқыш астынан көтеріліп келе жатқан Адам, аузында алмасы бар адам бас сүйегі немесе оны орап алған жылан. XIII ғасырға дейін айқышта тікені бар тәж бейнеленбеді. Кінәсі жазылған тақтайшалар ежелгі айқыштарда кездеспейді.

V ғасырдан бастап айқышқа керілген Мәсіхтің алдында Инжілде айтылған Құдай ана мен Иоанн Богослов, жиі Мария Магдалина, Саломия, Иаков анасы Мария, Никодим, Иосиф Аримафейский; керілген қарақшылар, Исаның бүйірін тескен центурионның, керілген Исаның үстінен көкте аза тұтып ұшып жүрген періштелер, Голгофаның бейнесі, IX ғасырдан бастап, оның ішіне бас сүйегі (Адам басы), кейде айқыштала жатқан сүйектер және т.б. бейнеленеді. XII ғасырдан бастап батыста айқыш көп жағдайда арнайы бағаналардан емес, кішкене бұтақтары бар табиғи ағаштан жасалды. XIII-XIV ғасырларда керілген айқыш кейде «өмір

ағашы» түрінде салынды. Онда шегеленген Мәсіхтің екі жанындағы бұтақтары ішінде пайғамбарлар мен оның жақын адамдары, және ағаштың тамыры жағына Моисей бейнеленді.

Айқыштың пішініне қатысты мәселесі орыс шіркеуі үшін практикалық маңызы бар дүние. Батыста католиктер мен христиан дінінің басқа конфессиялары төрт ұшты айқышты қолданады (3 сурет). Алайда, XIII-XV ғасырларда папалық және епископтық ғибадаттарда сегіз ұшты айқышты басымырақ қолданған. Ескі ғұрыпты ұстанушылар (старообрядцы) ересь сияқты айқыштың сегіз бұрышты формасын ғана дұрыс деп танып, өзгелерді мойындамайды (5сурет) [7,132]. Ескі ғұрыпты ұстанушылар айқыштың сегіз, алты және төрт ұшты формаларын бірдей қабылдаған православие шіркеуіне қарсы пікірлерін «Поморлық жауаптар» атты символикалық кітабында баяндаған. Ал ескі ғұрыпты ұстанушылардың пікірін жоққа шығарған православие шіркеуінің көптеген еңбектері Симеон Полоцкийдің (1666) «Жезл Правления» атты шығармасынан бастау алады. Пікір таластырған қос тарап та decussate және comissa формаларындағы айқышты қабылдамай, бірдей immissa түріне тоқтайды. Шіркеу археологиясына қатысты батыстық зерттеулердің нәтижелері айқышқа байланысты туындаған даулы мәселелерді шешуде православиелік практикаға басымырақ бет бұратындарын және жоғары айтылған үш айқышқа немқұрайлы қарайтындықтарын көрсетті.

Мақаланың зерттеу объектісі болған айқыш пен оның кең таралған түрлерін бірнеше топқа бөлуге болады.

Ертехристиандық айқыштар



(Зәкіртәрізді айқыштың түрлері)

Зәкіртәрізді айқыштың пайда болуы апостол Павелдің есімімен байланысты. Ол өз жолдауларында жандарына мықты, әрі қауіпсіздіктің зәкірі бола алатындай сенімдерін (яғни айқышты) қолдарына алу қажеттілігін айтады. Әулие Павел христиан шіркеуін буырқанған уақытша өмірден мәңгілік өмірдің тынық жағалауына апаратын «кемеге» теңеді. Сондықтан да сенушілер үшін зәкіртәрізді айқыш Аспан Патшалығына апаратын өткізуші құрал рөлінде болды [12].

Нан үстіне түсірілетін айқыш. Рим жазушысы Марциалдың мәлімдеуінше, нан үстіне айқыш түсіріп кесудің астарында практикалық және символикалық мән жатыр. Пісірілген нанды теңдей кесіп, оңай сындыру үшін оны төртке бөліп, айқыштап кесетін болған. Бұлай кесудің екінші мәні бар. Христиан діні пайда болғанға дейін бүтінді бөліктерге бөлген мұндай айқыштап кесу тәртібі тамақтанып отырғандарды рухани жақындатады деп есептелген, басқаша айтқанда, бөлінгенді біріктіріп сауықтырады деген мағынаны білдірді [12].



Андреевтік (бургундік) айқыш – бұл диагоналды айқыш. Гректің «X» әрпі түріндегі бұл айқыштың кең таралуының себебі – астарында Иса Мәсіхтің есімінің жасырылуында болып отыр. Андреевтік деп аталып кетуінің себебі әулие Андрейдің дәл осындай айқышта керіліп өлтірілуінде. Аңыз-әңгімелерге қарағанда, Мәсіхпен бірдей айқышта өлуге өзін лайықсыз санаған апостол айқыштың осы бір түрін өзі таңдаған болатын. Бургундықтардың да таңдауы айқыштың осы формасына түсті. XV ғасырда король Карл VI тұсында Францияда өзара соғыс кезінде бургундықтар (корольдың жақтасы – бургундиялық партияның өкілдері) диагоналды крест түскен жеңдіктерді (жеңнің сыртынан киілетін шүберек) киген. Мұндай айқыш түрі Ресейде де белгілі болды. Петр I Андреевтік айқышты мемлекеттік елтаңба мен әскери-теңіз флоты байрағына салдырды. Ресейдің шоқынуы әулие Андрейден бастау алатындықтан, айқыштың бұл түрі осы елде тез орнығып, бекіді [13, 258].



Катакомбты айқыш – ерте христиандар қолданған тең төрт бұрышты айқыш. Оны құрмет тұту рим императоры Константиннен басталады. Ежелгі заман тарихшысы Евсевий Памфилдің пайымдауынша, 312 жылы 28-қазан күні Константиннің Римге жорығы кезінде ол күннің үстіне түскен айқышты көреді. Көптеген легионерлер де бұл құбылыстың куәгерлері

болады. Осы көріністің нәтижесінде Константин шоқыну рәсімінен өтеді. Мальвиев көпірі маңындағы шайқаста Максенцийді ойсырата жеңген Константиннің сенімі одан әрі нығая түсті. Нәтижесінде, 313 жылы Милан жарлығына сәйкес Рим империясындағы христиан діні заңдастырылды. Византия императоры Юстиниан (527-565) халықаралық келісім-шарттарды осындай айқышпен бекітті; осындай айқышпен шіркеу кеңестерінің шешімдері де бекітілді. Осы катакомб айқышымен храмдар, иконалар, діни қызметкерлердің киімдері мен шіркеу ыдыстары безендірілді [1, 7].



Грек айқышы. Көлденең сызығы тік сызықтың қақ ортасына түскен грек айқышы Византияға тән. Әлбетте ол, Ресейге да таңсық емес. Шіркеу риуаяттары бойынша кінәз Владимир Святославич бұндай айқышты Корсунадан әкеліп, Киевтегі Днепр жағалауына орнатуды бұйырды. Сөйтіп христиан діні енгізіліп жатқан Русьте діни жоралғылар осы айқышпен іске асырылды [1, 7; 8, 64].

Латын тобына жататындар



Латын айқышы. Католицизмнің дәстүрлі латын айқышының негізінде жаңа айқыштардың топтамасы пайда болды. Латын айқышының грек айқышынан ерекшелігі – көлденең жолағының тік жолағын дәл ортасынан емес, ортасынан жоғары жерден кесіп өтуінде. Латын айқышының бейнелері рим катакомбаларында III ғасырдың басында-ақ кездеседі. Орта ғасырларда төңкерілген сүйір ұшты латын айқышы (әулие Петрдің айқышы) тамплиерлердің рухани-рыцарьлық ордендерінің эмблемасы ретінде қызмет атқарды.




Православтық алты ұшты айқыш. Православтық алтыбұрышты айқыш Русьте XI ғасырдан бастап белгілі. Бұл төменгі бөлігінде қосымша тіреуіші бар сол латын айқышы. Ежелгі Римде мұндай тіреуіш практикалық мақсатта қолданылған. Жазаланушы құрбандар айқышқа шегеленуі кезінде оған аяқтарын тіреп тұратын болған. Төменгі тіреуіштің бір жағының төменге қарай қисайып орнатылуында терең символдық мән жатыр. Өйткені айқыш әр адам үшін жан күйінің таразысы мен өлшемі ретінде қызмет етті: тіреуіштің төменге қарап қисайған жағы күнәлары үшін жанының құлатылғанын білдірсе, екінші жоғарыға қараған бөлігі – жанның жоғары қарай, Құдайға қарай ұмтылысын білдірді.



Жетібұрышты айқыш. Жетібұрышты айқыштың алдыңғысынан айырмашылығы, оның жоғарысында қысқа көлденең жұқа тақтайшаның орнатылуында. Православтық кресттің бұл түрі Ресейдің солтүстігінде жазылған иконаларда, соның ішінде XV ғасырдағы Псков мектептерінде (Тарихи музейде тұрған әулие Параскева Пятница бейнесі) көрініс тапты. Жетібұрышты айқышты сол заманда мәскеулік мектептер де өз жұмыстарында қолданған (Третьяков галереясында тұрған Дионисийдің «Распятие» жұмысы). Құдайдың Исая арқылы «Аспан – менің тағым, ал жер – тұғырым» айтқызған сөзіне сүйенсек, Құтқарушының табаны астындағы орнатылған тақтайша - жерді, ал жетібұрышты айқыштың төбесіне орнатылғаны – аспанды білдірді [14].



Сегізбұрышты айқыш. Сегіз бұрышты айқыш Ресейде ең көп таралған және үлкен құрметке ие православиелік айқыштардың бірі. Шіркеу дәстүрлері бойынша Иса Мәсіх осы айқышқа шегеленген болатын. Сегізбұрышты айқыш – алтыбұрышты айқышқа көлденең қысқаша жолақшаның түсуінен құралады. Титл деп аталған айқыштың бұл қосымша элементінде жазаланушының аты мен кінәсі көрсетіледі. Евангелшіл Матфейдің айтуынша, Құтқарушының титлында: «Бұл Иса, Иудей Патшасы» деп жазылған.

Кейде сегізбұрышты айқышқа шегеленген Мәсіхтің азабын білдірген тікенекті тәж салынады (). Мұндай бейнедегі айқыш түрін қолжазбалық шіркеу кітаптарының беттерінен, иконалардан, фрескалардан және шіркеу ыдыстарынан байқауға болады [1, 7-9].

Христиандықтағы айқыштың тарихта діни символ ретіндегі қалыптасуын зерттей отыра, ол гректердің Т әрпіне ұқсас өлім жазасының құралынан бастау алатынына көз жеткіземіз. Ұзақ даму тарихы бар айқыштың түрлері өте көп. Пішінді айқыштар, латын және грек топтарына жататын айқыштар және т.б.

Православиеледегі айқыштың практикалық қолданылуына тоқталатын болсақ, орыс монах-схимниктерінің киімдеріне голгофа айқышы түсірілетін болған. Бұл жердегі голгофа айқышы айқыш болып табылмайды, ол тек айқыштың рухани мазмұнын білдіруші. Сондай-ақ, голгофа айқышы жерлеу кебіндеріне де кестеленіп тігілді, бұл қайтқан адамның шоқындыру кезінде берген антын орындағандығын білдірді.

Православиелік христиандықта шоқындыру кезінде, неке қиған уақытта, басқа да діни рәсімдерді өткізу барысында сегізбұрышты айқыш қолданылады. Алайда, шіркеуде тақ үстінде тұратын айқыш (напрестольный крест) үшжапырақты егіп жасалады, осыған орай айқыштың кез-келген түрін заңды деп таныған шіркеудің сөзін әулие Феодор Студиттің «Әр пішіндегі айқыш – шынайы айқыш» сөзімен келтіруге болады [14].

Шоқындыру кезінде нәрестеге әдетте алтыннан жасалған кішкентай бала айқыштары әперіледі. Баланың терісіне әсер етпеуі үшін, оның ұштары біршама дөңгелектеніп жасалады. Айқыш тағылатын алқаның металлы айқыш металлымен бірдей болуы тиіс.

«Денеге тағылатын айқыш» (нательный) түрі алқасы көрініп тұрса да, айқыштың өзі адам көзінен жасырылып тағылу керек.

Алтын мен күмістен жасалған айқыштар қарапайым айқыштарға қарағанда бірнеше артықшылықтарға ие. Алдымен ол жоғары сапалы қымбат металдан жасалады және адам терісіне тиген кезде аллергия мен жағымсыз реакцияларды тудырмайды. Алтын ең қымбат металл болып саналады, сондықтан айқыштың алтын түрін алған адам, айқышқа деген аса құрметін білдіреді. Алтынның түсі - патша түсі, ал металдың өзі - патшаның металлы. Православиеледе Иса көзге көрінетін және көрінбейтін әлемнің Патшасы мен Әміршісі, сондықтан оның бейнесі тек алтын металмен үйлесімділік табады. Алайда, бұған байланысты қатып қалған ереже мен талаптар жоқ. Сондықтан әр адам өз қалауынша өз шешімін қабылдайды.

Шоқынуды қабылдайтын ересек адамдар айқышты таңдағанда кезде үлкен жауапкершілік танытады.

Ер адамдар әдетте алтыннан жасалған айқыштың салмақты түрін және соған сәйкес алқасын таңдауға тырысады. Әйел адамдар айқыштың шағын түрін тағады. Айқыштың беткі жағына керілген Исаның бейнесі, ал артқы жағына «Сақтап, құтқара гөр» жазуы түсіріледі. Денеге тағылатын айқыш жай әшекей немесе қажетті атрибут ғана емес, терең символдық мағынаға ие қастерлі зат.

Сонымен, айқыш адамзат тарихындағы кең таралған және ежелгі мәдениеттерде әр қырынан танылып, көрініс тапқан негізгі символдардың бірі. Бастапқы уақытта өмірдің айналымын, күн мен оттың, өмірдің рәмізі болған бұл белгі уақыт өте христиан дінінің басты символына айналады.

Айқыш идеясының мазмұны христиан дінінде айрықша ашылып, христиан дінінің жалғыз Құдайының символына айналды. Айқыш тікелей Мәсіхтің есімімен байланыстырылады және оның айқыштағы өлімі - өлім мен мәңгілік өмірді еске түсіріп отыратындай.

Қазіргі уақытта айқыш, мүмкін, қасиетті символ ретінде әсерлі емес шығар, және ол барған сайын профандық сипат алуда, соған қарамастан, ол христиандардың өмірінде орын алып отырғасын оның түпкілікті мағынасын ұмытпай, естерінде ұстауы маңызды.

Әдебиеттер:

1. Энциклопедия знаков и символов/О.В. Вовк. – М.: Вече, 2006. – 528 с.
2. Православная энциклопедия. Азбука веры // <https://azbyka.ru>
3. Христианство. Энциклопедический словарь. Том 1. А-К. Редакционная коллегия
4. С.С. Аверинцев, А.Н. Мешков, Ю.Н. Попов. – Москва, «Большая Российская энциклопедия», 1993.
5. Вертоград, Сиречь О распятии на кресте. Livejournal от 23.07.2016
6. //ltraditionalist.livejournal.com
7. Религии мира. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона/
8. Редактор-сост. И.Е. Арясов. – М.: Вече, 2006. – 640 с.
9. Библейская энциклопедия /с ил. Г.Доре и цв. вкл. –М.: Локид-Пресс, 2002. -768с.
10. Азбука христианства. Словарь-справочник. Составитель А.Удовенко. МАИК «Наука», 1997. -288стр.
11. Полная энциклопедия символов /сост.В.М. Рошаль. – М.: АСТ; СПб.: Сова,
12. 2007. -515 с.
13. Р. Генон Символы священной науки. –М.: Беловодье, 2004. – 480 с.
14. Орысша-қазақша түсіндірме сөздік: Әлеуметтану және саясаттану бойынша/
15. Жалпы редакциясын басқарған э.ғ.д., профессор Е. Арын - Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ.
16. 2006. - 569 б.
17. О.Берегова. Символы славян. – Спб.: Изд-во «Диля», 2011. – 432с.
18. История развития формы креста. Краткий курс православной ставрографии, -
19. М.: Алманах «Жизнь вечная», 1997. – 40 с.
20. Энциклопедия символов, знаков, эмблем. Сост. В. Андреева и др. –М.: Локид;
21. Миф. -576 с.
22. <https://www.pravmir.ru/>

Мұқан Н.

PhD доктор

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

bilekensandibek@gmail.com

Билекен С.Қ.

«Исламтану» мамандығының магистранты

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ДІНИ ІС-ӘРЕКЕТТЕРГЕ АҚПАРАТТЫҚ ТЕХНОЛОГИЯЛАРДЫҢ ӘСЕРІ

Ғаламдық деңгейде ақпараттық технологиялар қазіргі қоғам дамуының негізгі қозғаушы күші болды. Қазіргі уақытта мұсылмандар исламдық материалдарды алу үшін ақпараттық технологияны жиі қолданады. Мұндай материалдарға Құран, тәжуид, хадис және тәпсір аудармалары жатады. Ақпараттық технологиялар әлемді, оның ішінде ілім алушылар мен ғалым, ұстаздар арасын байланыстырды. Бұл мақалада ақпараттық технологиялар ислам әдебиеттерін әлемге қол жетімді еткізіп қана қоймай, сонымен бірге исламды бүкіл әлемге таратуда және мұсылман емес адамдардың ислам туралы дұрыс түсінік алуда маңызды рөл атқаратыны айтылады.

Бұрын мұсылман әлемінде байланыс құралдарының жетіспеушілігімен діни білімнің таралуы шектелді. Ислам әдебиеттері адамдарға кітаптар арқылы жеткізілген еді. Құран, тәжуид, хадис, тәпсір және фикһтың аудармалары тек жазбаша мәтіндерде қол жетімді болды. Кейін ақпараттық технологиялар исламдық ресурстарды сандық нысандарға айналдыруға болатын жағдай жасады, олар жаһандық деңгейде оңай таратылады. Көптеген дамыған елдерде исламдық ресурстар өте шектеулі еді. Дамыған елдердегі көптеген адамдар сауатсыз немесе кітап оқуға мүмкіндігі жоқ.

90-жылдардың басында веб электрондық пошта мен файл алмасу мақсатында пайдаланылған. Уақыт өте келе АҚШ, Ұлыбритания, Канада сияқты көптеген дамыған елдер ғылыми-зерттеу, білім беру және ғылым мақсаттары үшін ғаламторда ақпараттар бере

бастады. ХХІ ғасырдың басында интернет бүкіл мұсылман әлемінде кез-келген мақсат үшін ең танымал байланыс ортасына айналды.

Бастапқыда интернет хабарлама алмасу мен сөйлесу үшін танымал болғанына қарамастан, ол үнемі оқыту мен білім берудің танымал құралы болды. Енді адамдар кез-келген ақпаратты кез-келген уақытта қысқа мерзімде оңай ала алады. ХХІ ғасырдың басында мұсылман әлемі бүкіләлемдік ғаламторды (www) және интернетті ислам әдебиетін ғаламдық деңгейде жеткізудің негізгі құралы ретінде пайдалануға шешім қабылдады.

Исламдық кітаптар, әдебиеттер, исламдық дәрістер, белгілі мұсылман зерттеушілерінің сөздері, Құранды аудару және түсіндіру цифрлық нысандарға айналды.

Құран және интернет

Әлемде интернетті пайдаланушылар саны артып келеді. 2011 жылға дейін уақытта интернетті екі миллиардтан астам адам қолданған. Әлемдік интернет пайдаланушылардың шамамен 44% -ы Азия елдері болды, мұсылман халқының 60% -ы. Тиісінше шамамен 204 миллион және 177 миллион мұсылман бар Үндістан мен Индонезия 140 миллион интернет пайдаланушысына өз үлестерін қосты. Сонымен қатар, Қытай мен Малайзияда мұсылман халқы көп және Азиядағы интернетті қолданушылардың алғашқы ондығына кіреді. Мұсылмандық интернет-қолданушылар әртүрлі діни веб-сайттарды, соның ішінде діни білім, интернет-Құран, интернет-хадис, пікірсайыс форумдарын жиі қолданады.

Құран – мұсылмандардың негізгі басшылық кітабы. Бұған дәлел Құрандағы Бақара сүресінің 1-2 аяттары: «Әлиф Ләм Мим. Міне осы Кітапта күдік жоқ, тақуалар үшін тура жол көрсетуші» [әл-Бақара: 1,2]. Құран кітабы интернетте көптеген форматтарда қол жетімді. Интернетте Құранның көшірмесін сатып алмай-ақ оқи аласыз. Құранның әртүрлі аудармалары мен түсіндірмелері әр түрлі тілдерде бар. Араб тілін түсінуде қиындықтарға тап болған адамдар үшін Құранды әр түрлі тілдерде аудио форматына аудару және түсіндіру қол жетімді.

Елімізде де Құранды оқып, тыңдауға мүмкіндік кез келген ислами сайттарда бар. Соның ішінде kitap.kuran.kz сайты ерекше атап өтуге болады. Бұл сайт арқылы Құранның арабша және қазақша мағынасын оқуға, сонымен қатар тыңдауға болады.

Құрандағы компьютерлер туралы түсінік

Компьютерлер – ақпараттық және коммуникациялық технологиялардың негізі және қазіргі уақытта өзара байланыста адамзат қоғамының шешуші ойыншысы. Бұл Құранда Алла тағала айтқандай, «әл-қалам» ұғымына ұқсас білім жазу, сақтау, тарату және бөлісу құралы болып саналады:

«Оқы! Жаратқан Раббыңның атымен (оқы)!

Ол адамды (жатырға жабысатын) жабысқақ жасушадан жаратты.

Оқы! Сенің Раббың – асқан жомарт!

(Ол – адам баласына) қаламмен жазуды үйретті.

Адам баласына білмегенін үйретті.» [әл-'Аләк : 1-5]

Пайғамбарымызға түсірілген алғашқы аяттар Ислам дінінде оқудың немесе білім алудың маңыздылығына баса назар аударады. «Қалам» сөзі оның тура мағынасымен ғана шектеліп қоймайды, сонымен қоса кең мағынаға да ие. Мысалы, «қалам» – жазу, сақтау, тарату, біліммен бөлісу немесе жай ғана ақпаратты беру құралы. Демек, компьютерді аятта Алла тағала айтқан «қалам» ұғымына ұқсас көптеген технологиялар ретінде қарастыруға болады.

Құранда Алла тағала адамды «ақпарат» түсінігімен таныстырады. Алла Тағала былай дейді: Ол Адамға барлық нәрсенің атауын (мән-мағынасымен қоса) үйретті. Артынша оларды періштелерге көрсетіп: «Қане, айтқандарың рас болса, Маған мыналардың атауларын айтып (мән-мағынасын түсіндіріп) беріндерші», - деді. [әл-Бақара: 31]

Құранның жоғарыда келтірілген аяты ақпараттық жүйенің ұғымы адам пайда болғаннан бері көрсетіліп келе жатқандығын көрсетеді. Бүгінгі таңда бұл компьютер және онымен байланысты технологиялар, әсіресе пайдаланушының мыңдаған гигабайт дерекқорға қол жетімділігі жағдайында ақпарат пен білімді бөлісудің маңызды және танымал құралына айналғаны таңқаларлық емес.

Құран оқуды электронды үйренуге арналған тәжүид ережелері

Тәджуид сөзі араб тілінде сөзді әдемілеу, ділмарлық деген мағынада қолданылады. Жалпы мағынасы Құранды дауыстап оқу ережелері. Тәджуид Ислам тарала бастаған алғашқы кезеңдерден бастап дамыған, ұрпақтан ұрпаққа сабақтастықпен жалғасқан дәстүрі бар, шебер оқушылар меңгерген орындаушылық өнер болып табылады. Оқу кезінде ұстану керек ережелерге байланысты Қасиетті Құранды оқу қарапайым араб мәтінімен салыстырғанда біршама ерекшеленеді. Ақпараттық технологиялардың дамуы адамдарға Құранды дұрыс оқуды интернет арқылы үйрететін деңгейге жетті. Ғаламтор желісіндегі тәджуид ережелерін үйрететін көптеген видео дәрістер бұл сөзіміздің айғағы.

Хадис және интернет

Мұсылмандар үшін Құраннан кейінгі басшылыққа алатын маңызды кітап атақты алты хадис кітаптары. Хадис жинақтары, мысалы, Сахих-Бухари, Сахих-Муслим, Сунан Әбу-Дәуд және олардың аудармалары интернетте бірнеше тілдерде қол жетімді.

Ислами бағдарламалық жасақтама

Ислами бағдарламалық жасақтама ұялы телефондарға, iPod және ноутбуктерге аудио және мәтіндік форматтарда қол жетімді. Ислами бағдарламалық жасақтамаға интернеттен ақысыз қол жетімді және телефондарға орнату бірнеше секундты алады. Мұсылман емес елдерде тұратын Құранның немесе басқа ислам әдебиеттерінің көшірмелерін алу қиын болған мұсылмандар бұл ақпараттық технологияны қолдана алады.

Мұсылман емес елдерде немесе азаншыларға азан шақыруға тыйым салынған жерлерде азан орнатылған бағдарламалық жасақтама өте пайдалы және оны ұялы телефондар мен ноутбуктерге жүктеуге болады.

Ислами онлайн сабақтар мен дәрістер

Ақпараттық технологиялар білім берудегі оқыту мен оқыту процедураларын түбегейлі реформалады. Ақпараттық технологияларды қолдану оқытудың мықты параметрлерін қамтамасыз етеді және студенттер білімін жедел, өзін-өзі басқаруға және пайдалы көзқарасты қарастыра алатындай етіп оқыту мен оқыту процесін өзгерте алады.

Ислам сабақтарына қатысу үйде болған кезде де ақпараттық технологиялар арқылы жеңіл болады. Виртуалды сыныптар бүкіл әлем бойынша сабақтарға қатысуға мүмкіндік береді. Еліміздегі ислами білім беретін ЖОО да бұндай онлайн сабақтарды іске қосқалы отыр. Бұл өз кезегінде шалғайдағы адамдарға діни білімін жетілдіруге көп көмеген тигізеді.

Интернет байланысы

Уақыт өте келе, интернет күрделі құрылғылармен ғаламтор арқылы сөйлесуге мүмкіндік беретін алаңға айналды. Әлеуметтік желілер сайттарының эволюциясымен интернет көптеген қолданушыларды қызықтырды. Әлеуметтік медиа пайдаланушыларға дінге және наным-сенімге қатысты көзқарастарын, сондай-ақ басқа да көптеген мәселелерді бөлісуге және жеткізуге мүмкіндік береді. Осылайша, мұсылман қауымдастықтары интернетті өздерінің әлеуметтік, саяси мүшелері мен діни ұқсастықтары арасындағы қатынасты қалыптастыру үшін құрал ретінде қолдана алады.

Әлемнің түкпір-түкпіріндегі адамдар исламға қатысты мәселелерді онлайн-форумдарда талқылай алады. Онлайн пікірталастарға мұсылмандар мен мұсылман емес адамдар қатысып, форумда кез-келген адам көкейіндегі сұрақты қоя алады.

Исламдық веб-сайттар және мұсылман қолданушылары

Әлемде интернетті пайдаланушылар саны өсуде. Түрлі веб-сайттар мұсылман ғалымдары мен ұйымдарына исламды ғаламтор арқылы таратуға мүмкіндік беріп жатыр. Қазақстанда да сайт арқылы ислами құндылықтарды насихаттау жоғарғы деңгейде жүріп жатыр. Елімізде muftayat.kz, azan.kz, muslim.kz, islam.kz, ummet.kz сияқты бірнеше сайттар жұмыс істейді. Бұл сайттар елде және мұсылман әлемінде болып жатқан жаңалықтарды, әртүрлі уағыздар мен діни мақалаларды таратуда. Сонымен қатар fatua.kz сынды сайттар ислам дініне қатысты жауабын таппай жүрген сауалдарға тұшымды жауап беріп келеді. Ақпараттық технологиялар арқылы халықпен байланыс орнату көптеген мәселелердің оңай шешемін табуына көмегін тигізіп жатыр.

Бұл жұмыс интернеттегі ислами әдебиеттер, Құран оқу, Құран аудармасы, тәпсір және Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) сүннеті арқылы ислами білімнің кеңеюіне ақпараттық технологиялардың әсері жайында.

Ақпараттық технологиялар мұсылмандарға өз үйлерінен шықпай-ақ діни білім алуға мүмкіндік береді. Бүгінгі таңда кез-келген мұсылман немесе мұсылман емес адам мұсылман әлемінің танымал зерттеушілерінің пікірлерін тыңдап қана қоймай, сонымен қатар әртүрлі ислам тақырыптарындағы онлайн-пікірталастарға қатыса алады. Олардың сұрақ қоюға және өз түсініктерін жеткізуге мүмкіндігі бар. Ислам дініндегі ақпараттық технологиялардың маңызы мұсылман әлемінде лайықты түрде мойындалған.

Әдебиеттер:

1. Анарбаев Н., Әкімханов А. «Құран кәрім» - Алматы: Көкжиек, 2015.
2. Seyed Ebrahim Hosseini, Abdollatif Ahmadi Ramchahi, Raja Jamilah Raja Yusuf. The Impact of Information Technology on Islamic Behaviour

Мұқан Нұрзат

PhD доктор

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Ezhenimpaz@mail.ru

Жеңімпаз Е.

«Исламтану» мамандығының магистранты

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

АҚЫТ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ҰЛТТЫҚ, ОТАНШЫЛДЫҚ ДҮНИЕТАНЫМ

Ақыт қазақ жері, қазақтың байтақ аумағының шығыс аймағы қос империяның тартысына түскен, атамекен Алтай айдаһар мен аюдың азуына шайналған қанды заманда ХІХ, ХХ ғасырлар тоғысында өмір сүрген ақын. Қай халықтың болсын дарынды, талантты туған ұлдары өзі туып-өскен ұлтының, өзі өмір сүрген кезеңінің саяси, мәдени, экономикалық және әлеуметтік жағдайынан тысқары тұра алмайды. Егер ол қаламгер болса, егер ол қас талант болса, онда ол, сол өзі өмір сүрген дәуірдің бет-бейесін бедерлеп тасқа басып, өшпестей шегелеп кетеді. Бұл зиялыларға, зиялылыққа тән қасиет болса керек. Бірақ та халықтың әр тобының кәсібі мен нәсібіне қарай зиялылары болады. Қазір біздік ұғымда тек билік иелері, елдің тұтқасын ұстағандар немесе ақын-жзушылар ғана зиялы болу керек деген жаңсақ пікір бар. Бұл мүлдемге дұрыс емес. Зиялы деп кәсіби білімі өте жоғары, ұлт-ұлысын жанындай сүйетін, иманына берік, тіл мен ділін ардақтайтын, сын сағатта, басына іс түскенде де елін-жерін сатпайтын, табанды адамды айтамыз. Осы өлшемге салғанда да біз Ақыт қажының нақ зиялы, алашшыл адам екенігіне көзіміз жете түседі. Ақыт қажыны алашшыл һәм алашшыл идея жаршысы дегенде біз нені айтып, нені меңзеп отырмыз. Әуелі «алашшыл» дегеніміз не, соған тоқталып өтелік. Біз алашшыл дегенде ХХ ғасырдың басқы ширегіндегі қазақ жерінде пайда болған «Алаш Орда» өкілдері – қазақ халқының бір туар ұлдары Әлихан Бөкейханұлы, Ахмет Байтұрсынұлы, Біржақыт Дулатұлы қатарлы көсемдердің салған жолы, көтерген идеясын қуаттаушы, солардың ізбасары деп отырғамыз жоқ. Жалпы қазақтық, бірлік, біртұтастық идеясын насихаттап, соған халқын үндеп, соған өзінің көркем ойы мен кестелі тілін қалай пайдаланғаны тұрғысынан айтып отырмыз. Демек, алашшыл дегеніміз шын зиялылық болмақ. Осы тұрғыдан келгенде аталған алаш көсемдерін Ақыт қажы білмесе де, оларды көрмесе се, ақыл-кеңес алмаса да солардың ой-арманымен астасатын идеялы өлең-жырлары аз емес кендігі қайран қалдырады. Бұл тақырып Ақыт шығармаларының өзегі, негізгі арқауы болған. Сондықтан да ол еш уақытта жалғандыққа бой алдырып, айналасындағы қоғамда болып жатқан оқиғаларды айналып өтпеген, дер кезінде, дәл уақытында қаз-

қалпында, ақиқатты айналдырмай, көркем тілмен нақты жеткізіп, көзге көрсетіп отырған. Тіпті ол шындықты өлең-жырға қосып баяндап қана қоймай, жол көрсетіп, көсемдік танытады. Ақыт ақын алашшылдығын қазақ әдебиетіндегі милләтшілдік құбылыспен қатар қойып, тіпті оның шет елдердегі, қазақ диаспорасы мен ирриденттері әдебиетіндегі заңды жалғасы деп көруге болады. Профессор Дихан Қамзабекұлы «Алаш және әдебиет» атты кітабында Ресей бодандығындағы елдердің әдебиетіндегі милләтшілдік – қарапайым адамдық құқықын іздеп шарқ ұрған жандардың көңіл-күйі, жаны, сезімі болатын дейді [1, б.156]. Адамдық құқықты іздеу, яғни бодан халқына бостандық, алашқа азаттық іздеу болса керек. Ақыт осыны дөп басып, әуелі қандай қоғамда өмір сүріп отырғанын танып, соны бірінші кезекке қояды да астарламай, ашық айтады: Батысты қоршап орыс тұр, Сыртымда қалқа – тор басы. Ғарып Ақыт мекені – Өр Алтайдың өр басы. Айналаң тегіс қоршалды, Заманың қалай, қазағым, Жығыла ма осымен Алаштың тіккен ордасы?! «Айналасы тегіс қоршалған», қоршалғанда жай қоршалмаған, елдің ертеңгі күнін күл ететін, бодандық бұғау машинасымен қоршалғандығын, одан құтыла аласың ба деген өксік, қайғы-зарын төгеді. Еркіндігі еш кеткен, ел-жері езгіге түскен жұртының ертеңгі күні не болады деп күйінеді. Ол тек Алтай қазақтарының, осы Ата таудың арғы-бергі бетін мекен етіп отырған алаштың бір шоғырының ғана күнін күйттеп қоймайды, ол «Алаштың тіккен ордасы жығыла ма?» деп жалпы жұрттық, жалпы қазақтың болашағына алаңдайды. Жанын, арына айырбастаған қазақтың ақыны үшін милләтшілдікті ар үшінгі арпалыс көреді. «Кетеуі кетіп, сегіздің жетеуі солған» тар заманнан шығар жол, қапас жүрегіне мысқалдай жарық, болымсыз үміт сәулесін іздеп жанұшырады.

Қай қонысқа барайық,
Заман тілін табайық.
Береке кетіп ел тозды
Боламыз қандай халайық?[2, б.60].

Бұл ақынның қоныс іздеп қопандағанша, «заманның тілін табайық» деп жалмап, жұтып, жер бетінен жойып жібермек болып жұлына кіріскен алпауыттардан құтылу жолын бірге қарастырайық деген жан айқайы. Орыс, шүршіт тіресіп, Біріне-бірі сіресіп. Ақыры қандай болады, Кетерсің кімге ілесіп?! Айналасын қоршағандардың кім екенін де жасқанбай, жасырмай айтып салады. Бар пәленің басы алып империялар арасындағы бітіспес тартыс екенін, ал олардың қазақ даласы үшін бір-біріне есе жібермей сіресіп, тіресіп тұрғанын тап басып көрсетеді. Ақыт сөзін тарихшы көзімен дәлелдеуге әбден болады. Осы тұстағы қоғам халін тарихшы Н.Мұқаметханұлы былай деп жазды. «Алтай аймағындағы қазақтарға Чин патшалығы тарапынан түскен алым-салықтың ауырлығына қарамастан, Алтайдағы қазақ қауымында феодалдық қатынастар үдей түсті. Оның басты көрінісін қазақ үстем таптарының халықты қанауының ауырлауынан байқауға болады» ? Таң патшалығы болсын, Чин патшалығы болсын бәрібір қара халықты қанаушы басқыншы екені даусыз, Ақ, қызыл болып атауын өзгерткен Ресей империясының баяғы бір сыңары. Мінеки, бір жағынан басқыншы, отаршы елдердің, екінші жағынан өз халқының ішінен шыққан қанаушы топтың қысымына ұшырап қасырет шеккен жұртының азапты тағдыры – ақынды ақын еткен. Д.Қамзабекұлы Шәкәрім қажыға ел қамын сөйлеткен, Алаш қозғалысына тілеуқор еткен – иманы мен пәктігі деген жолдары Ұлы Шәкәрім мен әйгілі Ақыт қажыны қатар қойып сөйлеп отырғандай әсер қалдырады! Ақыт бүкіл ғұмыры қазақ жерінің толықтай отарланып, оның күншығыстағы шекарасы Алтай үшін аю, айдаһар болып арысқа түсіп жатқан қан майданды кешіп өтті. Ел іргесі екіге бөлініп, одан үшке бөлініп қасиетті қара мекеннің шағылған қара қазандай қақырауы көреген ақынның көкірегің қарс айырып, ақын жүрегіне ауыр салмақ салды. Ол бірден ұлт азаттық күрескерлік жолға түсті. Міне сондықтан да, Ақыт шығармаларының бас тақырыбы – тұтас жердің тулақтай туралып, асыл Алтай ат үстінен алдаспанның жүзіне ілініп, отқа оранып, алып империялардың тілгілеуіне түскен қаны сорғалаған қазақтың сорлы тағдыры иеленеді. Ел жерден, жер елден айырылған зар заманның улы запыраны үстемдік алады. Сонда ол сонау ортағасырлық Қазтуғанмен қайғылас болады.

Заманың келді қырланып,
Боранды бұлттай сұрланып.

Қара бұлтты құйындай үйірген қоғамның қақ ортасында тұрып найзағайдай жарқылдап,
қазақ боп жеке ел болып тұруды армандайды.

Адамшылық қылсақ деп,
Ардақталып тұрсақ деп.
Томағадай халықпыз,
Енді жеке тұрсақ деп,
Қазақ деген ат алып.

Ол тек Алтай қазақтарына ғана емес, бүкіл алты алаш баласына ұран тастайды. Ел мен жердің қайғылы тағдырын қабырғасы қайыса, омыртқасы майыса жырлағанда орта ғасырдың «кеудесі тола жыр, көмейі күмбірлеген жыраулары» Қазтуған, Асан-Қайғылармен үндесіп, қазақ қамын жеген жоқтаушы, «арыстан жүректі» Шалкиізше күркіреп, зар заман ақындары Дулат, Шортанбай болып күңіреніп, мұндағы Махамбетпен бірдей аласұрып,

Біз жайынбыз, өзге ояу,
Несіне мээ боп жырғалық.
Уақыт – өтсе табылмас,
Құйрығы жылпың бір балық.
Ұйықтасаң өзге не қылмақ,
Ояналық шындалып.
Тісін қайрап қытай тұр,
Мықтымыз деп бұлданып...
Береке қылып бас құрап,
Адамшылық құралық...
Ұйықтап жатқан зілді бас,
Ал басыңа тиді тас,—

деп ХХ ғасыр басындағы Ахмет, Мағжан, Міржақыптармен біте қайнасып кетеді. Ақыт тұңғыш туындыларынан бастап ғұмырының соңына дейін қазақ өмірінің шындығын жетесіне жеткізе жырлаған, отаршылдардың тарттырған сазайын қаламының қанын сорғалата отырып жазған:

Мұны жаздым жарандар,

Иісі қазақ затына. дегеніндей, бүкіл қазақты бөле жармай тең көрген, жалпы ұлттық алашшыл иеяны жырлаудан танбаған ақын. Мұхтар Әуезов «Әдебиет тарихы» атты еңбегінің «Зар заман ақындары» тарауында «зар заман дәуірі қазақ әдебиетінің тарихында жаңағыдай кезең асқан дәуір болғандықтан, қазақтың жазба әдебиеті осылардан бастап әлеумет халін ұғып, ел қамын жоқтауға кіріседі. Өлең, бұрынғыша қызық, сауық сияқты ермек емес, қауым қызметін атқара бастайды. Елдің саяси пірі мен тілек, мақсат мұң, зар сияқты сезімдерінің басын қосып, жаңадан ой негізін, салт санасын құрай бастайды. Бұл уақытқа дейін болмаған әлеуметшілдік сарыны, азаматтық нысанасы шығады» дейді[3,б.194-195]. Осы тұрғыдан келгенде Ақыт ақын да бірыңғай дінді наихаттау, діни тақыптарға молынан ден қойып, шығыстық дастандарды жаңартып жырлап қана қойған жоқ, жалын атқан жиырма бес жасында заманын танып, бағыт-бағдары қосарланып өлең -жырларынан Әуезов айтып отырған зар заман ақындарына тән жаңашылдық пайда болып, жылдан жылға оның қарасы көбейіп, қамтыған тақырыбының әлеуметтік салмағы арта түседі. Бұл жерде мынаны айта кету абзал. ХІХ ғасырдың бір шоғыр ақындары өмір кешкен қоғамға академик, әдебиет зерттеушісі, ғалым Әуезов «зар заман» деп ат қойып, ал оның ақындарын «зар заман ақындары» деп жүз

жылдан кейін айдарлап, анықтап отырса, Ақыттың артықшылығы ол өзі өмір сүрген қоғамды – XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басын «зар заман» деп атап жырлап отыр. Ақыт ақын дәл осындай тақырыптағы толғауын жиырма алты жасында, Алтайдың Қобда бетінде жүргенде Өр Алтайдағы еліне жолдаған хат ретінде ұзақ толғайды. Бұл 1894 жылға сәйкес келеді. Ақыт «Зар заман» толғауын «Сөздің басы – кеңес» деп бастайды. Бұқар атаң «Сөз анасы – сәлем», данышпан Абай «Өлең – сөздің патшасы» дейді. Демек, ақындардың қай-қайсысы да алдымен сөздің қолданысына, пайдалану мақсатына қарай атқаратын қызметін алдымен анықтап, даралап алады. Ақыт та сөйтеді. Сонан соң барып ақын өзіне қарай бұрылып, өзіне міндет жүктейді:

Құлақ салсын жарандар,

Заманның сырын қозғашы!– деп зор талап қояды да, өзінің кім екенін де, жай заманның емес, «тар заманның ғарыбы» деп таныстырып алып көсіле заулай жөнеледі.

Ей, зар заман, зар заман,
Зарлатып өткен тар заман!
Байқап тұрсам адам жоқ,

Шын ақылды ойлаған[2,б.43]. Ақыттың өз заманын осынша ғұламалықпен кәсіби зерттеуші қисыншыдай қиюын келтіріп нақты анықтама беріп кеткендігінен зар заман ақындарының өлең-жырларына ғылыми талдау жасаған тұста ұлы Әуезов әрине хабарсыз болды. Әйтпегенде мұндай құбылысқа ғалымның атүсті қарауы, көзге ілмей кетуі мүмкін емес еді. Мұның өзінде де саясаттың, сақтықтың салқыны болды дегеннен басқа уәж айта алмаймыз. Ақыт аталмыш толғаудың әр бір тараушаларында «зар заман» атауын жиі-жиі қайталап оған ерекше екпін түсіре жырлайды. Мысалы: «заманның сырын қозғашы», «тар заманның ғарыбы», «ей, зар заман, зар заман», «заманың обыр болған соң», «зар заман запы қылған жан», «зар заманның тұсында», «заманның жайын мен айтсам», «азған соң заман не шара». Осындай заманда «санасы бар жақсының жүрегі толған шер» болмай қайтеді? Ақын «ханға ғадылдық, жанға теңдік» сұрай отырып, «зар замандағы» қоғамның бар келбетін айшықтап шынайылықпен еш бүкпесіз ашып көрсетеді. Ақыт үшін қазақ пен алаш бір ұғым. Қазақты айтқаны алашты айтқаны, алашты жырлағаны қазақты жырлағаны. Ақыт дәулетті екен деп байға, билікті екен деп ұлыққа, кедей екен деп жарлығы тартпай қара қылды қақ жарып қоғамның әлеуметтік-саяси жағдайын әділ де, өткір сынайды. Сонымен қатар халық арасында «халықпен бірге тілегі, ел үшін соққан жүрегі, бойында қасиеті, ойында ақылы бар» ер жігіттер, мықты, білімді, көреген азаматтар бар екенін, олар «шешілмеген шиені шешетін киелі» екенін де қалыс қалдырмайды. Ақыт пайымдауынша «зар заманның» биі әділетсіз, билігі қорқау, бұдан сақтанбаса, оның алдын алмаса, асқындырса, ақыры «ақыр заман», «арманы – адасып ұшқан құс», соңы «заман ақырына» алып келер кесапат екенін ащына айтады. Айтып қана қоймай одан аман шығатын жолдарын да көрсетеді. Ақыттың «Зар заман» толғауы оның қайраткерлігін, нағыз ұлт болашағы үшін жаралған идеолог-күрескер екенін көрсеткен тартымды әрі тағылымды туындыларының бірі. Тума талант, табиғи дарынды ақындықтың алып шыңына көтерген қуатты күш – осы зар заман. Заманын жүрек-қазанында запырандай қайнатқан ақын, қазақтың қайғысынан, алаштың арман-мүддесінен, жырым-жырымы шығып жыртылған жұртының тағдырынан от алды. Соған өзі өртенді. Өзі көргенін өзге көрмегендей күй кешті. Сондықтанда қоғам бедерін жаттан да, ел билеген жақсыдан да жасқанбай, асырып-әспеттемей, жасырып-жаппай, астарлап айтып, тұспалдап сөйлеп, жанамалап жатпайды, біреуі болмаса біреуі ренжіп қалады-ау деп те ойламайды, барды-барынша бірақ, адамгершілік шеңберінде халқына деген шын жанашырлық танытады. Сол жанашырлықтың өзі адамгершіліктен, туған ұлтына деген мейірім шапағатынан туындайды. «Басқаға мейірім, ықылас, табыну, махаббат сезімдері әркімнің өз жүрегінен жауқазын болып гүлдемесе, өз топырағынан өсіп-өнбесе, шынайы асқақ қалпына жете алмайды. Ақындық – адамгершіліктің бау бақшасы. Ақын өзгені сүю арқылы өзін, өзін сүю арқылы өзгені

дәріптейтін нәзік жан. Ал адамгершілік талай ғасырларға созылған мәдениеттің жемісі. Ақын әлгі екі сезімнің тепе-теңдігін сақтайтын рухани сарапкер» . Бұл – профессор Бақытжан Майтановтың тұжырымы. Сондай сарапкер – Ақыт ақын. Оның рухани қорегі де халқының мұңы мен қайғысы. Ақыттың тұла бойы тұнған дала даналығы. Ақыт өлең-жырларында алаштың арман аңсары тыңдаушысының сана-сезімінде бірде сыбызғы сарындай болып сарнаса, енді бірде құйма құлақ түбінен қоңыр үнді қобыздай боздап көкейге қонады. Оның өтімділік қасиеті де алаштың удай ащы тағдыры мен қазақтың қасыретті күйінен нәр алып, сусындағандығында. Соған өз тағдыры әкеліп теліп байлап отыр. Өміріне, ғұмырлық баянына тірек етті. Әйтпегенде ол қанша талант болса да одан жаужүрек, жасампаз, зарлы ақын шықпас еді. Ақын тағдыры халқымен біте қайнасып, бурадай шайнасқанда ғана халық жүрегіне бойлайды. Ақыт ақынның ұлтшыл жаңашылдығы, әлеуметшілдігі бір күнде көктен өзінен өзі түсе қалған жоқ, ол да сол Әуезовтің зар заманы мен онан арғы замандардан бері жалғасып келе жатқан арман-мақсаттың, елін, жерін анталаған ауыртпалықтан қалай құтқарсам деген шарқ ұрулардан туған мүддеден бастау алып жатыр. Сөйтіп, Ақыт алашшылдығы өзінің нәрін арыдан тартып, терең шыңыраудан суаттайды, солардың үзілмейтін, жалғас жұлын тұтасындай болып өнеді. Тағы да Әуезовке жүгінеміз: «Абылай заманында зар заман ақыны екі алуан болған. Мұның бірі, елге келер күннің жұмбағын шешіп беріп, үлгі-өсиет сөйлейтін, болжап айтқан қария; екіншісі толғау айтқан жырау»[3,б.196]. Ал, Ақыт болса һәм қария болып жұртына өсиет-өнеге, насихат бір айтса, заманының ауанын жырлап және толғап, екі тізгінді бірдей қолға ұстайды. Сөйтіп ол өз заманының ақылгөй данасы, бас алқа айтар абызы, ақылшы кемеңгері бір болса, екінші жағынан заманын сынап, қоғамын қорытып, қорытындылай білген қырағы толғаушысы болды. Бұрынғы діндарлығы мен қатар ендігі ділмарлығын қабат алып жүреді. Басқаның ауа жайылып жеткен мәдениетін әспеттей отырып, өзінің өзегіне біткен, мәңгілік, өле-өлгенше өзімен бірге жасасатын, кейінгі ұрпаққа мұра болып ұласатын мәдениеті – ұлттық мұратына түбегейлі бет түзейді. Ол мұрат қазақ тағдыры, алаш арманы. Оның ой-өрісі Алтай аймағы, өзінің туып-өскен өлкесімен шектелмейді, тұйықталып, тарылып қалмайды. Ауқымын арыдан, қазақ сахарасының арғы түпкі шекарасымен орап, бөле-жармай, бүкіл алашты тұтас қамтып сөйлейді. Жақсы болса ұлығың... Еділ менен Жайықтай. Ақыт үшін Еділ мен Ертіс – егіз, елі – ортақ. Осы ортақ мекенге көзін тіккен көк мылтықтылардың да ішкі-сыртқы күшінен мәлімет беріп, алысар жауының әл-қуатын қандай жыр жырламасын ара-арасында ескертіп айтып отырады. Мысалы «Абиятта» бұй дейді:

Шерігі көп хан бар ма,
Еженханның санындай.

Жіңішкерген іс бар ма Россияның заңындай, – деп қытай әскерлерінің санын бір аңғартса, орыстың ісінің қылдай құйтырқылығын еске салып, ескертіп отырады[4,б.34]. Ақыт заманы – қытай отаршыларының Шыңжан өлкесін түгелімен қамтып, табанында жаншып әбден айқұлақтанып асқынған заман, империалистік езгісі мен оған қарсы бағытталған жергілікті халықтың жалтақсыз тура көтерілген ұлт азаттық күресі арасында өртенген дәуір. Өзі айтқандай: «Сенделіп тұр қайран ел, Дұшпаны алып жан-жақты»[4,б.30]. Жан-жақты білімді, жан-жақты жағдайынан хабары бар Ақыт халқына, жұртына қажеті боларын дер кезінде жақсысы болса үлгі етіп, жаманы болса жирендіріп отырады. «Әуелі адамзатқа өнер мақтан» деген өлеңінде, «естілді мұңғыл жұрты жеткендігі, күн санап алға басып кеткендігі» мұңғұлдардың береке-бірліктің арқасында азаттыққа қолы жеткендігін:

Мұңғұлға неше миллион алман салған,
Қытайдың қайда қалды өктемдігі...
Қытайдың мұңғұл шықты зорлығынан,
Құтылды өнер тауып қорлығынан,–

деп өз халқын да күрес жолына үндейді. Бұл өлеңді ақын Моңғолияда халық төңкерісі жеңіске жетіп, қытайдан бір жолата қол үзіп, өзін тәуелсіз мемлекет деп жариялап, жаңа астанасын бекіткеннен кейінгі жылдарда жазған сияқты. Өлеңдегі «Жаңа заң Ұланбатыр есігі ашық» деген жолдар ақынның айналасындағы көрші елдерде болып жатқан саяси -әлеуметтік оқиғалардан да толық мағлұматы барына дәйек болса керек. ХХ ғасырдың отызыншы жылдарында Шыңжан халқы «аттың табанында қалып» быт-шыт босып, шілдей бытырап, бодандық отында бидайдай қуырылды. Дау жоқ осындай кезеңде үстем ұлттың аз санды кіші ұлтқа көрсетер зорлық-зомбылығы күшейіп, қоқан-лоқысы көбейіп, кезі-келгенде сұраусыз атып-шауып ойына келгенін істеп, ойран салатыны тарихтан белгілі жай. Оның үстіне бір ғана отаршыл емес бір-екеуі бірігіп, бүйіріңнен қысып, қабырғанды қақыратып, мұнда жер иесі, ел иесі халық барын ескермей, сыртыңнан тон пішіп, қара шаңырағыңды ортасына түсіріп, қара мекенінді қақ жарып, жон арқасынан жондата айырып жатыр. Сондай алақұйын уақытта, зар заманда жергілікті халықты басқарған сымақ болып отырған билік басындағы ұлықтардың, ел ішіндегі пысықайлардың да өктеп биліктің сойылын соғып, өз жұртын аяусыз қанайтыны да белгілі. Міне, осының бәрін көзімен көріп, қолымен ұстап отырған ұлтшыл ақын, алашшыл ақын толғанбай, тебіренбей тұра алсын ба?! Әрине, тұра алмайды. Отаршылардың оның туған халқына қаратып атқан оғы оның қақ жүрегіне қадалады, оның өзегін өртейді, содан өршіл, рухшыл өлең туады, қайраны таусылғанда бозторғайдай шырылдайды, ботадай боздайды. Ақыт әуелі бір тұтас, туыс-тағдырлас жұртының, бүтін елдің енді екі жарылып, қасиетті отанының қара жер айырылғандай Қытай, Ресей күшімен екі тарап болып бөлінгеніне өкінеді.

Бұлғын, Шіңгіл екі өзен,
Арада бар бір кезең.
Екі жік болды бөлініп,
Бірі– мұңғұл, бірі – Ежен.
Қайран жұртым, қайран ел,
Көбірек тиген пайдаң ел.
Екі тарап болар ма,
Табылар мұндай қайдан ел,—

деп туған халқының тағдыры үшін қам жеп, көкірегі қарс айырылады. Ежен деп сол кездегі қытай билігін атап отыр, Ақыт. Қазақ басына күн туған, тағдыры талапайға түсіп тарылған, ел мен жерге егесінен иелік кетіп, күштілер күжірейіп, жон арқасын жоса қып қасқайта таспа тілген сұмпайы сұмдықтар мен зұлымдықтар оның шығармашылдығына да, шыңдалуына да әсер етпей қойған жоқ. Ақыт ақын зерттеушілерінің бірі профессор Зұфар Сейтжанұлы өзінің оқу құралы ретінде жазған «Ақыт ақын» атты зерттеу еңбегінде Ақыттың алашшылдығын: «Ақыт өз кезіндегі қазақ қоғамының шындығын мейлінше жете сезініп, бодандық бұғауының тақсыретін терең тебіреніспен жырлаған ұлы ақын. Көптеген өлең толғауларында ел мен жер тағдырын, дербестік, тәуелсіздікті өзіндік өрнекпен бейнеледі. Өркениетті ел болудың шарттары не, ол жолдағы кедергі мен кесел қайсы? Ақыт осыны ашады, тұйықтан шығар жолды көрсетеді»,— деп анықтайды. Профессор З.Сейтжанұлы Ақыт ақын өмір сүрген қоғамды жалқы қазақ қоғамынан бөле жарып қарамайды, «қазақ қоғамы» атты бір атауға сыйдырады. Демек, оның жырлаушы-ақыны да жалпы қазаққа ортақ тұлға екенін ашып айтып отырады. Ақыттың алашшылдың айқын ашатын жырларының шоқтысы – «Жәнібек батыр» дастаны. Онда қазақ халқының мыңдаған жылдық тарихындағы аса қасыретті кезеңнің бірі болған ХҮІІІ ғасырдың қанды жылдарының тақсыреті жырланады. Елінің бостандығы, жерінің азаттығы үшін алтын жанын қиып, халқының ар-намысын Абылай ханның ақ туының астында қорғаған ерлердің бірі Ер Жәнібек бейнесі бейнеленеді. Ал дастанда Хан Абылай қаһарман қолбасшы ғана емес, батырларының басын қосып, бір мақсатқа жұмылдыра білетін, алғыр да іскер басшы екені, батырлар мен сарбаздарының майдан алаңында, жауына қарсы күресте көрсеткен ерліктерін дер кезінде ізін суытпай дұрыс та әділ бағалай алатын кемел ойлы кеменгер, көреген жан ретінде айшықты сипатталып отырады. Атап өтер тағы бір жай

ақын Абылай ханның рөлі арқылы елдің бірлігін сақтаудың маңыздылығы, ол ел билеген, ел тұтқасын ұстаған басшының қара халқымен қоянқолтық келіп, барлық күш-жігерді сарқа пайдалана алғанда ғана жүзеге асатынын, онсыз тәуелсіздіктің қолға түспейтінін, ел басқаның езгісінен құтылмайтындығын ерекше сезімталдықпен суреттейді. Ақыт бүкіл ғұмырын қара басының қамы емес, қазақ халқының еркіндік-бостандығы, баянды бақыты мен жерінің дін амандығы үшін сарп етіп, халқының туын жықпай асқақтата алаулатып, алаш үшін жан-тәнін пида еткен Ер Жәнібекті бүгінгі ұрпаққа, келер болашаққа асырып-жасырмай шынайылықпен таныстыруды мақсұт тұтқан. Ол мұратына Ақыт ақын жеткен. Абылай хан дәуірінің тарихи шындығынан шықпай, асыра дәріптемей, өзінің дербестігі үшін күрескен қазақ халқының қаһармандық бейнесін тарихтың сом кірпіштерінен хас шебер соққандай етіп жасап шыққан. Ақыт ақын «Алаш» атауының қазақ халқын біріктіруші күші, халықтың рух белгісі, атам заманнан жалғасқан тылсымға толы әл-қуат, айбынды да айдарлы өрлігінің асқақ белгісі деп дөп басты. Ақыттың алашшылдың бүтін қазақтың алашшылдығымен тамырласып жатады. «Айтыс» атты поэмасында Сұлтанмахмұт Торайғыров Дала ақыны атынан:

Мен қазақ, қазапын деп мақтанамын,
Ұранға алаш деген атты аламын.
Сүйгенім – қазақ өмірі, өзім – қазақ,
Мен, неге қазақтықтан сақтанамын,–

деп шалқыта, өр рухмен, асқақтата, аспандата жырласа, тағы да сол Сұлтанмахмұт «Алаш ұранында»:

Алаш деген ел үшін,
Сарыарқаның жері үшін,
Бостандық берген ер үшін,
Төгілсін біздің қанымыз,
Аялмасын жанымыз!

Найзағай жарқылындай отты, даланың дауылындай дауылпаз, өктем дауыс, көкбөрінің үніндей көк жүзіне сызыла созылған бірақ, зор тебіреніс[5,б.68-70]. Енді оның Ақыт ақынмен қалай үндесетіне жоғарыдағы мысалдарымен салыстыра қараңыз: Ал оның алашшыл рухы мен алашшыл жырлары мәңгі жайнап, жарқырап тұра бермек.

Әдебиеттер:

1. Үлімжіұлы.А. Жиһаншаһ: Өлеңдер мен дастандар. –Алматы: Атажұрт.–2007.–248 бет.
2. Әуезов.М. Әдебиет тарихы: .–Алматы:–Ана тілі, 1991.–240 бет.
3. Ақыт Үлімжіұлы: жыр, толғау, дастандар. Құраст: Ж.Кәкей, Қ.Қабидаш.– Өлгий,– 1994.– 176 бет.
4. Ақыт. «Әуелі адамзатқа өнер мақтан» //Шұғыла.№4, 1973.–68-70
5. Қ.Жанәбілұлы «Ғұлама ақын Ақытты шын мәнінде танып, Ақыттану ғылымын жасайық» // Шыңжаң қоғамдық ғылымы, №1, 1990. Қараңыз: Жәнәбілұлы Қ. Ақыт хақында // Үлімжіұлы А. Шығармалар жинағы, Том 2.Күйтін: «Іле халық баспасы», 1999,-687;1-426б.

АБАЙ ЖӘНЕ ДІН

Қазақ халқының ұлылығын тану Абайдан бастау алары сөзсіз. Дала данышпанының ұлағатты сөздері – халқымыздың рухани азығы, баға жетпес асылы. Ойшыл ақын, кемеңгер Абайдың асыл мұрасын насихаттап келе жатқан «Абайдың тарихи-мәдени және әдеби-мемориалдық қорық-мұражайы» - Хакім Абайдың қарашаңырағы екендігі даусыз.

2010 жылдан бері «Абай мұражайының кітапханасы» сериясымен көптеген құнды кітаптар, жинақтар, журнал-газеттер жарық көрді.

Алғашқы басылымдардың бірі болып «Абай туралы естеліктер» жинағы жарық көрді. Жинақ Абай өмір сүрген ортада күн кешкен, ақынмен аралас-құралас болған, көзін көрген адамдардың естеліктері – ұлы ақынның өмірі мен шығармашылығын, ақындық өнері мен машықтарын, мінез-құлқы ерекшеліктерін, өз ортасымен қарым-қатынасын, адамдық тұлғасын тереңдеп тануға, зерттеуде мол ақпарат береді.

Академик Серік Қирабаев: «...Естеліктер, әдетте, ақынмен тұтас өмір сүрген, араласқан, көрген адамдардың есте қалған әңгімелеріне сүйеніп жазылады. Соларға қарап кейінгі ұрпақ, әсіресе, зерттеушілер, өнер адамының туып-өскен ортасы, үлгі алған мектебі, қоғамдық және әдеби-эстетикалық көзқарасының қалыптасуы, шығармаларының жазылу тарихы, өз басының азаматтық, адамгершілік қасиеттері, мінез-құлқы жайлы пікір түйіндейді, сол негізде оның тұлғасын толықтырып жетілдіреді», - дейді.

Осы «Абай туралы естеліктер» жинағында Көкбай Жанатайұлы Абайдың ақындық тұлғасы, ұстаздығы, ақындар қамқоры, әділ би, ерекше мырзалығы, жомарттығы, адалдығы, мінез ерекшеліктері, сүйікті істері, дінге қатынасы жан-жақты көрініс тапқан.

Көкбай айтқан Абайдың осындай мінез ерекшеліктерін ұлы жазушы, абайтанудың негізін салған Мұхтар Әуезов «Абай жолында» кеңірек сипаттап, Көкбай пікірі желісіне сүйене суреттеген екен.

Әдіснама

Қазақ елі тәуелсіздігін жариялағаннан бастап еліміз рухани жаңғыру жолына түсті. Мәдениетіміз бен әдебиетіміздің, төл тарихымыздың ақтандақтары ашылып, ұлттық құндылықтарды салыстыра зерттеуге, талдауға мүмкіндік берді. Мақалада нақтылық, біртұтастық белгілі методологиялық-теориялық принциптері қолданылды және мәдени-философиялық тұрғыда қарастырылды. Тақырыптың ерекшеліктеріне сәйкес тарихилық пен логикалықтың бірлігі әдісі, салыстырмалылық әдісі қолданылды.

Абайдың дүниетанымын тереңірек тану үшін Абай туралы айтылған, жазылған еңбектер, естеліктер, пікірлерді қорытып, абайтанудағы өзекті мәселелерге назар салу.

Көкбай Абайдың шын мағынадағы мұсылман екенін танытпаққа күш жұмсаған: «...Абай шын мағынасында мұсылман еді. Бірақ мұсылманшылығы молда, қожа айтып жүрген сырты сопы мұсылманшылық емес, **үлкен сынмен, терең оймен, өз жүрегімен тапқан мұсылманшылық болатын дейді.** Бергі жерлердегі кітап сөзі, молда сөзі, шарифат жолы дегеннің барлығына сынмен қарап, **діннің негізін, мақсат-бағытын ғана алып, соны ақиқат діні қып қолданған.** Абайдың діні мұсылманшылықтың ішінде осындай жолмен, **үлкен сынмен табылған таза ақыл дін еді**», - деп баға берген.

«Сондықтан сыртымен тақуалық қылып, ұдайы намаз оқып, ұдайы ораза тұтып, ұдайы құлшылық қылған да емес. Намазды оқығысы келген кездерде оқиды, бірақ, ондайда қасына ешкімді алмай, оңаша үйде жалғыз өзі ұзақ-ұзақ уақыттар отырып оқитын.

Абай Еуропа ғалымдарының ірі пәлсапасымен жазылған кітаптарын оқығанда, өзінің басындағы ой-пікірлерінің ірге негізін аналарға оңай беріп жіберіп отырған жоқ. Жұртқа өсиет қылып, өзге сөзін мысал қылып сөйлегенде әрқашан өз ақылының елегінен өткізіп алып айтушы еді. Сондағы көп насихатының түп қазығы: адамшылық, ақтық, әділет болса, осының барлығы да мұсылман дінінің дөңгелегіне әкеліп, бір шалып келіп отыратын».

Ұлы ақынның діншілдігі мен мұсылмандық жолдағы өзге діндар адамдардан өзгешелігінің өзі, оның кемеңгерлігі мен өз ортасынан асып кеткен ұлылығында жатыр дегенді Көкбай түйіндеуге тырысқан. Абайдың дін қағидаларына деген өзіндік көзқарасын таныту арқылы, Көкбай кейінгілерге Абайдың дінмен қандай қарым-қатынаста, байланыста болғандығын айтуды басты міндет деп таныған.

«Онан соң жалпы мұсылманшылық жолындағы үлкен ғұламалар жазған ірі сөздердің барлығын да білетін. Бәрінен өз тұсындағы үлкен молдалардың қайсысымен болса да қатар түсерлік мағлұматы барды. Сонымен Семейге бара жатқан уақытта, Семейдің Кәмали қазірет сияқты үлкен молдаларымен анда-санда бас қосып, мәжіліс те жасап қоятын. Осындай мәжілістер арқылы Семей қаласындағы қазақ, татар молдаларының барлығы да Абайдың дін мәселесіне әбден жетіктігіне көзі жеткен соң, бұл кісіні өз заманының ғұламасы сияқты да көрген», - дейді.

Сонымен қатар Көкбай Жанатайұлы Семей қаласына келген миссионермен сөйлесуге мұсылман оқымыстыларының атынан Абайдың барғандығын және оны терең білімімен жеңіп шыққан тарихын былай қозғайды: «Сонымен кейінірек жылдарда Семейге миссионер Сергей деген кісі келіп, мұсылман дінін қорғаушы молда, имамдар болса сөйлесемін деп іздегенде, Семей қаласындағы мұсылман оқымыстыларының барлығы араларынан бір ауыздан Абайды сайлап шығарып, Сергейден жеңілмей, өз дінінің абұйырын аман сақтап шығуына мешітке жиылып, мінәжат қылып, Абайға бата беріп, тілек тілеп жөнелткен. Бірақ Сергейдің не мақсатпен сөйлесемін дегенін қала молдалары шала ұғынып, алып қаштымен ұлғайтып жіберіп, елді де үркітіп, өздері де босқа үріккен ғой деймін. Абай барғанда Сергей дін жайында талас жасамай, бірер нәрселерді сұрап қана артынан жай әңгімеге кетсе керек. Бұл мәжілісте Абай дін жанынан қаншалық сөйлесіп, қанша таласты, ол арасын мен толық білмеймін. Бірақ артынан Абайдың өзіміз сұрағанда азын-аулақ айтқаны: «Сергей, мұсылман дінінше құдай күш иесі, қорқытушы, сондықтан құдай жолындағы құлшылдық, тазалық, ақтық барлығы да қорқудан туатын сияқты», - деді. Оған мен: «Біздің құдай «Рахман, Рахым» қуат қана иесі емес, Рақым да қылушы. Қуаты қара күш бастаған қуат емес. Мапақаты бар қуат: әке мен баланың арасы сияқты, әкеше сүюші ие дедім», - дейді. Содан кейін Абай христиан дінінің наным бойынша «үш жүзді Құдай» деген ұғымға қарсы дау айтыпты. Сергейге: «Бірлігіне үш жүзді болу сия ма, сол үш сипат бір жүзінде болса, құдайлығына көп бола ма?», - десе керек. Бірақ бұл сөзге Сергейдің не айтқанын толық білмеймін, жалғыз айтқаны: - Сергей дін жайынан аз сөйлесті де, жалпы ғылыми әңгімеге түсіп кетті. Сонан соң мен де дін жайын қайта қозғағам жоқ», - деді.

Бұл мәжіліс туралы тағы да бір есімде қалған нәрсе: осы сөйлесетін күні Сергейдің қасында Семейдің көп поптары бар екен. Солардың кейбіреулері бір әредікте мұсылман дінінің ұсақ мәселелері туралы Абаймен дауласқысы келсе керек. Сонда Сергей: - Сендер қойындар, Ыбырайым Құнанбаев сендердің тісің бататын кісі емес, - деді.

«... Абайдың жалпы діни өсиеттері мен негізгі діни пікірлері қара сөзінің ішіндегі «ғақлиқат тасдиқат» деген сөзінде толық айтылған. Әрқашан ауызша айтатын уағыз насихаттары болсын, өлеңмен үгіт қылып айтатын адамшылық жолы, құдайшылық жолы болсын, барлығы да сол сөзіне жиналып келіп қорытылған сияқты. Кейде жазылған дін жайындағы өлеңдер болса, түгілімен сол сөздің жеке-жеке пікірлерінен туған сияқты», - деген екен Көкбай ақын естелікте.

Мәдениеттанушы ғалымдар Ғабитов Т., Мүтәліпов Ж., Құлсариева А. «Мәдениеттану негіздері» еңбегінде Абайдың дінге қатысына былай баға берген екен: «Абай исламды қазақ халқына тұрақты жаңа өркениетті, жоғары имандылықты қалыптастыру құралы ретінде уағыздады», - дей келіп: «Батыс (Ресей) мен Шығыс (Ислам) өркениеттерінің арасындағы

Қазақстан болашаққа қарай жол іздеуге мәжбүр болды. Далалық мәдениет осы екі ағынның ортасында өзіндік ерекшеліктерін сақтауға ұмтылды. Ислам - халықтық мәдениеттің тірегі, оның рухани қазығы.

Бұрынғы мұра туралы сөз болғанда, оны тек араб-парсы мәдениетімен шектемеу керек. Түрік елінен шыққан Әбунасыр әл-Фараби, Махмұд Қашқари, Жүсіп Баласағұн, Қожа Ахмет Иассауи, Мұхамед Хайдар Дулати, т.б. шығармашылығымен Абай жақсы таныс болған. **Ол – этностық мәдениеттің насихатшысы.** Ұлы ойшыл ақын сонымен бірге ежелгі мұра мен бұқаралық мәдениеттегі теріс жақтарды да анық көре білген. Ол ислам дінін өз мақсаттарына бұрмалаған кейбір діни өкілдерді әділ сынға алады.

...Абай діншіл, ескіні жақтаушы тәрізді пікірлер тумауы тиісті. Оның мұраты – парасат және мәдениетке қолдаушы болатын ислам. **Абайды ағартушы діни ғұлама деп бағалаған дұрыс.** Алла жаратушы болғанымен, дүниенің тұтқасы, белдігі – адам», - дейді.

Абай 28 қарасөзінде: «...Әрбір ақылы бар кісіге иман парыз, әрбір иманы бар кісіге ғибадат парыз екен. Және әрбір рас іс ақылдан қорықпаса керек. Жә, енді біз ақылды еркіне жібермесек, құдай тағаланың ақылы бар кісіге иман парыз дегені қайда қалады? «Мені таныған ақылменен таныр» дегені қайда қалады? Дініміздің бір жасырын тұрған жалғаны жоқ болса, ақылды, оны ойлама дегенімізге пенде бола ма? Ақыл тоқтамаған соң, діннің өзі неден болады? Әуелі иманды түзетпей жатып, қылған ғибадат не болады», - деген екен.

Абайдың дінге деген көзқарасы бертіңге дейін зерттелінбей келді. Оның шығармалары арқылы осы бағытта көп жұмыстар жүргізген академик Ғ.Есімнің «Абай дүниетанымындағы Алла мен адам болмысы» (герменевтикалық талдау) дін тану, теологиялық мамандығы бойынша докторлық диссертациясында: «Абай ешбір өлеңінде немесе қарасөздерінде Аллаға қарсы пікір айтпаған. **Ол діншілдікті, сопышылдықты сынаған, бірақ Алла болмысына күдік келтірмеген.** Абай түсінігінде «Өзгермейтін тек Алла, өзгенің бәрі өзгерісте. Демек, негізгі мәселе Алла мен адамға қатынасты», - дейді.

Оған ұлы ақынның:

«Алланың өзі де рас, сөзі де рас,
Рас сөз еш уақытта жалған болмас»,

- деген жолдары айғақ.

Ғалым Ғ.Есімнің «Абай Алланың, пайғамбардың жолындамыз, дейді, бірақ Алла туралы ақын пікірінің ислам дініндегі негізгі қағидалармен қабыспайтын жерлері көп. Қайшылықтың мәні осында. **Абай діни идеологиядан аулақ, сондықтан оның көзқарасын діни философия жағынан іздеу керек**» - деген сөзінің өзі Көкбай Жанатайұлының естелігіндегі айтқандарымен өзара ұштасып жатыр.

«Абай және дін» деген мәселеде қате көзқарастар қалыптасуы мүмкін. Біреулер ақынды діншіл, сопы етіп, екіншілері кәміл мұсылман қатарынан шығарып тастауы да мүмкін. Сол себепті мақалада Абайдың дін қағидаларын орындаудағы ерекшеліктері мен дін тарихы мен мәселелерін жетік білгендігін айтқан Көкбай пікірлері мен Отандық ғалымдардың еңбектері ақынның дүниетанымдық көзқарасын қарастырғанда үлкен көмегін тигізері сөзсіз деген мақсатта беріліп отыр. Абайды тану ауқымды тақырып, ұзақ зерттеуді қажет ететіндіктен, мақалада тек қысқаша тоқталуды жөн көрдім. Абайды осы тұрғыда зерттеу бүгінгі күннің талабы.

Әдебиеттер:

1. Абай Қара сөз. Алматы, «Көшпенділер» баспасы, 2011. -182 б.
2. «Абай туралы естеліктер». 1 кітап. Семей. «Абай мұражайының кітапханасы», 2010, - 265 б.
3. Мырзахмет М. Абайтану тарихы. Алматы. Ана тілі, 1994.-192 б.
4. Есім Ғ. Хакім Абай. - Алматы. «Атамұра – Қазақстан». 1994.-200 б.
5. Есім Ғ. «Абай дүниетанымындағы Алла мен адам болмысы» (герменевтикалық талдау) дін тану, теологиялық мамандығы бойынша докторлық диссертация.ҚР Білім министрлігі Абай атындағы Алматы мемлекеттік университеті. Алматы. 1994. -320 б.

6. «Ұлылар мекені. В краю великом...». ҚР Мәдениет, ақпарат және спорт министрлігінің Ақпарат және мұрағат комитеті. Астана. «Елорда». 2005. -18б.

7. Ғабитов Т., Мүтәліпов Ж., Құлсариева А. «Мәдениеттану негіздері». ҚР Білім және Ғылым министрлігі. Алматы. «Дәнекер». 2000 – 178 б.

Назарбек Қ.Ж.

ҚР ҰҚК Академиясының доценті,
философия докторы (PhD)
kaissar@mail.ru

ДІНИ САУАТТЫЛЫҚТЫ ҚАЛЫПТАСТЫРУДА ДІНТАНУДЫҢ ОРНЫ

Дін – ұлттық бірлігіміздің, рухани тұтастығымыздың негізі, мемлекеттегі халқымызды біртұтас қалпында сақтай алуымызда қоғам талабына қарай рухани мәдениетіміздің тұтастығын қалыптастыруымыздағы негізгі ұстаным, қоғамымызда тұрақтылық пен тағаттылықты қалыптастыратын басты қоғамдық сананың бір түрі. Діннің негізгі мынадай функцияларын атап өтуге болады: дүниетанымдық, коммуникативтік, реттеушілік, интеграциялық, дезинтеграциялық, мәдени. Бұл функциялардың қоғамда шын мәнінде адамдар, ұлттар мен мемлекеттер арасындағы қарым-қатынаста алатын орны айтарлықтай маңызды.

Атеизм қоғамды рухани аздырып, тұтастай халық санасында сенімсіздік пен үмітсіздік ұялатып, рухани құндылықтарынан жерінуге, ұлттық ерекшелік пен өз ділінің әлсіреуіне, рухани мәйегінің ойсырауына алып келді. Бұл ұрпақтар буынындағы ғасырлар бойы үздіксіз жалғастығын тауып келе жатқан рухани құндылықтарды ара жігінің ажырауына елеулі себеп болған еді. Бір территорияда өмір сүріп отырған бірнеше ұлт пен ұлыстың арасындағы келісім, халықтық тұтастығында дінаралық келісімнің алар орны өте маңызды екені дүниежүзілік практикада, адамзат тарихындағы үрдістерден белгілі. Дінарлық келісім мен мемлекеттің тұтастығы арасында тікелей тәуелді байланыс бар екені дәлелденген.

Көптеген этникалық топтар мен діни наным-сенімдерден құралған Қазақстан қоғамындағы өтпелі кезеңде діни түсіністік пен келісімнің мемлекеттің ішкі тұрақтылығы мен қауіпсіздігін қамтамасыз етудегі рөлі, өндіруші күш болып табылатын халықты ұйымдастыру қабілеті, мемлекетіміздің халықаралық қатынастардағы салмағы және еліміздің болашағының баяндылығына тікелей әсер ететіні объективті шындық. Қоғам ешқашан дінсіз өмір сүрген емес, тарихтағы кез-келген мемлекеттің дінмен бірге өмір сүргендігі, мемлекет пен діннің өзара арақатынаста болуы, сонымен бірге, мемлекет өз территориясында дінге қатысты заңдық пәрмені бар заңнамалық-құжаттары мен заңды қабылдап, оны іс-жүзіне асыру арқылы қоғамдағы тәртіп пен тұрақтылықты ұстап тұратыны белгілі.

Қоғамдық қатынастардың түрлі жанама құбылыстар арқылы күрделене түсуі кезеңінде діни дүниетанымның адамдар санасына терең әсер ете бастауы, діни келіспеушілік негізінде туындап жатқан әлемдік қақтығыстар, негізгі нысаны дін болып табылатын, дінге ғылыми тұрғыдан қарайтын дінтану ғылымының әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдар сапындағы дамуы мен қоғам сұраныстарын толық қамтамасыз ету жолындағы атқаратын қызметін еселей түсті. Дінтанулық білім тек өткен және қазіргі қоғамдағы жағдаяттарды көрсетіп қоюмен ғана шектелмей, өзінің негізгі міндеттерінің бірі болып табылатын рационалды тұрғыдан діннің құбылысын, қызметі мен адами ортадағы рөлін таразылай отырып, мемлекетіміздің саясатына орай, зайырлы қоғамға сәйкес дүниетанымды қалыптастыру мен болашағы баянды бағдарды белгілеу қажет.

Н.Ә.Назарбаев «Қазіргі кезде халықтар, діндер, мемлекеттер арасындағы бейбіт өмір сүру мен конструктивті өзара әрекеттесу ерекше өзекті болып отыр. Ол теориялық тұрғыдан маңызды практикалық мақсатқа айналды. Міне, сондықтан да, атақты діни және саяси қайраткерлердің жігерінің арқасында ертедегі кезден осы күнге дейін жалғасын тауып келе

жатқан діндер, мәдениеттер, өркениеттер сұхбатын жалғастыру аса маңызды. Бізге әлем бойынша, мемлекет ішінде, сонымен қатар аймақтық өлшемде құбылыстар мен оқиғаларды терең сыни тұрғыдан талдау қажет. Бұл талдау міндетті түрде «дәнді арам шөптен ажыратуға», адамзаттық қауымдастықты болашақтағы кез келген саяси, экономикалық, діни, әсіресе әскери экстремизмнен қорғайды» [1].

Отандық ғалым, дінтанушы Б.Бейсенов өзінің еңбектерінде «зайырлы мәдениет және діни мәдениет ерекшелігін және жалпы адамзаттық құндылықтардың артықтығын, яғни діни және діни емес дүниетаным түсініктерін біріктіруші және сұхбаттастық негіздерін төзімділікпен түсіндіру. Дінтануды оқыту мазмұны мен әдістемесі зайырлылық пен төзімділік қағидаттары, ар-ождан, діни сенім бостандығын және ой еркіндігі сынды еліміздің және халықаралық құжаттар талаптарына сәйкес болуы тиіс» деген пікірімен келіспеуге болмайды [2, 141 б.].

Қазақстан топырағында, қазақтардың тарихында дінтану ғылымының пайда болуының алғышарттарына байланысты мәселелер жеткілікті. Тіпті дінтану ғылымы тұрмақ мемлекеттік дін болып табылатын исламның өзін дала жұрты жете меңгермеген, түпкілікті ұстанбаған деген пікірлер де айтылып жүр. Өзінің мәдени-тарихи мазмұны тұрғысынан бұл тақырып өте өзекті болып табылады. Халықтың тарихын, мәдениетін, дәстүрін терең зерттемей жатып бұл түйіннің шешімін табу мүмкін емес. Қазақ халқының діни тұрпатын ислам дініне дейінгі кезең және исламдық кезең деп бөлуге болады. Ислам дінін қабылдағанға дейінгі кезеңде тәңіршілдік сенімі болғаны белгілі.

Түркі тектес халықтардың тарихына көз жүгіртер болсақ діни сана-сезімдері мен болмысы өз алдына зерттеу мен зерделеуді қажет ететін ұшан-теңіз рухани әлем. Халықтың болмысын айшықтайтын руханилықта діни ұстаным жетекші роль атқаратыны әлімсақтан белгілі. Діни сенім белгілі бір этностың әдет-ғұрыпы, салт дәстүрі, тілі секілді рухани қалпын айқындап, ұлттық сана-сезімінің тірегі, ұлтжандылықтың ұйытқысы болып табылады. Діни сенім адам өмірінде, бүтіндей бір ұлттың ділінде жетекші рөл атқаратын дүниетаным.

Түркі халықтарының дені ислам дінін ұстанып, Аллаһқа тәубе келтірген. Бірақ Исламды қабылдамай тұрып түркілер Көк Тәңірін пір тұқан. Көк Тәңірін ұлы күш деп есептеу, жәрдемді жоғарыдан күту түркі дүниетанымдағы ілкі сенім болып табылады. Көк тәңіріне сену Ислам діні секілді монотеизм болып табылса, Ұмай ана, Көк бөрі, Жер, Су бейнелері Исламдағы тылсым тіршілік иелері періштелер іспеттес адамға жәрдем беруші, отбасы-ошақ қасының қорғаушысы болып есептелген.

Түркі халықтары ислам дінін түрлі кезеңде тарихи қажеттіліктерге байланысты өз ырқымен қабылдаған. Ортағасырлық христиан теологы Пьер Абелярдың «Сенемі, түсіну үшін» және «Түсінемін, сену үшін» деген қағидасы түркілердің исламды мойындауына сай келер еді [3, 392 б.].

Исламның алғаш түркі көшпелілері арасында, яғни қазақтардың ата-бабаларында таралуы Қарахандар дәуірімен байланысты. Ислам дініндегі жоғарғы жаратушы Аллаһ ұғымы түркі халықтарының рухани сұранысы мен ізденістерін тап басып қанағаттандыра алды. Түркілер негізінен көшпенді өмір салтын ұстанғандықтан ислам дінін толық қабылдау баяу жүрді және алғашқыда төл мәдениет, әдет-ғұрыппен астасып жатты. Ен даланы жайлап, еркін көшіп-қонып жүрген халыққа мешіттер салу, ат үстінде, жорық жолында жүрген жауынгерге исламдағы бес парызды қалтқысыз орындау бірден көндігер іс-әрекет емес еді. Сондықтан кейбір зерттеушілер түркілердің өкілдерін, әсіресе қазақ халқын діни таным мәселесіне келгенде кенжелеп қалған, таза хақ дінді әдет-ғұрыппен шатастырушы деп есептеп келген. Дегенмен ел аралап хақ дінді таратушы сопылар, мүридтер ислам дінін бейбіт жолмен уағыздау арқылы халықтың санасына сіңіре отырып, дүниетанымына берік орнауына тікелей дәнекер болды. Қазақ жеріне ислам діні сопылық ілімді уағыздаған дәруіштер арқылы енді. Оларды халық әулиеге балады.

Дәстүрге келетін болсақ бұл тарихи қалыптасқан, салыстырмалы түрде тұрақты, атадан балаға берілуші, қайталанып отырушы қоғамдық қатынастар. Дәстүр мен салт ұғымын салыстыра қарастырсақ, екеуі де норма, ережені білдіреді, тек салт дәстүрдің іс жүзінде орындалуын білдіретін ұғым. Дәстүр ұғымы салтқа қарағанда әмбебап ұғым болып табылады.

Қазақ халқының дәстүрлері мен ислам мәдениетін салыстыра қарастырғанда Қазақстан мың жылдан аса ислам әлемінің бір бөлігі ретінде оның сунттік бағытын ұстатанынын атап өту керек. Мұсылман мәдениетіне қосылу ортағырлық қазақ даласы үшін ғылым мен мәдениеттің жаңа белесіне шығуының себебі болды. Қазақтың рухани мәдениетінің дара тұлғалары Қожа Ахмет Иассауи, Махмұт Қашқари, Бұқар жырау, Абай, Шәкәрім және т.б. ислам дінін ұстанған еді. Ислам діні халық арасында кең таралуының нәтижесінде ахлақтық (мораль), адамгершілік ілімдер, ағартушылық, ұлттық идеология секілді руханилық өзіндік ұлттық нақыштармен толықтырылып, халықтың салт-дәстүрімен астаса түсті.

Ислам дінінің қазақ мәдениеті үшін маңызы өте зор болды. Хақ діннің нәтижесінде бірқұдайшылық қалыптасты, нақты ережелер біржолдылыққа түсіп, мемлекеттіліктің, ұлт бірлігінің алғышарттарына өз әсерін тигізді.

Сонымен қатар қазақ мәдениетіндегі дінге байланысты дүниетанымдық позицияның ерекшелігі қазақ жырауларының шығармашылығымен тығыз байланысты. Өзінің «Қазақ әдебиетінің тарихының ежелгі кезеңі» деген зерттеу еңбегінде профессор Немат Келімбетов ежелгі түрік әдебиетінің қазақ әдебиетінің туындауындағы ролі мен орнын көрсетті. Қазақ мәдениетіндегі мұрагерлікті талдай отырып, ол былай деп жазады: «Осылайша, XIV-XVIII ғ.ғ. тарихи сахынаға ежелгі түрік поэзиясын жалғастырушы қазақ жыраулары шықты. Қазақ жыраулары ежелгі ақындар секілді дана кеңестер беріп, халыққа, батырларға, хандарға өсиет айтып, қазақ халқының қоғамдық-саяси өміріне белсенді араласты» [4, 248 б.].

Бұл белсенділік тек адамгершілік-этикалық тақырыпта ғана емес, сонымен бірге философиялық және дінтанулық тақырыпта да көрініс тапты. Өздерінің толғауларында олар дін мәселесіне антропологиялық, күрделі өмірге келген адам, табиғат-адам-қоғам тұрғыдан ыңғай танытты. Жыраулар өздерінің ауыз екі жырларында дінге қатысты мәселені ұлттық тұрғыдан дін және діншілдік тұрғысынан қарастырды. Олар исламға дейінгі дәстүрді – тәңіршілдікті, аруаққа сенуді, көк пен туған жерге табынуды және мұсылмандықты қазақ халқының екі негізгі діни санасын құраушы ретінде түсіндірді [5, 132 б.].

Жыраулардың шығармашылығы халыққа тек сенімді жеткізумен шектелмей, белгілі бір еркін ойшылдықпен де ерекшеленді. Олардың еркін ойшылдығы, діни догмаларды түсіндіруі теологияның аймағынан шығып, дін философиясына жақын болды, немесе философиялық тілмен айтқанда антропоцентризммен айшықталды.

Жыраулардың дінді түсінуі, олардың діни догмаларды түсіндіруі және қарапайым адамдардың санасына жеткізуі қазақ мәдениетінде діни сананың қалыптасуында негізгі фактор болып қана қойған жоқ, сонымен бірге дінге қатынасты тәрбиелеу болып табылды. Иман-қой, ақыл-қойшы, нәпсі-бөрі деген теңеулерден қасқырға қой бермеу қойшыға байланысты болатыны секілді адамның азғындықтан алыс болып, имандылыққа бет бұруы оның сеніміне емес, ақылына байланысты деген топшылау дұрыс пікірге саяды. Бұл ақындық жолдардағы әркімге түсінікті қағидалар – саналы түрде сенім мәселесіне білімдік тұрғыдан ыңғай жасауға шақырады. Сондықтан жыраулар дәстүрі қазақстандық дінтанудың қалыптасуының алғышарттары бола алды.

«Даладағы мұсылмандық жайлы» мақалада Ш.Уәлихановтың дінге деген көзқарасынан дінге деген сұрақ пен мемлекеттік атеизм формасын көруге болады. Бірақ дін мәселесінде Шоқан Уәлиханов ешбір діннің күшпен енгізілмеуін және оның білімге кереғар келмеуін талап етті. «Бірақ біз білімге қарсы келетін кез-келген дінді үкіметтің жақтамауын және қорқыныш пен күштеуге негізделген теологиялық заңдарды далаға енгізбеуін өтінеміз және талап етеміз» [6, 191 б.]. Яғни, ол дін істеріне үкіметтің күшпен араласуына, басқыншылық пиғылдағы саяси атеизмге қарсы шығады.

Қоғам мен дін арасындағы арақатынаста зайырлылықты қолдаушы тағы бір ойшыл қазақ ағартушыларының бірі Ыбрай Алтынсарин еді. Оның ұстанымы бойынша дін мен зайырлы білім мәселесінде соңғысы басымдық орынға ие болуы тиіс, ал діннің өзі осы зайырлы білім тұрғысынан талданып, қарастырылуы қажет. Қоршаған ортаның объективті шындығын мойындау, оның танымдылығы жайлылығынан шығады, сондықтан оның «Табиғи ақыл-ой

өзін қоршап тұрған әлемді ғана тани алады, ал өзіне көрінбейтін басқа әлемді тануға тек зайырлы білім ғана көмектесе алады» [7, 292 б.] деген ойы осыдан туындайды.

Исламның ізгілікті қасиеттерін жетік білген Ыбырай Алтынсарин қазақ елінің рухани тәрбиесіндегі діннің рөліне ерекше мән берді, оны оқыту ісі және тәрбиеден бөлмеді. Себебі мұсылманшылықты қазақтың рухани өзегін құрайтын маңызды компоненттердің бірі ғана емес, негізгісі деп санады. Ол бар күш-жігерімен, білім-білігімен халқын исламға соншалықты соқыр сеніммен берілген татар молдалардың ықпалынан сақтап қалуға ісімен дәлелдеп, бар жан-тәнімен күресті. Мектептерде жақсы білім алған, әр нәрсеге дұрыс көзқараста болған білімді жастардың арқасында татар фанатизмін жеңіп, зайырлы білім арқылы діни соқырлықты жеңе аламыз деп түсінді.

Дін және діншілдік қоршаған ортаның бөлігі, бұл бөлік танымдық, ғылыми ізденіс арқылы ғана таныла алады.

Абай үшін білім мен ғылым – даналық, «Әлем-Адам-Құдай» қарым-қатынасындағы танымдық бағытындағы шешуші жол, адамның өзін тануы арқылы Құдай және Әлемді тануы. Абайтанушы Ғ.Есім былай деп жазады: «Абай діни идеологияны уағыздамайды, сонықтан оның көзқарастарын діни философия аспектісі тұрғысынан қарастыру керек» [8, 38 б.]. Сонымен бірге, Ғарифолла Есімнің пайымдауынша Абайдың шығармашылығын қандай да бір философиялық жүйе ретінде анықтауға, оны философияның бір бағытына жатқызуға болмайды. Абай бір жағынан – діни философ, ал екінші жағынан – ол сенімнің негіздерін танушы философ. Оның философиясын адами мәселелерді шешуге толы шығыс даналығы деп атауға болады.

Дәстүрлі қазақ қоғамындағы мұндай үрдістерді қазіргі кездегі әсіре діншілдер мойындамайды. Кезіндегі ұлттық үрдістеріміз олардың тарапынан терістеліп, жаңа, жат сарындағы ағымдар көбейе бастады. Әлемдік трансұлттық ұйымдар, халықаралық қаржы нарығы, әлемдік қарым-қатынас жүйесі секілді негізгі мекемелердің барлығына жуығы дамыған, индустриалды және постиндустриалды мемлекеттердің құзырына, олардың қызығушылығы мен мүдделеріне жұмыс жасауда. Оның есесіне постиндустриалды-нарықтық экономикасы шатқаяқтап тұрған, өздерінің діни-басымдылық ұстанымдарының уысында қалған Азия мемлекеттерінің экономикасы төмендеп кеткені шындық.

Еліміз егемендігін алған жылдары нарықтық-экономикалық реформалардың талабымен елімізде дін еркіндігі мақұлданды. Негізгі діни ілімдерін кеңестік құрсауда болса да ұстанып, жадынан шығармай келген қазақ халқы бірден ислам дініне сусап қалғанын білдіріп, аяқ асты пайда бола қалған діни ағымдардың қайсысы шын, қайсысы жалған, қайсысы дұрыс, қайсысы бұрыс екенін білмей, бірден сенімге ала бастады. Ал, славян тектес ұлттар өздерінің христиандық ілімдерімен қауышып, діни ілімдерін қайта жаңғыртуға ден қойды... бірақ, атеистік ілімді санаға сіңіріп тастаған кеңестік саясат өз дегенін істеп үлгерген еді. Қаншама жылдар бойы өздерінің бастапқы рухани мәйегінен ажырап қалған халық тұманда адасқан жолаушыдай, жаутаң күй кешіп тұрғанында, дәстүрлі емес дінді таратушы миссионерлер олардың сана сезіміне дендеп кіріп алып, халқымыздың ұғымына жат, табиғатына сәйкес келмейтін діни ағымдарды таратып үлгерді. Сауатсыздақтан зардап шеккен халық қай діндардың артынан ерерін білмей, әрі-сәрі күй кешті. Өзінің тарихынан там-тұмдап қана хабары бар, рухани арқауы жіңішкерген жіптей үзілгелі тұрған бейбақтар, оң-солын ажырата алмай, жалған діндар-сымақтардың жетегінде кете барды.

Ойымызды қорытындылайтын болсақ, осындай олқылықтардың кесірінен тәуелсіздікке қолы жеткен ел, енді рухани тәуелділікке душар болды. Кеңестік солақай саясаттың құрбанына айналған ел өзінің ата-баба дінінен алшақтап, келімсек дін уағыздаушыларының айтағына ерді. Қазақтың өрімдей жастары адасу жолына түсіп, дәстүрлі мес, жат діндерге сыйына бастады. Халықтың діни сауатсыздығы, әсіресе этникалық идентификацияның негізінде жатқан өздерінің бастапқы діндерінен хабарсыз болуы - Қазақстандағы қазақ мен орыс ұлтын өзара әртүрлі дін ағымдарға бөлініп дау-дамайға алып келетін, ұлттық ұстанымдарын солқылдақтыққа әкеліп, ұлтараздық тудыру қаупі бар.

Демократияны желеу еткен жат ағымдар ойларына келгенін істеп, ұйып отырған елдің ішкі тұрақтылығы мен саяси арендағы рөліне нұқсан келтіруі әбден мүмкін. Бұған жол беріп қойған жағдайда еліміздің зайырлы ұстанымдарына сызат түсіп, алға қойылған мақсаттарымызды ұлықтау, ұлттық мүдделерімізді айшықтау кедергіге тап болары анық. Жаһандану жағдайында әртүрлі мәдениеттердің кеңістік талғамай, басқа ел аумағына өте беруі қалыпты жағдай. Бірақ, бұл үдеріс мемлекеттің ішкі және сыртқы саясатына, елдің рухани бірлігіне, ұлттың тұтастығына зала тигізбеуі тиіс. Елжандылық, мәдениеттілік, адамгершілік секілді сапаларды нық ұстанған халық қана бұл діни экспансияға тойтарыс беріп, алдына қойған ұлттық мүдделерге серпінді қадам баса алады. Әртүрлі діни ағымдардың, мәдениеттердің өзара сұхбаттасуы, араласуы елдегі тұрақтылыққа, тыныштыққа, мемлекетте жүріп жатқан экономикалық-саяси реформаларға еш кедергі келтірмеуі қажет.

Әдебиеттер:

1. Назарбаев Н.Ә. Әлемдік және дәстүрлі діндердің бірінші съезінде сөйлеген сөзі. – Астана, 23 қыркүйек 2003 жыл.
2. Бейсенов Б. Дін және қоғам. – Алматы, 2013, 141 б.
3. Гаусрат А. Средневековые реформаторы: Пьер Абеляр, Арнольд Брешианский / Пер. с нем. - 2-е изд. - М.: Либроком, 2012. — 392 с.
4. Келимбетов Н. Древний период истории казахской литературы: учебное пособие. – Алматы: Санат, 1998. – 247 б.
5. Сегизбаев О.А. История казахской философии: От первых архаичных представлений до философии развитых форм первой половины XX столетия: Учебник для вузов. – Алматы: «Ғылым», 2001. – 312 б.
6. Дінтану: Оқулық. - Алматы, 2006. - 115 б.
7. Сегизбаев О.А. История казахской философии: От первых архаичных представлений до философии развитых форм первой половины XX столетия: Учебник для вузов. – Алматы: «Ғылым», 2001. – 312 б.
8. Есім Ғ. Хакім Абай. – Алматы: Білім, 1995. – 204 б.

Наурзалиев И.Р.

«Исламтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Жамашев А.Ш.

PhD доктор, оқуышы
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ҚҰРАН КӘРІМДЕГІ САБЫР СӨЗІНІҢ ҰҒЫМЫ

Адам баласының бойында көркем мінез-құлықтың негізгі көрнісі сабырлы бола алуында екендігін айқын түрде Алла Тағаланың әзиз кітабынан байқауға болады. Алла Тағала Құран Кәрімде көркем мінез-құлықтың бірнеше сипат-тарын баяндады соның ішінде ең көп айтылғаны сабырлық мінезі тіпті шыншылдық және аманатшыл мінездерінен де көп келген. Әбу Толиб Әль-Мәкки «Қутуль-Кулуб» атты кітабында қандай нәрсе сабырдан абзал бола алады Алла Тағала кітабында ол жайлы тоқсаннан астам жерде айтты деп келтіреді [1, б. 303]. Ал Абдулмунғим Салих «Тәһзибу мадарижис саликин» кітабында имам Ахмадтың сабыр жайлы Алла Тағала кітабында тоқсанға жақын жерде келді деп айтқан сөзін келтірген [2, б. 351]. Имани көркем мінез-құлықтардың басым бөлігі осы сабырлықтың негізінде жүзеге асады. Сабыр сөзі жалпы ұғымды қамтиды. Кейде оның жүзеге асу орнына байланысты өзге атаулармен аталады: сынақтар барысында нәпсі қалауларын тежей білу сабырлық деп аталады, кереғар атауы шыдамсыздық, ал егер соғыс алаңында орын алса батылдық деп аталады, кереғар мағынасы қорқақтық, өкпе мен ашуға басу айтатын күш атауы кеңпейіл, кереғар мағынасы кернеушілік. Егер, адамның руханияты аста-төк өмірге наразылық танытса, онда ол «зухд» (дүние қызықшылығынан бас тарту) дәрежесіне көтеріледі. Зухдтің қарсы мағынасы «хырс» (дүние қызықшылығына ынтықтық) деп аталады. Жоқтыққа көнгіш рухани

мақамды «қанағат», ал оның кереғар мағынасы ашкөздік деп аталады. Адамның осындай төзім сипаттарын «сабырлық» қасиеті құрайды.

Сабыр сөзінің тілдік мағынасы: тежеу, қамау немесе ұстау, деген мағынада, мен сабырлымын сөзі мен нәпсімді, көңіл қалауымды тежей аламын, өзін-өзі ұстай білетін қасиетке ие мағынасында келеді.

Араб тілінің сөздік қоры бай болғаны соншалық, арабша сөздіктерінің мәшһүрі болып есептелетін Лисануль араб кітабында Имам Ғаллама ибн Манзур сабыр сөзінің мағыналарын түсіндіруде бес бетке жеткізген екен. Мысалы: кепіл болу, қамтамасыз ету, мәжбүрлеу т.б. [3, б. 276].

Сабырлықтың карама-қайшы мағынасы шыдамсыздық, тағатсыздық. Ибраһим сүресінің 21 аятында тозақ иелерінің қиямет күні айтатын сөздері осыған тура келеді: «Ал енді біз қанша жерден шыдамсыздық көрсетсек те, сабырлық танытсақ та бәрі зая, енді бізге қашып құтылар һәм пана тұтар жер жоқ».

Ал қазақ тіліндегі кітаптардың түсіндірмесінде сабыр сөзінің мағынасы: шыдам, тағат, төзім. Сабыр қылды дегеніміз шыдамдылық жасады, тағатсызданбады деп түсіндіріледі [4, б. 543]. Яғни кез-келген істе тағатсыздық танытпай, төзімді бола білу ұғымын білдіреді.

Сабыр болды деп айтылатын болса мағынасы басқа ұғымды білдіреді: Жауын-шашын көп жауып, жердің батпағы шығып, лайсаңға айналса сабыр болды деп айтылады. Іяс Жансүгіров осы мағынаны қолданып шығармасында былай жазған еді: Жер сабыр болса батпақтайсың, тіпті жүрмей жатып қаласың.

Құран Кәрім сөздеріне арналған мазмұндық сөздікте (ص ب ر) әріптерінің барлық этимологиясының саны жүзден аса, нақтырақ айтқанда жүз үш мәрте келген. Құран Кәрім Алла Тағаланың соңғы елшісіне түсірген мұғжиза екені мәлім. Мұғжиза екендігін көрсететін бір жайт ол Құран Кәрімдегі кейбір сөздердің сан жағынан тең келуі. Мысалы: күн мен түн, жәннәт пен тозақ, күн мен ай сөздерінің бірдей келуі, ал сабыр сөзін Құдіретті Алла Тағала өзінің әзиз кітабында әжір яғни сауап сөзімен тең айтқан.

Ал (ص ب ر) әріптерінің Құранда келген этимологиясының қайталанып айтылған сөздерді қоспағанда 28 әртүрлі формада келген [5, б. 655-657].

Құран Кәрімде сабырдың хақиқи емес басқа мағыналарды да қамтитын аяттар түскен. Сол аяттардың түсіндірмесі төмендегідей:

1 – Сабыр – ораза немесе жиһад деген мағынада

«Ей, иманға келгендер! Сабыр және намаз арқылы (Алладан) жәрдем тілендер. Ақиқатында Алла сабыр етушілермен бірге» деген. Тапсірші ғұламалардың кейбірі осы аяттағы сабыр сөзін тікелей мағынасынан тыс ораза немесе жиһад деген ұғыммен аударып соған сәйкес тапсірлеген. Әл-Ғидая илә булуғин ниһая кітабында: осындағы сабыр мағынасы ораза. Өйткені ораза құлшылығы ләзәттардан тежеп тұрады делінген [6, б. 515].

Ораза айында ішіп-жеуден, жыныстық қатынастан бас тартып сабыр сақтайтындықтан «сабыр айы» деп те аталады [7, б. 91].

Зауаид кітабында келген пайғамбарымыздың хадисінде былай келеді: Сабыр айында және әр айда үш күн ораза ұстау көкіректегі қараңғылықты кетіреді [8, б. 360].

2 – Сабыр - разылық білдіру мағынасында

"(Ей Мұхаммед!) Раббыңның үкімі келгенге дейін сабыр ет" деген. Алла Тағала пайғамбарды (Алланың оған игілігі мен сәлемі болсын) өмірдегі қиыншылықтарға, жауларының жапа, зәбірлеріне шыдамдылық танытып, сабыр сақтауына үндеп, сөйтіп оны Өзі қорғайтынын хабарлады. Әрі мықты және сабырлы болуы үшін әрқашан Раббысын еске алып, оған разы болып дәріптеуге бұйырды.

3 – Сабыр - бір нәрседе бекем тұру, тайынбау деген мағынада:

«Мүшріктердің алдыңғы қатарлары (сені жаңа дінді насихаттаудан айныта алмайтындықтарына көздері жеткенде) өретүрегеліп бір-біріне: «Қане, кеттік, өз құдайларыңа табынудан танбандар». Яғни өз құдайларыңды сатып кетпендер, оларға құлшылық етуден тайынбандар. Осы аяттағы сабыр етіндер дегеніміз тайынбау.

Құрайыш тайпасының дөкейлері пайғамбарымыздың көкесі Әбу Толибке барып өздеріне ұнамды жауап аламағаннан кейін қайта оралып пұттарға табынатындарға: құдайларыңды масқаралап қорласа да оларға құлшылық жасауда бекем болыңдар және осы амалдарыңды табандылықпен негіздеңдер деп жар салған еді [9, б. 95].

Келесі аяттағы сабыр сөзі жоғарыда келген мағынаға жақын: «Егер біз құдайларымызға байланысты табандылық танытпағанымызда...». Осы жерде олар өздерінің пұтарына құлшылық етуде бекем тұрғандықтары жайлы айтылады.

4 – Сабыр – батылдану мағынасында

«Сонда олар отқа (тозаққа) қалай сабыр етпек» деген. Сабыр етпек деген сөздің мағынасы батылдықтың. Яғни олар отқа кіруінде қайтіп батырланады, қандай нәрсе оларды тозақи амалдарды әрдайым жасауға түрткі болды. Бұл отқа бірден кіру емес, осы дүниеде жаман күнәларды қайтіп батырлық танытып, мақтанышпен істейді, осы істегендері оларды тозаққа кіргізеді.

Сабыр сөзінің терминдік мағынасы: Ислам ғұламалары сабыр сөзінің терминдік мағынасын ашықтауда әртүрлі анықтама берген. Өйткені оның жан-жақты қамтитын ұғымы ауқымды әрі терең. Осы себепті сабыр сөзінің терминдік мағынасы толық түсінікті болу үшін оның шынайы құндылығына үңілу керек.

Сабырлық періштелер мен жануарлардан тыс арнайы адамзатқа ерекшеленіп берілген сипат. Себебі жануарлар бойларындағы құмарларына бағындырылған һәм қалауларын тежеп тұратын күшке ие емес. Осы құмарлары арқылы тіршілік етуде. Ал періштелер болса, керсінше құмарлық қасиеттен ада етіліп тек құлшылық пен Раббылары тарапынан келетін бұйрықтарды орындауға міндеттеліп әрі соған бейімделіп жаратылған [10, б. 1394]. Алла Тағала оларды кітабында былай сипаттайды: «Сондай-ақ Оның құзырындағылар (періштелер) Оған құлшылық қылуды ар көріп, тәкаппарланбайды және құлшылық етуден еш жалықпайды. Олар күндіз-түні еш жалықпастан Алланы (кемшілік атаулыдан, жын мен адамның Өзіне тілеген лайықсыз сипаттарынан пәксің, адасың деп) үздіксіз ұлықтаумен болады».

Енді кейбір ғалымдардың сабырлыққа берген анықтамаларына назар салсақ:

Әбу Мухаммад әл-Жарири: Бақыттылық пен бақытсыздық хәліндегі көңіл тыныштығы.

Зуннун: Сабырлық ол Алла Тағаладан пана тілеу.

Әбу Али әд-Даққак: Сабырлық өзінің атауы сияқты [11, б. 436].

Ибн Ато: Сынақтар барысында көркем әдептілікті сақтау.

Әл-Хоууас: Құран Кәрім мен сүннет үкімдеріне тұрақтылық, табандылық көрсету [12, б. 166].

Юсуф Қарадауи: Алла Тағаланың разылығына ұмтылған күйі нәпсі қалауларына тосқауыл қою. Рағыд сүресінде: «Сондай-ақ олар Раббыларының разылығына бөленуді көкsep (Алла жолында жүріп тап болған әрбір қиындыққа) сабырлық танытады...».

Кемелділік кілті кітабында сабырлыққа берілген анықтама: Сабыр – тосыннан қандай да бір қиын жағдайға тап болғанда, әл-дәрменің таусылып, салың суға кеткен сәтте бойындағы бар күш-қуатыңды жинап қайраттану, басқа түскен ауыртпалыққа төтеп беру үшін белді бекем буу [13, б. 149].

Әл-Мунауи: Рухани және материалды аурулар мен қорқыныштарға қарсы әсер ететін күш.

Әл-Жахиз: Қиындықтарды тежей алатын батылдықтың пен байсалдылықтан құрастырылған көркем-мінез [14, б. 382].

Сағд ибн Жабирдың анықтауы бойынша: «Сабыр құлдың Раббысы тарапынан келген Қиындықтарды мойындауы мен есебін Алла Тағалаға қалдырып сауабынан үміт арту» деген.

Имам Журжани сабыр сөзіне анықтама бере келіп: «Бәлекеттің ауруын Алладан басқаға шағымын тастау Алла Тағалаға деген шағымдану – сабырлыққа теңдесі жоқ мінәжат», – деп түсіндіреді.

Имам Ғазалидың анықтамасында ол жайында: «Ұнамайтын нәрседен нәпсіге бөгет қою, басқа түскен жамандыққа разы болып, сауабын Аллаға табыстау» делінген.

Қазақ әдебиетінің тілтанымында: Сабыр өз ісінің ақтығына сенімді, ниеттелуі түзу, тағдырдың бір Құдайдан екендігіне сенетін, әрбір қиындыққа сынақ ретінде қарап,

мойымайтын адамға тән. Сабырдың қажыр-қайратпен оның адам бойындағы бойкүйездік, немқұрайдылық, еріншектік сияқты жаман қасиеттермен ымырласпайтындығының негізгі белгісі [15, б. 519].

Адамның жамандықты сезінгісі келмей, оған қарсы тұруын немесе жамандықты жек көріп, одан бойын аулақ ұстауын сабырлық қасиет деп түсінсек қателесеміз. Сабыр адам бойындағы айғайшылдық пен жеңілтектікті ауыздықтау деген сөз. Адам көрген қайғысын ішіне жұтып, арыз-мұңын сыртқа шығармаса, ол адам сабырлық жасаған болып есептеледі. Адам баласы санасы сәулеленгеннен кейін құмарлық сезімдерін қатаң тұсап, есесіне тарту еткен періште пейілімен сауапты істерді атқаруға құмбыл болып тұрады. Яғни, Жаратушы тарту еткен адам бойында «сабыр» деген қасиет пайда болады. Осы қасиет адам бойындағы құмарлық сезімнен олжа алғысы келген қарадүрсін күшке табанды түрде қарсы күреседі. Адам сабырлы болмайынша өзінің қатесін түсіне алмайды. Тағатсыздық – бір сәт терең ойланып, жасалып жатқан амал-әркеттің нәтижесін ақыретпен байланыстыруға мүмкіндік бермейді. Алла Тағаланың разылығына ие болу мақсатында қолға алған қайырлы істі аяғына дейін жеткізу үшін адамның тағат-төзімі берік болуы керек. Тіпті, күнәні істемеу үшін сабырға берік болуы қажет. Осы себептен де сахабалар Алла елшісіне: «Иман дегеніміз не?» деп сұрағанда, Ол (Алланың оған игілігі мен сәлемі болсын): «Сабыр» деп жауап қатқан болатын.

Амр Холид «Ас-Собр уә Зәук» атты кітабында сабыр сөзін терең түсіндіру мақсатында оны басқа нәрсемен ұқсату тәсілін қолданып жазған: Расында нәпсі ол адамның мініс жануары іспетті оны не жәннатқа қарай айдайды не тозаққа қарай айдайды сол мініс жануарының жүгені сабыр, егер оны жібере салса, нәпсі оны қалаған жағына айдап алып кетеді.

Сахих Муслимде келген хадисте пайғамбарымыз (с.ғ.с) сабырлылықты бір сөзбен ғана көркем түрде сипаттаған: сабырлылық-жарық шұғыла. Жарық шұғыла дегеніміз – қыздыратын әрі жандыратын сәуле. Тап-таза, жарқырап тұрған, бірақ өртемейтін ай сәулесімен күн сәулесінің айырмашылығы осында. Сабырлылық жарық сәуле, өйткені оны адам жанының орындауы ауыр, бұл адамнан өз нәпсісімен күресуді және нәпсісінің қалауын тізгіндеуді талап етеді.

Әдебиеттер:

- 1 Мухаммад ибн Али Әбу Толиб Эль-Мәкки Кутуль қулуб фи муғамалатил Махбуб. Бейрут: Дәрул кутубил илмиа, 2005.
- 2 Абдулмунғим Салих әл-Али әл-Ғиззи Тәһзибу мадарижис саликин. Мысыр: Дәруль Башир, 1997.
- 3 Мухаммад ибн Жәләлуд дин ибн Манзур Лисәнұль-араб. Бейрут: Дәруль Ихяу Туросуль Араби, 1993. Т. 7.
- 4 Болғанбаев Ә. Дәулетқұлов Ш. Қазақ тілінің сөздігі. Алматы: Дайк-Пресс 1999.
- 5 Абдуләзиз әл-Қоламуи, Сағд Әлфи Муғжаму Әлфазил Қуранил карим. Кайр: 1989. Т. 1.
- 6 Әбу Мухаммад Мәкки ибн Әби Толиб әл-Қойси Әл-Ғидая илә булуғин ниһая. Шаржа: Жамиғатуш Шарика, 2008.
- 7 Мухитдинов Р.С. Діни терминдер сөздігі. Алматы: Қазақ университеті, 2012.
- 8 Әбул Қосим әл-Хусейн ибн Мухаммад әл-Муфродат фи ғорибил Қуран. Мактабату наззар, Т. 1.
- 9 Ахмад Мустафа әл-Мароғи Тәфсирул Мароғи. Мысыр: 1946. Т. 23.
- 10 Әбу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад әл-Ғазали Ихия улумид дин Кайр: Дәрус сәләм, 2013. Т. 2.
- 11 Мухаммад Фарид Уахди Дааирот мағарифил Қуран. Бейрут: Дәрул Мағрифа, Т. 5.
- 12 Абдул Карим ибн Науазин ибн АбулМалик әл-Қушайри әр-Рисалату қушайрия. Каир: Дәрул Мағариф, 2010.
- 13 Әділбаев А. Кемелділік кілті Алматы: Нұр-Мұбарак, 2008.
- 14 Абдуррахман ибн Мухаммад ибн Абдуррахман ибн Маллух Маусуғату надротин нағим. Жидда: Дәрул уәсилә, 1998. Т. 6.
- 15 Ахмеди Ы. Нұргелді У. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Алматы: Қазақ энциклопедияс, 2010. Т. 12.

Наурыз Г.О.
студент кафедры религиоведения
ЕНУ имени Л.Н. Гумилёва

Аймухамбетов Т.Т.
и. о. заведующего кафедрой религиоведения,
старший преподаватель
ЕНУ имени Л.Н. Гумилёва

АНАЛИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ТРУДА Ч. ЛОМБРОЗО «ГЕНИАЛЬНОСТЬ И ПОМЕШАТЕЛЬСТВО»

На протяжении долгого времени, наука и религия были отделены друг от друга, словно взаимоисключающие понятия. Касалось это всего, начиная от зарождения жизни, заканчивая личностями героев из священных писаний. По поводу «необычайности» пророков пишется в трех авторитетных религиозных трудах, например, магия, которой обладал ветхозаветный пророк Моисей, необыкновенные способности Иисуса и откровение, получивший Мухаммед в устной форме. Всем пророкам приписывают запоминающуюся внешность, а точнее неземную красоту, осознанный отказ от «человеческой природы», которая выражается в похоти, алчности и т.д. В одном из аятов Корана говорится, что пророк Юсуф был наделен терпением, несвойственным обычным людям, имея при этом красивую внешность, и ловя восхищенные взгляды девушек [1]. Так как мы говорим о гениальности, то можно предположить, что пророки, включая Юсуфа, обладая редким интеллектом, являлись сапиосексуалами, тогда это доказывает их отстраненность от возжелания женщин их времени [2]. Воздержание – не единственное качество, присущее гениям. Само понятие гениальности может содержать в себе противоречия, такие как альтруизм и трусость, спокойствие и гнев, оптимизм и меланхолию. А значит, между гениальностью и помешательством тонкая грань.

Моисей – основоположник иудаизма также не был далек от образа «высшего человека» своего времени. Но, как и любому человеку, ему свойственны эмоции, которые не поддаются контролю. Публичное выражение гнева, хоть и не является «пороком», но может служить одним из симптомов расстройства личности. Так как ранее, Моисей совершил убийство. Как и любое продуманное преступление, убийство египтянина не могло совершиться в состоянии аффекта. Далее можно наблюдать, Моисей скрывает тело в песке. Скорее всего Моисей оказался не таким бдительным, а возможно выдал сам себя, но убийство, совершенное им стало известным [3]. Как мы знаем, Моисей, будучи евреем, воспитывался в царской семье из Египта. По одной из теорий Ломброзо всякий преступник – рождается преступников. А значит, ветхозаветный герой имел так называемый «ген преступника». По его типологии, убийцами становятся чаще всего люди с большим черепом, с квадратными челюстями и с неподвижным взглядом [4]. Так как официальных свидетельств по поводу внешности Моисея не имеется – эта гипотеза остается не проверенной по отношению к «мертвым личностям». Так же Ломброзо охарактеризовал преступную деятельность метеорическими и климатическими влияниями на человека. Жители жарких стран отличаются меньшим сопротивлением к деспотизму, народ играет ничтожную роль в государстве [5]. Согласно Библии, Моисей в 40 лет переезжает в Мадиамские земли, и на протяжении 40 лет, до божественного откровения, живет там. По современной классификации психиатрических болезней, человек 80 лет может страдать приобретенными отклонениями, а также обострившимися заболеваниями. В случае пророка это может быть формой параноида, с возрастом принявший облик инволюционного параноида. По симптоматике люди, страдающие данным недугом, активно отстаивают свои идеи (идея освобождения народа), проявляют агрессию, следят за своим окружением, как в случае с золотым тельцом. Галлюцинаторная форма заболевания выражается чаще слуховыми галлюцинациями, голос может поддерживать навязчивые идеи, или наоборот, яростно осуждать человека. Моисей, пасший овец, видит горящий терновый куст, из этого куста доносится

голос, который приказал переправить «моисеев народ» [6]. Гениальность Моисея проявлялось в физическом аспекте, в развитости физической силы, проявлении гнева.

Еще один герой библейских сюжетов- Иисус, по мнению верующих, Спаситель был наделен сверх гармоничными качествами, такими как: смирение, кротость, самопожертвование, терпение и мужество. История о слепых, которым помог Иисус говорит об его эмпатии к окружающим [7]. Гениальность может выражаться по-разному, в случае с Христом- гениальность носит эмоциональный характер, наличием сострадания, умением понимать других. Иисуса прозвали «агнцем божьим», за те страдания, что ему пришлось поведать за грехи человеческие. Этот вопрос можно рассмотреть с двух сторон. Во-первых, Иисус как человек, страдавший «синдромом жертвы». Для них характерны самообвинения, утрата аппетита и интереса к жизни. Портрет «жертвы» имеет такие черты как: подавленное состояние (хмурость Иисуса – была знаком отчаяния) [8], чрезмерная самостоятельность и эгоцентризм, который был выражен в потребности в повышенном авторитете, например, в истории с омовением ног ученикам [9], далее, не умение отказывать людям, боясь остаться в одиночестве, во время смерти друга Иисуса - Лазара [10]. Во-вторых, рассматривать Иисуса как человека с пониженным болевым порогом- имеющим гипоалгезию. Часто гипоалгезия сопровождается истерией, болезнью, при которой человек, так же как при синдроме жертвы, желает оказаться в центре внимания. По статистике, и тем и другим недугом чаще страдают женщины. По одной из теории девственного рождения Иисус должен был получить у Марии только X-хромосомы, а значит Иисус - женщина [11]. Такое происхождение могло повлиять на становление гения.

При упоминании откровения, которое получил пророк Мухаммед. Многие европейские коранисты и исламоведы считают Коран - произведением самого Мухаммеда, верующие придерживаются абсолютно-божественного происхождения Корана, ссылаясь на отсутствие противоречий, на не владении навыками письма и чтения Мухаммеда и на содержание в писании сугубо научных феноменов, о которых мир узнал с развитием технологий. В народе Мухаммеда прозвали «аль-Амин», что означает честный, а значит написав Коран сам- он не мог соврать об его написании. Но нельзя исключать тот факт, что галлюцинации- не выдумка, человек, страдающий определенными психоэмоциональными заболеваниями, принимает это за реальность. Множество гениальных идей приходило, таким образом, через зрительные и слуховые галлюцинации. Значит, гениальность Мухаммеда заключалось в неумении врать. Так же можно сказать о неспособности писать и читать, пророк мог страдать дислексией. Но при определенном состоянии это нарушение исчезало. Резван писал, что Мухаммед страдал болезнью височной доли коры головного мозга - эпилепсией [12]. Противники этой гипотезы писали, что пророк бился в конвульсиях из-за вахй, а сильное потоотделение и бледноту лица при получении откровения объясняют болезненностью и сложностью пророчества. Эпилепсия Мухаммада так же сопровождалось психическими расстройствами вроде *анксиозной (тревожной) дисфории (когда пророка бросало то в жар, то в холод* [13], он испытывал ужас при мысли о божественном происхождении откровений [14]) *и меланхолической дисфории (после полученных откровений Мухаммед замыкался в себе).*

В заключение, для объективного понимания пророчества достаточно сопоставить дар с гениальностью. Как говорил сам Ломброзо гениальность и помешательство не исключают друг-друга. По исследованиям группы психиатров, всякий гений в роду имеет хоть одного душевного больного человека. А истинная гениальность — это «ядовитая смесь» помешательства и особого склада ума. Набор «генов гения» обусловлена на тех же генах, что и при помутнении рассудка. Все три, рассмотренных нами пророков, являлись жителями южных регионов, что по Боклю и есть причина появления таких личностей в обществе. Он говорил, что теплый, а то и жаркий климат влияют на развитие силы воображения, что вызывает религиозный фанатизм или же наоборот нравственную испорченность [15]. Так как психиатрия все еще зависима от субъективной оценки врача при консультации, труд Ломброзо был критикован со стороны антропологов и богословов. Еще одной причиной «не ясности» теории является то, что книга о мертвых людях, основанная лишь на сухих цифрах вроде

объема мозга, расстояния между глазами. Но в любом случае, эта теория требует большей конкретизации, которая будет выражена цитатами известных теологов.

Литература:

1. Коран. – Құран шәриф басым комбинаты, 1991, С. 237-238.
2. Варламова Д. Секс. От нейробиологии либидо, до виртуального порно. Научно-популярный гид. – М: Альпина нон-фикшн, 2018, С. 47-73.
3. Ветхий Завет: Исход. – М: Новое небо, 2018, С. 80-81.
4. Ломброзо Ч. Преступный человек. –М: Эксмо, 2005, С. 112-114.
5. Ломброзо Ч. Преступный человек. С. 10-12.
6. Ветхий Завет: Исход. с. 53.
7. Новый Завет: Матвей. – М: Новое небо, 2018. С. 911-913.
8. Мусульманский Иисус. – СПб: Амфора, 2009. с.47.
9. Новый Завет: Иоанн. С. 979-980.
10. Новый Завет: Иоанн. С. 977-978.
11. Gretchen Vogel. A Mouse with Two Mothers, 2004.
12. Резван А. Коран и его мир. – СПб: Петербургское востоковедение, 2001. с. 127.
13. Ибн Саад, Табакаат. с. 228
14. Гайслер Н. Энциклопедия христианской апологетики. – СПб: Библия для всех, 2004. С. 589-590.
15. Ломброзо Ч. Преступный человек. С.10

Нукасов Е.С.

«Дінтану» мамандығының PhD докторанты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
ereke230981@gmail.com

Мухитдинов Р.С.

филос.ғ.к., доцент
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

РУХАНИ ЖАНҒЫРУ АЯСЫНДА ҚАЛҚАМАН САРИННЫҢ «АЛЛАДАН БАСҚА ТӘҢІР ЖОҚ, МҰХАММЕД ОНЫҢ ЕЛШІСІ» ТЕРМЕСЫНЕ ИСЛАМДЫҚ ТАЛДАУ

Кез келген ұлттың, халықтың мәдениеті жайында сөз қозғалғанда оның негізгі бөлшектері – діні, әдебиеті, салт-дәстүрі, т.б. жөнінде сөз қозғамай кету мүмкін емес. Бұл болмысы бөлек жеке бөлшектер бола тұра, халыққа тән ерекшелікті көрсететін, бірегейліктің белгісі болып табылады. Сол себепті, мақалада әдеби туындыны діни талдауға салып, ислам тұрғысынан анализдеу жүргізілген.

Зерттеу еңбегінде Қалқаман Саринның «Алладан басқа жоқ тәңір, Мұхаммед Оның елшісі» еңбегі терең зерттеуге әрекет жасауға ұмтыла отырып, оған Құран Кәрімдегі сүре, аяттар арқылы, пайғамбарымыз бен сақабалардың қалдырған өсиеттері негізінде талдау жасалған. Мақаланың басты мақсаты автор жазған терме жолдарын діни уағыздар мен аяттар арқылы түсіндіру. Әдебиет болмысы шығармашылық, ал діннің негізінде сенім жатқандарымен ерекшеленеді.

Дегенмен, ерекшеліктеріне қарамастан екеуі үйлесім табу арқылы тұтастай бір ұлттың мәдениетін сипаттап бере алады. Сол себепті, Қалқаман Саринның еңбектерін зерттеуді діни тұрғыдан қарастыруды жөн көрдік. Мақала, терме сөздерін аят, сүре сөздерімен негіздеп, растау арқылы термедегі құлшылық ету маңыздылығын, Алланың жалғыз екенін, пенденің жақсы және жағымсыз қасиеттерін ажыратып көрсетуді көздейді.

Терме ислам дінінің негізгі тірегі, ақида (сенім) ілімінің өзегі «Алладан басқа жоқ тәңір, Мұхаммед Оның елшісі» ұғымымен, яғни «кәлма әт-таухид» сөзімен басталған. Бұл арқылы автор өзін мұсылман үмбетінетеліп отыр және бұл термесінде ислам дінінің осы «кәлима»

сөзін өзіне арқау еткен. Ислам дінінде адам мұсылман саналу үшін осы сөзді, яғни Аллаһтың жалғыз әрі ешқандай серігі жоқ екендігіне, Одан өзге құлшылық жасалатын өзге құдайдың жоқтығына және Мұхаммедтің Аллаһтың жіберген соңғы елшісі, адамзаттан жіберілген пайғамбарлардың мөрі екендігіне жүрегімен сеніп, тілімен айтуы тиіс. Міне, бұл ислам дініндегі иманның алты шартының ең бастысы. Ақынның бұл жазғандары Құран кәрім мен Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) хадистерінен бастау алады. Мысалы, Қасиетті Құран Кәрімдегі «Әнғам» сүресінің 102 аятында былай делінеді: «Міне, сол – Раббыларың Алла, Одан басқа құдай жоқ, әрбір нәрсенің Жаратушысы. Ендеше, Оған құлшылық қылыңдар! Һәм Ол барлық нәрсенің *(бақылаушы)* Өкілі!» [1, 141 б.]. Осы аятта Аллаһтан басқа құдайдың жоқ екендігі және пенде сол Жаратушы Жаббар Иесіне ғана құлшылық жасау қажеттігі әрі Құдайдың барлық нәрсені бақылып тұратындығы анық айтылуда.

Аят жолдарынан да біз Алланың жалғыз жаратушы, ең алып күш иесі, оған құлшылық ету қажеттілігі жөнінде жазылған. Аятта жазылған сөздермен жоғарыда келтірілген өлең жолдарын салыстырсақ, өлең жолдары аят сөздерінің мән-мағынасын тереңірек ашып көрсетуге тырысатынын байқаймыз.

Ибн Омардан (р.а.) жеткен хадисте Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с.): «Ислам бес (тірекке) негізделген: Аллаһтан басқа ешбір тәңір жоқтығына және Мұхаммед Оның елшісі екеніне куәлік беру, намаз оқу, зекет беру, қажылық (жасау) және рамазанда ораза тұту», – деді», – деп айтқан [2, 22 б.]. Бұл ислам дініндегі жалпы қағида саналатын хадистердің бірі. Бұл хадисте ислам дінінің басты бес тірегі, бес негізі туралы баяндалуда. Сол тіректердің алғашқысы адамның жалғыз Құдайға және Оның елшісі Мұхаммедке иман келтіру. Хадисте келтірілген «Аллаһтан басқа ешбір тәңір жоқ» сөздерінің астарында да жаратушының жалғыз екені, оның орынын ешкім баса алмайтынын, демек адамзаттың оған табыну керектігі жатыр.

«Мұхаммед (с.ғ.с) Оның елшісі». Аллаһ тағала «Әнбия» сүресінің 107 аятында: «Һәм сені *(уа, Мұхаммед)* әлемдерге рақым етіп қана жібердік», [1, 331 б.] және «Сәба» сүресінің 28 аятында: «Біз де сені *(уа, Мұхаммед)* барша адамзатқа *(Алланың сыйымен)* сүйіншілеуші әрі *(Оның азабынан)* ескертуші етіп қана жібердік», – дейді. Бұл сөздер жоғарыда келтірілген өлеңнің алғашқы жолдарындағы «Алладан басқа жоқ тәңір, Мұхаммед (с.ғ.с) Оның елшісі» сөздерінің растығын ашып, көрсетеді.

Қасиетті Құран Кәрімде Ахзаб сүресі 6 аятта былай делінеді «Пайғамбар, мүміндерге өздерінен артық», – деп Пайғамбарды (с.ғ.с) өзімізден де артық жақсы көру керектігін білдірді [1, 41 б.]. Бұл өлең жолдарының шынымен де ақиқатқа келетінін түсінуге мүмкіндік береді.

Оқысаң құран тәп тәуір

Жаныңның жалғыз елшісі

Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) Хира тауындағы үңгірде бірінші рет хақ, яғни уахи түсті. Ол былай болды. Періште келіп «Оқы» деді. Ол «Мен оқи алмаймын» деп жауап қатты. Расулаллаһтың (с.ғ.с.) өзі сол кездегі бастан кешкендерін былай деп әңгімелеген: «Сол кезде періште мені демім үзіле жаздағанша қатты қысты. Сөйтті де маған тағы да «Оқы» деді. Мен оған «Мен оқу білмеймін» дедім. Ол мені екінші рет тағы да қатты қысты. Мен тағы да оқу білмейтінімді айттым. Ол үшінші рет қысып барып қоя берді де: «Алақ» сүресі, 1-5 аятты: «1. Жаратқан Раббыңның атымен оқы! 2. Ол адамды ұйыған қаннан жаратты. 3. Оқы! Раббың шексіз жомарт. 4. Ол қаламмен жазуды үйретті. 5. Адамға білмеген нәрселерін үйретті.» Өзіне уахи етілген аяттардан кейін Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) дереу үйіне қайтып, жары Хадиша анамызға «Үстімді бүркеп жабыңдаршы» деді [4, 14-15 б.]. Сүреде келтірілген мәлімет бойынша, адамзат өмірінде маңыздылығы бойынша алдымен Алла тұратынын, одан кейін оның елшісі – Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) орын алатынын түсінуге болады. Бұл пенденің ең жақын ақылшысы – жаратқан екенін, ал сол ақылшы мен адам арасындағы дәнекердің – пайғамбар екенін аңғартады.

Ибн Масғұд (р.а.): «Кімде – кім Құранды күндіз хатым етіп оқыса, сол күні періштелер кешке дейін оған салауат айтып тұрады. Ал енді кім Құранды түнде хатым етіп оқып шықса, таң атқанша періштелер оған Алладан жарылқау тілеп шығады», – деген. Құран – адамзатты шексіз бақытқа жетелейтін, тура жол көрсететін, қияметке дейін өзгермейтін мәңгі мұғжиза.

Құран-соңғы пайғамбарлықтың дәлелі, ханиф (тура) діннің үні әрі Ислам шариғатының ата заңы. Құран оқыған адамның бүкіл болмысымен өзгергенін байқайсың. Ішкі дүниесіне үңіліп қарасаң оның рухани тазарғанын, жүріс-тұрысының өзгергенін көресің. Құранға деген махаббат оны оқуға байланысты [5,344-345 б.].

Қасиетті Құран Кәрімде Исрас сүресі 9 аятта былай делінеді «Негізінде осы Құран ең тура жолға салады. Әрі дұрыс іс істеген мүміндер үшін әрине зор сыйлық бар екендігін сүйіншілейді» [1, 285 б.]. Бұл сүре айтылған «Құран Кәрімнің ең тура жолға салуын» сол арқылы адамның жан-дүниесін реттелетіндігі, оның негізінде Құран адам «*Жаныңның жалғыз емшісі*» болып, тура жолға бағдар сілтейтіндігі келтірілген.

*Адамның бәрі жат бауыр
Заманның сол ғой кем тұсы
Болуы қиын хаққа құл
Ібіліс болса көршісі ей
Жер бетіндегі көп қабір
Пенденің алған еңшісі.*

Адамдардың бір-біріне жат бауыр болуы қиямет қайымының кіші белгілеріне жатады. Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с): «Мен пайғамбар етіліп жіберілдім. Енді қиямет күні болуы мына екі саусақтың арасындай! », - деп сұқ және ортаңғы саусақтарын көрсеткен. Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) келесі хадисінде: «Ақырзаман басталуының шарттары – білімінің жоғалып, надандықтың таралуы, жезөкшеліктің және ішімдіктің көп ішілуі. Елу әйелге бір еркектен келіп, әйелдер санының көбеюі»- деген [3,297б.].

Адамды күпірлікке апаратын – Ібіліс деген кім? Ібіліс – Құранда бірнеше жерде айтылған. Ол – діни ұғым бойынша: Жаннаттан қуылып, Адам Атамен (а.с.) бірге жерге түсірілген, адамдарды Алланың тура жолынан тайдыратын, оларды азғырып кұнаға ұшырататын жаратылыстың есімі. Ібілісті басқаша – «шайтан», «әзәзіл», «албасты», «пері», «Алланың жауы» немесе жай ғана «дұшпан» деп атайды. Бір сөзбен айтқанда, Ібіліс – барлық қара ниеттілердің басшысы. Әдетте, мұсылмандардың Аллаға сыйнулары: «Аъзузу билләһи мин-аш-шайтаанир-ражим» «Қуылған шайтаннан Аллаға сиынамын» деп, Ібіліске қарсы сөздермен басталады [3, 323 б.].

Қасиетті Құран Кәрімде Зилзал сүресі 7-8 аятта былай делінеді «Сонда кім тозаңның түйірінің салмағындай жақсылық істеген болса, ол оны көреді. Ал және кім тозаңның түйірінің салмағындай жамандық істесе, оны көреді»[1, 599 б.].

Қасиетті Құран Кәрімде Хұжрат сүресі 10 аятта былай делінеді «Шын мәнінде мүміндер туыс қой. Сондықтан екі туыстарыңның арасын жарастырыңдар. Және Алладан қорқындар. Мүмкін игілікке бөленерсіңдер» [1, 516 б.].

Өлеңде айтылған «Адамның бәрі жат бауыр, Заманның сол ғой кем тұсы», деген жолдарын тұжырымдаудың тағы бір жолы: адамзат белгілі бір мөлшерде бір-біріне бауыр болып келгенімен, ақиқатында жат болып келетіндігі. Бұдан адамдар қанша жақын болғанымен әр тұлғаның негізгі эгосы үстемдік алатынын түсінуге болады.

Құлшылық еткен жандардың ішінде жоғарыда айтылғандай, адал, әділ, сабырлы, т.б. болса өзгелерден артық болып, о дүниеге аттанғанда Алланың өзі қарауына алатындай талпыну қажеттігі жеткізіледі. Егер пенде жаратушы көңілінен шыға алса, бақилық болғанда жұмаққа түсетіні, о дүниеде көңілі жәй табыны астарлап айтылған.

Майлықожа шығармасында осы термеге қатысты терме үзінділерін келтіріп талдауы:

*«Не байлар өтті дүниеден
Жәһанға малы сия алмай,
Кедейге бір пұл қия алмай!
Кінәлі демде боламыз*

Нәпсімізді тия алмай.»
«Балам, Саған айтайын,
Әуреленбей нәпсің тый.»
«Сопы болма нәпсі үшін
Сәлденді тастап мешітке!»
«Дүние бір түлкі, нәпсі ит»/Майлықожа

Ал, бұл термеде алдыңғы өлең жолдармен салыстырғанда негізгі ұғымдар антонимдік мағынамен берілген. Мысалы, «Жәһанға малы сия алмай» – сабырсыз мал жиюмен айналысқан байлар, «Кедейге бір пұл қия алмай!» – құлдың құлдан ешқай жері артық еместігін ұмытқан, жомарттық танытпаған кісілердің де о дүниеге кететінін ескертіп, «Сопы болма нәпсі үшін» – өзін жоғарыұстып, адалдық, әділдік туралы ұмытпау керетігін айтады.

Хәкім Абай: «Жас бала анадан туғанда екі түрлі мінезбен туады: біреуі – ішсем, жесем, ұйықтасам деп тұрады. Бұлар – тән құмары, бұлар болмаса тән жанға қонақ үй бола алмайды. Һәм өзі өспейді қуат таппайды. Біреуі – білсем екен демелік», – дегендей нәресте ең әуелі тәндік қажеттілікке мұқтаж. Сондықтан да нәпсілік қасиеті ақылдан әуелі дамиды [7, 164 б.]. Ал, сол нәпсіні тыйя білген пендені «Алланың өзі сүйіп, ол Жәннәтта ғұмыр кешеді».

Осымен бірге, Әбу һурайра (р.а.) риуаят еткен хадисте «Әрбір туылған нәресте ислам болмысымен туылады...» – деп айтқандай адамда иман мен ақыл да болады. Ал Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) «Жеті жасында намаз үйретіндер ...», – деген сөзіне сай ата-ана нәресте ойын баласы жасына жеткенде ақылын нәпсісінен жоғары ұстауды үйретеді [8].

Әл-Хасан әл-Басри: «Жиһадтың ең абзалы нәпсімен күресу», – деген. Иә, адам өз нәпсісін тәрбиеге салып, тізгіннің бір ұшын иманға екіншісін ақылға берсе Алла тағала құзырында жүзі жарық болмақ. Адам баласы нәпсісін Алла тағалаға ғибадат етумен және ізгі амалдар жасаумен тазартады [8].

Осы түсінікке сай мағынада Әбу һурайра (р.а.): «Алла елшісі «Сонда оған жамандық әрі тақуалық қабілетін бергенге серт» аятын оқып: Аллаһым! Нәпсіме тақуалық бер. Нәпсімді пәкте. Сен ең жақсы пәктеушә затсың. Сен жанымның Иесісің, – деп дұға жасады», – деген риуаят жеткізген. Иә, ардақты Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) бізге нәпсімізді қалай тәрбилеу керектігін үйретуде [3, 220 б.].

Сондай-ақ, Зайд бин Аркам (р.а.) Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с): «Аллам, мен Сенен әлсіздік, жалқаулық, кәрілік, қорқақтық, сараңдық атаулыдан және қабір азабынан сақтауыңды сұраймын. Аллаһым, нәпсіме тақуалық бер. Нәпсімді пәкте. Расында Сен ең жақсы пәктеуші затсың. Сен жанымның Иесісің. Аллаһым, мені тақуалығы жоқ жүректен, тойымсыз нәпсіден, пайдасыз ілімнен, қабыл болмайтын дұғадан сақтауыңды сұраймын», – деген дұғасын риуаят еткен. Хадисті жеткізуші Зайд (р.а.) сөзінің соңында Алла елшісі (с.ғ.с) осы сөздерді бізге үйреткен, ал біз сіздерге үйретіп отырмыз, – деген екен [8].

Құран Кәрімде нәпсінің бірнеше түрі айтылған. Жамандыққа бұйырушы нәпсі. Бул басым көпшілік адамда кездеседі. Жүсіп пайғамбар (а.с): Қасиетті Құран Кәрімде Юсуф сүресі 53 аятта былай делінеді: «Нәпсімді ақтамаймын. Расында нәпсі жамандыққа бұйырады» [1, 242 б.].

Әрине, нәпсіге қалау берілсе, ол тек рахатты аңсайды. Еш уақытта құлшылыққа үндемейді. Бұрынғы хәкімдер мынадай ғыбратты сөз қалдырған: «Расында шәһуат (нәпсі құмарлық) патшаларды құлға айналдырады, ал сабырлық құлдарды патшаға айналдырады. Юсуф пен Зулайханың қиссасын көрмейсіз бе?».

Ия, расында адамның сәтсіздектерінің басты себепкері нәпсіге бой алдыру. Құлқының құлы болып, өмірін құрдымға жіберіп жатқан қаншама пенделер бар. Нәпсінің дегенімен жүріп абыройдан айырылған жандар қаншама. Өйткені нәпсі тек жамандыққа үндейді. Жақсылықты, ізгілікті нәпсі жаны сүймейді [3,221б.].

Сыншыл нәпсі. Бұл жақсы адамдардың бойынан табылады.

Қасиетті Құран Кәрімде Қиямет сүресі 2 аятта былай делінеді :
«...сөгіс беруші нәпсіге серт» [1, 577 б.].

Хазіреті Омардың (р.а.) «Есеп алынбай тұрып, өзіңе-өзің есеп бер.»– деген өсиеті осындай нәпсі мәртебесіне жеткізері хақ [9].

Әл-Хасан әл-Басри: «Расында, мүмін деп өзінің нәпсісін сынаушы адамды айтатынбыз. Ол өзіне: «Айтқан сөзімен нені қаладым, жеген тамағыммен нені қаладым», –деп үнемі өзін сынап отырады. Ал, пасық болса қадам басқан сайын жақсылықтан ауытқы береді, өзін бұл үшін жазғырмайды да», – деген екен [3,221б.].

Сыншыл нәпсі – шынайы мұсылманның нәпсісі. Түзу жүретін мүмін өзінің әр іс-әрекетіне үнемі сын көзбен қарайды. Әрдайым сөзі мен іс-қимылына өзі есеп береді. Ал, екіжүзді бұзық адам өз әрекетіне еш уақытта өкінбейді. Кісінің көнілін сөзімен ренжітсе де, әрекетімен біреуге зияны тисе де еш кінәлап, жазғырмайды. Кересінше, жайбарақат жүре береді. Ғұлама Мужаһид «сыншыл нәпсі» жайлы: «Ол – жамандық істеп қойса неге істедің деп жазғырады. Ал, жақсылық амал істесе неге көбірек істемейсің деп сөгетін нәпсі» деген екен [3,221б.].

Жаны жай тапқан нәпсі.

Қасиетті Құран Кәрімде Фажр сүресі 27 аятта былай делінеді: «Әй орныққан нәпсі» – деп бұйрық етілген [1,594б.].

Тәпсіршілер: «Аят Осман бин Аффан (р.а.) жайлы түскен», – десе, кейбір ғалымдар «Хамза (р.а.) – ға қатысты түскен», – деген. Сонымен қоса, Сағид бин Жабир (р.а.) мынадай оқиғаны баян етеді: Бір кісі Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) құзырында: «Әй орныққан нәпсі!» – аятын оқыды. Мұны естіген Әбу Бәкір (р.а.) «Уа, Алла елшісі! Бұл қандай тамаша аят», –деп таңырқады. Сонда Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) «Уа, Әбу Бәкір! Расында періште бұл сөзді саған айтады», деген екен [3,222б.].

Әбу Амаат (р.а.) жеткізген риуаятта: Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) бір кісіге: «Аллаһым, мен Сенен жай тапқан, Сенімен кездесетін күнге иман еткен, тағдырға риза болған, бергеніңе қанағат еткен нәпсі сұраймын », – деп айт, – деді [8].

Әрбір мұсылман «нафсул-лаууама» яғни сыншыл нәпсі иесі болғанды қалайды. Алайда, бұл дәрежеге жету жолындағы талаптарды орындағысы келмейді. Адамдардың көбісі «нафсун аммарат бис-су» яғни жамандыққа бұйрушы нәпсі иесі болып табылады. Алайда, оны мойындағысы келмейді. Жоғарыдағы аталған үш нәпсі сипаттамасына қарап өзінің қай топқа жататынын ажырата алады [3,222б.].

*Алланың бары ақиқат
Танитын соны ілім бер
Лә иләһа деп жас ұрпақ
Намаз бен хақтың нұрын көр
Пайғамбар салған ізбенен
Жаңылмай жолдан жүріңдер
Тұрағың болған жалғанда
Жұмағың болмас жұмыр жер
Тіршілік еткен пендеңе
Құлшылық етер гұмыр бер*

Құлшылық етіп, Алланың жалғыз екенін қабылдаған пенденің ғана жұмаққа баруға мүмкіндігі болатынын аңғартатын бұл өлең жолдарын Қасиетті Құран Кәрімнің Әнғам сүресі 102 аяттыңдарастайды: «Раббыларың Алла. Одан басқа ешбір тәңір жоқ. Ол, барлық нәрсені жаратушы. Ендеше Оған құлшылық қылындар. Ол әр нәрсеге кепіл» [1, 141б.].

Ибн Омардан (р.а.) жеткен хадисте Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) «Ислам бес (тірекке) негізделген: Аллаһтан басқа ешбір тәңір жоқтығына және Мұхаммед Оның елшісі екеніне куәлік беру, намаз оқу, зекет беру, қажылық (жасау) және рамазанда ораза тұту», –деді – деп айтқан [2,22б.].

Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) сахабаларға «сендердің араларыңнан бір адамның есігінің алдында өзен ағып, ол сол өзенге күніне бес рет шомылса, сол адамда кір қалатын ба еді?»-деп сұрағанда сахабалар: «Жоқ қалмайды»,-деп жауап қайырады. Сонда Аллаһ Елшісі

Мұхаммед (с.ғ.с) «Бес уақыт намазда да, судың кірді тазалайтынындай күнәларды тазалайды» деді. Басқа бір хадисте былай дейді: «Үлкен күнә жасамаған адамды бес уақыт намазы мен жұма намазы, келесі жұмаға дейінгі жасаған күнәларынан арылтады» Муслим, Таһарат, [2, 106 б.]. Ақыретте адам баласы есепке тартылғанда, ең алдымен намаз сұралады [10, 6-7 б.]. Ал, наманзды өлең жолдарындағы «құлшылық» деп түсінген жөн. Тағы бір өлең жолдарында:

*Өкінішті мынау өмірде
Тарамда тарам жол болар
Біреудің тасып мерейі
Біреудің бағы кем болар
Алланың олда сынағы
Ойлаған соны жөн болар
Есіктен кірген басыңның
Алатын орны төр болар
Бесіктен шыққан басыңның
Баратын жері көр бола, –*

делінеді. Бұнда автор осы дүние – сынақ әрі арнайы намаз оқу үшін, яғни құлшылық етіп, о дүниедегі жақсы орынға лайық екенін көрсетудің мүмкіндігі екендігін жеткізеді.

Қасиетті Құран Кәрімде Әли Ғымран сүресі 185 аятта былай делінеді «Әркім өлімді татады. Шын мәнінде қиямет күні ақыларың толық төленеді. Сонда кім оттан құтқарылып жұмаққа кіргізілсе, рас құтылды. Негізінде дүние тіршілігі алданыштың ғана нәрсесі» [1, 74 б.].

Кім қабір азабынан құтыламын десе, ғалымдар төрт амалды жасап, төрт нәрседен бойын аулақ ұстау керектігін айтқан.

Жасалынуы тиіс төрт амал: 1. Намаздарға бекем болу; 2. Садақаны көп жасау; 3. Құранды көбірек оқу; 4. Алланы көп ұлықтау.

Аулақ болатын төрт нәрсе: 1. Өтірік айтпау; 2. Ешқашан қиянат жасамау; 3. Бүкіл өсекшілердің бәрі күнәһәр; 4. Зәрдан сақтану.

Кім осындай жақсы амалдарды өзіне серік етіп, ғұмырын салиқалы өткізсе оның қабірі, жанының рақаты болары сөзсіз [3, 289-290б.].

Қасиетті Құран Кәрімде Бақара сүресі 286 аятта былай делінеді: «Алла тағала кісіге шамасы келетін міндетті ғана жүктейді; істеген жақсылығы өз пайдасына да, жамандығы зиянына. «Раббымыз! Егер ұмытсақ не жанылсақ бізді қолға алма. Раббымыз! Бізге бізден бұрынғыларға жүктегеніндей ауыр жүк жүктеме. Раббым! Бізге шамамыз келмейтінді артпа! Бізді кешір, бізді жарылқа, бізге мәрхамет ет. Сен иемізсің! Бізгекәпір қауымға қарсы жәрдем бер!» [1, 49б.]. Аталмыш сүрелерде айтылған сөздердің мағынасын, келесі өлең жолдары ұйқастырып, ашып бере алады:

*Құранның сөзі қасиет
Пайғамбар сөзі өсиет
Күдеріңді үзбе құдайдан
Көрсенде қайғы қасірет
Бабалар өткен бахадүр
Иманы жалғыз досы боп
Ізгілік жолын іздеген
Бұйрығы хақтың осы деп
Кіршіксіз ғұмыр кешуді ей
Бізгеде алла нәсіп ет....*

Бұл жолдар Құран дәрежесінің қаншалықты жоғары екенін, ешбір кедергіге қарамастан Құдайға құлшылық етіп, сенімді жоғалтпай сынбай келген адам «кіршіксіз ғұмыр», яғни жұмаққа лайық болатынын аңғартады.

Алла Тағала адамзат баласын ақылмен ардақтап, пендесі құр босқа ғұмыр кешіп, құмарын қандырып құрдымға кетпеуі үшін қасиетті Кітабын түсірді. Сол арқылы ақыл иелерін ең тура жолға бастады [3, 59 б.].

Қасиетті Құран Кәрімде Рағд сүресі 28 аятта былай делінеді: «Жүректер Алланы еске алумен тыныштық табады» [1, 252 б.].

Қасиетті Құран Кәрімде Хижр сүресі 9 аятта былай делінеді: «Шындығында Зікірді (Құранды) біз түсірдік және оны біз қорғаушымыз» [1, 262 б.].

«Ішінде Құраннан ештеңе болмаған адам құлаған үй тәріздес». Осы хадиске Құраннан бейхабар жанның ішкі дүниесі қаншалықты бос екенін сипаттап, қирап жатқан үйіндіге ұқсайтынын айтады (3, 60-61б).

Қасиетті Құран Кәрімде Бақара сүресі 153 аятта былай делінеді: «Әй мүміндер! Сабыр және намазбен (Алладан) жәрдем тілендер, күдіксіз Алла сабыр етушілермен бірге» [1, 236.]. Жоғарыда келтірілген аят, сөздердің барлығы да терме жолдарының дәлелі іспеттес, олардың астарында автор сөздерінің ақиқаттығының дәлелі жатыр.

Қасиетті Құран Кәрімде Бақара сүресі 155-157 аяттарда былай делінеді: «Сөзсіз, біз сендерді қауіп-қатермен, аштықпен, малдарынды, жандарынды және өнімдеріңді кем қылу арқылы сынаймыз. (Мұхаммед с.ғ.с.) сондай жағдайларда сабыр сақтайтын жандарды қуант. Қашан да оларға бір ауыртпалық жетсе, олар: «Шын мәнінде, біз Алладан келдік және Оған қайта ораламыз»—дейді. Міне, соларға Раббылары жақтан жарылқау және шапағат бар [1, 24 б.].

Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) былай дейді: «Адамдардың қиямет күнінде алғаш есепке тартылатын амалы мен іс-әрекеті-намаз». Ұлы Раббымыз хабардар бола тұра періштелеріне былай дейді:

«Құлымның парыз намазына қараңдар. Оны толық орындаған ба, кемістігі бар ма»? Егер оның парыз намаздары толық болса, намаз сауабы толықтай жазылады. Егер парыз намаздарында нұқсандық болса, Аллаһ Тағала былай дейді: «Құлым нәпіл (сүннет) намаздарын толық оқыған ба екен?» Егер ол сүннет намаздарын толық оқыған болса, Аллаһ Тағала «Құлымның нұқсан парыз намаздарын нәпілдермен толтырыңдар», —дейді. Одан кейін парыз болған басқа амалдар да осылайша есепке тартылады». (Тирмизи, Салат 118)

Қасиетті Құран Кәрімде Мәриям сүресі 59 аятта былай делінеді: «Бұл пайғамбарлардан кейін орындарына, намазды қойып, нәпсілеріне ергендер келді. Олар жақында (қияметте) адасуларының сазайын тартады» [1, 309 б.].

Ибн Аббас (р.а.) бұл аяттағы «Әзә үһә» (намаз оқымады) сөзінің ұғымының намазды түгелдей оқымады деген емес. Бәлкім намазды уақытында оқымады деген сөз деп айтқан. Табиғинның ұлы имамдарынан Сағид ибн Мусәййәб: «Намаз оқымады» сөйлемінің мағынасы – бесін намазын екінті уақытында, екінді намазын ақшам уақытында, ақшам намазын құптан уақытында, құптан намазын таң намазының уақытында, таң намазын да күн шыққаннан кейін оқығандар» деп тәпсір етіп былай деген: Кімде-кім осы әрекетін өзгертпей, тәубе етпестен қайтыс болса, Алла Тағала оны тозаққа, терең әрі иісі мүңкіп тұратын қан боп ағатын «Ғайя» өзеніне тастайды [11, 21 б.].

Қасиетті Құран Кәрімде Мағұн сүресі 4-5 аятта былай делінеді: «Сондай намаз оқушыларға нендей өкініш! Олар, намаздарын немқұрайлы оқиды» [1, 602 б.]. Яғни намазға мән бермей, жалқаулық қылған адамдардың ақыреттегі халі қандай мүшкіл болмақ деген сөз.

Сағд ибн әби Уаққас (р.а.) Пайғамбарымыздан Мұхаммед (с.ғ.с.): «Атя» аятының тәпсірін сұрағанда Расулуллаһ (с.ғ.с.): «Намаз уақыттарын кешіктіргендер» деп жауап беріпті. Жоғарыдағы аят кәрімнің қысқаша ұғымы: Сыртқы көріністеріне қарағанда оның намаз қылғанын көресін. Расында жалқаулық қылып намаз уақыттарын кешіктіргендер ең қорқынышты азап болған «Уәйл» азабына душар болады. Уәйл-тозақтағы бір ойдың атауы. Ол жерде, жер бетіндегі барлық таулар жүретін болса, ыстығынан еріп кетеді деген ғалымдар да

болыпты. Міне, осы ой намазды амалсыздан оқитын және намаз уақытын кешіктіретіндердің барар жері. Алайда, егер тәубе етіп, Аллаға жөнелетін болса, алар үшін кешірім болады [11, 22 б.].

Қасиетті Құран Кәрімде Мұнафиқун сүресі 9 аятта былай делінеді: «Әй, мүминдер! Сендерді малдарың, балаларың Алланы еске алудан тоспасын. Әлдекім бұны істесе, міне солар, зиян шегушілер» [1, 555 б.]. Тәпсір ғалымдары бұл аяттағы «зікірдің мағынасы- намаз» деп айтқан.

Кімде-кім сауда жасап отырғанда (жалпы жұмыс), саудамен немесе тағы басқа күнкөріс жолымен уақыт өткізіп, намаздың уақытын кешіктіретін болса, міне, сол ең үлкен зиянға ұшыраған пенде. Пайғамбарымыздан Мұхаммед (с.ғ.с): «Қиямет күні пенде, ең алдымен намаздың есебін береді. Егер намазы толық болса құтылады. Ал, намазы нұқсан болса, онда ең үлкен зиянға ұшырайды» [11, 22 б.].

Алла Тағала тозақтағылардың халін Қасиетті Құран Кәрімде Мүддәссир сүресі 41-48 аятта былай делінеді: «Қылмыстылардан: 41. «Сендерді тозаққа кіргізген не нәрсе?» 42. Олар: «Біз намаз оқушылардан емес едік» 43. «Әрі міскінді тамақтандырмайтын едік.» 44. «Бұзықтыққа-кірісушілермен бірге кірісіп жүрген едік» 45. «Қиямет күнін өтірік деген едік.» 46. «Өзімізге өлім келгенге дейін (жалғаса берді)» дейді 47. «Сонда оларға шапағатшылардың шапағаты пайда бермейді» [1, 576 б.].

Пайғамбарымыздан Мұхаммед (с.ғ.с): «(Мүмин) Пенде мен күпір арасындағы жалғыз шекара намазды тәрік ету», – деген. Осы хадистердің екуі де сахих.

Сахих Бұхариде Пайғамбарымыздың Мұхаммед (с.ғ.с): мына хадисі жазылған: «Кімде-кім екінті намазын (біле тұра) тәрік ететін болса, (қалған) амалдары жоқ болады».

Сунан кітаптарында Пайғамбарымыздың Мұхаммед (с.ғ.с): мына хадисі жазылған: «Кімде-кім біле тұра намазды тәрік ететін болса, Алланың қамқоршылығынан шығарылады».

Пайғамбарымыздан Мұхаммед (с.ғ.с): «Адамдар «Лә иләһә илләллаһ» деп шахадат сөзін айтып, намазын оқып, зекет бергенге дейін олармен шайқасуға міндеттімін. Олар осы айтылғандарды орындаса, шарифат заңдарын қадағалау шартымен менен малдары мен жандарын сақтап қалған болады. (Жасырын күпіршіліктер мен күнәлардың есебін мен емес, Алла сұрайды)». Бұхари мен Мұслим жеткізген [11, 23 б.].

Басқа бір хадисте: «Кімде-кім намазды сақтап қорғайтын болса, қиямет күні намаз ол үшін жарық жол сілтеуші және амандық болады. Ал кімде-кім намазын сақтамаса, қияметкүнінде Перғауын, Қарун, Хаман және Үбәй ибн Халәфтермен бірге болады», – деп айтылған.

Сахаба хазретті Омар (р.а.) «Намазды тәрік еткен кісінің Ислам дінінде несебесі (құқығы) жоқ», – деген.

Имам Ахмед Муъаз ибн жәбәлдан (р.а.) Пайғамбарымыздың Мұхаммед (с.ғ.с) былай дегенін жеткізген: «Кімде-кім бір парыз намазды біле тұра тәрік етсе, Алланың қамқорлығы ол кісіден аулақ болады».

Байхақи хазретті Омардың (р.а.) былай дегенін жеткізген: «Бір кісі пайғамбарымызға (с.ғ.с) келіп: «Уа, Расулуллаһ! Исламда Алланың ең қатты жақсы көрген құлшылығы қайсысы?» – деп сұрады. Пайғамбарымыз(с.ғ.с): «Уақытында оқылған намаз. Кімде-кім намазды тәрік ететін болса, оның Ислам дінінде орын жоқ, Діннің тірегі –намаз», –деп жауап берді.

Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) былай деген: «Пенде намазын уақытында оқығанда, намазы көкке көтеріліп, Аршқа дейін жетеді және қиямет күніне дейін иесінің жарылқауын сұрап былай дейді: «Мені уақытымда оқып, қорғағаның сияқты Алла да сені қорғасын». Бірақ пенде уақыт шыққаннан кейін оқыған болса, (оқыған намазы) қара нәрсемен оралғандай болып көкке көтеріледі. (Бірінші) Қабат аспанға жеткенде ескі бір киімсияқты түріліп, иесінің бетіне лақтырылады. Ол намаз былай дейді: Мені зая қылғаның сияқты, Алла да сені зая қылсын» [11, 25 б.].

Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с) былай деген: «Зәрулік жоқ бола тұра екі (уақыт) намаз арасын қосқан адам үлкен күнәлардан бір есікке кірген болады» [11, 26 б.].

Әдебиеттер:

1. Altaı H. Quran Kárim qazaqsha maǵyna jáne túsinigi. – Almaty, 2013. – 250 b.
2. Sahih Ál-Býhari yqshamdalǵan nusqasy. – Almaty: «Káýsar-saiahat», 2007. – 926 b.
3. Juma yaǵyzy. 2 kitap. – Almaty, 2014. – 407 b.
4. Qurannyń alǵashqy buiryǵy. – Almaty, 2014. – 233 b.
5. QMDB Juma minberi. – Almaty, 2012. – 687 b.
6. Ospanuly Á. Marlyqoja. – Almaty, 2005. – 125 s.
7. Abai Qunanbaev shyǵarmalarynyń tolyq jınaǵy. 2 tom. – Almaty, 1954. – 308 b.
8. Ál-Býhari, Abý Abdýllah Mýhámmed ibn Ismail ál-Jýfi, ál-Jamıys-Sahih, Stambýl 1401.
9. Imam ás-Sýiyti, Ábý Fadl Jálályddin Abdýrrahman ibn Ábý Bákir, ál-Jamıgus-saǵır; 2 ahadısi bášıryn-názır. – Beirýt, 1990. – 73 b.
10. Mýftı Djamil Ahmad Nazırı, Namaz Poslannıka Allaha (s.a.ý). – Kazan, 2006. – 287 s.
11. Imam Shámıyddın Qaimaz Týrkmanı az Záhábı, Islam sharıǵatyndaǵy Úlken kúnalar. – Almaty, 2013. – 332 b.

Нұрмұратов С.Е.

филос.ғ.д., профессор

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты

s.nurmuratov@mail.ru

Қасабекова Е.Қ.

«Дінтану» мамандығының PhD докторы

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты

enlik78@rambler.ru

ҚОҒАМДАҒЫ ЗАЙЫРЛЫЛЫҚ ҚҰБЫЛЫСЫНЫҢ ҚҰҚЫҚТЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Еліміз саяси және мәдени тәуелсіздік алғанына жақында 28 жыл толады. Осы жылдар аралығында еліміз дамушы елдер қатарынан орын алып, саяси және құқықтық тұрғыда біршама дамуға қол жеткізді және әлемдегі өркениетті мемлекеттерге өз дәрежесін мойындатты. Қазіргі таңда елімізде 130-дан аса ұлт өкілдері өмір сүреді, көптеген діндердің өкілдері өздерінің азаматтығын алған елге айналдық. Еліміздің саяси және мәдени салалардағы жетістіктері ұлтаралық татулық пен бейбіт өмірдің оң нәтижелері деуге болады.

Тәуелсіздікпен бірге зайырлылық феномені де қоғамымыздың рухани кеңістігіне орныға бастады және оның құқықтық аспектілері аталмыш мақаламыздың негізгі нысаны болып табылады. Осы орайда «зайырлылық феномені» дегеніміз не? Оны қандай құқықтық-заңдық негіздерге сүйеніп түсіндіре аламыз деген сұрақтар туындайды. Әрине, қоғам өркениеттік тұрғыда алға жылжыған сайын өзінің құқықтық мәдениетін де тереңдете түсуі керек. Ендеше осы тақырыпты жан-жақты талқылап, ғылыми тұрғыда аша түсу үшін төмендегі қоғамдағы заңдар мен тұжырымдарға тоқталайық.

Қазақстан территориясын мекен ететін барша халық қазіргі таңда зайырлылық құбылысын мойындайды және оны өмір салты ететіндерге құрметпен қарайды. Бұл сөздеріміздің айғағы ретінде ҚР негізгі заңы Конституциямыздың I-бабының I-тармағында былай делінеді: «Қазақстан Республикасы өзін демократиялық, зайырлы, құқықтық және әлеуметтік мемлекет ретінде орнықтырады, оның ең қымбат қазынасы — адам және адамның өмірі, құқықтары мен бостандықтары»[1, 1 б.].

Бұл тұжырымдар қазіргі таңдағы еліміздегі зайырлылық феноменінің бірден-бір құқықтық нормативтік заң үлгісінің бастауын байқатады. ҚР Конституциясы негізінде елімізде өмір сүретін барша ұлт өкілдерінің этностық өкілділігіне, нәсіліне, жынысына, діни көзқарастарына қарамастан тең құқылығын қамтамасыз етеді. Осы тұрғыдан алғанда Қазақстан Республикасы Конституциясының негізгі ережелері нақты байыпталған. Мәселен, оның 13 бабының, 2 тармағында былай жазылады: «Тегіне, әлеуметтік, лауазымдық және мүлкілік жағдайына, жынысына, нәсіліне, ұлтына, тіліне, дінге көзқарасына, нанымына, тұрғылықты жеріне байланысты немесе кез келген өзге жағдаяттар бойынша ешкімді ешқандай кемсітуге болмайды»[1,1 б.]. Жоғарыда аталған заңдар аясының ұстанымдарына

сүйене отырып Қазақстан территориясын мекен ететін әрбір адамның тең құқылы екендігін және оның мемлекет үшін ең бағалы, құнды қазына екендігіне көзіміз жетеді.

Жалпы зайырлылық сипатта өмір сүру дағдысы мен өмір сүру үрдісі, зайырлылық дәстүрлері кейінгі жаңа дәуірде ғана пайда болған жоқ, ол сонау ерте тарихи кезеңдерден бастау алған құбылыс екені белгілі. Оған Қазақстанға исламның келуіне дейін қазақ халқы әртүрлі тарихи кезеңдермен діни жағдайларды басынан өткергенін атап өтуге болады. Тәңіршілдік, шаманизм секілді діни ұстанымдардың элементтері этникалық сананың құрылымынан толықтай жоғалып кеткен жоқ. Ол халқымыздың діни санасындағы заманауи исламның құрамдас бөлігі ретінде өмір сүріп жатқаны жасырын емес.

Қазақ даласының жазылмаған заңдылықтары ерте және орта дәуірдегі зайырлық құбылысының болғанына кепіл болады. Олай дейтін себебіміз қазақ халқының кешегісіне, өткеніне, өмір салтына назар аударсақ, онда қазақ халқы ешқашанда дінге көз жұма қарап немесе мүлдем бас тартып, немесе оған бас ұра беріліп, фанатизмге немесе көзсіздікке ұрынған емес, оған дәлел ата-бабаларымыздың далалық еркін мәдениеті, әдебиеті, өнері, философиясы және ерекшелігін айқындайтын ұлттық киім кию үлгісін атап өтуге болады. Осылардың барлығы халқымыздың тарихында далалық демократияның элементтері болғанын білдіреді. [2]

Адамның табиғатын түсінудің өзі бір керемет дүние екенін түркі дәуірінің ойшылдары жақсы түсінгенге ұқсайды. Ал адамның бойындағы нәпсіге, яғни табиғи қажеттіліктерге, инстинктік құрылымдарға қарай бейімділік белгілі бір қалыптан артып кеткен жағдайда ол өзімшілдіктің тұрпайы кейпіне енеді. Адам табиғи мүдделерін қанағаттандыру мақсатын жүзеге асыру жолында жүріп рухани құлдыраудың сүрлеуіне қалай түсіп кеткенін байқамайды. Сөйтіп, ол өзінің іс-әрекеттерінің өзгеге де, өзіне де жамандық әкелгенін соңынан ғана сезеді.

Түркі және қазақ ойшылдары сан ғасырлар бойғы білдіріп келген даналықтың үлгілері өз замандастары ғана емес, өзінен кейінгі талай ұрпаққа нағыз адамгершіліктің сипаты іспетті болғанына күмәнданбаймыз және оның философиялық мәнін аша түсуге үлес қосқанда жөнді іс деп есептейміз. Өйткені, талай даналық пен руханилықтың үлгілері түркілік тарихымыздың және қазақтың өткен тарих жолдарының кейбір ашылмаған беттерінде жатуы мүмкін.

Әрине, Ұлы Дала ойшылдарының жарық көрмеген шығармалары жарыққа шығып, халқымыздың рухани дүниесін байыта түсе береріне сенімдіміз. Сол мақсаттағы табысты әрекеттер болашақ ғылыми зерттеулердің үлесінде. Бұл түркі тілді халықтардың тарихи зияткерлік күшін, руханиятын біріктіруіне тәуелді іс болып табылады. Бұл бірігуден әлем философиясы мен мәдениеті, тұтастай алғандағы адамзат руханияты игілігін көреді деген ойдамыз. Соңғы уақытта еліміздің саясаткерлері осы мәселені барынша өзектендіруде.

Жалпы зайырлылықтың сипаттамасы мен тұжырымдары оған деген әртүрлі көзқарастар жайында тоқталуға болады. Сонымен қатар, мұндай қоғамдағы зайырлылық құбылысының ерекше заңнамалық аспектісін Қазақстан Республикасының «Діни қызмет және діни бірлестіктер» туралы заңының преамбуласынан көре аламыз. «Осы Заң Қазақстан Республикасының өзін демократиялық, зайырлы мемлекет ретінде орнықтыратынын, әркімнің ар-ождан бостандығы мен құқығын растайтынын, әркімнің діни нанымына қарамастан тең құқылы болуына кепілдік беретінін, ханафи бағытындағы исламның және православиелік христиандықтың халықтың мәдениетінің дамуы мен рухани өміріндегі тарихи рөлін танитынын, Қазақстан халқының рухани мұрасымен үйлесетін басқа да діндерді құрметтейтінін, конфессияаралық келісімнің, діни тағаттылықтың және азаматтардың діни нанымдарын құрметтеудің маңыздылығын танитынын негізге алады» [3, 26.]. Бұл бөлімде айтылған ережелер мен ұстанымдар қазіргі тарихи кезеңдегі зайырлылықты нормативтік-құқықтық тұрғыдан қорғаудың негіздері болып келеді. Сонымен қатар дінге қатысты заңдарымыздың ең маңыздылары болып табылады.

Сондай-ақ, Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті - Елбасы Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаевтың осы тұрғыда айтқан тұжырым сөздері де қоғамдағы зайырлылық құбылысының сипатын біршама аша түскендей: «Зайырлы мемлекет пен қоғам бұл – біздің тарихи таңдауымыз. Зайырлы атеистік дегенді білдірмейді. Зайырлы дегеніміз бұл – озық, толерантты, ашық қоғам»[4, 2 б.]. Демек, зайырлылық қоғамдағы шектелген дүниетаным емес, ол адамға қатысты барлық көзқарастардың тең құқықты векторларын сипаттайтын құбылыс.

Мемлекеттің зайырлылық қағидаттарын берік ұстану - біздің қоғамымыздың тұрақты дамуының берік кепілі болатыны анық. Зайырлылық дәстүрлері шыныменде Қазақстанның дәстүрлі және заманауи мәдениетіндегі ертеден келе жатқан өзіндік тарихи мұрасы. «Қазақстан – зайырлы мемлекет. Азаматтарды ар-ождан бостандығымен қамтамасыз ете отырып, мемлекет, дегенмен, қоғамға өз бетінше біздің дәстүріміз бен заңдарымызға қайшы келетін әлдебір қоғамдық нормаларды тықпалайтын әрекеттерге өте қатаң қарсы тұратын болады»[4, 3 б.].

Осы іргелі тұжырымды Қазақстан Республикасының қазіргі таңдағы Президенті Қасым-Жомарт Тоқаев: «Қазіргі Қазақстан — бұл нарықтық экономикасы бар, демократиялық, зайырлы мемлекет» және «Қазақстан барлық дәстүрлі діндерге төзімділікпен қарайтын зайырлы мемлекет саналады және алдағы уақытта да солай бола беретіні анық» [5], -деп біздің перспективамызда айқындап жалғастырады.

Зайырлылық – әр адамның нәсіліне қарамастан, әр азаматтың қандай да бір дінге сену-сенбеу мәселесіне араласпайтын демократиялық мағынадағы ұстаным. Яғни бұл ұстаным адамның ар-ожданының моральдық болмысы еркіндігіне мүмкіндік береді. Бұл ретте мемлекет азаматтардың арасындағы қарым-қатынасты тек құқықтық негізде шешуді қамтамасыз етеді. Серікбай қажы Ораз, Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының төрағасы, Бас муфтий: «Зайырлық түсінігі аясында мемлекет төмендегі ұстындарға сүйенеді: азаматтардың қандай да бір дін және діни ұйымдарға жататындығына қарамастан, өмірдің барлық саласында тең құқығын қамтамасыз етеді; азаматтардың дінге деген қатынастарына бейтарап қарап, олардың таңдауларын мадақтап, сөгіп немесе насихаттамайды; діни ұйымдар мен бірлестіктердің істеріне, діни ағартушылық, ішкі тәртіптік, діни, кадрлық істеріне мүлдем араласпайды; азаматтардың дінге деген қатынасын анықтауда мемлекеттік білім беру стандартының бейтараптығын қамтамасыз етеді; адам құқығы мен еркіндігін шектейтін, азаматтардың дінге деген қатынасын күшпен өзгерту мақсатында арнайы мекемелерді қолдануға рұқсат бермейді», -дейді [6, 2 б.]. Жоғарыда аталған тұжырымдар қоғамдағы зайырлылық құбылысын сипаттайтын құқықтық негіздерін толықтыра түсетін қанатты сөздерге айналғандай деп есептейміз.

Қазақстан Республикасының Конституциясының 20 бабының III тармағында: «Республиканың конституциялық құрылысын күштеп өзгертуді, оның тұтастығын бұзуды, мемлекет қауіпсіздігіне нұқсан келтіруді, соғысты, әлеуметтік, нәсілдік, ұлттық, діни, тектік-топтық және рулық астамшылықты, сондай-ақ қатыгездік пен зорлық-зомбылыққа бас ұруды насихаттауға немесе үгіттеуге жол берілмейді», -делінеді. [1,3 б.]. Бұл орайда еліміздегі төзімділік, толеранттықтың маңызды рөлін атап өтеміз. Елімізді бүгінгі таңда 130-дан аса ұлт өкілдері мекен етсе, олардың әрқайсысының өз тілдері, мәдениеттері бар және олардың өзара өз ана тілдерінде сөйлесуге, пікір алмасуға, ҚР заңдылықтарына қайшы келмейтін діни ұстанымдарын ұстануға, діни мерекелерін тойлауға құқықтары бар.

Сонымен қорыта келгенде, қоғамдағы зайырлылық феноменінің құқықтық нормативті құжаты ретінде бірінші Қазақстан Республикасының Конституциясы негізгі құқықтың негіз ретінде қызмет етеді. Екінші негізгі құжат «Діни қызмет және діни бірлестіктер» туралы заң деп алдық. Үшіншіден зайырлылық феноменінің тұжырымдамаларын заңдық негізде күші болмаса да, жалпы зайырлылықтың сипаттамасы ретінде пайдаландық. Сондай-ақ қоғамдағы зайырлылық феномені терң әрі жан-жақты зерттеуді қажет ететін күрделі тақырып екені анықталды.

Әдебиеттер:

1. Қазақстан Республикасы Конституциясы. Алматы, 1995.-145б.
2. Назарбаев Н.Ә. Тарих толқынында. Алматы, Атамұра, 1999.-265б.
3. «Діни қызмет және діни бірлестіктер» туралы Қазақстан Республикасының заңы. Алматы, 2017.-123б.
4. Зайырлылық туралы тұжырымдар. www.kazislam.kz
5. Тоқаев Қ.К. Тоқаев Қ.К. Сындалы қоғамдық диалог – Қазақстанның тұрақтылығы мен өркендеуінің негізі // Егемен Қазақстан. 04 қыркүйек. 2019.
6. Тұрар Түгелұлы Серікбай қажының тұжырымы. www.kazislam.kz

ӘДІСНАМА, ТЕОРИЯ ЖӘНЕ ПРАКТИКАНЫҢ ӨЗАРА БАЙЛАНЫСЫ

«Теория» мен «Әдіснама» ұғымдарының өзара байланысы олардың анықтамаларынан көрініс табады.

Теория- жиынтық білімдер жүйесін, шындықтың немесе оның жеке жақтарын түсіндіру арқылы көрініс табады. Ол, дүниетаным мен шындыққа әдіснамалық принциптер тұрғысында байланысады.

Әдіснама ұғымына ғылыми жасалынған тұжырымдарға талдаулар жасағанда, әдіснаманы практиканың қажеттілігіне емес, нақтылы ғылыми зерттеуге, философиялық ұғымға қатысты қарастыралатынын байқаймыз. Зерттеушілердің әдіснамаға мұндай жеткіліксіз қызығушылық танытуы, әдіснамада - оның мәнінде, ғылымның әдіснамалық және теориялық сұрақтарының ара- қатынасында, әдіснама мен философияның ара жігінде әлі де түсініксіз жағдайлардың орын алуында. Оның үстіне өндіріс саласының практикалық қызметкерлерінің (өндіріс дегенде кең ауқымды – материалдық және де рухани өндірістер жайлы қарастырылып айтылып отыр), өнер қызметкерлерінің және т.с.с., - яғни кәсіби әрекет ретінде ғылыммен айналыспайтын мамандарға қатысты бұл мәселе тіпті бұлынғыр деуге болады. Мұндай түсініксіздіктің орын алуы тарихи себептерге байланысты. Оның мәнісі мен шығуын түсіну мақсатында әдіснамаға берілген бірқатар энциклопедиялық анықтамаларды қарастырайық.

«Әдіснама («әдіс» және «логия») – әрекет құрылымын, оның логикалық ұйымдастырылуын, әдістері мен құралдары туралы ілім» [1.216]. Біріншіден, әдіснама көптеген уақыттан бері әрекет әдісі (әдіс және логос –ілім) ретінде қарастырылып келді. Әдіснамаға деген мұндай түсінік оның әдістеріне талдау пәнін шектеп келді (Р.Декарттан бастап). Сонымен, адамдардың көпшілігі үшін, шығармашылыққа арналған, өздерінің еркін күштерін көрсетуде бір ғана *тәсіл*: синоним – әдіс қалды. Осының салдарынан әдіснамаға деген тар түсінік орын алды. Шындығында, философиялық сөздікте: «Әдіснама – 1) қандайда-бір ғылымға қатысты зерттеу тәсілдері жиынтығы; 2) таным және дүниені өзгертуші әдістер туралы ілім» [2] –делінген. Әдіснаманы мұндай тар мағынада түсіндіру қазіргі кезеңде де кездесіп қалады. «Әдіснама ұғымы» екі негізгі мағынаға ие: нақтылы немесе әр қилы әрекетте қолданыс табатын нақтылы әдістер мен тәсілдер жүйесі (ғылымда, саясатта, өнерде және т.с.с.); жүйе туралы ілім, әдістің жалпы теориясы, әрекеттену теориясы. Екіншіден, дәстүрлі түрде, әдіснама практикалық тұрғыда тұтастай ғылымға, ғылыми әрекетке қатысты - деген пікір қалыптасқан. Тіпті соңғы кездерге дейін, «әдіснама» сөзі айтылғанда ғылым әдіснамасы немесе қандайда нақтылы ғылым – математика, химия және т.с.с. ғана қатысты көрініс табады. Бірақ, ғылыми әрекет философия және дін немесе өнерге қарағанда, адамдардың айрықша түрі ғана болып саналады. Адамдардың барлық қалған кәсіби әрекет түрлері *практикалық әрекетке* жатады. Сондықтанда, мұндай әрекеттің барлық түрлері үшін де әдіснама ұғымы, оның ішінде *практикалық әрекет әдіснамасы* және т.б., орын алуы тиіс. Үшіншіден, гуманитарлық, қоғамдық ғылымдарда өткен кезеңдердегі олардың теориялық аппараттарының жеткіліксіз деңгейде күш алмауы, жалпы алғанда, осы кезеңдерде де әдіснамаға оның теориялық құрылымына, жоғары деңгейдегі тұрған абстракциясына деген мардымсыз пікірлер орын алуда. Шын мәнісінде, ғылым әдіснамасының басты мақсаты – ғылымдағы, олардың көмегімен жаңа білімдерді алға тартатын әдістер, құралдар және тәсілдерді зерделеу. Сонымен қатар, мұнан да басқа міндеті, әдіснама ғылыми білім құрылымын, әртүрлі таным формаларында, талдау әдістерінде және ғылыми білімнің әрқилы жүйелеріндегі орны мен рөлін зерделейді. Сондай-ақ, әдіснама пәнінің сыңаржақтануы оны

сана мен әрекет әдіснамасы пәндерімен қосуға әрекет жасалынуында болып отыр. «Әдіснама ойлау мен әрекетті ұйымдастыру формалары мен жалпы ұстанымдары туралы пән болып табылады» [3. 17с]. Сондықтан, әдіснама - әртүрлі рухани және практикалық әрекеттер аймағындағы әдістерді зерделеуге, жетілдіруге және құрылымдауға бағытталған рациональды-рефлексивті сана. Назар аударар болсақ, «методологияның» екінші сөзі - логия - ол сананың қандайда бір типі емес, ілім екенін көрсетеді. Жалпы әдіснама аймағында методолог ойлау және әрекет «заңын» зерделейді және құрылымдайды. Сол себепті, әдіснама – әрекетті ұйымдастыру туралы ілім деген тұжырым дұрыс сияқты. Мұндай анықтама, әдіснама пәні – әрекетті ұйымдастыру екенін көрсетеді.

Ал, әдіснамалық іс-әрекет құралдарына - ғылым туралы жалпы түсінік, оны қалыптастыру және дамыту заңдылықтарын білуі, жаңа білімнің пайда болу механизмі туралы, жаңа ғылыми идеяларды ұсыну жайындағы түсініктер жатады.

Әдіснамамен тек жекелеген көрнекті ғылым қайраткерлері ғана айналысады - деген кең тараған ұғым ескірді. Қазір жаңа міндеттерді шешіп жатқан әр ғалымға әдіснамалық қажыр-қайрат, әдіснамалық іс-әрекет керек.

Бұл іс-әрекет тәжірибесі іс жүзінде тіркелмеуде, ғалымдардың өздері оны актуалды міндет ретінде ескермеуде. Шамасы, ғалымды әдіснамалық іс-әрекетке үйретуге болмайтын сияқты. Ал, әдіснамалық іс-әрекеттің алғы шарты ретінде, оның әдіснамалық мәдениетінің қалыптасуына көмектесуге болады[4. 42б].

Бұл мақсатқа жетудің бір құралы-әр типтегі әдіснамалық іс-әрекеттің жалпы схемаларын білу деп есептейміз.

Оларды меңгеру нәтижесінде зерттеушіде айқын бағдар пайда болады.

Біздің тұжырымдауымызша әдіснама: 1) зерттеудің негізгі бағыттары мен бағдарламаларын анықтау; 2) проблеманың дұрыс қойылуын қамтамасыз ету; 3) ғылыми зерттеулердің әдістері мен құралдарын жасау; 4) нысананы, зерттеудің жалпы жолдарын анықтау; 5) ғалымдарды ғылыми іс-әрекеттің интеллектуалды техникасымен қамтамасыз ету; 6) ғылыми ізденістің жалпы стратегиясын белгілеу; 7) зерттеуші қозалысын нысаналық мазмұн бойынша түзету; 8) зерттелетін объектідегі принципіалды құрылым мен негізгі, өзара байланыстарды шешу; 9) зерттеу нәтижелерін бағалау үшін - критерийлер жасау; 10) ғылыми зерттеудің нысаналығын негіздеу және құру міндеттерін қояды.

Сол сияқты құрылымдық әдіс те түрлі зерттеулерге ортақ әдіс болғанымен олардың әрқайсысы әр түрлі мақсатқа, әр түрлі бағытта қолданады. Айтылғандарды жинақтай келе, әдіснаманы төмендегіше ұғынған жөн.

Ғылымда күрделі мәселені шешу үшін оның әдіснамасын айқындап алу керек. Осыған орай «методология» , «әдіснама» деген термин сөздерге түсінік берейік. Философия оқулығында методология — гректің "метод" және "логос" сөздерінен алынып, дүниені философиялық тұрғыдан түсіндіретін ілім деп қаралса , қазақ энциклопедиясында таным және дүниені өзгертуге бағытталған практикалық қызметтерді ұйымдастырудың принциптерін, құралдары мен алғы шарттарын зерттейтін білімдер саласы, - деп анықтама берілген. Бұған қарамастан соңғы кезде "методология" терминінің орнына "әдіснама", "қағида", "принцип" деген терминдерді жиі айтатын болдық. Бұл "методология" деген сөзді орысша деп түсінуден туындаған. Әрине, сөздерді мән-мағынасына қарай дұрыс пайдалану, зерттеудің ғылымдық мәнін айқындай түседі. Мысалы, "әдіснама" деген термин сөз "методология" сөзінің мағынасын берсе, "қағида" сөзі— бере алмайды. Сондықтан "әдіснама" - зерттелетін объектіні ғылыми тұрғыда танып, оны өзгертуге немесе жаңартуға бағытталған істі ұйымдастырудың принциптерін, құралдарын, әдіс-тәсілдерін айқындау туралы философиялық ойлардың жиынтығы [5. 74-75б].

Көп жағдайда әдіснама ұғымы екі мағынада: қандай да бір ғылым саласында қолданылатын таным құралдары, әдістері, тәсілдері жиынтығы; танымдық әрекеттерді және өзгертуші іс-әрекеттерді ұйымдастыру ұстанымдары деп түсіндіріледі. Десекте, біз үшін екі жағдайды да ескеру керек болады. Себебі, екі жағдайда да әдіснама біздің іс-әрекетіміздің ғылыми

тұрғыдағы білімдерімізді, құралдарымызды, осы әрекет әдістері мен нәтижелері жөніндегі білімімізді құрайды.

Әдіснама- ғылыми таным мен дүниені өзгерту әдістері туралы ілімге арқа сүйейтін зерттеу тәсілдерінің жиынтығы. Әдіснаманы, біріншіден, таным процесінен алдын тұратын, ғылыми мәселені шешуге қатысты тәсілдер жиынтығы - деп түсінеміз. Екіншіден, әдіснама әдістер туралы ілімді түсіндіреді, яғни ғылыми танымның жылжу траекториясына және әрекетке бағдар береді. Әдіснаманың мақсаты қандайда бір ғылымның нақтылы әдістерін жасау болып табылмайды. Бұл, ғылыми ойлаудың нақтылы орын алатын заңдылықтарын жетілдіруде әдіснаманың тек эмпирикалық материалдары болып саналады. Сол себепті, әдіснама мақсаты, әртүрлі зерттеу аймақтарында бағдар алу үшін «жол көрсетуші» қызмет атқарады, тіпті одан да бөлек - әдістер теориясын құруға мүмкіндік жасайды.

Әдіс- жалпы мағынада, мақсатқа жету тәсілі және таным құралы, оқып үйренетін пәнді ойда жаңғырту.

Танымды дамыту үдерісінде төмендегідей: индукция, дедукция, талдау және жинақтау, аналогия, салыстыру, эксперимент, бақылау сияқты ғылыми таным принциптері орын алады. Сонымен қатар, нақтылы ғылымның арнайы әдістері пайдаланылады. Десекте, таным әдісі негіздеріне шындықтың объективті заңдары жатады. Егер теория – адамдар санасында тәжірибе арқылы объективті дүние жөніндегі жинақталған білімдері болса, ал практика - дүниені өзгертуге бағытталған, қоғамды дамытуды қамтамасыз ететін, адамдардың іс-әрекеттері және олардың өмір сүру негізін қалайтын материалдық өндірістің объективті үдерісі, басқа да практикалық, қоғамдық және еңбек әрекеті формалары. Ғылыми эксперимент те сол практиканың бірден-бір формасы екенін естен шығармаған жөн.

Теория және практика тұрақты түрде өзара әсерде болатын, бір-бірінен ажырамайтын бірегейлік сипатқа ие.

Теория /қағида/ - ғылыми танымның әсер етуші күші. Десекте, қағида - тек, ғылыми ізденістер мен практикада кең қолданыс тапқанда ғана осындай сипатқа ие болуы мүмкін. Қағида - ізденушіге, практика алға тартпайтын нақтылы жаңа ғылыми міндеттерді анықтауға мүмкіндік береді.

Қағида- ізденушіге, алға қойған мақсатқа жету жолын, алға тартқан нәтиже сипатын және қолданатын тәсілдер мен құралдардың тиімділігін анықтауға мүмкіндік береді. Осы себепті, қағида -практика үшін реттеуші, бағыттаушы, болжамдық күшке ие.

Қағиданың гнесеологиялық мәні - оның шындықтың мәнін объективті бейнелеуге мүмкіндігі, оның өзіне тән сипаттық ерекшелігі, даму заңдылығын ашуында[1. 83б].

Десекте, қағида дүниенің, табиғаттың адамдар арасындағы қатынастардың ұдайы даму заңдылықтарын толыққанды шеше алады деуге болмайды.

Дүниені теориялық тұрғыдан меңгеру-оның даму барысындағы алатын ерекше сипаттарын абстрактілі түрде түсіндіру, олардың арасындағы байланыстар мен тәуелділіктерді, бұл құбылыстардың басты ерекшеліктерін анықтау және оларды тарихи жинақталған танымдық тәжірибелер негізінде жүйелеу - деп түсінген дұрыс. Сондықтан да, практикалық зерттеулердің теориялық декгейлеріне сәйкес келетін зерттеу әдістерін таңдап алу қажет туындайтыны түсінікті.

Әдіснама, теория және практиканың кәсіптік оқытуда өзара қарым-қатынасына: білім алушының белсенді өзгертуші әрекеті; білім алушылардың еңбек үдерісінде материалдық-пәндік қабылдауларының, олардың санасы мен жан-жақты дамуындағы көрінісі; кәсіптік оқыту мен тәрбиенің білім алушыларда ғылыми, ұлттық дүниетанымын қалыптастыруы; білім алушылардың тұлға ретінде әлеуметтенуі және кәсіпті таңдауы негіз болып табылады.

Мысалы, еңбекке және кәсіптік оқытуды жүзеге асырудағы білім алушылардың белсенді өзгертуші әрекеті (технология) кәсіптік оқытудың пән ретіндегі басты белгісі қызметін атқарады. Оның мазмұнына адамдардың іс-әрекеттерінің негізі болып саналатын, олардың қажеттіліктерін қанағаттандыратын әрекеттері енеді.

Адамдардың мақсатқа бағытталған әрекеттері олардың арнайы сапалары болып табылатын, қандай болмасын еңбекті құрайды. Оқушылар кез-келген жұмыста, әсіресе

материалдық өндірісте, олардың нәтижесіне алып келетін элементтері құрамын көз алдына елестете алады. Олар: еңбек тапсырмалары яғни алдын-ала белгіленген жұмыс мақсаты, қандай да бір қасиетке ие және қажетті сапаны талап ететін бұйымдарды дайындау; материалдарды берілген мақсатқа байланысты өңдеу яғни тапсырманы жүзеге асыру; материалдарды өңдеу құрал-саймандары, механизмдері, машиналары; жұмыс әдістері яғни нәтижеге жетуге арналған талаптарды орындауға қажетті еңбек барысында орындайтын операциялар, процестер; операцияларды орындауға және өндірістік процестер жүруі барысындағы жағдайларды есепке алу; өндіріс орындарында еңбекті ұйымдастыру (міндеттері, құқықтары, басқару жүйесі, ақпарат және т.б.); тапсырманы орындаушы адам (орындаушы, жұмысшы, оператор). Аталған элементтер түгелімен бір жүйені түзеді. Олар, кәсіптік оқытудың негізгі дидактикалық пәні ретінде қызмет етеді. Бір ескеретін жайт, әрекеттің белсенді түрде өзгеріске ұшырауы оның жаңару қасиеті болып табылады. Бұл, әрбір адамның белсенді іс-әрекетінде көрініс тауып отырады. Сол себепті, табиғаттағы жаңару заңын адамдар өз әрекеттерінде саналы түрде қолданады. Адамдардың табиғатқа қатысты белсенді өзгертуші әрекеті, кез-келген үдерістің теориялық негізі. Кәсіптік оқыту барысындағы білім алушылардың табиғатқа қатысты белсенділігі - олардың жан-жақты дамуы мен сенсорлы-моторлық ойлауының қалыптасуын ұйымдастырады. Өйткені, кәсіптік оқыту барысында білім алушылар ұдайы заттармен пайдаланады, олардың қасиеттері мен сапасын еңбек құралы ретінде танып біледі, үйренеді. Материалдардың қасиеттерін оқып үйренуде, оларды өңдеуде- тактильдік, кинетикалық, көру және есту рецепторлары бірдей орын алады және дамитын болады.

Бұйымдарды дайындауда немесе жинақтауда олардың өлшемдері мен формаларын дәл алу үшін байқағыштықты, құрастыру, құрылымдау және кеңістікті елестету қабілетін талап етеді. Солар арқылы әрекет барысының бірізділігі және логикалық ойлау қабілеті дамитын болады. Ойлаусыз еңбек процесі орын алмайды, өйткені ең қарапайым еңбек әрекеті оны іске асыру шешімінсіз оған даярлық мүмкін болмайды.

Барлық психофизиологиялық элементтер (сенсорлы-моторлы ұйымдастыру, ес, ойлау және эмоция, еңбекте мазасыздану) еңбек әрекетін атқару барысындағы еңбек әрекетінің табиғаттан берілетін нәрсесі емес, олар еңбек үдерісінде ғана қалыптасады.

Еңбекке және кәсіптік оқыту барысында, мысалы шеберханада немесе машиналармен жұмыс барысында білім алушылардың әрекеттеріндегі ең маңызды мәселе олардың белсенді еңбек әрекеті, онсыз еңбекте, еңбекке оқыту да орын алмайды. Еңбек әрекетіне нақты талдаулар жасауда ең алдымен оқушылардың қозғалыс сферасын дамытуға назар аудару керек. Құрал-саймандармен және техникалық қондырғыларды ептілікпен пайдалану олардың қолдарының ширақтығын дамытуға, қозғалысын реттеуге, жалпы еңбек ептілігін дамытады. Мысалы, мұндай жағдайды қалыптастыруға, қазіргі қабылданған оқу бағдарламасы үлкен мүмкіндік жасайды. Себебі, «Көркем еңбек» мазмұнында сурет, оның ішінде миниатюра қарастырылған. Миниатюрамен жұмыс жасау барысында оқушылар өте нәзік қозғалыс дағдыларын қалыптастырады. Бұл, кез-келген, төзімділікті, дәлдікті, микроқозғалыстарды қажет ететін және т.с.с., мамандықтарды игеруге мүмкіндіктер жасайды. Сондай-ақ, аталмыш әрекет барысында, келесі қасиеттердің орын алатындарын: өз күштерін басқаруды, іскерлігі, еңбек әрекетінің мақсаттылығы, олардың ритмділігі, өз күштерін сарқымай үнемдеуді жатқызуға болады.

Білім алушылардың танымдық қабілеті шеберханалардағы еңбек әрекеттерінде, сондай-ақ оқу-өндірістік жұмыстарда дамитын болады. Олардың интеллекті жан-жақты және нақтылы түрде құрал-саймандар, не, құрылғылардың құрылысы мен жұмыс істеу принциптерін, материалдардың формаларын, шамаларын, түрін және басқада қасиеттерін, сондай-ақ еңбек объектілерін, өсімдік, жануарларды білуі арқылы қалыптасады. Еңбек үдерісінде берілген тапсырманы нәтижелі орындау барысында қажетті формалардың дәлдігін, өлшемдерін немесе бұйымдарды жинақтауда, өсімдіктердің өнімділігін арттыруда байқағыштықты, жинақылықты, кеңістікті болжамдауды, тіршілік үлгілерін сезіну талап етіледі.

Еңбек үдерісі барысында білім алушылардың моралдық-ерік жігерінің қалыптасуы, еңбекте нақтылы нәтижеге жету, жұмысты соңына дейін жеткізу арқылы орын алады. Өйтпеген жағдайда, еңбек әрекетінің пайдасы болмайды.

Білім алушыларда, тек еңбек әрекеті барысында ғана қабылдаушы рөліне емес, актерлік адамға ұқсайтын, онда белсенділік, әрекетінде тәуелсіздік, өзіне сенімділік орнататын болады. Осылайша, еңбек барысында моралдық тұрақты ерік жігері қалыптасады. Сол себепті, еңбек жоғарыдағы сапаларға тәрбиелеуде – күшті әсер етуші фактор болып табылады..

Әдебиеттер

1. Пошаев Д.Қ. Ғылыми-педагогикалық зерттеу негіздері, Оқу құралы, Шымкент, Нұрлы-бейне, 2011. – 184 б.
2. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983.
3. Методология: вчера, сегодня, завтра. В 3-х тт. ред.-сост. Крылов Г.Г., Хромченко М.С. – М.: Изд-во Школы Культурной Политики, 2005.
4. Пошаев Д., Пошаев М. Педагогикалық зерттеулер және ғылым методологиясы. // XXI ғасыр басындағы мамандандырудың жалпы кәсіби дайындығының проблемалары. Алматы, РИК, 2000. - 49-52 б.
5. Пошаев Д.Қ. Болашақ мұғалімдердің ақпараттық мәдениеті: қалыптастыру әдіснамасы, теориясы және практикасы, Монография. – Шымкент, Оңтүстік Баспа Үйі «Оңтүстік полиграфия», 2014- 187б
6. Пошаев Д.Қ. Саипов А., Тілемисова А. Ғылыми және әдіснамалық іс-әрекет мазмұны //Еуразия гуманитарлық институтының ХАБАРШЫСЫ. №2, 2019. Астана Б. 62-69

Раев Д.С.

филос.ғ.д., профессор
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ҚАЗАҚ БИЛЕРІНІҢ САЯСИ МӘДЕНИЕТІН ЗЕРТТЕУДІҢ МЕТОДОЛОГИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Ғылыми мақалада ХҮІІ-ХҮІІІ ғасырдағы Қазақ хандығы тұсындағы ұлы билердің (Төле, Қазбек, Әйтеке) сыртқы саяси және дипломатиялық қызметін отандық халықаралық қатынастар ғылымында алғаш рет концептуалдық және саяси-стратегиялық тұрғыдан зерттеудің методологиялық негіздеріне талдау жасауға қадам жасалады. Жалпы, халықаралық қатынас мәселесінің методологиялық негіздерін зерттеуде базалық ұғымдар ретінде – методология және эпистемология ұғымдары алға шығады. Эпистемология (грек. Episteme – білім) – таным теориясын белгілеу үшін қолданылатын философиялық термин. Методология (грек. *metodos* – таным жолы, *логос* – ілім) – қандайда бір ғылымда теориялық және практикалық зерттеу жұмыстарында қолданылатын танымдық әдіс-тәсілдердің, принциптердің жүйесі немесе танымның принципін, формасы мен әдіс-тәсілін құру жөніндегі ілім. Олай болса, елдің сыртқы саясаты мен халықаралық қатынастар тұрғысындағы методология жалпы кешегі және бүгінгі сыртқы саяси үдерістің теориялық және тәжірибелік жұмыстарын ұйымдастыру мен түзудің түпкілікті принциптері мен әдіс-тәсілдерін жүйелі түрде сұрыптап, жан-жақты талдап, олардың қолдану аясын, мүмкіндіктерін, өзара байланысын, шындықтың өз қасиеттері мен заңдылықтарына сәйкестігін анықтап, тарихи-логикалық, танымдық-теориялық тұрғыдан негіздеп, таным мен қоғамдық, әлемдік тәжірибенің әрі қарай дамуына жол ашады. Ғылыми таным тарихында методологиялық мәселелер мәдениет пен өркениет дамуының деңгейіне сай түрленіп, шешіліп отырды.

Бұл мәселені көтерудің себептерін бүгінгі халықаралық қатынас пен әлемдік саясаттағы кейбір әдіснамалық ұстанымдар мен принциптердің өзгеріске ұшырауымен дәйектеуге болады. Ең алдымен, қазіргі әлемдік саясаттың кеңістіктік-уақыттық тұрғыда өзгеруі: әлемдік саясат ұлттық, аймақтық, жаһандық деңгейлерге жіктелуде, сонымен бірге, әлемдік саяси үдерістің тұрақтылығы бұзылуда және оның өзгеру жылдамдығының өсумен байланысты

болып отыр. Екіншіден, елдің ішкі саясаты мен сыртқы саясатының аражігінің бірігу үрдісі халықаралық қатынастың кейбір негізгі ұғымдарын қайта қарауға итермелеуде. Мәселен, мемлекет егемендігі, тәуелсіз мемлекеттер, ұлттық мүдде т.б. Үшіншіден, әлді мемлекеттер тарапынан халықаралық құқық нормалары мен моральдық принциптерінің бұзылуы арқылы көрініс тауып отырған халықаралық қатынастағы моральдық және құқықтық сана дағдарысы. Төртіншіден, бүгінгі әлемдік саясат кеңістігіндегі жаһанданумен қатар ұлттардың өзіндік идентификациялану үрдісінің орын алуы халықаралық қатынастағы этникалық және діни факторлардың ролін күшейтуде. Бесіншіден, соңғы кезде «жауласу мен қақтығысу», «қиғаш келу мен текетірестік», «күш көрсету мен қоқан-лоқы жасау», «лаңкестік пен экстремизм» сияқты індеттер күш алып, «әлкімдік қауіпсіздік» ұғымының өзектілігі өсіп, маңызы артуда.

Осылардан туындайтын әдіснамалық мәселенің бірі – ол қазіргі халықаралық қатынас эпистемасындағы «еркіндік», «жауапкершілік», «әділдік», «қауіпсіздік», «ел аралық сенім», «демократия», «әлемдік өзара тәуелділік», «ел аралық өзара ынтымақтастық», «толеранттық» т.б. ұғымдарының аксиологиялық құзіреттік дәрежесі төмендеп, олардың методологиялық негіздік мәртебесі әлсіреуде. Сонымен бірге, еркіндік пен жауапкершілік, материалдық және имматериалдық факторлар, интеграция мен дезинтеграциялық үдерістер арақатынасы өте мықты өзгерістерге ұшырауда. Осы айтылғандарға дәлел ретінде халықаралық қатынастың әдіснамалық (методологиялық) принциптеріне қатысты төмендегі трендтерді келтіруге болады: елдер арасындағы бір-біріне деген сенім дағдарысы; материалдық және имматериалдық факторлар арасындағы шекараның тұрақсыздығының ұлғаюы; Батыстағы демократиялық модель (принцип) дағдарысы, бұл принцип Еуропаны «қарызгерлік тығырықтан» шығуға көмектесе алмауда. Оған доллар позициясының күшеюі ықпал жасауда; интеграция мен дезинтеграциялық процестер дихотомиясының өршуі; халықаралық қатынас аренасындағы өзара тәуелділік принципі ролінің артуы; қазіргі халықаралық қатынас кеңістігіндегі еларалық «өзара түсіністік» пен «өзара ынтымақтастық» принципінің әлсіреуі.

Олай болса, қазіргі кезде халықаралық қатынас болмысын зерттеуде оның әдіснамалық негіздерін іздеу, оның саяси-этномәдени ортодоксальды ментальдық деңгейдегі мәселесінің маңыздылығы бірінші кезекке шығуда. Демек, халықаралық қатынастың әдіснамалық аппаратының ұлттық мәдениеттегі метаәдіснамалық нұсқалардың өзіндік ерекшелігі мәселесі күнтізбесінде тұрады деп айтуға негіз бар. Осыған орай біз мақалада жоғарыда айтылған әдіснамалық ұстанымдардың кейбіреуіне тоқталуды жөн көреміз.

Біздің пікірімізше, бұл мәселе қазіргі әлемдік саясаттағы жаһанданумен бірге этносаяси бірегейлену идеологиясы тенденциясымен тығыз байланысты деп есептейміз. Себебі, қазіргі жаһандану үдерісінің өзі әр мемлекеттің ішкі рухани-құндылықтық стратегиясында жаһандық интеграциямен бірге ұлттық саяси өзін-өзі тану, ұлттық бірегейлік парадигмасын алға тартуда және ол мәселені зерттеудегі әдіснамалық негіздің біріне айналуға бұлақтанды. Бұл жалғыз қазақстандық ғылымның ғана алдында тұрған өзекті мәселе емес, бүкіл ойкумендік саяси ғылымының, оның ішінде халықаралық қатынас теориясы мен практикасында өткір тұрған дилеммалардың біне айналуға бұлақтанды. Осының өзі зерттеушінің назарын мәселенің этносаяси әдіснамалық негіздеріне тоғыстырады. Этносаяси бірегейліктің (идентификация) этогенездік қорын сүреттеу арқылы оны өзіміз өмір сүріп отырған қоғамдық-саяси сананың ретранслиттік феномені қатарына қоюға және зерттеушінің оның «ретранслиті» дәрежесіне жетелейтіні анық. Осы арқылы мәселені реконцептуализация форматында қарастыру мақсаты көзделеді. Этносаяси бірегейлену – ұлттың саяси-мәдени этногендік қоры, ұлттың тұтастану коды, халықтың бірігу этосы, бүтіндік өлшемі, жұмырлану қуаты, өркениеттік сапасы. Бұл, әрине, ғылыми зерттеу жұмысының интеллект-сенуміндеттерді функционалды шешуге жұмылдырады.

Көрсетілген тарихи кезеңдегі Қазақ хандығының сыртқы саяси-дипломатиялық болмысына талдау жасау арқылы оның халықаралық қатынас жүйесіндегі орнын анықтау мақсатының көзделуі әдіснамалық рефлексияны талап етеді. Егер жер бетіндегі елдердің өзара тәуелді байланыста болу аксиомасына сенетін болсақ, қазақ даласындағы хандық қоғам да халықаралық қатынас пен байланыс айналымынан тыс қалмаған деген методологиялық принципті негіздеу ғылыми жұмыстың ішкі интенциялық қуатына айналады. Сонымен бірге,

көрсетілген кезеңдегі қазақ хандығының сыртқы саясатындағы «жерұйық» страте­гемінің саяси геостратегиялық маңызын, «ел тұтастығы» мен «ел бүтіндігі», «көрші елдермен тату тұру», «еларалық саяситолеранттық» концепциясының қазақ қоғамында басымдыққа ие болғанын ғылыми методологиялық талдаманың нысаны жасау әрі қазақ даласы қоғамының халықаралық қатынас саясатындағы әдіснамалық іргетас болғандығына көз жеткізу заман талабы деген ой жетегінде боламыз. Мысалы, ХанкелдіӘбжанов:«Даланың ауызша тарихнамасы ұлттық тарихымыздың сырын ашып, шырайын кіргізетін қазына екеніне көзімізді жеткізеді» [1, 15 б.] - дегенге сенбеу қиын. Олай болса, жоғарыда көрсетілген саяси парадигмалар қазақ хандығы тұсындағы этноэгологиялық болмыстан хабар беретін ортодоксальды саяси толеранттық жүенің геостратегиялық логикасын әдіснамалық тұрғыдан айқындамақ. Бұл сол кездегі «жерұйық» концепциясы шеңберінде этнотоғыстырушы әрі халықаралық қатынас аясында күштер балансын қамтамасыз ететін геостратегиялық матрицаның негізін қалағандықтың басты әлеуеті болғандығын дәлелдеу бүгінгі ұлттық идеологияны қалыптастыруда әдіснамалық маңызы зор. Өйткені, «жерұйық» концепті, біріншіден, қазақтың ішкі және сыртқы саяси этноментальды стратегиясындағы «концепт-құндылық» өңірін білдірмек. «Жерұйық» - қазақ үшін өмір сүру ейкумені дейтін әдіснамалық ұстаным келіп шығатынына сенім мол. Екіншіден, оның хронотроптық сипаты әдіснамалық принцип қызметін атқаруы мәселені зерттеудегі рөлі жоғары деп есептейміз. Үшіншіден, «жерұйық» концептісінің тарихи сабақтастық сипатының методологиялық маңыздылығын ескерген жөн. Төртіншіден, аталмыш концептінің дискурстық сипатына назар аудару әдіснамалық квант-өзек деп айтуға негіз бар. Бесіншіден, бұл концептінің метаәдіснамалық қызметі зор деп айта аламыз. Себебі, «жерұйық» категориясы мәселені зерттеудің ментальдық концептуалдық принципін анықтайды. Алтыншыдан, ол – қазақтанудың геосаяси негізі, геостратегиялық өлшемі. Өйткені, «жерұйық» қазақ үшін ішкі және сыртқы саяси таным жүйесі, отаншылдық сезім тұтқасы қызметін атқаратын метатеориялық ұстаным.

Мәселенің әдіснамалық негізі қазақ билерінің сыртқы саяси-дипломатиялық тарихындағы тәжірибесін бүгінгі дипломатиялық әрекетте қолданудың маңыздылығының артуымен байланыстырылады. Демек, кешегі қазақ даласындағы сыртқы саясатта дипломатияның қандай түрлері болды, қандай дипломатиялық амалдар қолданылды, дипломатиялық тұрғыда ол амалдар қандай этноментальдық ұстанымдарға негізделді деген мәселелер бүгінгі Қазақстанның сыртқы саясатындағы методологиялық құндылықтық құзырын талдау ғылыми жұмыстың теориялық мәртебесін айқындай түспек. Мысалы, қазақ хандығы билерінің қатысуымен іске асырылған «ізгілік дипломатиясы» концептсферасы аясындағы «превентивтік», «саяси некелесу», «саяси құдаласу», «экономикалық дипломатия», «кепілдік беру» т.б. дипломатиялық концепттердің жүзеге асырылғандығын геостратегиялық тұрғыдан сарапқа салу қажеттілігі туындайды. Осының өзі біздің зерттеушілік назарымызды қазақ даласындағы «ізгілікті дипломатияның» рухани аксиологиялық негіздерін талдауға жұмылдырады. Тарихшы-ғалым Х.Әбжановтың Абылай хан тұсындағы билер мен мәмілегерлер елшілік және халықаралық мәселелерді оңтайлы шеше алды деген ғылыми көзқарасының әдіснамалық маңызы зор. Осы ретте қазақ билерінің «елдестірмек елшіден, жауластырмақ жаушыдан» дейтін принципінің әдіснамалық мәртебесі ерекше деп есептейміз. Бұл – әрі концепт, әрі методологиялық ұстаным. Концепт ретіндегі құзыры ол, біріншіден, билердің құрылымдық-қызметтік, халықаралық қатынастағы қоғамдық-тұлғалық, статустық-коммуникативтік, саяси-дипломатиялық қызмет болмысы дискурсын көрсетсе, екіншіден, сыртқы саяси қатынастың ұлттық ментальдық құндылық ретінде ерекшелігін айқындап тұратын концептсфера. Ал әдіснамалық негіз ретіндегі сипатын, «елдестірмек елшіден» концептінің бағыты мен атқаратын мақсат-міндетінен, оның уникалдық болмысынан, заңдылықтық құзырынан, универсумдық сипатынан байқауға болады. Ал қазақ дипломатиясындағы «саяси құдаласу», «саяси некелесу» сияқты парадипломатиялық феномендеріне келетін болсақ, бұлар да өзіне теңдесі жоқ қазақ ұлтына тән болған этноментальды әдіснамалық шешімдер айтуға болады. Олар «саяси одақтасудың тәсілі болып есептеледі» [2, 69 б.], – деген пікірмен келісуге болады. Бұл дәстүр қилы замандарда, қазақ

даласымен шектескен әртүрлі мемлекеттер арасындағы саяси қарым-қатынастарды қыз алысып, қыз берісу арқылы нығайту, тарихқа ежелгі дәуірлерден бастап енгендігін, елдер арасындағы ежелгі саяси ымыраласу жолдарының бірі болғандығын көрсетеді. Сондықтан осы бір орнатылған екі жақты дипломатиялық қарым-қатынас, құрылған саяси және әскери одақ стратегиялық даналықты көрсетеді деп есептеуге болады. Осының өзі халықаралық саяси болмыс тұрғысынан қарағанда зор өркениеттік дәреженің көрінісі деп айтуға ғылым-әдіснамалық тұрғыдан негіз бар. Бұл – жер бетіндегі ойкумендік заңдылықтың метатеориялық-әдіснамалық қырын білдірсе керек. Бұл әлі өз зерттеуін күтіп тұрған саяси физиканың метатұстарын аңғартады және бір этнос шеңберіндегі саяси-холистік универсумды баяндай алатын феномен-құбылыс деп айтуға болады. Осыдан туындайтын әдіснамалық принциптерді көрсетер болсақ, біріншіден, қазақтабиғатындағы «күдіретті» көршілік әдепті ұстану танымында құрметтеу қажет. Екіншіден, таразының басын тең ұстау ататектік этикет-заңдылықтың заңдылықтың болғандығын айтқан абзал. Үшіншіден, саясатта жалаң эмоцияға ұрыншақтық білдіру орны толмас қателікке апарарды дейтін этномәден принципке жеңдірген саяси көрегендік стратегтік қарымды көрсетеді. Төртіншіден, саясаттағы стохастикалық құбылыс қазақ билерінің назарынантыс болды деп айту да ғылыми болжамға келіңкіремейді деп санаймыз. Мұның өзі де метаәдіснамалық ұстаным деуге негіз бар. Бесіншіден, саяси құдалық дәстүрінің орын алуы әрі тактикалық, әрі стратегиялық тұрғыдан ойластырылған саяси дипломатиялық шешім әрі саяси одақтасудың тәсілі болды деп есептейміз. Сонымен бірге, бұл шығыстық ортодоксальды саяси мәдениеттің ішкі нәзік метафизикасын әрі саяси руханият әлемінің трансценденттік мәнін көрсетеді. Бұл – жалпы Шығыс дипломатиясына тән универсум құбылыс. Осының өзі дипломатиялық символика мен семантиканың ежелгі дәуірлерден бері болғандығының және оның мемлекетаралық елшілік қатынаста пассионарлық қызмет атқарғанының дәлелі болмақ.

Дала билерінің билік метатеориясында ерекше орын алған мәселе – жалпы қоғамындағы саяси биліктің әділетті болуы. Осы мәселені іске асыруда қазақ би-шешендері бір ауызды мәмілелікке, ортақ көзқараста болғаны белгілі. Қазақ сөзмерлерінің пікірінше, қоғамды дұрыс басқарудың қайнар көзі – басшының адал да әділетті билігі болып есептеледі. Сондықтан шындық пен әділдікке жету қазақ құқығының оған негізделген, билердің соттық шешімдерінің түпкі негізі, түпкі мақсаты саналған. Оған мына төмендегі әрі моральдық, әрі құқықтық күші бар ереже-мәтелдер дәлел: «Атаңның құлы айтса да, әділдікке бас и», «Әдет – әдет емес, жөн – әдет», «Тіл жүйрік емес, шын жүйрік», «Әділсіз болса би оңбас, әйелсіз болса үй оңбас», «Би төрттің құлы: адал еңбек, таза ниет, терең ой, әділдік». Сонжай-ақ, Ақтамберді жырау: "халқы тозып кем болмас, әділ болса ұлығы», – деп жырласа, Төлебай шешен: «Ел басшысы әділ болса, нашары кетуге қия алмайды", -деп шешендік нақылмен түйіндейді. Олай болса, дала демосфендері, біріншіден, жалпы адам өркениетіндегі әлеуметтік тұрақтылықты әділ билікпен байланыстырып, әділ билікті қоғамның бірқалыпты дамуының кепілі ретінде қарастырса, екіншіден, әділдік жалпы адамзатының әлеуметтік прогресінің өлшемі ретінде мойындалады. Үшіншіден, жалпы саяси кеңістіктегі оң саяси-әлеуметтік иерархиялық коммуникацияның базалық негізі болады дейтін идея көтеріледі. Төртіншіден, әділдік – билік жүргізуші басшының моральдық сапалық белгісі деп танылады. Бесіншіден, әділдік – басшының рухани әлеуетінің басты көрсеткіші болатындығына меңзейді. Алтыншыдан, басшының әділ билік жүргізуі, оның саяси беделінің өлшемі болады дегенге ойыстырады. Демек әділ билік – қоғамның байыпты қозғалысының рухани камертоны іспеттес. Ол – қоғамдағы саяси-әлеуметтік константа дегенге саятын теориялық-әдіснамалық парадигманың сұлбасы жасалынады. Міне, осыдан қазақ шешендік өнеріндегі «әділ билік» концепциясының әдіснамалық қаншалықты маңызды болатынын аңғару қиын емес.

Әдебиеттер:

1. «Сумеречная зона» или «ловушки» переходного периода. – Алматы, 2016. – 256 с.
2. Булекбаев С.Б. Тюркский вклад в мировую культуру и цивилизацию. – Алматы: ТОО «BAViSystems», 2016. – 316 с.
3. Ежелгі Үйсін елі. Қытай деректері мен зерттеулер/Құрастырған Шадыман Ахметұлы. ҚХР Шыңжаң халық баспасы, Үрімжі. – 2005. – 390 б.

Рысбекова Ш.С.
д.филос.н., профессор
КазНУ им. аль-Фараби

Сарсембаев Р.М.
PhD докторант специальности «Религиоведение»
КазНУ им. аль-Фараби
rus_tk007@mail.ru

ИСЛАМА В НЕЗАВИСОМОМ КАЗАХСТАНЕ: ОСНОВНЫЕ ПЕРИОДЫ

Ислам является многогранным феноменом, который охватывает различные аспекты общественной жизни. Вопрос о тенденциях Ислама в Казахстане находится в широком круге научных исследований. На сегодняшний день мы имеем значительные результаты в понимании роли ислама в казахстанском обществе. Особенно определенный успех в этом внесли историки, исламоведы, этнографы, религиоведы, политологи, социологи и т.д. Но при этом дискурс об Исламе не утрачивает своего значения и развивается в новых осмыслениях. Этому способствует развитие самого Ислама. Как пишет З.Г. Джалилов [2006, с.34]: «не было бы неверным рассматривать исламскую религию как неподвижное целое, не способное изменяться». В этом случае важно указать и мнение Ш. Эйзенштейна: «если бы ислам не развивался, то вряд ли бы эта религия способствовало консолидации мусульманских обществ».

В целом феномен Ислама в реалиях истории и современности представляется в своеобразных положениях, которые требуют разностороннего научного анализа.

На сегодняшний день актуальным становится исследование Ислама в рамках периода Независимости Казахстана. В этой области исследования проводятся на междисциплинарном уровне. Современные научные деятели З.Г. Джалилов, А. Султангалиева, Д. Винковски, Н. Байтенова, А. Дербисали, Б. Бейсенов и т.д. рассматривают ислам с разных позиций: причины возрождения ислама в Казахстане, типология исламского проявления, внешние факторы, влияющие на развитие ислама, отношения государства и религии, ислам и религиозные экстремистские течения и т.д. Но при этом, в области понимания современного ислама в Казахстане недостаточно структурирована тенденция Ислама в периоде Независимости страны.

В данной статье на основе анализа событий и научно-общественного дискурса, касающихся вопросов ислама произведена попытка в структурировании тенденции ислама на следующие периоды: проявление народного ислама, институционализация ислама, укрепление умеренной исламской доктрины.

Период проявления Народного Ислама

В конце 90-х и 2000 годах основной вопрос в области ислама был связан с анализом причины возрождения Ислама в Казахстане, который стал своеобразным трендом среди казахстанских ученых. Многие ученые касаясь данного вопроса придерживались мнение о синкретизме ислама и традиции казахского народа. Феномен возрождения ислама это есть обращение народа к этнокультурной самоидентификации.

Данное мнение имеет достаточно сильную логику. Это обусловлено тем что, культуры казахов и тюрко-язычных народов в далеком историческом пространстве имеют тесные сплетения с Исламом. Практически большинство обрядов и традиций данных народов от рождения до смерти исполняются в соответствии с мусульманскими наставлениями. Как пишет Мустафина Р.М. [Электронный ресурс]: «Исследование религиозной жизни у казахов показало, что возрождалась не столько мусульманская религиозность, сколько мусульманская культурная традиция, которая в сознании народа обычно ассоциируется с национальной традицией». Мустафина Р.М. утверждает [Электронный ресурс]: «в наши дни многие казахи,

не предавая обряду религиозного значения, просто отдают дань традиции: «так положено», «так принято» это – обычаи наших предков», «это – наши национальные традиции»».

В действительности мнение Мустафиной Р.М. имеет определенное значение. Социологи, рассматривая уровень приверженности к религии, указывают на факт, что 70 процентов граждан идентифицируют себя мусульманами, но процент реально практикующих мусульман составляет довольно низкий показатель.

Похожий мнению Мустафиной Р.М. интерпретирует Байдаров Е., который говорит [Электронный ресурс]: «У многих граждан нашей страны наблюдается рост интереса к исламу. Это связано с различными аспектами: культурными, социальными, политическими, даже экономическими. Бояться роста количества верующих, соблюдающих обряды, практикующих и т.д., не стоит. Это естественный процесс обретения и возвращения народу его идентичности, в которой ислам занимал и занимает определенное место».

Султангалиева А. [2012, с.12] пишет: «Соответственно, в позднесоветский период и последующие десятилетия ислам Центральной Азии стал частью их «культурного наследия», символом этнокультурного возрождения и новой национальной государственности. Он не был и не является стратегией развития, как это имеет место в других частях «исламского мира», а скорее, способом адаптации и выживания в резкоизменяющихся экономических, социальных и культурных обстоятельствах». В целях эмпирического закрепления к сказанному А. Султангалиева показывает статистику: «По результатам социологических опросов мусульман 64% не совершают ежедневную пятикратную молитву, лишь 18% посещают пятничную молитву».

В ряд выше указанных авторов хотелось бы добавить мнение Лама Шарифа К. [Электронный ресурс], который утверждает: «возросший интерес граждан к религии стал восприниматься как часть общего, более комплексного процесса этнокультурной самоидентификации, выраженный в возврате к религиозным истокам этничности, возрождении этнической самобытности, культуры и традиций. Население Казахстана никогда не было склонно к фанатичной вере, скорее, оно отличалось религиозной терпимостью и толерантностью в межконфессиональной сфере».

В этом дискурсе важно учесть мнение З.Г. Джалилова, который считает, что многие происходившие процессы в области религии можно было объяснить «возвратом к религиозным традициям». И это он связывает с потерей доверия к справедливости общественного порядка, с упадком престижа классовой борьбы. Как пишет З.Г. Джалилов: «В те годы, как известно, значительно возросло стремление многих людей к повышению значения их этнической и религиозной принадлежности и вытекающим из этого правам, и свободам. Этот процесс можно назвать массовой «ретрадиционализацией». Религиозные традиции стали в определенном смысле убежищем, в которые люди отступали, понимая не состоятельность систем власти и социальной справедливости».

Таким образом, анализируя вышеуказанных авторов, заметен факт, что в постсоветском периоде среди общества развивалась тенденция в реанимации духовно-культурного наследия и процесс национальной самоидентификации. Момент переосмысления истории и популяризация национальных традиций и обрядов придал эффект развитию Ислама, то есть, через этнокультурные ценности ярко выражались религиозные ценности. Этот феномен можно интерпретировать как проявление народного ислама.

Почему именно народный ислам? Прямым ответом на данный вопрос является то, что эпоха Советского атеизма за семьдесят лет фундаментально разрушила институциональные основы ислама в народе. В 1989 году на территории страны действовали лишь 59 мечетей. Общество практически не была знакома с исламской доктриной. В этой связи, Ислам в сознании общества имел разобщенный характер. Некоторые люди верили в ислам, воспринимая его как этнокультурный элемент и неразделимое наследие предков. Другие верили в ислам по случаю того, что общество находилось на грани разрухи, массовой бедности и коррупции. С развалом коммунистического мировоззрения люди начали компенсировать образовавшийся духовный вакуум религией. Ислам начал служить духовно-нравственной

основой народа. Ислам воспринимался обществом по разным случаям, не было определенной целостной исламской доктрины и институциональных основ. Если были, то лишь в зачаточных условиях.

Таким образом, начальный этап развития ислама имел стихийное значение. Научно-исследовательский дискурс по поводу «народного ислама» был во многом однозначным.

Период институционализация Ислама

Следуя за развитием народного ислама, во второй половине 90-х годов начался активный процесс исламской институционализации, который ярко выражался в организационных, образовательных и инфраструктурных аспектах. В соответствии с анализом дискурса отечественных исследователей, которые во многом отмечали, что основными факторами ставших стимулом для институционализации ислама являлись политико-правовые условия и внешнее арабо-мусульманское влияние.

В результате обретения Независимости Республики Казахстан, пошла резкая политическая трансформация государства в демократическую систему общественного устройства с рыночной экономикой. Одним из значительных шагов стала смена стратегии в религиозной сфере, следствием чего являлась смена атеистических установок к светским принципам. Республика Казахстан на законодательном уровне обеспечила человеку права на свободу совести и вероисповедания. Как пишет О.В. Шахновская [2013, с. 177]: «в 1992 году был принят закон Республики Казахстан «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях». По мнению казахстанских специалистов, законодательство, регулирующее деятельность религиозных организаций было весьма либеральное. В 2011 году принятие нового закона связано с тем, что на момент обретения Независимости в Казахстане было в порядке 60 религиозных объединений. В 2011 году их насчитывалось более 4500».

Либеральность данного закона выражается определенным правовым положением. Согласно утверждению Шахновской О.В. [2013, с. 179]: «в нашей стране недостаточно эффективно применяется регламентация миссионерской деятельности. Это касается распространения продукции религиозного характера, и лицензирования деятельности духовных учебных заведений, и отсутствием однозначных критериев для юридических лиц, обладающих право заниматься религиозной практикой».

Закон Республики Казахстан 1992 года «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» открыл возможность в правовых основах созданию религиозных объединений и их развитию. В этих условиях развивался не только Ислам и другие религии. Как пишет Шахновская О.В. [2013, с. 198]: «Пункт 1, статьи 9 Закона РК «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» (1992 года) гласит: местным религиозным объединением признается объединение, образованное по инициативе не менее десяти совершеннолетних граждан». В последующем, она сравнивает с Австрией, где для прохождения регистрации нужно 300 человек, в Кыргызстане 200 человек и т.д. В результате она утверждает о либеральности закона 1992 года.

В адрес данного закона Д.Вильковски пишет [2014, с. 67]: «Как духовенство, так и многие казахстанские эксперты в целом сводятся во мнении, что несовершенство формулировок закона, его либеральность, особенно в отношении регистрации религиозных организаций, указывает на ее неадекватность современному состоянию религии в обществе».

Согласно утверждению З.Г. Джалилова [2006, с. 125] закон «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» носил в целом либеральный характер. Как он отмечает: «Основными аргументами противников данного закона было то, что государство не владеет религиозной ситуацией в Казахстане, а правительство и законодательство устранились от защиты общества от проявления религиозного экстремизма».

Анализируя дискурс вышеуказанных исследователей, мы видим такую ситуацию, что политико-правовое пространство страны стало довольно либеральным для религиозных объединений. Благодаря чему, создавался очень благоприятный климат для увеличения религиозных объединений. Согласно справочнику религиозных объединений Казахстана,

подготовленного международным центром культур и религий [Электронный ресурс] число мусульманских религиозных объединений если в 1991 г. их было всего 68, то в начале 2000-х годов их численность достигла 1652.

Как указано в докладе *International Religious Freedom Report 2010* [Электронный ресурс] в Казахстане осуществляли деятельность 2369 официально зарегистрированных мечетей, подавляющая часть которых была объединена в Духовное управление мусульман Казахстана, по данным источника только около 70 мечетей находились вне юрисдикции Духовного Управления Мусульман Казахстана.

В соответствии со сведениями о регистрации религиозных объединений, 19 июня 2012 года ДУМК была перерегистрирована как «Республиканское религиозное объединение «Духовное управление мусульман Казахстана»», благодаря чему, 2228 мечетей прошли перерегистрацию в качестве ее филиала. В итоге ДУМК стал единственным, официально зарегистрированным объединением, представляющим ислам.

Несмотря на то, что ДУМК стал официальным представителем Ислама в Казахстане, никто не может отрицать неофициальное развитие других мусульманских религиозных объединений радикального, экстремистского и нетрадиционного значения.

Таким образом, согласно вышеуказанным сведениям мы можем указать на факт, что с 90-х годов по 2012 год в Казахстане проходил период организационной институционализации Ислама.

Организационную институционализацию Ислама невозможно представить без образовательной и инфраструктурной институционализации, так как было выше указано, в 1991 году в Казахстане действовали лишь 68 мечетей. Грубо говоря, на каждую область и городов Республиканского значения приходилось лишь по 4 мечетей. Эта цифра практически была мизерной для мусульман Казахстана. В инфраструктурной институционализации Ислама в Казахстане, важно отметить, существенное влияние арабо-мусульманских, внешних факторов.

С мнением о влиянии внешнего фактора на институционализацию ислама считались практически многие отечественные исследователи. Особый вклад в исследовании данной области внесли труды Д. Вильковски, которая пишет [2014, с.21]: «По оценке Полякова, фактически сразу после распада Советского Союза различные зарубежные исламские центры Ближнего и Среднего Востока стали пытаться привязать мусульманские области России и Центральной Азии политически, экономически и в области инфраструктуры к исламскому миру. Целью их было продемонстрировать интерес к интеграции под лозунгом исламской солидарности. В результате эти регионы оказались под влиянием новой волны исламского миссионерства. Исламские фонды и благотворительные организации арабского мира неконтролируемо хлынули в эти страны». Д. Вильковски утверждает, что влияния арабо-исламских стран оказывались в различных аспектах: экономическое; благотворительное; образовательное; инфраструктурное. В данной статье мы выделим образовательную и инфраструктурную поддержку. В образовательном аспекте внешнее влияние на развитие Ислама оказывалось путем открытия зарубежных учебных заведений в Казахстане, также обучение отечественных граждан в заграницах. Как замечает Д.Винковски: «Только в конце 80-х – начале 90-х годов начался процесс заключения договоров об обмене студентами и преподавателями между университетами Казахстана. 60 казахстанских студентов смогли пройти годичное обучение в светском университете Мауляй Исмаил. На основе соглашения между Казахстаном и Египтом в 1992 году более 300 казахстанских студентов получили возможность обучиться в крупнейших вузах Египта. На основе плодотворного межгосударственного сотрудничества в 2001 году состоялось открытие в Алматы Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак. За счет средств фонда бейт ал-Бабтин десятки казахстанских студентов получают религиозное образование в университете аль-Азхар. Согласно утверждению Д.Винковски, в Казахстане значительно ощущалось турецкое воздействие. «Именно здесь – как пишет Д.Вильковски – активно действуют 23 лица,

совместные казахстанско-турецкие университеты (Университет Сулеймана Демиреля, Казахстанско-Турецкий университет имени Хожа Ахмета Яссауи).

Как считает Д. Вильковски, наиболее доступным городом для мусульманского образования является город Шымкент. Д. Вильковски пишет: «примечательно, что в Шымкенте появились частные учебные заведения – Казахско-Арабский университет и Южно-Казахстанская гуманитарная академия». Численность обучающихся в Казахстанско-Арабском университете выросло от 431 студента в 1994 году до 3400 студентов к 2002 году.

Система зарубежного мусульманского образования развивалась не только на уровне высшего образования, но и средне-специального, также в виде дополнительного образования. С 1996 по 2005 годы в Алматы работал колледж «Таиба» религиозной направленности. В эти годы также работали множество зарубежных мусульманских пансионатов, где отечественная молодежь проживала и получала религиозное образование.

Хотелось бы отметить, что в развитии ислама серьезное значение имеет улучшение инфраструктуры духовенства, то есть, строительство мечетей. В области на строительство мечетей арабо-исламские страны оказывали щедрую благотворительность. Почти многие крупные и средние мечети в Казахстане были построены за счет иностранного финансирования. К примеру, Катар профинансировал строительство мечети и Исламского центра на 20 млн. долларов. За счет Всемирной исламской благотворительной организации (ВИБО) были построены более 60 мечетей, в том числе главная мечеть «Нур-Астана». Вместе с этим, на основе финансирования Комитета мусульман Азии (КМА) были построены более 20 средних и малых мечетей. Благотворительная организация Абу Даби ал-хейрийа оказала помощь в строительстве более 30 мечетей и т.д. Данная тенденция масштабно развивалась до 2010-х годов.

О внешнем влиянии на исламский подъем комментирует А. Султангалиева [2012, с. 15]: «Отношения с арабскими странами, Турцией, Пакистаном, Ираном после образования независимых государств Центральной Азии сыграли значительную роль в постсоветском «исламском подъеме»».

Всесторонняя поддержка зарубежных мусульманских стран позднее начала сказываться в развитии ислама, которая расходится с местным пониманием ислама, то есть, стала рычагом распространению исламского радикализма. Такого мнения придерживаются А. Султангалиева, Н. Байтенова, Д. Винковски, З.Г. Джалилов и т.д.

Таким образом, рассматривая вышеуказанные факты, мы можем во многом полагать, что период со второй половины 90-х годов до 2012 года более подходит интерпретации в общем как периодом «Институционализации ислама».

Период укрепления умеренной исламской доктрины

В 2011 году был принят новый закон «О религиозной деятельности и религиозных объединениях», в преамбуле которого было обозначено (электронный ресурс), что Республика Казахстан признает историческую роль ислама ханафитского направления и православного христианства в развитии культуры и духовной жизни народа. Данное выделение в преамбуле вызвало серьезный резонанс среди религиозных общин, так как, в старом законе такого выделения не было. В научно-общественных дискурсах постепенно начали классифицировать различных религий как традиционные и нетрадиционные религии. Соответственно также шло разделение исламских направлений на традиционное и нетрадиционное исламское направление. Данную тенденцию, происходившую в исламе, можно охарактеризовать периодом «укрепления исламской доктрины». В 2000-х годах дискурс мусульманского духовенства, научных исследователей, государственных и общественных аналитиков начала выделять специфику казахстанского ислама. Следствием чего, стала развиваться отечественная доктрина умеренного ислама. В этом случае хотелось бы, вспомнить мнение ряда общественных деятелей, которые высказывали свое мнение в круглом столе, организованного сайтом Радио Азаттык за четыре месяца ранее до издания закона 2011 года «О религиозных организациях и религиозных объединениях». В этом круглом столе звучал

ряд интересных мнений. А. Сырым высказался о поддержке развития умеренного ислама. Б. Айнабеков [электронный ресурс] говорил: «У Казахстана высокий международный авторитет, но нет внутреннего религиозного авторитета. Потому что сейчас увеличилось число религиозных течений. Религию уравновесит только религия. Поэтому тут будет правильным вмешательство государства. Но прежде чем правительство начнет вмешиваться, нужно отработать механизм. Сколько бы сейчас ни пытались, эта работа не будет осуществлена. Прежде чем создавать умеренный ислам, главной целью агентства должно стать то, что у каждой страны должна быть религия, которой будут придерживаться». В этом случае хотелось бы добавить мнение К. Досай, который на счет умеренного ислама утверждает, что [электронный ресурс]: «В основе государственности Казахстана лежит казахская культура. Если основой казахской культуры является язык, тогда нужно ввести и то, что Казахстан с историко-онтологической, бытийной точек зрения является исламским государством, уважающим другие мировые религии. Мы – традиционное государство, у нас есть своя история, но мы лишились политической свободы. Поэтому мы должны конкретизировать гарантии стабильности казахского народа. Только тогда уменьшится проворность многочисленных миссионеров».

К дискурсу хотелось бы добавить то, что до издания закона «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» в Казахстане с середины 90-х годов до 2010 годов свободно развивался Исламский идеологический плюрализм. Наряду с народным исламом, то есть, синкретичной с этнокультурой народа начали бурно распространяться благодаря неопитам различные исламские течения, такие как, салафизм, суфизм, сторонники идеи С.Нурси, сторонники идеи Ф.Гулена, кораниты, хабабиты и т.д., которые также проходили путь институционализации. Данная тенденция вызвала угрозу казахстанской идентичности и конституционному строю государства. Во многом общественность была встревожена религиозной ситуацией Казахстана. Таким образом, принятие закона «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» и развитие доктрины умеренного ислама вызывал во многом положительный резонанс не только общественных деятелей, но и большинства граждан страны. В этих отношениях З.Г. Джалилов [2006, с. 98] приводит результаты социологических исследований. По итогу опроса, проведенных осенью 2003 года 70% опрошенных высказывались за усиления государственного контроля над деятельностью религиозных объединений. Следовательно, доктрина об умеренном исламе стала необходимой, единой идеологической платформой духовенства мусульман Казахстана.

Относительно, приданию приоритета исламу ханафитского направления были много дискуссий. Среди числа казахстанских ученых и общественных деятелей были сторонники развития народного ислама. Но данный вопрос вызывал определенную проблему. Казахстан является много этнической страной. В этой связи идея о народном исламе мог бы привести межэтническому разногласию. Исламские радикальные течения могли бы на почве этого создавать значительную смуту. В этой связи ислам ханафитского направления был наиболее подходящей позицией. Данная доктрина является над этнической, более терпимой к местным традициям, благодаря чему оказывается содействие казахстанской идентичности.

Таким образом, на основе анализа дискурса отечественных научных деятелей и общественности видна определенная этапность развития ислама в период Независимости Республики Казахстан. Иначе интерпретируя можно добавить, что ислам проходил трансформацию от состояния народного в путь институционализации, далее доминированию доктрины умеренного ислама. История трансформации состояния ислама в стране, проходила на основе многофакторности. Если структурировать данные факторы можно увидеть политико-правовые, социокультурные, мировоззренческие аспекты.

Литература:

1. Digital.report. Обзор: Государственная политика Республики Казахстан в информационной сфере – Часть 4: Доступ в интернет и интернет-услуги [Электронный ресурс] <https://digital.report/kazahstan-dostup-v-internet/>

2. Вильковски Д. Арабо-исламские организации в современном Казахстане: внешнее влияние на исламское возрождение. Алматы, ИМЭП при фонде Первого Президента, 2014, 192 с.
3. Джалилов З.Г. Ислам и общество в современном Казахстане. Алматы, Дейек-Пресс, 2006 -204с.
4. Закон Республики Казахстан от 11 октября 2011 года № 483-IV «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» [Электронный ресурс] https://online.zakon.kz/document/?doc_id=31067690#pos=3;-245
5. Исабаева С. Угрожает ли исламизация Казахстана светскому характеру государства? [Электронный ресурс] <https://camonitor.kz/27572-ugrozhayet-li-islamizaciya-kazahstana-svetskomu-harakteru-gosudarstva.html>
6. Концепция государственной политики в религиозной сфере РК на 2017-2020 годы [Электронный ресурс] <http://dinvo.gov.kz/rus/pravovaya-baza/kontsepsiya-gosudarstvennoj-politiki-v-religioznoj-sfere-rk-na-2017-2020-gody/>
7. Нурсейтова Т. Казахстанские мечети оказали помощь сотни тысячам семьям - малоимущим и нуждающимся. [Электронный ресурс] <https://www.zakon.kz/4770882-kazahstanskiye-mecheti-okazali-pomoshh.html>
8. Радио азаттык. Какой «умеренный ислам» начали формировать в Казахстане? [Электронный ресурс] https://rus.azattyq.org/a/islam_kazakhstan_religion/24247386.html
9. Султангалев М. Кайрат Лама Шариф: Ислам - религия единства, мира и добра. [Электронный ресурс] <https://www.zakon.kz/228272-kajjrat-lama-sharif-islam-religija.html>
10. Султангалиева А.К. Возвращение Ислама в Казахстан. 2014. Фонд Алтынбека Сарсенбаева. Алматы. 160 с.
11. Шахновская О.В. Государственно-правовое регулирование деятельности религиозных объединений в Республики Казахстан. Монография, Караганда, 2003 г., 238 с.

Сағындықов Б.С.

ШТЖКУниверситетінің магистранты

zohit@bk.ru

ИСЛАМ ДІНІНДЕГІ «АСХАБУ СУФФА САХАБАЛАРЫ

Ислам тарихына көз жүгіртсек, «Аһли ас-суффа» деген ұғым бар. Баспанасыз мұһажірлерге тұратын жер беруді мүмкіндігі құбыла Ақса мешітінен Меккедегі Қағбаға ауысқанынан кейін туындады. Бұл шамамен Пайғамбардың Мединеге көшіп келгенінен 16-17 айдан кейін болған оқиға. Сол кезде мұсылмандар намаздарында жүзін қаратқан алғашқы құбыла мешіттің артында қалып қояды (*яғни Пайғамбар мешіттің артқы жағына айналады*). Пайғамбардың бұйрығымен төбесі жабылып, айналасы қоршалды да, оған «Суффа» деген атау берілді. Бұл орынның көлемін кесіп айту мүмкін емес, алайда кейбір деректерді басшылыққа алса, жүздеген кісі сиятындай орын алған. Мәселен, Пайғамбар (с.а.у) «Суффада» бір үйлену тойын жасағанда, оған үш жүз кісінің қатысқаны айтылады.

«Суффа» ұғымын ашықтамас бұрын, алдымен жалпы сахабаларға тоқталып өтеміз. Көзі тірісінде жәннатпен сүйіншіленген осы он кісіден бөлек басқалар да бар. Алайда есімдері бірге аталған сахабалар осылар. Аттары аталмаған басқа сахабалар жәннатқа кірмейді деген сөз емес. Өйткені сахабаларға Аллаһ тағала разы екендігін білдіретін Құранда көптеген аяттар бар.

Демек, Аллаһ тағала разы болған құлдарын Жәннатқа кіргізері сөзсіз. Алайда, жоғарыда атап кеткендей, олардың арасынан да дәрежелері әр түрлі сахабалар ұшырасады. Бұл сахабалардың көз тірісінде Жәннатпен сүйіншіленуінің өзіндік бірнеше себебі бар: Кей уақытта жасалған істің басқа кезде жасалған істерден артықшылығы болады. Бұл сахабалар Исламның алғашқы қиын-қыстау кезеңінде мұсылмандықты қабылдады.

Пайғамбар Меккеде Исламды уағыздай бастаған алғашқы кезде (өзгелердің теріс айналғандарына қарамастан), олар Құранның әмірлеріне құлай сеніп, мойынсұнды. Қауіп-қатерге толы сол күндері көзсіз ержүректілік танытқандар болмаса, мұсылман болуға кез келгеннің батылы бара бермейтін. Хазірет Әбу Бәкір: «Басымызды өлімге тікпейінше сыртқа шығуға да, бір жерге кіруге де жүрексінетінбіз», – деуі арқылы сол күндердің көз көрген қиыншылығын тілге тиек еткен.

Бұлардың ешқайсысы алған бетінен қайтпай, Пайғамбардың жан серіктері болып, Исламды шынайы көңілмен қабылдап, өмірлерінің соңына дейін қасиетті жолдан бас тартпады. Олардың барлығы Аллаһ тағала тарапынан әмір түскен кезде бала-шаға, мал-мүліктен айрылып қалу қаупіне қарамастан, қиындыққа көз жұмып, тәуекелге бел байлап һижрет етті. Бұлардың арасында шетелдермен қатынасып саудамен айналысарлықтай аса бай Абдуррахман ибн Ауфтың бәрін тастап Мәдинаға көшіп келгенінде, өмірін қайта бастауына

тура келгендігін айта кету керек. Демек, олар бір ғана мақсатты көздеді: тек қана Аллаһтың разылығына бөлену.

Жәннатпен сүйіншіленген бұл он кісінің ортақ ерекшеліктерінің бірі – ел тізгінін ұстай алатын парасаттылықты иеленуі. Әу бастағы төрт халифаның өмірі бұған дәлел. Хазірет Пайғамбардың «Үмбетімнің сенімдісі» деген марапатына ие болған Әбу Ұбайданың бойында әйгілі қолбасшы Халидті он орап аларлық парасаттылық бар еді. Міне, осындай қабілеттеріне, дара қасиеттеріне қарамастан Пайғамбарға еруі – ардақтылықтың үлгісі болатын. Аты аталған тұлғалардың бәрі текті жерден шыққан. Хазірет Әлидің әкесі аса дәулетті болмаса да, Меккеде сөзі өтетін беделді кісілердің бірі еді. Исламның болашағы бұлдыр тартып тұрса да байлық пен шеншекпенге көз сатпай, бастарын қатерге тіккендігі үлкен жанқиярлықтың белгісі емей мемене?! Олардың ешбірі дүниеге бас имеді. Керек жерінде Хазірет Осман бес жүз түйені үстіндегі жүгімен қоса садақаға берсе, Абдуррахман ибн Ауф дүниесінің ауырлығынан Жәннатқа кірерде кеш қалатынын естіп, қолындағы бар затын көзі қиып, тегіс Аллаһтың ақ жолына жұмсай білген [1, 31-33 бб.].

«Асхаб ас-суффа» сөзі екі сөзден тұрады: «асхаб» достарды, жақтаушыларды және ізбасарларды білдіреді, ал «өлтіруші» диван немесе орындықты білдіреді. Асхаб ас-суффа - Пайғамбарымыздың Мединаға мешіттің жанында салынған шоқысы астындағы ғылыммен айналысатын Мұхаммед Пайғамбардың достары, жақтастары мен ізбасарлары [2, 30 б.].

Сонымен қатар, Асхаб ас-суффа (немесе Ахл ас-Суффа – «шатыр астын мекендеушілер») – «Мұхаммед пайғамбары ісін жалғастырушылардың» ішіндегі ең кедейлері. Мединеде тұратын орындары болмағандықтан Мұхаммед пайғамбар үйінің қасындағы мешіт шатырының астында тұрғандар, олардың кейбіреулері Мұхаммед Пайғамбарға қызмет көрсетті. Бұл жерде отыз адамға дейін тұрды, Ал жалпы Ахли ас-Суффаға жататын тоқсан үш адамның аты белгілі. Кейін келе сопы әдебиетінде бұлар аскетизмнің алғашқы кезеңінде құдайға сенушілердің үлгісіне айналды. Кейбір ортал ғасырлық авторлар сопылардан суффаны бөліп атауға тырысты. Себебі олар Ахли ас-Суффа жолын ұстандыдейді. Ал Ас-Суффа орташа өмір сүрді. Кейін келе жаулап алғандағы түскен түсімнен баии бастағандықтан суффизм бұлардың идеясынан мүлдем бас тартты [3, 25 б.].

Суффа тұрғындары және суффа негізі:

Хижрадан кейін (Пайғамбардың Меккеден Мединаға көшуі) мешіттің құрылысы кезінде Пайғамбар оқу орнының құрылу қажеттілігін түсінді және мешіттің жанында орналасқан ғимараттардың бірін бөліп берді.

Арабияның әртүрлі аймақтарынан шыққан адамдар Мадинаға басқа тайпалар арасында исламның шарттары бойынша бейбіт өмір сүре алмады. Мұнда әртүрлі ғылымдарды үйретуді қалаған тек үйсіздерге және жалғыз тұруға рұқсат етілді. Бұл мекемеде үнемі оқитын студенттерді «Асхаб ас-Суффа» немесе «Ахли ас-суффа» деп атады, оларға берілген орын «Суффа» деп аталды [4].

Уақыт өте келе Пайғамбарды көру немесе исламның негізін үйрену мақсатында келген саяхатшылар Суффаға бір түн қонуға орын таба алмады. Сондай-ақ, жастардың кетуіне байланысты Ахли ас-Суффаның тұрғындары үнемі өзгеріп отырды.

Кейде Суффада оқитын үйренушілердің саны зейнеткерлермен қосқанда 400 адамға жететін болған. Олардың арасында танымал сахабалар: Талха бин Убадуллах, Абу Саид аль-Худри, Абу Хурайра, Абу Зарр аль-Гифари, Билал әл-Хабаша, Абдаллах бин Умар, Абдаллах бин Масууд, Бара бин Малик болды.

Суффа оқушылары Құранды, хат жазуды, хадис пен діннің ілімінің барлығын оқып үйренді. Оқушылары сабақты оқуға арнайы бөлінген орындарды пайдаланды, ал мешітті дәріс бөлмелері ретінде пайдаланды. Суффада дәріс берген оқытушылар Мұхаммед Пайғамбардан бастап Абдаллах бин Мас'уд, Убай бин Ка'б, Муаз бин Джабал және Абу ад-Дарда және т.б. болды.

Ахли ас-Суффада Құран аяттары мен Пайғамбардың хадистерін жаттаудан алғашқы болып отырды. Суффа тұрғындары Пайғамбардан бөлінбей, Мухаджирлер (мухаджир - көшіп келгендер, қоныс аударғандар) сауда орындарында және базарларда сауда-саттықпен

айналысты, Ансарлар (ансар - көмекшілер) өздерінің фермалары мен бау-бақшаларда ауыл-шаруашылығымен айналысуға тырысты, басқалар көрмеген және естімегенді олар көрді және естіді. Мұсылмандар, Пайғамбардың қасынан әрдайым табылуға мүмкіндігі болмағандар соңғы жаңалықтарды Аһли ас-Суффалардың естіп отырған.

Аһли ас-Суффаның көпшілігі рухани моральдық өмірге толығымен кірді, түнді діни салт-жораларға айналдырды, күндіз ораза ұстады және ғылымды зерттеді. Осылайша, бұл сұрақ бір жағынан исламды зерттеді, ал екінші жағынан - исламды ең кішкентай бөлшектерге қолдануға тырысты. Осыған байланысты олар Пайғамбардың ерекше назарын және сүйіспеншілігіне енді.

Асхаб ас-Суффа тұрғындары өздерін ғылымға толығымен арнады, сондықтан өмір сүру мүмкіндігіне ие болмады. Олардың ішінде физикалық күш-қуаты барлары орман ағаштарын кесумен және су тасумен айналысты. Олар қатты мұқтаж болса да өздерінің тәкіппарлығынан ешкімнен ештеме сұрамады.

Осыған қарамастан Пайғамбар (ғ.с.) олардың тұрмыс-тіршілігі мен өмір-сүруі жағдайларын біліп отырды, олар үшін Байт әл-мал (жалпы ортақ қор) және оған келген қаражаттардың басым бөлігін бөлісіп, олардың өмір сүру құралдарына тікелей қызығушылық танытты. Мұхаммед пайғамбар осы ғылым мен білім ұясын қолдап жігерлендіріп отырды, Кейде олармен кездесуге ұйымдастырылып, дәмді жемістер әкелінген.

Аһли ас-Суффа аскетизм мен әділдік туралы мысал болған. Олар үздіксіз дұға етті және мешітті қажетсіз қалдырды. Олар ешқашан ешқашан жалбарынған және өздерінің өмірлік қажеттіліктерін қанағаттандыруға және олардың қабілеттерін қанағаттандыруға қабілеттіліктерінің барлығын қолдануға тырысты. Құранның аудармашылары 273-ші аятта «әл-Бақар» сүресінің аятында «шошқалар адамдарына» қатысты деп пайымдайды [5].

Суфий әдебиетінде Аһли ас-Суффа тәуелсіздіктің және аскетизмнің үлгісі болып табылатын суфизмнің ең алғашқы өкілдері болып саналады. Кейбір ортағасырлық авторларға қарағанда, суфизм сөзі осы топтың атауынан келеді. Суфизмнің қарсыластары Аһли Суффаның сенімділіктен емес, қарапайым өмір салтын жүргізетініне қарсы болды. Шынында да, Аһли Суффа жеңіске жету үшін алынған тау-кен өндіруден бай болған соң, қарапайым өмір салтын тастады [6]. Кейбіреулер «суфия» сөзі «Suffa» сөзінен шығатынын ескертеді.

Мұхаммед пайғамбардың (ғ.с.) басқарған суффа ғалымдары Абдуллах бин Масъуд, Убай бин Ка'б, Муаз бин Жабал және Абу ад-Дард сияқты ғалымдар сияқты болды. Аһли Суффа Құран аяттарын және Пайғамбарымыздың (с.а.в.) хадистерін жасау ісінде бірінші орынды иеленді.

Мухажирлер нарықтар мен базарларда саудамен айналысады, ансарлардың шаруа қожалықтары мен бақтарына ауыл шаруашылық жұмыстарын жүргізеді, сондай-ақ Соффа ғибадатханасы Пайғамбардан (жыр) бөлектенбеуге тырысады, басқалардың көрмегенін және естімегенін естіп, тыңдады. Пайғамбарымызға (ғ.с.) жақын бола алмаған мұсылмандар Аһли Әл-Сүлфтің соңғы жаңалықтары мен жаңалықтарын алды.

Аһли ас-Суффаның көпшілігі рухани моральдық өмірге толығымен кірді, түнді діни салт-жораларға айналдырды, күндіз ораза ұстады және ғылымды зерттеді. Осылайша, бұл сұрақ бір жағынан исламды зерттеді, ал екінші жағынан - исламды ең кішкентай бөлшектерге қолдануға тырысады. Осыған байланысты олар Пайғамбарымыздың (ғ.с.) ерекше сүйіспеншілігі мен сүйіспеншілігіне ие болды.

Суффа тұрғындары өздерін ғылымға толығымен арнады, сондықтан өздерінің күнкөріс құралдарын табу мүмкіндігіне ие болмады. Олардың күш-қуатына ие болғандар орман және суға батып, су тасыды. Тіпті мақтанышы үшін оларға қажет болмаса да, ешкім ештеңе сұрамады. Бұған қоса, Пайғамбарымыз (ғ.с.) олардың қаражатының көп бөлігін Байт Әл-Хасанға (жалпы қорға) және оған берілген қаражатына тікелей қызығушылық танытты.

Пайғамбарымыздың (оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын) жігерлендіріп отырған ғұламалары, сондай-ақ ғылым мен білімнің осы ұясына қолдау көрсетті. Кейде олармен кездесуге шақырылып, кейде олар жемісті дәмділермен әкелінген. Суффа исламдық білім берудің алғашқы жүйелік ұйымы және алғашқы ислам «университеті». Суффа тұрғындары

өздерінің өмірін Пайғамбардың мектебінің ғылымы мен біліміне үйрететін адамдар деп тандайды. Пайғамбармен жиі кездескен кезде олар басқа хадистерді білмеді, олар туралы басқа мұсылмандар естімеген, хадистің дәстүрлеріне сәйкес бірінші қатарда болды.

Абу Хурайра, Абдуллаһ бин Умар және Абу Саид аль-Худри Асхаб әл-Суффтан болған жеті сұрақ қойды. Мұның себебі, әрине, Пайғамбарымызға (ғ.с.) бірге біріккен ойын-сауық пен білім мен ғылымға күшті тарту болды.

Пайғамбар және сахабалардың әһли суффаға көңіл бөлуі.

Мұхаммед пайғамбар (с.а.у) суффалықтарға өзі барып, жағдайларынан хабар алып тұратын. Ауырып қалғандарының халін сұрайтын. Сонымен бірге Құран үйрету, Алланы еске алу, уағыз-насихат айту жұмыстарына көп уақыт бөлетін. Өзіне келген сыйлықтар мен садақаларды алдымен суффалықтарға жіберетін. Пайғамбар (с.а.у) өзге сахабаларды да суффалықтарға садақа беріп, өздерінен ауысқан дүниелерін солармен бөлісуге шақыратын.

Қорыта айтқанда, әһли суффа – тұрмыстық жағдайларына байланысты өздерін білім мен құлшылыққа, Пайғамбардың (с.а.у) сұхбатына әрі оның қызметіне арнаған адамдар. Олар паналаған орынды Ислам тарихында материалдық жағдайы шектеулі адамдарға арналған алғашқы жатақхана деуге негіз бар. Алайда олар, Ислам мемлекеті күшейп, аумағы көбейіп, жүргізілген соғыстардың нәтижесінде ірі көлемді олжаны иеленіп, байығаннан кейін, қарапайым өмірден бас тартқан. Бұдан, кейбір тариқат өкілдерінің өздерін әһли суффаға теліп, тәркідүниелікке салынып, арнайы киім, арнайы тағам және арнайы діни рәсімдермен өзгелерден ерекшеленуі, діни түсінікті «пірге қол тапсырумен» шектеуінің суффалықтарға мүлдем қатыссыз екендігі анықталады. Мұсылман жамағатымен бірге болып, олардан ерекшеленбеу – дәстүрлі бағытымыз әһли суннет уәл жамағаттың негізгі ұстаны болып табылады.

Әдетте қате көзқарас қате түсініктен басталады. Қате түсінік адамның ұстанымы мен дүниетанымына кері әсерін тигізбей қоймайды. Дін саласына келсек, дәстүрлі жолдан ауытқыған түрлі ағымдар мен бағыттардың пайда болуында да осындай қате түсініктер маңызды рөл атқарған.

Әс-Суффаның ислам дінінің таралуына және ислам ғылымдарын оқытуда үлкен қызметтері бар. Жаңадан салынған мұсылмандардың Мединаның сыртындағы тайпалардан Құранның мұғаліміне және дін туралы басқа білімдерін қамтамасыз ету туралы өтініші бойынша оларды Суфф тұрғындары арасында оқытушылар жібереді. Қысқаша айтқанда, Суффа - ислам тарихындағы ғылымның алғашқы үлгісі. Асхаб әс-суффаның тағы бір қызықты князі келесідей: кейбір суффалар тек моральдық және рухани өмірге өздері опасыздық жасаған, ал Аһли әс-Суффаның бұл бөлігі мұсылмандар арасында суфизм үрдісінің көшбасшысы болғанын байқаймыз.

Аһли әс-Суффа өкілдерінің саны, олардың ілімдік ерекшеліктері әрқашан айтылып тұрды. Олардың біреуі үйленіп, сол жаққа кетіп, басқа жерге көшіп кетсе немесе қайтыс болса, олардың саны өзгерді. Уақыт өте келе олардың саны өсті, ал кейде - азайды. Олардың саны 70-ге жетті. Кейбір дереккөздерде Аһли Суфф тиесілі деп саналатын жүзден аса асхабтардың есімдері жазылған. Олардың өмірлерін Аллаһтың елшісі (оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын) берген. Бір жағынан, Суффаның серіктестері бір жағынан білім мен ғылымның су қоймасы болғандықтан, екінші жағынан, олар сүйіспеншілік пен ізгіліктің орталығы болғанымен ерекшеленді. Өздері үйренгендерінің барлығы іс жүзінде жүзеге асты, олардың мысалдары арқылы өмірге келді. Олар өздерінің білімдерін іс-әрекеттермен бірге көрсетті, олардың амалдары шындық пен тазалықпен (ихласта) қолдау тапты. Осылайша, олар «Иман, Ислам, Ихсан» деген мұсылман қауымдастығы үшін үміткер болды.

Әдебиеттер:

1. Саңлақ сахабалар. Алау Әділбаев. – Алматы, 2010. - 31-33 бб.
2. Большаков О.Г. Ахл әс-суффа // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991. - с. 30.
3. Ибн Таймийа. Рисалә фи ахл әс-Суффа. – Каир, 1945. – 60 б.

4. Али-заде А.А. Асхаб ас-Суффа: [арх. 1 октября 2011] // Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007. - 400 с.
5. Ahl al-Ṣuffa / Watt, W. Montgomery // Encyclopaedia of Islam. 2 ed. – Leiden : E. J. Brill, 1960. - 2005 б.
6. Ислам: ЭС, – М., 1991, - с.30

Сайлаубекқызы А.

PhD докторант специальности «Религиоведение»

КазНУ им.аль-Фараби

kzsaia@gmail.com

Нысанбаев А.Н.

академик Национальной Академии Наук РК,

д.филос.н., профессор

ҚАЗАҚСТАНДЫҚТАРДЫҢ ДІНДІ ИНСТИТУТ РЕТІНДЕ ҚАБЫЛДАУЫ

Зайырлық жағдайларда діни саланың дамуы мен қызмет етуі статистика арқылы қарастырылмайды, сондықтан діни процестерді өлшеуге, мемлекеттік-конфессиялық қатынастар саласында саяси шешімдерді әзірлеуге және қабылдау үшін ақпарат беруге мүмкіндік беретін діни үдерістерді өлшейтін діндарлықтың мониторингтік зерттеулерді жүргізу өзекті болып табылады.

Тәуелсіздік жылдары Қазақстандағы діни институт ретінде дінге деген көзқарас қоғамның өміріндегі діннің рөлі мен қызметтерін жаңа түсіну арқасында айтарлықтай өзгерді. Діни бірлестіктер қазіргі заманғы саяси процестің субъектілері болуға ұмтылады, өзінің әлеуметтік-саяси стратегияларын айқындайды, діни құндылықтарды қазіргі заманның шындықтарымен үйлестіріп, қоғамдағы іс-әрекеттерін белсендіріп жатқанда, зайырлы мемлекет мемлекеттік-конфессиялық қатынастарды жүзеге асырғанда тиімді тәсілдерді іздеуге міндеттейді.

Егемендік кезеңінде қазақстандық қоғамда елеулі өзгерістер байқалды, бұл идеологиялық парадигмалардың өзгеруіне, дүниетанымдардың ауқымын кеңейтуге, әлеуметтік-гуманитарлық білім беру мазмұнын қайта қарауға және мемлекеттік-конфессиялық қарым-қатынастың түбегейлі жаңа моделіне негізделген.

Діннің феноменін және қазіргі заманғы Қазақстандағы діни саладағы социологиялық зерттеулер әлі күнге дейін жүйелі болмай, толықтай айқын көрінбейді. Дінтанушылар мен саясаттанушылардың діни сана жұмысының мәні мен үрдістерін бағалауда елеулі айырмашылықтары бар. Діни саланы өлшеудің жеткілікті өкілетті эмпирикалық негіздерінің жетіспеуіне байланысты, оның теориялық моделін көрсету қиын, бұл зайырлы ортада тиімді мемлекеттік саясатты дамыту мүмкіндігін айтарлықтай азайтады.

Ұсынылған зерттеудің бөлігі діни саланың жай-күйінің контурлық сипаттамаларын белгілеуге, діни сананың таралуын, түрлерін, типтерін, халықты діни өмір салтын ұстануы, сараптамалық бағалаудың аксиологиялық болжамдарын көрсетуді, болжау жасауды ұсынуға арналған. Қолданылған алғашқы ақпараттарды жинау тәсілі: а) қоғамдық пікірді социологиялық бағалаудың массивтерін талдау (2013-2018 жж.), 16 аймақты, Астана мен Алматы қалаларын қамтитын, б) сараптамалық бағалауды және фокус-топтық пікірді интерпретациялау.

Соңғы онжылдықтарда қазақстандық қоғамның сыртқы (жаһандану) және ішкі даму тенденцияларының әсерінен діннің феноменіне қызығушылықпен, *діндарлықтың жаңа формаларының пайда болуына байланысты айқын байқалатын рухани жаңару жүзеге асырылды.*

Қазақстандықтардың дінді жеке қабылдауына салыстырмалы талдау (2014 және 2018) *діннің рухани және мәдени институт мәртебесіне ие болу үрдісі байқалады.*

✓ *әлемдік тарих пен мәдениеттің бір бөлігі ретінде (диапазон мағынасында 39,3% - 40,2%), дәстүрге адалдығымен (15,6% -24,8%) анықталған;*

- ✓ адам руханилығының ерекше түрі (24,4% -34,1%), жеке құтқару құралы және Құдаймен қарым-қатынас (23,3% -24,5%) құралы ретінде, шындық пен өмірдің мағынасы ретінде (13,2% - 22,2%);
 - ✓ рухты нығайту мен қолдаудың жолы (15,4% -19,1%), жауапкершілік моральдық парадигмасы ретінде (20,1% -21,4%);
 - ✓ әдет-ғұрыптар жиынтығы және оны орындау қажеттілігі (9,6% -10,8%).
- Қазақстандықтар әлдеқайда аз дәрежеде
- ✓ дінді дүниенің дауылынан (6,7% -7,1%) кету ретінде қабылдайды,
 - ✓ жалғандық және өздігінен алдау деп бағалайды (2,6% -2,8%),
 - ✓ ескірген идеологиямен (2,4% -2,5%) анықталды.



1-сурет - Ең алғашымен Сізге дін не білдіреді? (бірнеше мәндерді атап өтуге болады),%

Сарапшылар көрінісі

Соңғы жылдары елеулі тенденциялардың сараптамалық бағалары дінге деген қызығушылыққа байланысты негізгі үрдісті анықтауда әртүрлі жолдармен көрініс табуда.

Жауаптар киімнің атрибуттарында көрініс тапқан діндарлық формалардың сыртқы түрлеріне, діни ғимараттарға бару санының көбеюіне назар аударды:

- «Өздерін мүмін деп есептейтін адамдар көп (олар мешіттер мен шіркеулерге барады, киім-кешекті, соның ішінде жұмысқа кіреді). Мысалы, кіші медициналық қызметкерлерді, мысалы, мұсылман киімдеріндегі ауруханаларда көру дәстүрге айналды».

- «Дінге, әсіресе жастарда қызығушылықты арттыру. Біздің мәдениетімізге тән емес атрибуттарға назар аударылады: хиджабтар, сақалды киюге.

Сарапшылар дінге деген қызығушылықтың артып келе жатқанын және мешіттер мен ғибадатханалардың құрылысы, ашылуы және дамуы сияқты маркерлерді атап көрсетеді; діни әдебиетті көбейту; сенушілердің санын көбейту; діни рәсімдерге азаматтардың кіріспе және практикалық қатысуы, діни күнтізбеге сәйкес: «Діндарлық өскен сайын салтанатты, дәстүрлі, мерекелік сәттер жиі кездеседі, мысалы, ораза ұстау, үйлену, шомылдыру рәсімі (әсіресе), Пасха, Рождество». «Адамдар Құдай туралы ашық айтады», мешіттерге, ғибадатханаларға, ғибадат үйлеріне (өз дініне сай) қатысатын белсенділікті арттыру, көптеген конфессияларда әр түрлі діни рәсімдер ашық түрде сақталған, діни қасиеттердің көрінісіне қарай толеранттылыққа жол ашылып, олармен белсенді түрде қатысу, қасиетті жерлерге қажылық жасау кең таралған және т.б. ».

Сарапшылардың пікірінше, діни ұйымдар жүргізетін әлеуметтік іс-шаралар дінге қызығушылықты арттыратын факторлардың бірі болып табылады: «Шіркеудің қаражаты

есебінен мұқтаждарға көмек көрсету (мысалы, лютерандар кедейлерге қолдау көрсетіп, әртүрлі бағдарламаларға қатысады, мысалы, перзентханаларда балаларды сақтап қалудан бас тартқан әйелдермен жұмыс істеу, осындай әйелдерге қолдау көрсету және көмек көрсету)».

Сарапшылардың ерекше белгіленген 1) Қазақстан үшін дәстүрлі ислам дінін ұстанатын сенушілердің санының ұлғаюы: «Дәстүрлі діни үрдістерге қызығушылық танытатын адамдардың саны артып келеді»; 2) дінде жастардың сандық өсуі, оның Қазақстан үшін ислам, ханафи мазхабына және православиe дәстүріне енуі: «Соңғы жылдары халық арасында (мұсылмандар да, христиандар да), әсіресе жастар арасында айтарлықтай өсті»; 3) қазақ жастарының арасында діндарлықтың артуы.

Сарапшылар, бір жағынан, өздерін сенетін адамдар деп санайтын қазақстандықтардың санының өсу үрдісімен байланысты сыртқы діндарлықты анықтайды, бұл жеткіліксіз себептермен: «Менің ойымша, діннің көпшілігі ішкі ниетпен келмейді. Сән: «шеф мешітке барып, мен де барамын» «сенімге деген қызығушылық артты, бірақ шынайы емес».

Екінші жағынан, дінге деген қызығушылық сенімі мен сенімділіктің қажеттілігіне негізделген ішкі мотивацияларымен байланыстырылады, діндарлық адамның моральдық қасиеттеріне әсері: «Адамдар Құдайға сенім арта бастады, олар жиі жиі храмдар мен мешіттерге барады», «дінге деген қызығушылық арта түсті, адамдар бір-біріне сенім арта бастады», «олар мейірімді, мейірімді, толерантты болды», «сенімнің жеке басын және сипатын көтере бастады».

Сарапшылар діндарлықтың векторлық белгілерін келесідей айқындайды: «... Қазақстан халқы аса діни болды. Көптеген қазақстандықтар мұсылман дініне бет бұрды, бірақ православтық сенушілердің саны да артты. Сонымен қатар, Қазақстан Республикасындағы проблемалы тұрғындар үшін танымал болған секталардың көп саны пайда болды. Бұған қоса, «адамдар діни үрдістерді нашар түсінеді және дәстүрлі ұйымдар секталармен шатастырады» дегенді білдіреді.

Діндарлық процесінің көп бағыттылығын түсіндіру діни плюрализммен айналысатын сарапшылармен байланысты: «... тек оң ғана емес, сонымен қатар жағымсыз салдары да бар. Халықтың үлкен массасы секталарға қатысы бар, мұсылмандар христиан дініне айналады және керісінше, діни маргиналдар пайда болады ». Діни көрініс діни ұйымға жататын өз діни құндылықтарынан басқа, сенушілердің әлеуметтік желілерін кеңейте отырып, «діннің функцияларын өзгертуге әкеледі». Некеге және отбасылық қарым-қатынасқа байланысты діндарлық ерекшеліктері айтылған: «Жастар мешіт пен шіркеуге баратын мүміндердің арасында көп. Қызықты үрдіс: қазіргі заманғы ерлер әйелдерді хиджаб киіп, Шарифаттың ережелеріне сәйкес өмір сүретін мүміндер ретінде іздейді.

Қазақстан халқының дінге деген қызығушылығының жағымды бағасының таралуы аясында діннің тереңдетілген үлгілерін көрсететін пайымдаулар жасалды.

Бірінші көзқарас дәстүрлі және деструктивті діни көзқарастар, институттар, тәжірибелер арасындағы құндылық бірегейлік дағдарысының жайын дәлелдейді: «Алайда, бұл кездейсоқ болса да, барлық сыртқы діндердің, соның ішінде деструктивті ілімдердің Қазақстанға енуіне қарамастан, елдегі дәстүрлі діни бірлестіктер деп аталатын нақты әлсіздік және тіпті шегінуі бар. Сонымен бірге қоғам мен мемлекет мұндай теріс үрдістерге қарсы тұра алмайды. Шын мәнінде, ахуал дағдарыс немесе қақтығыс болғанша, осылай дамитын болады, осылайша қоғам ақырында бұл мәселеге назар аударады».

Екінші көзқарас қазіргі заманғы діндарлық процесін религиолизация құбылыспен байланыстырады: «Дінге деген қызығушылық төмендейді және мистицизмге деген қызығушылық бар. Терең діни адамдардың саны артуда. Жалпы алғанда, халықтың «діни-ағарту религиолизация» бар.

Сарапшылардың пікірінше, бірегейлік жүйесінде діни мәртебеге жетуді қалайтын дінге қызығушылықты ынталандыратын мотивациялық сала әлеуметтік өзгерістер процестерімен бір мезгілде болған экзистенциалды дағдарысқа байланысты. Бір сарапшы жағдайды былай түсіндірді: «Неліктен қазақстандықтар дінге бет бұрады? Тым философиялық мәселе ... Біреулер бұл дәстүрді, мәдениеттің бір бөлігі деп санайды. Біреу білім мен дүниетанымдық

идеялары жетіспейді, сондай-ақ, адамның сана-сезімі, ол қаншалықты бос тұруға жол бермейтінін анықтайды, сондықтан олар бұл босымды толтырады. Діндегі дүниетанымдық сұрақтарға жауап іздейді, осы сұрақтарға жауаптар алады, олар тыныштанады. Біреу өлімнен қорқады және осы жолмен қорқынышын бақылауға тырысады. Біреу ақылсыздыққа ұшырайды, белгілі бір ортада жүріп, қарапайым психологиялық әсерге ұшырайды. Біреулер діннің жақсы бизнес деп санайды. Сұрақтар қоймайтын қарапайым адамдар бар, бірақ олар қайда баратыны жай. Мәселен, сәнді болғандықтан ... Мүмкін, маңызды сұрақтарға жауап іздейтіндер, жақсы және жамандық түсініктердің мәнін білетін және сол себепті бірден және бәріне жақсылықты таңдау үшін Құдайға келген адамдар бар шығар».

Кейбір сарапшылар дінге бағыттану идеологияның дағдарысымен, құндылықтар жүйесін жоғалтуымен байланыстырады: «Дін КСРО құлағаннан кейін қалыптасқан рухани және идеологиялық вакуумды толтырады», «Сонымен қатар, зайырлы мемлекеттердің өзгерген құндылықтары, идеялары мен идеологиялары өзгереді, мемлекеттер өздері пайда болады және жоғалады, ал дін мәңгілік және өзгермейтін болады». Ең бастысы - діни қажеттілік адамда туындайды және оған «туннельдің соңындағы жарық» береді - үміт, мағынасын береді». Жойылған коммунитарлы иллюзиялар жалпыға ортақ негізде біріктіруге ұмтылады: «Дінге ортақтасу - біріктіруші сәт. Рухани құндылықтарды іздестіру, әлеуметтік сана қалыптастыру - бұл бәрібір бірегейлік дағдарысқа байланысты». «Қандай да бір маңызды нәрсеге ұмтылуға деген ұмтылыс, жарқын болашаққа деген бұрынғы сенімі және өлім өміріндегі коммунизм мәңгілік өмірде бірдей нәрсеге өзгеріс әкеледі».

Дәстүрлі дінді енгізу арқылы әлеуметтік-мәдени бірегейлікті сақтауға негіз болатын себептер негізделді: «Дін бүгінгі күні ұлттық бірегейлікті іздеуде (байырғы тұрғындар жағдайында), этникалық бірегейлікті (титулдық емес этникалық топтар үшін) сақтаудың маңызды факторларының бірі болып табылады. Сонымен қатар, басқа кез-келген уақытта, дін қиын жағдайдағы «қолдайтын» фактор рөлін атқарады». «Дағдарыс кезеңінде әркімнің шешілмейтін қиындықтары мен күрделі жағдайлары болды, демек оларды шешуге деген ұмтылыс, ал мүмкін болмаған жағдайда оларды азайту, соның ішінде діни тыныштық арқылы».

Кейбір сарапшылар дағдарыс кезінде дінді жүзеге асыратын әлеуметтік қолдау қызметін (әлеуметтік терапия) негіздейді: «Дін қоғам мен мемлекеттің шеше алмайтын әлеуметтік проблемаларын шешуге, моральдық қолдауды сезінуге, материалдық көмек алуға, ең үлкен үмітсіздікті жеңуге көмектесетін халықтың қорғалмаған сегменттеріне көмектеседі». Егер «әлсіз адамдар көмекке жүгініп, көмекке жүгінсе», егер біреу мағынасын іздеуге келсе, өлімге, ауруға шалдыққан болса, онда дінге бет бұрғандардың бір бөлігіне сәнге құрмет көрсетіп, әріптестер «барлық қалғандарға ұқсайды».

Сарапшылар мотивтер қатарынан келесіні де шығармайды а) «өзінің жердегі міндетін шешудің қажеттілігі», «өз проблемаларын біреуге аудару ниеті», қиын жағдайды ең жақсы болашақты болжау арқылы шешу,

б) «жанның мұқтаждықтарынан» «бос уақытыңызды құрастыру»: «кейбіреулер қарым-қатынас үшін шіркеуге / мешітке барады, бос уақытты өткізеді».

Бір жағынан, қоғамның алдыңғы кезеңдерінде жоғалтқан дұрыс діни бірегейлікті іздестіруде өмірдің эралуандығы жағдайында дінге деген қажеттілік, дәстүрлі діни руханиятқа қайта оралу, діни сенімге жүгіну ғана емес, сондай-ақ діннің мағынасы мен мақсатын қайта қарастыру қажет. Бір сарапшы «жастар арасында, менің ойымша, бұл дәстүрге үлкен құрмет, ересек тұрғындардың арасында діни құндылықтарға деген ақылға қонымды көзқарас, дінге деген саналы мұқтаждық».

Қазақстан қоғамының діни саласы әлі күнге дейін жан-жақты әлеуметтік-гуманитарлық зерттеулердің тақырыбы бола алмады. Діни саладағы үдерістер әрдайым «бетінде жатыр», олар айқын құбылыс ретінде көрінбейді. Бұл діни өмірдің жабықтығына, оның жеке сипатына және қоғамнан белгілі бір оқшаулауға байланысты. Мемлекеттің Қазақстанның дінін мемлекеттік саясат саласында жүргізуге талпыныстарына қарамастан, діни және қоғамдық байланыстар әлі де мемлекеттік құрылымдар тарапынан бастама көтеруде.

Сонымен қатар, діни өмір саласы жеке кеңістіктің саласынан кетіп, тек діндарлар ғана емес, сонымен қатар зайырлы бағытталған азаматтармен де ұсынылатын әлеуметтік дискурста әсер етеді.

Әдебиеттер:

1. Кадыржанов Р.К. Проблемы национальной интеграции казахстанского общества. Алматы, 2008. - 126 с.
2. Казахстан в глобальном мире: вызовы и сохранение идентичности'. Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2011. - 422 с.
3. Нысанбаев А.Н. Нурсултан Назарбаев: Казахстан - территория мира и согласия. Алматы, 2005. - 261 с.

Сақан Д.Д.

«Исламтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби ҚазҰУ
sakhanmu@gmail.com

Бағашар Қ.С.

PhD доктор, аға оқушы
Әл-Фараби ҚазҰУ

ИСЛАМДАҒЫ «ДАРУЛ ИСЛАМ» ЖӘНЕ «ДАРУЛ ХАРБ» ҰҒЫМДАРЫ

Елбасымыз өз жолдауында: «Қазақстандықтарды біріктіретін, ел болашағының іргетасын қалаған басты құндылықтардың үшіншісі – зайырлы қоғам мен жоғарғы руханият» – деген. Дін қоғамның рухани өміріне тікелей әсер етуші фактор. Тіпті оның басты қайнар көздерінің бірі, руханияттың тірегі деп айтсақ болады. Сол себепті, зайырлы мемлекет пен дін арақатынасын реттеу, қоғамдағы әр-түрлі дін өкілдерінің құқықтарын сақтай отырып, қоғамаралық және де дінаралық толеранттылықты қалыптастыру, мемлекет пен діни бірлестіктер арасында, я болмаса діни бірлестіктердің өз арасында пайда болған, немесе болашақта пайда болуы мүмкін кез-келген алауыздықтың себеп-салдарын анықтаумен бірге, олардың алдын ала білу маңызды болып табылады. Сондықтан да, қандай да бір діни дүниетанымдағы мемлекетке немесе оның басқару жүйесіне байланысты фундаменталды көзқарастарды зерттеп, ондағы радикалды сипатта қате пайымдалған кейбір ұғымдарға дұрыс анықтама беру арқылы, халықтың діни сауаттылығын арттыру мақсатындағы ақпараттық-түсіндірме жұмыстары жасалып, қоғамдағы діни ұстанымдарды зайырлық принциптерімен сабақтастыра білуіміз қажет. Қазақстан Республикасында немесе басқа да мұсылмандар қоғамы қалыптасқан елдердегі, дін істерімен байланысты болған мәселелердің түп тамыры, дәстүрлі исламға жат кейбір деструктивті діни ағымдардың діни әдебиеттердегі кейбір мәтіндерді немесе ұғымдарды экстремисттік мазмұнда қате интерпретациялап насихаттауына барып тірелетіндігі анық. Соның бір мысалы болып табылатын Ислам дініндегі «дарул харб», «дарул ислам» сынды ұғымдарға қатысты, зайырлы қоғамдағы мұсылмандар санасында дұрыс түсінік қалыптастыру – қазіргі кезде өзекті мәселе болып табылады. Қазіргі таңда діни экстремисттік топтардың әр елдерде орын алып жатқан өздерінің мемлекеттік билікке және жалпы қоғамға қарсы бағытталған содырлық іс-әрекеттерін ақтап алу мақсатында келтіретін басты аргументтерінің бірі – зайырлы билік жүйесін ұстанған мемлекеттерді ислам шарифатының терминологиясында қолданылатын «дарул куфр» немесе «дарул харб» ұғымдарымен қарастыру және оларға қатысты агрессиялық қарым-қатынас жасауды орынды деп танулары болып табылады. Оған қоса Қазақстан Республикасын «кәпірстан» ретінде қарастырып, мемлекеттік билікті шарифат бұйрықтарын атқаруға тосқауыл болатын «тағұт» деп атап, таяу шығыс аймақтарына қоныс аударуға үндеп жүрген радикал ағым жетекшілері де қаншама. Сондықтан да, қазіргі уақыттарда азаматтық қоғамдағы дерадикализация

жұмыстарын жүргізу мақсатында діни әрі зайырлы құқықтық сауаттылықты арттыру еліміздегі күн тәртібінде тұрған мәселе.

Сондай ақ, бұл тақырыптың өзектілігін арттыратын тағы бір жағдай, батыс және басқа елдерде мұсылмандарға, немесе жалпы ислам дініне қатысты «шариғат зайырлы тәртіпті төңкеріп, халифат пен имаматқа негізделген ерекше исламдық мемлекетті орнатуға шақырады, мұсылмандар әлемді «дарул ислам» және «дарул харб» деп бөліп, «өзіміз бен өзгелер» кешенін қалыптастырады» деген сынды негізсіз исламофобиялық стеротиптердің қоғам санасында орын алуы.[7,120-б] Осыған орай, бұл мақалада Ислам құқықтық заңнамасындағы (шариғатындағы) мемлекеттердің саяси жүйесіндегі Ислам дініне және шариғат үкімдерінің атқарылуына қатысты ұстанылатын позицияларға қарай мемлекеттерді классификациялауда қолданылатын «дарул ислам», «дарул харб», «дарус сулх» терминдерін кеңінен түсіндіріп, және де Қазақстан Республикасының зайырлық саясатына аталмыш концепция тұрғысынан талдау жасамақпыз.

Ислам құқығында «дарул ислам» ұғымы және оның ерекшеліктері

Ислам шариғатында мемлекеттерді діни ұстанымдарына қарай, және де территориясындағы шариғат үкімдерінің атқарылу ерекшеліктеріне байланысты мемлекеттерге тиісті терминологиялар қолдану немесе жалпы әлем елдерін белгілі бір критерийлерге сай «дарул ислам» және «дарул харб» сынды географиялық аумақтарға классификациялау үрдісі қалыптасқан. Тарихқа көз жүгіртсек, дарул ислам және дарул куфр ұғымдары Ислам халифатының Умәуилер әулеті билігі тұсында, фикһ еңбектерінде және жалпы қолданыста кеңінен тарала бастағандығын байқаймыз. Алғаш осы екі ұғымдарды термин ретінде қолданысқа енгізген Куфалық шариғат мектебінің негізін қалаушы ғалым (Нұғман ибн Сәбит) Абу Ханифа болған деген болжам бар.[14] Кейбір Құран аяттарында, Пайғамбарымыздың хадистерінде және сахабалардан жеткен кейбір хабарларда аталмыш классификациялау үлгісіне мензейтін деректер кездескенімен, [3,872-б] ислам шариғатының негізгі қайнаркөздері болып табылатын Құран мен сүннетте бұл терминдердің нақты анықтамасы баяндалмайды. Сол себептен, бұл тақырып төңірегінде Ислам құқықтанушылары арасында көптеген пікірталас туындаған.

Әуелі дарул ислам ұғымына тоқталсақ, араб тілінен аударғанда «ислам территориясы» деген мағынаны білдіреді. Ал терминдік мағынасына қатысты дәстүрлі исламдық құқықтанушы ғалымдар бұл терминге әр-түрлі анықтамалар берген. Оның себебі, фикһ (ислам құқығы) ғалымдарының мемлекеттерді классификациялауда, дарул ислам мен дарул куфр ұғымдарын анықтайтын әртүрлі критерийлер ұсынуында. Ханбали мазхабының беделді ғұламалары, оның ішінде Әбу Яғлә әл-Фарра өзінің «әл-Муғтамад фи усулид дин» атты еңбегінде келесідей анықтаманы келтіреді: “Қандай да бір мемлекетте, ислам шариғат үкімдері басымдылыққа ие болатын болса, ол ел «дарул ислам» ұғымында болады.”[8,276-б] Сондай ақ, Ханбали мазхабы ғалымдарының бірі Ибн әл-Қайим әл-Жаузийдың айтуы бойынша көпшілік ғұламалардың түсінігінде: “Дәрул ислам – мұсылмандар мекен етіп (яғни мұсылмандардың иелігінде болып), онда ислам үкімдері жүргізілген мемлекет, ал ислам үкімдері орындалмаса, оған (ислам мемлекетіне) өте жақын орналасқан аймақ болса да дарул ислам бола алмайды. Сондықтан, Таиф қаласы Меккеге қаншалықты жақын қала болғанымен де, Меккенің мұсылмандардың қолына өтуімен ислам территориясына қосылмады.”[9.1-т.366-б] Заманымыздың ғалымы Абдулла ибн Юсуф, жоғарыда айтылған анықтамаларды қорыта келе, Ханбали мазхабында мемлекет «дарул ислам» болуы үшін, ол елде ислам үкімдерімен басқару жүйесінің болуы шарт екендігін айтқан.[10,58-59-б]

Шафиғи мазхабының ортағасырлық ғұламасы Ибн Хажар әл-Хайтами, өзінің «Тухфатуль мухтаж би шархи ал-Минхаж» атты еңбегінде: “Дарул ислам – жергілікті тұрғындары қорғауға алынған өзге дін өкілдері (яғни ахли зимма немесе ахли ахд) болса да, жоғарғы билік мұсылмандар иелігінде болған мемлекет.” [4,9-т.258-б] Яғни, әл-Хайтамидің пікірінше, жергілікті тұрғындардың мұсылман болу-болмауы шарт емес. Мемлекетті дарул ислам деп атау үшін, елдегі биліктің мұсылмандардың қолында болуы жеткілікті. Дегенмен, имам Шихабуддин Ахмад ар-Рамлидің пікірінше, егер мемлекетте мұсылмандар дінін ашық

ұстануға мүмкіндігі болса, басшылары өзге дін өкілдері болса да, ол ел «дарул ислам» анықтамасынан шықпайды. Имам ар-Рамлидан Андалусия аймағындағы, сол кезде христиан патшасының қол астында болғанымен, діндерін еркін атқару мүмкіндігі берілген «Арғун» қаласындағы мұсылмандардың жағдайына қатысты пәтуа сұралған кезде, ар-Рамли былай деп жауап береді: “Жергілікті мұсылмандар діндерін ол қалада ашық атқара алғандықтан, оларға ол аймақтан «хижрет» жасау (қоныс аудару) міндетті емес. Керісінше ислам дінін насихаттау мақсатында ол елде қалуы абзал, және аталмыш жер дарул ислам болып табылады. Егер ол аймақтан мұсылмандар көшіп кететін болса дарул харб категориясындағы елге айналады”. [16,561-б] Сондай-ақ, Шафиғи мазхабы ғалымдарының бірі Әбу әл-Хасан әл-Мауарди: “Егер қандайда бір өзге дін кең тараған елде (дарул куфр), ислам дінін ешқандай кедергісіз, ашық ұстануға мүмкіндік туындаса, ол ел дарул исламға айналады және ол елдегі басқа тұрғындар исламға келуі үміт етілгендіктен, ол елде өмір сүру көшіп кетуден (хижрет етуден) гөрі абзалырақ болады”. [5,270-б] Бұл көзқарасты белгілі мухаддис (хадис саласының ғалымы) Әбу Бәкір әл-Исмағили да былай деп қуаттайды: “Ахли хадис имамдарының (хадис ғалымдары) ұстанымдарында, дарул ислам – аумағында құлшылыққа ашық түрде шақыруға және оны кедергісіз атқаруға мүмкіндік болған, мұсылмандар қауіпсіздікте өмір сүрген ел”. [18,56-б] Имам Абу ал-Қасим ар-Рафиғи шафиғи мазхабының ғұламалары дарул ислам ұғымына үш түрлі елдерді жатқызатындығын айтады: “Біріншісі билік те, тұрғындары да мұсылмандардан құралған елді мекен. Екіншісі мұсылмандар басып алып, оларға «жизия» салығын төлеуді міндеттеген елді мекен. Үшіншісі мұсылмандар мекен етіп, кейін өзге дін өкілдерінің қолына өткен елді мекен”. [4,9-т.269-б] Бұл көзқарасқа назар аударсақ, (дарул исламның) екінші түрінде аймағын мұсылмандар мекен етпесе де, ол елдің «дарул ислам» үкімінде болуы үшін жергілікті билік мұсылман әміршісінің қолында болуы, ал үшінші түрінде, қазіргі уақытта өзге дін өкілдерімен басқарылса да, бұрынғы биліктің мұсылмандардың үстемдігінде болуының өзі жеткілікті екендігін байқаймыз. Осыған сүйене отырып шафиғи мазхабының кейбір кейінгі ғасыр ғалымдары: “Дарул ислам үкім тұрғысынан ешуақытта дарул куфрге айналмайды”, – деген пікір білдірген. Сондай-ақ осы көзқарастарын Пайғамбарымыздың «Ислам өзі үстем болады, және одан ешнәрсе үстем болмайды» деген сөзімен қуаттауға тырысады. [6,3-т.252-б] Қорыта айтсақ, шафиғи мазхабында дарул ислам ұғымы шариғат үкімдерінің жүргізілуіне қатысты пайдаланылғандықтан, қандай да бір ел сыртқы көрініс тұрғысынан дарул куфрге ұқсағанымен, үкім тұрғысынан дарул ислам болып қала береді.

Малики мазхабының ғұламалары да “дарул ислам – ислам шариғаты үкімдерімен басқарылған мемлекет”, – деген анықтама берген. [12,2-т.153-б] Дегенмен, малики мазхабының кейінгі ғалымдарының бұл ұғымға берген анықтамалары басқаша. Соның бірі Мухаммед ад-Дусуқи өзінің еңбегінде: “Қандай да бір мұсылман мемлекетінің аумағында ислам рәсімдерінің атқарылуы (яғни ислам шариғатындағы: ғибадат, муғамалат, т.б.) көрініс табуын жоғалтпайынша, өзге дін өкілдерінің ол елді жаулап алумен дәрул харб ұғымына өтпейді”. [11,188-б] Сондай-ақ Имам әл-Қуртубидің тәпсір кітабында, азанның артықшылығы һәм міндеттілігі жайында айта келе, оның дәрул исламды дәрул куфрден ажырататын бір белгі екендігін жеткізеді. Пайғамбарымыз (с.а.с.) әскерін бір елге жорыққа жіберер кезде былай дейтін: “Егер азанның дауысын естісеңдер кейін қайтындар, ал естімесеңдер шабуылға көшіңдер”. [15,1-т.134-б] Яғни қандайда бір мемлекеттегі билік мұсылмандардың иелігінде болуы шарт емес. Егер бір елде исламдағы құлшылық-ғибадат сынды діни рәсімдер яки шариғаттағы діни жоралғылар еш кедергісіз еркін атқарылса, ол елді дарул ислам санатына жатқыза аламыз.

Белгілі ханафи мазхабының ғалымы Аляуддин әл-Касани өзінің «Бәдәиғус Санаиғ» атты еңбегінде: “Дарул куфр территориясы ислам үкімдерінің басшылыққа алынуымен (шариғат заңдарына сай үкім жүргізілумен), дарул исламға айналатындығына қатысты, ханафи мазхабы ғұламалары арасында пікір-талас жоқ” – дейді. [1,9-т.519-б] «Фатауа әл-Хиндия» кітабында да осы пікірді қуаттайтын көзқарастар айтылған. Ханафи мазхабында дарул ислам категориясындағы мемлекеттің басты компоненті – ол аймақтағы мұсылмандардың

қауіпсіздігі болып табылады. Имам әс-Сарахси: “Дарул ислам – мұсылмандардың қол астында болған мемлекет, ал оның белгісі мұсылмандардың ол елде ешқандай қауіп-қатерсіз өмір сүруі,” - деп атап өткен. [2,3-т.86-б] Дарул исламды анықтайтын негізгі факторды айқындауда ханафи ғалымдарының арасында екі көзқарас қалыптасқандығын байқаймыз. Имам әл-Касани бұл мәселедегі Имам Әбу Ханифаның шәкірттері Әбу Юсуф пен Мұхаммедтің көзқарастарын былай деп жеткізеді: “Дарул ислам мен дарул куфр тіркестері «дар» (аумақ) және «ислам» мен «куфр» (күпірлік) сөздерінен құралады, және де «дар» сөзі өзінің аумағындағы көрініс тапқан сөзге қарай тіркесетіндігі анық. Мысалы: жәннәтта бейбітшілік, амандық сипаттары көрініс тапқандықтан «дарус сәләм» (бейбітшілік мекені) деп аталса, ал тозақ өзіндік сипаттары үшін «дарул бауар» (құрдым мекені) деп аталады. Сондықтан, екі ғалымның пікірінше «дарул ислам» тек бір шартпен, ислам заңдарының көрініс табуымен ғана іске асады. Ал Әбу Ханифаның көзқарасы бойынша, «дарул ислам» мен «дарул куфрді» анықтайтын басты критерий «ислам» немесе «куфр» (күпірлік) сөздерінің негізгі тілдік мағынасымен байланысты емес. Себебі, «дарул ислам» мен «дарул куфр» ұғымдарын анықтайтын негізгі фактор ислам мен күпірлік заңдарының көрінісінде емес, мұсылмандардың амандығы мен қауіпсіздігінде жатыр”. [1,9-т.519-б] Орта Азиялық ханафи ғалымы Али әл-Испиджаби «Фусулунна ғимади», «Фәтәуа Қадыйхан» сынды ханафи мазхабының дереккөздеріне сүйене отырып, қандай да бір мемлекетте ислам заңдарының біреуі ғана атқарылса, ол ел ықтияттылық тұрғысынан (яғни, ықтималдылық болғандықтан), «дарул ислам» үкімінде қала береді. [13,1-т.779-б] Сондай-ақ, жиырмасыншы ғасыр ғалымы Абдулқадыр Ғуда да осы пікірді қуаттайды, ол өз еңбегінде: “Дарул ислам – мұсылмандар мекен еткен, және де аумағында ислам үкімдерін емін-еркін, еш кедергісіз атақару мүмкіндігіне ие болған аймақ,” - деген анықтама берген. [10, 69-б]

Қазіргі заманның белгілі ғалымы Юсуф әл-Қардауи «фикхул жихад» еңбегінде, мемлекет «дарул ислам» болуы үшін, мынадай шарттарға сай болуы керектігін атап көрсетеді:

1. Билік мұсылмандардың қолында болу. Территориясындағы тұрғындардың басым көпшілігі өзге дін өкілдері болса да, елдегі басшылық мұсылмандардың иелігінде болу жеткілікті. Тіпті кейбір ғалымдар: “Ол елде басшылардан басқаларының барлығы өзге дін өкілдері болса да”, - деген.

2. Ислам үкімдері мен діни рәсімдерінің көрініс табуы. Дарул исламның маңызды шарттарының бірі – мемлекетте исламдағы отбасылық жоралғылар, шариғи неке қию салты сынды кейбір діни үкімдердің сақталуы. Сондай-ақ, мешіттердің салынуы, жұма намаздарының жамағат болып оқылуы, рамазан оразасы және де т.б. діни рәсімдердің ашық түрде атқарылуы болып табылады.

3. Мұсылмандардың және сол елде бейбітшілікте тұрып жатқан өзге дін өкілдерінің (зимми) өмірлеріне төніп тұрған ешқандай қауіп-қатердің болмауы. [3,876-б]

Жалпы, жоғарыда айтылған барлық көзқарастарды ескере келе мынадай қорытындыға келсек болады:

Дарул ислам – аумағында ислам үкімдері атқарылатын, исламдық басқару жүйесі қалыптасқан мемлекет. Әйтсе де, кейбір ғалымдардың көзқарасы бойынша, мұсылмандар мемлекет аумағында белгілі бір дәрежеде ислам заңдары мен дін рәсімдерін ашық түрде, емін-еркін атқарып, олардың қауіпсіздігі мен амандығы сақталса дарул ислам категориясына жатқызуға болады. Мемлекеттің ислам жүйесімен басқарылуы шарт емес. Сондай-ақ, осы тұста айта кететін мәселе, фикх ғалымдарының аталмыш терминдердің анықтамаларында қолданылған «ахкамунна ислам» деген сөздің мағынасы, «ислам үкімдері» сөзінің, кейбір әдебиеттерде «ислам заңдары» деп аударылғандығын байқаймыз. Әйтсе де, «ислам үкімдері» сөзінің қолданыс аясы әлдеқайда ауқымдырақ екендігін ескеруіміз қажет. «Ислам үкімдері» бірінші кезекте шариғаттағы намаз, азан, ораза сынды құлшылық рәсімдері, сонымен қатар көпшілікпен атқарылатын айт пен жұма намаздарын да қамтиды. «ад-Дарул мухтар» атты ханафи фикх кітабында: “Дарул куфр аймағында жұма, айт намаздары сынды ислам үкімдерінің атқарылуымен дарул исламға айналады” - делінген. [17,6-т.288-289-б].

Дәстүрлі исламдағы «дарул харб» ұғымы және оның әлеуметтік аспектілері

«Дарул харб» – араб тілінде «соғыс аймағы» деген мағынаны білдіргендігімен, терминдік мағынасында әрдайым, соғыс болып жатқан мемлекеттерге ғана қолданылмайды. Өзге дін өкілдеріне тиесілі болған мемлекеттерге қатысты айтылғандықтан бұл терминнің «дарул куфр» деген баламасы да бар. Бұл терминнің анықтамасына қатысты, ислам шариғат мазхабтарының арасында бірнеше көзқарастар қалыптасқандығын байқаймыз.

Дарул харб ұғымы ханбали мазхабы ғалымдарының көзқарасында, ислам заңдарымен басқарылмаған, билік пен үстемділік те өзге дін өкілдерінің иелігінде болған елге қолданылады. Әбу Яғлә әл-Фарра : “Дарул харб – аумағында ислам үкімдерінің мәртебесінен қарағанда, өзге дін заңдары басымдылыққа ие болған мемлекет” – десе, [8,276-б] Аляуддин әл-Мардауи да дарул харбқа берген анықтамасында, өзге дін өкілдерінің заңдары басымдылық танытқан елді атап өтеді. [19,13-б] Яғни бұл көзқарас бойынша, қандай да бір дарул ислам ұғымындағы мемлекетте өзге дін үкімдеріне басымдылық танытылып, билік ислам заңдарымен жүргізілмесе, ол ел дарул харбке айналады. Сондай-ақ, бұл пікірді Ханафи мазхабының ғалымдары, Әбу Юсуф пен Мұхаммед те қуаттаған. Қазіргі заман ғалымдарының бірі, Мұхаммед Әбу Захра өзінің «әл-ғилакотуд дәулия» атты еңбегінде жоғарыдағы ғалымдардың келтірген анықтамаларына қоса дарул харб – мұсылман елдерімен арасында ешқандай бейбітшілік келісімі болмаған мемлекет екендігін де атап өтеді.[20,56-б] Ал шафиғи мазхабының кейбір ғалымдары, оның ішінде Ибн Хаджар әл-Хайтамыдың айтуы бойынша тұрғындарының басым көпшілігі мұсылмандардан құралғанымен, мемлекет билігі өзге дін өкілдерінің қолында болса, аумағында ислам үкімдері атқарылғандығына қарамастан, ол ел дарул харб үкімінде болады. [3,881-б] Жоғарыда келтірілген көзқарастарда, ғалымдардың дарул харб ұғымын, мемлекеттің өзге дін заңдарымен басқарылуымен немесе аумағындағы билік пен күш-қуат иелерінің ұстанған діни көзқарастарымен байланыстырғандығын байқаймыз.

Малики мазхабы ғұламаларының пікірінше мейлі дарул ислам, мейлі өзге дін өкілдерінің елі болсын, қандай да бір мемлекетте, мұсылмандар үшін жаулар тарапынан қауіп-қатер төніп тұрған, мұсылмандар қорқынышта өмір кешкен аймаққа дарул харб термині қолданылады. [11,1-т.579-б] Малики мазхабында дарул харб пен дарул куфр ұғымдары арасында айырмашылықтар бар, дарул куфр санатындағы мемлекеттің дарул харб ретінде қарастырылуы мұсылмандардың қауіпсіздігімен тікелей байланысты болғандықтан, қандай да бір өзге дін өкілдеріне тиісті мемлекет мұсылмандармен соғыс қақтығысына түспейінше, оларға қарсы қарулы агрессия танытпайынша дарул харб ұғымында болмайды. Тіпті мұсылман мемлекеттерінің өзі де, жаулар әскерінің қоршауында болған жағдайларда, қауіп-қатердің пайда болуымен дарул харб үкіміне ауысуы мүмкін. [21,139-б] Сондай-ақ, ғалымдардың айтуы бойынша дарул харб категориясындағы мемлекетте мұсылмандар өзге дін өкілдері тарапынан қыспаққа алынатын болса, онда оларға өмірлерін сақтау және де діни қажеттіліктерін еркін түрде өтеу мақсатында ол елден ислам мемлекеттеріне немесе дінді ұстануларына мүмкіндік беретін басқа аймақтарға қоныс аударуға рұқсат етіледі. Дегенмен де, қазіргі заман ғалымдарының бірі Уахбату Зухайлидің пікірінше исламдағы мемлекеттерді жіктеу концепциясын қоныс аударуға (хижретке) шақыру мақсатында пайдалану дұрыс емес. Себебі «хижрет» ұғымы қазіргі уақыттарда өзектілігін жоғалтқандығымен қоса, Пайғамбарымыздың хадисімен шариғи міндеттілігінен айырылған. [26,171-б]

Ал Әбу Ханифаның пікірінде қандай да бір мемлекетке дарул харб термині қолданылуы үшін, міндетті түрде келесі үш критерилерге сай болуы тиіс:

1. Ол ел өзге дін өкілдерінің заңдырмен басқарылып, ислам үкімдерінің мүлдем атқарылмауы. Билік пен үстемділік мұсылмандардың қолында болмауы.

2. Мемлекеттің дарул харб елдерімен шекаралас аймақта орналасуы. Яғни, дарул харб мемлекеті тарапынан мұсылман елдеріне территориялық тұрғыдан агрессиялық қауіптің болуы.

3. Мұсылмандар мен олардың қорғауында болған өзге дін өкілдерінің (ахли зимма) қауіпсіздікте бола алмауы. Мемлекеттің аумағында олардың өмірлеріне қауіп төнетіндей

жағдайдың орын алуы. Бұл көзқарастан байқайтынымыз, Әбу Ханифаның пікірінше дарул исламды дарул харбтан ерекшелетін негізгі сипат, мұсылмандардың бейбітшілікте қауіп-қатерсіз өмір кешуі. Сондықтан, мемлекетте аталған үш шарт та бірдей табылмайынша, елдегі жоғарғы биліктің өзге дін өкілдерінің иелігінде болуы, немесе мемлекеттік басқару жүйе ислам заңдарымен атқарылмауы, ол елді дарул харб санатына жатқызуға негіз бола алмайды. Осыған сүйене, орта азиялық ханафи мазхабының белгілі ғұламалары Ахмад әл-Испиджаби мен Абдулазиз әл-Халуани моңғол шапқыншылығы кезінде, мұсылман елдерінің Моңғол империясының қол астында болғанына қарамастан, аумағында шарифат үкімдерінің атқарылуы жалғасын тапқандықтан, оған қоса шекаралас басқа дарул харб елдерінің болмауы себепті мұсылман елдері өздерінің дарул ислам мәртебесін жоғалтпағандығын жеткізеді.[3,890-891-б] Сондай-ақ, Әбу Захра да аталмыш көзқарастың Құран мен сүннеттің негізгі идеясының мән-мазмұнына, әсіресе ислам дүниетанымындағы басты құндылықтардың бірі болып табылатын бейбітшілік концепциясына сәйкес келетіндігін атап өтеді.[20,56-57-б.] Юсуф әл-Қардауи Әбу Ханифаның айтуынша дарул исламның тек қана бұлтартпас айғақпен дарул харбқа айналатындығын, ал ол өзкезегінде «ислам өзі үстемділік етеді, ал өзге еш нәрсе оған үстем болмайды,» - деген хадиске негізделетіндігін жеткізеді.[3,889-б]

Жалпы дарул харб төңірегінде айтылған барлық анықтамалар мен көзқарастарды ескере келе, келесідей қорытынды жасауға болады. Ғалымдардың дарул харб ұғымын билік пен үстемділік өзге дін өкілдерінің қолында болған елдерге қолдану себебін, олар өмір сүрген замандағы әлемде қалыптасқан саяси, тарихи жағдайлармен байланыстыруға болады. Осыған орай дарул харб немесе дарул куфр сөздері исламның бастапқы кезеңдерінде алғашқы мұсылмандар мемлекеті болып табылған Ислам Халифатының өзге елдермен саяси-дипломатиялық қатынастарында пайдаланылған термин ретінде қалыптасты. Ал кейбір Әбу Ханифа сынды ғалымдардың, дарул харбты анықтайтын фактор ретінде, «мемлекет территориясындағы мұсылмандардың қауіпсіздікте болуы», - деп қарастыруына тоқталсақ, оның себебі, олар аталмыш терминдерді, шарифат үкімдерінің атқарылуы мекен ерекшеліктеріне қарай өзгеретіндігімен байланыстырған.

«Дарус сулх» немесе «дарул ахд» ұғымдарының ислам құқығындағы интерпретациясы

«Дарус сулх» – «келісім аумағы» деген мағынада, термин ретінде мұсылман елдерімен бейбітшілік келісіміндегі, «дарул куфр» санатындағы мемлекеттерге қолданылады. «Дарул ахд» немесе «дарул худна» сөздері де «дарус сулхтың» баламасы ретінде, бір мағынада қолданыла береді. Бірақ кейбір ғалымдар бұл терминдердің арасында өзіндік айырмашылықтар бар екендігін ескерген. Олардың айтуынша егер келісім монотеистік діндер өкілдерімен болатын болса – дарус сулх, ал басқа жағдайларда дарул худна термині пайдаланылады. [22,49-б] Алғашқы кезеңдерде, ислам ғалымдары әлемді тек екі санатқа бөліп қарастырумен шектелгендігімен, кейінгі ғалымдар әлемдегі саяси жағдайлардың өзгеруіне байланысты, дарус сулх терминін қолданысқа еңгізді. Жалпы, ислам шарифатында дарул харб елдері билеушілерімен бейбітшілік келісімге келу заңдастырылған. Ол жайында Қасиетті Құранда, «Әнфәл» сүресінде былай дейді: “Егер дұшпандарың бейбіт бітімге келуге ыңғай танытса, сен де пейіл білдір және бір Аллаға тәуекел ет...”(61-аят)

Тарихқа көз жүгіртсек, мұсылмандар мен өзге дін өкілдер елдерінің арасында мейлі саудасаттық салалары сынды экономикалық сипатта болсын, мейлі бейбітшілік сипатта болсын әртүрлі көптеген дипломатиялық келісімдерінің болғандығын байқаймыз. Соның бірі, Пайғамбарымыздың тікелей ат салысуы арқылы, Мәдина қаласында негізі қаланған, алғашқы дарул ислам болып табылатын мұсылмандар қоғамы мен Құрайыш тайпасының арасында болған «Худайбия» келісімін айтсақ болады. Бұл дипломатиялық келісімнің, тарихи тұрғыдан мұсылмандар үшін маңызы өте жоғары болып табылған еді.

Жалпы шарифат бойынша мұсылман мемлекеті өзге дін елдерімен бейбіт өмір сүруге, және олармен дипломатиялық келісім жасауға бейім келеді. Сондықтан, Әбу Юсуфтың айтуынша,

дарул ислам әміршісі мұсылмандардың игілігі үшін немесе жалпы ислам дінінің пайдасы үшін өзге дін өкілдерімен келісімге келуге құқылы. Сондай-ақ, ханафилық ғалым Имам әл-Жассас та мұсылмандардың жауларына қарсы тұрарлық күш-қуаты болмаса, немесе өмірлері үшін қауіп төнетін жағдай туындаса, олармен бейбіт келісімге келудің дұрыстығын айтып өткен. [21,146-6]

Кейбір ғалымдар дарул ахд ұғымына қатысты, дипломатиялық келісімдердің мұсылмандар басымдылық пен үстемділікке ие болған жағдайларда іске асатындығын негізге ала отыра, дарул ахд сөзін дарул ислам ұғымынан бөлек термин ретінде қарастырмады. Алайда, Имам Шафиғи мен Мұхаммед Шайбани сынды ғұламалар дарул ахд ұғымын өз алдына жеке дара термин ретінде қалыптастыруды құптаған. [20,59-60-6] Сондай-ақ, Имам Шайбани көзқарасында дарул ахд пен дарус сулх ұғымдарын бөлек қаратырылып, соңғысына билік пен үстемділік мұсылмандардың қолында болмаса да және ислам заңдарымен басқарылмаса да, мұсылмандар үшін бейбіт өмір сүру мүмкіндігі мен діни-сенім бостандығы берілген мемлекетті жатқызады.[24] Дарус сулхтың тарихтағы мысалы ретінде Пайғамбарымыздың заманында мұсылмандар алғаш қоныс аударған, сол уақыттарда христиан мемлекеті болып табылған Эфиопия елін келтірсек болады. Ол кезде мұсылмандар Эфиопия патшасымен дипломатиялық келісімге келіп, аймағында діни бостандыққа және бейбіт өмір сүру мүмкіндіктеріне ие болған еді. Сондықтан, ислам құқықтанушыларының көпшілігі сол замандағы Эфиопия мемлекетін христиан елі болғандығына қарамастан, дарул куфр немесе дарул харб ретінде қарастырмағандығын көреміз.

Мемлекеттерді топтастырудағы дәстүрлі емес ислами концепциялар

Жоғарыда аталып өткен дәстүрлі ислам ғалымдарынан тыс, өзге де ғалымдардың айтқан көзқарастарына тоқталсақ. Андалусия аймағындағы Захири мазхабының беделді ғалымдардың бірі Ибн Хазм, Пайғамбарымыздың заманында яхудиелер мекендеген Хайбар қаласы дарул ислам аумағы ретінде қарастырылғандығына негізделі, қандай да бір елді-мекен мұсылмандардың қорғауында (дару ахли зимма) болса, тұрғындары өзге дін өкілдері болғандығына қарамастан дарул куфр ретінде қарастырылмайды. Сонымен бірге, Ибн Хазмның пікірінше өзге дін өкілдері жаулап алған мұсылман елдері, тіпті тұрғындарына дін ұстануға мүмкіндік берілгеннің өзінде де «дарул ислам» бола алмайды. Ал Заидия ағымының кейбір өкілдерінің көзқарасында «дарул ислам» аймағында ислам жоралғыларының еркін атқарылуына мүмкіндік болған мемлекет.[21,140-141-6]

Ибн Таймия қандай да бір территорияға дарул ислам немесе дарул куфр үкімдерін бекіту, сол аймақтарды мекен еткен тұрғындардың діни көзқарастарымен тікелей байланысты екендігін айтқан. Сондай ақ, Албани де осы көзқарасты қолдап, мемлекет ислам жүйесімен басқарылмаса да, тұрғындарының басым көпшілігі мұсылман болу арқылы, ол мемлекет дарул ислам категориясына жатқызылатындығына келіскен. [23] Ибн Таймия мемлекеттерді классификациялау концепциясында, дарул ислам мен дарул харб терминдерінен бөлек «дарул мураккаба» ұғымын да пайдаланған. «Дарул мураккаба» – «құралған, біріккен» деген мағыналарды білдіреді, яғни дарул ислам мен дарул харб мемлекеттерінің сипаттары табылған мемлекет. Оның пікірінше қандай да бір мемлекетте билік өзге дін өкілдерінің қолында болғандығына немесе мұсылмандардың елін өзге дін өкілдері басып алғандығына қарамастан, мұсылмандар өмірі үшін қауіп-қатер болмаса және аймағында емін-еркін дін жоралғыларын атқаруларына мүмкіндік болса, ол мемлекетті дарул харб пен дарул ислам ұғымдарына жатқыза алмаймыз, сондықтан бұл мемлекет «дарул мураккаба» ретінде қарастырылып, мұсылмандарға ол жерден дарул ислам аймағына қоныс аудару шарифат тұрғысынан міндет болмайды.[21,144-145-6]

Қазақстан Республикасының зайырлылық ұстанымы – бейбітшілік кепілі

Еліміздің Конституциясының 1-бабына сәйкес, Қазақстан Республикасы өзін демократиялық, зайырлы, құқықтық мемлекет ретінде орнықтырады. Бұл өз кезегінде Қазақстан Республикасының дінге қатысты ұстанымдары демократиялық сипатта көрініс

тауып, еліміздегі барлық діни конфессиялардың заң алдындағы құқығының теңдігін, сондай-ақ, барлық Қазақстан азаматтары діни-сенім бостандығына ие екендігін білдіреді. Дін саяси билік жүйесіне араласпайды және мемлекет заң шығаруда ешқандай діни негізге сүйенбейді. Сонымен қатар, елімізде қандай да бір дінге ресми түрде «мемлекеттік дін» статусы берілмейді және билік барлық діни конфессиялар мен діни бірлестіктерге қатысты бейтараптық позициясын ұстанады. Дегенмен де, Қазақстан Республикасының зайырлық ұстанымын атеизм немесе басқа да дінді теріске шығарушы идеология ретінде қарастыруға болмайды. Зайырлық мемлекет дінді теріске шығармайды, керісінше дәстүрлі діндердің халық тұрмысында қоғам өмірі мен ел руханияты үшін маңыздылығын ескереді. Осы тұста, Қазақстан Республикасының «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заңында еліміздегі халықтың басым көпшілігінің сенімін құрайтын «ханафи бағытындағы исламның және православиелік христиандықтың халықтың мәдениетінің дамуы мен рухани өміріндегі тарихи рөлі» жайлы айтылғандығын атап өтсек болады. Қазіргі уақыттардағы зайырлық мемлекет болып табылатын Ресей Федерациясы мен Белоруссия республикасының проваславияны рухани, тарихи мұра ретінде бағалап, оған мемлекеттік қолдау көрсетуі сияқты Қазақстан Республикасында да жоғарыда аталып өткен, халықтың басым көпшілігінің ұстанымы болып табылатын ханафилік ислам мен православиелік христиандық діндерінің рөлі еліміз үшін маңызды.[25]

Қазақстан Республикасының мемлекет пен дін қатынастарында, зайырлық принциптерін ұстануы қоғам тыныштығы мен бейбітшілігі үшін де, діни бірлестіктер мен діндарлардың игілігі үшін де тиімді екендігі белгілі. Оның мысалын, елімізде көптеген мешіттер мен шіркеулер сынды ғибадат үйлерінің салынуы, арнайы діни оқу орындарының болуы, «Құрбан айт» пен «Рождество» сынды діни мерекелерінің ресми түрде демалыс күндері болып бекітілуі сынды жәйіттерден байқауымызға болады. Бұл өз кезегінде зайырлық Қазақстан Республикасының мемлекет пен дін қатынастарындағы ұстанған жолы преференциялық қалыпта екендігін анық байқалтады.

Қазақстан Республикасының зайырлық саясаты исламдағы мемлекеттерді классификациялау концепциясы тұрғысында

Жоғарыда айтылған көзқарастарға сүйене келе, аталмыш концепцияда ислам ғалымдары мемлекеттерді белгілі бір критерийлерге сай жіктегендігін байқаймыз. Сол критерийлерге сәйкесінше мемлекетке тиісті үкім беріледі. Егер мемлекетті айқындаушы критерий Әбу Ханифаның көзқарасындағыдай мұсылмандардың сол елде бейбіт өмір сүруі мен олардың амандығы, немесе аумағында ислам үкімдерінің еш кедергісіз атқарылуы болатын болса, Қазақстан Республикасын «дарул харб» немесе «дарул куфр» категориясына жатқызу еш негізсіз деп айтамыз. Себебі елімізде мұсылмандар бейбіт өмір сүруімен қатар еркін түрде діни қажеттіліктерін қанағаттандыруға толық құқылы. Керісінше, осы тұрғыда Қазақстан Республикасы «дарул ислам» немесе «дарус сулх» ұғымдарына жақын екендігін байқаймыз.

Ал Әбу Юсуф пен Мұхаммед сынды ғалымдардың, мемлекетті анықтайтын критерийді ол елдің ислам заңдарымен басқарылуы немесе билік пен үстемділік мұсылмандардың иелігінде болуы деп қарастыруын олардың аталмыш ұғымдарды исламның бастапқы кезеңдерінде өмір сүрген алғашқы ислам мемлекеті болып табылған халифаттың өзге елдерге қатысты қолданған термині ретінде қолданғанымен түсіндірсек болады. Осыған орай ислам мемлекеті өзге дін үстемдік еткен елдеріге ислам дінін насихаттау мақсатында дипломатиялық келісімдер немесе басқа да мемлекеттік қатынастарды реттеген. Қазіргі заман беделді ислам ғалымдарының бірі Уахбату Зухайли бұл концепцияны хижраның екінші ғасырларында, фикһ ғалымдары шарифатқа емес, тарихта орын алған белгілі бір (саяси, қоғамдық) жағдайларға негізделіп қалыптастырғандығын айтқан. [3,868-б] Егер осы тұрғыдан қарайтын болсақ мемлекеттерді аталмыш критерийлерге сай классификациялау концепциясы өзектілігін жоғалтқан, – деп айтсақ болады. Сондықтан да, Қазақстан Республикасын ислам шарифат заңдарымен басқарылмағандығына бола «дарул харб» ретінде қарастыру қате екендігі анық.

Біз тоқталып отырған ұғымдардың ислам дінінде дүниетанымдық ұғым емес тек құқықтық қатынастарды реттеу мақсатында ортағасырлық ислам құқықтанушылары пайдаланған терминология екендігін түсінуіміз қажет. Асылында аталмыш классификация мұсылмандарға жеңілдік қарастыру мақсатында қандай да бір аймақтағы қоғам мен мекен ерекшеліктеріне қарай шариғат үкімдерінің өзгеретіндігіне негізделе қалыптасқан. Ал қазіргі уақыттардағы радикал ағымдар мен экстремисттер бұл ұғымдардың түпкі мән-мағынасы мен негізгі міндеттерін өздерінің саяси идеологияларын іске асыру мақсатында бұрмалағандарын байқаймыз. Сондықтан да қазіргі бейбітшілік заманында аталмыш ұғымдарды мемлекеттік қатынастарда немесе мемлекет пен дін қатынастарында конфликт туғызу мақсатында пайдалану дұрыс еместігі белгілі.

Қорыта айтқанда, Қазақстан Республикасындағы зайырлық саясаты ұстанымдары ең бірінші кезекте адам құқығын жоғары бағалап, оған сенім бостандығын беруге, қоғамда діни және этностық толеранттылықты қалыптастыруға негізделгендіктен, демократиялық принциптерге де, ислам шариғат негіздеріне де қайшы келмейді.

Әдебиеттер:

1. Аляуддин әл-Касани. Бәдәиғус санаиғ. - Бейрут: Дарул кутубил ғилмия. 2003.- 552-б.
2. Мухаммад ибн Ахмад әс-Сарахси. Шарх сияр әл-кабир. - Бейрут: Дарул кутубил ғилмия. 1997. - 176-б.
3. Юсуф Қардауи. Фикхул жихад. - Каир: Дарул кутубил мысрия. 2014.-1646-б.
4. Ибн Хаджар ал Хайтами. Тухфатуль Мухтаж. - Бейрут: Дар ихия ит турасил араби. 1983.- 412-б.
5. Ибн Хаджар Асқалани. Фатхул Бари. - Каир: Дарур райян литтурас. 1986. -716-б.
6. Әбу ал-Хасан ад-Даракутни. Сунан ад-Даракутни. - Бейрут: Дар ихияут турасил араби.1983. -714-б.
7. Б. Сатершинов. Ислам фобиясы және стереотиптер. – Алматы.2014.-158-б.
8. Әбу Яғлә әл-Фарра. әл-Муғтамад фи усулид дин. - Бейрут: Дарул Машриқ. 1986. -309-б.
9. Ибн әл-Қайим әл-Жаузий. Ахкаму ахлиз зимма. - Бейрут: Дарул ғилм лилмәләин.1983.- 1748-б.
10. Абдулла ибн Юсуф. Тақсимул мағмура фил фикхил исламия. - Дублин: әл-Маджлис әл-ауруби лил ифта уәл бухус,2007.-192-б.
11. Мухаммад ибн Ахмад ад-Дусуқи. Хашиятуд Дусуқи ғәләш шархил кәбир. - Бейрут: Дарул кутубил ғилмия. 2011. - 580-б.
12. Мухаммад ибн Ахмад әл-Қуртуби. әл-Мукаддиматул Мумаххимадат. Дәрул ғарбил исламий. 2010. - 325-б.
13. Мухаммад Али ат-Таханауи. Маусуғату кәшшәфил истилахат. - Бейрут: Мәктәбәту либнан. 1996. - 902-б.
14. <https://www.sasapost.com/opinion/believe-disbelieve-countries/>
15. әл-Қуртуби. Жамиғул ахкамил фикхия. - Бейрут: Дарул кутубил ғилмия. 2010. -5509-б.
16. Шихабуддин Ахмад ар-Рамли. Фәтәуә ар-Рамли. - Бейрут: Дарул кутубил ғилмия. 1971. - 765-б.
17. Ибн Абидин. Раддул мухтар ғәләд дуррил мухтар. - Бейрут: Дарул кутубил ғилмия. 2003. -338-б.
18. Әбу Бәкір әл-Исмағили. Китәбу игтиқоди ахлис сунна. - Бейрут: Дәру ибн Хазм. 1999. -570-б.
19. Фарис бин Ахмад. Силсиләту әл-ғиләқатид дәулия фил ислам. Мәрказ әд-дирасат уәл бухус әл-исламия.-40-б.
20. Мұхаммед Әбу Захра. Әл-ғиләқатуд дәулия фил ислам. – Каир: Дар ал-Фикр ал-Арабий. 1995. -128-б.
21. Ali Shehata Abdou Selim . The Concept of coexistence in Islamic primary sources: an analytical examination. Cambridge scholars publishing. 2015.-312-б.
22. Мехди Санаи. Мусульманское право и политика. – Москва.2004.- 97-б.
23. https://www.kz.anti-irhab.com/takfir/darul_kufr_ua_darul_islam/
24. <https://www.newtimes.kz/kaztimes/43605-aza-standa-y-dini-m-selelerdi-retteudi-tetikteri/>
25. <https://kazislam.kz/m-khan-isakhan-kazakstanny-zajyrllyk-stanymynda-babalar-zholyny-zha-yruy-bar/>
26. Уахбату Зухайли. Әсәрул харб фил фикһил ислами. - Дамаск: Дарул фикр. 1998. - 887-б.

ӘБУ ХАМИД ӘЛ-ҒАЗАЛИДІҢ «ИХИЯ’У УЛУМ АД-ДИН» ШЫҒАРМАСЫНДАҒЫ ЭТИКА ФИЛОСОФИЯСЫ

Әбу Хамид әл-Ғазалидің ықпалды жетістіктерінің бірі - этика мәселелерін кеңінен талдауы және мұсылман қоғамының ахлақи көмескі жатқан тұстарын өте жақсы байқауы. Бұлардың шешімін тауып, жасаған тұжырымдамалары. Ортағасыр ойшылының ахлаққа қатысты жазған еңбектерінің бірі әйгілі «Ихия-у У'лумуаддин» (Дін ғылымдарының қайта жандануы). Кітаптың атауынан мәлім болғандай бұл еңбек өз ішінде ахлақпен бірге тасаууф (сопылық), кәләм, фикһ (ислам құқығы) мәселелерін қамтып, бұл ғылымдарға жаңаша көзқарастармен тың жорамалдар жасаған.

Мәселен, ғалым бұл еңбегінде адам тек биологиялық және физикалық болмыс иесі емес, сонымен қатар ол психологиялық және әлеуметтік жағынан да қамтылған болмыс екенін айтады. Адам осы қасиетімен басқа жаратылыстардан ерекшеленеді. Сондықтан да Ғазали адамның әлеуметтік қырынан келіп, оның ахлағына кеңірек тоқталады.

Адамдарды қарым-қатынасына байланысты топтарға бөлген Ғазали бірінші топқа қасындағы адамдарды жақсы түсініп, оларға жәрдем көрсеткен адамдарды, екінші топқа не пайдасы жоқ, не зиян келтірмейтін адамдарды, үшінші топқа тек өз пайдасын ойлайтын өзімшілдерді жатқызады. Ойшыл, соңғы топтағы адамдарды өзінен тыс адамдар үшін зиян тигізетін жамандар деп санайды.

Ал енді осы үш топтағы адамдардың екінші тобын түйсіксіз жануарлар мен басқа да жан иелеріне ұқсатады. Үшінші топтағыларды шаян және жыландармен теңейді. Бұл үшінші топтағы адамдардан әркім өзін-өзі сақтандыруы тиіс дейді Ғазали. Сөйтіп Ғазали бірінші топтағы адамдар—адами қасиетке лайық болғандар деген түсінік қалыптастырады [1].

Ғазали бойынша адамның көзіне көрінетін және көрінбейтін екі бөлек дүние бар, яғни көзге көрінетін дүние тән болса, көзге көрінбейтін дүние —адамның ішкі әлемі. Ғазалиде ішкі дүние кейде нәпсі, кейбір кезде рух, ал басқа кезде жүрек суретінде бейнеленеді. Оның пайымы бойынша дене мүшелері ішкі дүниенің, жүректің қызметшілері.

Адамның бақыттылығы мен бақытсыздығының тоғысатын жері, көңіл. Көңілдің қалауын іске асыруды және бақытты болу үшін дене жүректі қолданады. Көңіл дене жүрегіне ғайып (көзге көрінбейтін) әлемнен келіп кіргені үшін, дене оның қалауын қанағаттандырғаны мен шынайы бақытқа жетпейді. Себебі, көңіл бұл дүниеге жат болғандықтан, өзінің бастапқы келген отанына оралуды қалайды [2]. Адам жүрекпен дененің қажеттіліктерін басынан кешіріп, өмір сүреді. Ғазалише жүректің қажеттілігі, Алланы білу және Оны сүю. Дененің қажеттілігі болса азықтану, дем алу және сол сияқты т.б. амалдар жатады.

Әбу Хамид әл-Ғазали адамның басқа адамдармен болған қарым-қатынасынан тыс, өзіне тән басқа дүниенің бар екенін айтады. Ол мұны болмыс (уджуд) дейді. Адамның сыртқы әрекеттерінің дүниеге келуінде жүректің ықпалы бар. Бір мінездің жақсы-жаман болуы, жүректің жақсылық және жамандыққа толы болуына байланысты. Осы себепті жүректі білген адам нәпсіні, нәпсіні білген адам Раббыны білмек болар. Өйткені жүректің ақиқатын білу Алланы білудің кілті [3].

Мұнда Ғазалидің келтіріп отырған жүрегі материялық жүрек емес, көзге көрінбейтін Рухани бір дүние. Бұл адамның ақиқатын ұластырады. Адамның бойында ашық түсінетін және білетін, осы жүрек [4].

Рухани жүректің орны денедегі жүрек. Жүректің көзге көрінетін және көрінбейтін әскері бар. Көзге көрінетіндері: қол, аяқ, көз, құлақ, тіл және басқа да дене мүшелері. Көзге көрінбейтіндері: ішкі дүниеде үш жағдайда болады. Біріншісі, пайдалы амалдар жасауға ынталандыратын, зиянды амалдарды жасаудан қайтаратын қалау (ирада). Екіншісі, қалаған

нәрсені іске асыру үшін дене мүшелерін әрекетке келтіретін күш (кууа). Үшіншісі, заттарды танып түсінетін, ұғып оны қабыл алатын түсінік пен есте сақтау күштері (кууату фahм уа хифз) [5].

Осыған сәйкес жүрек, жақсылыққа бағыттайтын ақыл мен бұзықтыққа шақыратын нәпсінің стратегиялық нүктесі. Жүрек түрлі қиындықтар мен қайғы-қасіреттердің шығарылатын орны. Мұнда қауіпті пікірлер жауын тамшылары сияқты көп болып, күндіз-түні жауады. Ол пікірлер жүрекке еш кедергісіз келе алады. Оларға қарсы тұратын бөгет жоқ. Нәпсі бұл пікірлерді іске асыруды қалайды. Сондықтан адамдардың басым көпшілігі осыларды орындау жолында қызу іске кірісіп жатады.

Озбырлық, асығушылық, қызғаныш пен тәкәппарлық адам үшін теріс қасиеттердің тынымсыз әрекеттері жүректегі адамгершілік сезімдерін көгертіп, жоқ етеді. Жүректің жақсы болуы, озбырлық пен асығушылыққа еліктемеу. Күллі нәрседе орта жолды ұстану және кез-келген нәрсе үшін шын жүреппен берілмеу арқылы іске асады. Жүректің ішкі дерттерінен арылу өте қиын. Алайда жүректі адами қалыпқа келтіретін негіздерді үйрену және оны қажетінше орындау бүтін адамдардың міндеті [6].

Рух, тәндік жүректің бостығындағы болмысқа жандық қасиет беретін әрі көзге көрінбейтін, сезетін, түсінетін, білетін, нәзік бір дене [7]. Адамда жануар рухының тегінен жануар рухы және періштелер рухының тегінен адами рух бар. Жануарлық рухтың қайнар көзі, жүрек. Дененің өлімімен бірге жануарлық рух та өледі. Адами рух жануар рухына тәуелді болмағаны үшін, жануарлық рух өлгенімен адами рух өлмейді. Жануарлық рух адами рухқа қызмет қылады. Жануарлық рух бұзылса, онда жүрек пен дене өледі. Тек адами рух қана өлмейді.

Рух денесіз және жүрексіз жеке өзінің болмысы арқылы бар, оның денедегі жүрекке мұқтаждығы жоқ. Ол бұл әлемдік емес, оның отаны басқа жер. Ол мұнда жат жұрттық. Өлімнің мағынасы—рухтың жоқ болуы емес, бәлкім дененің ішіндегі іс-әрекетінің тамамдалуы [8].

Ғазалидің айтуынша нәпсі екі нәрсеге иелік қылады. Біріншісі, құмарлық пен ашу-ызаны жинақтаушы. Екіншісі, адамның өзі мен ақиқатын басқарушы. Нәпсі адамдарға байланысты алуан түрлі пішіндер мен жағдайды қамти береді. Ол қалау қасиеттерімен қосылып, тыныштыққа бөленеді. Егер осыны шаһуат пен құмарлыққа қарсы қойса, онда нәпсі мутмаинна (байсалды), толықтай нәпсінің қалауына кірмейді. Егер нәпсі құмарлық пен шаһуатқа қарсы тұрса, оның қалауларына қарсы күресуне әрекет қылса, онда нәпсі лаууама (сөгуші) болмақ. Құмарлық қалауларымен қарсы күреспей, соның айтқанымен жүретін болса, онда нәпсі аммара (бұйрық беруші) деген атқа ие болады [9].

Ғазалидің нәпсі хақындағы ойын түсіну үшін, оның түсіндірмелеріне назар салар болсақ, онда: «Сен біліп қой! Нәпсі, сенің айналаңнан қоршаған, екі қолтығыңның астындағы дұшпаның. Үнемі жамандық жасауға бұйыратын, күллі нәрсені жақсылықтан алыстатып, фәнилікке (жойып) жібереді»,—деп айтқан [10].

Сондықтан ең үлкен дұшпаннан құтылудың жолы, әр істі бастаудан бұрын, ақылға салу қажет. Ақыл, адамды дүниеде һәм ақыретте де бақытқа ұластыратын жол. Адам жеу, ішу т.б. табиғи қажеттіліктерін өтеу жағынан алған уақытта парасатсыз жануарларға ұқсайды. Адамды басқа тіршілік иелерінен жоғары етіп тұрған, ақыл. Адам дәл осы ақылдың көмегімен дүниені таниды, өмірінің құндылығын біледі және сол білімінің арқасында тіршілік жасайды, құмарлық пен ашудың билігінен құтылады. Соған орай ақылдың нұры жарқыраған сайын, құмарлық оты өшеді.

Әбу Хамид әл-Ғазалидің пайымдауынша ақылдың, құмарлық қалауларын адамның өзіне, отбасына, қоғам мен табиғатқа келтірер зиянын ұғындырып, айыра білдіргендіктен, адамның көркем мінезге ие болу жолында атқарар қызметі зор. Оның ойынша ақылдың жетілуі мен кемелденуі ілімнің арақасында іске асады. Ол: «Білім—дүние мен ақыретке қатысты нәрселерді және ақылмен байланысты шындықтарды білу»,—дейді [11].

Даналық, ақыл күшінің артықшылығы яғни адам болмысының ақиқатын біліп, қайырлы істерді жасау сияқты. Нәпсі жасайтын істердің қайсысы пайдалы әрі жақсы екенін және қайсысы пайдасыз зиян екенін ақыл сәулесінің астында айырып тануға болады. Ардақты адам осы сипаттың арқасында өкпе мен құмарлықты жеңіп, нәпсіні бақылау жүгенімен жүгендей

алады. Ғазали адам ақылының арқасында кез келген істің ақырын түсініп, одан туындайтын жақсылықтың көлемін шамалай алады дейді.

Ойшыл топтың ішінде жақсы мінездің таралуын және бақыттың болуын ақылмен байланыстырғаны сияқты, жеке адамның да бойында жақсы мінезі мен бақытты болуының ең әуелгі шарты ретінде ақылды алға тартады. Сондықтан да Ғазали көркем мінездің тарқауының салдары топта һәм жеке адамның да бақытты болуы тақырыбына қатысты:

«Қайсы бір адамның ақылы жетік болмаса, онда ынсап, мейірім әділдік қасиеттерінің болуы мүмкін емес. Сол себепті күллі бақыттың басы, ақыл»,—деп ақылдың рөліне баса назар аударады [12].

Ғазалише адам қылығының пайда болуының шарттары, білім және ынта мен жігер. Мінездің іске асуы үшін әуелі білім керек. Адам білген нәрсесін қалай алмайды керісінше, орындағысы келген нәрселер хаққында естігісі келеді. Ынта адамның осы қалаған нәрселерін іске асыруы үшін оны іс-әрекет жолына шығарады. Ал жігерлік болса, адамның ынталанып, ойына алған нәрселерін іске асыру жолындағы күш.

Жігерлік ынтаның қызметшісі. Ниет нәпсінің ынтасы. Қылық жігерліктің нәтижесінде сыртқа шығады. Жігерлік те білім мен ынтаның арқасында көрінеді. Ниет адамды іс-қимылға келтірген қылыққа жол ашатын қуат. Теріс қылықтармен қайырлы амалдар жасауға ниет ету, ол мінездерді жақсы хәлге ауыстырмайды. Арам жолмен табылған ақша арқылы оқу немесе көпір салдыру сияқты әрекеттер ол адамның мінезін көркем деп танытпайды. Әсіресе қылықтың ахлаққа сәйкес болуы үшін, адамның жақсы ниетті болуымен қатар, оның қылығы мінез қағидаларымен сәйкес келуі тиіс.

Адам өзі өлтіргісі келгендерге қаруын тосып: «Менің ниетім жомарттық»,—деп айтпайды. Бұл надандық болар. Адамның ниеті жаман болып, бірақ оның жасаған қылығы сырт көзге жақсы көрінгенімен ол жаман саналады. Адам ұялғанынан немесе қоғамда жақсы көрінуі үшін кедейлерге жәрдем берсе яки болмаса науқастанып қалсам маған адамдар келіп тұрсын деген ниетпен аурулардың ахуалын сұрап барған адам—екі жүзді. Бұл адамның іс-әрекеті жақсы мінезге сәйкес бірақ, оның түпкі ниеті, оны амалға итермелеген пейілі арам болғандықтан, бұл көркем мінезге жатпайды [13].

Адамның өзіндегі ашудан туған қылықтың өлшемі, ол ішкі ниетінің көрсетушісі. Ғазалидың пікірінше жасаған іс-қимылдар жай көрініс қана емес, оны адамның бойындағы ниетімен байланыстырған жөн. Ниетінде өзін басқалардан биік санайтын адамның іс-қимылы, қарапайым адамның әрекетіне ұқсайтын болса да, онда адамдардың әрекеті бұзық саналады.

Ғазалидің назары бойынша ахлақ, адамның ішкі дүниесі мен рухтың әрекеттеріне сәуле түсіру үшін нәпсіде орналасқан. Ақыл мақұл көрген адамның жақсы амалдар шықса, онда ол жақсы ахлақ, жаман іс-қимыл көрінсе, оны жаман ахлақ деді. Адамның бойында белгілі әрекеті көркем болуы үшін, адам оны жеңіл және өз қалауы бойынша орындауы тиіс. Әйтпесе оның әрекетінің мәнезі көркем танылмайды. Ғазали бұған қатысты: «Ахлақ - не тәрік етілуі қажет жаман мінез, не рухты сусындатуы қажет көркем мінез. Адам мұны өз бойына дарытуы керек»,—дейді [14].

Оның пікірінше адамның материялық туылғандықтан, ол жаман әрі жануарлық сипаттарға толы. Ол осы сипаттарымен күрес жүргізуінің арқасында жаман қасиеттерінен арылуы қажет. Мұндай адам, адами мәртебеге көтеріледі. Сондықтан кейбір жалқау рухты адамдар, нәпсімен күресіп, мінез-құлқын көркемдеу қиын шаруа болғандықтан, қисынсыз сылтауларды желеулетіп, ахлақты өзгертудің мүмкін еместігін айтады.

Ғазали болса, тіпті аса жыртқыш жануарлардың өзін қолға үйрету мүмкіндігін алға тартады яғни парасатсыз, қауіпті хайуанның кейбір қылықтарын тәрбиелеу мүмкін. Олай болса бұлардан әлде қайда жоғары сатыда тұрған парасатты адамның қылығын неге тәрбиелемеске? Тек адамның бойындағы ашу мен құмарды толық жою мүмкін емес, алайда оларды тәрбиелеп, ақылдың бақылауына беруге болады дейді /15/. Себебі адамдардың қылығы мен мінездері ауыса береді.

Ғазалише адамдарға жақсы мінез туа бітеді немесе уақытпен келуі мүмкін. Жақсы мінезге кейін ие болғандар, басқаларға еліктеу, тәжірибеге сүйену арқылы немесе тәлім алудың

негізінде де үйренулері мүмкін. Мысалы, бір баланың сөзі, қылығы, жомарт, батыр, жұмсақ және т.б. ізгі қасиеттерге толы болуы мүмкін. Екінші бала табиғатынан осы айтылған мінездерге теріс келеді делік. Бірақ бұл бала тәжірибе, тәлім мен тәрбие жолы арқылы осы сипаттарды бойына әбден сіңіре алады [16].

Адамдардың бір бөлігі табиғатынан көркем мінезді бола береді. Екінші бөлігі ондай болмағандықтан көркем қылыққа жаттығу және ыжтыһаттың арқасында қол жеткізеді. Кейбір адамдар туылысынан жомарттық сипатына ие. Ал енді дүниеге келген кезінен бойында мұндай қасиеті жоқ адам үшін, бір ғана шара бар. Ол, өзін қинап тәрбиелеу. Тынымсыз үйретудің арқасында жомарттық сипаты оның мінезіне айналып, жомарт адам болып шықпасына кім кепіл. Көркем ахлақтың кемелдігіне жеткен адам жасаған істерінен рахат табады. Сондықтан жақсы мінезге қол жеткізуді мақсат тұтқан адам, жаман қасиеттерді жек көріп, олардан басын алып қашады. Керісінше жақсы сипаттарға ие болуы үшін ұмтылуы және жақсы амалдарды жасауға асығып, олардың шырынын сезуге құмарлық танытуы тиіс [17].

Нәпсіні теріс қылықтардан тазарту, көркем мінезге бет бұру деген сөз. Нәпсі мен дене бір-біріне ықпал жасары сөзсіз. Нәпсі жетіліп, жаман сипаттардан тазаланса, дененің әрекеті де жақсы болып, көркемдене түседі.

Жақсы ахлаққа жету, нәпсіні ашу мен құмарлық биліктерінен құтқару және жаман қылықтардан тазару арқылы іске асатын дүние. Көркем ахлақ адамның жүрегін қиындықтардан алыстатып, басқа адамдардың құрметі мен сүйіспеншілігіне бөленуге жәрдем көрсететін, дүние һәм ақырет үшін пайдалы нығмет деп санайды Ғазали.

Көркем ахлақ, күллі жақсы адамдардың бойына дарыған ерекше мінездері. Қоғамда басқалар үшін үлгі болған, ғасырлар өтсе де олардың істеген жақсы амалдары мен ізгі қасиеттері кейінгі ұрпақтың мысалына айналған адамдар, көркем ахлақпен өмір сүруді басшылыққа ұстанған тұлғалар. Ғазалише кемел адам болуды қалағандар, жүректерін жаман ахлақтан тазалап, көркем ахлақтан сусындаулары қажет.

Әдебиеттер:

1. Gazzali. Bidayet-ul Hidaye. Ankara. Ruzgarli. 1962 s. 27.
2. Gazzali. Kimya'yi Saadet. Istanbul. 1981. s. 18.
3. Әбу Хамид Мұхаммед ибн әл-Ғазали. Ихия'у улум ад-дин (Діни ілімдердің жандануы). Мысыр: 1996ж. III т. 7 б.
4. Сонда. 56 б.
5. Сонда. 13-15 б.б.
6. Gazzali. Minhac-ul Abdin. Istanbul. Dede Korkut Yayinlari. 1968. s. 92-94.
7. Әбу Хамид Мұхаммед ибн әл-Ғазали. Ихия'у улум ад-дин (Діни ілімдердің қайта жандануы). Мысыр: 1996ж. III Т. 10 б.
8. Gazzali. Kimya'yi Saadet. Istanbul. 1981. s. 64-66.
9. Әбу Хамид Мұхаммед ибн әл-Ғазали. Ихия'у улум ад-дин (Діни ілімдердің қайта жандануы). Мысыр: 1996ж. III Т. 11 б.
10. Әбу Хамид Мұхаммед ибн әл-Ғазали. Ихия'у улум ад-дин (Діни ілімдердің қайта жандануы). Мысыр: 1996ж. IV Т. 10 б.
11. Әбу Хамид Мұхаммед ибн әл-Ғазали. Ихия'у улум ад-дин (Діни ілімдердің қайта жандануы). Мысыр: 1996ж. III Т. 11 б.
12. Әбу Хамид Мұхаммед ибн әл-Ғазали. Насихат әл-Мулук. Қаһира. 1982 ж. 32 б.
13. Gazzali. Kimya'yi Saadet. Istanbul. 1981. s. 608-609.
14. Расаил таухид уа ләдун. Станбул. 1995. 85 б.
15. Әбу Хамид Мұхаммед ибн әл-Ғазали. Ихия'у улум ад-дин (Діни ілімдердің қайта жандануы). Мысыр: 1996ж. III Т. 129-130 б.б.
16. Әбу Хамид Мұхаммед ибн әл-Ғазали. Мизан әл-Ағмәл. Мысыр. 1998 ж. 118 б.
17. Сонда. 131 б.

Сапаров Б.Ж.
PhD докторант специальности «Религиоведение»
КазНУ им. аль-Фараби
bahakaznu@gmail.com

Абжалов С.У.
к.филол.н, доцент
Международный казахско-турецкий университет им. Ходжи Ахмеда Ясави

ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ МЕХАНИЗМЫ РЕГИСТРАЦИИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ КАК ОТВЕТ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН СОВРЕМЕННЫМ ВЫЗОВАМ

Современные геополитические и идеологические изменения, произошедшие в мире за последние десятилетия, трансформировали пространство мировой политики из биполярного в многополюсное, полицивилизационное. Эти процессы выводят на мировую арену новых глобальных игроков- региональные союзы, военно-политические блоки и транснациональные корпорации. Вектор первоочередных задач в современных условиях в ведущих странах, пытающихся использовать потенциал вестернизации для достижения идеала в лице сильного национального государства, не совпадает с процессами, протекающими в западных сообществах. В этих условиях идеологическая составляющая, особенно религиозная тематика, становится, очень актуальной для нашей страны и региона в целом.

Как ответ на вышесказанное, мы можем сослаться на слова Первого Президента Республики Казахстан – Елбасы Н.А. Назарбаева, которые с одержатся в пятом приоритете «институциональные преобразования, безопасность и борьба с коррупцией». В третьем направлении «Состояние безопасности становится мерилем сильного и дееспособного государства» отмечается, что «в современных условиях человечество столкнулось с ростом терроризма. Ключевыми здесь являются вопросы борьбы с финансированием деструктивных сил и связями с зарубежными террористическими организациями. Необходимо проводить работу по предупреждению пропаганды религиозного экстремизма, в том числе в Интернете и социальных сетях. Нужно формировать в обществе нулевую терпимость к любым действиям, связанным с радикальными проявлениями, особенно в сфере религиозных отношений. В местах лишения свободы должна организовываться целенаправленная работа теологических реабилитационных служб с осужденными лицами. Нужно предпринять дополнительные шаги по духовно-нравственному воспитанию подрастающего поколения. Необходимо активно подключать к этой деятельности неправительственный сектор и религиозные объединения. Все эти меры должны быть учтены в разрабатываемой по моему поручению Государственной программе по противодействию религиозному экстремизму и терроризму на 2017-2020 годы» [1].

Вместе с тем у нас в стране происходит дальнейшее углубление процесса формирования гражданского общества и правового государства. В связи с этим большое значение для современной жизни и будущего страны приобретает характер складывающихся взаимоотношений между людьми, которые придерживаются различных мировоззренческих ориентаций, в том числе между верующими и неверующими, между последователями различных вероисповеданий и их с государством. Правовой основой этих отношений может служить соблюдение принципа свободы совести и вероисповедания. В эпоху глобализации и строительства открытого общества религиозный фактор во многом будет определять внутривнутриполитическую повестку Казахстана в ближайшие годы. Поэтому казахстанская власть вынуждена еще дальше продолжать проводить активную государственную политику в сфере взаимодействия с религиозными объединениями. В этих целях Парламентом нашей республики был принят в октябре 2011 года Закон «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» [2]. Данный закон был важным шагом в вопросах

урегулирования отношений между всеми представителями различных религий и конфессий на территории нашей страны. Вместе с тем регистрация религиозных объединений обнажила и отрицательные аспекты религиозной жизни части населения. В частности, у нас в стране увеличилось число граждан, противопоставляющих себя сложившимся устоям в светском обществе. Более того, стали проявляться крайние формы агрессии и религиозного радикализма, что совокупности угрожает безопасности граждан и стабильности в государстве в целом.

Проблемы свободы совести и вероисповедания являются одним из важных конституционных принципов светского государства, которым является наша страна. На сегодняшний день в нашей стране созданы для этого все правовые условия. Вместе с тем, обязанностью государства является регулирование общественных отношений в данной сфере с учетом международных норм и подходов. Актуальность данной проблемы отмечает М.С. Ашимбаев: «Сегодня перед уполномоченными органами стоит важная задача, не ущемляя права граждан на свободу совести, выстроить эффективную систему профилактики религиозной нетерпимости и религиозного экстремизма» [3]. Как мы видим, данная ситуация в религиозной сфере во многом произошла в результате внешнего воздействия на нашу страну целенаправленной работы международных радикальных религиозных центров. Как ответ данным действиям казахстанское общество должно сформулировать эффективную систему профилактики и превентивных действий в отношении религиозного радикализма и экстремизма.

Достойным ответом нашего государства в деле дальнейшего регулирования отношений государства и религиозных объединений было открытие Агентства по делам религии, а в 2016 году оно было преобразовано в Министерство по делам религии и гражданского общества. За время своего существования данный государственный орган наблюдается ряд результативных шагов в данной сфере. Говоря о первых итогах данного государственного органа, К. Лама Шариф отмечал: «АДР совместно с Духовным управлением мусульман республики проводит целенаправленную работу по возвращению на родину казахстанских студентов, обучающихся в сомнительных зарубежных религиозных учреждениях и переводу их в казахско-египетский исламский университет «Нур» в Алматы... В целом агентством проведена экспертиза 4344 религиозных книг и иных информационных книг. Отрицательное заключение вынесено по 148, в настоящее время по 1923 религиозным книгам проводится религиозная экспертиза. А также выдано отрицательное заключение по 17 из 618 уставов религиозных объединений» [4]. Данные меры, принятые АДР, имеют законные основания, которые опираются на принятый, указанный нами в данной статье закон.

До принятия данного закона казахстанские юристы проделали кропотливую работу. Прежде всего, был определен правовой статус субъекта права. Правовой статус субъекта права - категория, являющаяся предметом исследования, прежде всего, общей теории права. В научной литературе наиболее разработаны теоретические вопросы, связанные с правовым статусом личности [5]. Менее изучены вопросы правового статуса коллективных субъектов права - государственных органов, государственных и негосударственных организаций.

Что касается правового статуса религиозных объединений, то его содержание и элементы слабо изучены в юридической литературе. Хотя имеются отдельные работы, в которых упоминается сочетание «правовой статус (положение) религиозных объединений», однако в них отсутствует теоретический анализ содержания правового статуса указанных объединений, не выделяются элементы, его составляющие, рассматривается только часть юридических категорий, характеризующих правовой статус религиозных объединений и в то же время освещаются вопросы, не имеющие прямого отношения к названному правовому статусу. Так, Ю.А. Розенбаум, раскрывая правовое положение религиозных организаций, рассматривает последние в качестве участников различных отраслевых правоотношений, не исследуя при этом другие юридические категории, характеризующие правовой статус. Н. Меркулов, говоря о правовом статусе религиозного объединения, ограничивается определением понятия и особенностей последних [6]. Казахстанский ученый профессор Г.П. Лупарев в своей научной

работе, в главе о правовом статусе религиозных объединений основное внимание уделяет выделению понятий и видов религиозных объединений, порядку их легализации, не анализируя конкретно содержание и элементы правового статуса религиозных объединений [7].

В изучении правового статуса религиозных объединений мы будем придерживаться высказанного в юридической литературе мнения о тождественности понятий правового статуса и правового положения.

По вопросам, связанным с правовым статусом субъектов права, его содержанием и элементами имеется множество суждений. Однако, мы считаем, при всем многообразии имеющихся точек зрения по поводу структуры и конкретного содержания этого понятия, все авторы едины в том, что правовой статус субъекта права есть юридическое выражение того фактического положения, которое занимает гражданин или организация в системе общественных отношений, регулируемых правом.

Как видно из приведенного выше определения, содержание правового статуса субъектов права раскрывается через наличие у последних прав и обязанностей, закрепленных в законах. На наш взгляд, каждый субъект права в силу самого действия закона, или как часто говорят, - «непосредственно из закона», то есть независимо от участия в тех или иных правоотношениях, обладает определенным комплексом прав и обязанностей. Все эти права и обязанности составляют содержание правосубъектности или правовой статус данного лица или организаций.

Точка зрения о том, что права и обязанности субъектов права входят в его правовой статус и являются центральным элементом статуса, считается общепризнанной в юридической литературе. Спор ведется по поводу других элементов, которые, по мнению ряда авторов, могут входить в правовой статус. Так, специалисты общей теории права при анализе правового статуса включают в него правовые способности субъектов права (правоспособность, дееспособность, правосубъектность), субъективные права и обязанности, фактическое положение субъекта права в правоотношении и другие общетеоретические юридические категории. Причем, некоторые ограничивают правовой статус одной из указанных выше категорий, другие включают в содержание правового статуса несколько категорий.

Отечественные правоведы, исследующие правовой статус конкретных субъектов права, в качестве основного элемента рассматривают права и обязанности, а также включают в правовой статус такие элементы, как принципы организации и деятельности коллективных образований, гарантии прав и обязанностей личности и организаций и другие элементы (например, гражданство, законные интересы).

Мы в своей статье придерживаемся понимания правового статуса в широком смысле, то есть наряду с правами и обязанностями, которыми наделены религиозные объединения, рассматриваем и другие категории, присущие религиозным объединениям как субъектам права и, на наш взгляд, также характеризующие их правовой статус. Речь идет о правосубъектности религиозных объединений, закрепленных в законе о принципах деятельности религиозных объединений, гарантиях их прав в различных правоотношениях. Мы считаем нужным рассматривать также вопросы, связанные с взаимоотношениями государственных органов и религиозных объединений. Анализ всех вышеуказанных моментов будет способствовать раскрытию фактического положения религиозных объединений в урегулированных правом общественных отношениях, что выражается в категории правового статуса. Ограничившись рассмотрением только прав и обязанностей нельзя, на наш взгляд, всесторонне охарактеризовать правовой статус.

Исходя из вышеуказанных положений можно заключить, что правовой статус религиозных объединений является юридическим выражением того положения, какое эти объединения занимают в обществе и представляет собой совокупность всех прав и обязанностей, которыми в соответствии с законом наделены религиозные объединения. В правовой статус также входят правовые способности религиозных объединений, так как именно они являются необходимыми предпосылками наделения религиозных объединений правами и

обязанностями; принципы деятельности религиозных объединений, которые закрепляют условия функционирования религиозных объединений; юридические гарантии прав, закрепленные в законе средства, обеспечивающие реализацию прав религиозных объединений и их охрану. Правовой статус религиозных объединений реализуется при их вступлении в конкретные правоотношения. Все вышеперечисленные категории следует учитывать при характеристике правового статуса религиозных объединений.

Права, наряду с обязанностями, занимают основное место, как уже указывалось выше, в правовом статусе субъектов права. Права религиозных объединений закреплены в различных правовых актах. Можно выделить две большие группы прав, в зависимости от целей их использования, которыми обладают религиозные объединения. Первая группа охватывает те права, которые предоставлены религиозным объединениям в связи с основными целями и задачами последних, каковыми являются удовлетворение гражданами религиозных потребностей и интересов. В законодательстве эта группа прав обозначена как права религиозных объединений, связанные со свободой вероисповедания. Некоторые права из указанной группы присущи только религиозным объединениям: право основывать и содержать открытые для широкого доступа места богослужений, собраний, паломничества и другие места; право беспрепятственно проводить богослужения, религиозные обряды и церемонии в культовых зданиях, на отведенной территории, в местах паломничества, в учреждениях религиозных объединений, на кладбищах и в крематориях, в квартирах и домах граждан; право учреждать другие религиозные объединения. Другие права этой группы характерны не только для религиозных объединений, но и для других субъектов права: право основывать объединения граждан для благотворительности и культурно-просветительной деятельности; право приобретения, распространения религиозной литературы, предметов и материалов религиозного назначения, право использовать средства массовой информации и основывать их и другое.

Вторую большую группу прав составляют права, не связанные непосредственно с удовлетворением религиозных потребностей и интересов, но необходимые для нормальной деятельности религиозных объединений: право собственности, право приема на работу граждан, право учреждения организаций и другое. Эти права характерны не только для религиозных объединений, однако в законодательстве есть положения, выделяющие религиозные объединения в данном случае. Так, религиозные объединения пользуются исключительными правами учреждения предприятий по выпуску богослужбной литературы и производству предметов религиозного назначения; религиозные объединения имеют преимущественное право на передачу им культовых зданий с прилегающей территорией.

Права, предоставленные религиозным объединениям, можно классифицировать и по другим основаниям: в зависимости от отраслевой принадлежности права в сфере гражданского, административного, финансового, трудового, земельного права или других отраслей права; в зависимости от правовых актов, в которых закреплены права - права, закрепленные в законодательстве о религиозной деятельности и религиозных объединениях, и права, закрепленные в правовых актах других отраслей законодательства, в зависимости от субъекта прав; права, предоставленные всем религиозным объединениям и отдельным их видам.

Помимо прав, которыми обладают религиозные объединения непосредственно из законов, они приобретают права при вступлении в конкретные правоотношения в случаях наступления предусмотренных правовыми нормами юридических фактов.

Правам всегда сопутствуют обязанности, которые также являются необходимым элементом правового статуса. Но если права религиозных объединений, как и других субъектов права, достаточно широко закреплены в законодательстве, то об обязанностях говорится меньше. Так, в Законе Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» наряду с предоставлением религиозным объединениям большого количества прав предусмотрена всего одна обязанность, имеющая общий характер, а именно:

обязанность соблюдать требования законодательства и правопорядок. Такое соотношение прав и обязанностей характерно для общего правового статуса религиозных объединений. Другое соотношение наблюдается в отраслевом правовом статусе, где обязанности могут превалировать над правами, в частности, в административно-правовом или финансово-правовом статусе.

Многие обязанности религиозных объединений, в отличие от прав, предусмотрены не в законодательстве о религиозной деятельности и религиозных объединениях, а в правовых актах, регулирующих общественные отношения в других различных сферах деятельности, участниками которых являются религиозные объединения: обязанность обеспечивать сохранность памятников истории и культуры, обязанность уплачивать налоги, обязанность эффективно использовать предоставленную в пользование землю и другое.

В качестве самостоятельного элемента правового статуса коллективных образований, некоторые авторы выделяют юридическую ответственность. Решение вопроса об относимости юридической ответственности к самостоятельному элементу правового статуса связано, по нашему мнению, с теоретическими проблемами определения понятия юридической ответственности. До настоящего времени в юридической литературе нет единого подхода по этому вопросу.

Религиозные объединения, как и другие субъекты права, реализуют свои права и обязанности в правоотношениях, участниками которых при наступлении определенных юридических фактов они становятся. В юридической литературе имеются различные точки зрения по вопросу о соотношении понятий «субъект права» и «субъект правоотношения». Ряд авторов полагает, что нельзя смешивать эти понятия, что понятие «субъект права» более широкое, поскольку активность субъекта права не ограничивается рамками правоотношений и вполне возможна вне их, что и имеет место в случае реализации права вне правоотношения. Другие ученые считают более правильным употребление единого понятия субъекта права, общего для всех лиц и организаций, охватывающего собой как тех, кто наделен правоспособностью, так и других, являются участниками конкретного правоотношения.

Таким образом, Республика Казахстан, фиксируя конституционные права и свободы граждан на вероисповедание, в новых условиях развития нашей страны, провела официальную регистрацию всех религиозных объединений, находящихся на территории нашего государства. При этом были соблюдены все конституционные нормы в свете требований национальной безопасности.

Литература:

1. Послание Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева народу Казахстана от 31 января 2017 года // <http://www.akorda.kz/>.
2. Закон Республики Казахстан от 11 октября 2011 года № 483-IV «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». «Казахстанская правда». – 15.10.2011 г., № 330-331 (26721-26722).
3. Казахстанская правда. – 18.06. 2013 г., № 205-206 (27479-27480).
4. Казахстанская правда. – 18.06. 2013 г., № 205-206 (27479-27480).
5. Витрук Н.В. Основы теории правового положения личности в обществе. – М.: Юрид. лит., 2017.
6. Меркулов Н. О правовом статусе религиозного объединения // Гуманитарные науки в Сибири. – 2018. – № 11. – С.39-47.
7. Лупарев Г.П. Правовое регулирование деятельности религиозных организаций на территории СНГ // Научные труды Адилет. – М., 2015. – С.10-19.

Сапарова Д.Р.
PhD докторант специальности «Культурология»
КазНУ им. аль-Фараби

Канагатова А.М.
д. филос. н.
Алматы Менеджмент университет (AlmaU)

KAZAKHSTANI TEENAGERS' IDENTITY IN INTERNET

Over the past 10 years the spread of the Internet has a great influence on the young people socialization, especially on teenagers. Today, young people aged 14–16 are called “digital natives” or “generation Z”, that are people born in the era of digital prosperity and who cannot imagine their lives without virtual space. However, psychologists researches has revealed the problem of losing interpersonal skills and difficulties that teenagers face in determining their own life path. The phenomenon of identity (network, virtual) becomes relevant especially now: when an adult person, whose socialization is formed in the Internet environment, is confronted with real and virtual worlds, the question of belonging to a national or global culture, the adoption or rejection of cosmopolitanism.

Purpose of publication: analysis of the virtual identity phenomenon of Kazakhstani teenagers.

Research methods: theoretical analysis, questioning of pupils in cities of Kazakhstan aged 14-17 years, working with focus groups of Russian-speaking and Kazakh-speaking youth in Ust-Kamenogorsk and Almaty, method of overt observation.

Keywords: identity, digital generation, virtual identity, network identity, Internet.

Introduction. The perspectives of the state policy of developing the concept of digital culture in Kazakhstan are reflected in the strategy “Kazakhstan-2050” [4]. The main messages are the following: digital and nanotechnologies, robotics, regenerative medicine and many other achievements of science will become everyday reality, transforming not only the environment, but also the person himself. The membrane of cultural challenges is obvious; the space of human life has changed significantly. The old stereotypes, cultural conservatism, values cannot form the usual clichés, a culture of a new format is being formed at now. At the same time, it is thought that capabilities of the new cultural digital space are not defined, as well as their ultimate possibilities. The world has changed, a person has changed, the objects of digital space are complementary, social and economic modernization forms the environment. The huge gap between generations should be the subject of research in the cultural, sociological dimension, and for modern Kazakhstan it is very important to determine as accurately as possible the identity of a young person living in the digital world.

Digital reality has shaped a new environment of social identification, self-expression and lifestyle, which has a contradictory character. Global information networks have changed the ratio of private and public spheres of human life, which in turn led to the formation of completely new ways of personal identification: there is an increasing degree of individualization, young man’s concentration on his own lifestyle, the notion of narcissism of the gadget age generation is being updated.

The line between public and private life becomes transparent. A person sitting in his room, through a computer and access to the global network, communicates with the whole world, feeling himself as a part of this world. And at the same time, being in virtual reality, the young man forms his own individual style, which is caused by tastes and styles from the outside. Many I-images created in social networks are characterized by their variability and transitivity.

Communication is one of the important social functions of the Internet. In its systems (chat rooms, servers, social networks, etc.), it allows people to get communication, to form relationships that people of the baby boomer and X generations could not even imagine. The space of virtual communication of young people is a new layer of the culture of the postmodern era.

The active use of social platforms by the CIS young people (Facebook, VKontakte, Odnoklassniki, Instagram, Telegram) as tools for everyday communication not only initiates a change

in the spatial-temporal context of interpersonal communication, but also transforms the user's personal identity (constructed in the process of virtual communication), modes and settings of interpersonal interaction. Transformations occurring in society are reflected in the formation of identity. Levi Pierre, in his book "Cyberculture", asserts that the "new space of knowledge" in technocommunicative culture" [5; 222] becomes transparent, tangible and people living in a culture "try on themselves" as its possibilities, and its negative effects today. The digital generation knows only the world, in which for every physical object there is a virtual equivalent. And this world is not an alternative to the real, but a magical union of both. That is why the researchers as M. Prensky, U. Gasser, J. Palfrey and many others point out the contradictory nature of the generation of digital aborigines, or "YouTube users". Why today's generation is tolerant and open, selfish and cynical at the same time? [11]. All these questions require careful study. In this article, we highlight the degree of influence of the virtual environment on the teenager's ideas about himself, and the society surrounding him.

There are many definitions with the focus on identity. According to E. Eriksson, identity is a set of basic psychological, socio-historical and existential personality characteristics. [2; 342]. Identity can be multiple and collective of personal identity shifts to identification which is developed through taking part in cultural activities.

The specificity of modern society, determining the formation of identity is revealed in a number of foreign studies (U. Beck, P. Berger, J. Baudrillard, P. Bourdieu, E. Giddens, T. Lukman, N. Lumann, E. Toffler, J. Habermas) , as well as in the domestic works of A.M. Nysanbayev, T.Kh. Gabitov, A.R. Masalimova, Shaukenova Z.K.

Ethnic identity, especially today, and in the era of digital inequality, is the main model of society. "The greatest actualization of ethnocultural identity is given by the social background and economic factors that determine the degree of expression of the "digital" contradiction. The more unsettled and ignorant a person is, the less he has chances for successful socialization and integration in an alien environment determined by the global trends of the "world village", the more pronounced his internal disorder and the desire to connect the resources of self-defense, giving social issues an indispensable ethnic coloration" [8;172]. The model of social relations, which carries the code of ethnic identity, faces a model of cosmopolitanism, actively adopted by the generation born in the 21st century. "The western-oriented part of Kazakhstan youth no longer has problems with the perception of massified, anglophone social and cultural models of the new averaged identity. But it concerns a small part of urbanized youth. A larger part of today's youth is from the mono-ethnic southern and western regions, who are most concerned with the problems of preserving and developing the Kazakh language and expanding the range of functioning of the usual monocultural environment models of the Kazakh ethno-cultural identity"[8;173] At the core of our research and survey of teenagers, we proceeded from the main question: does a teenager have a virtual identity and is it different from a real identity, what are the ideas of modern Kazakhstan teenagers about the Internet?

Since the information virtual world, as opposed to real life, is limitless, unstructured, free, we see the process of forming a virtual identity in the search and design of the boundaries of its "I" in the network. "Virtual identity will depend on which borders (ethnic, professional, gender, sexual, social and other) a person chooses." Thus, the definition of virtual identity as a symbolic field of self-representation practices that are relevant to the boundaries of the chosen system of social values of virtual space can be more universal and applicable" [7; 441].

The phenomenon of virtual reality, named at the Massachusetts Institute of Technology in the 70s, designated the models of reality created with the help of a computer and having the effect of feeling a person of full presence, acting on his organs of sight, hearing, and performing activity in real time. This sensation of the reality of what is happening and the virtual presence forms at teenagers an idea of the world around, its standards, cause-effect relationships. E. Veselova, in her article warns us that the advantages of the Internet "like accessibility, mobility, efficiency, anonymity, freedom of expression, can influence both positive and negative potentials in the process of socialization of children" [12; 9].

The issue of virtual / real identity is presented in Western literature quite well. This is primarily due to the global formation of the information society. The society was faced with the task of studying the formation of a person in a digital format. Does the political, social and economic transformation in a digital society affect it?

The reasons for the creation of virtual personalities of teenagers are seen first of all as satisfaction in communication needs and a desire to have new experiences, to experience the unknown. In the second case, a virtual personality created to expand the existing possibilities of real socialization, to gain new experience.

The fact that the main purpose of using social networks is communication has been proved by both Western and Russian researchers. A group of scientists from Tomsk State University, as part of its project aimed at studying everyday interpersonal virtual communications, concluded that “a network communication channel transforms identity and self-presentation modes, making it virtual, and changes interpersonal relationship frames” [3;118-119].

The emergence of social networks with access to the profiles of participants filled with information radically changes the situation of “entry” into interpersonal relations (be it friendship or love). For the first time, it is possible to choose a partner in interpersonal communication, based not on external characteristics, but on its internal qualities and measures of personality-psychological similarity. The presence in the profile of information about interests, hobbies, passions, hobbies, tastes, beliefs, opinions of a person greatly facilitates the search for “soul mate”.

Thus, virtual communication at the initial stage facilitates the search for a person, makes communication more transparent and honest.

The fact that the network transforms a person’s identity, making it virtual, is claimed by Tomsk researchers. They highlight the reflexivity of the virtual image (this includes I-content, presentation of your image, sphere of interests, account in a social network), use of means of virtual social symbolism (nickname, status, avatar, filters, etc.), proactive self-feeding with reduced “social anxiety”, namely: constructing your own image depending on the nature of virtual communication, ease of communication in the online environment, while in the offline environment, social anxiety is increased. Dynamic self-presentation as a way to remind yourself (constant publication of new photos, events happening to a person, repost, as a way to remind yourself, show that you are here and now), and finally, hypertrophied possibilities of hiding social “stigma” and emphasis on merits (“The binary opposition of controlled / uncontrollable impressions in the virtual world of networks is greatly shifted towards enhanced control over the impressions made on others through the performance of the construction of your account, concealment of stigmatizing circumstances (diseases, injuries, failures, low status) and emphasis on merit (achievements, social awards, status marks)” [3; 32]. It is important to emphasize that social networks have unlimited opportunities to control visual information about themselves and over his visual image, which is not so easy to achieve offline. Here, as it seems to us, the observation made in the course of his research by JM Twengle is very important. Referring to the digital generation as a generation of I, the author points to a hypertrophied concentration by parents to their child. In the book, he gives a large number of examples where, starting from the beginning of life and continuing with the school, a portrait is drawn in front of the child, where he occupies the center. Under the slogan “You can be anything you want to be,” we ourselves provoke children to develop self-centeredness and narcissism. “Generation I has always been taught that our thoughts and feelings are important” [11; 72]. We also promote individuality and self-importance by giving our children choices. One of my psychology colleagues called me one day and said, “You know, I just realized how kids learn this self stuff so quickly. I just asked my 1-year-old if she wanted apple juice or milk. Earlier today I asked her if she wanted to wear her red dress or her blue one. She can't even talk and I'm asking her what she wants!” [11; 74-75].

Sh. Turkle gives disappointing results on the impact of technology on the transformation of personality. People, especially young people, will soon be completely alone. Loneliness is a phenomenon of 21st century, a cultural and psychological problem of society. Scientists from the University of Pittsburgh (USA) speak about the social isolation of teenagers. Researchers surveyed 1,787 Americans between the ages of 19 and 32, figuring out the frequency of using the 11 most

popular social platforms: Facebook, YouTube, Twitter, Instagram, Snapchat, Reddit, and others. Young people, participants who used social networks for more than two hours a day, had twice the level of social isolation than their peers who spent on social networks less than half an hour a day. The level of social exclusion of those who visited various social networks 58 or more times a week was three times higher compared with less active users - those who visited social media less than nine times a week [13].

According to Sherry Turkle, “the escape from loneliness in technology plays a central role in changing our psyche. Solitude is the state in which the ability to self-analyze is born, a real craving for relationships and a sense of the value of other people. Avoiding loneliness, “patching” the hours of solitude in social networks and virtual communication, we deprive ourselves of all this: we stop reflexing, consciously choose isolation and stop really appreciating people: As if we use them as spare parts to maintain our fragile sense of self. We begin to believe that constant communication will make us less alone. But we are in danger, because in fact it means the opposite. If we cannot exist alone, we will become more lonely. And if we do not teach children to be alone with each other, they will only experience loneliness” [9]. She finds a solution in the traditional understanding of the family, in educating the younger generation, in support, in trust, in love.

Let's return to the Kazakhstan digital generation. The main part of the respondents who participated in our study were schoolchildren aged 13 to 18 years old, identifying themselves as representatives of the new generation Z (2003 - 2023). The frequency of using the Internet by teenagers could be identified by the results of the questionnaire “How often do you use the Internet?” Answers of the respondents were divided into two groups: 72% of them use the Internet every hour, the remaining half (24%) access the Internet every 30 minutes. Only 5 students from all 370 respondents use the Internet 2-3 times a week. Free access to the Internet has become a familiar and natural phenomenon for the digital generation, most often teenagers use home (65% of all respondents indicated this answer option) and mobile Internet (62 % of all respondents noted this answer), which indicates the round-the-clock possibility of using Internet resources. Access to school Internet use was noted by only 9% of respondents, and only 3 schoolchildren said that they lacked the ability to use the Internet. In personal conversations with schoolchildren, to the question of whether you use a “nickname” or are represented by your own name, 90% answered that they have accounts and are called proper names. Preferring real communication, virtual, we can conclude that the images of I-reality and I-virtuality are consistent with each other. For teenagers, the number of likes of evaluating photos, posts are important, but “they are only an expression of a person’s sympathy for another person.” In social networks, they prefer to learn something new, often it concerns learning and homework. By analyzing conversations with a group of teenagers, only 2% spoke of the existence of two different realities: “the lack of opportunities or the impossibility of the fulfillment of desire in reality can be easily compensated in a virtual environment.” Especially this possibility can be traced among teenagers in online games, where often another person from the other end of the world is an accomplice to the game. During the conversation, teenagers were asked questions regarding to the experience of virtual communication, friendship. As it turned out, only 10% of the respondents had virtual friends from other cities and countries that they had only seen on the site online. The remaining 90% were in virtual communication with friends or friends who were classmates or simply well-known people. Moreover, the correspondence concerned mostly familiar people with whom the respondents had common interests. Understanding of true friendship for respondents, as it turned out, is a valuable concept, based on trust and support, and therefore does not need virtual communication. 100% of respondents answered that real communication will always be preferable to virtual.

We had conversations with two groups of Kazakhstan teenagers, namely, Kazakh-speaking and Russian-speaking citizens of the country, on the topics of authority, homeland, and culture. Russian-speaking teenagers see themselves as part of the world, Kazakh-speaking teens as part of the family and their state. Accordingly, for Russian-speaking teenagers, the authority is mainly played either by himself or the same teenager or a young man who has achieved great results in any activity. For a Kazakh-speaking teenager, authority is the family, most often the mother, father or older brothers or sisters. The influence of traditional principles, norms, customs, the authority of the elders adopted in

Kazakh society, which many families, most often living in auls, villages, try to preserve and pass on to the generation, is quite large in the southern mono-ethnic regions. Russian-speaking teenagers are mostly influenced by mostly Russian-language content, by pro-Western model of cultural development. Here, the results of our study correlate with the 2014 study indicated in the monograph edited by Z.K. Shaukenova. “The western-oriented part of Kazakhstan youth no longer has problems with the perception of massified, anglophone social and cultural models of the new averaged identity. But it concerns a small part of urbanized youth. A larger part of today's youth is from the mono-ethnic southern and western regions, who are most concerned about the problems of preserving and developing the Kazakh language and expanding the range of functioning of the usual monocultural environment models of the Kazakh ethno-cultural identity ”[8;173]. For all participants in the conversation, the Internet represents a space in which gender, nationality, race, religion are not important. In the study, 40% of respondents consider themselves to be a cosmopolitan or borderless person. In fact, social networks, blogs, chat rooms allow today's teenagers to build “their content”, to design and play with themselves, as a combination of several images, to define and become themselves as a full-fledged personality. Therefore, we can say that virtual and real identity go together, closely intertwined with each other.

Results. Kazakhstani teenagers view the Internet space as a social and cultural space in which they can meet basic needs for communication, obtaining information, to get emotional sensations and expand the cultural boundaries of their ME, as the network contains people of different cultures, languages, religions, what makes the Internet richer, more diverse and more accessible. This is the space where a teenager constructs himself, it is a tool in building an individual image, and virtual identity is an integral part of the formation a personality in a new information society.

References:

1. Combi M. Cultures and Technology: An Analysis of Some of the Changes in Progress—Digital, Global and Local Culture// Cultural heritage in a changing world, United Kingdom, 2016, P. 12
2. Erickson E. Identity: youth and crisis. Translation from English. – M.: Flinta, 2006. (Chapter: Library of foreign psychics). – P. 342.
3. Glukhov A.P. Interpersonal virtual surfing: self-presentation and interpersonal communication of the digital generation in social networks // Collection of research materials “Social networks as a platform for organizing interpersonal communications and identity performance of the digital generation. -Tomsk State University Publishing House. - Tomsk, RF, 2016. - P. 118-119.
4. Kazakhstan strategy 2050. URL http://www.akorda.kz/ru/official_documents/strategies_and_programs (dated on the 02.11.19)
5. Lévy P. Cyberculture. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. — 201 p;
6. Smirnova I.A. The Internet as a factor of the virtual community subculture, dissertation, St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions, St. Petersburg, 2000.-163 p.
7. Shchekoturov A.V. NET-friendship in the structure of constructing a virtual identity of teenagers// Bulletin of Nizhny Novgorod University named after N.I. Lobachevsky, 2013, No. 3 (1)- P. 441-445
8. Shaukenova B.Z. Socio-cultural development of Kazakhstan in the virtualization of information and communication practices. Collective monograph / Ed. by Z.K. Shaukenova. - Almaty: IFPR KN MES RK, 2014. – 220 p.
9. Turkle S. “Lonely Together”: on why we prefer social networks to personal communication. URL <https://monocler.ru/odinokie-vmeste-sherri-tarkl-o-tom-pochemu-myi-predpochitaem-sotsseti-lichnomu-obshheniyu/> (dated on the 03.11.2019)
10. Turkle Sh. The second Self. Computers and the Human Spirit. The MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England. -387 p.
11. Twenge J.M. Generation Me: Why today's young Americans are more confident, assertive, entitled--and more miserable than ever before. New York, NY, US: Free Press, 2006. -P.72-39
12. Veselova E.K. Personality in the virtual world and moral regulation of behavior // Theory and methodology: problems, trends // Psycho-pedagogical journal Gaudeamus, №1 (23), 2014. - p. 9-14.
13. Yakovlev D. Research: the Fascination with social networks reinforces the feeling of lonelinesslife.ru. URL <https://life.ru/982187> (dated on the 03.11.2019).

Сатершинов Б.
филос.ғ.д., профессор
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты

Жүзей М.
«Дінтану» мамандығының PhD докторант
Әл-Фараби ҚазҰУ

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ИСЛАМИ ЖӘНЕ ИСЛАМТАНУЛЫҚ БІЛІМНІҢ ТАРИХЫ МЕН ЗАМАНАУИ ҮРДІСТЕРІ

Кез келген құбылыс немесе үрдіс пайда болысымен өзінің орнықты арнасын бірден тауып кете қоймайды. Сол сияқты арнайы ғылым саласы және өз алдына дербес пән ретіндегі дінтану мен исламтануды зерттеу мен оқытудың да өзіндік түйткілді мәселелері бар. Солардың бірі осы қалыптасу үстіндегі отандық исламтанулық білім беру мен ғылымның әдіснамалық және әдістемелік мәселелері.

Сенім мен дін ретіндегі исламды зерттеудегі және, сәйкесінше оны оқытудағы негізгі екі бағытты атап көрсетуге болады: теологиялық ислами (кұрандық және кәламдық ғылымның өкілдері, мұсылман елдерінің діни танымал үлемдері мен имамдары, тәфсіршілер, мүдждахидтер, мұхаддистер мен факихтер) бағыт және исламтанулық зайырлы бағыт. Діни білім беру мен зерттеудегі ислами және исламтанулық бағыттардың өзіндік әдістері мен әдіснамалық ережелерінің бір-бірінен айырмашылығы бар, егер біріншісінде тәпсір – захириттік пен тәуіл – батиниттік тәсілдемеге негізделген құрандық ғылым әдісі басым болса, ал екіншісінде қазіргі ғылымның зайырлы әдіснамалық ережелері қолданады. Әрине, теориялық-әдіснамалық қана емес, концептуалды-категориалды базаның да айырмашылықтары бар, себебі зерттеушілер әр түрлі исламдық немесе исламтанулық мектептердің өкілдері болып табылады [1].

Белгілі шығыстанушы-ғалым Әшірбек Мүминов діни немесе ислами білім берудің конфессиялық, зайырлы және жәдидтік немесе гибриді (жартылай-діни, жартылай-зайырлы) түрлерін атап көрсетеді. Конфессиялық білім берудің мазмұнын ашу үшін оның ұйымдасқан (мектеп, медресе) және ұйымдаспаған (жеке курстар, сопылыққа үйрету, құжыралар) формаларының бар екендігін ескеру қажет. Орталық Азия мен Қазақстан тәжірибесіндегі діни оқу үдерісінің дәстүрлі-шариғи (немесе ханафилік дәстүрлі), жәдидтік және дәстүрлі емес (қазіргі исламшыл, мәзһабтан тыс) түрлерін түстеп айтуға болады [2].

Ислами білімнің қайнаркөздері мен тарихына үңілер болсақ, әрине, ол Хз. Мұхаммед пайғамбардың заманынан бастау алады. Мұсылмандар Пайғамбарды адамзаттың ардақты ұстазы ретінде бірауыздан мойындайды. Исламның әуелгі тарихындағы маңызды оқиға – Меккеден Мәдинаға хиджрет (қоныс аудару) жасалғаннан кейін, Мәдинада мешіт салынып, оның қасынан туған-туыс, жақындары мен дүние-мүліктері жоқ кедей сахабаларға арнап құрма ағаштарынан баспана жасалған. «Суффа» деп аталған бұл баспананың тұрғындары («асхабы суффа») өмірлерін Құран үйреніп, Пайғамбардан тәлім алу жолына арнады. Олардың қажеттіліктерін Пайғамбардың өзі және дәулетті сахабалар қамтамасыз етті. Ислам ілімімен сусындаған бұл бақытты жандар аз уақыттың ішінде сахабалар арасында Құран, хадис және басқа да діни ілімдерді терең меңгеруімен жоғары құрметке ие болды. Олар күндіз ораза ұстап, түнде ғибадат етіп, дүниенің күйбең тіршілігінен бойларын алыс ұстап, алтын уақыттарын Адамзаттың Ардақтысынан естігендерін жаттап, кейінгілерге жеткізу жолында өткізді. Пайғамбарымыздың білім бұлағынан сусындаған бұл сахабалар жан-жаққа мұғалім етіп жіберілді. Олардың арасынан ең көп хадис риуаят еткен Әбу Нурәйра, сонымен қатар Бәрә ибн Малик, Абдуллах ибн Үнәйс сынды ғалым, тақуа сахабалар өсіп шықты. Құран Кәрімнің және хадис шәріптердің жатталып, мағыналарының кейінгілерге дұрыс жетуінде бүкіл қиындықтарға төзе білген, білімге құштар жанқияр суффа асхабы табандылықтарының орны

ерекше [3]. Осылайша, ислами білім берудің бастауында Мұхаммед пайғамбардан білім мен тәлім алған сахабалар тұрды.

Мұсылман әлемінде танымның әрқилы салаларымен қатар, білім мен тәрбиені қатар берумен сипатталатын, терең рухани қасиеттер дарытатын имандылыққа негізделген өзіндік педагогика орнықты. Ислам дініндегі (ең алғаш түскен құран аяты «Оқы» болды) білімге деген құрмет ғалымдарды адамның әлеуметтік, биологиялық және рухани қырларын зерделеуге итермелеп, гуманистік тұрғыдан жетілген тұлға – «кемел адам» қалыптастыруға деген ұмтылысына әкелді.

Ислам дәстүріне сәйкес, бастапқы білім беру отбасынан басталады. Бала бес жасқа жетер-жетпестен «бисмилля» мен Құранның бірнеше аяттарын жаттай бастайды. Мұсылманшылықта білім мен тәрбие біртұтастықта қатар жүреді. Тұлға қалыптастыру барысында бұл екеуінің біреуі ақсаса, ол қанаты қайырылған құспен теңеледі. Үйрету барысында мадақтау мен жазалау да қатар жүреді. Үлгерімді бала жетістіктері үшін атқа мінгізіледі, тәтті мәмпәсилер жейді, ал білімге ынтасы жоқтар үлгермегені үшін құлағы бұралады, майқұйрықтан дүреге тартылады. Белгілі фарабитанушы М.М. Хайруллаевтың байқауынша, ежелгі бір деректерге қарағанда Мәуреннаһрда балаларды қолөнер мен ғылымға үйрету 5 жастан басталған [4, 43-б.].

Мұсылман әлеміндегі бастапқы білім беру бейресми күйде болды және ол мешіттерде жүзеге асты. Мешіттерде қарапайым діндарлар ғалымдармен кездесті, оларды тыңдады, бірлесіп кітаптар оқыды, пікірталастарға түсті. Исламның көптеген үлемдері, мұсылмандық құқық мектептерінің атақты негізін қалаушылар – Әбу Ханифа, Мәлік, Шафиғи және ибн Ханбал тәрізді имамдар осындай ортадан шықты. Білім берудің бұл бейресми дәстүрі әлі күнге жалғасып келеді.

Кейінірек, X ғасырға қарай осы медреселердің ішінде арнайы бастауыш білім беретін «мектептер» пайда бола бастады. Имамдар мен ғалымдар бұл мектептерде шәкірттерге арабша оқу мен жазуды, арифметиканы және ислам құқығы – фықһты үйретті. Білім берудің одан жоғарғы сатысы «медресе» деп аталды және бұл университеттер үлкен мешіттерде (Меккедеге әл-Харам, Мәдениедегі ән-Нәуәуи, Құддыстағы әл-Ақса мешіттерінен кейінгі Марокконың Фес қаласындағы әл-Қарауин университеті 859 жылы, Каирдегі әл-Азхар университеті 970 жылы негізі қаланды) ашылды. Медреселерде діни ілімдермен (фықһ пен кәлам (теология)) қатар медицина, математика, астрономия, тарих, география және т.б. зайырлы жаратылыстанымдық ғылымдар да оқытылды. Медреседе әртүрлі пәндер бойынша факультеттер болды, оларда шәкірттер белгілі бір мамандық бойынша оншақты жыл бойы оқытылды. Бағдарламаны игерген шәкіртке мамандықты толық игергендігі жөнінде және оқытуға рұқсат берілгендігі туралы куәлік (қазіргі дипломның прототипі) – «иджәзә» берілді.

Ислам діні осылайша ортағасырлық азаматтық қоғамдағы білім мен ғылым ошақтары – мектеп-медреселер мен забиялар арқылы таралды. Ислами ғылыми білімнің дамуына халиф Мамунның (786 - 833) тұсында халифат астанасы – Бағдат қаласында салынған данышпандар үйі – «Бейт әл-Хикманың» үлкен үлесі болды. Сондай-ақ, Селжұқ патшасы Алпарслан ұлы Меликшахтың уәзірі Низам әл-Мүлік өз қаражатымен Бағдат қаласында 1065-1067 жылдары үлкен медресе салдырды, ол кейіннен «Низамия» атымен мәшһүр болды және бұл бүкіл мұсылман әлеміне тарады.

Халифаттың шығысында да, батысында да осы типтегі ислами білім беру дамыды. Медреселер салу одан әрі Хорасан мен Мәуреннаһр аймақтарындағы Нишапур, Басра, Исфәһан, Герат, Мерв, Бұқара, Самарқанд, сондай-ақ Түркістан мен Жетісу аймақтарындағы қалаларда жалғасын тапты. XII ғасырда Каирде 75, Димашықта – 51, Алеппода 44 медресе болған, ал мұсылмандық Испанияда жүздеген медреселер жұмыс істеді, ең танымалдары Кордова, Толедо, Севилья университеттері еді. Бір Кордованың өзінде 80-ге жуық оқу орны болды. Мұндағы оқу орындарында діни төзімділік болды, оқытушылар мен студенттер мұсылмандармен қатар, христиандар мен иудейлер, еркектермен қатар әйелдер де теология мен философияны, грамматика мен риториканы, фықһ пен логиканы және т.б. оқыды.

Мұсылманның осы жоғарғы мектептерінің үлгісінде кейінірек еуропалық атақты университеттер (мысалы, Париж, Болонье университеттері) өсіп шықты.

XIX ғасырдан бастап еуропалық державалардың мұсылмандық Шығысты жаулап алуының нәтижесінде, сондай-ақ Осман империясында да вестернизация мен модернизацияның әсерімен оқу орындарының бағдарламаларынан дін алынып, оның орнын зайырлы ғылымдар басты. Илсам медреселері толығымен жойылып кетпегенімен, мемлекеттің қамқорлығынан айырылып, жалпы мұсылман әлемінде өз тұғырларынан тайды. Мұсылман елдерінің басым көпшілігінде білім берудің жаңа еуропалық жүйесі орнықты, дегенмен дәстүрлі жүйе де ішінара сақталды. Дар-Улум, әл-Азхар, әл-Қарауин сынды классикалық ислам жоғары оқу орындарында ислами және зайырлы ғылымдар қатар оқытылатын дәстүрлі бағдарлама бұрынғысынша үстем болды.

XIX ғасырдың соңы XX ғасырдың басы жалпы әлемдегі, сондай-ақ мұсылмандық Шығыс әлеміндегі, оның ішінде қазақ даласындағы да ірі де, күрделі өзгерістер кезеңі болып саналады. 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 кең қамтыған бұл үрдіс пен қозғалысты діни жаңартушылық немесе модернистік деп атайды. Ресей құрамындағы Қырым мен Еділ бойынан қазақ даласына енген бұл қозғалыс және білім беру үдерісіндегі бұл жаңашылдық жәдидшілдік деп аталды.

Оңтүстік Қазақстандағы қадымдық мектеп-медреселер уақыт өте келе тоқырауға ұшырағанымен, XIX орта тұсынан бастап Қырым мен Еділ бойынан басталған жаңа тәсілдегі жәдидтік мектептер (Бақшасарай, Қазан, Уфа қалаларындағы медреселер) исламның жаңа қарқынмен дамуына себеп болды. Алайда 1870 ж. 16 наурыздағы Ережеге сәйкес мұсылман оқу орындарына қатаң бақылау орнатылып, Н.И. Ильминскийдің жүйесі енгізілді. «Бұл ереже бойынша мұсылмандық оқу орындарында орыс тілін оқыту міндетті болды және мектеп пен медреселерді ашуға орыс тілді мұғалімдер болған жағдайда ғана рұқсат берілді. Ашылған оқу орындарында балаларын оқытқысы келгендер оқу бөлімінен арнайы рұқсат куәліктерін алуға тиісті болды» [5, 288-б.].

Қазақтың діни ойшылдары Абай мен Шәкәрімнің, Шәңгерей Бөкеев пен Шәді төренің, Марал ишан мен Науан қазіреттің, Ғұмар Қараш пен Мәшһүр-Жүсіп Көпеевтің көзқарастарына қазақ даласына кең таралған сопылық, қадымшылдықпен қатар, жәдидшілдіктің ықпал еткені сөзсіз. Жәдидшілдік түркі тілі мен әдебиетін дамытуды, зайырлы пәндерді үйретуді, ғылым жетістіктерін пайдалануды, әйелдердің теңдігін қолдайтын ағартушылық қозғалыс болды. Жәдидшілдіктің көрнекті өкілдері қатарына Шағабуддин Маржани, Құсайын Фаизханов, Ысмайыл Гаспаралы, Мұса Бигеев, Ризаетдин Фахретдинов, Мифтахеддин Ақмолда, Мұхаметсәлім Үметбаев, Зайнулла Расулов және т.б. жатқызылады. Бұл қозғалысты Орынбордан шыққан ағайынды Құсайыновтар, Троицкіден шыққан Яушевтер, уфалық С. Нәзіров пен Г. Хакимов сынды кәсіпкерлер қызу қолдады. Орта Азияда Мінуэр қари Әбдірашидханов, Файзулла Қожаев, Махмұдқожа Бехбуди, С. Міржәлелов сияқты жәдидшілдер танымал болды.

Жәдидшілдік қозғалысы мектептер мен медреселерде «усул-и жәдид», оқытудың дыбыстық жаңа әдісін қолданудан басталды. Бұл әдіс ең алғаш рет Уфа губерниясындағы «Ғұсмания» және Орынбор губерниясындағы «Хұсайыния», Қазандағы «Мұхаммадия» медреселерінде қолданылды. 1890 жылдан бастап «Расулия», «Ғалия», Стерлибаштағы медреселерде кәсіби мұғалімдер дайындалып, Башқұрстанда бұл әдіс толығымен бекітілді.

Білікті мамандар сондай-ақ Стамбул мен Каирдің реформаланған медреселерінен, Бақшасарай мен Қасымов қалаларындағы педагогикалық курстарды бітіріп келді. Сауат ашу бір жылға дейін қысқарып, оқытудың еуропалық сыныптық-сабақтық стандарттары енгізілді. Орынбор өлкесінде әйелдер мектебі ашылды.

1913 жылы бүкіл Түркістан өлкесінде жәдидшілдік бағыттағы 92 мектеп-медреселер қызмет етті. Қазақстанда атап айтқанда, Верныйда Ғабдулуәлиевтер, Ақсуда «Мамания», Қапалда «Якобия», Зайсанда «Қазақия» және «Ғизатия», Қарғалыда «Әмирия» және тағы басқа медреселер ашылды. Бұл оқу орындарының шәкірттері жылдан-жылға көбейіп отырған. Қарғалыдағы «Әмирия» медресесінде 1912 жылы 150-ден артық бала дәріс алды [6, 311б.].

«Мамания» медресесі 1899 жылы Ақсуда бой көтерді. Бұл медресенің ашылуына сол өңірдің зиялысы Маман Қалқабайұлы мен оның балалары мұрындық болды. Бастапқы кезде медреседегі оқу араб жазуы негізінде діни бағытта ғана оқытылды. Ал 1904 жылдан бастап Сейітбаттал мен Есенғұл Тұрысбековтер медресені жаңа әдісті оқу орны ретінде қайта құрып, қажетті мектеп жабдықтарымен қамтамасыз етіп отырған. «Мамания» медресесі заңды түрде 1912 жылы ғана тіркелген.

«Мамания» медресесінде Каир университетінің түлегі Ғабдолғазиз Мұсағалиев, Стамбұлдағы Дін оқуын бітіріп келген Файзырахман Жахангеров, Уфадағы «Ғалия» медресесінің түлектері М. және Ф. Есенгелдиндер, ұстаз Мұстақым Малдыбаев, әнші Майра Уәлиқызы, қазақ зиялыларының бірі Барлыбек Сырттанов ұстаздық еткен. Медреседегі дәріс барысы «Ғалия» медресесінің оқу бағдарламасы негізінде жүргізілген. Оқу жоспары бойынша 1-ші және 5 сынып (класс) аралығында қазақ тілі, есеп, иман шарт, құран, орыс тілі, пайғамбарлар тарихы, жағырапия, зоология, ислам діні тарихы, татар тарихы және хадис сабақтары оқытылды. «Мамания» медресесін оқып шыққандар кейіннен Уфа, Орынбор сияқты ірі қалаларда оқуларын жалғастырған [7, 302-б.].

1913-1914 жылдары медреседе оқыған қазақ жастары «Садақ» атты қолжазба журнал шығарған. Журналға шәкірттердің роман, әңгіме, ертегі, өлеңдері, ескі билердің сөздері мен ішкі, сыртқы хабарлар, түрлі мақал-мәтелдер мен жұмбақтар басылып отырды. Медресе шәкірттері «Айқап» журналы мен «Қазақ» газетіне де түрлі тақырыптарда мақалаларын, хабарламаларын жариялаған. 1906-1916 жылдар аралығында «Ғалия» медресесінен ғалым Т. Кәкішев көрсеткендей, жалпы 950 адам білім алып шыққан [8, 61-62 бб.].

1913 жылы «Ғалия» медресесінде қазақтың елу шамалы талапкерлері оқыған. Бұлардың арасында онбір жасар балалар да болды. «Айқап» журналына жарияланған Зәкір Ғайсиннің «Медресе Ғалияда қазақ шәкірттері» атты мақаласында: «Русиядағы мұсылман медреселерінен ең бірінші болған медресе «Ғалияда» қазақ оқушыларының жылдан-жылға көбеюі иншалла халқымыздың ғылым нұрыменен нұрланып, рухтың көтерілуіне себеп болар деп шын көңілімізден қуанамыз. Бұл шәкірттердің ішінде байларымыздың арқасында оқып жүрген бірлі-жарымды шәкірттер де бар. Мысалы, Қапалдағы Мамановтар үш шәкіртті, Семейдегі Яхи қажы бір шәкірт оқытып жатыр. Басқа жерлерден де осындай аздап оқушыларға жәрдем еткен мырзалар естіледі. Міне, бұлар қазақ халқының бұрынғы қалпынан әжептәуір өзгергенін көрсетеді», – деп келтірілді [9, 98-б.].

1916 жылы медреседе Торғай облысынан Сұлтан Шоқаев, Ғұмырғали Наизин, Досғали Есентаев, Әлмұхамед Жүндібаев оқыған [10]. Бұл медреседен қазақтың алдыңғы қатарлы зиялылары Ж. Тілепбергенов, М. Жұмабаев, Б. Майлин, Т. Жомартбаев, Б. Серкебаев, барлығы 50-ден астам азаматтар білім алған. «Ғалия» медресесінде оқыған қазақ шәкірттері жиі-жиі бас қосып, мұқтаж шәкірттерге көмек көрсету, ағарту мәселелері жөнінде ақылдасып отырды.

Алайда жәдидшілдердің қарсыластары да мығым күшке ие болатын. «Жаңа әдіспен» оқытуға қарсы келушілер қадімше (ескіше) оқытуды жақтап, түрлі жолдармен күресіп бақты. Мәселен, 1911 жылы Жұмағали Арыстанов «жаңа әдістің» мұсылман оқуына қолданылуының мүлде қателігін, бұл бағытты жақтаушыларды ислам дінінен кері кетушілер деп кінәлаған «Раддия» деген арнайы кітап шығарды [11, 215-б.]. Халық арасында танымал Науан хазірет 1914 жылы Көкшетауда қыркүйек айында өткен жәрмеңкеде «жаңа әдісті» мұғалімдерге балаларын бермеуге үгіттеген [12, 125-б.].

1917-жылы патша өкіметінің құлап, құдайсыз Кеңес өкіметінің билігі орнауымен исламтанулық білім беру саласы ғана емес, бүкіл діни ахуал түбегейлі өзгерді. 1929 жылы 8 сәуірде БОАК мен РКФСР ХКК-нің қабылданған «Діни бірлестіктер туралы» қаулысымен дін қызметіне шектеу қойылып, шіркеу, мешіт ғимараттары мәдени-ағарту орындарына берілді. Ал 21 сәуірде қазақ өлкелік комитетінің барлық діни мектептерді жабу туралы қаулысы шықты. Құдайға құлшылық жасау, діни жиналыстар діни мерекелер өткізу кеңестік жүйеге жат деп саналып, оларға мүлдем тыйым салынды. Осы қаулылардан кейін барлық шіркеулер, мешіттер, храмдар жабылып, оның дүние-мүлкі мемлекет меншігіне көшіріле бастады. Дін қызметкерлеріне, тіпті олардың отбасыларына да қысым көрсетілді. Діни ұйымдардың пайдаланатын ғимараттары мен мүліктері кеңес өкіметінің тиісті орындарымен жасалған келісім-шарт бойынша пайдаланылатын болды [5, 323-б.].

XX ғасырдың екінші онжылдығынан бастап атеизмнің үстемдігі барысында өмірдің барлық қырынан ығыстырылған ислам діні мен исламтанулық білім беру Қазақстан Республикасының тәуелсіздігі бекітілуімен қайта жанданды. Биліктен қорықса да, кеңес заманында дінге сенушілердің бірқатары діннен бас тартпағаны белгілі. 1990-жылдары діндерді бұрынғы заңсыз таңылған айыптардан ақтайтын және қорғайтын ахуал қалыптаса бастады: 1990 жылы Қазақстанның өз алдына бөлек Мұсылмандар Діни басқармасы құрылды, ал 1992 жылы «Діни сенім және ар-ождан бостандығы туралы» либералды заң қабылданды. 1995 жылғы ҚР Конституциясы, Азаматтық Кодекс діни ұйымдардың жұмысын реттеуге негіз болды.

2011 жылдың 11 қазанында қабылданған ҚР «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заңына сәйкес «Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы» республикалық діни бірлестік ретінде діни білім беру ұйымдарын құра алады. Заң бойынша мұндай ұйымдар діни қызметшілерді даярлаудың кәсіптік оқу бағдарламаларын іске асыратын мекемелер нысанында құрылуы көзделді. Осы нормаға сәйкес 2012 жылы жүргізілген діни бірлестіктерді қайта тіркеу үдерістері негізінде бұған дейін діни бірлестік ретінде қызмет атқарып келген исламдық оқу орындары таратылып, республикалық діни бірлестік құрамындағы оқу мекемелері ретінде қайта құрылды.

Қазіргі таңда ҚМДБ-ның ислами діни білім беру жүйесі төмендегі сатылардан тұрады:

- мешіттер жанынан ашылған діни сауат ашу, Құран сүрелерін жаттау курстары мен діни оқу орындарына талапкерлер әзірлейтін дайындық курстары;
- қайырымдылық мекемелері жанынан құрылған оқу интернаттары;
- Құран сүрелерін кәсіби тұрғыда жатқа оқуды үйрететін қарилар дайындау орталықтары;
- Имамдардың білімі мен біліктілігін жетілдіру институты;
- Техникалық және кәсіптік білім беретін медреселер;
- жоғары оқу орны және жоғары оқу орнынан кейінгі діни білім беретін оқу орындары [13].

Еліміз тәуелсіздік алғаннан бері дінтанулық және исламтанулық білім беру саласы Қазақстан Республикасы заңнамаларының аясында жүзеге асады. Бүгінгі күні Түркістан қаласындағы Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінде, Алматыдағы әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде, Астанадағы Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінде, Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды мемлекеттік университетінде, Алматыдағы Шет тілдері және іскерлік карьера университетінде, «Нұр-Мұбарак» Египет ислам мәдениеті университетінде, сондай-ақ ҚР БҒМ Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтында дінтану және исламтану мамандықтары бойынша бакалавриат, магистратура мен докторантура ашылып, оқу үдерісі жүргізіліп келеді. Дінтанудың немесе исламтанудың мазмұны, дидактикасы мен методикасы ой еркіндігі, ар-ождан бостандығы, дін ұстану, сенім мен сөз бостандығы туралы халықаралық және ішкі мемлекеттік құқықтық құжаттарға қайшы келмейді.

Әдебиеттер:

1. Сейтахметова Н., Сатершинов Б., Шагирбаев А. Традиционная религия для Казахстана: суть и отличие ханафитского мазхаба / Материалы Астанинского социологического форума, посвященного к Дню Первого Президента Республики Казахстан. Межд. науч.-практ. конф. / Отв. ред. З.К. Шаукенова. Астана. – 2014. – С. 108-115.
2. Муминов А. Конфессиональное богословское образование встанет на одну ступень со светским / Е-ислам.kz 28 января 2015 г.
3. «Суффа» сахабалары / <http://fatua.kz/kz/post/view?id=684>
4. Хайруллаев М.М. Абу Наср ал-Фараби. М.: Наука, 1982. – 304 с.
5. Қазақстандағы діни ұйымдар мен діни ахуал (XIX ғ. соңы – XXI ғ. басы) / Қазақстанның тарихи және рухани-мәдени дамуындағы дінің рөлі: дәстүр және қазіргі заман. Ұжымдық монография. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2016 – 360 б.
6. Айқап журналы. 1912. №14.
7. Смағұлова С. Қазақстандағы мұсылмандық оқу орындары мен ағартушылық қоғамдар (XIX ғ. аяғы мен XX ғ. басы) / <http://turkacadem.kz/kz/vp.php?id=167>
8. Кәкішев Т. Садақ. Эссе. Алматы, 1986.
9. Айқап. 1913. № 4-5.
10. ҚР ОММ. 25-қ., 1-т., 423-іс. 57-п.
11. Бушик А.П. Очерк развития школьного исторического образования СССР. М., 1961.
12. Айқап журналы. 1914. №13.
13. ҚМДБ 2020 жылға дейінгі діни білім беруді дамыту тұжырымдамасы. Астана, 2015.

Сейтахметова Н.Л.

д.филос.н., профессор,
член-корреспондент НАН РК
ИФПР КН МОН РК
natalieseyt@mail.ru

Турганбаева Ж.Ж.

PhD докторант специальности «»
КазНУ им. аль-Фараби
zhanara0890@mail.ru

ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ ИСЛАМОВЕДЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ И СОВРЕМЕННОСТИ

Статус науки в гуманитарном пространстве XXI столетия исламоведение обретает достаточно долго, освобождаясь от востоковедческого, теологического и ориенталистского дискурсов.

Боязнь ориентализма и привитие к нему и от него «иммунитета» в XX столетии становится темой современности.

Упоение Саидом и критика его занимает целые страницы академических и околоакадемических изысканий, в которых демонизируется то европейские исследования, то исламские.

Изгнание термина «ориентализм» с авансены исламоведческих исследований две «перспективные» возможности: одну – хорошую – объективную реконструкцию методологических подходов к изучению ислама и его трансцендентной и практической роли в моделировании исламского образа мысли и исламского образа жизни, и вторую – не очень хорошую – непрофессиональную, необъективную критику западного дискурса в исламоведении, связанную только с политическим контекстом и попыткой представить западно-европейские исследования как навязывание чуждого, агрессивного способа манипулирования Востоком.

Дискуссии, развернувшиеся в этом направлении, вовлекли научную среду в обсуждение вопросов о Восточном Ренессансе (Р. Шваб), Мусульманском Ренессансе (А. Мец),

германском, российском, французском ориентализме, которые, собственно, и послужили коренным поворотом в формировании гуманитарной науки, которую сегодня мы называем исламоведением.

Академическое изучение Ближнего Востока, как и других регионов Ориента, имеет европейские корни. Начавшись в XVII-XVIII веках с изучения языка и священных текстов, исламоведение было легитимировано в связи с политическими условиями: начало колониальной эры, инициированной экспансионистской деятельностью европейских метрополий. Процесс деколонизации исламских стран несколько ослабил академический порыв к изучению ислама, однако, начиная с 1980 года ислам вновь предстает категорией научного анализа. Именно рассмотрение ислама в аналитическом ракурсе является основным трендом современного исламоведения. Унаследованная от периода колониальной истории тенденция связывать научные изыскания и политические ориентиры остается актуальной для европейского исламоведения и сегодня.

Научный интерес, вызванный геополитическим курсом Запада, артикулирует ряд причин изучения ислама на современном этапе. Так, во-первых, необходимость энергетических ресурсов, импортируемых из стран Ближнего Востока, ориентирует специалистов различных областей знания на изучение ислама как культуuroобразующего компонента истории и современности этого региона. В связи с этим, многие региональные события и конфликты рассматриваются как имеющие строго «исламский» генезис. Во-вторых, массовая иммиграция мусульман в европейские страны, значительно меняющая демографический облик Западной Европы, а также социокультурный контент Старого Света, побуждает развитие социологических исследований ислама [1, с. 224]. В этой связи возник такой новый концепт исламоведческого знания как евроислам, проблематизирующий интеграцию нескольких поколений мусульман-иммигрантов в принимающие общества. Как отмечают исследователи, ислам предстает ключевой проблемой социума в западном академическом пространстве [2; 3]. В-третьих, всплеск террористической активности, вылившийся в террористический акт 11.09.2011 в Нью-Йорке, инициировал демонизацию ислама в западных средствах массовой информации, что, в свою очередь, не могло не отразиться на научном сообществе, сосредоточившемся на проблематизации ислама в своих исследованиях [1, с. 244-245].

В качестве реакции на европоцентристский тренд в изучении Ближнего Востока и феномена ислама в том числе, Э. Саид поставил под вопрос правомерность и целесообразность концептуализации «войны с террором» в своем труде, обличающем конструкт ориентализма в западной науке [1, 245]. Собственно, концептуальный аппарат, изобличающий ориентализм, был разработан ранее учеными Максиме Родинсоном и Жаком Варденбургом [1, 254].

Исследователь Леон Бускенс отмечает, что основным трендом в современной науке выступает идентификация Ближнего Востока с исламом, и, следовательно, перекалфикация кафедр арабского языка в кафедры исламоведения ввиду обязательной корреляции арабского языка с исламской религией.

Важность религии как культуuroобразующего феномена подчеркивал еще С. Хантингтон, отмечая отождествление «великих цивилизаций» с «великими религиями мира» [4, с. 50]. Однако, возникающий в XX веке дискурс вокруг диады «ислам-модернизм/секулярность» (а, не, например, «ислам-христианство» или «традиционализм-модернизм», подчеркиваемая Т. Асадом и Хафезом как особенность западного научного восприятия, вносит путаницу категорий, намекая на патриархальность/архаичность ислама и прогресс христианства под влиянием Просвещения в модернизм. Подобный дискурс особенно осязаем в исследованиях политики, гендерных отношений и взаимоотношений между авраамическими религиями. Он вполне объяснимо порождает вопросы совместимости ислама с демократией и или с гендерным равенством, искусственно маргинализируя ислам и отбрасывая Ближний Восток как обитель ислама, в далекое средневековье [1, с. 246].

Сложившееся положение вещей не могло не вызвать критики со стороны мусульманских интеллектуалов, которые ввели в научный оборот антропологический и исторический подход к изучению ислама как дискурсивной традиции [1, с. 245]. Весьма показательным в этой связи

является творчество мусульманских интеллектуалов XX-начала XXI веков, получивших западное образование. Будучи знакомыми с тенденциями западных представлений об исламе, обусловленными политическим измерением межкультурного взаимодействия, эти люди, в большинстве своем – профессура, предпринимают попытки вернуть исламу репутацию двигателя знания, напоминая миру о когнитивной составляющей религиозного и исследовательского поиска в Исламское Средневековье, регулировавших в исторической ретроспективе культурное движение Ренессанса в Европе. Примечательны в этом контексте труды Зияуддина Сардара, Тарика Рамадана, Талала Асада, Асефа Баята, Абдолкарима Соруша и других.

3. Сардар, посвятивший свое творчество противостоянию демонизации и маргинализации ислама ввиду событий 11 сентября 2001 года, исследует возможность реактуализации и реинтерпретации Священного Текста, объясняя его релевантность в XXI веке. Наиболее болезненный для ориенталистов концепт, связанный с исламом – джихад – видится ученым в связи с ориентацией Корана на морально-этическую составляющую человеческого мировоззрения и поведения. «Иджтихад» - производное от того же трехконсонантного корня, что и «джихад», означающий «прилежание» и «усилие», апеллируется исследователем к сфере торжества знания, благодаря которому стал возможен прогресс исламского общества в средневековье. Кроме того, исследователь призывает к восприятию Корана в части борьбы с неверными, учитывая весьма конкретные исторические условия ниспослания Откровения, когда мусульманскому сообществу нужна была самозащита. [5, с. 135-137].

Отход от ориенталистских традиций, расширивший европейский инструментарий изучения ислама от узко филологических и исторических методов в сторону социальных наук, происходит с 1970 года, выведя на авансцену исламоведческих исследований американское научное сообщество. Однако, влияние классиков европейской ориенталистики XIX века, коими являются Эдвард Лейн, Уильям Робертсон Смит, Христиан Снук-Хюргронье, Эдмон Дутте, оставалось ощутимым. В это время исследования ислама продвигали Гюстав Эдмунд Грюнебаум в Калифорнийском университете, Эдвард Эванс-Притчард в Оксфорде, Клиффорд Гирц, Эдвард Саид, Эрнест Геллнер, Майкл Гильсенан, Жак Берке, Люсета Валенси.

Исламоведческие исследования в русле антропологии и социальной истории сменили филологические подходы в связи с несколькими моментами [1, с. 247]. Так, развернувшаяся критика западного общества представителями левой идеологии была инициирована деятельностью Американского корпуса мира, волонтеры которого в то время активно осваивали культуру в Марокко, Йемене, Иране, Турции. Вторым моментом стала осознанная в Европе необходимость понимания культуры мигрантов и изучение уклада странных стран исламской культуры [1, с. 248]. Развитие и применение антропологического подхода в исламоведческих исследованиях вылилось в конце XX-начала XXI веков в изучение национальных моделей религиозной практики в исламе [1, с. 248]. Иными словами, одностороннее рассмотрение ислама как монолитного образования в черно-белых тонах отходит на задний план, уступая место более разностороннему взгляду на специфику ислама в наложении его на культуры различных стран и регионов. Так появились исследования марокканского ислама, индонезийского, малазийского, танзанийского и др.

Антропологический подход открыл второе дыхание изучению исламской юриспруденции, которое было забыто с XIX века. Причиной возобновления интереса к этой области стала убежденность антропологов и историков (среди которых Бринкли Моррис Мессик, Джонатан Беркли, Жислен Лайдон) в необходимости изучать документальные и исторические тексты. Предметом новых исследований стали города, население, межгендерные отношения, популярная культура. Наряду с обозначенными темами возникших благодаря антропологическому подходу дисциплин – социальной и экономической истории, были возобновлены «традиционные» исследования ислама: политика, вероучение, интеллектуальная история. Как отмечает Л. Бускенс, в исламоведческих исследованиях все чаще фигурируют такие понятия как «общественная сфера» и «гражданское общество». Отдельную категорию составляют исследования, вызванные к жизни осознанием

конфликтного потенциала взаимодействия Западного мира с Исламским, обусловленного восприятием ислама Западом как угрозы. В этой связи современными тематическими блоками в западном исламоведении выступают исламистская идеология, исламский радикализм и экстремизм, а также тема исламской политики [1, с. 249]. Ирано-американский ученый Асеф Баят замечает, что предметом исследования должны быть «социальные процессы» без привязки к исламской культуре и региону Ближнего Востока [6]. Одной из животрепещущих проблем исламоведения с 1970 года является вопрос гендерного равноправия, которому посвящены исследования Лоис Бек и Никки Кедди, Линн Уэлшман, Джозефа А. Масада. Учеными констатируется различность картины мира в этом вопросе между мусульманами и представителями западного мышления [1, 249].

Западное восприятие ислама в академическом сообществе делает шаг навстречу культурному Другому, позиционируя ислам как предмет изучения исторической и социологической дисциплин, и оговаривая необходимость преодоления тенденции к умалению или отрицанию значения разграничения подходов ориенталистики и исламоведения в изучении ислама как культурного феномена, а не только как религии [1, с. 267].

Доминирование англоязычных исследований в области исламоведения объясняется смещением фокуса американской политики на Ближнем Востоке, побудившим активизацию академических изысканий, связанных с этим регионом, как когда-то обстояло дело с политическими интересами европейских стран. Конечно, европейские исследования на французском, немецком, испанском, итальянском языках остаются, как замечает Л. Бускенс, классическими, однако, общие тренды требуют перевода исследований на английский язык для введения их в научный оборот [1, с. 255].

Серьезный вклад в развитие западного исламоведения внесли мигрировавшие в США европейские исследователи (ярким примером которых является Гюстав фон Грюнебаум), а деятельность американских университетов и масштаб их финансирования привлекали множество молодых остепенных исламоведов, исследующих ислам с антропологической и этнографической перспективы.

Между тем, европейское исламоведение, с окончанием колониальной истории сосредоточено более на классических культурологических исследованиях гуманистических дисциплин [1, с. 256], обозначаемых в средневековом научном дискурсе адабом. Дело также в культурно-исторической преемственности европейских моделей гуманистического знания и образования адабу эпохи классического ислама, инициировавшего, как подчеркивает Джордж Макдиси, возрождение научного интереса в эпоху европейского Ренессанса. Исторические условия в разрезе мировой истории обусловили распространение элементов средневековой исламской культуры в Западном мире вследствие завоевания арабами Сицилии, северной и южной частей Италии и Испании [7, с. 329].

В научных институтах самих исламских стран – в Саудовской Аравии и Малайзии, например, область исламоведения характеризуется критикой западо-центристских исследований исламских концептов, изучением истории западных исследований восточной истории, а также заблуждений западных ориенталистов. Однако, эти исследования не участвуют в формировании глобального академического дискурса. Одновременно, Бускенс констатирует напряженность в отношениях между учреждениями, специализирующимися на богословском образовании (такими, как, например, Аль-Азхар), и теми, что функционируют как светские (Каирский университет, институты исламского высшего образования в Индонезии - IAIN). В связи с этим исследователи из этих стран, не получившие одобрения от авторитетных религиозных центров, вынужденные мигрировать в Европу, дополнили ряды европейских мусульманских исследователей и популяризовали область исламоведения. Среди проминентных исследователей с исламским бэкграундом выделяются Абу Зайд – толкователь Корана; Халид Масуд – директор Международного института изучения ислама современного мира в Лейдене, занимающийся проблемами исламского законодательства; Абдуллах Хамуди – директор Института транснациональных исследований в Принстоне (США), изучающий марокканское общество; Т. Рамадан, изучающий евроислам, З. Сардар – главный редактор

издания «Критический мусульманин» Международного института исламской мысли в Лондоне. Успех исследователей-мусульман в западных странах объясняется интегрированностью в западную модель знания и аутентичным восприятием религиозных норм на языке оригинала, вкуче позволяющих изучать проблемы исламоведения изнутри, через призму исламских ценностей, мировосприятия и моделей поведения, а также работу с первоисточниками [1, с. 257].

Интересной тенденцией выступает создание американских университетов и исследовательских институтов в мусульманских странах Персидского залива, Турции, Марокко, Ливане, Египте, с приглашением американской профессуры, интеллектуальной элиты – как местной, так и из других мусульманских стран, продолжающих, чаще всего, свою исследовательскую деятельность в США [1, с. 258].

Исламоведение успешно развивается в Японии, где изучаются вопросы суфизма, вероубеждения и история исламских городов, при помощи экспертов из западных и исламских стран. Между тем, будучи частью «Ориента», японцы разрабатывают свое видение восточных обществ [1, с. 259].

Таким образом, современное исламоведение, пройдя различные стадии развития, комбинирует междисциплинарные подходы филологии в вопросах изучения текста, исторической науки, позволяющей проблематизировать вопросы преемственности в исторической ретроспективе, а также антропологии (этнографии), способствующей более детальному пониманию исламских практик: социальных, политических, религиозных в разрезе рассмотрения ислама как культуuroобразующего феномена современного мира [1, с. 260].

Исламоведение, обретая сегодня научную независимость от востоковедения, становится междисциплинарным дискурсом в составе гуманитарного знания. Одной из главных приоритетных задач для него становится критическая рефлексия над социокультурными, метафизическими и моральными проблемами в контексте исламской традиции. И в этой связи немаловажную роль играет выстраивание диалога Я (Восток) и Другого (Запад), который должен снять бинарное отчуждение и настроить на узнавание одного в другом.

Исламоведение сегодня больше, чем наука, поскольку превосходит утилитарный практический смысл, подводя к критическому осмыслению «предельных основ бытия», как выразился бы знаменитый Мартин Хайдеггер, которому была очень близка идея о сокровенной трансцендентности и диалогичности Востока.

Для казахстанской гуманитарной науки исламоведение все еще является становящимся знанием, поскольку формирование исламоведческой школы началось относительно недавно. Прошлый классический опыт исламоведческих исследований базировался на востоковедческом и историческом дискурсах, во многом на советской, российской научно-исследовательской базе, и только в последние годы казахстанское исламоведение начинает обретать собственный «имидж». От того, каким он будет, зависит и будущее исламоведения, а оно, в свою очередь, зависит от фундаментальных разработок, новых методологических подходов, коммуникативного сотрудничества с ведущими международными исламоведческими центрами.

Будет ли у отечественного исламоведения импакт-фактор – зависит только от качества наших разработок в области исламоведения как гуманитарной науки в русле междисциплинарной методологии и объективной исторической реконструкции исламоведческого опыта прошлого.

Литература:

1. Buskens, L., Sandwijk, A. (2016) *Islamic Studies in the twenty-first century. Transformations and continuities.* Amsterdam University Press B.V., Amsterdam. – 284 p. ISBN: 978 90 4852 818 9 (pdf)
2. Beck, Herman L. (2013). *Beyond living together in fragments: Muslims, religious identity in the Netherlands.* *Journal of Muslim minority affairs* 33 (1): 111-127

3. Sunier, Thijl. 2014; Domesticating Islam: exploring academic knowledge production on Islam and Muslims in European societies. *Ethnic and Racial Studies* 37 (6): 1138-1155
4. Хантингтон, Самюэль. Столкновение цивилизаций/Самюэль Хантингтон; [пер. с англ. Т. Велимеева]. – Москва: Издательство АСТ. 2017. – 640 с.
5. Sardar, Z. Reading the Quran. The contemporary relevance of the Sacred Text of Islam. Hurst & Company, London, 2015. – 406 p. ISBN 978-1-84904-3670.
6. Bayat, A. (2007). Making Islam democratic: social movements and the Post-Islamist turn. Stanford: Stanford University Press
7. Makdisi, G. The rise of Humanism in classical Islam and the Christian West: with special reference to Scholasticism. Edinburgh University Press, UK, 1990. ISBN 978 0 85224 630 6 (hbk). – 431 p.

Сейдахметов Б.Қ.

«Дінтану» мамандығының 1 курс магистранты

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Berik199714@gmail.com

ДІН ФИЛОСОФИЯСЫ – ДІНТАНУ ҒЫЛЫМЫНЫҢ ЖАҢА САЛАСЫ РЕТІНДЕ

Қазіргі заманғы дінтану құрылымдық жағынан діндер тарихы, дін философиясы, дін әлеуметтануы, дін психологиясы, дін феноменологиясы кіретін пәндер комплексі ретінде қалыптасты. Соңғы кезде дін географиясы, дін экологиясы сияқты пәндер жайлы сөздер қозғалуда. Дінтанудың әр саласының өзіндік проблематикасы, әдістері және зерттеу пәнінде өзіндік ұстанымдары бар.

Дінтанулық комплексте діндер тарихының орны зор. Қарапайым түрде, нақты сенімдер мен культтерге қатысты деректер жинақтау ретінде қарайтын болсақ, онда оны өз заманында өмір сүрген халықтардың діни өмірлерінің ерекшеліктері жайлы көрсеткен Геродотқа дейін апаруға болады. Қазіргі кезде діндер тарихы басқаша статуска ие. Бұл діни құбылыстар мен процестердің динамикасын зерттейтін және салыстырмалы дінтанудың мәліметтерін пайдаланып, жалпылау мен классификация деңгейлеріне шығатын білім саласы болып табылады. Қызықты жайт дінтанушылардың ең ірі халықаралық ұйымы «Діндер тарихының халықаралық ассоциациясы» деп аталады.

Ұзақ уақыт бойы, нақтырақ айтатын болсақ, ХХ ғасырдың бірінші жартысында дінтанудың әдіснамалық негізі рөліне дін феноменологиясы үміткер болды. Дін феноменологиясы діндер тарихына қарсы homo religious-ты (діни адам) діни феномендерді оның тарихи контекстінен тыс, дүниетанымдық бейтараптылыққа негізделіп, құндылықтық талқылаулардан тыйылып ұстануды қарастырды.

Дін психологиясы тұлғаның дамуы мен қалыптасуына діни сенімдер мен тәжірибелердің әсер ету процессін және діндарлықтың психологиялық негіздерін зерттейді.

Дін әлеуметтануы дінді қоғамның бір жүйелік бөлігі ретінде, діни сенімдер мен ұйымдардың қоғамның әлеуметтік, экономикалық, саяси жақтарына әсерін зерттейді.

Дінтанулық салалардың ішіндегі дін философиясының орны өте зор. Бұл пәннің шеңберінде антикалық дәуірден бері дінге байланысты әрдайым рефлексия болатын. Ресейлік дінтанушы И.Н. Яблоков: «Дін философиясын дінді өздерінің аспектілері мен әдістері арқылы зерттейтін нақты ғылымдарға қатысты қарайтын болсақ, онда дін философиясы метатеория, әдіснама әрі дүниетанымдық функция ретінде шығады» [1].

Қазіргі заманғы дін философиясының пәндік сферасы болғанымен де, оның белгілі бір жүйелілігі бар деп айта алмаймыз. Бұл саладағы көптеген зерттеулердің жолығатыны дін философиясы мен теологияның қатынасы мәселесі. Ол екеуінің зерттеу объектісі бір. Айырмашылықты зерттеушінің ұстанымынан білуге болады. Дін философиясында объектіні сырттай зерттесе, теология керісінше сол діни доктрина бойынша іштей зерттейді. Дінді сырттай зерттеу тек атеист ғана қолынан келетін сияқты болып көрінуі мүмкін, сонда дін философиясында дінді философиялық сынау ғана қалады. Бұл дін философиясындағы зерттеудің жалғыз түрі емес, одан бөлек бейтараптылық не болмаса қатаң философиялық

рационалдылық позициясындағы ақтау түрінде болады. Сонымен қоса зерттеушінің өзінің мәдениетіндегі құндылықтық пен дүниетанымдық ұстанымдарынан қаншалықты еркін екендігі үлкен сұрақ туғызады.

Басқа жағынан қарайтын болсақ, біз XX ғасырдағы теологтардың жасаған рационалды философиялық зерттеулерін де көрсек болады. Жиі кейбір зерттеушілер дін философиясында да, діни философияда да шығады. Мысал ретінде протестанттық теолог Ф. Шлейермахерді келтірсек болады. XX ғасырдың ірі философы, логик, математик А. Уайтхедтің жасаған метафизикалық концепциясын философиялық теология контекстінде қарау қабылданған.

Бұл жағдайда дін философиясы философиялық дінтану ретінде, болмаса философиялық теология ретінде де шыға береді дейтін Ю.А. Кимелевтің позициясын қабылдауға болады. Ол оларды дін философиясының екі формасы ретінде қарайды: философиялық дінтану және философиялық теология. Дін философиясының дінтану ретіндегі айқындаушы белгісі: «оның дінді зерттеуі, ой-талқысына салуы және жоғары, тылсым шынайылықты суреттемейді немесе концептілеймейді. Негізгі объект ретінде адамның құдайылық шынайылыққа деген қатынасы, дінді адамзат іс-әрекетінің нәтижесі және мәдени құбылыс ретінде... «Діннің объектісі», яғни құдайылық шынайылық екінші деңгейлі тақырып ретінде қаралады» [2]. Ал философиялық теологияның нақты мақсаты құдайылық шынайылықты құрастыру, яғни Құдай жайлы ілімді тек философиялық құралдар арқылы жасап шығару. Сонымен қоса, Ағартушылық дәуіріне дейін дін философиясы философиялық теология ретінде болғанын айтып өткен жөн болады.

Дін философиясының пәні мен объектісі. Қазіргі кезде көптеген авторлар дін философиясының діни сананы зерттеу арқылы оның орны мен дін феноменін зерттейтіні туралы жазады. Маңызды әрі басты пән ретінде діни сананы қою туралы барлық авторлар келіседі. Діни сананы зерттеу діни сенімдерді, тіл мен талқылауларды, сонымен қоса діни сана (культтер, рәсімдер, діни өнердің семантикасы) көрініс діни тәжірибені табатын анализдеу арқылы болады. Діни сананың құрылымында жәй және арнайы деңгейлері бөлінеді, сонымен қоса негізгі формалар көрсетіледі: діни сенім, діни білім, кейде діни тәжірибені де қосады. Бұлардың бәрі философиялық дінтанудың да, философиялық теологияның да пәндері болып есептеледі. Олардың зерттеу пәні бірдей, яғни діни сана болғанымен де, зерттеу объектілері әр түрлі деп айтуға болады. Бірінші жағдайда бұл адамның әлеммен қарым-қатынасы, ал екінші жағдайда бұл Құдай немесе жоғары сезімдік шынайылық.

Дін философиясының проблемалық жақтары И.Н. Яблоковтың «Жалпы дінтануға кіріспе» атты еңбегінде көрсетілді:

1) Дін философиясының философиялық, дінтанулық пен басқа да білімдердің жалпы жүйесіндегі статусын анықтау, дінді философиялық ойлаудың спецификасын анықтау және т.б. (дін философиясының ғылыми пән ретінде болуына қатысты метамәселелердің тобы);

2) Дінтанулық білімнің ерекшеліктерін, құрылымын, оның даму заңдылықтарын қарастыру және ғылымдағы дінтанудың орны (ғылыми пән ретіндегі дінтануға қатысты метамәселелердің тобы);

3) Діннің мәнін ашудағы түрлі нұсқаларды сараптау, оны анықтаудағы әдістердің принциптерін табу, дін ұғымын философиялық анықтауды қалыптастыру;

4) Космос, Жер планетасы, адамзат, этнос, жеке адам және т.б. болмыстарындағы діннің онтологиялық негіздерін табу, діннің гносеологиялық негіздемелерін сараптау;

5) Діни санадағы танымдық процестердің ерекшеліктерін зерттеу;

6) Діни дүниетанымдардың әр түрлері мен типтерін, діни сенімдерді, ұғымдарды, ойларды, ой түйіндерді, және т.б. зерттеу;

7) Діни философияның (діни метафизика мен онтология, эпистемология, антропология, этика және т.б.) құрамы мен спецификасын анықтау.

Немістің атакты зерттеушісі Ричард Шеффлер дін философиясының бес түрін бөліп көрсетеді:

- Рационалдылыққа дейінгі сананы сынау ретіндегі дін философиясы;
- Діннің философияға айналуы ретіндегі дін философиясы;
- Философиялық теология ретіндегі дін философиясы;

- Дін феноменологиясы;
- Лингвистикалық бұрылыстан кейінгі дін философиясы (діни тілдің сараптамасы)[3].

Калифорния университетінің профессоры Ниниан Смарттың жасаған дін философиясына типологиясы назар аударуға тұрарлық:

1-тип. Зерттеуде дүниеге деген жалпы көзқарас құрылымында діннің мәнін сараптауға, сипаттауға талпыныс (бұл типке неміс классикалық философтарының еңбектері тиісті);

2-тип. Зерттеуде философия терминдеріндегі түрлі діни ойларды қорғау немесе шабуылдауға деген ұмтылыстар көрінеді (зерттеудің бұл типіне теологиялық және атеисттік тұрғыда жазылған еңбектер кіреді);

3-тип. Зерттеуде ХХ ғасырда философияда пайда болған лингвистикалық бетбұрыстан кейін пайда болған жаңа тип – діни тілді сараптау [4].

Дінді зерттейтін философиядағы үлкен бағыттардың арнасында өзіндік әдістері қалыптасады. Позитивисттік, экзистенциалисттік, феноменологиялық пен герменевтикалық концепциялар және т.б. атап айтуға болады.

Қазіргі кезде дін философиясы «Дінтану» мамандығының базалық, міндетті пәндерінің қатарына енгізілген. Бұл пәннің аясында дінді философиялық жағынан тарихи кезеңдерде, әр түрлі мәдениеттер мен философиялық мектептерде, бағыттарда қаралу тарихы және дін философиясының ішіндегі негізгі түйткіл мәселелерді қарастыру кіреді.

Әдебиеттер:

1. Введение в общее религиоведение: Учебник / Под ред. И.Н. Яблокова. – Москва, 2001. – 472 с.
2. Кимелёв Ю.А. Философия религии. – Москва, 1998. – 424 с.
3. Кимелёв Ю.А. Современная западная философия религии. – Москва, 1989. – 285 с.
4. Кимелёв Ю.А. Религиоведческая концепция Н. Смарт// Проблемы культуры в современном религиоведении. – Москва, 1989. С. 130 – 144.

Симтиков Ж.

д.полит.н., заведующий кафедры

«Политологии и социально-философских дисциплин»

КаНПУ имени Абая

zhomart-67@mail.ru

ВОПРОСЫ РЕЛИГИОЗНОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ МОЛОДЕЖИ В КОНТЕКСТЕ РЕГИОНАЛЬНОГО СООБЩЕСТВО

Исторический прошлые народы Центральной Азии географический традиционно составляли единую область совместного проживания – Туркестан. В этническом отношении основные народы–тюрки, имеющие алтайские корни. Эти ключевые положений могут представлять некоторые особенности единства Азиатского сообщества.

В условиях независимости новой чертой казахстанского религиозного пространства стало увеличение числа верующих среди молодых людей. В настоящее время среди казахстанской молодежи наиболее распространена позиция «пассивной религиозности». Она типична для почти двух третей молодых казахстанцев. «Активная религиозность» присуща сегодня примерно десятой части молодежи. На третьем месте те, кто определяет себя как неверующего, но уважает религиозные чувства верующих [1]. (Г.Т.Телебаев).

Авторы репортажа «Секты и их жертвы» (март 2013г.) на сайте (<http://www.voxropuli.kz/post/view/id/948>) пишут: «Истории людей, попавших в деструктивные секты, – это всегда истории горя и печали, борьбы семьи с неизвестным врагом, которая не всегда заканчивается возвращением заблудшего родственника. За короткое время из человека выбивают все, что было «до», и заполняют его, как пустой сосуд, новым

содержимым. Сознание человека полностью меняется под воздействием психологических манипуляций. Сектантская зависимость имеет те же черты, признаки и проявления, что и любая другая зависимость – алкогольная или наркотическая [2].

Опасность сектантства заключается в том, что секта полностью отсекает человека от реальной жизни, он сконцентрирован только на религиозном культе. Он может безразлично относиться к родным и близким. Теряет интерес к работе, учебе, семье, повседневной жизни, таким образом, секта делает людей социально бесполезными, а порой даже социально опасными...

Главная причина, по которой люди приходят к вере, - это контакты и беседы с верующими людьми. Вторая – самостоятельный путь, изучение религиозной литературы. Это означает, что рост религиозности населения происходит во многом за счет миссионерской и проповеднической деятельности» (Р. Рахим, О. Битнер, Г. Шаповалов) [3].

В настоящее время в РК действует ОЮЛ «Ассоциация центров помощи пострадавшим от деструктивных религиозных течений», созданная в 2009 году по инициативе профессионального консультанта по выходу из культа, психолога Юлии Денисенко. Ассоциация объединяет 14 региональных центров, которые консультируют и реабилитируют жертв нетрадиционных религиозных объединений, распространяют информацию о негативном влиянии деструктивных религиозных течений особенно среди молодежи[4].

В современных условиях нарастает угроза терроризма и религиозного экстремизма не только перед странами Центральной Азии, но и во всем мире. В конце 70-х - начале 80-х годов в мусульманском мире наметилась тенденция к усилению экстремизма (исламский, в форме ваххабизма). События в мире показывают, что сегодня наибольшую угрозу представляет не просто экстремизм, а религиозный экстремизм.

«Религиозный экстремизм - это религиозно мотивированная или религиозно камуфлированная деятельность, направленная на насильственное изменение государственного строя или насильственный захват власти, нарушение суверенитета и территориальной целостности государства, на возбуждение в этих целях религиозной вражды и ненависти, использование религиозного учения и символов как важного фактора привлечения людей, мобилизации их на бескомпромиссную борьбу. Современный религиозный экстремизм неотделим от терроризма (от лат. terror - страх, ужас). Терроризм состоит в совершении убийства представителей государственной власти и рядовых граждан, взрывов, нападений, угонов самолетов и т.д. [5] (Н.Наматов).

В Казахстане была запрещена Исламская экстремистская группа «Хизбут тахрир», действия которой согласно Закону РК «О противодействии экстремизму», признаны экстремистскими. Правительство Казахстана добавило в национальный список запрещенных террористических организаций движение «За освобождение Восточного Туркестана» и «Аум синрикэ», виновных в попытке создать независимое государство - соответственно в Центральной Азии и в Китае.

В список запрещенных групп также вошли «Аль-Каида», Исламская партия Восточного Туркестана, Курдский народный конгресс, «Асбат аль-Ансар», «Мусульманское братство», «Талибан», «Джамаат моджахедов Центральной Азии», «Лашкари тайиба». В последнее время особую опасность представляет активизирующаяся на территории РК деятельность движения «ваххабизм», использующий экстремизм и террор в своей деятельности.

В связи с этим серьезной проблемой является влияние деятельности религиозных организаций деструктивного характера как способа контроля сознания молодых людей, ведущих к проявлению экстремизма и ксенофобии в молодежной среде. На начальном этапе экстремистские группы могут привлечь молодого человека своей оригинальностью, альтернативностью, агрессивностью жизненного стиля, что соответствует социокультурным установкам молодежного возраста. Однако затем, попадая под влияние экстремистских объединений, молодые люди нередко подвергаются юридическим санкциям, происходит ломка личности молодого человека.

За последние 9 лет (февраль 2013 г.) число осужденных приверженцев экстремистских движений в РК возросло в 21 раз. Если в 2004 году их всего было по республике 24, то в настоящее время - 510 [6] (Мажит Даурен, старший оперуполномоченный группы по противодействию религиозному экстремизму среди спецконтингента отдела КУИС МВД РК).

Для привлечения молодых людей в религиозные организации рекрутеры используют разные схемы. Одна из них выглядит следующим образом.

«Большинство людей обращаются к богу и религии только тогда, когда наступают проблемы, черная полоса в жизни. В этих учреждениях рекрутеры работают с этими людьми, разговаривают с ними, уделяют им внимание (согласно мнению психологов, 40-60% людей легко восприимчивы к воздействию извне). В ряде случаев, может быть, оказывают им материальную помощь. Всеми силами дают понять, что человек в этой беде не одинок, и есть люди, которые могут ему помочь. И после того, как человек потянется к ним, они начинают преподносить идеологию. Они говорят о коррупции, безработице и низком уровне жизни. И объясняют, что все это происходит из-за неправильного государственного устройства. И приводят пример арабского халифата» [7] (К.Лакбаев, начальник управления МВД РК).

Таким образом, создавшаяся религиозная ситуация требует решения проблем, связанных с религиозной социализацией молодежи. Молодежь нуждается в повышенном внимании со стороны общественности, государственных управленческих структур, образовательных учреждений и т.д. Исследователями разработан ряд подходов к профилактике экстремизма, ксенофобии в молодежной среде:

- повышение религиозной грамотности молодежи, знаний в вопросах религии и межконфессиональных отношений. Данные социологического опроса среди молодежи показали, что уровень знаний об истории и догматах религии, с которой идентифицируют себя респонденты, в целом, низкий. 23,4% опрошенных, а это большинство, именно так оценили свои религиозные знания. Полагают, что хорошо знают положения своей религии 20,4% респондентов. Оценили уровень знаний, как низкий – 15,4% опрошенных [8];

- активизация агитационно-пропагандистской работы среди молодежи на предмет профилактики религиозного экстремизма и терроризма, деструктивной деятельности сект;

- привитие им знаний о традициях и культуре казахского народа, и других этносов, проживающих в Казахстане;

- расширение знаний об устоях традиционных религий, о необходимости сохранения национальных корней, раскрытие сути государственной политики, модели межконфессионального и межнационального согласия;

- формирование установок толерантности в молодежной среде как противовеса агрессивным установкам экстремизма, ксенофобии, интолерантности;

- усиление деятельности молодежных общественных объединений, задачей которых является организация позитивного развивающего досуга подростков и молодежи;

- активизации деятельности общественных организаций, учреждений образования, СМИ и т.д. по формированию устойчивости к пропаганде экстремизма.

В Декларации участников первого Съезда лидеров мировых и традиционных религий Астане (23-24 сентября 2003 года) заявлено:

- продвижение таких ценностей, как толерантность, истина, справедливость и любовь должно быть целью любой религиозной проповеди;

- экстремизм, терроризм и другие формы насилия во имя религии не имеют ничего общего с истинным пониманием религии, являются угрозой для человеческой жизни и, соответственно, должны быть отвергнуты;

- многообразие религиозных убеждений и исповеданий должно вести не к взаимному подозрению, дискриминации и унижению, а к взаимовосприятию и гармонии, демонстрирующей уникальность каждой религии и культуры;

- религии должны стремиться к большему сотрудничеству, признавая толерантность и взаимовосприятие как существенные инструменты мирного сосуществования всех народов;

- образовательные программы и средства социального общения должны быть важными инструментами по продвижению позитивных подходов к религиям и культурам;

- межрелигиозный диалог является одним из ключевых способов общественного развития и улучшения благосостояния всех народов, поощрения толерантности, взаимопонимания и гармонии между различными культурами и религиями, а также способствует преодолению конфликтов и насилия;

- все человеческое сообщество должно поощряться к преодолению ненависти, враждебности, нетерпимости и ксенофобии.

В этой связи важное внимание необходимо уделять религиозному просвещению молодёжи, не только светских, но и духовных образовательных специальностях, стараться решать их проблемы. В последние годы активно возрастает интерес к теологии, поэтому в научной среде есть два взгляда на внедрение теологии в сферу науки: первая – признание теологии научной дисциплиной и вторая - признание теологии в том смысле, что она ограничивается познанием Бога, и теологическим исследованием могут заниматься только искренно и глубоко верующие в религию люди. Если же ученый человек не верит в религию, которую изучает, он является религиоведом, но не теологом. В связи с этим у нас имеется место проблематика теологии, такие как исламская психология, соотношение светского и духовного в образовании и науке, проблемы исследования Корана и др. Игнорировать сегодня религиозный фактор нельзя, поскольку он проявляет себя во многих сферах социально-экономической, культурной и политической жизни. Эти проявления могут носить как позитивный, так и негативный характер.

От деструктивных религиозных объединений следует отличать истинные гуманные религии, несущие людям любовь, веру, надежду. Все богооткровенные религии равны, и никакая из них не имеет монополии на истину.

К примеру, Коран проповедует верность всем духовным миссиям, которые несли людям посланники Бога. В аяте 136 суры 2 говорится, что «Мы веруем в Бога и в ниспосланное нам откровение. В ниспосланное Аврааму, Измаилу, Исааку, Иакову и коленам, В полученное Моисеем и Иисусом – В полученное всеми пророками от Господа их, Не делая меж ними различия». Однако Коран признаёт не только пророков, имена которых известны по семитской традиции. В аяте 78 суры сороковой Бог открывает Пророку Мухаммаду: «Мы являли посланников прежде тебя; об одних тебе Мы рассказали, О других же – нет». Священное Писание мусульман упоминает около тридцати пророков. Согласно одному внеканоническому хадису, всего их было 124 тысячи. Нужно всем нам осознать истину, что только Бог един, всё остальное множественно. И это многообразие соответствует Божьему плану мироустройства. Различия людей в языке и цвете кожи не должны выступать предлогом для раздоров, они «знамения Божии для людей, знающих». Ислам призывает к сотрудничеству представителей разных религий, вероисповеданий. «Помогайте друг другу. В добрых и благочестивых деяниях. Но не в грехе и агрессии» [9].

Поэтому, та поликонфессиональность, то многообразие религиозных верований, которое сегодня имеет место в нашей республике, не идёт в противоречие с Божьими заповедями. Но место в нём не должно быть деструктивным, псевдорелигиозным объединениям.

Таким образом, несмотря на то, что религиозные ценности эксплуатируются бессовестными людьми, которые создают околорелигиозные, деструктивные, террористические культы в целях наживы, власти, настоящая религия всё же остаётся одной из форм духовно-практической деятельности человека, верной нравственным идеалам и принципам. Именно это делает религию сегодня, в наш высокотехногенный, интернето - компьютерный, постиндустриальный век, мощным средством духовного возрождения человека и общества. «По казахской Земле прошли все мировые религии, поэтому нам чужды нетерпимость или религиозный фанатизм», - говорил в одном из своих выступлений на Съезде лидеров мировых и традиционных религий Президент Казахстана Н.А. Назарбаев. Эта духовная традиция, эта открытость Божьему слову в любом «обрамлении – одна из важнейших основ межконфессионального согласия в Казахстане».

Выше приведенные примеры еще раз убеждают нас в том, насколько близок образ мышления многонационального Казахстанской молодежи, а в их лице народов Центральной Азии, как представителей восточного склада ума. Поиск и исследование подобных параллелей в вере, не говоря традициях и обычаях, образах мировосприятия, жизнедеятельности молодежи – это не любопытство, занимательные упражнения или дань моде. Это и есть конкретное практическое выявление и определение объективно существующих реальных и потенциальных возможностей единства Азиатского сообщества. Это залог устойчивого, полноценного развития этого сообщества на перспективу.

Литература:

1. Официальные данные Комитета по делам религий при Министерстве культуры и спорта Республики Казахстан. Взяты из различных источников СМИ.
2. Антология мировой философии в 4-х т. М., 1969. Т.1, ч.1, с.118., Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцание и умозрение. М., 1994. – С.12., Торчинов Е.А. Религии мира. – СПб., 1998.
3. Есим Гарифолла. Хаким Абай. – Алматы: Білім, 1995., Есим Г., Абуов А.П., Бегалинова К.К., Смагулов Е.М. Основы религиоведения. Алматы: Білім, 2011. – С.109-111.
4. Китаб аль-Умм. Т 7. Каир, 1321х. – 25. – С. 246.
5. Свет Православия в Казахстане. № 6 (73), 2000.
6. Абай. Книга слов, поэмы. – Алма-Ата, 1992.
8. Шакарим Кудайбердиев. Поэмы. – Алматы, 1992., Три истины. – Алматы: «Казахстан», 1991., Шакарім Кудайбердіұлы. Үш анық. – Алматы, 1991.
9. Концепция государственной молодежной политики до 2020 года
10. Коран (под ред. Крачковского И.Ю.). – М., 1961.

Скурыдин Ю.

Магистр теологии,

Церковь Евангельских Христиан-Баптистов «Голгофа»

ЗАКОНОМЕРНОСТЬ ИЗМЕНЕНИЙ ВНУТРИ ПРОТЕСТАНТИЗМА

Данная конференция посвящена актуальным вопросам Религиоведения в Казахстане.

В религиозной жизни нашего общества за 25 лет произошло много изменений. За это время оно наблюдало не только появление новых, ранее неизвестных ему религиозных течений и организаций, но и глубокую трансформацию существующих. Религиозное чувство, естественная тяга к духовности, наличие всевозможных проблем побуждает человека искать объяснения своего места в жизни, в религии. Именно это является причиной изменений внутри существующих конфессий, так как каждое религиозное учение старается дать свои ответы на духовные проблемы общества.

Красников отмечает изменения в Религиоведении. Помимо других основных тенденций, он обращает внимание на «изменение акцентов в объекте исследований, а именно переход от исторического анализа к изучению современности...». И здесь имеет место социология религий, которая, по словам Красникова, «страдает от отсутствия общей социологической теории и разбивается на множество эмпирических исследований, порой не связанных между собой». В 2008 году вышла книга Алистера Мак-Грата «Опасная идея христианства», где автор глубоко изучает феномен изменений внутри протестантизма. Зародившись в Европе в начале 16 века, протестантизм распространился по всему миру, переживая «мутации», воплощается в разные формы. Сам он свой труд видит как «интерпретационную историю движения – попытку определить идентичность и внутреннюю динамику» данного направления христианства.

Данный доклад является попыткой объяснить закономерность этих мутаций и ответить на вопрос: «Как, оставаясь верным своим базовым особенностям, протестантизм продолжает трансформироваться в разные формы».

Методология

Для того, чтобы объяснить природу, процесс и причины изменений нам нужно двигаться в двух направлениях: диахронно (то есть понять процессы развития и изменения внутри религиозного течения с исторической перспективы) и синхронно (увидеть сходство и различия этих изменений в одновременно существующих религиозных течениях). В первом случае, когда речь идет о диахронном подходе, я опираюсь на «теорию парадигм» физика и историка науки Томаса Куна, а во втором случае - на труды философа Аластдера Макинайра.

Естественный вопрос, который вытекает такого подхода, заключается в следующем: если для Религиоведения, как науки, такое обобщенное объяснение процессов изменения в религиозных течениях подходит, то как на счет самих представителей религиозных направлений, людей, придерживающихся канонов и убеждений своих конфессий? Не идет ли речь о релятивизме – когда мы говорим о существовании множества истин, и ни одна из них не может рассматриваться выше другой? Можно ли проводить беспристрастное исследование и сохранять приверженность своей конфессии?

Нужно отметить, что при проведении любого исследования, будь то в области богословия или естественных и общественных наук, не следует мыслить взаимно исключаящими категориями – «или – или». Евангельский ученый Дэвид Бош в противоположность этому утверждает:

Все наши богословские теории несовершенны и пристрастны с культурной и социальной точек зрения. Они не могут претендовать на абсолютную истину. Но это не делает их релятивистскими, никто не может сказать, что в богословии все неправильно, поскольку мы не достигли «абсолюта». Верно, что мы видим только часть, но мы все же видим. Мы привержены своему пониманию откровения, но в то же время в определенной степени критически относимся к этому пониманию. Другими словами, мы в принципе открыты другим взглядам, но эта наша позиция не подрывает полной приверженности к нашему пониманию истины. Свои замечания мы начинаем словами: «Думаю, что...» или «Как мне кажется...».

Таким образом, можно согласиться с Бошем в том, что неверно полагать, «что приверженность своим взглядам и самокритичное отношение — взаимоисключающие понятия». Это не означает, что нужно рассматривать все религиозные утверждения, как одинаково приемлемые, и что верования отдельных религиозных конфессий не имеют значения. «Напротив, следует приложить все усилия, чтобы донести свое понимание веры до других, оставляя за ними право делать то же самое».

Сделав важные методологические оговорки, перейдем к рассмотрению диахронического и синхронического подходов к пониманию изменений в религиозных системах.

Диахронический подход

Важным аспектом изучения религиозной системы, как и любой системы вообще, является диахронный аспект, который заключается в изучении исторического преобразования и изменения внутри системы. Это может дать нам хорошее основание для понимания процессов в современных религиозных конфессиях и организациях.

Во второй половине 20 века Томас Кун написал книгу «Структура научных революций», в которой предложена идея смены научных парадигм. Парадигма — это не просто правила исследования. В работе Куна данный термин означает гораздо больше - определенную совокупность убеждений, ценностей, приемов, общих для членов данного сообщества. Целью этих убеждений является решение конкретных научных задач. В своей книге он последовательно описывает интересную идею понимания научного прогресса. Согласно Куну, наука развивалась не в соответствии с принципом эволюции о накоплении знаний, основанных на все более глубоком исследовании данных. Скорее, наука время от времени совершала громадные скачки, когда одна парадигма, существовавшая на протяжении определенного времени, оказывалась несостоятельной и отвергалась, чтобы на ее место пришла другая. Эти скачки, по Куну, имеют революционную природу. Необходимость в изменениях возникала на основании неспособности старой теории объяснить ее «белые пятна» или, как Кун называет, аномалии. «Открытие начинается с осознания аномалии». Открытия приводят к сдвигам в

парадигме, которые происходят не часто, потому что их последствия, как правило, разрушительны и сеют разногласия. Кун об этом так говорит «все изменения, которые привели к этим открытиям, были настолько же деструктивными, насколько и конструктивными». Однако, возникшие парадигмы оказывают влияние не только на научную и экспериментальную деятельность ученого, но даже на все миропонимание ученого сообщества, усвоившего эти убеждения. Кун отмечает: «Изменение в парадигме вынуждает ученых видеть мир их исследовательских проблем в ином свете. Поскольку они видят этот мир не иначе, как через призму своих воззрений и дел, постольку у нас может возникнуть желание сказать, что после революции ученые имеют дело с иным миром».

Однако, является ли правильным использовать данные из работы Т. Куна для объяснения изменений внутри религиозных течений? Ведь известно, что Кун ограничивает свои концепции рамками естественных наук. Особое значение результаты работы Куна имеют в наше время, потому что практически во всех дисциплинах присутствует осознание того, что мы живем в переходный период. Конечно, нельзя принимать его выводы не критично в сфере религиоведения и теологии. Согласно Куну, в естественных науках новая парадигма заменяет старую раз и навсегда. В богословии же, как и в искусстве, «старые» парадигмы могут жить. Иногда даже прежние, почти забытые парадигмы, могут возрождаться, как это видно из повторного открытия Послания Павла к римлянам Августином, в 4 веке, Мартином Лютером в 16 и Карлом Бартом в 20.

Более того, парадигма представляет собой упорядоченную, функционирующую по внутренней логике систему, что вполне соотносимо и с теологией и с системой поклонения внутри конфессии. Современный католический ученый Джеймс Смит продемонстрировал интересное сходство между данными Куна и религией:

Руководимая языком веры, работа Куна «Структура научных революций» указывает на роль парадигм как на «совокупность убеждений», направляющих наше восприятие мира и определяющих, что мы считаем знанием и истиной. Другими словами, наука оказалась укорененной в прежних убеждениях, которые не допускают легитимации, а скорее функционируют как основа для дальнейшей легитимации. Сама парадигма - это убеждение, дело веры.

Теория Куна только частично может помочь объяснить процессы изменения внутри конфессии. Она вполне подходит, когда дело касается неспособности конкретной группы отвечать на наболевшие вопросы современности (чемоданы ответов на вопросы, которые люди не задают). Тогда меняется подход к богослужению, миссии, обществу. Нередко эти процессы болезненны. Там, где дело касается «аномалий», - скачкообразные, революционные изменения хорошо подходят для описания изменений внутри протестантизма, однако данное направление христианства, подобно другим религиозным направлениям, имеет свою историю, традицию, миропонимание. Есть стержневые идентификационные элементы, которые сохраняются даже в условиях серьезных перемен.

Далее мы обратим на Аласдера Макинаера, представляющего описание сильных традиций, имеющих историческую причинность и сосуществующих одновременно с другими традициями.

Синхронический подход

В отличие от Куна, Макинтайр посвятил себя изучению философии, особенно в ее прикладном значении для этики. Как и Кун, он уделяет внимание истории. В своей книге «После Добродетели» он доказывает, что невозможно оценивать этическую теорию в отрыве от традиции, в которой она развивалась. Одним из самых важных вопросов, на который он дает ответ, это, как должны оцениваться сами нравственные традиции. Понимая невозможность создания универсальных стандартов, Макинтайр утверждает, что характерной особенностью традиций является их стремление выработать собственные стандарты рациональной мысли. То, что Кун называет парадигмой, в какой-то мере переключается с тем, что Макинтайр называет традицией. Согласно Макинайру, традиция – это исторически

развивающаяся, обладающая социальной окраской аргументация, касающаяся интерпретации и применения одного или группы основополагающих текстов.

Моральный образ усваивается человеком только в сообществе. Макинтайр говорит:

...вся мораль всегда до некоторой степени связана с социально локальным и конкретным, и весьма иллюзорно то, что устремление морали современности к универсальности освобождает от всех частностей. ..., добродетелями можно обладать только будучи частью традиции, в которой мы наследуем добродетели, и понимать их можно только в свете предшествующих традиций...

Важный вопрос заключается в том, как обосновать моральную традицию в целом, имея другие традиции, которые Макинтайр называет конкурирующими традициями. Он поднимает эту тему в книге «Чья справедливость? Какая рациональность?». Один из способов выбора между двумя конкурирующими традициями состоит в том, чтобы создать исторически связанное описание каждой из них; описать кризисы, с которыми они сталкивались, и то, как они их преодолевали. Сравнение моральных традиций может показать, какая из них очевидно превосходит другую, какая традиция прогрессирует, а какая - демонстрирует слабость.¹

К тому же, если представитель какой-либо традиции обладает способностью понять конкурирующую традицию и ее терминологию, то

В случае, если сторонники каждой традиции при рассмотрении возможностей этих традиций, по их собственным стандартам развития, обнаружат неспособность развития традиции дальше определенной точки или же неразрешимые антиномии в какой-то области, им следует задаться вопросом: способна ли альтернативная традиция характеризовать и объяснять неудачи и дефекты их собственной традиции более адекватно, чем они, использующие, в свою очередь, ресурсы традиции-конкурента?

Этот аспект обоснования теорий назовем *синхроническим*, так как он включает в себя объяснение одновременно существующих традиций. Построения Макинтайра имеют большое значение для более широких взглядов на способы познания. В противоположность релятивистам и плюралистам в отношении религии и этики, он утверждает, что рациональное обоснование для принятия какой-либо одной традиции мысли и отказа от ее ближайшего конкурента вполне возможно (хотя и не всегда).

Макинайр также уделял большое внимание вопросу о том, как такие традиции должны оцениваться в противопоставлении своим конкурентам. Существует несколько возможностей доказать превосходство той или иной традиции. Во-первых, можно показать, что традиция способна интерпретировать конкурирующую систему. Исторический пример такой возможности мы находим у Фомы Аквинского, который «встроил» традицию Аристотеля в августианское богословие. Во-вторых, одна из соперничающих традиций может доказать свою способность разрешать свои внутренние теоритические кризисы, тогда как конкурирующая традиция не способна преодолеть подобного рода кризис. Также возможен вариант, когда первая традиция обладает внутренними ресурсами для того, чтобы преодолеть кризис, испытываемый конкурирующей традицией.

Говоря о религиозных традициях, выводы Макинтайра помогают нам быть осторожными в том, чтобы создавать универсальные оценочные стандарты для всех религиозных групп. Ценность его достижений в отношении понимания изменений, происходящих в современных религиозных организациях, заключается в том, как эти организации пытаются отвечать на встающие перед ними вызовы. Это и «способность «справиться» с проблемой зла», и поиск возможности служить современному обществу. Нужно заметить, что вообще религия необходима для того, чтобы противостоять антисоциальным генетическим тенденциям. Язык Макинтайра не совсем уместен для описания религиозных реалий, когда речь идет о «конкурентности» традиций. Здесь лучше подходят термины «сосуществование» и сотрудничество. Мы учимся друг у друга, и разными путями стараемся ответить на современные проблемы нашего общества.

Несмотря на все изменения, которые происходят в современных евангельско-протестантских церквях, в них остается неизменным стержень – это личная вера в Иисуса

Христа, чтение Библии, служение ближнему, построение крепкой семьи. Растет осознание важности трудовой этики. В последнее время наблюдается рост внимания к экологии и окружающей среде.

Итак, внимание к Куну и Макинтайру помогает нам оценить характер причины и процесс изменений внутри современных протестантских организаций. Главным мотивом становится неспособность использовать старые ответы для решения новых проблем. Находясь в мультикультурном и мульти-религиозном сообществе, мы стараемся быть полезными и учимся друг у друга.

Рекомендации для отделения Религиоведения:

- Посещение религиозных организаций. Знание общих особенностей и истории отдельной религиозной конфессии не может быть полным без учета ее изменений.
- Подготовка профильных специалистов. Отсутствие универсальных критериев требует более тщательного внимания к изучению особенностей каждой отдельной религиозной группы.

Закончить этот доклад хотелось бы одной историей, рассказанной профессором Богословия Оксфордского университета Н.Т. Райтом, в которой он размышляет о напряжениях в отношениях между наукой и религией. Двести лет назад во время войны две противоборствующие армии подошли друг к другу и встали на безопасное расстояние, периодически безрезультатно обстреливая друг друга. Тем же, кому хотелось сблизиться, когда они выходили на середину, доставалось и от чужих, и от своих. Мы прошли путь от размежевания образования и религии к попытке услышать друг друга. И эта конференция в крупнейшем ВУЗе Республики - тому свидетельство. Сделано очень много. Но мы все еще в пути...

Литература:

1. Красников А.Н. Методология западного религиоведения второй половины XIX – XX века: автореф. дисс. ...д-ра филос. наук. М., - 2007. 10 с.
2. А. Мак-Грат. Опасная идея христианства. Издатель: Библейская кафедра, БДВ, 2017 год. 528
3. Теолог Линдбек в данном контексте использует более резкое слово - «капитуляция». Более подробно см. Lindbeck, George A. The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age. Philadelphia – “Westminster John Knox Press” -1984. p. 16-17
4. Бош Д. Преобразования миссионерства: сдвиги в богословии миссионерской деятельности. СПб., «Библия для Всех» - 1997, с. 201
5. Кун Т. Структура научных революций. М.: «АСТ», 2015. С. -317
6. Смит, Джеймс. Церковь и постмодернизм: Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? – Черкассы: Коллоквиум, 2012. Стр 93
7. Мерфи Н., Эллис Д. О нравственной природе вселенной: богословие космология и этика. - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 24
8. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали/ Пер. с англ. В.В. Целищева – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С.176.
MacIntyre, Alasdair C. Whose Justice? Whose Rationality? Notre Dame, Ind.- Univ. of Notre Dame Press, 1996.

Сыргакбаева А.С.

д. филос. н., профессор кафедры философии

ВОЗМОЖНЫЕ СЦЕНАРИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ В XXI ВЕКЕ.

Кровопролитные войны, явления терроризма и религиозного экстремизма способствовали формированию негативного образа ислама в глазах мировой общественности. На то есть реальные основания, но вместе с тем следует помнить, что в духовном наследии мусульманских мыслителей, к числу которых принадлежит и Абу Наср аль-Фараби, приоритетную роль играли общечеловеческие ценности и идеалы. Нынешнее противостояние

цивилизаций заставляет нас задаться вопросом: Куда движется цивилизованный мир? Для ответа на него порассуждаем, что представляет собой цивилизации, существуют ли универсальные законы, которым подчиняется их развитие?

Существует несколько научных подходов к изучению цивилизаций, два из которых являются наиболее известными и знаковыми. Речь идет о формационном и цивилизационном подходах к изучению истории человечества.

Формационный подход к истории был детально разработан К. Марксом. Он понимал историю как состоящую из гетерогенных стадий (эпох, формаций и т.п.) и обладающей определенным внутренним единством. При таком подходе отдельные цивилизации при всей их уникальности, оказываются только фрагментами целостной человеческой истории. По Марксу, таким образом, история представляет собой естественный, независимый от сознания и воли людей процесс смены общественно-экономических формаций, или эпох, ведущий в конце концов к совершенному обществу, «раю на земле» - коммунизму.

Цивилизационный подход к истории человечества, связанный с именами Шпенглера и Тойнби, именуют также теорией локальных цивилизаций, мало связанных или вообще не связанных между собой. Согласно этому подходу, из чисто природного или диффузного человеческого существования вырастают, наподобие организмов, цивилизации в качестве самостоятельных форм жизни. Они не оказывают друг на друга никакого воздействия и только изредка могут соприкоснуться и служить друг другу помехой. Каждая цивилизация проходит стадии возникновения, становления, расцвета, надлома и гибели. Такие цивилизации представляют собой замкнутые общества, характеризующиеся набором определяющих признаков. Наиболее важными являются два из них: религия и территориальный признак.

Оба эти подхода, на наш взгляд, утверждают линейность истории (наличие общей линии истории, по которой идут все общества и народы), направленность истории (она движется по пути прогресса, от низших форм к формам все более развитым с точки зрения способа производства материальной жизни), гетерогенность истории (она складывается из качественно различных отрезков, разделяемых социальными катаклизмами).

Однако современные процессы глобализации сделали условными и проницаемыми все существующие территориальные границы, что доказало несостоятельность как формационного подхода, так и теории локальных цивилизаций. Это означает, что любые попытки понять законы функционирования цивилизаций в рамках традиционной теории линейных взаимодействий заведомо малопродуктивны. Очевидно, что требуется другой, нелинейный подход к изучению цивилизаций. Таким подходом является изучение цивилизаций с позиций теории общих систем, согласно которой системы любой природы (биологические или социальные) принадлежат к числу открытых систем. И в этом смысле наибольший интерес представляет подход, предложенный И.Р. Пригожиным. Развивая термодинамику неравновесных физических систем (за которую Пригожин был удостоен в 1977 г. Нобелевской премии), он обнаружил, что выведенные закономерности относятся к системам любой природы.

Законы термодинамики имеют широкую область применения, они работают в космогонии, метафизике, истории, экономике, в военном деле, в ядерной физике Что же собой представляют эти законы и как они объясняют современное состояние мировых цивилизаций, и какие они дают предсказания в отношении их будущего?

Согласно первому закону термодинамики энергия не создается и не исчезает, она может быть только преобразована из одной формы в другую.

Здесь очень важно понимать, что форма, содержание и движение всего, что окружает нас, сформировано энергией. Не только дизельное топливо, уголь, бензин состоят из энергии, но и человеческое тело, общество, технические изобретения являются проявлением различной концентрации и трансформации энергии.

Второй закон термодинамики утверждает, что каждый раз, когда энергия преобразуется из одного вида в другой, происходит потеря той части энергии, которая не способна

производить работу. С этой потерей части «полезной энергии» связывают понятие «энтропии».

Второй закон утверждает, что энтропия в мире постоянно увеличивается. По сути, это означает уменьшение в мире той части энергии, которая способна совершать полезную работу. Кроме того (беспользная) энергия проявляет себя в виде экологических проблем. Таким образом, в соответствии со вторым законом термодинамики мир движется к состоянию диссипации (хаоса), и этот процесс сопровождается неотвратимым загрязнением нашей планеты.

Два закона термодинамики, таким образом, указывают на то, что Вселенная стремится к хаотическому состоянию. Как следствие, источники энергии, кажущиеся нам возобновляемыми, на самом деле таковыми не являются вообще.

Всё вышесказанное вполне согласуется с тем, что происходит с обществами – они стремятся самопроизвольно и спонтанно изменяться к менее упорядоченному состоянию. Постепенно истощаются моральные силы, запас духовной энергии, падает эффективность общественных и религиозных законов, нарушается порядок во взаимоотношениях людей.

Однако энтропийная тенденция не всевластна, поскольку ей противодействует другая, суть которой заключается в том, что всякая система, имея внутренне уравновешенную структуру, стремится к самосохранению себя как целостности.

Принцип самосохранения себя как целостности, динамической сбалансированности внутренних противоположностей, их подвижного равновесия (гомеостазиса) столь же универсален, как и закон возрастания энтропии.

Таким образом, цивилизации находятся в постоянной динамике, в постоянной борьбе двух сил: второй закон термодинамики толкает их в сторону разрушения, упрощения, «тепловой смерти», но синергетические процессы, напротив, ведут к усложнению и совершенствованию. Поэтому статичного состояния быть не может: как только развитие останавливается, в действие рано или поздно вступают процессы дезорганизации.

Поскольку мир постоянно развивается, то человечество, как его подсистема, не является исключением – либо оно должно постоянно развиваться, либо Вселенная будет развиваться дальше без него.

Поскольку в социуме, как и в природе, действуют разрушительные тенденции, человек заинтересован в том, чтобы иметь эффективные средства противодействия им. На протяжении тысячелетий не прекращался процесс выработки человечеством разнообразных социальных форм, призванных помогать людям в их противодействии деструктивным началам бытия, способных систематически повышать уровень упорядоченности общественной жизни.

Порядок возникает там, где между различными вещами или субъектами образуются устойчивые, надежные и продуктивные связи, скрепляющие их в единую, успешно функционирующую целостность.

Порядок предполагает соразмерность частей целого, их подчиненность нормативному принципу меры, относительную сбалансированность противоположностей, в каких бы видах они ни выступали. Если в основе естественного порядка лежат объективные законы природы, функционирующие независимо от воли и желаний людей, то социальный порядок, его установление и поддержание требуют активных человеческих усилий. Когда такие усилия оказываются успешными и плодотворными, у социальной системы появляется возможность обрести такое качество, как цивилизованность, и называться цивилизацией.

Организационно-регулятивные меры, принимаемые цивилизацией, должны быть разнообразны, поскольку источником опасности для нее могут выступать самые разные силы — от деструктивных процессов в экономических и политико-идеологических сферах до отдельных людей, одержимых разрушительными аффектами и страстями.

Ключевым принципом цивилизации как системы является принцип социального порядка, а главное ее требование к собственным подсистемам и элементам — это требование подчиняться существующим законам и этическим нормам, следовать заданным образцам.

С целью самосохранения цивилизационной системе необходимо постоянно воспроизводить существующий порядок. Для этого создается ряд социальных институтов, не допускающих хаоса, поддерживающих социальный порядок, — система государственной власти, правовые институты, политические организации. На это же направлена деятельность традиционных воспитательно-регулятивных средств — обычаев, традиций, нравственных норм. Нравственные нормы должны стать доминантой бытия цивилизаций, их духовной надстройкой. Их недооценка чревата для цивилизации катастрофическими последствиями. Сегодня как никогда необходимо смещение нравственности из чисто эмоциональной сферы в сферу разума, т.е. необходимо осознание ее как основы отношений между людьми и цивилизациями.

Несомненно одно: развитие и совершенствование лучше, чем разрушение и смерть. Нравственно то, что способствует развитию, безнравственно то, что ведет к разрушению.

Цивилизации с такими нравственными нормами, нацеленными на развитие, гораздо быстрее достигают расцвета, а, значит, получают преимущества в конкурентной борьбе, что позволяет им успешно удовлетворять самые разнообразные потребности людей.

Цивилизации, которые видят свой нравственный долг в развитии, в самосовершенствовании и достижении благ за счет собственных усилий, никогда не нанесут вред другим цивилизациям.

Цивилизацию, таким образом, можно определить как сложную и многоцелевую социальную систему, стремящуюся пребывать в равновесно-динамичном состоянии, способную к саморегуляции, самоорганизации и самосовершенствованию, предпринимающую постоянные усилия по преодолению деструкции и хаоса.

Рассмотри возможные сценарии взаимодействия цивилизаций. Сценарий первый можно назвать поглощением сильными слабыми. Один из сценариев взаимодействия цивилизаций заключается в том, что глобализация приведёт к появлению однородной общепланетарной цивилизации, в которой не останется места для национальных государств и разнообразия культур. Во главе такой глобальной цивилизации будет стоять мировое правительство или ТНК и различные надгосударственные, надправительственные организации, а унификация будет осуществляться в виде вестернизации всего мира. Сохранится неравенство и неравноправие народов, и глобальный мир по-прежнему будет состоять из нескольких миров — немногочисленной «глобальной элиты» (передовых стран), поглотивших сырьевые придатки — менее развитые и отстающие страны.

Исторических примеров поглощения слаборазвитых цивилизаций высокоразвитыми множество. Например, Древний Египет просуществовал, почти не меняясь в течение многих сотен лет. По соседству появилась молодая, динамично развивающаяся во всех направлениях греческая цивилизация. В результате Египет был завоеван Александром Македонским, что стало началом конца древнеегипетской культуры. Почему древнегреческая цивилизация поглотила древнеегипетскую? Причина кроется в ее статичности и замкнутости. В то время как Древняя Греция постоянно стремилась к самосовершенствованию и развитию. Как было сказано выше, цивилизации с такими нравственными нормами, нацеленными на динамичное развитие, достигают расцвета, а, значит, получают преимущества в конкурентной борьбе.

Сценарий 2. – *столкновение цивилизаций*. С. Хантингтон полагает, что процесс глобализации будет сопровождаться разрастанием конфликтов между цивилизациями, стремящимися сохранить свою самостоятельность и культурную самобытность. Эти конфликты могут иметь характер религиозных войн, т.к. религия и религиозные ценности являются важнейшим компонентом цивилизационного своеобразия, принадлежность к той или иной религии для многих людей сливается с их национальной и культурной самоидентификацией.

Идеи Хантингтона вызвали оживленные дискуссии среди мирового научного сообщества и были подвергнуты острой критике. Многие учёные не согласны с его мрачными прогнозами по поводу неизбежности войн, они отмечают, что ареал распространения глобализации не так уж велик, ею затронут сравнительно небольшой слой населения Земли —

«глобальная элита», которая концентрируется преимущественно в западных странах и в наибольшей степени заинтересована в процессе глобализации под знаком вестернизации. Многие цивилизации остаются «непроницаемыми» или почти непроницаемыми для западной культуры — например, Китай, страны исламского мира. Слишком тесное взаимодействие культур и цивилизаций, их «открытость» влияниям извне, естественно, порождает обратную реакцию: рост фундаментализма и сепаратизма, которые действительно могут приводить к конфликтам, в том числе военным, или, по крайней мере, к стремлению любой ценой отгородиться от внешнего мира, сохранить свои культурные традиции.

Сценарий 3 – многополярный мир. Наибольшие надежды внушают теории многополярного глобального мира — сложной системы, в которой будет не один, а много центров, связанных между собой сетевыми отношениями, т.е. отношениями, построенными не на господстве и подчинении, а на равноправии и взаимной заинтересованности участников. Многие учёные полагают, что глобальные процессы не могут привести к единообразию: уже сейчас в каждой стране они «подстраиваются» к местным условиям и культурным традициям, меняются под их воздействием. Таким образом, в глобальном мире интеграция будет соединяться с тенденцией к развитию местных особенностей.

Очевидно прав аль-Фараби, назвавший совокупность всех обществ, населяющих землю, великим обществом. При этом добродетели он считает теми безусловными принципами, которые должны регулировать отношения между народами. Великим обществом является современный многополярный глобальный мир. Однако этому миру не хватает обозначенных аль-Фараби безусловных моральных принципов регуляции.

Учение аль-Фараби о добродетелях звучит сегодня как предостережение современному человечеству – нельзя быть «этически нейтральным» при разрешении социальных катаклизмов; выход не в отказе от долга, а в соединении его с нравственными законами, которые, конечно же, не имеют юридической силы, но несоблюдение которых может привести к негативным последствиям.

Завершить статью будет уместно обращением к научно-инновационному проекту «Al-Farabi university smart city». Идея проекта возникла как ответ на вызовы современного мира. Ведущие университеты мира не могут быть индифферентны к ним, поскольку во все времена они ориентировались на служение своей нации, обществу и миру.

Университеты сегодня взяли на себя функцию определения стратегического направления общественного и интеллектуального развития, инструмента достижения национальных целей, а также ведущего социального института, отвечающего за формирование высоконравственных личностей, от деятельности которых зависит облик общества.

Проект позволил осмыслить и актуализировать этические воззрения Абу Насра аль-Фараби. Цель проекта созвучна с главной идеей этических трактатов аль-Фараби: Каждый человек обладает нравственной самооценностью. Нельзя низводить его до уровня предмета для достижения своих целей. Человек есть высшая ценность и цель.

Любая идея, прежде чем быть реализована повсеместно, должна пройти обязательную апробацию. История знает немало примеров, когда игнорирование данного принципа приводило целые страны и континенты к трагическим катаклизмам. Надеемся, что успешная реализация проекта Al-Farabi university smart city в рамках одного университета будет иметь мультипликативный эффект для всех остальных университетов страны, а далее и для всего общества.

Список использованных источников

1. Шпенглер О. Закат Европы. — М: Наука, 1993. — 592 с.
2. Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. — М.: Рольф, 2001—640 с.

Табашев Ғ.М.
«Исламтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Бегалинова К.К.
филос.ғ.д., профессор
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ИСЛАМ ДІНІ КОНФЕССИЯАРАЛЫҚ ДИАЛОГТЫ ҚОЛДАЙ МА?

Дінаралық диалог пен дін аралық одақтасудың өзіндік ерекшеліктері бар екенін нақты айтуға болады. Дінаралық диалог: екі жақтың түсіністікпен бір бірімен байланыс құруы, ал дінаралық одақтасу болса, ортақ бір пайданы көздей отырып бірге әрекет ету дегенді білдіреді. Құранда былай делінген: (Уа, Мұхаммед! Оларға): «Уа, кітап иелері! Қане, бізге де, сендерге де ортақ болған арамыздағы мына сөзге келейік: Алладан басқа ешкімге табынбайық және Оған ешкімді һәм еш нәрсені серік етіп қоспайық. Сондай-ақ Алланы ұмытып, бір-бірімізді тәңір тұтпайық», – деп айт. Егер олар (бұл үндеуге құлақ аспай) сырт айналып кете барса, онда: «Ендеше, куә болыңдар! Шүбәсіз, біз (Аллаға қалтқысыз мойынсұнған) мұсылманбыз», – деп айтыңдар. (3/64)

Кітап иелерімен тек ең жақсы жолмен, ең тамаша тәсілді қолдану арқылы ғана пікірталасқа түсіндер. Алайда олардың арасындағы зұлымдықта қасарысқандардың (яғни, Аллаға серік қосып, асылық қылумен қатар, сыйлағанды білмейтін һәм өздерінен өзгені адам екен демейтіндердің) жөні басқа. Оларға: «Біз өзімізге түсірілген (Құранға да), сендерге түсірілген (иләһи кітаптарға да) иман келтірдік. Біздің Құдайымыз да, сендердің Құдайларың да бір Құдай. Һәм біз Оған шын көңілден мойынсұндық», – деп айтыңдар. 29/46

Бірде Алла елшісі (с.ғ.с.) жолдан бір еврей жаназасы өтіп бара жатқанда орнынан тұрады. Сол кезде қасындағы бір сахаба: «Уа, Алланың елшісі, ол еврей ғой!» дейді. Сонда пайғамбарымыз еш қимыл әрекетін өзгертпестен «Ол да бір адам!» деп жауап берген. (Мұслим, Жанайз 78, 81.)

Тағы бірде Хз. Омардың бір қойды сойып, жұбайынан: «Мұның етінен еврей көршіге бердің бе?» деп сұрағанда, жұбайы: «жоқ!» деп жауап береді. Сол кезде Хз. Омар: «Алла елшісінің: «Жәбрейіл маған көрші туралы жиі ескерткені соншалық, мен көршіні мұрагер ете ме деп ойладым»» дегенін жеткізеді. (Бұхари, Әдеп, 28; Мұслим, Бирр, 140, 141)

Осы сияқты бірде Нәжрандық христиандар Мәдинаға алпыс адамнан тұратын бір топ жібереді. Олар Мәдинаға келген соң пайғамбарымызбен (с.ғ.с.) кездеседі. Құлшылық жасайтын уақыты келген кезде олар құлшылықтарын мұсылмандардың мешітінде орындағысы келеді. Бұған сахабалар қарсылық білдіргенімен, Алла елшісі (с.ғ.с.) оларға мешітті босатып береді. Олар өздерінің құлшылықтарын орындайды. Бұл – пайғамбарымыздың парасатты әрекеттерінің бірі еді. (Ибн Хишам, ас-Сира, Байрут, I, 573-574)

Осы мысалдардан байқағанымыздай, ислам діні басқа дін өкілдерімен қарым қатынаста болуға үндейді. Дін өкілдері адамзаттың ортақ құндылықтарын дәріптеуде бірге әрекет етулері құптарлық жағдай. Бір бірлеріне деген құрмет, Хәкім Абайша айтқанда;

«Махаббатпен жаратқан адамзатты,

Сен де сүй ол Алланың жаннан тәтті.

Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,

Және хақ жолы осы деп әділетті» -дегеніндей болуы, қаншалықты маңызды екендігін аңғартса керек.

Құранның былайша баяндалған аятына келер болсақ; **«Уа, иман келтіргендер! (Мұсылмандарға қас дұшпан болған) яһудилер мен христиандарды дос тұтпаңдар. Олар тек бір-біріне дос әрі қамқоршы. Араларынан кімде-кім оларды өзіне сырлас дос тұтса, шүбәсіз, ол ақыры соларға ұқсап, солардың қатарына қосылады (о дүниеде де солармен бірге тіріледі). Шүбәсіз, Алла (сенім мен шариғи үкімдер мәселесінде адасып өз-өзіне**

қиянат жасаған) ондай залым қауымды тура жолға салмайды.» 5/51. Бұл аятты тәпсірші ғалым Хамди Язар былай деп түсіндіреді. «Мүміндерге Яһудилер мен Христиандарға жақсылық жасауға, олармен қарым қатынаста болуға, оларға басшы болуға тыйым салынбаған, оларды қамқоршы қырудан, теріс істеріне көмектесуден тыйған. Өйткені олар мүміндерге шынайы сырлас дос бола алмайды.»

Мумтахана сүресінің мына, **Алла сендерді өздеріңмен дін үшін соғыспаған және өз атамекендеріңнен қумағандарға жақсылық жасаудан һәм оларға барынша әділ болудан тыймайды. Шүбәсіз, Алла әділдікке, адам құқығына ерекше мән беретіндерді жақсы көреді** (Мумтахана, 60/8) – аятының түсу себебіне байланысты, Хз. Әсма анамызбен қатысты мына оқиға былайша баяндалады; Меккедегі мүшрік анасы Мәдинаға келіп кездескісі келеді. Хз. Әсма анамыз Пайғамбарымызға (с.ғ.с.) келіп мүшрік анасымен кездесіп кездесе алмайтындығын сұрайды. Сол кезде жоғарыдағы аят түсіп, кездесу былай тұрсын оған жәрдесудің өзінде ешқандай бір әбестік жоқ екендігі баяндалады. Бұл жерде тақырып болған әйел - мүшрік.

Құранның мына аяты болса; **(Егер олар Менен өзгенің құдай бола алмайтындығы жайлы іліміңе қайшы келетін соқыр сенімді ұстанып, сені Маған серік қосуға итермелесе, ондай жағдайда ол екеуіне мойынсұнба. Алайда дүниеде олармен жақсы қарым-қатынаста бол, үнемі қарайласып тұр. Сондай-ақ Маған бар ықыласымен бет бұрған, тек Менің разылығымды қалайтын жандардың жолына түс. Ақыр соңында бәрің де Маған қайтасындар, сонда дүниеде не істеп, не қойғандарыңды жіпке тізгендей етіп өздеріңе айтып беремін (де жақсы-жаман барлық істеріңнің қарымын қайтарамын)** (31/15), Аллаға серік қосуға қинаған ата-анаға қарсы баласының, балалық міндетін атқаруы, оларға жақсылық жасауы ұсынылып, тек сенім мәселесінде оларға бойұсынбай Аллаға мойынсұнғандардан үлгі алуын бұйырады.

Негізінде дін аралық диалог дегеніміз, діндерді араластырып жаңа бір дін шығару әрекеті емес. Онсызда бұған ешбір дін өкілінің келіспейтіндігі ақиқат.

Олай болса қоғамның кеселдеріне қарсы барша дін өкілдерінің атсалысуы кезек күттірмес жағдай.

Әсілінде мұсылмандар өздерінің ақиқаттарын барша адамзатқа жеткізуі үшін төмендігі мысалдағыдай күн сияқты болулары ләзім.

Бірде Жел мен Күн алыстан тонын киіп келе жатқан адамды көреді. Екеуі бәстесіп мына адамның тонын кім шешкізеді дейді. Бірінші жел ысқырып есе бастайды, сонда әлгі адам қымтанып тонының түймелерін тағып алдын жабады. Жел есуін үдеткен кезде бір тасқа паналайды. Кезек күнге келгенде, күн жерге жылы шуағын шашады, сол кезде әлді адам түймелерін ағытып тонын шешіп жайбырақат жағдайда болады.

Диалог және бейбіт жағдай күннің жағдайына, соғыспен қара күш желдің жағдайына келеді. Мақсат өз құндылығыңды дәріптеу, жеткізу болса күн сияқты болуың маңызды.

«Ислам» барша адамзаттың діні

Барша адамзаттың ұстанған илаһи діндердің негізгі атауы - Ислам.

Европалықтар құрандағы Әли Имран сүресінің 19-аяттын **(Алланың құзырында қабыл болатын хақ дін – Ислам, 3/19)** одан алып тастау керектігін алға тартады, және де евро одақтың нормоларымен мешіттерде оқуға тыйым салынған. Әрине бұл әрекет, аятты терең түсінбегендіктен туындаған мәселе. Негізінде бұл аят бүкіл хақ діндерді қамтуда. Яғни Ислам, Хз. Адам (ғ.с.) пайғамбардан Хз. Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарға дейінгі барша илаһи діндердің ортақ атауы. Өйткені бүкіл хақ діндер, Алланың жіберген ақиқатын жеткізуші діндер. Бүкіл діндер сенім қағидаларында барлығы дерлік бір дәрісті жеткізуде. Барша иләһи діндердің шынайы мирасқоры, толықтырушысы болған және де бүкіл адамзатқа жіберілген соңғы діннің өзі болса, Ислам діні болып атанған. Құранда бұл көз қарасты растайтын көптеген аяттар бар: Хз. Исаның (ғ.с.) хауарилерінің жауабында **(Біздің Аллаға қалтқысыз мойынсұнған мұсылман екенімізге сен де куә бол!»** – деп айтуы, **3/52)**, Хз. Ибраһим (ғ.с.) үшін

(Қалтқысыз мойынсұнған шын мұсылман еді, 3/67) деуі, Және де (Алла бұдан бұрын да, осы Құранда да Алла елшісінің сендерге (яғни, діндеріңе қаншалықты берік екендіктеріңе) куә болуы және өздерің де күллі адамзатқа куә болуларың үшін сендерді мұсылмандар деп атады, 22/78) деп жалпылама аталуы осыларға бірден бір мысал. Құраннан өзге иләһи кітаптарда ол кітапқа мойынсұнғандарға бір діннің аты берілмегендігі, Яһудилік, Христиандық деген атаулар кейін шыққандығы және олардың пайғамбарларына ергендерге кейіннен берілген ат екенін ескеру керек. Ал Хз. Мұхаммедке (с.ғ.с.) жіберілген діннің өзіне тиесілі үкімдері болса да, Құранда бұл кітаптың алдыңғы пайғамбарлардың жеткізгендеріне мақұлдау ерекшелігі тұсында табандылық танытуы, олардың баяндағандарының да түбінде Ислам шеңберінде екендігі, тек иләһи хикметпен бұл жеткізілгендердің ең кемел түріне Хз. Мұхаммеддің жіберілуімен жеткендігі көрсетіледі. Олай болса Ұлы Жаратушының разылығына кенелудің жалғыз жолы Оның жеткізгендеріне толығымен иман ету.

Әдебиеттер:

1. Құран Кәрім (қазақша түсіндірмелі аударма). Аударғандар: Анарбаев А., Әкімханов А. Алматы. 2015.
2. Муслим ибн Хажжаж. Әл-Жамуиус-Сахих. – Стамбул, Т. I-VIII, №1329-1333
3. Бухари Мұхаммед ибн Исмаил. Әл-Жамуиус-Сахих. – Стамбул, 1315, Т. I-VIII.
4. Тирмизи, Мухаммед ибн Иса, әл Жамуиус Сахих, Ихияу Дурасил Араби, Бейрут, Илим, 3 (5/29).

Тлеубердиев Б.К.

«Исламтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ӘБУ ХАНИФА ТАҒЫЛЫМЫ

Алланың барлығына әрі бірлігіне иман келтіре алмаған, табиғат заңын күдіреті күшті Тәңірден жоғары қоятын, ғалымдармен кездесе қалса айтыса кететін бір дінсіз философ жүре-жүре Куфа қаласына келіп, көзқарасын таратып насихаттамақшы болады. Халифа әл-Мансур (754–775) философты шақыртып, ниетін білгісі келеді. Дінсіз: «Құрметті, халифа! Сенің сарайыңда қызметте жүрген ғалымдармен кездесіп, пікірсайыс өткізсем деймін. Өйткені, олар бүкіл әлемді бір Алла жаратты дейді. Мен әлем бұрыннан бар еді деймін әрі бұл пікірімді дәлелдеп беремін»,–дейді. Халифа Әбу Ханифаны шақыртады. Ол бесін намазын оқып болғаннан соң баратынын хабарлайды. Куфалықтар мәжіліс үйіне лық толады. Әбу Ханифа бірақ айтқан мерзімінде келе алмайды. Уақыт өткен сайын дінсіз тәкаппарланып: «Білемін, менен қорықты»,–деп шіреніп отырады. Осы кезде Әбу Ханифа кіріп келеді. Дінсіз оған: «Сен бізді күттіріп қойдың, сенімен айтыспаймын»,– дейді. Ол: «Асықпаңыз, әуелі не үшін кешіккенімді айтайын. Бүгін бір ғажайып оқиғаның куәсі болдым. Үйіміз өзеннің арғы жағында еді. Салға отырып, бері өтпекші болып едім кенет жел соғып, салды бұзып, ағаштарын жан-жаққа ұшырды. Не істерімді білмей тұрғанымда, бір толқын салдың бөренелерін бір жерге жинады, ол қайта сал болды, оған мініп, осында келдім. Кеш қалғанымның себебі осында. Сол үшін кешірім сұраймын»,–дейді. Бұл жауапқа қарқылдап күле бастаған дінсіз:

– Ей, халайық! Ғалымыңыздың айтқан сөзі қисынға келе ме?! Бұл қып-қызыл өтірік қой,– дейді. Сонда Әбу Ханифа шындыққа көшіп:

– Шынында, ақылсыз сенсің. Екі ағаштың бір жерге жиналатынына сенбей тұрып, ұшы-қиырсыз, алды-арты жоқ әлемді қалайша өзінен өзі бар болады дейсің?–дейді. Әбу Ханифаның тапқырлығына таңғалған дінсіз: «Мені байқатпай ұстадың, ондай болса көрсетші сол Алланы маған, мен де сенейін»,–дейді. Сонда Әбу Ханифа бір шыны сүт алдырып, дінсізден сұрайды:

– Май мен ірімшік қайдан шығады?

– Әрине, сүттен!

– Ендеше, сүт ішіндегі май мен ірімшікті көрсетші? Дінсіз шарасыз қалып:

– Әрине сүт ішінде май мен ірімшік бар. Бірақ олар көзге көрінбейді,—дейді. Әбу Ханифа:

– Өзің шыны ішіндегі сүтте май мен ірімшік бар екенін біле тұрып, оны көрсете алмай тұрып мына үлкен әлемді жаратқан Алланы қайта-қайта көрсет дейсің. Бұл мүмкін бе? Сүт ішінде қалай май болса, Алла да бұл әлемде осылайша бар, бірақ көрсетуге келмейді,—дейді. Әлі де бір Алланың барлығына сенбей, данышпансып отырған ол:

– Соңғы сұрағыма жауап берсең ғана сенен жеңілгенімді мойындаймын. Алла бар деп бойбермейсің. Сол Аллаң дәл қазір не істеп жатыр? – деп сұрайды. Аз ғана ойланып қалған Әбу Ханифа:

– Мына отырған мінберден түсіңіз, сұрақтың жауабын сонда берейін деп дінсізді төмен түсіріп, өзі мінберге шығып:

– Дәл қазір Алла тағала сен сияқты бір дінсізді мына мінберден түсіріп, мен сияқты бір пендесін жоғары шығарды,—дейді. Дінсіз аузын аша алмай қалып, қалың халық алдында «калимаи шаһадат» айтып, исламды қабылдаған екен.

Әбу Ханифаның ғылыми танымының қалыптасуында Сағид ибн Әбу Уаққас тарапынан салынған Куфа мешітінің маңызы зор. Ол тек құлшылық мекені емес, сонымен қатар университетке тең қызметін де қоса атқарды. Куфа мешітінің ғылым ошағына айналуында ардақты пайғамбарымыздың саңлақ сахабасы Абдуллаһ ибн Масғудтың (р.а.) сіңірген еңбегі мол. Ол Рижалул-Құр‘ан, яғни Құран Кәрімді ең жақсы біліп, керемет оқыған және жатқа білген сахабалардың алдыңғы қатарында саналады. Олар өмірлерінің, уақыттарының көпшілігін Құран үйретуге арнаған. Аллаһ елшісі (с.а.с.) «Кім Құранды дәл Аллаһтан түскендей етіп үйренгісі келсе оны Абдуллаһ ибн Масғудтан үйренсін», — деген хадисі және Омардың (р.а.) ол жайлы: «білімге толы» деген сөздері оның сахабалар арасында қаншалықты абыройлы болғандығын айғақтайды. Міне, халифа Омар өзі жақсы көріп, ерекше сыйлаған Абдуллах ибн Масғудты Құран Кәрім мен дін негіздерін үйрету үшін осы Куфаға арнайы жіберген-ді. Ол осы мешітте отырып, халыққа дәріс оқыған. Сол қажырлы еңбек нәтижесінде көптеген фикһ ғалымдары, мұхаддис пен мүфәссирлер өсіп жетілді. Тіпті, Әли (р.а.) бұл елдегі фикһ мамандарының көптігіне ризашылық танытып, Абдуллаһ ибн Масғудқа : «бұл елді білім мен фикһқа толтырдың», — деген. Абдуллаһ ибн Масғудтың шәкірттері, шәкірттерінің шәкірттері 4000-ға жеткен.

Куфа қаласына хадистерді көп жаттаған әрі көп пәтуа берген ғалым сахабалардан Әли ибн Әбу Тәліп, Абдуллаһ ибн Масғуд және арттарынан мол мұра қалдырған: Анас ибн Малик, Әбу Муса әл-Ашғари, Сағид ибн Әбу Уаққас және Салман әл-Фариси секілді фикһта танымал сахабалар қоныс аударған-ды. Осы сахабалармен қатар Куфаға 1500-дей сахаба келген .

Халифа Омар (р.а.) Куфа халқына жазған бір хатында «Ислам орталығына» деу арқылы сол жерде ғұмыр кешкен сахабалар мен табиғиндардың мәртебелерін көрсеткен еді. Ибн Сағидтың айтуы бойынша ол жерге Бәдір шайқасына қатысқан 70, Ридуан сертіне қатысқан 300-ге жуық сахаба қоныстанған .

Әбу Ханифаның ілім алған тізбегін былайша белгілеуге болады: Аллаһ елшісінен (с.ғ.с.) Абдуллаһ ибн Масғуд және Әли ибн әбу Тәліп сабақ алған. Бұл екеуінен : Шурайһ (хижраның 62 жылы), Алқама ибн Кайс (хижраның 18 жылы), Масруқ ибн Әжда (хижраның 63 жылы), Асуад ибн Иазид (хижраның 95 жылы) сабақ алған. Бұл төртеуінен : Амир ибн Шураһбил әш-Шағби (хижраның 104 жылы), Ибраһим ән-Наһай (хижраның 95 жылы) сабақ алған. Бұлардан : Хаммад ибн Әби Сулайман (хижраның 120 жылы) сабақ алған. Ал Хаммадтан: Имам Ағзам Әбу Ханифа сабақ алған .

Міне, осы Абдуллаһ ибн Масғуд (р.а.) Куфада рәй мектебінің негізін қалады. Рәй мектебі Хижаздағы (Мекке мен Мәдина) әхлул-хадиске қарағанда, рационалдығымен ерекшеленді. Мұның өзіндік себептері бар.Мәдинадағы өмір салты көбіне, сахабалардың пайғамбарымыздан естіп-үйренген немесе бір-біріне еліктеу арқылы қалыптасқан жүйеден тұратын. Ал Мәдина қаласының тысында әртүрлі қоғамдық-мәдени мәселелерден туындаған проблемаларды шешуге деген ұмтылыс Құран мен сүннеттен таппаған кезде ақылды көбірек қолдану қажеттілігі туындады. Бұл ақылдың өзі де Құран мен сүннеттен нәр алған ақыл еді .

Әбу Ханифа фикһ ілімінің жетік маманы болғандығын, дініміздің көптеген келелі мәселелеріне байланысты сұхбаттардан аңғару қиын емес. Бірде ол мешітте отырғанында қарулы харижиттер (суниттерге қарсы топ өкілі) үстіне баса-көктеп кіріп, сынау үшін оған: «Босағада екі өлік жатыр. Бірі арақтан өлген ер кісі, екіншісі зина жасап қойып, сонысы үшін ұялып асылып өлген әйел. Бұл екеуіне қатысты не айтар едіңіз?»,—деп сұрайды. Харижиттердің сенімі бойынша, үлкен күнә жасаған кісі кәпір саналып, мәңгілік тозаққа түседі. Харижиттердің ниет-пиғылын бірден түсінген Әбу Ханифа:

– Ол екеуі яһуди ме, әлде христиан ба, не пұтқа табынушы ма? Мұның қайсысы?— деп қарсы сұрақ қояды.

– Олардың ешқайсысы да емес.

– Сонда қай үмбеттен?

– Алладан басқа Құдай жоқ, Мұхаммед оның елшісі дейтін қауымнан,— деп жауап берген харижиттерге:

– Куәлік кәлимаһы иманның үштен, төрттен яки бестен бірі ме? — деп тағы сауал қояды.

– Иманның ондай үштен де, төрттен де, бестен де бірі болмайды. Ол бөлінбейді.

– Иманның қаншасы сонда?

– Тұтасы.

– Ендеше, жауабын өздерің бердіңдер. Олардың мұсылман екенін айттыңдар.

– Сен мұны қой. Олар жәннаттық па, әлде жәһәннәмдық па? — деп харижит сүріндіру үшін сұрақты бастырмалата бастайды.

– Ибраһим (ғ.с.) пайғамбар мүшріктерге: «Ей, Алла! Маған бойсұнғандар мен қарсы шыққандарға Сен кешірімді әрі рақымдысың»,—деп дұға етті. Иса (ғ.с.) пайғамбар: «Ей, Алла! Егер оларды азапқа салсаң, олар Сенің құлдарың, егер кешірсең, Сен мейірбан әрі рақымдысың»,—деді. Иманды жандарды қудалауға себеп те, негіз де жоқ», — деп түйіндейді өз жауабын Әбу Ханифа. Сөзге тоқтаған харижиттер ештеңе айта алмай, мешіттен шығып кетеді.

Осындай мысалдардан Әбу Ханифаның Құранның асыл аяттары мен хазіреті Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарымыздың хадис шәріптерінен, сондай-ақ бұрын өткен пайғамбарлардың (ғ.с.) өсиеттерінен нақты дәлелдер мен мысалдар келтіру арқылы, жат топтардың теріс пікірлерін түзеп отырғандығын көреміз.

«Әбу Ханифа» (Ханифаның әкесі) оның шын есімі емес, өйткені, оның Ханифа атты перзенті болмаған. (Имам Ағзамның Хаммад есімді жалғыз ұлы болған. Хаммадтан екі ұл қалады, біреуінің есімі – Омар, ал екіншісі – Исмаил). Ғалымдардың айтуынша, «ханифа» — мазһабтың сипаты болып, ол «хақ, тура жол» деген мағынаны білдіреді. «Әбу» сөзінің түп мағынасы «әке» болғанымен, сонымен қатар оның «иесі, өкілі, басшысы, жетекшісі» деген баламалары да бар. Сонда, «Әбу Ханифа» деген сөздің мағынасы «хақ жолдың бастаушысы, тура жолдың жетекшісі» дегенге саяды. Әу бастан адамзатқа түсірілген, адам табиғатына ең лайық, нағыз тәухид дін – ол ханиф дін. Құранда Алла тағала: «Ендеше, (Ей, Мұхаммед) бетінді ханиф (тура, шынайы) дінге бұр. Адамдарды Алла әу баста сол дін үшін жаратқан. Құдай жаратқанды өзгерту мүмкін емес. Сенің дінің хақ дін, тек көп адам соны білмейді»,— дейді («Рум» сүресі, 30–аят). Ханиф сөзі «ислам» ұғымында да қолданылады. Сахабалар: «Алла қандай дінді қабыл етеді?», — деп сұрағанда, пайғамбарымыз (с.ғ.с.): «Ханиф (Ислам) дінін»,—деп жауап берген. Басқа бір хадисте: «Алла барлық пенделерін ханиф (дінге, таухидке бейім) етіп жаратты»,—делінген. Құран Кәрімде Алла тағала: «Ибраһим яһуди де, христиан да болған емес, ол ханиф (нағыз) мұсылман болған. Көп құдайшылдар қатарында да болмаған», —деген («Әли Ғимран» сүресі, 67–аят). Ия барлық әлемдік дәстүрлі діндер ханиф – тұптура дін болған. Бұл дін – адам табиғатына жеңіл келіп, жүрекке жылы тиген, жанын рахатқа бөлеп, бейбітшілік бесігінде тербеткен кеңпейілділік діні. Имам Ағзамның көзқарастары басқа ғалымдарға қарағанда кеңпейілділік пен жеңілдік рухына сай келгендіктен, жұрт оны Әбу Ханифа деп атаған.

Әбу Ханифаның ілімі мен даналығын қызғанып: «Ол хазіреті Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарымыздың хадистеріне көп сүйене бермейді, оның шығарған пәтуалары әлсіз», — дейтіндер де болған. Бұған қарсы жауап ретінде Найм ибн Әмр оның: «Адамдар мен туралы:

«Ол айтқан пәтуаларын өз ойынан шығарады, нақты дәлелдерге сүйенбейді»,–дейді. Расында, әрбір мәселеге байланысты берген үкімдерімде Құран мен хадиске сүйенбеген кезім болған емес»,–деген сөзін келтіреді. Талантты әрі терең парасат иелерін күндеушілері де табылатыны сияқты Имам Ағзамның (р.а.) бедел биігіне көтерілгенін, атақ-даңқының асқақтағанын көре алмай қызғанған дұшпандары да болмай қалмады. «Ол Құранға, хадиске емес өзінің ақылына көбірек сүйенеді» деген айыптар да тағылды. Әбу Ханифаның ғибратқа толы ғұмыры қозғалған манакиб кітаптарында мынадай оқиғаны көреміз. Әбу Ханифа Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) немересі Мұхаммед Бакирмен алғаш рет Медина қаласында жолыққанда, Мұхаммед Бакир:

- Сен Аллаһ елшісінің (с.ғ.с.) дінін, хадистерін қиястан төмен санайды екенсің, солай ма? – деп сұрайды. Әбу Ханифа:

- Құдай сақтасын, бұлай болуы мүмкін емес – дейді. Сонда Мұхаммед Бакир:

- Мүмкін өзгерткен шығарсың?

- Мұндай жаладан Аллаһқа сиынамын. Сіз өзіңіздің деңгейіңізге сай орынға отырыңыз, мен де өз орныма отырайын. Шын мәнінде, мен сізді сахабалар өз арасында атаңызды (Пайғамбарымыз (с.ғ.с.)-ды) қалай құрметтеп силағанындай құрметтеп, силаймын, - деп құрмет көрсетті. Осыдан кейін Мұхаммед Бакир тізе бүкті. Әбу Ханифа оның алдына жүрелей отырып оған:

- Сізге үш сұрағым бар, соған жауап бересіз бе? – деп оның келісімін алған соң сауалдарын қойды.

- Әйел әлсіз бе, жоқ еркек пе? Мұхаммед Бакир:

- Әйел.

- Әйелдің атадан қалған мұрадан үлесі қанша?

- Ер кісі екі пай алса, әйел бір пай алады.

- Бұл атаңыз Пайғамбардың (с.ғ.с.) сөзі емес пе? Егер мен дінбұзар болсам, қияс жолымен ер кісінің үлесін бір, ал әйел кісінің үлесін екі есеге арттырар едім. Өйткені, әйел заты әлсіз, табыс табу мүмкіндігі аз, ал ер адамның оған қарағанда күш-қуаты көп. Еңбек жасап, мол табыс таба алады. Бірақ, мен қияс жасамаймын, аят пен хадис болса, осылармен амал қыламын.

- Ең абзал намаз ба, әлде ораза ма?

- Намаз.

- Атаңыздың (Пайғамбар (с.ғ.с.)-ның) айтқаны осылай. Егер мен оның дінін бұзған болсам, әйел хайыздан (етеккірден) тазарғаннан кейін амазының қазасын өтеуге әмір берер едім. Оразасының қазасын өтетіргімес едім. Бірақ, мен осындай жолмен, әғни, қияспен өзгеріс енгіздім бе?

- Зәр лас па, әлде ұрық па?

- Әрине, зәр лас.

- Егер мен атаңыздың дінін өзгерткен болсам, зәрмен былғанған денені бастан-аяқ жуындырып, ғұсыл алуды, ал ұрық бөлінген адамға тек дәрет алуды бұйырар едім. Бірақ, мен хадиске теріс көзқарасымды таңып, қияспен Аллаһ елшісінің дінін өзгертуден аулақпын. Дінге бұндай өзгеріске жол беруден Аллаһ бізді сақтасын! –дейді. Осыдан кейін Мұхаммед Бакир орнынан тұрып, Әбу Ханифаны құшақтап, маңдайынан сүйді .

Осы әңгімеден байқағанымыздай, Әбу Ханифа «нас» (Құран мен хадис және ижма) бар жерде қиясқа жүгінбейтіні анық еді. Осылайша, Әбу Ханифа ғылыми істерін ұқыпты әрі тиянақты жүргізіп, Құран, хадис, ижма және қияс негізінде мәселе шешіп, олардың негізінде фикһты тарау-тарауға бөліп, реттеген. Онда дәрет, намаз, ораза, зекет, қажылық, неке, талақ, сауда, егіншілік, жаза т.б. діни мәселелер жүйеленіп жанжақты қамтылған. Кейінірек Әбу Ханифаның бұл жүйесін имам әл-Бухари, имам Муслим, имам Тирмизи, имам Әбу Дауд, имам Нәсәйи және имам ибн Мәжә сияқты әйгілі мухаддистер (хадис саласының мамандары) де өздерінің хадис жинау жұмыстарында пайдаланған.

Ұлық имам – имам Ағзам Әбу Ханифа қашан да өнегелі ғұмыры мен бар қажыр-қайратын, мал-мүлкін Алла разылығы жолында жұмсап, келер ұрпаққа жақсы үлгі қалдырды. Ол қайтыс

болғанда Ибн Жәриж қайғыға беріліп: «Қандай білім кетті! Қандай білім кетті!» – деп жылаған екен. Абай атамыздың: «Өлді деуге бола ма, айтыңдаршы, өлмейтұғын артына сөз қалдырған?» – деген сөздері де осындай дара тұлғаларға арналған болса керек. Ислам әлемінде өзіндік орны Имам Ағзам Әбу Ханифаның адамзат баласына тағылымға толы ғибратты өмірінің берері мол. Аллах Тағала осындай ұлы ғалымдарымызды рахметіне бөлеген болсын. Әмин.

Әдебиеттер:

1. Әбсаттар қажы Дербісәлі, “Ұлық имам – Имам Ағзам Әбу Ханифа”, Алматы 2009.
2. А. Әділбаев, Ш. Әділбаева, “Әбу Ханифа және Ханафи Мәзһабы”, Алматы 2011.
3. Әбу Исхақ әш-Ширази, Әбу Исхақ әш-Шәфиғи (476/1054)
4. Табақатул-фуқаха (Тахқиқ И. Аббас), Бейрут, 1970.
5. М. әс-Сибай,
6. Ибн Сағид, Табақат, 6/5.
7. Әмин А. Духал-Ислам. Каир, 1937, т.2,
8. Арабжы Ф. Ханефилигин олушумунда жоғрафи еткенлер, Имамы Ағзам Ебу Ханифе ве дүшүнже системи, 16-19 Еким, 2003, семпозиум материалдары, 1-т.
9. Юсуф Тауасли, «Хикматлар хазинасы», Ташкент, 2003.

Тойғылы Д.Ә.

«Исламтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
dinmuhammadtoigyly@gmail.com

ИСЛАМ ІЛІМДЕРІНІҢ ФИҢҚ САЛАСЫНЫҢ АЛҒАШҚЫ МЕКТЕБІ ӘБУ ХАНИФА МАЗХАБЫ

Аннотация: Бұл мақала Ислам шариятын кенінен таратқан кізңргң кездегң актуальді талқыдағы Ханифи мазхабы мен негізін қалаған Әбу Ханифа жайлы. Ханафи мәзһабы - дүниежүзіне барынша кеңінен тараған мәзһаб болып табылады. Мазхабтын мақсаты адамдардын заңды және шариғи тұрғыда адамдардын құқығын сақтау болып табылады.

Кілттік сөздер: Ханафи мазхабы, Фиһк, хадис, суннет, иджитхад,

Дін қайраткері Имам Ағзам Әбу Ханифа Нұғман ибн Сәбит (р.а.) Ирактың Куфа қаласында Умәуи халифаты тұсында (699 жылы) дүниеге келген. Азан шақырып қойылған аты - Нұғман болғанымен, халық оны Әбу Ханифа немесе Имам Ағзам деп атайтын. Өйткені, Ислам әдеби бойынша үлкен ғалым адамдардың аттары аталмайды. Олар - хазірет, ұстаз сияқты құрметті сөздермен аталады. «Әбу Ханифа» (Ханифаның әкесі) оның шын есімі емес, өйткені, оның Ханифа атты перзенті болмаған (Имам Ағзамның Хаммад есімді жалғыз ұлы болған. Хаммадтан екі ұл қалады, біреуінің есімі – Омар, ал екіншісі – Исмаил). Ислам діні тарих сахнасына көтерілгеннен кейін Куфа Ислам нұрына малынып, онда өнер, ғылым мен мәдениет дами түсті. Куфа қаласы Хазіреті Омардың халифалығы кезінде Абдулла бин Масғұд сынды ғұлама сахабалардың қоныс тепкен жері. Абдулла бин Масғұд Куфада Хазірет Осман халифалығының соңғы кезеңіне дейін өмір сүреді. Осы уақыт аралығында ғалым Абдулла бин Масғұд сахабаның мектебінен көптеген ислами құқық мамандары мен діннің өзге де саласында жетістіктерге жеткен шәкірттер тәрбиеленіп шықты. *Бұл қалада фиқһ ғылымын меңгерген ғалымдардың көптігіне таң қалған Әзірет Әли (р.а.): «Мына қаланың аузы-мұрны ілім мен фиқһқа толы екен», – деген.* Осы төңіректегі орныққан фиқһ мектебінің түпкі негізін қалаушы сол ғұлама сахаба Абдулла ибн Масғұд десек қателеспеспіз. Әзіреті Әли басшылық тізгінді қолына алғаннан кейін осы қалаға қоныстанады. Әлимен бірге көптеген сахабалар келеді. **Деректерге қарағанда, тек Куфа қаласының өзінде 1500-ге жуық сахаба болған.**

Тәлімгер Әбу Ханифа ұстазы Хаммад ибн Сүлеймен (р.а.) дүние салғаннан соң, оның ісі баласы Исмаилға тиді. Жұрт оның бойынан әкесінің ілімі мен асыл бейнесін

көргісі келді. Өкінішке орай, Исмаил халық көңілінен шыға алмады. Сол себепті ұстазының оқу-ағартушылық істерін әрі қарай жандандырып, дамытуды шәкірті Әбу Ханифа мойнына алды. Халықтың қалағаны да сол болатын. Ол кезде оның жасы қырықта еді.

Әбу Ханифаның ғылыми дәрежесі жайлы пікір білдірген замандастары мен оны өзіне ұстаз санаған немесе ғалым, білімге қол созғандардың барлығы да Әбу Ханифаның өз заманының озық ғалымы болғандығын мойындайды.

Бір күні Әбу Ханифа Аббаси империясының екінші патшасы әл-Мансурға кірсе, оның қасында көмекшісі Иса ибн Муса отыр екен. Иса әл-Мансурға қарап: «Қазіргі кезде дүниедегі ең білгір ғұлама осы», - деп Әбу Ханифаның ғылымын мойындаған екен.

Атақты хадисші ғалым Мәкки ибн Ибрахим (бұл кісіден келген хадистерді Имам Бухари өз кітабына енгізген) Әбу Ханифа жайында: «Әбу Ханифа өз заманының ең білгірі», - деген.

Имам Ағзамның имандылығы мен тақуалығы, білімділігі мен парасаттылығы туралы Имам Шафиғи (р.а.): *«Адамдар фикһ ғылымында Әбу Ханифаға қарыздар. Кімде-кім Әбу Ханифаның кітаптарын оқымаса, ғылымға бойламағаны және фикһ ғалымы болмағаны»*, – дейді.

Бір күні Имам Шәфи жас кезінде, өзінің алғашқы ұстаздарының бірі Имам Мәликтен:

- Сіз Әбу Ханифаны көрдіңіз бе? Онымен пікір алмасу мүмкіндігі туды ма? – деп сұрайды. Сонда Имам Мәлик:

- Иә, кездестірдім, пікір алмастым. Сондағы түйгенім: Егер Әбу ханифа қара тастан қаланған дуалды алтын десе, сол сөзіне дәлел келтіріп берер еді! – дей келе Әбу Ханифаның дәлел-дәйексіз ешқандай пәтуә айтпайтындығына ишара еткен.

Әбу Ханифаның есімі мен білімі кеңінен тарай бастайды. Оған жер-жерлерден білім алу мақсатымен мыңдаған талабалар келіп жатты. Оның дәрісханасы Куфадағы ең үлкен, әрі берекелі білім ошағына айналды. Шәкірттердің ғылыми сұхбаттары мен қуанышты үндері мешіт сыртынан да естіліп тұратын. Әбу Ханифа ақылды, өткір, парасатты кемел ой иесі еді. Осы ерекшеліктерімен ол тез арада өз дәуірінің ең ұлы ғалымдарының біріне айналды. Ол – ислам фикһінің үлкен мүжтаһид ғалымы болды. Әбу Юсуф (р.а.) ұстазын: «Бет пішіні және дене бітімі жөнінен ол әдемі еді. Сөзге өте шешен, дәлел келтіруге өте ұста, тілі жұмсақ болатын. Дәрісіне қатысқан кез-келген адам оның ілім үйрету әдісінен ләззат алатын. Ол шәкірттерінің шарифат мәселелерін терең түсінетін ғалым болуларына көп көңіл бөлді. Оларға жұмсаған күш-қайраты соншалық, ол кісіден дәріс алған кез-келген адамның әйгілі ғалым болуы оңай еді», – деп еске алады.

Әбу Ханифа да осындай ортада дүниеге келіп, онда өнегелі өмірі басталды. Ол жастайынан Құран, хадис, араб тілі мен әдебиетіне көңіл қойып, азды-көпті дәріс алды. Әкесі саудагер болатын. Олардың жеке дүкендері болды. Онда олар жібек мата саудасымен айналысатын. Әбу Ханифа әуелде мешітке тек күнделікті бес уақыт намаз оқу үшін ғана барып тұрды. Ол сол дәуірдің атақты ғалымы Шағбидің (р.а.) нұсқауымен барлық уақыты мен күш-жігерін ғылым-білімге жұмсайды. Ол кезде Әбу Ханифа жиырма екіде ғана еді.

Әбу Ханифаның хадистегі орны – Әбу Ханифаның кезінде Куфа қаласында атағы әлемге әйгілі хадисші ғұламалар өмір сүретін. Атап айтсақ: Ибн Ыуайнә; Суфян әс-Сәури; Хафс ибн Ғайяс; әл-Аъмәш; Ибн Мүбәрак т.б. Әбу Ханифа осындай беделді хадисшілердің жеткізген хадистерін бойына жинаған кісі.

Ұлық Имамның шәкірті Имам Юсуфтың айтуына қарағанда Әбу Ханифа он алты жасында әкесімен бірге Исламның бес парызының бірі - қажылықты өтеуге аттанады. Пайғамбарымыздың мешітін зиярат етіп, Медине қаласына да барады. Сонда айналасына адамдар топталып алған бір қарт кісіні көзі шалған кішкентай Нұғман әкесінен әлгі қарт кісінің кім екендігін сұрайды. Әкесі: «Бұл Алла елшісін көрген сахаба. Аты-жөні Абдулла ибн Жүз'ү әз-Зүбәйди», - деп жауап береді. Әбу Ханифа: «Оның несі бар?», - деп тағы сұрайды. Әкесі: «Онда Пайғамбарымыздан естіп-білген хадистер бар», - дейді. Әбу Ханифа жанына апаруын әкесінен өтінеді. Әкесі кідірместен айтқанын істеді: топты жара әлгі сахабаға жақындатты. Әбу ханифа әлгі сахабадан мынадай хадис естіп көкейге тоқиды: *«Кімде-кім Алланың дінінде*

ғалым болса (фақих) Алла оның қайғы-мұңын жойып, күтпеген жерден несібесін беріп қояды».

Ибн Наср әл-Әнсари «Әбу Ханифаның: «Менде хазіреті Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарымыздан жеткен сандық-сандық хадистер бар»,—деген сөзін жеткізсе, Хасан ибн Зияд: «Әбу Ханифа төрт мың хадис риуаят еткен: екі мыңын - ұстазы Хаммадтан, қалғандарын басқа ұстаздарынан үйренген. Оның айтқан сөздері мен істеген амалдары хадис шәріпке сәйкес болатын»,—дейді.

Имам Ағзам Әбу Ханифа төрт мыңға жуық табиғиннен хадис үйренген кісі. Шәйхул Исләм ибн Хажәр әл-Хәйтәми әл-Мәкки атты ғұлама бұл жайында былай дейді: «Ол төрт мыңға жуық ғұлама табиғиндерден хадис алды. Сол себепті, Әз-Зәхәби сынды кісілер өз еңбектерінде Оның есімін сенімді хадисшілермен қатар қойған. Имам Ағзам хадиске аз көңіл бөледі деп жүргендерге келер болсақ, олар не Оны танымайды немесе Оған деген қызғаныштары басым.....».

Беделді Хадисші Суфян ибн Ыуәйнә: «Мені Хадис ғылымына бағыттаған және мені хадис маманы еткен Әбу Ханифа еді», - дей келе, Әбу Ханифаның хадис ғылымындағы көш басшылығын да тілге тиек етеді. Бұл сөздің иесі Суфян ибн Ыуәйнә өзі хадис ғылымының маманы, заманындағы беделді ғұлама еді. Ол жайында Имам Шәфи: «Мәлик және Суфян болмағанда, Хижаздан ғылым жоғалатын еді», - деген.

Сондай-ақ, Хадис ғылымында ұстаз атанған, оның хадистерін Ахмед ибн Ханбәл, Бухари, Муслим, Әбу Дәуід сынды беделді хадис иелері өз еңбектеріне енгізген хадисші Әбу Зәкәрия Яхя ибн Муъиннен бір кісі:

- Әбу Ханифадан Суфян әс-Сәури хадис риуаят еткен бе? – деп сұрайды. Әбу Зәкәрия:
- Иә, Әбу Ханифа фикта да, хадисте де өте сенімді кісі еді», - деп жауап берген екен.

Әбу Зәкәрия тағы бір сөзінде: «Әбу Ханифа хадисте өте сенімді кісі. Оны әлсіз деп айтқан ешкімді көрмедім», - деген.

Шуъба ибн Хаджәж да Ол жайында: «Ол ой-өрісі кең, жаттау қабілеті күшті кісі еді», - деді.

Суфян әс-Сәури: «Біз Әбу Ханифаның алдында, құдды сұңқардың алдында тұрған шымсық іспетті сезінетінбіз», - дей келе Ұлы Имамның түпсіз терең хадис іліміне ие екендігін білдірген.

Яхя ибн Саъид деген тағы бір хадис ғылымының маманы: «Біз Әбу Ханифаның айтқандарынан жақсысын естімедік. Біз оның көптеген сөздерін көкейімізге түйдік», - десе, Мусъир ибн Кәддәм атты тағы бір хадисші: «Мен оның пікірін сенімді болғаны үшін қабыл еттім. Егер одан да сенімді кісі табылса, соған барар едім», - дей келе Имамның сөздерінің бәрі хадиспен ұштасқандығын айтып өткен.

Ибн Әдәм деген хадис білгірі де (бұл кісінің жеткізген хадистерін Имам Бұхари өзінің хадис жинағына алған) Имам Ағзам жайында: «Ол өзінің өлкесіндегі барлық хадистерді бойына жинақтаған кісі...» деген.

Әбу Зәкәрия Яхя ибн Муъин: «Мен Уәкиъден асып түсетін ешкімді көрмеген едім. Бірақ Ол пәтуа бергенде Әбу Ханифаның тұжырымдарын арқау ететін. Және Әбу Ханифадан көптеген хадис естіген», - дей келе Әбу Суфян Уәкиъ ибн Жәррах сынды өз заманының беделді хадис білгірі де Әбу Ханифаның пәтауларына сүйенетін екен.

Әбу Ханифа – Ислам ғылымдарын жетік меңгерген көрнекті тұлға. Оның қырық мыңнан астам шәкірті болған, солардың төрт мыңынан астамы мүжтәһид (үкім шығарушы) дәрежесіне жеткен. Әрі осы ғасырға дейін сол жолды ұстанып келе жатқандардың арасынан мүжтәһидтердің де шыққанын айта кету керек.

Әбу Ханифаның жолын жалғастырып, фикһ мәселелерін толықтырған әрі дамытқан шәкірттері: Имам Зуфар ибн Ыузайл(727–774), Имам Әбу Юсуф (730–798) және Имам Мұхаммед ибн Хасан (748–804) еді. Олардың қатарына аты белгілі Яхья ибн Саид әл-Қаттан, Абдулла ибн Мүбәрак, Уакиъ әл-Жәррах, Язид ибн Нәрун, Абдураззақ ибн Нәмман, Дәуд Таий секілді ғұламаларды қосуға болады. Шейх Ахмад әл-Макки әл-Хорезми Әбу Ханифаның ілімін дүниенің түкпір-түкпіріне таратқан шәкірттерінің 730 дан астамы ислам әлеміне танылған ғұламалар еді деп еске алады.

Асад ибн Фурат (р.а.): «Қырық адам хатшылық қызметін атқарды. Бірінші ондық ішінен Әбу Юсуф, Зуфар ибн Һузайл, Дәуд әт-Тайи, Асад ибн Әмр, Юсуф ибн Халид әс-Самтий және отыз жыл бойы хатшылық жасаған Яхья ибн Закарийа ибн Әбу Зайда», – дейді. Олар бір мәселе жайлы таласып қалғанда, әркім өз ой-пікірін айтатын, соңында бәрі Әбу Ханифа тұжырымын сұрағанда, ол мәселенің анық жауабын беретін, кейде олар бір мәселе төңірегінде үш күндей пікір алысатын еді. Мәселе шешімін тапқаннан кейін барып, кітапқа түсіретін. Имам Ағзам сексен үш мың мәселені хатқа түсіртті. Оның отыз үш мыңы ғибадатты қамтыса, қалғаны қоғамдық қарым-қатынастар туралы еді.

Аббасилер дәуірінде, Әбу Жағфар (көбіне Мансұр деген атпен белгілі) Әбу Ханифаға қазылық жұмысын ұсынады. Ғалым қабылдамайды. Халифа ызаланып, оны қапасқа тастап, ел алдында күн сайын он рет қамшы ұруға және ол туралы жар салдыруға бұйырады. Қартайған шағында оны, сөйтіп, билік халық көзінше азапқа салады. Әбу Ханифаны тамақ бермей де аштан қинайды. Арада бес күн өткенде, яғни 767 жылы (хижри 150) дүние салады.

Ол қайтыс болғанда Ибн Жәрир қайғыға беріліп: «Қандай білімді жоғалттық десеңші! Ғылым қолдан кетті деген осы!» – деп жылаған екен. Оның жаназасы кезінде Бағдат қаласының көшелері халыққа толып кеткен деседі.

Ибн Кәсир былай дейді: «Имам Ағзам қайтыс болғанда, жаназасына қатысушы жиналған қала жұртшылығының көптігі соншалық алты рет жаназа намазы оқылды». Алла оған разы болсын!

Қорыта айтқанда Әбу ханифаның өз замандастарының айтуымен «Имам Ағзам» Ұлы имам атымен ислам әлеміне танымал болған имам Фихр саласында көп тер төгіп өте алғыр, зеректігінің арқасында Фихр саласында адамдардың құқығын қорғай білген Имам Ағзам он екі ғасыр өтседе өзінің еңбектері классикалық болып қалатынына сөзсіз еш күмін жоқ.

Әдебиеттер:

1. Әбдісаттар қажы Дербісәлі: Ұлық Имам Әбу Ханифа. Алматы, 2011.
2. С. Сейтбеков, «Мәзһабтар тарихы». Алматы-2012ж.
3. Алау Әділбаева, Шәмшәт Әділбаева: Әбу Ханифа және Ханафи мазхабы.
4. Әбу Захра: Әбу ханифа
5. Әл-хафиз әз-Зәхәби: Мәнакибу Әби Ханифа.

Тулєпова М.А.

PhD докторант специальности «Религиоведение»

КазНУ им. аль-Фараби

m.tulepova@list.ru

СИСТЕМА ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В УЗБЕКИСТАНЕ В ГОДЫ НЕЗАВИСИМОСТИ ПО НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ

За период советского правления в Центрально-Азиатском регионе вследствие репрессивной, атеистической политики в отношении религии произошло значительное ослабление роли традиционной модели ислама, принадлежащей к ханафитской богословско-правовой школе, как наиболее либеральной, толерантной к «религиозному инакомыслию» мазхабу, сложившемуся в течение веков и представляющему собой синтез исламских положений и местных доисламских традиций.

В начале 1990-х годов ключевым моментом ослабления позиций местного ислама и роста нетрадиционных для региона исламских течений, в том числе радикальных и ранее неизвестных в регионе, стала критическая нехватка квалифицированных кадров среди духовенства (имамов, преподавателей, ученых-богословов, знатоков исламских наук).

В первые годы независимости возникла необходимость в зарубежном религиозном образовании с целью приобретения духовенством профессионального исламского

образования. Данный процесс вначале во многом носил хаотичный и непродуманный характер. Наряду с отправкой за рубеж на обучение в известные мировые исламские образовательные центры, такие как Аль-Азхар (в Египте), большое количество студентов из стран Центральной Азии попало в малоизвестные, сомнительные учебные заведения (в Пакистане, Саудовской Аравии и т.д.). Все это способствовало тому, что вместо приобретения профессиональных знаний в области мусульманского богословия многие студенты познакомились с радикальными направлениями в исламе, в том числе и с идеологией так называемого «чистого ислама», «исламского халифата».

С другой стороны, к моменту активного проникновения извне в регион различных радикальных исламских организаций, выступающих под лозунгами возвращения мусульманским народам «истинного» ислама, на территории Центральной Азии сформировалась протестная база среди неформального духовенства, поддерживающего идею реисламизации мусульманского общества региона в рамках «чистого ислама».

Тогда существовала убежденность, что из арабо-мусульманского мира придут только чистые идеи, лишённые какой-либо политической подоплеки. Между тем процесс возрождения духовности через импорт религиозных идей оказался очень болезненным - было подорвано единство традиционалистов, создана благоприятная почва для бесконтрольного распространения различных течений ислама, в том числе радикальных и ранее неизвестных в регионе.

К моменту активного проникновения извне в регион различных радикальных исламских организаций, выступающих под лозунгом возвращения мусульманским народам «истинного» ислама на территории Центральной Азии, жаждущая в информационном и идеологическом плане часть мусульманского населения вместо приобретения знаний о созидательной сущности ислама познакомилась и впитала, как губка, учения радикальных групп, в том числе и идеологию так называемого «чистого ислама», «исламского халифата».

Комплекс причин роста влияния идей религиозного радикализма был вызван также неосведомленностью многих простых мусульман о внутренней природе и гуманистических идеях исламской религии. Несмотря на то что имеются существенные различия между традиционным исламом и религиозными экстремистскими идеями, последние обрели достаточное количество сторонников среди населения.

С развалом Советского Союза начались бесконтрольные процессы возрождения религии. Строительство мечетей и медресе разворачивалось в каждом малом селении, кварталах крупных населённых пунктов, городов. Их количество не поддается точному учету. Если в 1989 г. мечетей было 89, то в 1993 г. - их стало более 3 тыс.

Почти при каждой мечети создавались «курсы по изучению Корана» или иные религиозные школы. Общее число исламских учебных заведений (медресе) по Узбекистану в 1992 г. превышало 100. Из них только 20 находились в непосредственном ведении Управления мусульман Узбекистана.^[1]

Нужно отметить, что во многих этих медресе вообще отсутствовала учебно-методическая документация. Занятия проводили недипломированные специалисты. В отличие от советского времени, в учебном процессе главный упор был сделан на освоение собственно религиозных дисциплин. При этом личные позиции преподавателей и выпускников резко отличались друг от друга.

Проблема ограниченного, недостаточного количества квалифицированных религиозных кадров, вызванная хаотичностью открытия религиозных организаций (мечетей и медресе), бесконтрольностью назначения имамов, неграмотностью большинства священнослужителей (часто минбари - трибуны мечетей занимали далекие от религии люди), привела к невозможности эффективного религиозного противодействия проникновению религиозных экстремистских идеологий.

Вышеперечисленные факторы и обстоятельства определяли актуальность возрождения традиционных для региона исламских традиций, раскрытых в научных трудах великих

мыслителей Мавераннахра, и подчеркивали необходимость совершенствования системы мусульманского образования и подготовки квалифицированных религиозных кадров.

Как подчеркивал первый президент Республики Узбекистан И. Каримов, «необходимо мобилизовать силы и помочь просвещенному, толерантному исламу самому противостоять тем воинствующим фанатичным силам, которые пытаются доминировать в исламе».

Большое значение придавалось противопоставлению созидательной сущности традиционной модели ислама нетрадиционным идеологиям, а также проведению широкомасштабной разъяснительной работы среди населения, раскрывающей, с одной стороны, содержание и сущность духовно-нравственных ценностей ислама, а с другой - негативные стороны идеологии экстремизма, тем самым ослабляя позиции последнего.

После достижения независимости государством было выработано новое отношение к религии. При проведении религиозной политики в независимом Узбекистане соблюдаются два принципа:

1. Светский характер государства.
2. Его толерантность - веротерпимое и равноправное отношение ко всем религиям, стремление к развитию созидательного сотрудничества с религией.

В деле наведения порядка в религиозной сфере важным шагом стало проведение государственной перерегистрации всех религиозных организаций, в том числе конфессиональных учебных заведений.

Государство предприняло немало усилий для оказания помощи УМУ в установлении порядка в деятельности религиозных учебных заведений. В юридическом плане это выразилось в ужесточении законодательства по их регистрации и выдаче лицензий.

Изменения в сфере религии обусловили подготовку компетентных религиозных кадров в достаточном количестве. До открытия в нынешнем году по инициативе президента страны Шавката Мирзиёева Высшего медресе «Мир Араб» в г. Бухаре в Узбекистане функционировали Ташкентский исламский институт, десять среднеспециальных исламских учебных заведений, в том числе два женских.

Заслуживает особого внимания постановление кабинета министров Республики Узбекистан, принятое 22 августа 2003 г. Согласно этому постановлению, во-первых, дипломы, выданные выпускникам Ташкентского исламского института и среднеспециальных религиозных учебных заведений, учитывая тот факт, что в них преподаются религиозные и светские предметы, были приравнены к государственным документам об аттестации.

Во-вторых, религиозные объекты (мечети, медресе), прошедшие государственную регистрацию как объекты культурного наследия, передаются Управлению мусульман Узбекистана для пользования.

В-третьих, религиозные организации отныне будут оплачивать коммунальные услуги не как юридические, а как физические лица. Высвобождающиеся средства, а также благотворительные поступления будут направляться на ремонт и реконструкцию мечетей, укрепление учебной и материальной базы религиозных учебных заведений, материальное стимулирование деятельности имам-хатибов и преподавателей-мударрисов.

В *Ташкентском исламском институте* дисциплины преподаются по четырем блокам: гуманитарные и общественноэкономические, математические и естественные, общепрофессиональные, специально-исламские предметы.

Во всех *средних исламских учебных заведениях* по блоку «общие дисциплины» преподаются родной язык и литература, иностранные языки, история, основы духовности, основы государственного права, обществоведение, педагогика, психология, эстетика, география, физика, химия, астрономия, биология, математика, информатика.

В блоке «специальные дисциплины» студенты изучают историю религий, арабский язык, историю ислама, теологию, мусульманское право, хадисоведение, recitation Корана, тафсир. Кроме этого, в медресе также обучают художественному ремеслу, здесь функционируют кружки по каллиграфии и по орнаменту. Особое внимание уделяется занятию спортом. Начиная с 2000/01 уч. г. стало традицией проведение спортивных состязаний между

духовными учебными заведениями в рамках программы «Баркамол авлод» (*Всесторонне развитое поколение*).

Уделяется большое внимание использованию технических средств в процессе обучения, постоянно укреплялась материальнотехническая база. В каждом учебном заведении начали функционировать компьютерные классы, в которых студенты овладевают современной компьютерной техникой.

Начиная с 2002/03 уч. г. проводится единая олимпиада по всем предметам, что стимулирует рост интереса студентов к научным и учебным дисциплинам.

Важно отметить придание нового мощного импульса вопросам обеспечения социальной стабильности, сохранения истинной сути и содержания священной религии ислам, сохранения и изучения богатейшего религиозно-духовного наследия великих предков после прихода к власти нового президента Узбекистана Шавката Мирзиёева.

Глава государства наряду с расширением международного сотрудничества и укреплением межнационального согласия и религиозной толерантности в обществе уделяет особое внимание повышению уровня знаний народа об истинной сути и содержании религии, а также необходимости посредством жизненных и действенных примеров прививать молодежи здоровое отношение к религии.

«Важнейшей задачей мы считаем довести до широкой мировой общественности подлинно гуманистическую суть Ислама. Мы чтим нашу священную религию как средоточие исконных ценностей. Мы решительно осуждаем и никогда не примиримся с теми, кто ставит нашу великую веру в один ряд с насилием и кровопролитием. Ислам призывает нас к добру и миру, сохранению подлинного человеческого начала», - подчеркнул Ш. Мирзиёев, выступая на недавней 72-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН.

Изменения в государственной политике в отношении религии, а также коренные перемены в образовательной сфере позволили решить широкий круг вопросов, связанных с совершенствованием системы исламского образования в Узбекистане.

Литература:

1. Управление мусульман Узбекистана (на узбекском, английском, русском, арабском языках). - Ташкент, 2014. - С. 78-93

Тунгатова Ү.А.

аға оқытушы

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДАҒЫ АЛҒАШҚЫ АҒАРТУШЫЛЫҚ ТӘЖІРИБЕ

Қазақ ағартушылары өз еңбектерінде оқу-ағарту және тәрбие мәселесіне айрықша тоқталады. Медреселерде жүргізілетін діни оқу қазақтардың мәдениет пен білімге деген қажеттілігін қанағаттандыра алмады. Мектептер мен оқу орындарын кеңейтіп, оларды басқа негізге сүйеніп қайта құру қажеттілігі туындады.

Қазақтың ұлы ағартушыларын сөз еткенде, алдымен Шоқан, Ыбырай, Абай сияқты ислам діні қазақ даласына кеулеп еніп келе жатқан ХІХ ғ. ІІ-ші жартысында өмір сүріп, қазақ халқының тарихын зерттеп зерделеуге үлкен үлес қосқан, мәдениетіміз бен рухани өміріміздің ұлағатты ұстаздары саналатын ғұламаларды атаймыз. Олардан қалған өшпес рухани мұралардың арасында ислам діні жөніндегі пікірлері, көзқарастары бүгінгі ұрпақтың назар аударуына әбден тұрарлық деректер болып табылады.

Шоқанның еңбектерінен оның Ислам дінінің тарихын және оның қазақ жеріне қалай тарағанын жете білгенін аңғаруға болады. Ол мұсылманшылдықтың орнығуын өз шығармаларында аса бір білгірлікпен талдайды. Шоқан өз басы діндар болмаған, тіпті дін туралы наным-сенімге сын көзбен қараған адам екені мәлім. Оның рухани бейнесі, қоғамдық

ой санасы қалыптасып келе жатқан кезде қазақ жеріне Ислам діні әлі тарап кеткен жоқ болатын. «Мұсылмандық әзірше біздің сүйегіміз бен қанымызға сіңіп бола қойған жоқ. Қазақтардың арасында әлі Мұхамедтің атын білмейтіндер көп... қасиетті Нестор заманында Русьте болған сияқты, енді біздің сахарада да қазір қос дін дәуірі болып жүр», - деп жазады ол [1].

Расында, Шоқан, Абай, Ыбырай тұсында Ислам дінін таратуға патша өкіметі, жергілікті ел билеушілер, сондай-ақ қожа-молдалар тарапынан орасан мол күш-жігер жұмсалып жатқанымен, ол әлі қазақ жеріне қанат жайып үлгермеген еді. Бірақ бұл тұста қазақ арасына Ислам дінін насихаттау қарқынды да қарымды жүргізіле бастаған еді. Оған патша өкіметі де мүдделі болды. Мақалада осы жайыттарға қатысты тұжырымдамалар беріледі.

Ислам дінінің қалай таралғанына назар аударып келіп, Шоқан оның қазақ жеріне үш жақтан оңтүстіктен, солтүстіктен және батыстан енгендігін айтады. Оны насихаттауға Ираннан, Орта Азиядан және Қазаннан шыққан қожа молдалар ат салысқандығын. Әсіресе татар молдаларының белсенділігі күшті болғандығын айтады.

Шоқан Ислам діні ғылым мен білімді дамытуға жол бермейді, бөгет болады, кесірін тигізеді деп есептеді. «Мұсылмандық пен білімділік – қарама-қарсы, бір-бірімен қатыспайтын, бірін-бірі теріске шығаратын ұғымдарға саяды» – деді.

Шоқан діннің, әсіресе, қазақ даласына татар және Бұхара молдаларының тартып жүрген діни қағидаларының халыққа тигізіп жүрген зиянын баса айтады. Қазақ жұртына бұл молдалардың айтып жүрген уағыздары «ой мен сезімнің дамуын тежейтін өлі схоластикадан басқа ештеңе әкелмейді», – деп көрсетеді [2].

Сонымен бірге ол XIX ғ. орыстың кейбір зиялыларының тарапынан қазақтың мұсылманшылыққа беріліп кете қоймағынын көріп, оларды христиан дініне тарту әрекеттерінің болғанын айыптады.

Шоқан қазақтардың ой- санасын діннің қандай да бір түрінен аман сақтауды қалады. Ол туған халқының діни фанатизмге салынбай, салиқалы, салауатты өмір кешкенін көргісі келді.

Бұл тұста қазақ елінің болашағы, бағыт-бағдары қандай болу керек деген сұрақ қазақтың зиялылары мен көзі ашық азаматтарын қатты толғандыруда еді. Мұсылмандық Шығысқа бет бұру дұрыс па, немесе Батысқа бағыт ұстап орыспен болған дұрыс па, осы сұрақтарға халықымыздың келешегі үшін жақсылығы мол жауап табу керек болды. Бұл туралы Шоқан «Қазір ескі мен жаңаның арасында бірден байқала қоймайтын, бірақ өте қатал күрес жүріп жатыр. Бірі – мұсылмандық Шығысқа, екіншісі – орысқа еліктейді», - деп жазды [3].

Шоқан қазақтың озық ойлы азаматтарының алдына өмірдің өзі қойып отырған өте келелі сұраққа бірден бір дұрыс жауап берді. Ол орыс мәдениетінің озық үлгілерінен үйренудің қажеттілігін айта отырып, «тым қазақшыл», «тым шығысшыл» немесе «тым орысшыл» болмай Батыс пен Шығыстың ең жақсы, көңілге қонымды жақтарын алудың қажеттігін ашып айтты. Ол ұлттық қасиетті ұлтшылдық астамшылықтан жоғары қойды.

Шоқанның дін жөніндегі көзқарастарын қазақтың ұлы ағартушысы Ыбырай жақсы білді. Ыбырай да Шоқан сияқты қазақ халқының тарихы мен тағдырына мықтап көңіл бөлді. Ыбырай ұлы ағартушы болды. Егер оған дейін қазақ жерінде мұсылман мектептері арқылы діни оқу өріс алса, Ыбырай азаматтық мектептер ашып, онда қоғам дамуының, әлеуметтік өркендеудің, тұмыс-тіршіліктің қажетін өтейтін ғылым негіздерін оқыту ісін жолға қойды.

Ыбырай Ислам дінінің қайшылықтарын әшкерелеуге, оның қажеттіліктерін көрсету сияқты мұсылманшылдықты айыптайтын әрекетке барған жоқ. Ол бүкіл әлемді, табиғатты жаратушының жаратқанына шек келтірген де емес. Бірақ ол Ислам дінін уағыздаушы, насихаттаушы, таратушы адамдардың арасында дүмше молдаларға, дүмбілез, сауаты жоқ солақай діндарларға ашық қарсы шықты. Ал Ыбырай заманында мұндайлар өте көп болды. Әсіресе білімі кем, берекесіз дүмше молдалар қазақ жеріне қаптап кетті. Бұл молдалардың арабша оқытудағы өрескелдіктеріне қазақтан шыққан азды-кемді көзі ашық зиялылар жаны түршіге қарсы шықты.

Ыбырай азаматтық ғылым, біліммен бірге діннің ғылыми негізін, тарихын жақсы білген. Ол өзінің бұл саладағы білімінен «Мұсылманшылдықтың тұтқасы» («Шариғат-ул-ислам»)

деген қазақша кітап жазған Татар, түрік т.б халықтар аят, хадистің мұқтаж, керекті бұйрықтарын өз тіліне көшіріп, түсінетін кітаптар шығарып, діннің ғылымын жұрттарына жайды. Бірақ біздің қазақ тілінде әркім түсініп оқып немесе біреу оқыса, тыңдаған қара халық түсініп отыратын бірде бір кітап жоқ. Сол себептен жалғыз кітап таныған молдалар болмаса көп қара халық өзінің діні не екенін де кәміл түсінбейді. Мұны көріп біз... Қарындас, халқымыз қазақ жұртына пайда келтірмек ниетпен һәм қараңғы туғандарымызды түсінік тілмен өзінің дінін түсіндіру үшін бұл кітапты жазуға кірістік» -деп, бастаған ол кітаптың алғы сөзінде.

Ыбырайдың «Мұсылманшылдықтың тұтқасы» («Шариғат-ул-ислам») кітабын жазып шығаруына екі түрлі жағдай себеп болды: біріншіден, сол заманда қазақ ауылдарында оқытылатын діни кітаптар «Иманшарт», «Кәлем шариф», «Әптиек» т.б) араб тілінде жазылғандықтан, оның мазмұнын не молда, не оқушы түсінбей құрғақ жаттаумен болды. Ал діни оқулықтардың мазмұнын жете түсінбеген дүмше молдалар шариғат қағидаларын өздерінше бұрмалап теріс түсініктер беретін. Ыбырай ислам дінінің аяттарындағы адамгершілік, иманжүзділік, қайырымдылық қағидаларын өзінің педагогтық көзқарасына негіздей отырып түсіндіруді көздеді.

Екіншіден, XIX ғ. II-жартысында қазақ даласына тараған әдеби кітаптардың бәрі дерлік Қазан, Уфа қалаларында басылып шыққандықтан және оларды жинап бастырып шығарушылар ағайындар Каримов, Бороновский сияқты татар оқығандары болғандықтан, олар қазақ әдебиетінің үлгілеріне татар тілін араластырып, тіл шұбарлауға белсене кірісті. Ал Шоқан, Ыбырай, Абай сияқты қазақтың ойшыл ұлдары ұлт тілінің тазалығы үшін күресті.

Бұл жөнінде Шоқан «орыс халқының византиялық дәуірді өткені тәрізді, татар дәуірін бастан кешіру сияқты қатерлі белес тұр» – десе, Ыбырай «Мұсылманшылықтың тұтқасы» атты еңбегінің кіріспесінде «...біріншіден қазақ жастарының дін жөніндегі түсініктері теріс бағытқа түсіп кетпеуі үшін, ал екіншіден, қазақ арасында жазба татар тілінің орынсыз етек алуына жол бермеу үшін осы оқу құралын құрастыруға кірістім» – дейді [4].

Ыбырайдың бұл кітабының құндылығы, біріншіден, мұсылман дінінің шариғат заңдарына ана тілінде түсінік беруі болса, екіншіден діни терминдердің мән-мағынасын ашуға зер салуында, үшіншіден (ең бастысы) шариғат заңын өмір тіршілігімен, адам тәрбиесімен тығыз байланыстыра талдауында болып отыр. Ол діннің өзін тәрбиенің құралы деп қарады. Мысалы, Ыбырай осы кітаптың кіріспесінде «Имансыз еткен жақсылықтың пайдасы жоқ... мәселен, біреу намаз оқыса да, ол намаздың көңілі дұрысталмаса, әлбетте ол намаз болып табылмайды» деп адамның не нәрсеге болса да берік сенімі жүректен терең орын алмаса, ол нәтиже бермейді деген қорытынды жасайды. Екінші, Ыбырай мұсылмандықтың бес парызының бірі ораза тұту, намаз оқу болса, оны да жұртты алдау үшін немесе құдай алдындағы парызымды өтей салып, жұртқа мұсылман болып көрінейінші деген айла-әрекетпен іске асырудың өзі күнә деп түсіндіреді. Үшінші, көңілдегі жақсылық-жамандық ниеттер сол адамның іс-әрекеті арқылы сыртқа көрінеді. Қашан да иман мен дін мәнісін шын көңілдің адалдығымен насихаттағанда ғана ол құдайдың сүйген құлы болады, онсыз тілдің ұшымен дінді өтірік насихаттау күпірлік деп түсіндіреді.

Қазақтың екі бірдей ойшыл ғалымы бұл жерде адам тағдыры адамның өз қолында, талаптанып талпынуда, адал еңбек етуде деп дұрыс философиялық қорытынды жасап отыр.

Оқу-ағарту ісінің дін өкілдеріне кіріптарлығын Шоқан да, Ыбырай мен Абай да қатты сынға алып, айқын антиклерикалдық бағытты ұстанды.

Орыс үкіметінің қолдауына сүйенген татар молдалары қазақ балаларының сауатын ашып, адамгершілікке тәрбиелеудің орнына оларды шын мәнінде азғындық жолға салды. Екіжүзділікке итермелеп пара алу, аңқау елді алдап күн көру әдетке айналды. Шоқан өз сынын ең алдымен орыс үкіметіне бағыттады. Патша саясаты қазақ даласында исламның үстем болуын көздеді. Құлқынның құлына айналған дүмше молдаларға бала оқитуды сеніп тапсыру ақылға сиымсыз нәрсе болатын.

«Сахарадағы мұсылмандық туралы» деген мақаласында Шоқан дінбасылары мен молдалардың уағыздары халықтың ойы мен сезімін тежеп, елдік сатынан ажырататынын жазады. «Біздің діни кітапшылдарымыз ертедегі Русь кітапшылдары сияқты өздерінің

халықтық салтынан батыл аластауда. Өзіміздің аңыз, эпос, заң және сот әдет-ғұрыптарын олар киіз кітаптың сорақы атауымен масқаралап, ол біздің пұтқа табынушылық ырымдарды, ойын-сауық пен той-томалақтарды сайтандық дегеннен басқа атпен атамайды», – дейді Шоқан [5]. Ғалымның ойынша, далаға кең тараған әлгіндей келеңсіздіктерге ағарту жұмыстарын жүргізу арқылы тосқауыл қоюға болады.

Дүмше молдалардың надандығы мен дінбасыларының екіжүзділігін әшкерелеу Абай шығармаларында жиі ұшырасады. Абайдың ойымен үндес келетін өлең жолдары Ыбырай шығармаларында да көп кездеседі.

Абайды да, Ыбырайды да оқу-білім мен тәрбие мәселесі жиі толғандырады. Абайдың «Қара сөздеріндегі» өнер, білім, ғылым, адамгершілік жөніндегі пікірлері оның ағартушылық көзқарасын жан-жақты аша түседі. Артта қалған мешеу елінің тағдырын ойлап ақынның жаны күйзеледі. Халықтың мәдениет пен өнерге талпынуы, ақыл-ойының құдіреті қандастарын озық елдер қатарына қосады деп үміттенеді ойшыл. «Сократқа у ішкізген, Ионна Аркті отқа өртеген, Ғайсаны дарға асқан, пайғамбарымызды түйенің жемітіне көмген кім? Ол – көп, ендеше көпте ақыл жоқ. Ебін тап та жөнге сал» (Абай 1986а:100) Халықты тобырға айналдырмас үшін ел болашағы жастарды оқыту қажет және оларға ана тілінде дәріс беру керек дейді Абай. Өйткені ол кездегі оқу жүйесі баланың ұғымына ауыр тиетін араб, парсы тілдерін үйренуге негізделген еді. «Әуелі мал табу керек, онан соң ғараб, парсы керек», - дегені сол уақыттың шындығын дәл бейнелейді [3].

Абайдың ойынша ағартудың өркендеуі қоғамның даму дәрежесіне байланысты. Себебі, адам баласы тұрмыс тауқыметінен арылып, ертеңгі күнін уайымдайтын шақ туғанда ғана мәдениет пен білімге ұмтылар еді. Абай күн көрістің, мал табудың, мақсатты өмірдің жолын орыс ғылымы мен мәдениетінен іздейді. Орыстың тілі, мәдениеті мен өнері көкірек көзін ашатын дүниенің кілті дейді ол. Орыс тілін жете меңгерген Абай сол арқылы әлем әдебиетінің бай қазынасымен, Гете, Байрон поэзиясымен, Сократтан бастап Европаның ғылыми-философиялық мұраларымен танысады. Ұлы ақын елді орыс тілін үйренуге шақыра отырып, орыс чиновниктерін көргенде, құрдай жорғалайтын жағымпаздықтан сақтандырады. Ондай қылықты надандықтың бір көрінісі деп білді.

Адамның көп білсем, үйренсем деген талабы қажымай-талмай еңбектенуді қажет етеді. Оқу мен білімге құштар шәкірттердің жігері мұқалмас үшін олардың тілек-талаптары да ескерілуі тиіс. Ата-аналар мен молдалардың балаларды зорлап үйретпек болған оқуы оларды ығыр етеді дейді Абай.

Оқу-ағарту мәселесінің түйіні Абайдың ойынша, үкімет пен оның бөлетін қаржысына байланысты шешіледі. Олай болмаған жағдайда жақсы тілек сөз жүзінде қалмақшы. Ағартушының қырық бірінші «қара сөзі» тәрбие жайы мен ел билеушілерге арналады. Жастарды ғылым мен білімді үйренсін деп күштейтін, қолында билігі, есепсіз байлығы бар адам керек дейді ол. Абайдың бұл ойы еуропалық ағартушылардың «оқымысты монарх» идеясымен үндес келеді.

Қырық бірінші сөзінде Абай өзінің екі ойын айтады: «Қазаққа ақыл берем, түзеймін деп қам жеген адамға екі түрлі нәрсе керек.

Әуелі – бек зор өкімет, жарлық қолында бар кісі керек...

Екінші – ол адам есепсіз бай боларға керек»...[3]

Ғылымның қай саласынан болсын хабары мол ұл-қыздарды оқытып шығарса, сонда ғана қазақ елінің түзу жолға түсетінін айтады. Бірақ халықты қорқытатын күш ешкімде жоқ, оларды көндіретін дәулетте жоқ деп өкінді Абай.

Ұлы ағартушы Ыбырай өзінің прогресшіл ойларын қазақ даласында мектеп ашу ісіне, оқу жүйесін жақсартуға жұмсады.

Бұл дәуірдегі өкіметтің ұстанып отырған саясаты бойынша Патшалық Ресейдің «Бұратана» елдерге әкім етіп тағайындаған отаршыл билеуші аппаратының үгіт саясатын православие шіркеуінің дін басшылары жүргізді. Олар мүмкін болғанша қазақ жастарын орысша оқыта отырып, өз ұлтының дінінен, тілінен, салт-дәстүрінен мүлде бездіріп орыстандыру – шоқындыру саясатын көздеді.

Ыбырай 1857 жылы Орынбордағы жеті жылдық мектепті үздік бітіріп шығысымен, өзі атқарған тілмаштық, оқытушылық, инспекторлық қызметтерінің бәрін халық ағарту ісіне арнады. Қазақ халқының келешегі тек өнер-білімде деп түсінген Ыбырай өз ойын іске асыруда екі бірдей кертартпа күшпен алысты. Оның бірі қазақ даласындағы Ислам дініне негізделген қазақ балаларына христиан дінінің заңдарын оқытуды көздеген миссионерлік саясат еді.

Ыбырай өзінің орыс достарына жазған бір хатында: «Молдалар, өздерінің адам басын қатыратын ерекше қасиеттерінің үстіне, қазақтың табиғи тілін де бұзып жүр. Біздің елімізде молда дегендер өте көп жайылып барады. Оларды қазақ арасынан қуып шығуға ешқандай мүмкіндік жоқ, өйткені, молданың абыройына тілі тиген кісі қазақ арасындағы бастықтарға сол бойда-ақ кәпір болып көрінеді. «Мәселенің мәнді жері – қазақтарға татар фанатизмінің ықпалын тигізбеу қазақтардың білім алуына оның кесірін тигізбеу ғой. Осындай ықпалдан құтылу үшін бірте-бірте, бірақ шын құтылу үшін мазмұны балалардың білімін көтеретін, тақырыбы оларды қызықтыратын кітаптарды жұрт бірден қолға алып оқиды, бұл кітаптар, татар кітаптарымен қатар, зор күш болар еді» деп өзінің шынайы ағартушылық идеяларын шәкірттерді ана тілінде оқыту арқылы іске асыруды мақсат етті.

Өзінің ағартушылық, тәлімгерлік ісінде Ыбырай талай қиыншылықтарға кездесті. Оның елден қаржы жинап, орыс-қазақ мектептерін ашып, дүниетану пәндерін оқытуды енгізіп, мәдениет атаулыны насихаттағанын көре алмай өшіккен қожа-молдалар ел ішінде оны «Шоқынған кәпір» деп өсек таратса, енді біреулері 1884 жылы Ішкі Істер Министрлігі мен Орынбор Генерал-губернаторына «Үкіметке қарсы ойы бар», «Социалист» деп арыз жазып, қаралауға дейін барды.

Ыбырай болса өзі ашқан орыс-қазақ мектептерін миссионерлік бағыттағы жат пікірден де, жаттамалы шығыстың діни оқуынан да қорғап бақты. Жастарға шынайы білім беретін дүниетану пәндерді (жаратылыстану, география, тарих, есеп т.б.) оқытуды іске асырды. Қазақ қыздарына арнап мектеп-интернат ашу, қолөнер училищесін ашу ісін қолға алды.

Ол орыс-қазақ училищелерінің шәкірттерін сол кездегі прогрессивтік, гуманистік идеяда жазылған К.Д. Ушинскийдің «Балалар дүниесі», Л.Н. Толстойдың «Әліппе және оқу кітабы», Б.Ф. Бунаковтың «Әліппе мен оқу құралы», Тихомировтың «Грамматиканың элементарлық құралы» атты оқу құралдарын пайдалануды ұсынды.

Алдыңғы қатарлы орыс педагогтарының гуманистік идеяда жазылған осы құралдарын басшылыққа ала отырып, қазақтың ауыз әдебиеті мен салт-дәстүрлеріне негізделген екі оқу құралын («Қазақ хрестоматиясы», «Қазақтарға орыс тілін үйретудің бастауыш құралы») 1879 жылы жазып, бастырып шығарады.

Хрестоматияға Ыбырай, біріншіден, қазақ халқының Қара батыр, Байұлы, Жиренше шешен, Тазша бала туралы ертегі, аңыз-әңгімелерін енгізсе, екіншіден, өзінің «Бай баласы мен жарлы баласы», «Таза бұлақ», «Әке мен бала», «Асыл шөп» т.б. ғибратқа, өсиетке құрылған дидактикалық әңгімелері мен өлеңдерін, үшіншіден, «Талаптың пайдасы», «Бір уыс мақта», «Зеректік» т.б. орыс, батыс классиктерінің тәлімдік мәні зор әңгімелерін аударып енгізді.

Ол қазақ жастарын оқытып-тәрбиелеу мәселесін ең басты мәселе деп қарады. Халық үшін қызмет ететін білімді адамдардың қатарын көбейту арқылы қазақ қоғамының мешеулігін жоюға болады, сондықтан жастарды оқытып-тәрбиелеуден, тәрбие ісінің күдіретінен артық еш нәрсе жоқ – деп түйді Ыбырай.

Ыбырай кейбір орыс чиновниктері ойлағандай «қазақтардың ұры» және «қарақшы, көшпелі, тағы халық» емес, «өзіндік мәдениеті бар халық» екенін білдіру үшін қазақтың салт-дәстүрін арнайы зерттеп очерк жазған. Қазақтың салт-дәртүрі атаулыны жан-жақты зерттеп жинақтаумен бірге әр ауыл мен болыс басына мектеп ашып, мектеп жанынан монша, кітапхана салып қайтсем қазақ елінің көзін ашамын деп арпалысқан Ыбырай «қазақ халқы деген оқу-білімге сусап отырған халық; әттең бұл іске оқыған адамдардың жаны ашымайтыны есіңе түскенде кейде күйінесің» – деп [8] ел билеуші орыс әкімдеріне қатты реніш білдірген. Ыбырай орыс мәдениетінен нәр ала отырып, патша үкіметінің отарлау саясатына, патша чиновниктерінің қарапайым халыққа жасап отырған қысымына ашық қарсылық білдірген.

Әдебиеттер:

1. Ш. Уалиханов (1985) Таңдамалы. – Алматы
2. Ч.Ч. Валиханов (1984) Собрание сочинений в 5- ти томах. Т1. – Алматы:
3. Абай (1986) Екі томдық шығармалар жинағы. – Алматы.
4. К.Д. Ушинский (1948) Сборник сочинений. Т IV. – Москва.
5. Ы. Алтынсарин (1884) Үш томдық шығармалар жинағы Т II. Қазан.

Тутинова Н.Е.
«Дінтану» мамандығының PhD докторанты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Мейірбаев Б.Б.
филос., ф.к., доцент
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Бағашаров Қ.С.
PhD доктор, аға оқытушысы
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ КОНФЛИКТІЛЕРДІҢ ТУЫНДАУЫНА ӘЛЕМДІК ЖӘНЕ АЙМАҚТЫҚ ЖАҒДАЙЛАРДЫҢ ӘСЕРІ

1991 жылы тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейін қабылданған «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» [1] Қазақстан Республикасының заңы көршілес ТМД мемлекеттері кеңістігіндегі сол кездегі ең алдыңғы қатардағы заң болды деуге болады. Осы қабылданған заңдардан кейін республикада әр түрлі діни ағымдар пайда болып, шетелден келген миссионерлер де көбейе түсті. Бұған қоса, көптеген жастарымыз діни білім аламыз деп өзге мұсылман мемлекеттеріне ағылып кете бастағандығын да айта кеткен жөн. Барған мемлекеттердегі діни оқу орындары қай бағытта діни білім беретіндігі аса ескерілмеді. Осы себепті дәстүрлі діни бағытынан өзгеше дәстүрлі емес діни бағыттарға бұрылып кетіп жатты. Осындай жағдайлардың бірі ел ішіндегі тыныштықтың бұзылуына әкеліп ұрындырды. Осыдан келіп Қазақстан үкіметі 2011 жылдың 11 қазанында «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» [2] заңын қабылдады, ал діни мәселелерге байланысты жұмыстарды «Қазақстан Республикасының Дін істері агенттігі» реттейтін болды. Заңның қабылдануымен Қазақстан аумағындағы барлық діни конфессиялар мен діни бірлестіктер қайта тіркеуден өтуге міндеттелді. Діни бірлестіктердің кейбірі дін арқылы жақсылықты уағыздаймыз деп, «жақсылыққа» апарар жолды террормен іске асыруды көздеп, Қазақстанның ұлтаралық бірлігін бұзуды көздеді.

Қазіргі әлемде діни конфликтілер – жалпы адамзат мәселесіне айналды. Аталмыш құбылыс күрделі әрі біртекті емес. Оның күрделілігі мен қиындығы және оған қарсы тиімді әдістердің дайындалмауы «экстремизм» ұғымын түрлі таным түсінікте қабылдауға ықпал етті. Жоғарыда аталғандай, атеисттік идеологияның ықпалынан босағаннан кейін қоғамның діни сұранысы бірден ұлғайғанымен, оны қабылдау тәжірибесі жетілмеген еді. Қоғам мен діннің ашық түрде әрекеттесуінің нақты үлгісі қалыптасып үлгермеді. Мемлекеттің дін саласына қатысты саясаты бейтараптылық сипатта болуы, ал дін саланы реттеуші діни институттардың қалыптасуы мен діни және дінтанушы мамандардың болмауы секілді бірқатар себептерді көрсетуге болады. Қазақстанның геосаяси орналасуы да діни экстремизм көрінісінің орын алуының маңызды факторы болып табылады. Осы тұста ел аумағында орын алған діни экстремизм мен терроризм құбылыстары сырттан енген «кірме» сипатта екендігін атап өткен жөн. Орталық Азия болғандықтан осы аймақта болып жатқан үдерістерден тыс бола алмаймыз. Алдымен, ол исламның пәрменденуі және ислам басты дін ретінде танылған

мемлекеттердің пайда болуы. Бір жағы зайырлы мемлекет ретіндегі Қазақстанда қайшылықтар болмауы мүмкін емес еді.

Қазақстанда және Орта Азияда дәстүрлі исламның жандануымен қатар, өзге де үдеріс – мемлекеттің әлеуметтік саяси ахуалына кері ықпал етуші исламның радикалды, фундаменталистік ағымдарының таралуы байқала бастады. Олардың ел аумағына өтуі мен мотивациялары туралы Ресейдің Таяу Шығыс институтының президенті Евгений Становский: «Қазақстан, Өзбекстан мен Түркменістан елдерімен шектеседі, осы елдер арқылы Қазақстанға Ауғанстан экстремистері өтуі мүмкін. Олар этникалық қазақтар болуы мүмкін: ауған Пәкістан шекарасында әрекет ететін «Булгар» жамағаты», сондай-ақ олар татарлар, башқұрттар және Орта Азия республикаларының өкілдері болуы мүмкін. Мұндай жағдайда этникалық қазаққа «Талибан» неосалафилік қозғалысының немесе радикалдарының өзге де бағыттарының мүшесі болуға ешкім кедергі бола алмайды», - деген тұжырым жасайды [3].

Мұндай ағымдар Таяу Шығыс, Закавказье, Орта Азия мемлекеттерінде белсенді түрде көрініс таба бастады. 2011 жылдың жазында Қазақстанның Батыс өңірлерінде орын алған қайғылы оқиғалар аталмыш тенденциялардың ел аумағына да енгендігін көрсетіп берді.

Исламдық радикалдардың аталмыш тобы сол 25 қазанында Интернет арқылы Қазақстанға қатысты үндеулерін жариялады, жекелей алғанда, олардың үндеулері Республикада «Діни қызмет және діни бірлестіктер» туралы жаңа заңның қызмет орындарында намаз оқуға тыйым салатын баптарына қатысты болды. Сол жылдың 1 қарашасында аталмыш топ Интернет арқылы Атырауда орын алған жарылыстарды өздері ұйымдастырғандықтан жариялады. 2012 жылдың 12 наурызынан бері топ ешқандай белсенділік танытқан жоқ және ол Қазақстан аумағында экстремистік деп танылып, іс-әрекеттеріне тыйым салынды [4].

Бұл оқиғалар Қазақстанның географиялық орналасуынан туындайтын қауіптер мен оның мұсылман әлемінің бір бөлшегі екендігін көрсетіп берді. Сонымен бірге туындап отырған діни экстремизм мен терроризм жағдайында сыртқы саясаттағы шешімдерге ерекше мән берілу қажет екендігін байқатты. Мұны Отандық сарапшы Д. Сәтпаевтің «Талибан» үндеуіне қатысты: «Бұл қорытулар мемлекеттер АҚШ және НАТО блогымен қатынаста, әсіресе, Ауғаныстандағы жағдайды реттеу туралы әңгімеге қатысты екені даусыз. Сол себепті, «Талибан» үндеуі Қазақстан тарапынан қандай да бір шара қабылдауды қажет етуі тиіс», - деген пікірінен аңдауға болады. Осындай тағы бір Исламдық жаңа ұйымдардың қызметі: Исмадулла ізбасарлары, «Таблиғи жамағат» қозғалысы, Накшбанди тобы Хизрат Ибрахим, «Суфи тариқатшылар» тобы және т. б. мүлдем жаңа құбылыс болды [5].

Жалған діни ағымдар мен секталардың қарқынды түрде қызметі мен қазіргі халықтың дінге деген қызығушылықтары ел ішіндегі тұрақтылық пен келісімге қауіп төндіре бастады. Осы себептер Қазақстан үкіметінің дін мәселесіндегі бірқатар ірі қадамдар жасауына әкелді. Бірнеше терроризмді, экстремизмді дәріптейтін қозғалыстар мен бірлестіктердің жабылуымен Қазақстан жерінде жұмыс жүргізуіне тосқауыл қойыла бастады. Бірақ дәстүрлі діндерге, оның ішінде ислам дінінің дәстүрлі бағытынан бөлек жол таңдаған күштер әлі де өз жұмысын Қазақстан жерінде тоқтатқан жоқ, керісінше жандандыруға тырысуда. Ал өздерінің негізгі жұмысының бағыты есебінде өз қатарларын толықтыру мәселесін күн тәртібінің бірінші кезегіне қойып тұр. Өз қатарын толықтыруда қандай да бір қоғамдағы күш бірінші кезекте жастарға басты назар аударады. Осы жерде қозғалып отырған мәселелердің қатарында жастардың сауатсыздығы бірінші кезекке шығып отыр.

Соңғы жылдары Қазақстанда діншілдік өсіп отыр. Моральды құндылық негізінде дінге жүгінуге мәжбүр болғандар аз емес. Бүгінде Қазақстан Республикасында әлемдегі елдер секілді дін қоғамдық-әлеуметтік үрдістерде негізгі рөл атқара бастады және халықтың басым көпшілігі осы дін арқылы өзінің дәстүрлі құндылықтары мен адамгершілік қасиеттерін жаңартуға тырысады. Діни бірегейлік көп жағдайда адмның дүниені сезіну көрінісі ретінде рөл атқарады. Әсіресе, бұл Қазақстандық жастар арасында қатты бақыланады. Қазақстанда жастардың діни идентификациясы мен этникалық құрамы қатаң бақыланған деп есептелінеді [6].

Басқа болжамдар жастардың әртүрлі діни, этникалық топтардың жаңа діни бағыттарға қарым-қатынасына байланысты айтылады. «Өз сенімін» іздейтін топтар және дін адамға туа бітеді деп есептейтін діни консерватор топтар бар. Діни консерватор топтардың пікірінше, дінді өзгертуге не болмаса алмастыруға болмайды, өйткені мұндай жағдайда ол адамгершілікке жатпайды [7].

Осындай дәстүрлі емес бағыттар көптеген азаматтарымызды түрлі әдістермен қатарына тартып, ел ішіне жік салды, ағайынды араздастырды. Атам заманнан келе жатқан қазақ халқының туыстық қатынастарына сызат түсіріп, ағайынды бір-біріне жау қылмаса да жат қылды, ал олар күндердің күні жау болмайды деп айта аламыз ба? Әрине, міндетті түрде араларында түсініспеушілік пен араздық болады. Дәстүрлі емес діни ағымдар мен тоталитарлық секталардың антагонизмді насихаттап, басқа жолдағыларға теріс көзбен қарайтыны жасырын емес. Кейбірі азаматтарымызды біріне-бірін айдап салып, азғырып қана қойған жоқ, керек десеңіз, оларды өз мемлекетіне қарсы қоюшылық жағдайларын туындатып беріп отыр.

Дәстүрлі емес діни ағымдарға өтіп кеткен кейбір жастарымыз әскери борышын өтеуден бас тартып жатқан фактілер кездесуде. Дәстүрлі емес діни ағым «**Салафи**» жолын ұстанған 200-ден астам қазақ жастары ел аман, жұрт тынышта Отанынан қашып, бірнеше жыл бойы басқа Европа мемлекеттерінде босып жүргендігі баспасөздерде басылды. Олардың салафилердің отанына емес, зайырлы Европаны паналағаны өз алдына жеке әңгіме.

Дін істері комитетінің төрағасы Ғалым Шойкин мырза ғаламтор арқылы таратылатын ақпарат жастардың Қазақстаннан Сирияға кетуінің себебі деп санайды. «Шетелдегі жағдай Интернет арқылы жария етіледі. Интернеттегі бейнелерді көргеннен кейін біздің жастар радикалдануда», - деді Г.Шойкин. Досай Кенжетай жастарды «ақша үшін күресуге» мәжбүр ететін әлеуметтік-экономикалық дағдарысты басты себеп деп атайды. Ол сонымен бірге мемлекет дінге қатысты мәселелерді қоғаммен бірге талқылауы керектігін жақтайды. «Біздің пайғамбарымыз мұсылман қауымын Меккеден Мединеге көшірген. Радикалдар Қазақстаннан Сирияға көшуді пайғамбар сүннетімен шатастырып, қарастырады. Олар республикалық жүйені «Аллаһтың шариғатына қайшы шайтандық жүйе» деп санап, хиджра жасағысы келеді» дейді [8]. 2004 жылы Атырау облысында «Ат-Такуа» мешітіндегі «Дарус-Салам» діни бірлестігі жиһад идеяларын ашық насихаттай бастады. Жергілікті мұсылман қауымы мен Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының дінбасыларының наразылығынан кейін ғана 2007 жылдың 11 шілдесінде Атырау облысының мамандандырылған ауданаралық сотының шешімімен «Дарус-Салам» қоғамдық бірлестігінің қызметіне тыйым салынды [9].

Қазақстан азаматтарының басқа елдердегі лаңкестік әрекеттерге қатысуы туралы оқиғалар да жиілеп кетті. 2004 жылы Оңтүстік Қазақстан облысының аумағында Ташкентте бірнеше лаңкестік әрекеттер жасаған Орта Азия мұжахидтерінің «Джамаат» террористік ұйымының мүшелері ұсталды. 2009 жылы Пәкістанда «Исламдық Джихад» лаңкестік тобы құрылды, оның негізін Қазақстан азаматтары құрады [10].

Аталмыш оқиға Қазақстанмен шектесетін елдердегі діни ахуалдарға үнемі назар аудару қажет екендігін байқатады. Мысалы, саясаттанушы Д. Сәтпаев «Мәселе Орталық Азияда, Қазақстанмен көршілес елдер Өзбекстан мен Қырғызстанда Ауғанстандағы шиеленіске араласуы экстремистік террористік ұйымдардың шын мәнінде, елде терорлық әрекеттерді жүзеге асыруына әкелуі мүмкін», - деп тұжырымдайды [11].

Бұл жағдай негізінен мемлекеттің осы салада толығымен жеткіліксіз назар аударуынан туындағанын мойындау керек деп айтылған, оны көптеген сарапшылар мойындайды. Мәселен, Е.Смағұлов шетелдік миссионерлердің жаппай және көбінесе заңсыз әрекеттері «діни салада жіберген кемшіліктер салдарынан» деген [12].

Жалпы Қазақстандағы діни экстремизмнің геосаяси, экономикалық мүдделерді көздейтін сыртқы күштердің арнайы ойыны ретінде бағалайтын пікірлерде жоқ емес. Мысалы, көңіл аударуға тұрарлық көзқарасты, Қырғызстан Республикасының Prudent Solutions атты сараптама орталығының директоры Әсен Усубалиев айтқан. Ол Қазақстанның діни топтарын радикалдандыруға ықпал етуі мүмкін бірнеше факторларды атап көрсетті:

- әлемдік экономика мен саясаттағы ҚХР-дың саяси және экономикалық рөлінің өсуіне көңілі толмайтын, оның қатарында АҚШ шешуші орын алатын, батыс елдердің әрекеті;

- Парсы шығанағындағы араб елдерінің әлемдік нарықтағы қуат тасымалдаушылығының тым артуына мүдделі еместердің әрекеті;

- бұл оларға Каспий маңы аймағынан Орта Азия мұнайын сыртқа шығаруға кесе көлденең тұру үшін тиімді;

- Сауд Арабиясының әрекеті, ол – Таяу және Орта Шығысқа АҚШ мүддесін өткізудің, Израильден кейінгі, радикалданған діни қызметкерлердің көпшілігі білім алған басты мемлекет [13].

Дәстүрлі емес діни бағытындағы «уахабизм» ел ішінде таралуы мемлекет қауіпсіздігі мен қоғам тыныштығы үшін қауіп төндіретін келесідей жағдайларға итермелейді (мұндай тұжырымдама уахабшылар белсенді әрекет етіп отырған мемлекеттерді бақылау нәтижесінде ұсынылады):

- елдің мұсылман қауымын «дінсіздер» мен «таза ислам» жолын ұстанушылар деп жікке бөлінушілікке әкеледі;

- жікке бөлінген бір ұлттан құралған мұсылмандық қауымнан мемлекетке қарсы, қоғамға қарсы белсенді антисемиттік топтың құрылуы;

- топтың бүкіләлемдік уахабшылдық тобына қосылып, сырттай қаржыландыруға ие болуы;

- ұлттық және діни төзімсіздік идеологиясының таралуы, уахабизм таралған аймақтардағы дискриминация мен сегрегацияның орын алу мәселелері;

- зорлық, экстремизм мен терроризмнің «дінсіздерге» қарсы қолдануын теориялық жағынан ақтау;

- «дінсіздерге» қарсы қарулы террористік актілердің іске асуы [14].

Исламдану үдерісінің басқа бір факторы «Хизб ут-Тахрир» тәрізді қозғалыстардың қызметі болып табылады. Көп адамдар бұл ұйымдарға қандай да бір саяси мақсат көздеп емес, ислам туралы көп білгісі келгендіктен барады. Нәтижесінде, экстремистердің қоғамға жат қылықтары, құқық қорғау органдарымен шынайы қарулы конфликтілерді еліміздегі бүлдіргіш күштердің қызметінің жаңа сатысын көрсетіп берді. Көп жағдайда экстремизмнің идеологтары манипуляциялаудың, адам таратудың, дендеп енудің әдеттен тыс формалары мен тетіктерін өзіне жинақтаған және қазіргі заманғы: қарым-қатынас әдістемесі, әлеуметтік желілер, медиа-аспаптар және т.б. технологияларды белсенді қолдануда.

Бұл әсіресе діни сауаты төмен деңгейдегі жастарға қатысты орын алып отыр. Бірінші кезекте, дәстүрлі діндер туралы қолжетімді ақпараттардың болмауы, жас буын өкілдерін өз рухани сұраныстарын ғаламтор кеңістігінен іздеуге итермелейді. Мұнда тілдік мәселе, яғни орыс тілділер ислам туралы ақпараттарды мешіттерден, имамдардан ала алмай радикалды мазмұндағы орыс тілді ақпараттарға жолыққан.

ҚР Бірінші Президенті Н.Ә. Назарбаев көптеген стратегиялық құжаттар мен түрлі деңгейдегі форумдардағы өз баяндамаларында ханафиттік мазхабтың болмысын қазақстандық қоғамның консолидациясы мен конфессияаралық бірлігіне септігін тигізетін либералды, ислами сұхбаттық стратегиясына ашық бағыт ретінде көрсетті. Ханафиттік бағыттағы ислам қазақ халқының рухани дәстүрін исламның этикалық талаптарымен қосып, Қазақстанның көп мәдениетті кеңістігіндегі көпвекторлық сұхбаттық саясатының дамуына өз үлесін қосты. 2013 жылдың ақпан айында Елбасы Н.Ә. Назарбаев Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының өкілдерімен кездесу барысында «мемлекет халқымыздың рухани өміріндегі ханафи мазхабының орны мен рөлін мойындайтынын», СІМК ИЫҰ-ның 38-сессиясында «Қазақстан – мұсылман халқы басым болып отырған зайырлы мемлекет. Біз барлық мұсылмандарды бір-біріне, сондай-ақ басқа дін өкілдеріне ағартушылық, ымырашылдық, халықтардың мәдени-діни дәстүрлерінің ерекшеліктерін сақтай отырып, біз әлеуметтік экономикалық модернизация мен халық әлеуетінің әрі қарай жоғарылауын басты орынға қоямыз» дей отырып, дәстүрлі ислам дінін, дәлірек, ханафи мазхабындағы сүнниттік бағытты ұстану қажет, себебі онда көшпенділердің рухани дәстүріне бейімделу механизмдері мен исламдық өмір сүру үлгісінің заманауи жағдайларға бейімделу механизмдері бар екендігін атап өтті [15].

Қорыта келе, заманауи Қазақстандағы реформаларды жүзеге асыру, әлемдік қауымдастықтағы жаһандану үрдістері және ондағы Қазақстанның рөлі жайлы мәселелер дәстүрлі қазақ мәдениеті мен жаңашылдықтың үйлесуін және оның өзге де елдердегі тәжірибесін қарастыруды алдыңғы қатарға шығарды. Жылдам жүзеге асқан жаңашылдық үдерістер рухани факторлармен толықтырылмаған жағдайда, дағдарысқа әкелу қаупі бар. Өзге әлеуметтік-мәдени қауымдастықтардың құндылықтары мен экономикалық, ғылыми-техникалық, мәдени жетістіктеріне еліктеу асқан мұқияттылықпен жүзеге асуы және діни, этномәдени синкретизмде көрініс табуы керек. Қазіргі уақытта мәдениетті дамыту үшін діни құндылықтарды ескеру маңызды, себебі діни институттардың рухани-адамгершілік әлеуеті зор. Сонымен қатар, ол қоғамның әлеуметтік, экономикалық, саяси және рухани жаңаруына да әсер етеді. Бүгінгі күні протестантизм мен протестанттық этиканың батыс әлемін жаңғыртумен капитализмнің қалыптасуында маңызды рөлде болған ешкім теріске шығармайды. Батыс қоғамының жаңару үрдісі барысында діннің бұл рөлін М. Вебер өзінің «Протестанттық этика және капитализм рухы» атты әйгілі еңбегінде жан-жақты қарастырып берген болатын. Заманауи адам материалды жағдайын қаншалықты жоғарылатқанымен, өмірдің мәнісін іздеуді назарынан еш қалдырмайды. Оны бірден-бір жауабы дін. Жаңару үрдісі заманауилық пен дәстүрдің, экономикалық рационализм мен ұлттық мәдени бірегейліктің синтезінің негізінде жүзеге асады. Заманауи қоғамда дін маңыздылығын жоғалтпай, жаһандану үрдісі аясындағы әлемге белсенді әсер етіп, қоғам мен адамның рухани-адамгершілік құндылықтарын қалыптастыруға тырысып бағуда.

Толеранттылық сана мен мәдениет қазіргі Қазақстан қоғамы үшін маңызды әлеуметтік құндылыққа айналуы қажет. Бұл сана мен мәдениетті қалыптастыруда бұқаралық ақпарат құралдары мен білім беру саласы алдыңғы қатарда тұратыны анық. Қазақстан Республикасының бірқатар заңнамалық құжаттарында атап көрсетілгендей, «қазақстан мемлекетінің мәдени саясатының басым бағыттарының бірі – ұлттық және әлемдік мәдениет құндылықтарын игеруге бағытталған білім беру мен тәрбиелеу жүйесін дамыту, азаматтардың осы салалардағы мүмкіндіктері мен құқыларының теңдігі» [16].

Әдебиеттер:

1. Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы заңы//Қазақстан Республикасы жоғарғы кеңесінің жарлығы.- Алматы, 1992.-№4.-7б.
2. Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы заңы // Егемен Қазақстан. -2011, 14 қазан. -3б.
3. Сатановский Е. Будет ли на Ближнем новая война? <http://www.lenta.ru/conf/satanovskiy/>.
4. Text of speech of the official representative of the Prosecutor General's Office Suindikov Nurdaulet // <http://www.prokuror.kz/rus/bm/main/briefing/?rid=4164> (Address date 12.03.2012).
5. Джалилов З.Г. Ислам и общество в современном Казахстане. – Алматы: Дайк-пресс, 2006. – С. 75.
6. Меняющаяся молодежь в меняющемся мире: взгляд изнутри: Сборник научных трудов международного молодежного научно-практического форума/ под общей ред. д.п.н., проф. С.С. Досановой, д.п.н., д.с.н., проф. А.Н. Тесленко. – Кокшетау: КУАМ, 2013. – С. 256-259.
7. Балаева А.Г. Еңсесі асқак Елорда өзінің бірінші мүшелерінен шығуға жақын. //Ақиқат, 2010. №7. -22 б.
8. <http://rus.azattyq.mobi/a/religiya-v-kazakhstan-islamskoe-gosudarstvo/27366741.html>.
9. Карин Е. Солдаты Халифата: Мифы и реальность. – Алматы: Издательский дом Власть, 2014. – С. 91-92.
10. Карин Е. Солдаты Халифата: Мифы и реальность. – Алматы: Издательский дом Власть, 2014. – С. 93.
11. Заявление «Талибана» по Казахстану эксперты восприняли по-разному // http://www.rus.azattyq.org/content/taliban_kazakhstan_afghanistan_/24183442.html.
12. Смагулов Е. Современная религиозная ситуация в Казахстане //Центральная Азия и Кавказ. – Том14. Вып.3.-2011. – С.53.
13. США и Саудовской Аравии может быть выгоден джихадизм в Казахстане //http://www.quorum.kz/ab/news/religiya/23112011173847/ssha_i_saudovskoi_aravii_mozhet_bit_vigoden_dzhihadizm_v_kazahstane.
14. http://www.azattyq.org/content/kazakhstan_aktobe_shooting/24281178.html.
15. Нургазина Н. Ислам в истории средневекового Казахстана – <http://fiimo.ucoz.kz/forum/11-65-1>.
16. Формирование толерантного сознания в современном казахстанском обществе. – Алматы, 2009. – 242с.

СОЗИДАТЕЛЬНЫЕ ТЕОРИИ КАК ОСНОВА РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ

Человечество достигло высокого уровня в культурном и в материальном развитии благодаря созидательной деятельности человека. Одновременно было не мало разрушительных деяний человека как в духовно-нравственной, культурной, так и в материальной сферах. Их иллюстрацией являются непрерывные войны, варварские набеги и деяния по уничтожению, разрушению великих древних культур и т.д. Развитие цивилизации с опорой на силу продолжалось и продолжается по инерции, что привело к кризису во всех сферах человеческой деятельности. Наступила духовно-нравственная нищета. Следствие: современный человек с низким сознанием перестал понимать, что жизнь – есть культура. Самая большая опасность – варварство в мыслях и делах людей породило «Потребительство» (выгода любой ценой), что представляет опасность для человечества и Планеты Земля. Человек создан «по образу и подобию» Творца – вселенной. Через творческую и созидательную деятельность человек становится свободной и открытой людям и миру.

Таким образом в каждом человеке от рождения заложен творческий и созидательный потенциал, имеющий безграничные возможности применения. Результатами реализации природного потенциала человека являются научные созидательные теории формирующие интеллектуальный, эстетический и нравственно-духовный арсенал человека и общества, а, следовательно, индивидуальную и общественную культуру.

История в своих ярких и менее заметных периодах есть свидетельство наличию созидательным, а также разрушительным теориям. Это силы, которые постоянно противоборствуют на мировой арене.

Яркий пример созидательности является идея национальной независимости Узбекистана и сам основоположник нашего государственного суверенитета Первый Президент Узбекистана. Сущность которого заключается в благоустройстве страны и благополучия народа. Основывается на национальные и общечеловеческие ценности, принципы демократии, высокую духовность народа; выражает идеи добра, справедливости, свободы и независимости, убеждения и веру народа; служит процветанию Родины, обеспечению мира в Отечестве, повышению благосостояния народа; мобилизует всех членов общества на достижение великого будущего Узбекистана; воспитывает в людях чувство гордости и достоинства, любви к Родине, взаимоуважения, преданности идеям независимости и демократии; формирует общественное сознание путем просвещения на основе плюрализма мнений и свободы совести.

Обращаясь к истории нашей Родины, необходимо отметить, что здесь, как и в ряде стран мира, основные идеи, которыми руководствовались общества в разное время, переплетались с религиозными, патриотическими, нравственно-моральными, этическими научными теориями. В определённое время зороастризм, буддизм, ислам были на территории Центральной Азии официальными идеологиями государств. Однако в периоды утери самостоятельности политической, войн, например, в период нашествия Ахеменидов, Александра Македонского главной народной идеологией была идеология свободы, борьбы против иноземных захватчиков.

Таким образом, идея независимости, восстановления независимости жила веками, и именно её живучесть определила и образование на территории нашей страны величайших государств - Кушанского и Тюркского каганата. Однако, исторические процессы, возможно, и ослабление созидательных идей привели вновь к потере независимости. Но вновь и вновь ещё трижды - при нашествии арабов, монголов и российского царизма – идеи борьбы за независимость были главными на арене общественно-политической жизни.

В IX-XIV веках Запад вновь уступил место Востоку в развитии духовной культуры. Особый вклад внес в развитие созидательства великий Амир Темура. Который в своей деятельности по созданию централизованного государства и благоустройству отчего края руководствовался созидательными и благородными идеями, что и возвышали, и окрыляли его дух.

Бурный взрыв научных созидательных теорий, глобальные открытия в области естественных наук, гениальные творения Мухаммада Хорезми, Ахмада Фергани, Абу Райхона Беруни, Мирзо Улугбека были осуществлены именно в нашей стране. В области литературы Махмудом Кашгари, Юсуф Хос Хаджибом, Ахмадом Юганакки, Алишером Навои, Мирзо Абду Кадир Бедилем были созданы величайшие произведения, ставшие известными всему миру способствовавшими развитию национальной и общечеловеческой культуры.

Человек с созидательным сознанием – есть самый свободный человек, он и самый ответственный человек, он может противостоять любым внешним действиям, направленным против личности, особенно, в духовной сфере. Среда таких людей есть созидательная среда, а общество, государство будут жить с созидательным поведением.

Таким образом, указывая на возможность использования факторов созидательной деятельности в качестве интегральной ориентировочной основы созидательных действий, содержание этих факторов, психолого-педагогические механизмы и методы перевода их в субъектный опыт личности: совокупность знаний, умений и интегративных конструктов, что, несомненно, требует углубленного специального исследования. В рамках этого направления проявляется необходимость исследования субъективного опыта будущего специалиста во всех его видах (жизненном, образовательном, профессиональном), функциях (мотивирующей, инструментальной, организационной), в исходном и требуемом состояниях. В свою очередь это требует нахождения методов, технологических приемов диагностики, актуализации и преобразования субъектного опыта, обучающихся на трех структурных уровнях: на уровне смыслообразования и мотивации, на инструментальном (технологическом) уровне и на уровне самоорганизации субъекта созидательной деятельности. В условиях реализации государственных образовательных стандартов требуется представление опыта созидательной деятельности в формате интегративных конструктов – соответствующих компетенций специалиста. Развитие с опорой на человека с созидательным сознанием во всех сферах человеческой деятельности будет предсказуемым, управляемым, устойчивым в век глобализации; духовно-нравственное развитие цивилизации будет опережать революционное развитие науки, новых технологий, коммуникаций.

Самый большой порок – жить без созидательного сознания, и природа мстит человеку за игнорированное сознание.

Рост культуры государства в целом, благосостояния общества, производительности труда, становление человека с созидательным сознанием прямо пропорциональны росту сообщества созидателей в планетарном масштабе. Усилия по формированию человека с созидательным сознанием, изменение отношения к новшествам и инновациям в обществе приведет к «Созидательству» во всех сферах.

Нравственная ницета и духовная пустота приведут к деградации как человека, так и общества в целом. Человек слушает, но не слышит. А это – условия для проявления варварства и дикости нравов. Искусственная жизнь, построенная на лжи, отторгает человека от культуры, «отстраняет» от ответственности, от правдивой естественной жизни. Его сознание и совесть глушат шумной музыкой, так называемой «массовой культурой», всевозможной рекламой от «Потребительства». Все науки шире и по-новому должны рассматривать свои научные обоснования на основе «философии созидания». Истинность любой науки определяется той нагрузкой (миссией, идеей, функцией), которая работает на благо человека, на благо природы, на благо вселенной, во имя любви к ним.

Лидерство в жизни, невозможность сидения на месте, заявление о себе, как о достойной созидания личности – вот основы созидания.

Литература:

1. Каган М.С. Философия культуры как теоретическая дисциплина // Философия культуры. Становление и развитие. – Санкт-Петербург: Лань, 1998. –С. 3-24.
2. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед суром истории. – Москва: Рольф, 2002.
3. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. Москва: Прогресс–Традиция, 1992. –340 б.

Утебаева Д.С.

PhD доктор, аға оқытушысы
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Жұбанышов А.Ш.

«Дінтану» мамандығының магистранты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
a.zhubanyshov@mail.ru

АЙТЫС ӨНЕРІНДЕГІ ДІНИ КОММУНИКАЦИЯНЫҢ РӨЛІ

Адамзат бір-бірімен өзара қарым-қатынассыз өмір сүруі мүмкін емес. Саналы адам өзара тілдесіп, пікір мен ой алмастырып тіршілік кешеді. Қай заманда болмасын қандай да бір ақпарат бізге қарым-қатынас арқылы жетіп, байланыс арқылы таралып отырған. Ғылымда бұны «коммуникация» деп атайды. «Коммуникация» сөзі латын тілінен аударғанда байланысамын, қатынасамын деген мағынаны білдереді [1]. Коммуникация – алмасу актісі (әсіресе жаңалықтармен) жеткізілген ақпарат; қарым-қатынас [2]. АҚШ ғалымдары Силларс және Вангелисти: «коммуникация – адамдардың қарым-қатынас ұстаудағы қолданатын тәсіл», - деп көрсетеді [3].

Дін айналасындағы барлық қарым-қатынастар діни коммуникация деп аталады. Дінге сенушілер өзара ортақ сенім негізінде бір-бірімен араласады, діни коммуникация құрады. Діни коммуникацияда тілдің алатын орны ерекше. Діни лидерлер шешендік ерекшеліктермен өзгелерден ерекшеленіп, насихат барысында айрықша артықшылықтарға ие болған.

Ислам діні де дінді уағыздау ісін көркем түрде жеткізуді басты бағыт еткен. Адамдармен қарым-қатынаста, насихаттау жұмысында тілдік шеберліктің, шешендіктің алар орны маңызды. Оның мысалын Мұса пайғамбардың қиссасынан аңғара аламыз. Шын мәнінде, Мұса пайғамбар тілінің мүкісі болғандықтан, сөйлегенде тұтығып қалатын болған. Сондықтан ол Алладан: «Раббым! Көңілімді кеңейткелсің. Ісімді оңайластырғайсың! Тілімнің тұтықпасын шеше көр. Олар сөзімді түсінісін!» [4] деп дұға етеді. Және Құранда: «Раббым! Расында, олардан кісі өлтірдім. Сондықтан олардың мені өлтіруінен қорқамын. Туысым Һарун тілде менен жатығырақ. Сондықтан оны менімен бірге көмекші етіп жібер, ол мені растасын. Өйткені олардың жалғанға шығаруларынан қорқамын», [5] – деп баяндалады. Бұдан біз дінді насихаттау ісінде тілдің ерекше рөл атқаратынын байқаймыз.

Байланыс, қарым-қатынас дегенді білдіретін коммуникацияның элементтерін біз өзіміздің тағылым мол тарихымыздан жиі кездестіреміз. Қазақ сөзге тоқтаған, сөзге бас иген, сөздің қадірін түсініп дәріптеген ел. Адамзат ақыл-ойы туғызған небір ғажайыптар ішіндегі уақыт сынына төтеп беріп, адамзатпен жасасып келе жатқан ең көне, ең бір құдіретті өнер – ол сөз өнері. Дүниені билейтін – сөз, сөзді билейтін – атақты шешендер, би-көсемдер, ақын-жыраулар, айтыскерлер екені әлімсақтан белгілі жай. «Сөзін билікпен айту – шешеннен, билігін биіктен таныту көсемнен, ерлігін жүрекпен таныту –батырдан, күшін білекпен білдіру – балуаннан» десек, өмір мәнін, бүгінгіні байқап көре білу, болашақты болжап жұртқа жеткізу, таныту коммуникациялық қызмет. Қазақ қоғамында дәл осындай жауапты да, күрделі коммуникациялық қызметті айтыскер ақындар атқарып отырған.

Қазақ ауыз әдебиетіндегі өзіндік ерекшелігі мол, қызғылықты жанрларының бірі – айтыс. Тақырыбының сан қилылығы, көтерген мәсілесінің молдығы, шыншылдық қуатының күштілігі, көркемдік тартымдылығы жағынан алғанда, айтыс халықтық рухани қазынамыздың

қымбатты құрамы болып табылады. Театр өнері қалыптаспаған елде айтыстың жұрт көңілін көтеретін, ел жиналған кезде зейін қоя тындайтын, құлақ құрышын қандыраар сауықшыл сипаты болғаны ақиқат. Көп елдерде айтыс болған. Бұл туралы кезінде М.Әуезов «Айтыс өлеңдері» атты көлемді зерттеуінде біраз елдерде қазақтың айтыс өнеріне ұқсас суырыпсалмалықтың болғанын ғылыми дәлелдеп жазған еді [6].

Көшпенді моңғол, түркімен, араб тәрізді елдерде айтыс жанрының мол болғанын С. Мұқанов та тап көрсеткен [7].

Сондай-ақ, туысқан қырғыз, өзбек, қарақалпақ елдерінде де айтыстың болғаны бізге тарихтан белгілі. Көшпенді елдерде бас қосып пікір алысатын, елдің қажеттерін талқылайтын құрылтайы сияқты жиындарда диалог түріндегі айтыстар жиі өтіп тұрған. Зерттеуші-ғалым Е.Тұрсынов айтыс Тайланд елінде де бар екенін айтады [8].

Айтыс атаулының ажары, тот баспас жарқылы – тосыннан айтылған теңеулері мен ғажап бейнелі сөздерінде, ұрымтал сәтті дөп басып, жақ аштырмас өткір тұжырым, ұтымды ой айта алуында.

Қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінде, оның ішінде айтыс өнерінде діннің алатын орны ерекше. Өйткені, дін өткен тарихи дәуірлерде мәдениеттің барлық салаларын қамтиды. Ислам дінінің қазақ халқының ауыз әдебиетіне тигізген әсері айтыскер ақындардың шығармаларында көрініс табады. Қазақтың айтыс өнерінде дін тақырыбы кеңінен қозғалған. «Діни айтыс» деп аталатын жанрдың болуы оның айқын дәлелі. Діни айтыстың өтуінің өзі ерекше болған. Бұл кәдімгі сөз қағысқан жекпе-жек айтыстан бөлек жанр. Кезінде елдің беделді тұлғалары айтыскерлерді алдырып өлең-жырмен елге уағыз-насихат айтқызатын болған. Қарапайым сөзге қарағанда, қара өлеңнің құдіреті халыққа ерекше әсер ететін. Айтыскер ақындарда имандылық, рухани мәселелерді өлеңдеріне арқау етіп, ел алдында отты жырларын дін тақырыбына арнайтын болған. Міне, айтысты діни коммуникацияның құралы екенін осыдан-ақ көруге болады.

Айтыскер ақындар дін тақырыбын жырларына арқау етіп, елге дінді насихаттағанын олардың өлеңдерінен анық аңғара аламыз. Жыраулар мен жыршылардың, айтыс ақындарының бәрі де, алғашқы сөздерін «Алланың атымен», «бисмиллә» деп бастап, содан соң ғана негізгі тақырыпқа кіріскен. Әдебиеттанушы М.Мағауин қазақ әдебиеттану мен әдебиет тарихына қатысты ой-тұжырымы туралы: «Классикалық Шығыс әдебиетінде әрбір сөз Алла атынан басталатын. Бүкіл әлемге аян атақты дастандардың барлығында ең алдымен Хақ тағалаға мадақ айтылады. Содан соң жүз ныспылы, бір кейіпті пайғамбарға салауат айту шарт», – деп жазғанындай, ақындар өлеңдерін «бисмилләсіз» бастамайтын болған.

Айтыс өнеріндегі «дін» тақырыбы бұрынғы айтыстардан бері көрініс тауып келе жатыр. Шөже мен Кемпірбай, Сүйінбай мен Жамбыл, Құлмамбет пен Шарғын, Тұрмағамбет пен Шораяқтың Омарының айтыстарынан имандылық, ізгілік шумақтарын жиі кездестіреміз. Бұрынғы айтыс ақындары бір-біріне «дін» тақырыбында сұрақтар қойып, діни білімдерін тексеріп отырған.

Қазақта айтыскерлер бір-бірін сөзден тосу үшін айтыс шарықтай түскенде қарсы жағына сұрақ қойып, оның пәлсапалық ой-пікірін, діни білімі мен білігін тексеретіні бар. Бұл жайында М.Жармұхамедұлы былай деп жазады: «Шөже айтыста әбден шындалып жырынды болған Кемпірбайды тосыннан мүдіртіп тоқтатудың жалғыз ғана амалы – діни аят-хадистен сұрақ беру деп санап, оған ең алдымен дүниенің жаратылуы және Мұса пайғамбар туралы бір аңызды құран аятынан айтып, шешіп беруді ұсынады. Кемпірбай алғашқы сұрақты долбарлап, өзінше шешкенімен, қалған екінші сауалға жауап таба алмай, еріксіз жеңіліп тоқталады».

Тәуелсіздік алған жылдардан кейінгі айтыс ақындары да дін тақырыбын өз өлеңдеріне арқау етті. XX ғасыр үлкен өзгерістер мен технологиялық прогрестер дәуірі болды. Қоғамдағы коммуникация жаңа деңгейге көтерілді. Ол кезде коммуникацияның негізі сонау б.ғ.д. VI ғасырда Аристотельмен қаланған бір ғана моделі болды. Ол модель мына элементтерден тұрады: «шешен сөз – аудитория». Халқымыздың айтыс өнерінен осы модель элементтерін көруге болады. Айтыс – ақындар үшін сөз таласы, сөз барымтасы, сөз майданы ғана емес. Ол – ақындық өнер салыстыратын, жауаптаса отырып, білім шарқын байқататын жер. Сондықтан

да айтысқа түсетін әрбір ақын бұл жағдайды жақсы ұғынып, үлкен дайындықпен келетін болған. Бұл жерден біз ақпараттандыру, білім беру, танымдық, әлеуметтік тағы да басқа болып жіктелетін коммуникацияның функцияларын көре аламыз. Айтыс – диалог, дискусия, дөңгелек стол, ток-шоу секілді коммуникацияның пішіні болып табылады. Бүгінгі тілге аударсақ: «коммуникатор-хабарлама-коммуникант». Бұл коммуникацияның негізгі мақсаты адресаттың айтылған ақпаратты естуі. Яғни бұл жерде шешендік өнердің басымдылығын көреміз.

Айтыстағы дін мәселесінің өзектілігі айтысушы ақынның осы тақырыпты терең білуімен өлшенсе керек. Айтысушы ақындардың біразы ислам діні туралы біршама білімі бар азаматтар еді. Атап айтқанда, айтыс өнеріне дін тақырыбын әкелген және оны тартымды насихаттай білген ақындардың көш басында Мұхамеджан Тазабеков болды. Айтыс өнерінің айтулы өкілдері Шорабек Айдаров, Серік Қалиев, Балғынбек Имашев, Айбек Қалиев, Мұхтар Ниязов, Бекарыс Шойбеков, сондай-ақ кейінгі толқында Дидар Қамиев, Жандарбек Бұлғақов сынды жастардың имандылық жолын ұстануы, діннің тағылымдық-тәрбиелік мәнін біршама тереңдете түсті. Ақынның діни сауаты болуы тақырыптың өзектілігін һәм насихатшылдық сипатын барынша айқындай түсті. Мәселен, Мұхамеджан Тазабеков пен Айтмұхамбет Исақов арасында өткен тартыс діни сауат ашу негіздерін елге үйреткен айтыс болды.

Айтмұхамбет:

Өзінді тастамаймын тысқары шын,
Жоқ болса да ағаңа еш қарызың.
Ақылды жігіт едің, Мұхамеджан,
Айтып бер мұсылманның бес парызын.

Мұхамеджан:

Исламда сансыз асыл қазына бар,
Адамға болар алтын қазық олар.
Аллаға иман келтір, намаз оқы,
Зекет бер, ораза ұста, қажыға бар.

Бес парыз қазағымның досы болар,
Айтсаң, алдан жұмақ жай тосып алар.
Жауабын жұп-жұмыр қып айттым білем,
Мұсылманның бес парызы осы болар [9].

Мінекей, біз осы айтыстағы ақындардың бір-біріне сұрақ арқылы діни білімдерін тексерумен қатар, елге уағыз үлгісін байқай аламыз.

2001 жылы Алматы қаласында өткен «Отанды сүю – иманнан» атты республикалық ақындар айтысы да, дін тақырыбының қоғамдық маңызы мен өзектілігін айқындаған шараның бірі болды. Қазіргі айтыстағы дін тақырыбы намаз, қажылық, зекет, ораза, иман сияқты мұсылманның басты бес парызын уағыздаумен емес, имандылықтың негізгі төркіні адалдық, адамгершілік, ізгілік, тазалық, ақиқат сияқты адам бойындағы асыл қасиеттерде екендігін көрсетумен, соған шақырумен ерекшеленеді деп айтуға болады. Әрі бұл насихат жалаң үлгіде емес, күнделікті тұрмыс-тіршілікпен, қазіргі қоғам проблемаларымен астаса өрілуімен құнды болып табылады.

Мәселен, Мұхамеджан Тазабековпен айтысқан ақын Дәулеткерей Кәпұлының мына бір толғамдары дін мен қоғам арасындағы ымырасыздықты әшкерелейді.

«...«Көпұлтты» деп мақтаған Қазақстан,
Көпдінді боп жүрмесін, көпқұдайлы?!
Тыйылмай құмар істен, кінәлі істен,
Жылытар жүрегінді жұбаныш кем.
Құлқынның құлы болған қазақ аз ба,

Кәпірден асып түсер құлап ішкен?
Қаладағы қаптаған казиноның,
Мешітіңнен мерейі тұрады үстем...»

Дәулеткерей ақын сегіз жолға сыйдырған қоғамның осындай күрделі проблемасы өзінің салыстырмалы сипатымен тыңдарманын бірден баурап алады. Газет журналистерінің тілімен айтсақ, сегіз жүз жолдық проблемалық мақалаға жүк болар мәселе салмағы сегіз жолға сыйып тұр. Ақынның осы жыр шумақтарында: «Көпұлтты» Қазақстанның көпдінді ұлт өкілдерінің бүгінгі мен болашағы, нәпсіге құл болушылық сияқты қазақ қоғамындағы орын алып отырған ең дертті мәселелер қамтылады. Және жай қарапайым баяндау үлгісінде емес, ақындық қуатпен әсерлі кейіпте жырланып тұр.

Қазақтың рухани құндылықтарын қастерлеп, имандылықты дәріптеп, салихалы ұрпақтың санасына сәуле боларлықтай насихат айтқан ақындардың ішінде Мұхамеджан Тазабеков есімін ерекше атаған жөн. Мұхамеджан ақынның жырлары өзінің тілдік қуаттылығымен, терең танымдылығы һәм қазақи құнарлылығымен тыңдаушы-көрерменнің ықыласына ие болды. Ақынның айтыста айтқан терең тәмсілдері халық арасына кең тарап, насихат жырына айналды. Оның Дәулеткерей Кәпұлымен айтысқандағы мына шумақтары айтыстағы дін тақырыбының ауқымын толықтай ашып тұрғандай:

Даналар даламыздың кемесі еді,
Еліктейтін ел жұрттық ересегі.
Алланың өзі сөзі рас деген,
Ұлы Абай үлкен сенім иесі еді.
Дін исламды дінге кім деп білмесе
Қара сөз жазып қайғы жемес еді.
Алтынсарин сиынып бір Аллаға,
"Кел балалар оқылық"-демес еді.
Ал Шәкәрім құрбан боп Құдай үшін,
Кітәп боп қалған артта берешегі.
Исламға таң қалған Талстоймен
Хат жазып талай мәрте кеңеседі.
Жұмысын иншаАлласыз бастамаған,
Әлкей Марғұлан ғалымның төресі еді.
Жұма намаз оқыған Қонаевта,
Дін дегенде езілген емешегі.
Тек Құдайдан қорыққан текті атамыз,
Мәскеудің сан қаулысын жоямап па еді.
Дүние жыйып нәпсіге ермеген соң
Қырық жыл елге басшы болмап па еді.
Дін ғылымның атасы-деп жырлаған
Мұқағали ақылсыз емес еді.
Солардың барлығын толғандырған,
Соңындағы ұрпақтың келешегі.
Тарихтан алар болсақ тағылымды,
Қашанда Құдай деген ел өседі.
Ата діннен ақиқат тапсақ қана
Терезе өзге жұртпен тенеседі.
Алланың хақ жолымен жүрсе ғана,
Халықтың айдарынан жел еседі [10].

Бұл айтылған өлең жолдарынан дінді насихаттаудағы ақынның тіл шеберлігінің ерекшелігіне тәнті боламыз. Осы жырларды тыңдаған немесе естіген кез келген адам

тағылымы мол тарихына көз тастап, бабаларының ерен еңбегін ұлықтап, иманды берік ел болғанымызға иланары сөзсіз. Ақын жырының мұраты да сол халыққа ой тастап, санасына ізгілік сәулесін ұялату.

Қорыта айтқанда, айтыс өнерінің діни коммуникацияда алатын рөлі үлкен. Айтыс – ұрпақ тәрбиесіне жан-жақты әсерін тигізетін ең ықпалды жанр. Ауылдың еңкейген кәрісінен, еңбектеген баласына дейін айтыс десе елең ететіні анық. Олардың аузынан шыққан әр өлеңін жаттап, айтқан насихаттарын үлгі етететіні өтірік емес. Сондықтан қазақтың айтыс өнерін діни коммуникацияның бір құралы десек қателеспейміз.

Әдебиеттер:

1. Шарков Ф.И. Коммуникология: основы теории коммуникации: Учебник. – М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2010.
2. The Concise Oxford Dictionary. Oxford University Press, 1964
3. Sillars, A.L., & Vangelisti, A.L. (2006) Communication: Basic properties and their relevance to relationship research.
4. «Таһа» сүресі, 25-28 аяттар.
5. «Қасас» сүресі, 33-34 аяттар.
6. М.Әуезов «Әр жылдар ойлары», Алматы, 1959.
7. «Айтыс», I том, Алматы, 1965.
8. Тұрсынов Е. «Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері», Алматы, 1976.
9. Қазақ өнерінің антологиясы, V том
10. Қазақ өнерінің антологиясы, VI том

Утпенев Н.Т.

PhD докторант,

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті

nurmen97@mail.ru

Альмухаметов А.Р.

филос.ғ.к., доцент

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті

alirauf210@mail.ru

Ғылымбек М.

PhD докторант

ҚМДБ-ң аппарат басшысы

kmdb-apparat@mail.ru

ИСЛАМ ҒЫЛЫМЫНДАҒЫ «ДАҒУАТ» ҰҒЫМЫНЫҢ АНЫҚТАМАСЫ ЖӘНЕ ЖӘНЕ АКСИОЛОГИЯЛЫҚ МӘНІ

«Дағуат» сөзінің сөздік мағынасы «шақыру, дауыстау, атау, дұға не қарғау, қонаққа шақыру, үгіттеу» деген ұғымдарды қамтиды [Ибн Манзур, 1955: 257-258]. Құранда «дағуат» сөзі алты аятта кездеседі. Көптеген тұстарда (205 жерде) содан түрленген сөздер қолданылған. «Дағуат» сөзі термин ретінде әсіресе «исламға және ислам негіздерін орындауға шақыру» деген мағынаны білдіреді. Құранда исламға, иманға, Алла жолына, Алланың кітабына, хаққа, жақсылыққа, есендікке шақыру секілді мәнді иеленген. Бұл ұғымдар дағуаттың ислами сенім мен құндылықтарды мойындату әрі соның жүзеге асуын мақсат тұтқан іс екенін, сондықтан әрі өзге дін өкілдері, әрі мұсылмандарға қатыстылығын көрсетуде [Топалоглу, 2000: 454-455]. Құран кәрім мен хадистерде дағуатқа ұқсас басқа да сөздер жиі аталады. Айталық, тәблиғ, иршад, уағыз, насихат, инзар, табшир, әмр бил мағруф нахи анил мункар секілді сөздер мағына жағынан өзгешелеу болғанмен, көздеген мақсаты мен практикадағы көрінісі тұрғысынан ұқсас

мәнге ие екенін айтуға болады. Осы себепті «дағуат» сөзі «тәблиғтан» бастап өзге сөздермен жиі-жиі бір-бірінің орнында қолданылған [Кагричи, 1994: 16].

Батыста Л.Масиньон, Х.А.Р.Гибб, Ренолд Никольсон, А.Дж. Тойнби, А. фон Кремер, И.Гольдциер, Т.Нельдеке, А. П.Коссена де Персевал, Ю.Вельхаузен секілді ориенталистер мен философтар, шығыстанушылар осы мәселелерді зерттеу объектісі етсе, О.Г.Большаков, Бартольд В. В., Беляев Е., Крымский А.Е., Надирадзе Л.И., Негря Л.В., Петрушевский И.П., Пиотровский М.Б., Шмидт А.Э. Е.А.Резван, А. В. Сагадеев, А. В.Малашенко, А. И. Колесников, М. А. Заборов секілді Ресейлік және Кеңестік кезеңдегі шығыстанушылар ерте кездегі исламның кеңеюі, әскери-саяси тарихы, мұсылман қауымының әлеуметтік трансформациясына жақын мәселелерді қарастырған.

Әмр бил мағруф анил мункар тұрғысынан қарасақ, иршад міндетінің барлық мұсылмандарға қатысты екені байқалады. Бұл міндет - бір жағы дінге шақыру деген сөз. Дағуаттың ең кең түріне жатады. Иршад тұрғысынан мұсылман мен өзге дін өкілдерінің айырмашылығы жоқ. Дегенмен иршад көбіне мұсылмандардың өз діни міндетін орындауына үлес қосу ретінде қабылданады. Әмр бил мағруф нахи анил мункар да толықтай мұсылмандарға бағытталған жақсылықты бұйырып, жамандықтан тыю бағытындағы іс-әрекеттерге қолданылатын діни, ахлақтық әрі құқықтық міндет. Тәблиғ пен дағуат - мұсылмандарға да, өзге дін өкілдеріне де қатысты іс-әрекет. Насихат, инзар және табшир болса, аздап өзге дін өкілдеріне байланысты қолданылады. Құран кәрімде «Ахзаб» сүресінің 45 - 46 аятында Алла өз елшісін «Алланың дағуатшысы» (даияллах) ретінде атаған. Бұдан бөлек, оған міндеттелген дағуат міндеті «дағуат ет», «тәблиғ ет», «естеріне сал», «ескерт», «сүйіншіле» деген секілді көптеген сөздермен білдірілген. Тәблиғ пен бір түбірден тарайтын аяттар дағуат мәнін білдіруде. Осыдан да ислам дінін жаюдың жолы дағуат пен тәблиғке тікелей байланысты екенін көреміз. Жиһад ұғымының да дағуат немесе тәблиғ мағынасына келетінін айтуға болды. Себебі, ислами әдебиеттерде «діндегі бұйрықтарды үйреніп, соны өмірде орындау және өзгелерге де үйрету, жақсылықты дәріптеп, жамандықтан сақтандыру, исламды жеткізу, нәпсімен күрес, сыртқы жаумен күрес» ретінде жалпы мағыналарға ие. Фикһ термині ретінде көбіне мұсылман емес өзге дін өкілдерімен соғыс, тасаууфта болса, жамандыққа шақырып тұратын нәпсіні жеңу (нафс аммара) ретінде қолданылған. Түркі жұртында көбіне фикһтағы мағынасы тараған. Алайда алдыңғы анықтама одан да кең. Әйтпесе жиһад тек соғысты не билікке қол жеткізу дегенді білдірмейді. Жиһад - адамдарды ақиқатқа шақыру, сенім мен амалда дұрыс жолды табулары үшін қажетті жағдайлар туғызу, кедергілер болса, сол кедергілерді болдырмауға әрекеттену деген сөз. Осы себепті жихад жақсылыққа шақыру, жамандықтан сақтандыру аясында қарастырылған. Өйткені жихадтың алғашқы әрі ең негізгі кезеңі дінге шақыру жүргізіліп, «ила и кәлимуллах» (тәухидті жаю) міндетін орындауда дінге үндеу мүмкіндігі болса, қарумен соғысуға қажеттілік туындамайды. Басқаша айтқанда, теориялық тұрғыдан жиһад та жақсылыққа шақыру, жамандықтан сақтандыру ісінің бір бөлігі ретінде саналуда. Айталық, Мұхаммед пайғамбар мен әділетті төрт халифа кезеңінде қолбасылар соғыс бастамай тұрып, әуелі қарсылас топты исламды қабылдауға насихаттайтын. Мұхаммед пайғамбардың мемлекет басшыларына жолдаған хаттары да осыған бірер мысал. Исламда негізгі нәрсе - адамдарды исламға шақыру қажеттігі. Өйткені Құран бойынша, хазірет Мұхаммед тек белгілі бір топтың ғана пайғамбары емес. Оның пайғамбарлығы бүкіл әлемді қамтуда [Құран, 7/158]. Қысқаша айтқанда, исламда басты уәзипа - дінге шақыру. Әсіресе, хазірет пайғамбардың әрі жалпы алғанда мұсылмандардың дағуат жұмыстарында бағынуы керекті негізгі әдістерді анықтау тұрғысынан үлкен маңызға ие «Рабыңның жолына хикметпен әрі көркем насихатпен шақыр: олармен ең жақсы түрде сөз таластыр» деген аят та дінге шақырудың бейбіт әдістермен жүргізілуі керектігін ұқтыруда [Құран, 16/125]. Кері жағдайда дінге шақырудың нәтижелі болуы қиын. Ислам бойынша, дінге үндеудің тек пайғамбарлармен шектелмеген. Ислам бойынша дағуат мұсылмандарға атқару міндетті істердің қатарында. Өйткені Құрандағы «Араларыңнан жақсылыққа шақырып, жамандыққа жол бермейтін бір топ болсын» деген аят дінге шақырудың үнемі жалғасуы қажет әлеуметтік міндет екенін анық ұқтыруда.

Жаратушы ие адамдар мен жындарды тек өзіне құлшылық ету үшін жаратқан. Дегенмен өзіне жасалатын құлшылық міндеттің не екенін әрі қалай жасалатынын адамдар арасынан тандалған пайғамбарларға уахи ету арқылы адамзатқа білдірген. Әр үмбетке ақиқатқа шақыратын бір пайғамбар міндеттей отырып, бүкіл адамзатты рақымына бөлеген. Пайғамбарлардың тәухид дініне шақыруларын кей адамдар қабылдағанымен, кейбірі қабылдамай, өздеріне қарсы шыққан. Адамзатқа тура жолды көрсету үшін жіберілген пайғамбарлар жіберілген қауым мен ұлттарды Жаратушыға сенуге әрі құлшылық жасауға шақырған. Құран кәрім олардың бұл әрекеті туралы былай деуде: «Ант етейік, біз Нұхты қауымына пайғамбар етіп жібердік. Ол: Уа, қауымым, Аллаға құлшылық жасаңдар, сендердің одан басқа құдайларың жоқ» деді [Құран, 7/59]. «Адқа бауырлары Хұдты жібердік. Ол былай деді: «Әй, қауымым, Аллаға құлшылық жасаңдар, сендердің одан басқа құдайларың жоқ» [Құран, 11/50]. «Самудты (қаумына) бауырлары Салихты (жібердік). Ол былай деді: Әй, қауымым, Аллаға құлшылық жасаңдар, сендердің одан басқа құдайларың жоқ, сендерге раббыларыңнан анық дәлел келді» [Құран, 7/73]. «Мәдиянға да бауырлары Шұғайыпты (жібердік). Ол былай деді: «Әй, қауымым, Аллаға құлшылық жасаңдар, сендердің одан басқа құдайларың жоқ» [Құран, 7/85]. Пайғамбарлардың соңғысы хазірет Мұхаммед үшін де «Әй, пайғамбар, біз сені расында бір куәгер, сүйіншілеуші әрі ескертуші, Алланың рұқсатымен дінге шақырушы әрі нұр шашқан шырақ ретінде жібердік» [Құран, 33/45]. «Сен (адамдарды) тек раббыңа шақыр» деп бұйырылған [Құран, 22/67]. Адамзатқа соңғы дін ретінде жіберілген исламға алғашқы шақырушы хазірет Мұхаммед болып табылады. «Әй, расул, раббыңнан өзіңе түсірілгенді жеткіз. Егер бұны атқармасаң, елшілік міндетінді орындамағаның. Алла сені адамдардан қорғайтын болады» [Құран, 5/67]. «Раббыңа шақыр. Мүшріктер қатарында болма!» [Құран, 28/87]. «Әй, (жамылғысына) жамылған (елшім)! Тұр да, адамдарға ескерт!» [Құран, 74/12]. Осы және осыған ұқсас аяттар Мұхаммед пайғамбарға дінге шақыру міндеті берілгендігін көрсетеді. Алайда исламға шақыру тек Мұхаммед пайғамбармен шектеулі емес, ол күллі мұсылман үмбетіне де қатысты. Өйткені пайғамбарға қарата айтылған үндеуде негізгісі оның үмбетінің де осыған қатыстылығы. Жаратушы ие дағуат секілді ұлы міндетте мұсылмандарды пайғамбар ісіне ортақ етіп, үлкен абыройға бөлеген. Мұсылмандардың бұндай зор абыройға бөленуі пайғамбардың өздеріне қарата айтқандарынан байқалмайды. Бұған қоса, тікелей мұсылман үмбетіне қарата айтылған аяттар да бар. «Сендерден жақсылыққа шақыратын, жақсылықты бұйырып, жамандықтан тыятын бір топ болсын. Міне, солар мұратқа жеткендер» [Құран, 3/104]. «Сендер адамдардың жақсылығы үшін жүрген ең қайырлы үмбетсіңдер: жақсылыққа шақырып, жамандықтан сақтандырасыңдар әрі Аллаға ғана сенесіңдер» [Құран, 3/110] деген аяттар осылардың қатарында. Алғашқы пенде хазірет Адамнан бастап бүкіл пайғамбарларға және олардың ізінен ергендерге міндеттелген дағуат адамдарға Жаратушы иені таныту, басқа нәрселерге құлдық ұрмау, Алланы ғана жалғыз раб ретінде мойындау және соған ғана құлшылық жасауға шақыруды білдіреді. Бұнымен шектелмей, мейлі дүниеде, мейлі ақыретке қатысты болсын исламды қабылдаған әр адамның көзін ашу дағуатқа жатады. Исламды қабылдағандардан бастап, мұсылман болып көрінген мұнафық, әхлі кітап, мүшрік пен барлық өзге дін өкілдері де дағуат аясына қамтылады.

Адамдарға дағуат ісін жүргізу – амалдар мен сөздердің ең ізгісі. Бұл абыройлы міндет - мұсылмандарды өзге ұлттардан биіктететін қасиет. Өйткені ислам мұсылманның тек өз мұсылманшылығымен шектелуін жеткілікті көрмеген, исламнан хабарсыз өмір сүріп жатқан пенделерді де ислам нығметіне бөлеу үшін оларды дағуат ісінен жауапты қылған. Жаратушы ие жер бетінде зұлымдық пен тәртіпсіздіктің жалғасуын емес, қайта жақсылық пен ізгіліктің басым болуын қалаған. Жер бетінде жақсылық пен ізгіліктің басым болуын мұсылмандар арқылы жүзеге асыруды қалаған. Мұсылмандар да Алла өздеріне бұйырған осы ұлық міндеттің үддесінен шығуға тырысып, Меккенің топырағында бүр жарға ислам, аз уақыттың ішінде әлемге кең тараған. Алла тағала жақсылықты бұйырып, жамандықтан сақтандыруды иманмен тең ұстап, «әмр бил мағруф, нахи анил мункарды (жақсылыққа шақырып, жамандықтан сақтандыру) орындамағандардың лағынеттелгендігін білдірген. Мына аят осы шындықты білдіреді: «Исраил ұлдарынан болып күпірлік еткендер Дәуіттің және Мәриямұлы

Исаның аузымен лағынеттелген. Бұның себебі қарсы шығуы және шектен асуы. Олар жасаған жамандықтан бір бірін бас тартқызуға тырыспады. Ант етейік, жасаған істері қандай нашар?!» [Құран, 5/78-79]. Тарихта көп кездескеніндей қазіргі күні де жалған сенімдер жер бетіне тарап, ақиқатты үстем етуге тырысқан мұсылмандар үшін таңғалыс тудыруда. Бұл жағдай кей мұсылмандардың: «Жалған жер бетіне тарады, енді Аллаға шақырудан пайда бола қоймас. Мұсылманның міндеті, өзгелерді қойып, өз басын қорғауы» деген секілді негізсіз күмәнге берілуіне себеп болған. Шынтуайтында, мұсылманның ең маңызды міндеттерінің бірі Аллаға сенуге шақыру екені күмәнсіз. Адамдардың ол дағуатты қабылдап, қабылдамау ықтималы бұл жағдайды өзгертпейді. Өйткені хиядат беруші - Алла. Алла жолдан тайдырған адамды ешкім жөнге сала алмайды [Құран, 4/88]. Алла негізсіз күмәнге беріліп, дағуат ісіне көңіл бөлмеген бұрынғы қауымдардың соңы қандай аянышты болғанын былай деп білдірген: «Кәне, араларынан бір қауым «Алла түбіне жететін, немесе қатты азаптайтын қауымға несіне үгіт айтасың?» (Үгіт айтушылар) былай деді: «Раббыларыңа сылтау айтуға әрі абайлайтын шығар деген үмітпен (үгіт айтудамыз)». Олар өздеріне жасалған ескертулерді ұмытқанда, біз де жамандықтан тыюшыларды құтқардық, зұлымдық жасаушыларды да жасаған жамандықтары себепті ауыр азаппен құрттық» [Құран, 7/164-165].

«Алла осы аятпен үш топқа бөлінген қаланың тұрғындарының жағдайын білдіруде. Топтардан бірі сенбі күнгі тыйымға қарамастан, балық аулап күнә іс жасаған. Екінші топ болса күнә істеушілерге уағыз айтып, оларды күнәдан сақтандырған. Үшінші топ болса, үндемегенді жөн көріп, еш нәрсеге араласпастан, олардың жамандықтарына тосқауыл болмаған. Бұнымен қоймай, «Алла өзі құртып, қатты азап беретін қауымға несіне үгіт айтасындар? Ескерткен сөздеріңнің бәрі бекер» деген. Ал ескертушілер: «Раббымызға айтар сылтауымыз болсын» деп оларға тиісті жауап берген. Яғни жақсылықты бұйырып, жамандықтан сақтандыру мәселесінде Раббымызға сылтауға жарасын деп олардың жамандық жасауына жол бермеудеміз. Біз дағуатымызды жасасак, мүмкін бұл бұзық топ райынан қайтып, тәубе етер, Алла тәубелерін қабыл алып, оларды айтқандарымызға құлақ салдырып мейірім танытар» [Ибн Касир, 1979: 239]. Байқалғандай, қисық өмір сүрген адамдарды Аллаға және оның иләһи жүйесіне шақырудың негізінде адамдардың ақыреттегі құтқарылуын қалау жатыр. Мұхаммед пайғамбардың сахабаларымен бірге барлық қиындықтарға мойымай, жиырма үш жыл бойы жүргізген дағуатының негізінде де осы ой жатты. Мына хадис шәріп адамдарға тура жолды көрсету тұрғысында мұсылмандарды ынталандыруда: «Өзгелерді тура жолға шақырған адамға осы үндеуге ілескендердің сауабындай сауап беріледі. Бұған қоса, олардың сауабынан еш нәрсе кемітілмейді. Адасуға шақырған адамға да оған ілескендердің күнәсіндей күнә беріледі. Бірақ оған ілескендердің күнәсінен еш нәрсе кемітілмейді» [Муслим, 1374: 16]. Мұхаммед пайғамбар Хайбар бекінісін азат ету үшін ислам әскерін дайындаған уақытта туды хазірет Алиге беріп былай деген: «(Уа, Али) олардың жанына дейін ауыр адымдап бар, сөйт те оларды исламға шақыр, өздеріне міндетті иләһи міндеттерді жеткіз. Аллаға ант етейін, Алланың әлдекімді сенің себепкерлігіңмен тура жолға бастауы сен үшін (отар отар) қызыл түйелерге ие болғаннан әлдеқайда артық». Аят пен хадистерден байқалғандай, адамдарға тура жолды көрсету, ақиқатты дәріптеу - мұсылмандар үшін міндет. Осы міндетті орындағандар сауаппен сүйіншіленсе, орындамағандар азаппен қорқытылған. Адамдардың ақыреттік бақыты үшін өз мүшелеріне осындай абыройлы міндетті бұйырған басқа жүйе кезіктіру қиын. Әуелгіде Мұхаммед пайғамбардан бастап оның ізінен ерген көптеген мұсылман исламның өздеріне бұйырған осы ұлық міндетін шын түсініп, түрлі жанқиярлықтарға барып, адамзаттың ақыреттік бақыты үшін исламды төрткүл дүниенің төрт бұрышына жеткізген. Қазіргі мұсылмандар үшін де ислам дағуатын ұлық міндет деп біліп, осы бағытта көп жұмыстар атқару қажет. Өйткені адамзаттың бақыты осында жатыр. Дағуаттың себептеріне келсек, Жаратушы ие адам баласын жер бетіне халифа ретінде жібере отырып, оны бәрінен биік тұрған ардақты болмыс етіп жаратқан [Құран, 17/70]. Дегенмен адам өз ақылымен әрдайым жақсы мен жаманды, дұрыс пен бұрысты таңдай алмай қиналады. Өйткені ақылға тән түсінік пайым шектеулі.

Адам жалаң ақылымен жақсылықты жамандықтан, дұрысты бұрыстан ажырата алмайтындықтан жеке адам мен қоғамның түзелуін немесе бұзылуына апаратын себептерді де біле бермейді. Бұл жағдай тіршілікке қатысты істерде болғанындай, ақыретке тән істерге де тән. Адам болашағы жайында нақты мәліметке ие болмағандықтан, болашақта болуы мүмкін істердің зиян не пайда әкелетінін болжай алмайды. Осы себепті адамға өмірде дұрыстың не екенін көрсететін жолбасшыларға қажеттілік туады. Өйткені өмірдің қай сәті де есендік пен бейбітшілікті қажет етеді. Бұл бейбітшілік барлық қауым мен құрлықтарды қамтитын ғаламдық бейбітшілік болуы тиіс. Осы себепті Алла хазірет Адамнан бастап адамзаттың бақытын қамтамасыз ететін пайғамбарларға міндет жүктеген. Соңғы ретіде бұл әлемді надақтың қараңғылығынан исламның жарығына шығару үшін хазірет Мұхаммедті жіберген. Міне, адамзат тарих бойы әр қауымға бақытты қамтамасыз ететін пайғамбарлардың жіберілуі, иләхи дінге шақырудың қажеттігі жайында ең үлкен дәлел [Онқал, 1994:17]. Қанша жерден адам ақылы белгілі өлшем шеңберінде жақсылықты жамандықтан ажырататын қабілетке ие болса да, әрбір нәрсенің түпкі ақиқатын біле бермейді. Өйткені оның болашақ жайлы білетіні шектеулі. Бұған қоса, адам мінезінде ақылды шатастыратын кедергілер де жоқ емес. Нәпсі осындай кедергілердің бірі әрі ол үнемі жамандыққа итермелейді. Құмарлық, ашу, іштарлық, менмендік, бақталастық секілді факторлар адам ақылын шатастыратын жайттар. Ашуға беріліп, қылмыс жасап, артынан өмір бойы өкініп, опық жейтін адамдардың бары баршаға аян. Бұған қоса, ақыл кейде жақсы деп ұнатқанмен, басқа уақытта одан жерінуі мүмкін. Немесе бір адамның жақсы дегенін басқа адам ұнатпауы мүмкін. Айналып келгенде, қоғам мүшелері арасында келіспеушілік пен алауыздық туындауы әрдайым мүмкін. Ендеше, ақылға бағыт сілтей отырып жеке адам мен қоғамның бақытын қамтамасыз ететін, адамнан да жоғары тұрған иләхи реттілік пен жүйеге де қажеттілік бар. Міне, Алла тағала адамзат мұқтаж осы жүйені орнықтыру үшін қасиетті кітаптар мен пайғамбарлар жіберген. Пайғамбарлар болмаған уақыттарда да осы міндетті орындауды Алла мұсылмандарға тапсырған. «Сендерден жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыятын бір топ болсын» [Құран, 3/104] деген аят дағуаттың мұсылмандар үшін парыз екенін білдіруде. Хазірет Мұхаммед пайғамбарлығы бойы жақындарынан бастау арқылы адамдарды исламға шақырып, мұсылман үмбетіне үлгі көрсеткен. Ол тек жеке адамдарды шақырумен шектелмей, мемлекет басшыларына да хат жазу арқылы өздеріне бағынған халқымен бірге исламды қабылдауға шақырған. Бұл ісімен дағуаттың аумақтық деңгейін көтерген. Мейлі Құран аяттары, мейлі пайғамбар хадистері мен жеке өмірі болсын дағуаттың мұсылмандар үшін міндет екенін көрсету тұрғысынан жеткілікті. Бұдан бөлек, ислам тек бір ұлттың емес, барша адамзаттың бақытын мұрат ететін дін. Бұл діннің пайғамбарын Алла бар әлемге рақым ретінде жібергендігін білдірген [Құран, 21/107]. Бұған қоса, әлемдерге рақым әрі адамзаттың бақытын тек осы дінді адамзатқа жеткізу арқылы жүзеге асыруға болады.

«Шақыру, дауыстау, атау, дұға не қарғау, қонаққа шақыру, үгіттеу» деген тілдік мағыналарды білдіретін «дағуат» сөзі Құранда алты аятта кездесіп, көптеген тұстарда (205 жерде) содан түрленген сөздер қолданылғанын анықтадық. Зерттеудің мақсатында көзделгендей, терминнің лингвистикалық негіздері, теологиялық және тарихи көріністері мен моральдық-этикалық шарттары мен үлгелерін жан-жақты талданды. Дағуат сөзі термин ретінде әсіресе «исламға және ислам негіздерін орындауға шақыру» деген мағынаны білдіреді. Құранда исламға, иманға, Алла жолына, Алланың кітабына, хаққа, жақсылыққа, есендікке шақыру секілді мәнді иеленген. Бұл ұғымдар дағуаттың ислами сенім мен құндылықтарды мойындату әрі соның жүзеге асуын мақсат тұтқан іс екенін, сондықтан әрі өзге дін өкілдері, әрі мұсылмандарға қатыстылығын көрсетуде. Құран кәрім мен хадистерде дағуатқа ұқсас басқа да сөздер жиі аталады. Айталық, тәблиғ, иршад, уағыз, насихат, зікір, тағылым, тәрбие, таусия, хидаят, жихад, әмр бил мағруф нахи анил мункар секілді сөздер мағына жағынан өзгешелеу болғанмен, көздеген мақсаты мен практикадағы көрінісі тұрғысынан ұқсас мәнге ие. Осы себепті дағуат сөзі тәблиғтан бастап өзге сөздермен жиі-жиі бір-бірінің орнында қолданылған және ислам тарихында дағуат түрлі себептермен жүргізілген.

Әдебиеттер:

1. Али Козе (1996). Финляндия. ДИА, Ыстамбұл, № XIII, 113 б.
2. Ахмет Онкал (1994) Расулулланин Ислама Давет методу. Конья, 17 б.
3. Бекир Топалоглу (2000). Иршад. ДИА, Ыстамбұл, № XXII, 454-455 б.
4. Бухари Әбу Әбдиллаһ Мухаммад ибн Исмаил, ас-Сахих, Бейрут, ж.к.
5. Давут Дурсун (1996). Габон. ДИА, Ыстамбұл, № XIII, 274 б.
6. Ибн Касир, Эбуль Фида Исмаил (1400/1979). Тафсир аль-Куран аль-Азым, Даруль Фикр, № III, 239.
7. Ибн Манзур (1955), Лисанул араб, Бейрут, XIV.
8. Исмаил Хаккы Гексой (1995). Филипинлер. ДИА, Ыстамбұл, № XIII, 85.
9. Құран кәрім: қазақша мағыналық аудармасы (2015). Көкжиек. Алматы.
10. Муслим Әбул Хасан ибн Хажжаж (1374). ас-Сахих, Мысыр; Pim, 16, IV, 2060.
11. Мустафа Кагричи (1994). Давет. ДИА, Ыстамбұл, № IX.
12. Мустафа Файда. Омер. ДИА, № XXXIV, 50.
13. Нежеф Экбер (2005). Караханлылар. Ыстамбұл, 58 б.
14. Х. Дурсун Йылдыз (1992). Догустан гунумузе буюк ислам тарихи. Ыстамбұл, №VI, 34-35.

Хизметли С.

ғылыми докторы, профессор
ШТЖКУ

ҚАЗАҚСТАНДА ИСЛАМ ДІНІН ҮЙРЕТУ ТӘСІЛДЕРІ

Қандай да бір сенім мен ойдың, жаңалық пен өнімнің, көзқарас пен идеологияның, ұлттық және діни құндылықтардың таныту, хабарлау, түсіндіру және жорамалдау түрлері «*әдіс-метод*» деп аталады. Ғылымның, технологияның, саяси, әлеуметтік және экономикалық жүйелердің, діндердің және мәдениеттердің, идеологиялық және философиялық ағымдардың әрқайсысының өзіне тән әдістері бар. Сол әдістері арқылы өздерін білдіреді, танытады, түсіндіреді және дамуын жалғастырады. Жеке адамдардың өмірі мен қоғамдық өмір де, былай алып қарасаңыз, белгілі бір ережелер мен әдістердің негізінде жалғасын тауып келеді.

Ғылым мен технологияның, көзқарас пен мәдениеттің дамуымен бірге әдістер де жаңғырып, дамып отырады.

Сонымен, ХХІ ғасырда дінді үйретудің әдістері қандай? Халқының түгелі дерлік мұсылман болып келетін қазақ халқына ислам діні қандай әдістер арқылы үйретілуі керек? Дінді үйрету әдістері қазіргі кездегі әлеуметтік білім беру саласында қолданылатын әдістермен бірдей. Десек те, әр елдің және әр мемлекеттің өзіне тән әлеуметтік, мәдени, және саяси шарттары, қоғамдық құрылысы бар; дінді үйретуде осыларды назарға ала отырып оқыту керек.

Негізінде исламды үйрету әдістері Құранда және Сүннетте көрсетілген. Міне, енді солардан біраз мысал келтіре кетейік: Кең пейілді Алла адамдарға дінді үйретуді міндеттеген пайғамбарға былай деп бұйырады:

«Адамдарды Раббыңның жолына даналық пен көркем үгіт арқылы шақыр. Әрі олармен көркем түрде күрес!» (Нахыл сүресі,125).

«Әй Пайғамбар! Раббың тарапынан саған түсірілгенді жарияла, үйрет. Егер оны істемесең, Алланың елшілік міндетін атқармаған боласың.» (Мәида сүресі,67)

«Әй (Мұхаммед F.C.) Сенің міндетің тек қана дінді үйрету, жариялау.» (Әлі Ғымран сүресі,20)

«Әй Пайғамбар! Сөз жоқ, сені бір куә әрі қуантушы, ескертуші етіп, жібердік. Алла жаққа, Оның нұсқауымен шақырушы бір нұрлы шырақ түрінде жібердік.»(Ахзап,45-46)

«Сендердің діндерің өздеріңе менің дінім өзіме тән» де.» (Кәфирұн сүресі,6)

«(Мұхаммед F.C.) шын мәнінде сені куә, қуантушы және ескертуші етіп жібердік. (8) Аллаға, Елшісіне иман келтіресіңдер. Оны қуаттайсыңдар, Оны ұлықтайсыңдар және ертелі-кеш Оны дәріптейсіңдер. (9)» (Фатх сүресі,8-9)

«(Мұхаммед F.C.) ал енді насихат ет; негізінен сен бір насихатшысың. Сен оларды зорлаушы емессің.» (Ғашия сүресі,21-22)

«Жеңілдетіңіз, қиналтпаңыз; шүйіншілеңіз, қорқытпаңыз» (Хз. Мұхаммед, хадис).

«Адамдарға түсінігі мен ақыл-ес дәрежесіне қарай сөйлеңіз» (Хз. Мұхаммед, хадис).

Аталмыш аяттар мен хадистердің арқасында Қазақстанда исламды төменде көрсетілген әдістер бойынша үйрету дұрыс болады деген ойдамыз:

1. Есту әдісі: Мұсылман мәдениеті бойынша бала туған кезде оң және сол құлағына кезек-кезек азан шақырып, аман-есен туғанын, Кең пейілді Алла тарапынан жаратылғанын ескертеді. Яғни мұсылман жанұяда бала алғаш дүниеге келген кезде ең бірінші болып Алланың атын естиді, құлшылық ету негіздерімен танысады.

0-6 және 6-12 жас аралығындағы балаларды тәрбиелеуде есту әдісінің тиімділігін педагогтар мен психологтар атап көрсетуде. Өйткені бұл жастағы балалар естігендері бойынша өмір сүріп, оларды естеріне сақтап қалады. Олай болса, ата-аналар және сол жанұяның басқа да мүшелері балаларға көркем сөздер айтып, пайдалы нәрселерді естулерін, діні мен ділін білуін қадағалаулары қажет. Сүйікті Пайғамбарымыздың бір хадисінде: «Дүниеге келген әр адам исламдық сипаттармен туады; кейіннен ата-анасы оны тура сенімінен айырып, еврейлендіреді немесе христиандандырады не болмаса басқа бір дінге апарып кіргізеді» деп бұйырып, «жанұя тәрбиесінің» маңызын, ата-ананың жауапкершілігін түсіндіреді.

Жанұя тәрбиесі баланың өсіп-жетілуінде және руханиятының қалыптасуында осы тұрғыда маңызды рөл атқарады. Жанұясында ислами рухтан жігерленіп, радио және теледидар сияқты ақпарат органдарынан қасиетті құндылықтары туралы естіп үйренген бала жас шағында да өз болмысы мен адамгершілігін жетілдіре алады, сонымен қатар жанұясына да қоғамға да өз пайдасын тигізетін адам болып шығады.

Баланың маңайындағылардан, радио және теледидар секілді есту ақпарат құралдарынан естігендері де оның жетілуінде көп әсер етеді. Сондықтан баланың кімнен не естігеніне, яғни тәрбиешісінен, балалар бақшасынан, мультфильмдерден және қызықты бағдарламалардан қандай нәрселерді үлгі етіп үйренетініне назар аудару қажет. Сондай-ақ, балалардың исламиятты дұрыс үйренулеріне бағытталған радио және теледидарда арнайы бағдарламалардың болуы: ойын және қызықты бағдарламалардан дұрыс мәліметтер алып үйренуі отбасының, сонымен қатар мемлекет пен үкіметтің басты жауапкершілігі болып табылады.

Адамдардың қай жаста және қандай мәдениеттен болмасын исламды үйренулерінде есту әдісі қолданылады. Әлемде ислам дінін таңдағандардың көпшілігі Құранды тыңдай отырып дінін ауыстырған. Ал әзезілдердің көпшілігі Құранды тыңдап иман етті.

2. Көру әдісі: Балалар мен жастардың не болмаса жас жеткіншектердің өсіп-жетілуінде, ұлттық және діни құндылықтарын үйренулерінде өте тиімді әдіс болып табылады. Мамандар әр түрлі жастағы және білім деңгейі әр түрлі адамдарға бейне құрал-жабдықтарының тигізетін әсерінің көптеген жағымды - жағымсыз жақтарын анықтаған. Қазіргі таңдағы адамдарды тәрбиелеуші нәрселер - кино, театр және теледидар, бейне-кассеталар, CD-лер мен интернет ойындары, білім және мәдениет, музыка және өнер бағдарламалары. Аталмыш бейне және есту, ойын және көңіл-күй көтеру ақпарат құрал-жабдықтары балалардың ата-анасы, оқытушысы, жақыны және таныстарының деңгейіне жетті. Ертелі-кеш теледидар немесе интернет бағдарламаларынан басын алмайтындар солардан үйренгендерін жүзеге асыруға тырысады. Шаш қою, киім кию, отырып-тұру, дос болу, ата-анамен сөйлесу, күнделікті өмір сүру, үйлену және айрылысу түрлерін, пайдалы және зиянды мәліметтерді, жағымды және жағымсыз үлгілердің барлығын аталмыш ақпарат құралдарынан үйренеді.

Бұндай жағдайда ата-ананың, тәрбие беретін кісілердің (оқытушы, әже, ата, апай, аға сияқты) әсерлерінің төмендеуіне ықпалын тигізген ақпарат құралдарын Қазақстанда исламиятты үйрету істеріне пайдалану керек. Аталмыш ақпарат құралдарына тәрбиелеуші, сенім мен сезімдерді жағымды түрде дамытушы, ұлттық және рухани құндылықтарды, исламның басты сенім, ғибадат және ахлак негіздерін үйретуші сипаттағы ойын, көңіл-күй

көтеру, музыка және спорт бағдарламаларын жүктеп, ислам ғалымдары мен ойшылдарын, қайраткерлері мен өнерпаздарын танытушы сұхбат бағдарламаларын, фильмдер дайындап көрсету керек. Сонымен қатар, балалар мен жастарға бейне ақпарат құралдары арқылы темекі, ішкілік, құмар ойындары, есірткі, СПИД сияқты денсаулыққа зиян және көптеген ауруларға себепкер болатын жаман әдеттер мен миссионерлік сияқты зиянды діни және философиялық ағымдар жайында да мәлімет беру қажет. Мысалы, есірткі қолданғандардың рухани дағдарысы мен содан шеккен азабын бейне ақпарат құралдарынан көргендердің олардан бой тартатынына күмән жоқ.

3. Тікелей түсіндіру әдісі: Ислам дінін ата-ананың, оқытушының және имамның немесе дінді жақсы білетін біреудің түсіндіруі. Үйленіп, үй болудың негізгі мақсаты - дүниеге бала әкелу және пайдалы ұрпақ өсіру, сондықтан мұсылман отбасында исламды жанұя мүшелеріне үйрету ең басты жауапкершіліктердің бірі болып табылады. Баласының келешегі үшін көп нәрсені құрбан еткен ата-ана өз баласына өнегелі тәрбие беруді ұмытуы немесе соған мән бермеуі, діни және ұлттық құндылықтарын үйретуге көңіл қоймауы қандай өкінішті!

Мұндай жағдайда, егер отбасындағы үлкендер дін туралы білетін болса өздері үйретіп, ал білмесе дінді жақсы білетін кісілерден балаларына дін туралы білім берулерін сұрап, үйренулеріне жәрдем беру керек. Балалар мен жастарға, тіпті барлық жанұя мүшелеріне де үйде, таңертең, түсте, кешке, тамақтың алдында немесе тамақтан кейін әңгімелесу және әртүрлі іс-шаралар арқылы дін туралы мәлімет беруге болады. Мұндай жағдайда аналардың жауапкершіліктері арта түседі.

Бірақ, тікелей түсіндіруде назар аударылуы тиіс көптеген мәселелер бар. Ислам діні кім тарапынан, қалай, қай жерде және қандай деңгейде үйретіледі? Ислам дінін үйрететін кісінің алдымен өзі дінді жақсы білуі және мәдениеті де жеткілікті деңгейде болуы керек; дінді үйрету техникасы мен құралдарын білуі, іш пыстыратын аңыздар мен мифологиялардан, қажетсіз қайталаулардан, идеологиялық және саяси көзқарастардан бойын аулақ ұстауы керек. Яғни, ислам аяттар мен нақты хадистер негізінде үйретілуі тиіс.

4. Сұрақ-жауап әдісі: Раббың кім? Пайғамбарың кім? Дінің не, Кітабың не? Кімнің құлысың? Кімнің үмбетісің? – деген сияқты сұрақтар қойып және соларға жауап бере отырып ислам дінін үйрету әдісі болып табылады. Сондай-ақ, мұсылман адам өз-өзіне: *«Мен кімін, қайдан келдім, қайда барамын? Мені кім жаратты, не үшін жаратылдым, менің міндеттерім мен жауапкершіліктерім қандай? Жаратушыма қалай құлшылық етемін?»* - деген сұрақтар қойып, осыларға жауап іздей отырып, діни ақиқаттарды үйрене алады. Ата-ана, оқытушы және басқа да тәлім-тәрбие берушілер аталмыш сұрақтарға дұрыс жауап беруде балалар мен жастарға көмекші бола алады.

Бірақ, ислам ақиқаттарын үйреткен кезде адамдарды дін туралы күмән келтіретін нәрселерден не болмаса сондай діннен бойын аулақ ұстауына, басқа діндердің және философиялық ағымдарды жақтаушы болуына итермелейтін сұрақтардан бойын аулақ ұстауы қажет. Көптеген философиялық-діни және идеологиялық ағымдардың мүминдері қасиетті құндылықтар, сенім мен ғибадат негіздері туралы шүбәландыратын сұрақтар қойып, оларға өз түсініктері бойынша жауап беру үшін үгіт-насихат жүргізетін іс-шараларға аса мән береді.

Сұрақ-жауап әдісі Құранда қолданылған тәлім-тәрбие беру әдістерінің бірі болуымен қатар, Нумен бен Сабит және Матуриди сияқты Ханефи-Матуриди мазхабының ғалымдары тарапынан ислами ақиқаттарды үйретуде ғасырлар бойы қолданылып келген. Әсіресе балалар мен жастарға исламды үйреткен кезде осы әдісті қолданудың пайдасы өте көп.

5. Диалог әдісі: Құранның тәлім тәрбие беру және дінге шақыру әдістерінің бірі болып табылады. Кең пейілді Алланың ақиқаттарын адамдарға үйретуде не болмаса пайғамбарға уахи еткен кезде негізінен диалог әдісі қолданылады. Кең пейілді Жаратушының өзімен сөйлескен және әңгімелескен (диалог) алғашқы болмыс – адам баласы. Алла періштелермен, жындармен және аралармен де сөйлескен, олармен әртүрлі тақырыптарда сұхбаттасқан. Алла мен адамдар арасындағы сұхбат құралы - *«уахи»* және оның таратушылары – періштелер мен пайғамбарлар.

Қазіргі кезде ұлттар, мемлекеттер, ұлыстар, діндер арасындағы жақсы қарым-қатынастар «диалог» негізінде жүзеге асырылуда. Өйткені, әртүрлі құндылықтарға ие адамдардың, мемлекеттердің, ұлттардың, діндердің және мазхабтардың, саяси, философиялық, әлеуметтік және экономикалық жүйелердің бір-бірімен танысуы, жақындасуы, бейбітшіл және ынтымақты ортада бірге өмір сүруі тек әділетті диалог арқылы ғана болуы мүмкін. Ел басшыларының, ойшылдардың, ғалымдардың және саясаткерлердің диалог тақырыбына аса мән берулері, әртүрлі деңгейлерде диалог жиналыстарын өткізулері міне осыдан бастау алады. Нәтижеде, қазіргі кезде көптеген саяси және әскери «диалог одақтарының немесе ұйымдарының», әртүрлі діндер арасы диалог ұйымдарының құрылғанын көріп отырмыз. Бұған төменде көрсетілген ұйымдарды мысалға келтіруге болады: Ислам-Христиан Диалогының Бас Хатшылығы, Христиан-Еврей Диалогы Хатшылығы, Еуропа Одағы, Ислам Елдері Конференциясының Ұйымы, Ориентализм және т.б.

Осы орайда, Қазақстанда Елбасы Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаевтың жетекшілігімен және қолдауымен Астана қаласында 2004 жылы өткізілген «Діндер арасы Диалог Құрылтайын» ерекше атап өткіміз келеді.

6. Ойлау-түсіну әдісі: Исламиятты үйретуде қажет бұл әдіс Құранның ақиқаттарын үйретудің әдістерінің бірі болып табылады. Кең пейілді Алла адамдарды өз болмыстары, табиғи және әлеуметтік ортасы, ғалам және ғаламдағы бар нәрселер жайында ойлауға, жаратылғандарды түсінуге, олардың жаратылысындағы хикметті ұғынуға шақырады. Құранда: «ойламайсыз ба, ойыңызға келмей ме; ойлағандар; ...» деген сөздер жиі кездеседі.

Сонымен қатар, қазіргі таңдағы білім беру жүйесінде де өте маңызды ойлау-түсіну әдісі ұзақ жылдар бойы қолданылмаған. Әсіресе Шығыс елдерінің халықтары мен мұсылмандар білім беру ұйымдарында «есте сақтау – жаттау әдісін» қолданады; ақиқаттар туралы ойлау және олардағы жаратылыс хикметтерін түсінудің орнына жаттауды жөн көрді. Түркияның әнұранын жазған Мехмет Акиф бұл әдістің қате екендігін баса айтып, былай дейді:

Açarız Kur'an'ı, bakarız yarpağına
Yahut üfler geçeriz bir ölünün toprağına
İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkı ile bilin
Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için.

Мұсылман халықтардың технология және басқа да салаларда артта қалуының себебін ең алдымен мектептер мен медреселерде ғасырлар бойы осындай білім беру әдістерінің қолданылуынан іздестіру керек.

7. Оқу-жазу әдісі: Бұл Құран әдістерінің бірі. Кең пейілді Жаратушы адамға алдымен «оқуды» және «қаламмен жазып үйренуді» бұйырды. Олай болатын болса, бұл әдіс жазу ісінің пайда болуынан және қолданылуынан бұрын да кейін де адамдар тарапынан қолданылған. Сондай-ақ, ақиқаттарды оқу, оқылған және үйренген ақиқаттарды қаламмен жазып-тіркеу адамның ең маңызды істерінің бірі болған. Тарихты, өткенді оқу және оны тіркеу дегеніміз адамның өзін және одан бұрынғыларды тану ұғымына саяды. Пайғамбарлар мен тәрбиешілер және оқытушылар білім беру ұйымдарында және мәдениет орындарында адамдарды оқытқан, оларға оқудың маңызын баса айтып үйреткен.

Сондықтан, исламиятты үйрету үшін алдымен Құран және Сүннет оқытылып, үйретілуі керек; осы екі негізгі қайнар көз үйретілгеннен кейін ислам мәдениеті мен өркениеті туралы кітаптар оқу қажет. Бұл жерде айта кететін бір нәрсе, әр жас және мәдениет деңгейіне сәйкес діни басылымдардың, бейне ақпарат органдарының болуы өте маңызды. Ана тілінде болуы тиіс ислам діні туралы әдебиеттердің арқасында жас ұрпақ ұлттық және рухани құндылықтарын үйренумен бірге миссионерлік сияқты зиянды діни, философиялық, идеологиялық және саяси ағымдардан өзін-өзі қорғай алады.

Жанұядағы үлкен адамдардың, мемлекет және үкімет басшыларының, оқытушылар және дін адамдарының халықты зиянды діни басылымдар жөнінде хабарландыратынына күмән жоқ; Ислам дініне және мәдениетіне тән жалпы білімі жоқ адамдардың басқа діндер мен олардың мәдениеттеріне қатысты басылымдарды оқымауларының алдын алады.

Бұл жерде тағы бір айта кететін маңызды мәселенің бірі, тәуелсіздікке қол жеткізген және өзінің ұлттық және рухани құндылықтарын үйренгісі келген қазақ халқының, әсіресе қазақ жастарының исламиятты қалай және қандай кітаптар арқылы дұрыс үйренетіндігі жөнінде көзін ашу; әртүрлі лаңкестік және экстремистік, идеологиялық және миссионерлік ағымдардың басылымдарынан бойларын аулақ ұстату керек. Қазақстандағы христиан миссионерлік ұйымдардың мұсылман қазақ халқы мен жастарына бағытталған қазақ және орыс тілдеріндегі көптеген басылымдардың болуы, ал керісінше исламиятқа қатысты ғылыми басылымдардың болмауы өте қынжылтатын жағдай. Егер ана тілінде жазылған кітаптар болмаса, мектептер мен жоғары оқу орындарында дінтану сабақтары оқытылмаса, кітаханаларда діни әдебиеттер жоқ болса, қазақ халқы исламиятты кімнен, қайда және қандай жолмен үйренеді? Олай болса, біз оларды өзіміз миссионерлердің қолына апарып тапсырған болып шықпаймыз ба? Балаларына мал-мүлік жинап, артына мұра ретінде үй-жай қалдыру үшін бар өмірін сарп еткен ата-аналар неліктен көзінің қарашығындай көрген балаларының рухани құндылықтарды миына тоқып өсіп-жетілуі, дінін және қасиетті құндылықтарын үйреніп өмір сүруі үшін күш жұмсамайды?

Біздің ойымызша, егер қазақ жастары ұлттық және рухани құндылықтарын үйреніп, өсіп-жетілсе, Қазақстанда бірлік пен тұтастықта даму және жетілу жолында жүретін болса, діндер арасындағы қайырымдылық, қоғамдар арасындағы бебітшілік жалғасын тапса, мұсылман қазақ халқының исламиятты тиісті адамдар мен дұрыс деректердің көмегімен үйренуін қамтамасыз ету керек.

8. Зерттеу әдісі: Бұл - белгілі бір деңгейде діни мәдениеті бар зиялылар қауымына бағытталған әдіс. Адамның қанағат етіп сенуін және ақиқаттарды көріп өмір сүруін қамтамасыз етеді. Басқалардан есту арқылы қабылданған ақпараттар оларды қанағаттандырмайтындықтан, ғылыми әдістер бойынша жазылған кітаптар, ғылыми жұмыстар олардың тек қана сенім дүниесін нұрландырады. Ғылым және технология өте жетілген болса, исламның әкелген ақиқаттарын түсіну оңайға соғады. Ғылым мен дін, ақыл мен иман арасында қандай да бір қайшылық болмағандығы байқалады, зиялы оқыған адамның дініне бағыныштылығы және мәдениетіне деген құрметі артады.

Кең пейілді Алла Құранда адамдарды зерттеулер жасауға, осы әдіс арқылы ақиқаттарды, жердегі және көктегі болмыстарды пайдалана отырып, жаңалықтар ашуға және оларды пайдалануға шақырады. Әртүрлі мәдениеттермен бетпе-бет келіп, әртүрлі саяси деңгейлерде өмір сүрген қазақ зиялыларының өз діни құндылықтарын зерттеп, халқына үйретулерінің жеке бір ерекше маңызы бар.

9. Білім және хикмет әдісі: Исламиятты жақсы білетін, түсінетін және оны басынан кешірген адамдардың тиісті әдіспен адамдарды тәрбиелеуі мағынасына келеді. *«Әліпті «таяқ» деп білмейді»* деген мәтел білімі таяз, мәдениетсіз және әдіс атаулыдан жұрдай дін адамының, медицина саласында жеткілікті білімі жоқ және қызмет саласына байланысты әдістерді қолдана алмайтын дәрігердің адамдар мен қоғам үшін өте зиянды екенін, жағымсыз әсер ететіндіктерін білдіреді. Сондықтан, исламиятты үйрететін және оны іс жүзіне асыру міндеті жүктелген дін адамдарының ең алдымен өздерінің ислам туралы жеткілікті білімі және мәдениеті болуы керек. Сонымен қатар олар халықтың жағдайын жақсы білулері, олармен қалай жақындасып, дінді қандай тәсілмен ұсынатынын білуі тиіс. Сондықтан, исламиятқа қатысты ғылымдармен бірге социология, стандарттау және сертификаттау, психология, педагогика ғылымдарынан хабардар болуы, қоғам мүшелеріне қай жерде қалай және не айту керектігін, дінді кімге және қандай әдіспен үйрететінін білуі қажет. Сүйікті Пайғамбарымыз: *«Адамдарға түсінік-ұғым жағдайларына қарай түсіндіріңіз – дінді үйретіңіз», «Жеңілдетіңіз, қиналтпаңыз; шүйіншілеңіз, қорқытпаңыз»*, - деп бұйыра отырып, исламды үйретуде білім-хикмет әдісін қолдануды ұсынады.

Біздің ойымызша, Қазақстанда дін туралы білім берудің және дін қызметтерінің тікелей мемлекет тарапынан берілуі аса маңызды. Өйткені, мемлекет қызметкері статусына ие дін қызметкерлері исламиятты елдің ішкі және сыртқы саясатына, мәдени және саяси құрылымына сай үйретеді, вахабизм, хизбуттахирр және басқа экстремистік-лаңкестік,

радикал-фундаменталистік діни топтардың құрамында емес, тікелей Құран және Сүннеттің аясында міндетін жүзеге асырып, дінді насихаттайды.

Бірақ, осындай түсінікпен және әдіс арқылы исламиятты үйрету үшін дін қызметкерлерінің ең алдымен жоғары діни білім алуы, өз өмірімен үлгі бола білуі, зиянды діни-философиялық ағымдардың ықпалында қалмауы, діни саясатқа бет бұрмауы керек.

10. Дін туралы білім берудің тарату әдісі: Қазақстанда исламиятты үйрету үшін пайдалы басқа бір әдіс - әр деңгейдегі білім беру, ғылым және мәдениет орындарында дін туралы білім беру әдісі. Ата-анасының дін жөнінде жеткілікті білімі жоқ балалар мен жастар тек қана мемлекет бақылауында және ресми бағдарлама шеңберінде оқытылатын *«Дін мәдениеті және ахлак тану»* пәні арқылы исламият туралы дұрыс мәлімет алады. *«Отанға деген сүйіспеншілік иманнан»* деген сөзді естен шығармау керек, яғни дінін жақсы білетін, мықты діни мәдениеті бар адам жақсы отбасы мүшесі және азамат болып өсіп жетіледі. Отанын, халқын, мемлекетін, қасиетті құндылықтарын әрдайым сүйіп, қорғайды және дәріптеп отырады. Зиянды діни және саяси ағымдардың, экстремистік және лаңкестік, фундаменталистік діни-философиялық ұымдардың жақтаушысы немесе қолдаушысы болмайды; өз өмірін отанға және халқына қызмет ету үшін арнайды. Яғни, Қазақстанда қысқа мерзім ішінде исламды үйрету үшін қажет болған инфрақұрылымдар, дін туралы білім беретін кадрлар жетілдіріп, оқу орындарын құру керек. Осы мәселелерде Түркия Республикасындағы жүзеге асырылып жатқан іс-шараларды үлгі ретінде пайдалануға болады.

Тек исламиятты үйрету барысында дін туралы білім беруге қатысты құрылымдар құрған кезде Қазақстанның өзіне тән геосаяси, демографиялық, экономикалық және мәдени шарттарын міндетті түрде назардан тыс қалдырмау керек.

XXI ғасырда тәуелсіз мемлекет ретінде танылған Қазақстан Республикасы халқының көпшілігі қазақтар болып келетін мұсылмандар жалпы халық санының 60 %-н құрайды. Қазақстан халқының 98,30 %-ы оқу-жазуды білетін сауатты адамдар; 40 %-ы ауылдық жерлерде; ал 60 %-ы қалада тұрады. Қазақстан халқы орыстардан, украиндықтардан, корейлерден, немістерден, өзбек, ұйғыр, әзірбайжан, христиандардан, еврейлерден, будда және басқа дінге жататын адамдардан тұрады. Яғни Қазақстанда көптеген ұлттар тұрады және осыған орай бірнеше діндер де бар. Мұсылман қазақ халқы басқа діндер мен мазхабтардың адамдарымен бірге өмір сүреді. Бұл бірлік қазақ халқының кең пейілді, бейбітшіл және басқа дін адамдарына құрметпен қарайтындығының дәлелі болып табылады. Сондықтан осы байланыс олардың басқа мәдениеттермен танысып, *«мәдениет алмасу»* жағдайын бастарынан кешірулеріне жол ашты.

Нәтижеде 1991 жылына дейін Кеңестер Одағының басқаруында болып келген қазақ халқы өзінің ұлттық және рухани құндылықтарын ерікті түрде қолдана алмады. Оның үстіне, тәуелсіздік алғаннан кейін де саяси, мәдени, әлеуметтік және философиялық идеологиялардың құшағында қалды. Ал Қазақстанды өздеріне лайық база ретінде таңдаған бірнеше зиянды идеологиялардың және әртүрлі діндердің өкілдері отаршылдықтан құтылып, тәуелсіздігін алған, ұлттық және рухани құндылықтарына қайтадан қол жеткізгісі келген қазақ халқын исламнан аулақ ұстап, өз діндеріне немесе идеологияларына кіргізу үшін жанталасып, бір бірімен жарысқа түсті. Мақсаттарын жүзеге асыру үшін қаржы, сауда, өндіріс, экономикалық және мәдени ұйымдар түрінде құрылып, іс-шараларын жүзеге асырды және әлі де болса сол үшін ат салысуда.

Осыған байланысты, мұсылман қазақ халқына ұлттық және рухани құндылықтарын үйрету мемлекеттің, халықтың, үкіметтің және жанұяның негізгі жауапкершіліктерінің біріне айналды. Нәтижеде Қазақстан Республикасы Үкіметі бұл жағдайды түсініп, осы тұрғыдан көптеген іс-шаралар өткізді. Қазақстан елінің түкпір-түкпірінде жаңа мешіттер мен мектептердің салынуы, өлкетану, өзін өзі тану, араб тілі сияқты пәндердің білім беру бағдарламаларына енгізілуі, кейбір мемлекеттік университеттер мен жекеменшік университеттердің құрамында *«дінтану»* факультеттері мен бөлімдерінің ашылуына рұқсат берілуі, Нұр-Мүбәрак сияқты толығымен ислам ілімдерін үйретуге бағытталған жекеменшік университеттің құрылуы осы тұрғыдан жасалған алғашқы қадамдар болып табылады. Сондай-

ақ, Конституцияда дін және ар-ождан бостандығына қатысты маңызды реттеулер жасалды. Өйткені, Қазақстанның дамуында және алдыңғы қатарлы мемлекеттер арасынан орын алуда діннің жағымды да маңызды рөл атқаратыны байқалып отыр.

Әдебиеттер:

1. Сабри Хизметли, Дінтану, 2014-Алматы.
2. Сабри Хизметли, Ислам Тарихы, 2019 Алматы.
3. Сабри Хизметли, Орта ғасырлар тарихы және өркениеті, 2019 Алматы.
4. Бартхолд-Көпрули М.Ф., Ислам мәдениеті тарихы, 1977Анкара.
5. Интишары Ислам тарихы, ау.Халил Халид,Кайр,1351.
6. Хурия Еклеф, Түркістаннан Анатолыға түрік-Ислам әдебиеті, 2014 Алматы
7. Доғуштан күнімізге бийк ислам тарихы, 2000 Стамбул
8. Осман Тұран, Түрклер уа исламиет, 1946.Анкара

Чалгымбаев Е.Б.

Магистрант специальности «Исламоведение»
КазНУ им. аль-Фараби
ernar.sm@gmail.com

Рысбекова Ш.С.

д.филос.н., профессор
КазНУ им. аль-Фараби

СУФИЗМ И НАКШБАНДИЙСКИЙ ТАРИКАТ

История образования накшбандийского тариката

Суфистский тарикат накшбандию приписывают к человеку по имени Мухаммад Бахауддин аль-Бухари, который родился в 717 г.х. в селе Касри хиндуван (Замок индусов), расположенный неподалеку от Бухары и скончался в 791 г.х.

Слово «накшбанд» персидский термин, состоящий из двух слов: одно из них является арабским и это слово «накш», второе же персидским «банд». Накш - окрашивать, запечатлевать, чеканить. Во времена самого имама Бахауддина названия накшбанд не существовало, по крайней мере не существует доказательств, чтобы его назвали таким именем. Лектор Исламского Университета Европы в Роттердаме (Нидерланды) профессор Ферудуддин Айдын (Стамбул, Турция) в своем труде, которому он посвятил 23 года исследований, говорит: «Раньше, на старом турецком диалекте, словом «накшбанд» называли художников и красителей, которые занимались рисованием и вышиванием на тканях. Повод взять это слово и использовать его относительно этого вероучения явно понятно. Это потому, что они утверждают свое стремление запечатлеть в своих сердцах любовь Аллаха посредством постоянного зикра и образа жизни перинятого у своих лидеров, возможно, этот титул не был дан Мухаммеду аль-Бухари при его жизни, и его тарикат не был известен под этим именем. Для суфистских тарикатов характерна нестабильность. Их названия постоянно меняются. Правила этикета тариката и его элементы изменяются в соответствии с тем, как считают правильным их главные предводители...»

Основные причины возникновения накшбандийского тариката

Касательно возникновения воззрений суфизма [1] таким, каким мы знаем его сегодня, то нет ни малейшего сомнения, что во времена пророка не было таких убеждений. Также нет свидетельств упоминания пророком или его сподвижниками слова тасавуф. Что касается причисления этого термина к ахли суффа, то это очень спорный момент. В целом, вокруг значения и возникновения термина суфизм много споров среди ученых, у каждого своя версия и нет ясного и точного определения. Эта тема разъясняется во многих литературах и для нас нет особой необходимости разбирать эту тему в нашем труде.

Причины распространения этого тариката: это очень удивительно, и самое главное, что убеждение характеризуется этикой, столпами и ритуалами, после которых мало кто сможет остаться равнодушным после практики этих ритуалов. Потому что это заставляет сердце новичка тосковать по нему, особенно если он малообразован, эмоционален, слаб, не особо умен и недоразвит психически или страдает от проблем, как если бы он был брошен, или страдал алкоголизмом и наркоманией, или пострадал от катастрофы, то такой человек быстро увлечется этим тарикатом и найдет в нем то, что отвлечет его и облегчит боль и страдания.

Также из причин распространения этого тариката неграмотность и незнание арабского языка, незнание вопросов единобожия и опасности ширка.

Одной из таких причин является национализм, который призывает всех, кто «подражает» арабам внешне, в своем поведении или идеологическом направлении. Одним из таких заблуждений является представление, что ислам, который придерживаются большинство суннитов является арабским исламом.

Также причина в том, что шейхи тариката показываются привлекательными, одевая особую одежду, окружая себя толпой, показывая свою аскетичность, навязывая муридам множество поклонения и соблюдения этикета.

Турецкие султаны и политики, особенно на последнем этапе османского правления, заметили, что накшбандийский тарикат очарователен и привлекателен для того, чтобы привлечь сердца людей и использовать их. Вот почему преемники Османовцы были обеспокоены шейхами этой секты, начиная с султана Махмуда II. Эту политику также придерживались члены Еврейской власти в республиканскую эпоху. Этот интерес привел к распространению тариката на обширных территориях страны.

Исследуя вопрос касательно причин, породивших обстоятельства появления накшбандийского тариката я могу сказать, что самым системным и неповторимым является список профессора Феридуддина Айдына, который упоминает в своем труде под названием «Тарика накшбандия байна мадыха уа хадыриха» шесть основных причин:

1. «Первое связано с великим событием, свидетелями которого стали родители первых турок за четыреста пятьдесят лет до основания этого метода их внуками. Это ничто иное как слепое принятие ислама ...». В источниках, классифицированных самими турецкими учеными, говорится, что ислам распространялся среди тех, кто принял его от своих прауродителей, в отличии от других народов и наций. Их понимание этой религии отличалось от того, что понимали арабы. Это заслуживает тщательного рассмотрения в его аспектах, которые не остановили многие ученые-историки и социологи. Принятие турками ислама было странным, по близости практики, а не убеждений. Это доказывает их добровольное обращение в новую религию, не зная ее особенностей. Разница в их языке, наивности и простоте ума не позволила им выяснить положения этой религии и ее правила, определяющие положение раба перед своим Господом» - считает профессор. Такое представление о плохом исламе тюрков с позиции настоящего положения ислама в Турции не удивительно. Однако посмотрев достижения тюрков на период расцвета суфизма в целом и накшбандийского тариката в частности можно сделать вывод, что тарикат имел очень важное место в формировании государства тюрков, от первого исламского государства караханидов, до образования османской империи.

Накшбандийский тарикат был единственным тарикатом, который не отрицал взаимоотношение между тарикатом и государством и предоставлял опору и поддержку в тюркским султанам, являясь мостом между народом и властью сплачивал их воедино. Именно такое гармоничное сочетание власти и религии позволило завоевать столько земель и управлять ими столь долгое время. И нужно отметить, что лишь путем создания своего тюркского варианта ислама мы смогли противостоять персидскому варианту синкретического ислама, известного нам как шиизм, тем самым сохранив основы идеологии суннизма, классического ислама. «Слепое» массовое принятие ислама не обязательно означает неграмотное понимание ислама. Ведь ранее не было столь массовое обращение в какую-либо религию. Имея одну общую тюркскую историю казахский и турецкий ислам сильно

отличается. Можно предположить, что чем дальше шли тюркские завоевания (индусы, персы, арбы, римляни), тем больше суфизм подвергался видоизменениям согласно внешним факторам, таких как культура и другие верования. Смотри на положение современного Казахстана можно сказать, что оставшиеся тут тюрки лучше сохранили классический ислам, который прошел через многовековые испытания и успел стать для нас традиционным еще до завоевания русской империей. Именно по этому после независимости ислам быстро стал оживать в казахских степях.

2. Вторая причина появления этого тариката - исторические и социальные предпосылки, преобладающие в периоде и регионе, в котором возникло это суфийское движение.

Нет сомнений в том, что события имеют непрерывный характер из прошлого в настоящее и будущее. Тогда, должно быть, то, что произошло в прошлые века, отражается на последующие. Каждое событие должно иметь происхождение и причину. Такова жизнь.

Поскольку накшбандийский тарикат является важным событием, реальностью которое овладело сознанием людей вот уже почти на протяжении семи веков, нам необходимо изучить его начиная с момента возникновения, через цепочку событий, связывающих настоящее с прошлым, и в то же время нужно охватить и рассмотреть обстановку в регионе, в котором жили тюрки до их вхождения в ислам и после него.

Территория, населенная предков тюрков, начинается у границ Индии на востоке и заканчивается у берегов Озеро Арал вдоль площади между знаменитыми реками Сырдарья (Сайхун) и Амударья (Джайхун). Эта область включает в себя ряд древних городов, таких как Бухара, Самарканд, Ташкент, Фергана и части Хarezма.

История этого региона в период до рождения Исы не точна. Поскольку нет точных записей по причине того, как считают некоторые ученые, что до ислама тюрки не были вовлечены в научную деятельность. Нет народа, который бы писал о тюрках столько, сколько написано о них арабскими мусульманские ученые, такими как Ахмад ибн Яхья ибн Джабир ибн Дауд аль-Балазири, Абу Джафар Мухаммад ат-Табари, Ибн Аль Асир Изз ад-Дин Абу аль-Хасан Али ибн Абу Карам аш-Шайбани, Абу Фида Исмаил ибн Омар аль-Кураши известный как Ибн Касир и другие. Также русский исследователь Фридрих Вильгельм Радлов описал религиозную жизнь тюрков в доисламский период настолько обширно, чем любой другой ученый.

Тюрки возвеличивали мертвых и поклонялись им. Эта вера возникла в религии под названием шаманизм, и они особо почитали шаманов. Шаманы для них были как святые для христиан. Они верили, что шаманы знают сокровенное, управляют природой, ниспосылают дождь и посылают ветер всякий раз, когда он захочет, и предотвращают катаклизмы, или насылают бедствия кому пожелают.

Затем они пересмотрели концепцию слова «аулие» в Коране и дали такую интерпретацию, которой нет основы в исламе. Поскольку аулие не тот, кто распоряжается делами Бога, или управляет природой, знает невидимое, ниспосылает дождь, или предотвращает катастрофу, или проливает муку на кого пожелает, как они это утверждают. Аулия Аллаха это те, о ком Всевышний говорит в Коране:

«Воистину, угодники (аулия) Аллаха не познают страха и не будут опечалены. Они уверовали и были богобоязненны»

Однако подобные аяты они интерпретировали согласно их убеждениям, которые у них заложились еще до ислама. Некоторые тарикаты появлялись именно как следствие оставшихся убеждений, а другие трансформировались со временем и отошли далеко от убеждений и принципов ислама, по-своему понимая и интерпретируя основы, заложенные суфиями.

3. Третья причина появления накшбандии - это расстояние между центрами управления и наукой, а также между регионом, в котором возник и распространился этот тарикат.

Поле своего возникновения, ислам начал стремительно распространяться во все стороны планеты, как например Шам, Йемен, Египет, Ирак, и это в период меньше чем за пятьдесят лет после хиджры пророка. И каждый регион становился центром науки и исламских учений.

В Мавренахре ислам распространялся также стремительно, однако сознание людей было близко к старым верованиям и когда они видели что-то схоже с ним, они принимали это убеждение, а разобраться в деталях не приходилось многим. Возможно по тому, что центры науки и знаний были далеки от региона, и посему ощущалась нехватка ученых и грамотных религиозных деятелей. Следовательно, некоторые деятели под знаменем зухда (аскетизм) и отречения от мирских благ привнесли в ислам методологию практики ислама, привлекательную для местного населения в силу их менталитета, образа жизни и исторически сложившихся обстановки в регионе.

4. Четвертая причина распространения мистических тенденций в целом и появления накшбандийского тариката, особенно на земле турок, заключается в их незнании языка Корана.

Тюрки приняли ислам не понимая Коран из-за различия языков. Похоже, что на первом этапе своего ислама они получили информацию о религии путем перевода. Хотя перевод оказывает влияние и играет определенную роль в передаче сообщений, он может не удовлетворять потребности в деталях, потому что понимание значений в таких ситуациях, является более важным и зависит от опыта переводчика и правильного перевода. Поэтому, когда переводчик был неопытным или не умелым в своей профессии, он мог перевести с ошибками и неясностью.

Также мы не знаем, был ли перевод адекватен поставленной задаче, осуществлению преподавательской работы. Особенно преподавание вопросов единобожия человеку, который жил во тьме многобожия на протяжении всей своей жизни, кроме того, не знающего языка пророка, является одним из самых трудных и сложных задач.

Кроме того, тюрки отличаются от всех обществ своим отрицательным отношением к иностранным языкам. Причина такого отношения может быть из-за укоренившегося военного духа. Тюрки всегда гордятся тем, что они воины, и что они никогда не подчинялись другим народам на протяжении всей своей истории. Их гордость своей славой и озабоченность воспоминаниями о прошлом величии, заставили их презирать остальных людей и их язык, религию и некоторые традиции.

5. Пятая причина появления суфийских тарикатов, включая накшбандию, - это смуты, имевший место в эпоху сподвижников и повлиявший на души людей до, в последствии чего и возникли различные секты, группы батынитов, различные деструктивные течения.

Первая и главная смута в истории мусульман - это, несомненно, смерть халифа Усмана ибн Аффана, да будет доволен им Аллах. Затем последовали войны между Али ибн Абу Талибом и Маавией ибн Абу Суфьяном, да будет доволен ими Аллах. После чего следует убийство Али ибн Абу Талиба, четвертого праведного халифа.

Тогда общество разделилось на три направления: шииты, хариджиты и захиды, которые были терпеливы и прибегали к милости Аллаха и старались поклоняться, чтобы избежать политических раздоров, стремления к мирскому и беспечности. Этот факт признается и одним из выдающихся суфиев нашего времени, Махмудом Абу аль-Файдм аль-Мануфи, который сказал: «Причина распространения суфизма в исламе заключается в том, что, когда появились разногласия по поводу преемственности трона и спора между Али и Муавией, а затем и между Омейядами и Аббасидами, когда халифат стал королевством, местом власти и имущества, оно стало объектом стремления и соперничества людей со слабыми душами, которые любят этот мир и его никчемные богатства. Однако та малая часть избранных сахабов и табиинов отрелись от мирского в пользу вечного, пришли в себя и начали изучать благородный Коран» [2].

6. Шестая причина появления накшбандийского тариката - это скрытые личные мотивы, из-за которых и продолжается противостояние между ними и арабами, чтобы монополизировать ислам и использовать его для осуществления своих политических интересов.

Одной из наиболее важных особенностей тюрок является то, что они не признают власть иностранцев. Они любят власть и политику, и эта особенность привела их к соперничеству с арабами за власть.

Исходя из моего небольшого исследования можно заключить ряд выводов. В процессе исследования источников было выяснено, что в период возникновения и становление накшбандийского тариката, нет точных источников и утверждать что-либо об убеждениях накшбандийского тариката очень сложно. Нет записей самого основателя имама Накшбанди, к которому причисляют это учение. В период распространения тариката наблюдаются серьезные изменения в учении и даже в его принципах и основах. Утверждения о конкретном учении накшбандийского тариката без основательны. Как нам стало известно, цепочка тариката не является непрерывной, как утверждают некоторые накшбандийцы. Также по итогам анализа отдельных терминологий и применяемости их в ритуальной практике стало известно, что современные убеждения накшбандийского тариката, или их толкование, далеки от классического ислама и имеет элементы буддизма и брахманизма.

[1] Для просмотра различных утверждений, сделанных в определении суфизма, его значения и происхождении указанного термина, см. Следующие источники:

* Абу аль-Касим Абдул-Карим ибн Хавазин бин Абдул Малик бин Талха Аль-Кушейри аль-Нисабури, письмо Аль-Кушейрия / 138. Издание 2. Каир / 1959 г. н.э.

* Абу Яхья Закария Аль-Ансари, команды (край миссии миссионера), стр. 8.

* Абу Аль-Фарадж Абдул Рахман бин Аль-Джавзи, Туалетная Иблис П. / 161. Библиотека Нового Востока, Багдад без истории.

* Абд аль-Рахман аль-Вакиль, это суфизм (книга полностью). Дом научной книги, Бейрут, 1984.

* Доктор Марван Ибрагим Аль-Каиси, параметры руководства для понимания ислама, с. 65-98. Библиотека Чужих Стамбула -1992.

* Самих Атеф Аль-Заин, Суфизм в глазах ислама, с. 14-29. (И книга в целом в целом). Ливано-египетский книжный дом, 1985.

* Абдул Кадир бин Хабиб Аллах Синди, Суфизм в балансе исследований и расследований, стр. 31-43. Библиотека Ибн Аль-Кайима, Медина - 1990.

* Мухаммед Салех бин Ахмед Аль-Гарси, Введение в Книгу Присутствия (Университет Мухаммеда Асаада Аль-Сахеба);

* Доктор Сельчук Эрайдин Тасаввуф ве Тарикаклар Pg. 36, 53 Стамбул-1994

* Проф. Д-р Фуад Копрулу, турок Edebiyatında İlk Mutasavvıflar Pd. 16. Анкара-1993

[2] Махмуд Абу аль-Файд аль-Мануфи, «Маалим тарик иляллах», стр.49 «Дар ан-нахда», Египет, Каир 1969г.

Литература:

1. Священный Коран;
2. Тафсир Саади;
3. Сахих аль-Бухари;
4. Хисматули А.А. Суфийска ритуална практика: (На примере братства Накшбандийа). – СПб.: Цент «Петербургское Востоковедение,1996г. – 208 с. (Orientalia).
5. Феридуддин Айма, «Тарика ан-накшбандия: байна мадыха уа хадыриха»

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ МАНИПУЛИРОВАНИЯ СОЗНАНИЯ МОЛОДОГО ЧЕЛОВЕКА В ДЕСТРУКТИВНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ СЕКТАХ

В реалиях сегодняшнего дня, в нашем обществе произошли демократические преобразования, кардинально изменившие иерархию ценностных ориентаций человека, структуру его потребностей, с формированием динамичного роста национального и правового самосознания личности человека. Двадцать первый век является эпохой возрождения инновационных технологий коммуникации, позволяющих социуму получить необходимую информацию. Благодаря широким возможностям Интернета представители молодого поколения моделируют свои межличностные взаимоотношения с социальным окружением, познают сокровенные тайны природы, изучают мировую литературу и иностранные языки, совершенствуют интеллектуальный и личностный потенциал. С расширением диапазона восприятия информации у молодого человека проявляется стабильность, уверенность в «завтрашний день», раскрываются новые способности и возможности, в рамках его профессионального «роста», компетентности во всех сферах жизнедеятельности человека. Но самым главным аспектом в осуществлении деятельности технологий коммуникации является освещение проблем нравственного воспитания молодежи, с целью закрепления, в сознании молодых людей, таких понятий, как «Родина», «патриотизм», «родители», «милосердие», «доброта».

К сожалению, следует отметить, что иногда, полученная из Интернета, или телевидения, информация не всегда позитивно влияет на психическую сферу человека, особенно ребенка, либо подростка. Ученые подсчитали, что примерно в течение 4-6 часов в сутки человек подвергается психологическому и информационному воздействию Интернета, телевидения.

Известный российский телеведущий Владимир Познер в интервью газеты «Аргументы и факты» говорил следующее: «Подсчитано, что в России в возрасте от 3 –х до 18 –ти лет, молодой человек в среднем увидит 22 тысячи сцен убийств и насилий. Это влияет на его психику, или нет? Я подсчитал, в среднем – это 4 сцены убийства, насилия в сутки на каждого ребенка, или подростка». Не исключено, что такая тенденция имеется и в Казахстане. Слова В.Познера, особенно его статистические данные, в действительности, вызывают у нас, у психологов, состояние тревожности, беспокойства за будущее наших детей.

Как отмечают отечественные специалисты А.Катков, Р.Азизов, в республике Казахстан участились случаи проявлений заболеваний с пограничными расстройствами среди детей и подростков – «помолодела» наркомания и юношеская шизофрения, участились суицидальные деяния в молодежной среде.

По мнению ученых, этиологией (причиной) зарождения аналогичных пограничных заболеваний являются психотравмирующие ситуации в семье, в школе; формирование у лиц молодого возраста психологических барьеров общения, низких показателей уровней коммуникативной компетентности личности. Не секрет, что многие дети свое свободное время посвящают изучению Интернета в компьютерных клубах: ведут переписку с одноклассниками, друзьями, осуществляют игровую деятельность с участием агрессивных персонажей – боевиков. Отсутствие свежего воздуха в помещении, скопление детей, шумовые помехи, в виде заразительного, коллективного смеха, «выброса» отрицательных эмоций, нецензурной брани – все указанные факторы негативно отражаются на неустойчивую психику ребенка, либо подростка. В эмоциональном состоянии детей начинают проявляться признаки агрессивности, импульсивности, озлобленности, враждебности, направленные на окружающий мир. У некоторых, после таких «опасных» игр, иллюстрируется поведенческая

модель «ухода в себя» - аутичность, замкнутость, отгороженность от реальной действительности, где ребенок, в условиях его пребывания в «виртуальном мире», чувствует себя комфортно и уютно. «Общение» детей с компьютером и телевизором полностью «сместило» эмоциональную «близость» с родителями, отсюда и формируются психологические барьеры - непонимания позиции старших, избегания контактов с ними. Оставшись наедине со своими нерешенными психологическими проблемами, дети подросткового, или юношеского возраста, с учетом их «кризисного» периода, способны на осуществление неадекватных поступков – уход из дома, совершение суицидальных попыток, противоправной деятельности, активное участие в деструктивных религиозных сектах. И все эти деяния, к сожалению, совершаются ими необдуманно, под влиянием ситуативного настроения, накопления отрицательных эмоций.

Психологи К.Левин, Е.Рыбалко, С.Рогов считают, что подростковый и юношеский возраст детей определяется, как «сензитивный» (кризисный). Для них характерно наличие разногласий с взрослыми: родителями, учителями. Это происходит, в основном, по поводу стиля одежды, прически, выбора друзей, свободного времени, школьных и материальных проблем. Отмечаются динамические изменения настроения, неудовлетворенность с собой, своим внешним видом, болезненное реагирование на несправедливую критику. Психическая деятельность личности указанного возраста считается неустойчивой, лабильной, как «губка», притягивающая к себе негативную информацию. Благодаря поведенческим реакциям «эмоционального заражения», или «подражания» дети пытаются внедрить в свою жизнь героические «поступки» Саши Белого из художественного фильма –боевика «Бригада». Вспомним смешную ситуацию, отражавшуюся в старом советском кинофильме «Анискин», когда после демонстрации фильмов о Фантомасе в сельском клубе, в деревне неожиданно появилась подростковая «преступная группировка», под громким названием «Фантомас». В последующем, опытный участковый милиции Анискин выявил этих «лже – преступников», старшему из которых едва исполнилось 12 лет. Детей данного возраста, обладающих высокой любознательностью и любопытством, привлекает любая информация, особенно негативная, начиная от порнографии, завершая деятельностью деструктивных религиозных сект, террористических организаций. Иногда на сайтах Интернета можно увидеть фотографии, ролики с кровавыми сценами насилия, жестокости, по отношению к человеку, животным. Хотелось бы отметить, что именно дети, молодые люди с неустойчивой психической деятельностью, часто подвергаются психологическому воздействию со стороны адептов деструктивных религиозных сект через Интернет.

Окружив «мнимой» любовью и проявлением заботы в решении личностных проблем подростка, или юноши, деструктивные религиозные секты, занимающиеся деформированием личности, полностью снижают толерантность (устойчивость) к внешним раздражителям, волевою саморегуляцию, постепенно привлекая его в «ловушку» психологической зависимости от адептов секты. Люди, являющиеся «жертвами» деструктивных сект, религиозно- экстремистских организаций, изменяются по внешним поведенческим признакам; становятся более осторожными, не делятся своими планами, ничего о себе не говорят, избегают контактов с родителями, близкими.

В настоящее время в нашей стране и других странах СНГ, на фоне динамичного роста национального самосознания, наблюдается процесс возрождения некоторых религиозных движений, среди которых встречаются и религиозно – экстремистские организации. Многие из миссионеров прошли профессиональную подготовку за рубежом, изучая инновационные трансовые методики, позволяющие им полностью манипулировать сознанием человека, независимо от возрастных особенностей личности.

Миссионеры, используя свои профессиональные навыки и умения, осуществляют свою деятельность, направленную на подрыв принципов толерантности и межконфессионального согласия между верующими в нашей стране. Большая часть из религиозно – экстремистских организаций ориентирована на деформирование личности своих адептов, снижение критичности их мышления. Технология обработки сознания человека и воздействия на его

поведение в таких организациях состоит из целого ряда психологических методов. В основе этих методов «лежат» такие способы, которые у психологов получили название - «зомбирование», «психологическое программирование».

Российский психолог И.Пронин выделил следующие психологические особенности методов психологического воздействия на личность, довольно часто применяемых в деструктивных религиозных сектах, направленных на манипулирование сознанием человека. Особенно такие методы опасны для лиц молодого возраста, у которых критичность самосознания и поведения еще находится в условиях стадии формирования.

1. Манипулирование личностью члена группы:

- обман, зависимость, изоляция от социального окружения;
- заявление о том, что все другие религиозные организации, кроме той, к которой он принадлежит, лишены духовности;
- проведение все большего времени с группой единомышленников;
- посещение тайных собраний;
- сокрытие информации о своем местонахождении.

2. Злоупотребление властью со стороны религиозных сект:

- психологический шантаж (утверждение, что отказ от культа равносителен «духовному падению»);
- угрожающие пророчества (только члены секты спасутся от надвигающего «конца света»);
- требование от члена секты, либо его родственников больших сумм денег, собственности.

3. Личностные изменения:

- перемены в сознании и поведении близкого человека;
- отождествление культовой идеологии с реальностью;
- повышенная суггестивность (внушаемость) по причине психологического одиночества, или влияния социального окружения, либо психотравмирующей ситуации, произошедшей с человеком до вовлечения его в секту;
 - изменение языка (использование новых слов, жаргонов, оригинальность изложения мыслей);
 - перемены в настроении – замкнутость, отгороженность от контактов, возможно, проявление агрессивного поведения, направленного в адрес близких людей;
 - изменение в уровне зрелости – зависимость от группы в финансовом, этическом, социальном планах;
 - смена «Я» концепции – перемены в убеждениях, взглядах, интересах, позициях;
 - интеллектуальные изменения – ухудшение способности к критическому суждению, использование методики вызова транса (типа медитации);
 - социальные перемены – фокусирование человека вокруг членов религиозных организаций и их интересов, выражение презрения и враждебности, цинизма, нетерпимость в отношениях, не связанных с деструктивной сектой;
 - признаки плохого питания – чрезмерное прибавление в весе, или его потеря, заметная перемена во внешности человека.

В том случае, если подросток, или юноша стал психологически зависим от религиозной организации, психолог И. Пронин советует родителям, родственникам пострадавшего обратиться к компетентным специалистам, в частности психологам, психиатрам, теологам.

Российский психолог предлагает следующую форму сбора исходной информации, в отношении пострадавшего от деструктивных религиозных организаций.

Личные данные о пострадавшем (собираются в ходе собеседования с родителями, родственниками, а если возможно, с самим пострадавшим);

- Имя.
- Возраст (пол).
- Физические признаки (рост, вес, особые приметы, состояние здоровья).

- Подлинное «Я» личности: кем был этот молодой человек до встречи с группой? Как он думал и действовал (был ли умным, творческим, оптимистом, пессимистом, идеалистом, циничным, странным, лидером, ведомым)?

- Во что он (а) верил (а)?

- Была ли у него (нее) определенная система духовных и материальных ценностей?

- Имеются ли четкие цели жизни? Что он (а) думает о своей профессиональной деятельности?

- Мотивационная направленность (стремление к успеху, избегание неудач).

- Какая была у него (нее) мотивация при вступлении в религиозную организацию?

- Кто были те люди, которые его (ее) мотивировали?

- Какие были у него (нее) интересы, увлечения, хобби)?

- Какая была его (ее) религиозная принадлежность? Имел (а) ли религиозное образование? Вера в экстрасенсов, телепатов, ясновидящих, НЛО?

- Был (а) ли он (а) заинтересован (а) в групповой активности (детская организация, спортивная секция, хор)?

- Где он (а) вырос (ла) (крупный город, сельская местность, поселок городского типа)?

- Кто его (ее) близкие друзья, окружение?

- Обладал (а) ли коммуникативными навыками? Может ли он (а) выразить свои мысли? Хороший ли он (она) слушатель?

- Подвергался (лась) ли психологическому, физическому, сексуальному насилию?

- Употреблял (а) ли наркотики? Когда? Какие? Как часто?

- Сексуальная ориентация (предпочтение). Была ли неразборчивость в сексуальных связях?

- Проходил (а) ли медикаментозное лечение, психотерапию?

- Какое было душевное состояние у него (нее) перед вступлением в религиозную организацию?

Под психологическим насилием психологи подразумевают «методы, посредством которых с личностью обращаются скорее, как с объектом для манипулирования и использования, чем как с субъектом, чье сознание, автономия, идентичность, достоинство должно быть уважаемы». Возможно, поэтому у многих адептов после таких манипуляций резко ухудшается психическое здоровье, вплоть до совершения, с их стороны, попыток к суициду.

Зомбирование людей в деструктивных религиозных сектах начинается с «бомбардировки» любовью: человека опекают, воспринимают его таким, какой он есть, называя его «братом», либо «сестрой»; стараются ему помочь в решении личностных проблем и даже в избавлении от психологических проблем и комплексов.

Можно сделать вывод, что любой человек, независимо от возраста, находясь в религиозно – экстремистской организации, закрепляет в своем сознании особый статус, как представителя «обособленного островка» в «бушующем море зла». И только здесь, в условиях пребывания в организации, он начинает чувствовать себя комфортно, позитивно. В последующем, человек перестает быть членом большого социума, не идентифицируя себя с последним. Он становится частью этой организации, превращаясь в «аутсайдера» – человека с потребительской психологией, направленной на удовлетворение эгоцентрических потребностей, с отсутствием чувства патриотизма, ответственности и нравственности.

Психологи отмечают, что жертвы религиозно – экстремистских организаций, подвергшихся нетрадиционным методам психологического воздействия на психику, остро нуждаются в медицинской помощи и психологической реабилитации. Основные последствия пребывания человека в деструктивной группе включают следующие **психологические особенности его поведения:**

1). Потеря свободной воли и контроля над своей жизнью.

2). Развитие зависимости и возвращение к поведению, подобному детскому (регресс в инфантильность).

- 3). Потеря спонтанности (непосредственности, непринужденности).
- 4). Неспособность образовать близкие дружественные отношения вне культа, или наслаждаться гибкими (непринужденными) связями.
- 5). Ухудшение физического состояния и возникновение соматических заболеваний.
- 6). Изменения в психической деятельности человека (включая галлюцинации, тревожность, паранойю, дезориентацию и расщепление личности).
- 7). Полная психологическая зависимость от деструктивной религиозной организации, подверженность к осуществлению террористического акта, либо другой противоправной деятельности.

И помочь им сможет только программа реабилитационных мероприятий, поскольку возвращение адепта в нормальную жизнь – процесс длительный, трудоемкий, требующих включения и участия многих специалистов разных профилей – юристов, психологов, психиатров, социальных работников, психотерапевтов, педагогов.

Как отмечают казахстанские психологи, с этой целью необходимо сформировать у молодых людей адекватный уровень адаптационных возможностей, в условиях агрессивной информационной и социальной среды, к вовлечению в деструктивные организации. Особенно актуальной данная проблема становится среди подростков и молодежи, их большая увлеченность Интернетом, верой в «виртуальный мир».

Устойчивость к негативным факторам может формироваться у молодежи путем максимального полного информирования о том: какие религиозные организации существуют; как вести разговор с вербовщиками деструктивных организаций; что делать родителям, если их ребенок начал посещать собрания указанных организаций; какие методы психологического воздействия на личность они используют на человека через Интернет?

Фокус внимания в сфере достижения поставленной цели будет сосредоточен в области социально – психологических программ. За счет систематической деятельности проекта в некоторых городах Казахстана организовались Центры по реабилитации жертв группового психологического насилия, **задачами** которых являются **решение следующих проблем:**

1. Охват подростков и молодежи услугами первичной профилактики вовлечения в деструктивные религиозные организации.

2. Создание положительной мотивации на социально – безопасное поведение в среде подростков и молодежи.

3. Организация сети первичной профилактической помощи с эффективным взаимодействием образовательных учреждений и организаций, совместными усилиями организующих данную сеть.

4. Обеспечение диагностическими программами учебных заведений отдельного города, для форсированной диагностики и формирования социально – психологической устойчивости у подростков и молодежи.

5. Обучение социальных педагогов, школьных психологов на специальных образовательных циклах по диагностике и коррекции высоких рисков вовлечения в деструктивные религиозные организации подростков и молодежи.

6. Раскрытие механизмов вербовки и контроля сознания над бывшими членами деструктивных религиозных организаций.

7. Депрограммирование сознания бывших адептов (восстановление критичности восприятия и мышления).

8. Снятие механизмов их психологической зависимости (работа со страхами).

9. Восстановление связей адепта с семьей и друзьями.

10. Совершенствование и закрепление коммуникативных навыков, адаптивных способностей бывших адептов к нешаблонным ситуациям.

11. Освещение негативных факторов, имеющих место в Интернете, о влиянии негативной информации на психологическое состояние молодого человека. На основе реакции эмоционального заражения, либо подражания, молодой человек, с неустойчивой психикой,

увидев в Интернете ситуацию суицида, агрессивного отношения к людям, может также совершить подобное.

Все эти перечисленные факторы свидетельствуют об актуальности данной проблемы, о необходимости, в реалиях сегодняшнего дня, исследовать, анализировать мнения и предложения по борьбе с терроризмом, религиозным экстремизмом. Специалисты Центра по реабилитации жертв группового психологического насилия, совместно с сотрудниками силовых структур, представителями СМИ, теологами, священнослужителями, родителями, чьи дети, оказались жертвами деструктивных религиозных сект, должны сформировать через Интернет антитеррористическое сознание в обществе, особенно среди молодежи. С помощью лекций, тренингов, выступлений, участия на «круглых столах», видеосеминарах через Интернет, целесообразно закрепить среди молодежи толерантность к религиозным, тоталитарным проявлениям; усилить контроль за деятельностью всех религиозных организаций, постоянно освещать в СМИ, в Интернете негативную сущность деструктивных сект, особенно использование ими нетрадиционных психологических методов «зомбирования» людей, в частности через сеть Интернета.

Список используемой литературы

1. Катков А, Азизов Р. Современные социальные эпидемии и новые формы профилактики: специальный выпуск – журнал «Информационный бюллетень АТЦ» №2 - Астана, 2008.

2. Рыбалко Е., Рогов С., Левин К. Возрастная психология: сборник научных статей – Новосибирск, 2011.

3. Пронин И. Психологические последствия терроризма: научная статья - журнал «Вопросы психологии» - Москва, 2008.

4. Азизов Р. Манипулирование сознанием личности адептов в религиозных тоталитарных сектах: научная статья - журнал «Информационный бюллетень АТЦ» №2 - Астана, 2008.

Шамсудинова Р.В.

Магистрант специальности «Религиоведение»

КазНУ им. аль-Фараби

Rozaliya.shamsudinova.95@mail.ru

ЕЗИДСКИЙ ВОПРОС ИСЛАМСКОГО ХАЛИФАТА

Социальное явление, берущее начало с доисторических времен, рабство представляет систему общественных взаимоотношений, при которой допускается нахождение человека в собственности у другого человека (господина, рабовладельца, хозяина) или государства [1]. Как явление, в современном мире рабство является осужденным. Государства, в которых рабство носит разрешенный характер, именуются рабовладельческими государствами. На современный период времени, рабство считается запрещенным во всех странах мира.

В современных условиях это социальное явление, характеризующееся тотальным ограничением прав человека (лица или группы лиц), его свободы, личной неприкосновенности, принуждением к подневольному труду, к выполнению работы, не ограниченной по времени или неопределённой по характеру, к сексуальной несвободе, а также эксплуатации лица в качестве объекта права собственности (путём продажи, сдачи внаём и др.) [1].

2011 год известен тем, что считается годом начала войны в Сирии. С тех пор страна, что стала раздираема конфликтом, потеряла около 4 миллионов человек. Жестокие убийства

мирного населения заставляют тысячи людей покидать насиженные места. Острым здесь является так называемый женский вопрос, как один из факторов прямого нарушения общечеловеческих ценностей, поставленных мировыми соглашениями ООН.

Боясь за жизнь своих близких и родных, многие женщины на поставленной территории были вынуждены выйти замуж за боевиков. Будучи захваченными боевиками ИГИЛ, они становятся бесправны и являются живым товаром для продажи в качестве секс-рабынь [2]. Тяжелее всего здесь приходится езидскому народу.

Езиды [3] — этнорелигиозное меньшинство, берущее свое начало с гор Курдистана, являются подвержены гонениям на протяжении всей своей истории. Имя отличное от традиционных догматов религиозные положения, данное этнорелигиозное меньшинство верховным божеством считает Хаде. Данное религиозное мировоззрение «позволяет» исламскому государству характеризовать езидский народ идолопоклонниками, трактуя священное писание Коран в качестве оправдания насилию в отношении данной этнорелигиозной группы. Так, взятая в плен езидская женщина «очищается» в вынужденном браке с исламским боевиком, рождая потенциального солдата Халифата.

ИГИЛ имеет определенную систему, представляющую руководство по тому, как нужно обращаться с женщинами, захваченными в плен. У них существуют специальные брачные бюро, которые регистрируют подобные браки, устанавливая цены на так называемых «невест». Главенствующими при выборе становятся следующие факторы: возраст, здоровье, внешние данные.

ИГИЛ не останавливается только продажей похищенных женщин и девочек. Для получения лучшей прибыли от секс-рабства женщин отдают в публичные дома [3]. Оправданием для этого служит Тафсир ас-Саади, сура Ан-Ниса', аят 3:

«Если вы боитесь, что не будете справедливы к сиротам, то женитесь на [других] женщинах, которые нравятся вам: на двух, трех, четырех. Если же вы боитесь, что не будете [одинаково] справедливы к ним, то [довольствуйтесь] одной или [невольницами], которыми овладели ваши десницы. Это ближе к тому, чтобы избежать несправедливости [или бедности] [4]».

Данное предписание священного писания трактуется так, что некоторые мужчины не могут полностью удовлетворить свои потребности с одной женщиной. В этом случае им дозволено жениться на второй, третьей и даже четвертой женщине, при условии, что будет соблюдено основополагающее правило – равное отношение ко всем женам. Если же он считает, что не способен относиться ко всем женам одинаково, то он обязан довольствоваться одной женой или невольницами, взятыми в плен во время джихада.

Жизнь пленниц и рабынь, лишённых при этом полной свободы и личных прав, считается лучше, чем она была до этого.

«Следует знать, что обращение в рабство семей неверных и использование их женщин в качестве наложниц — прочно установленное положение шариатского права», — сообщает ИГ на страницах своего пропагандистского журнала Dabiq. Террористы вовсю пользуются этим извращенным толкованием религиозных норм — невольничьи рынки, на которых сотнями продают женщин и девушек, — обычное дело для самопровозглашенного «халифата» [5].

Большое количество женщин - езидок были захвачены в плен в августе 2014 года во время наступления боевиков на иракский город Синджар. Мужчин при этом чаще всего убивали, лишь в редких случаях дав право выбора – принять ислам.

Неправильное толкование священного писания собственной религии, в том числе не только из-за незнания, но и для получения собственной выгоды, приводит к появлению неправильных положений, получивших большое распространение не только на территории само объявленного Халифата.

Так одно из них, являясь в противовес с общечеловеческими ценностями не только самой исламской религии, требует **обязательного** насилия над езидскими женщинами, объясняя это

тем, что вступив в половую связь с десятью боевиками, против своей воли, езидская женщина может именовать себя **праведной мусульманской женщиной**.

Согласно постановлению ООН, жертвами геноцида езидского народа [6] стали более 50000 человек, вынужденных покинуть родные земли, более 1800 человек погибли, более 7000 езидских женщин были похищены. Данные, полученные ООН, при этом носят приблизительный характер, реальные же цифры превосходят в 2 – 3 раза.

Статистика, приведенная ЦЕНТРОМ Льва Гумилева [7], утверждает, что 350 тысяч езидов стали беженцами, из них 70 тысяч были вынуждены скрываться в горах.

Геноцид езидов **происходит и по сей день, но при этом**, актуальность изучения данной проблемы стремительно угасает по сравнению с 2014 годом.

Поступающая из Шангала информация не дает полного отчета о происходящих в данном регионе событиях. Частой причиной тому является путаница в понимании самой истории, особенностей езидского народа. При этом не осознается сама глобальность поставленной проблемы, опасность **истребления и потери езидской нации как таковой**.

Нарушенные исламские халифатом международные постановления, защищающие права женщин:

1. Конвенция о гражданстве замужней женщины,
2. Конвенция о политических правах женщин,
3. Конвенция о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин (1979),
4. Декларация об участии женщин в содействии международному миру и сотрудничеству (1982),
5. Декларация об искоренении насилия в отношении женщин (1993).

В данном списке дана только малая часть из конституционно – правовой базы изучения данного вопроса. При этом забывается, что в хадисе, приведённом в сборниках имамов Ахмада и ан-Насаи: **«Рай под ногами ваших матерей»**. Мать в свою очередь – это **женщина**.

Источники, изученные в ходе написания данной статьи, позволяют нам судить, что главная сложность в изучении представленной проблемы – минимальное количество базы данных по изучению езидской нации. Хотя они, несмотря на это, являются этнорелигиозным меньшинством, с большой историей и культурным наследием для исконного Курдистана.

Нарушение общечеловеческих ценностей – как действие правительства исламского халифата, привело к тому, что тысячи езидов были вынуждены покинуть исконно насиженные места, оставив тем самым не только родные места, но и свою культурную историю.

Женский вопрос при этом имеет отдельную сложность для изучения. Поскольку данные, полученные ООН, показывают, что большинство женщин, спасенных от халифата, не видят дальнейшего смысла для существования, считая самоубийство единственным выходом. Психологический аспект по данной проблеме **должен быть изучаем**, а вместе с тем улучшена методика помощи жертвам, насильственно пострадавшим от действий исламского халифата.

Несмотря на наличие езидской общины на территории г. Алматы, статистические данные по количеству езидов в данном регионе **отсутствуют**. В России общины езидов официально зарегистрированы в Екатеринбурге, Иркутске, Нижнем Новгороде, Самарской области, Сургуте, Туле, Ульяновской области, Владимирской области и Ярославле. По переписи населения 2010 года в России проживает 40 586 езидов [8].

ООН назвала трагедию **езидов** геноцидом и призвала мировое сообщество осуществить все меры для оказания помощи данному этнорелигиозному меньшинству. Казахстан, как светское государство, должен следовать данному пути.

Литература:

1. Рабство – [электронный источник] – режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/рабство>
2. Зачем ИГИЛ женщины? «Обычай» боевиков – [электронный источник] – режим доступа: <https://365info.kz/2016/01/zachem-igil-zhenshhiny-zverstva-boevikov-terroristicheskoy-organizatsii-igil-nad-zhenshinami>

3. Кто такие езиды? – [электронный источник] – режим доступа: <https://hromadske.ua/ru/posts/kto-takye-ezydy-y-pochemu-ony-behut-ot-yhyl-v-zakavkaze-c638c5b9-ae6c-4771-9387-2b8df0e8ee8e>
4. Тафсир – [электронный источник] – режим доступа: <http://tafsir.ru/tafsir-as-saadi-sura-an-nisa-ayat-3/>
5. Какую судьбу «Исламское государство» готовит женщинам езидов? – [электронный источник] – режим доступа: https://lenta.ru/articles/2015/10/14/yazidi_plight/
6. Геноцид езидов – [электронный источник] – режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Геноцид_езидов
7. Геноцид езидов продолжается – [электронный источник] – режим доступа: <https://www.gumilev-center.ru/genocid-ezidov-iraka-prodolzhaetsya/>
8. Езиды – [электронный источник] – режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%B7%D0%B8%D0%B4%D1%8B>

Шаронова Н.М.
 магистрант специальности «Религиоведение»
 КазНУ им. аль-Фараби
greatershe-bear@mail.ru

THE POWER OF RELIGION IN THE PUBLIC SPACE

The power of religion in public space is very relevant and important topic and has been discussed by such scholars as Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornell West and others. Generally believe that religion should not interfere in to the public life. But does secular mind is capable to give answers to the basic moral questions without appealing to religion. Perhaps religion is that resource that can help curb the uncontrollable and dangerous religion extremism. Throughout the history of humanity, religion plays an essential role in the universe of human cultures.

Despite being a global phenomenon, religion is viewed differently around the world and consequently different discourses have had different outcomes. Jürgen Habermas (2008) in his book “Notes on post-secular society” argues that ideas about the place of religion in the public space are changing. According to Habermas, secular citizens must be open to religious influence, especially since the very identity of Western culture is rooted in Judeo-Christian values. Similarly, the new way of understanding of secularism demonstrated the President Nicholas Sarkozy during the Pope Benedict XVI visit to secular France in September 2008. Sarkozy stated that “rejecting a dialogue with religion would be a cultural and intellectual error.” He called for “a positive secularism that debates, respects and includes, not a secularism that rejects” (Gardels 2008).

Habermas (2006) believes that the people have the obligation to make contribution to a democratic process in order to reach collective decisions. Habermas pointed out that the “the secularization of the state,” in terms of practical government, “is not the same as the secularization of society.” Moreover, he emphasise the role of religion in what he calls a "postsecular" public sphere. Habermas argued that the public sphere cannot be governed on purely secular principles. According to Habermas, religion ought to contribute not only to the understanding of the origins of the public sphere, but also to providing it "semantic potentials" on the grounds of which new social and political policies can be imagined.

According to Habermas, the sense that we have something to learn from outside is integral to the European genius, and Christianity is a part of it; the ability to learn from outside is the one of the great keys of it. Therefore, we have a great tasks before us, in all our societies, to calm the cultural fears of our traditions being undermined, and to look at and to reach out to the people who are coming and find a way of recreating around this political ethic which are human rights, equality, non-discrimination and democracy present.

Charles Taylor best known for his contributions to political philosophy and philosophy of social science skeptical that religion should be consider as a special concern, and rejects the notion that it continues to represent a “threat” to secular democracies. He argued that a state ought to develop its identity over time on the basis of a "revisionary polysemy" of various doctrines and ways of thinking. This "revisionary polysemy" should be based on constant communication among the people. Taylor

is argued that religion should be considered as a special concern, and rejects the notion that it continues to represent a “threat” to secular democracies. According to him the secularism should be conceived not as a “bulwark against religion,” but as an advance such well-wrought principles as liberty, and equality (Butler, Habermas, Taylor etc. 2011). While international concerns toward the importance of the religion have considerable resonance in social sciences studies, less attention has been given to the representation of the religion in the public space. There are few studies on the analysis of the place of the religion in the post-secular modernity. However, the study on the place of the religion in the public space is of special importance because it impacts the public perception of the issues related to religion, value of the religion, and consequently impact laws regulated the place of the religion in the public space. Therefore, this research focuses on changing ideas about the place of the religion in the public space aftermath the emergence of post-secular modernity. The main objective of this article is to understand how the religion reflected and how it is narrated in the public space in Almaty, the largest city in Kazakhstan.

Methodology

Using Monkey Survey I collected 125 responses from randomly selected people for the following questions:

What is your age?

Did you interesting in religious studies?

Do you belong to some confession?

What do you think about sects?

How many religions do you know?

Do you have / wear a religious attribute?

How often do you appeal to the higher forces?

Results and discussion

Among 125 participants about 48 percent, were people from 18 to 25 years old. And less than 5 percent belong to age category from 60 to 80 years old.

For the following question - *Did you study religions independently?* More than 38 percent of the respondents give positive answer, and just few of them, less than 5 percent, never interested in religion studies.

A little bit more than 50 percent of the respondents belong to Islamic religion. About 25 percent belong to Christian religion, more than ten percent were atheists and about 8 percent of the respondents did not identified their religion.

About 40 percent of the respondents do not identify themselves or support any sects. About 29 present strictly against them. And, only less than 2 percent of the respondents interested in nontraditional religions and even belongs to a sect. Most of the respondents know not more than three religions (about 53 percent).

More than 68 percent of the respondents have or wear some religious symbols. More than 60 percent of the people respond that religion is not strongly influenced there every day life, and 38 percent of the people have strong influence of religion in there public life. About 38 percent of the respondents do not appple to God in everyday life and do it only if they are going through difficult time and more than 30 percent appeal to the higher force regularly.

The development of ideals of religion in the public space could be beneficial discussion to the society. This ideas and discussions need to be a meter of constant modifications. Legal ideals such as justice, fairness, and equality arguably have religious inspiration. There is need of religiously enhanced public deliberation that need to be supported by the public sphere and the legal order. It can be said that the issue of religion is fairly well established in a public space in Almaty. Most of the people surveyed are somehow connected with religion. And even people who do not recognize religion and who have atheistic views somehow encounter religion in everyday life. This shows importance of the topic considered in the article and need of further research in this direction.

References:

1. Butler, J., Habermas, J., Taylor, C. and West, C. 'The power of religion in the public sphere'. NY, Columbia University Press, 2011. –137 p.
2. Gardels, N. The Challenges of Non-Western and Post-Secular Modernity. New Perspectives Quarterly, 25(4), 2008. –2-5 p.
3. Habermas, J. Notes on post-secular society. 25(4), (2008). –17-29 p.
4. Habermas, J. 'Religion in the Public Sphere'. European Journal of Philosophy, №14 (1), –2006. – 1-25 p.

Е.К. Шоқай,

Алматы қаласының бас имамы
Нұр-Мұбарак ЕИМУ аға оқытушысы, докторант.

ОТАНДЫҚ ДІНТАНУ ҒЫЛЫМЫНДАҒЫ ДЕСТРУКТИВТІ АҒЫМДАР МӘСЕЛЕСІ

Дін ежелден адамзат өмірі мен әлемдік өркениетте маңызды орынға ие. Дін тек қана ғаламды түсіну мен қабылдаудың бірыңғай жүйесі ғана емес, адамдардың әрекетін өз талаптарына сай реттей алатын аса маңызды әлеуметтік институт болып табылады. Діннің әлеуметтік институт ретінде орныға алуы оның қоғамдық өмірдегі әлеуметтік-мәдени ұйымның бірегей бөлігіне айналдырды. Дін тұлғаның дүниетанымын қалыптастыратын қасиетке ие. Ол негізгі қоғамдық құндылықтарды қалыптастырады. Адамгершілік пен инабаттылық – азаматтық қоғамның басты ерекшеліктері деп санасак, бұл құндылықтар діннің көмегінсіз жүзеге асуы мүмкін емес. Алайда әлемдік және дәстүрлі діндердің заман ағымына сай даму барысы өз ішінде дәстүрлі емес деструктивті ағымдардың пайда болуымен де ұштасып жатқандығы да шындық. Дәстүрлі діннің қоғамдағы орнын төмендетіп, оның дамуын тежейтін әрі дін атын жамылғанымен түп мақсаты діннен алыс жатқан деструктивті ағымдар, секта және культ түсініктері бүгінгі күннің үйреншікті құбылысына айналды.

Бір атап өтетін жайт, ол қазіргі таңда отандық дінтану саласында деструктивті ағымдарға қатысты жалпы қалыптасқан топтама жоқ. Бұл әсіресе осы деструктивті ағымдардың белгілері мен ерекшеліктерінің әртүрлілігі және олардың қызметінің күрделілігімен байланысты болып отыр. Демек қазіргі таңда отандық дінтану саласы деструктивті культ не секта болсын оларды белгілері бойынша топтастыру жұмыстары әлі де болса зерттеуді қажет етеді. Осы ретте отандық дінтанушы ғалымдардың деструктивті діни ағымдарға қатысты пікірлерін саралаудың маңыздылығы арта түседі.

Отандық зерттеуші деструктивті ағымдардың сыртқы белгісі бойынша деструктивтілік сипатын төмендегідей әлеуметтік-теологиялық аспектілерде қарастырады:

- Жалпы қабылданған әлеуметтік құндылықтарды теріске шығарып, оны ұстанушыларды адасқандар немесе күнәһарлар деп қарастырушылық;

- Қоғамда орнаған тәртіпті сақтауға қарсы шыға отырып, деструктивті діни ұйымының идеологиясына шектен тыс бағынушылық;

- Дәстүрлі діни конфессиялар мен оның өкілдеріне деген өшпенділік;

- Мемлекет бекіткен заңнамалық негіздерді мойындамау және сақтамау;

Өздерінің идеологиясын мойындамайтындарға қарсы үздіксіз күрес жүргізу деп айшықтай келе, ағымдардың ішкі сипаты бойынша деструктивтілік белгілерін төмендегідей жіктейді:

- Тұлғаның өн бойындағы қасиеттерін тұншықтырып, өз идеологияларына мойынсұндыру;

- Қоғамдағы этикалық және рухани кедергілерді жеңу;

- Жақындар мен әлеуметтік ортасынан ажыратып, өзіндік сыни ойлау қасиетінен айыру;

- Әлеуметтен тыс өмір сүру қағидаттарының үстемдік құру деп зерттеуші жіктейді.

Отандық дінтанушы Г.А. Базарбаеваның пікірінше «дәстүрлі емес діни ағымдардың көздеген мақсаты – халықты айтқанға көнетін ойсыз топқа айналдырып, оларды жанды қуыршақ сияқты басқару, санасына әмір жүргізу болып табылады. Кез келген адамды халықтың, не болмаса қандай да ұйымның құрамдас бөлігі ретінде қарастырсақ, тұлға ұйымның ортасына түскен кезде сол ұйымның ықпалына бейімделгіш келетіні белгілі. Тұлға ұйымның арасына қалған сәттен бастап бұрынғы табиғи қалпынан өзгеріп, мүлдем басқаша ойлай бастайды, сол ұйымға тән іс-әрекеттер жасайтын болады» деп ой қорытады [1, 119 б.].

Ал дінтанушы А.Қ. Омаров өзінің «Теріс діни ағымдардың ортақ белгілері» атты мақаласында деструктивті ағымдарға тән негізгі үш белгіні атап көрсетеді. Олардың қатарында «адам жүрегіне төзімділік пен сүйіспеншіліктің емес, өзімшілдік пен қатігездіктің дәнін себу», «дәстүрлі дінді қабылдамай, оның жергілікті ерекшеліктеріне өре түрегеліп, қарсы тұру», «әр халыққа отбасылық және ұлттық құндылықтар тән. Егер қай дін, қай ағым болмасын жергілікті әдет-ғұрыпты сыйламаса, оларды сыртқа тебетін болса, бұл оның шатақ дін екенінің айғағы» деп ой қорытады [2, 131 б.]. Деструктивті ағымдарға қатысты У.К. Шубаеваның «Жастардың діни психологиялық белсенділігінің негіздері» деп аталатын зерттеу жұмысында Деструктивті ағымдардың бірқатар ерекшеліктерін атап өтеді. Мысалы ғалым Деструктивті ағымдар жұмысының басты ерекшеліктері өздерінің діни ғибадатханаларына тартудың түрлі психологиялық әдістердің бар екендігін растай отырып, олардың жұмысының бір ерекшелігі адам өміріне қауіпті тренингтер мен семинарлар, біліктілікті арттыру курстар өткізу болып табылады. Автордың пікірінше мұндай әлеуметтік-психологиялық қатерлер қазіргі қоғамның басты түйіткілді мәселесіне айналып отыр. Деструктивті ағымдар жұмысының бір ерекшелігі санаға бақылау орнату болса, автор сананы бақылаудың психологиялық әдістері бар жерде азаматтардың шынайы тандау жасау сияқты адами мүмкіндіктері жоқ деп тұжырымдайды [3, 23-25 бб.].

Дінтанушы Н.Ж. Бәйтенованың редакторлығымен шыққан «Дінтану негіздері» атты оқулықта деструктивті ағымдар ұғымын біршама ашып, анықтама беруге тырысады. Отандық дінтанушылар деструктивті ағымдар, соның ішінде секта ұғымын белгілі бір діни бағытқа оппозициялық ағым ретінде пайда болады деп есептеп, сектаның жұмысына өзінің идеялық ұстанымдары мен құндылықтарын, ұйғарымдары мен ерекшеліктерін мойындату тән деп көрсетеді. Ең бастысы секта жұмысы мүшелерін қоғамнан оқушаулауға әрекеттер жасалады деп санайды. Отандық ғалымдардың пікірінше секталардың қызметі өміршең емес. Уақыт өте келе олардың бірқатары өмір сүруін тоқтатса, ендігі бірі басқа типке айналады деп санайды [4, 79-80 бб].

Осы бағыттағы өзінің ғылыми-зерттеу жұмыстарын жүргізген Ж.А. Шаукуновтың «Дінтану және діни қауіпсіздік негіздері» атты еңбегінде де деструктивті діни ағымдардың қоғам үшін қауіп мен оның түрлері барынша сараланған [5].

Қазіргі таңда отандық дінтану саласы деструктивті культ не секта болсын олардың белгілері бойынша топтастыру жұмыстарына көңіл бөліп, олардың ортақ белгілеріне қатысты қалыптасқан тұжырымдарға сай төмендегідей қорытындыларға келген:

- Әлеуметтік жағынан өзара көмек көрсетуге үнемі дайын;

- Кішіпейілділік пен елгезектік сияқты қасиеттер арқылы көз бояп, өздерінің астыртын идеяларын насихаттау және тарату;

- Кез келген елдегі және сол елдің ауыр тұрмыс тіркелген аймақтарында жұмыссыздық пен мұқтаждық, діни сауатсыздық пен экономикалық мәселелерді тиімді пайдалануға тырысушылық;

- Қаржылық көмекті ұсына білу;

- Ұлттық құндылықтарды менсінбейтін немесе білмейтін жастарды тартудағы белсенділік.

- Мемлекеттік төңкеріс немесе мемлекеттік қайта құру жағдайында халықтың әбігерге түскен сәтін сәтті пайдалану.

Демек жоғарыда келтірген мәліметтерден шығатын қорытынды деструктивті ағым өмірден орнын таппаған, қарым-қатынастарға мұқтаж жандарды физикалық әрі психологиялық тұрғыдан өздеріне тәуелді ететін ұйым деп тұжырымдауға негіз бар. Отандық дінтанушылардың пайым, қорытындыларына сай деструктивтік ағымдардың барлығына тән белгілерді сараптайтын болсақ олардың әрқайсысы да адамгершілік құндылықтарын насихаттамайды деп айта аламыз. Деструктивтік ағым, секта, деструктивті культ ұйымдары көп жағдайда адамды өзіне баурап алатындай білімге ие. Ал адамды өздерінің ұйымдарына мүше қылып қабылдаған соң, барлығы да нейролингвистикалық бағдарлама және өзге де психологиялық әдіс-тәсілдерді пайдалану арқылы адамның санасын тазарту жұмыстарын жүргізеді. Бұл аталған деструктивтік ағым мен секта және деструктивті культтер мүшелер арасындағы бірлік пен бауырластықты өздерінің көшбасшыларына мүлтіксіз бағыну арқылы жүзеге асырады.

Бүгінгі таңдағы дінтану саласында жүргізілген зерттеулерге сай, дәл осындай деструктивті ағымдар болсын, не секта тіпті культтер қатарын әсіресе жастар толтыруда. Оның басты себептерінің бірі де деструктивті ағымдардың басты жұмысы жастарға бағдарланған. Тіпті алғаш осындай теріс ағымдар қатарына кірген жастарды ағым мүшелері қаумалап, үнемі оған Құдайдың оны жақсы көретіндігі және дәл осы ұйымда оны қадір тұтып, пікірін тыңдауға әзір екендігін барынша жеткізіп отырады. Бұл өз кезегінде албырт және өз өмірінен басқа адам үшін жауапкершілігі жоқ жастардың жаңа эмоция мен жаңа белесті бағындыруға жігер береді. Нәтижесінде еліміздің болашағы саналатын жастар адасып, қайғылы күй кешіп жатады. Өмірден түйгені аз саналатын жастарды әрі өз ырқына көндірудің бірқатар тәсілдері бар. Жастардың ойлау қабілеті де өмірлік тәжірибесі бар адамдарға қарағанда ерекше болары анық. Міне сондықтан түрлі психологиялық әдіс-тәсілдер де жастарға тез жұғымды болады. Осы өмірден орнын іздеген жастар мен уайым-қайғысының орнын толтыруды көздеген адамдар үшін деструктивті ағымдар таптырмас орын, жаңа пана болып жатады. Алайда кейінгі оқиғалар көрсететіндей, артылған үміт пен жүктелген сенім ақталмай жатады. Идеологиялық шырмауға түсіп, басқармалы және өзіндік ойы жоқ тірі организмге айналады. Осылайша адам өмірінде рухани тоқырау пайда болады.

Мұндай деструктивті ағымдардың алдын алу өте маңызды іс. Мұндай жолдардың бірі әлеуметтік жарнамаларды күшейту деп ойлаймыз. Бүгінгі күні қоғамдағы адам өмірінде бұқаралық ақпарат құралдарының алар орны ерекше. Оның ішінде теледидар адам өмірінің ажырамас бөлшегіне айналды. Теледидар ұлттық және мемлекеттік идеологияны насихаттаудың керемет үлгісі. Ол үшін деструктивті ағымдар жайындағы әлеуметтік жарнамаларды күшейту қажет деп санаймыз. Қазіргі таңда ресми теледидар арналарын қандай да болмасын тауар немесе түрлі ақылы қызмет туралы жарнамалар жаулап алғаны шындық. Әрине нарық заманы, ақша төленген жағдайда олар эфир уақыттын осы іспеттес жарнамалармен толтыруға мұқтаж немесе мәжбүр. Алайда ұлттық қауіпсіздік пен мемлекет тыныштығы үшін де деструктивті ағымдардың кері жақтары туралы адамды шаршатпас түрлі жарнамалар берілуі тиіс және ең бастысы мұндай жарнама күні бойына тек бір діни ағымды ғана қамтымауы керек. Бұл елімізде тыйым салынған бірқатар діни ағымдарды қамтыған жарнамалар топтамасы болғаны абзал.

Сонымен қатар жастардың басын қосқан жоғары оқу орындары мен мектептерде сол елдің дәстүрлі діни басқармаларымен жиі кездесу өткізіп тұру қажет. Діни басқармаларда осы іске жауапты, білімді тек дәстүрлі дінді уағыздау ғана емес, деструктивті ағымдар турасында мол мәліметтерді беруге қабілетті болғаны абзал деп санаймыз. Дін қызметкерлері Жаратушының махаббаты бір-біріне қайталап айта беруден емес, шынайы сенім мен қоршаған ортаға залалын тигізбестен әрі адамгершілікке толы әрекеттер, дұрыс құлшылық арқылы ғана келетінін түсіндіріп, жастардың санасына құюы тиіс. Осылайша дұрыс дүниетаным қалыптастырып, жастардың бойында кездесіп жатқан жат ағымдардың белгілерін жоюға тырысуы тиіс. Бүгінгі таңда жастар ғана емес, барлық азаматтар үшін қай діннің немесе

мәдениеттің идеологиясы көп насихатталса, соның жетегінде кететіні түсінікті. Сондықтан дәстүрлі діннің насихатталғаны да дұрыс деп санаймыз.

Қазіргі таңда көптеген демократиялық мемлекет құруға бағыт алған елдерге тән белгі олардың дін мәселесінде зайырлылық принципін ұстануы болып табылады. Зайырлылық – мемлекеттің дін істеріне араласпауын білдіреді. Елдің әр азаматының дін бостандығы, сенім еркіндігі бар. Сөзсіз бұл дұрыс принцип. Алайда осы зайырлылықты пайдаланып, бірқатар діни теріс ағымдар елде өздерінің насихат жұмыстарын еркін жүргізе алады. Әрине кез-келген зайырлы мемлекет өзінің территориялық тұтастығының бұзылуы мен ұлттық қауіпсіздігіне бағытталған әрекеттерге жол бермейді. Дегенмен түпкі мақсаттарын сәтті жасыра білген діни теріс ағымдар өз насихаттарын еркін жүргізу арқылы ұйым қатарына діннен хабары аз азаматтарды белсенді түрді кіргізе алады. Тек ұйым қабырғасында ғана, мемлекеттік заңнама мен идеологияны мойындамауға, рәміздерді құрметтемеуге үндейді. Медициналық рәсімдерден бас тартып, мектепте жекелеген пәндерді оқудан бас тартқызады. Заңда белгіленген әскери қызмет, міндетті білім сынды міндеттерді орындаудан бас тартуға шақырады.

Сонымен қатар деструктивті ағымдардың алдын алу мақсатында ең басты шешуші рөл осы мәселеге қатысты ғалым-зерттеушілердің тың тұжырымдары болып табылады. Осы бағыттағы белсенді ғылыми-зерттеу жұмыстарының жүргізілуі және мамандардың жасаған тұжырымдарының барынша ескерілуі сөзсіз деструктивті ағым өкілдерінің жұмысын ауыздықтауға мүмкіндіктер береді деп санаймыз. Сол себепті аталмыш мәселе отандық дінтану ғылымының өзекті тақырыптарының бірі болып қала бермек.

Пайдаланған әдебиеттер тізімі:

1. Базарбаева Г.А. Жат діндердің құрсауындағы жастар көп // Дін және қазіргі заман. – Екінші басылым. – Астана, 2014. – 140 б.
2. Омаров А.Қ. Теріс діни ағымдардың ортақ белгілері // Дін және қазіргі заман. – Екінші басылым. – Астана, 2014. – 140 б.
3. Шубаева У.К. Жастардың діни психологиялық белсенділігінің негіздері // ҚазҰУ хабаршысы. – Философия, мәдениеттану сериясы. - №2(37). – Алматы, 2011
4. Бәйтенова Н.Ж. Дінтану негіздері. – Алматы, 2006. – 356 бет
5. Шаукенов Ж.А. Дінтану және діни қауіпсіздік негіздері. Оқу құралы. – Қостанай: А.Байтұрсынұлы атындағы ҚМУ, 2018. – 104 б.

Шәри И.И.

«Мәдениеттану» мамандығының магистранты

Әл-Фараби ҚазҰУ

shariev97@gmail.com

Досхожина Ж.М.

PhD доктор, аға оқушы

Әл-Фараби ҚазҰУ

МИФОЛОГИЯ МЕН ФОЛЬКЛОРДАҒЫ КЕЙШКЕР АРХЕТИПТЕРІ

Ең алғаш рет ұжымдық бейсанлықтағы архетиптерді зерттеген – швейцариялық әйгілі психолог, аналитикалық психология өкілі Карл Густав Юнг болатын. Юнг бейсаналықтың екі түрін бөліп шығарады: жеке – адамның бойындағы рухани, интимді дүниесі, оның негізінде тұрған – жеке комплекстер; ұжымдық – бірнеше индивидтердің бойында жолығатын ортақ жүріс-тұрыс нормалары мен образдар, түп негізінде - архетиптер. Ол адамның түпсанасында (бейсаналы деңгейінде) әлемдік дәстүрлер мен мәдениеттерге негіз болған архетиптер (ілкі образдар, символдар, идеялар) сақтаулы деген, және де осы архетиптердегі образдар көбінесе

мифология, аңыздар мен ертегілерге негізделген. Юнгтың архетиптері мен субархетиптеріне сүйене отырып, әдебиетшілер Джозеф Кэмпбелл, Джеймс Хиллман, Кристофер Воглер, және де Мэлани Энн Филлипс іс-әрекеттеріне қарай кейіпкерлердің мынадай түрлерін бөліп шығарады:

- Басты кейіпкер немесе протагонист – сюжетті «жүргізетін», оның эпицентріндегі образ. Негізгі іс-әрекеттері – «іздеу» мен «өзіндік пікір», шытырман оқиғаға толы саяхат. Мысалы, грек мифологиясындағы Геракл, ежелгі шумер жазба әдебиетіндегі Гильгамеш, қазақ фольклорындағы Ер Төстік, Керкұла атты Кендебай, және эпостық жырларда жолығатын батырлар. Юнгтық эквивалентте: батыр, қаһарман.

- Басты жағымсыз кейіпкер немесе антогонист – басты кейіпкерге толықтай қарама-қарсы образ. Әдетте, ол, басты қаһарманның пікіріне қарсы пікірлерді жеткізіп отырады, және оның әрекеттерінің алдын-алуға тырысады, кедергі келтіреді. Фольклор мен мифологиядағы зұлымдық образдары екі түрде кездеседі: саналы зұлымдық – адам немесе қиял-ғажайып мақұлық; табиғи зұлымдық – адам бойында қорқыныш пен үрей туғызатын өмір заңдылықтары (өлім) немесе табиғаттың зұлмат күштері. Юнгтық эквивалентте: көлеңке, зұлымдық.

- Кеменгер немесе дана адамның образы – басты кейіпкерге ақыл-кеңес бағыт-бағдар беріп отыратын кейіпкер.

Көптеген аңыз әңгімелер, ертегі-дастандар, әдеби туындылар, фильмдер осы үш образ негізінде құралады. Осылардың ішінде басты назар басты кейіпкер мен жағымсыз кейіпкерге аударылады. Мұндай сарын ежелгі мифологиялық көзқараста байқалады.

Мифологияның негізінде тұрған «мифтер» - нақты бір тарихи уақытта, географиялық кеңістікте, мәдени, әлеуметтік, шаруашылық жағдайында өмір сүріп жатқан адамзат қоғамының өзі тіршілік етіп отырған орта мен жалпы әлемнің жаратылысы, адамның жер бетінде қалай пайда болғаны, адам баласына ықпал ететін ішкі-сыртқы күштер жайындағы түсінігі. Басқаша айтқанда, нақты бір халықтың дүниеге деген көзқарасының көрінісі. Мифтік сипаттағы әңгімелер жалғандық пен ойдан шығарылғанның белгісі болып табылмайды. Кейде олар белгілі тарихи оқиғамен байланысты. Мысалы, қазақ халқының пайда болуына қатысты танымал миф – қазақтардың Алаштың үш баласынан (Ақарыс, Жанарыс, Бекарыс) тарағандығы. Бұл миф арғы қазақтардың көне руханиятына сүйеніп, қазақ халқының тарихымен байланысты қалыптасқан «қоғамдық ақиқаты». Сонымен қатар, ежелгі мифтік әңгімелерде жалпы бір халықтың пайда болуы жайлы ғана емес, белгілі бір тарихта болды деген тұлғалар немесе халықтың қиялынан туындаға ғаламат күшке ие батырлар, адам кейіпіндегі құдіретті құдайлар жайыдағы сюжеттер кездеседі. Әдетте, бұл жерде олардың ғажайып түрде дүниеге келуін, қиял-ғажайыпқа толы өмірі, жасаған ерліктері, зұлымдықпен күресіп, жақсылық пен әділеттілікті дәріптегені суреттеледі. Ежелгі аңыздарда жақсылықты бейнелейтін осындай образдар жоғарыда атап өткен табиғи зұлымдықпен, яғни адам қарсы тұра алмайтын өмір мен табиғат заңдарымен қақтығысқа түседі. Табиғи зұлымдық ретінде өлім мен топан су, армагеддонды (ақырзаман) алсақ болады. Мысал келтіре кететін болсақ, ежелгі түркі халықтарының мифологиясындағы басты образдар – Көк Тәңірі, Ұмай-Ана, Йер-Су. Ежелгі түркілер аспан әлемін желеп-жебеуші құдай ретінде көріп, оны Көк Тәңірі деп атады. Жер бетіндегі қасиетті құдай, әрі отбасы қамқоршысы деп Ұмай-Ананы есептеді. Сонымен қатар, жер мен суды тепе-теңдікте ұстап отырған мифологиялық образ – Йер-Су болып табылады. Бұл аталған мифологиялық кейіпкерлер түркі дүниетанымындағы жақсылықтың, құт-берекенің, бірлік пен тепе-теңдіктің символдары. Сонымен бірге, түркілерде жақсылыққа қарама-қарсы тұратын зұлым бейне – Эрклик немесе Эрлик кездеседі. Ол - жер асты әлемінің, яғни өлі әруақтардың құдайы. Көріп тұрғанымыздай, түркі мифологиясында бір-біріне қарсы тұратын екі ұғым – өмір, құт-береке мен өлім, қайғы-қасірет. Бұл жерде өмірді протагонист, ал өлімді антогонист немесе табиғи зұлымдық деп алсақ та болады. Осыларға сәйкес келетін образдар кейінгі дәуірлердегі түркі халықтарының аңыздарында да кездесіп отырады. Мысал ретінде әйгілі қобызшы, әрі абыз Қорқыттың өлімнен қашуы жайындағы аңыздарды айта аламыз. Әдетте, Қорқыт тарихта болған адам деп

есептелінгенімен, ол туралы мәліметтер көбінесе аңыз-әңгімелерде кездеседі. (9) Оның дүниеге келуі туралы эпсаналардан байқайтынымыз – Қорқыт қасиетті, бойына құт дарыған абыз. Елдің әңгімесі бойынша оның анасы қыпшақ қызы екен. Қорқытты құрсағында үш жыл бойы көтеріп, жылына бір рет толғақ қысып отырыпты. Ең соңында туатын жылы тоғыз күн толғатып, жер дүниені үш күн, үш түн қара түнек басыпты. Сұрапыл қара дауыл соғып, біреуді-біреу көре алмай, ел-жұрт қатты қорқынышқа батады. Сондай қараңғылықта, қорқынышта туғандықтан баланың есімін Қорқыт деп қояды. Осы аңызға байланысты Сыр өзеніне жақын Қорқыттың туған жерін «Қараспан» деп атап кетеді. Түркі халықтарына ортақ болып есептелетін бұл аңыз адам жайындағы әңгімелерде Қорқыт – басты кейіпкер, өлімнен қашып, мәңгі өмір сүруге ұмтылатын образ, ал өлім тағы да табиғи зұлымдық, антогонист, адамдардың жанын алушы рух. Сонымен қатар, бұл аңыздарда абыздың түсіне кіріп, оған аян беріп жүретін ақ киімді, ақ сәлделі, ақ сақалды қасиетті рух кемеңгер адамның образын суреттейді. Қорқыттың түсіне енген сайын ол алдағы уақытта оның өмірінде не болатынын, өлімнен қашу үшін қандай әрекеттерге бару керектігін жеткізіп отырады. Аңыздарда Қорқыттың өлімнен аман қалып, біраз уақытқа дейін тыныштық тапқан жері ретінде Сыр өзенін айтады. Дегенмен, бұл жерде де өлім оның алдын орап кетеді. Қорқытқа ол жылан кейіпінде келіп, шағып өлтіреді. Яғни, бұл аңыз әңгіменің түпкі мәні – өлім қанша зұлым күш болып есептелінгенімен, ол табиғаттың, өмірдің заңы. Сол себепті, оған қарсы тұру мүмкін емес.

Адамдардың табиғи зұлымдықпен күресі жайлы тақырып «Гильгамеш туралы дастанда» (өмір мен өлім), және Нұх пайғамбар туралы аңыздарда (ақырзаман, топан су, табиғаттың зұлмат күші) кездеседі. Гильгамеш те, Қорқыт секілді тарихта да, аңыз әңгімелерде де кездесетін тұлға. Ол ежелгі Қосөзен бойындағы Урук қаласының билеушісі болған. Гильгамеш туралы әңгімелер мен жазбалар ежелгі шумерліктердің ғана емес, әлемдік әдебиеттегі ең көне жазба туындысы болып есептелінетін «Гильгамеш туралы эпоста» (О всем видавшем). Осы жазбаларда бұл тұлғаны бір жағынан батыр, әділетті, мықты саясаткер адам ретінде, бір жағынан адам баласының атаққа, даңққа, мәңгілік өмірге деген құмарлығының символы ретінде бейнелейді. (12) Күшті, батыл, өткір мінезді Гильгамештің бойы еңселі, еңгезердей болған, әрі өзі жауынгерлік өнерді жақсы көріпті. Урук тұрғындары құдайлардан тілеп, соғысқұмар Гильгамешті ақылға келтіруді өтінеді. Сол кезде құдайлар алыптың арынын басар деген үмітпен Энкиду деген жабайы адамды жаратады. Энкиду Гильгамешпен жекпе – жекке шығады, бірақ батырлар күштерінің тең екенін бірден байқайды. Олар достасып, көптеген ерен ерліктерді бірге жасайды. Бір күні олар самырсын еліне аттанады. Алыстағы бұл елде бір таудың шыңында Хувава дейтін зұлым дәу тұрыпты. Ол адамдарға көп зардап шектіріпті. Батырлар дәуді жеңіп, басын кесіп алады. Бірақ құдайлар олардың бұл қылықтарына ашуланып, Инанның ақылымен Урукке құбыжық бұқаны жібереді. Инанна әрдайым көңіл білдіріп жүрсе де, назар аудармай қойған Гильгамешке бұрыннан ызалы еді. Алайда Гильгамеш Энкидумен бірге бұқаны өлтіріп тастайды да, бұл іс құдайларды одан әрмен күйіндіреді. Батырдан кек алу үшін, құдайлар оның досы Энкидуды өлтіреді. Гильгамеш үшін бұл ең сұмдық қасірет болды. Досының өлімінен кейін Гильгамеш Ут – Напишти деген ажалсыз адамнан мәңгі өмірдің құпиясын білуге аттанады. Ол қонағына бүкіләлемдік су тасқынынан қалай тірі қалғанын айтып береді. Қиындықтарды жеңудегі дәл осы табандылығы үшін, құдайлар оған мәңгілік өмірді сыйлағанын баяндайды. Ажалсыз адам Гильгамешке ақыл беруді құдайлар қолдамайтынын білді. Бірақ, бақытсыз батырға көмектескісі келіп, оған мәңгі жастық гүлінің құпиясын ашты. Гильгамеш құпия гүлді тауып алады. Оны енді жұлып алайын дей берген сәтінде, гүлді жылан қақшып кетеді. Бар нәрседен үміті үзіліп Гильгамеш Урукке қайтып оралады. Бірақ қаланың жақсы бекінгендігі мен гүлденіп жатқандығы көңіліне медеу болады. Урук тұрғындары оның келгеніне қуанады. Гильгамеш туралы хикая Қорқыт туралы аңызбен үндес, яғни, адамның мәңгі өмірге ие болуға ұмтылуы бос әурешілік деген ойды аңғартады.

Осындай мифтік образдағы кейіпкерлер ежелгі мифтік санадағы адамдардың асқан күшке, батылдыққа, құдіретті күштерге қарсы шығуға деген ұмтылысын көрсетеді. Осы аңыздардағы

Геркулестің басты қарсыластары көбінесе ойдан шығарылған, өте жыртқыш, ашкөз мифтік мақұлықтар (айдаһарлар, демондар, адам жегіш мақұлықтар және тағы басқалары) басқа халықтардың мифологиясында да кездеседі. Олардың барлығы зұлымдықтың нышаны болып табылады. Әр түрлі халықтардың мифологиясының мазмұны мен кейіпкерлері басқаша болғанымен, бұл жерде де ортақ архетиптің бар екені сезіледі – жақсылықтың зұлымдықпен, адамның құдайлармен немесе жоғарғы күштермен күресі.

Мифологиялық дүниетанымда қалыптасқан осындай архетиптер кейіннен халық ауыз әдебиетіне, фольклорға тікелей әсерін тигізді. Ауыз әдебиетіндегі ертегілерде, батырлық жырларда кездесетін басты кейіпкерлер – батыр, патша, бойына бар жақсылықты жиған образ түрінде суреттеледі. Әдетте, батырлар жайлы ауыз әдебиеттерінде басты қаһарманның тұлғасы мен жеке қасиеттері асқақтатылып, құдіретті күшпен байланыстырылып жеткізіледі. М.Баталов пен М.Сильченконың «Қазақ фольклоры мен әдебиеті жайлы очеркінде» эпостарда жолығатын Қобыланды, Ер-Сайын, Алпамыс, Едіге, Орақ-Мамай секілді батырлардың есімдерінің, жеке тұлғаларының, күштерінің асқақтығы хандық дәуірдегі әскери аристократияға байланысты делінеді. Сол кезеңдегі қазақ қоғамында батырлар аса жоғары мемлекеттік қызметтерде орын алған, әрі үлкен лауазым мен байлыққа ие болған. Сыртқы жаулармен күресте қазақ батырларын асқақ етіп көрсету үшін, сонымен қатар, халықтың санасында оларға деген сенімді арттырып, ал жауларға деген өшпенділікті көтеру мақсатында жоғарғы қызметтегі батырлар мен қолбасшылар немесе хандар сарай маңындағы ақын-жырауларға қазақ жауынгерлерінің күшін, ерліктерін жыр, аңыз түрінде айтқызып. Эпостық жырларда қазақ батырларына антогонистік обаярлар ретінде қарсы тұратын – Қазақ хандығымен ұзақ жылдар бойы қақтығысқа түскен жоңғарлар не қалмақтар. Ер-Сайын, Алпамыс батыр туралы эпостарда олардың мындаған жоңғармен жалғыз ашық майданға түскені жайлы айтылады.

Тарихта болған тұлғаларды асқақтатып көрсету еуропалық ерте орта ғасыр әдебиетіндегі эпостық жырлардан көрініс тапты. Бұл халықтардың әдебиетінің негізінде тұрған - сол кезеңдерде батыс Еуропада өмір сүрген кельттар мен Дунай мен Рейн өзендерінің аралығын, Солтүстік теңіз бен Скандинавия жағалауында тұрған герман тайпаларының эпостары. Олар бастапқыда пұтқа табынып, кейіннен христиан дінін қабылдады.

Батырлық эпостар – Еуропа әдебиетіне тән жанрлардың бірі болып табылады. Францияда мұндай эпостар ерліктер жайлы поэма, әндер түрінде сақталған. Оларда VIII-X ғасырларда орын алған тарихи оқиғалар келтірілген. Әдетте, бұл жазбаларда сол кездегі шайқастарда көзге түскен батырлар жайлы жырланды, әрі феодалдық құрылыс жайлы дәріптелді. Кейбір батырлық эпостардағы басты қаһарманның қиял-ғажайып күштермен күресі сол кезде орын алған тарихи оқиғалармен қатар қойылып айтылды. Мысалы, англо-сакстардың «Беовульф» дастаны. Бұл дастанда басты кейіпкер – гауттар тайпасынан шыққан ержүрек, адал, мейірімді батыр Беовульф әрқашанда көмек беруге дайын, өз халқын сыртқы жаулардан қорғаумен қатар, көптеген адамдарды қорқынышта ұстап, аштық пен қуаншылыққа ұшыратып отырған от шашқыш айдаһармен шайқасқа түсіп, өз басын ажалға тігеді. Бұдан бөлек, шынайы тарихқа негізделген француздардың «Роланд туралы дастанында» ержүрек рыцарьдің испандықтармен соғыстағы ерлігі, және де испандықтардың «Сид туралы әнінде» испандықтардың араб жаулап алушыларына қарсы «реконкиста» жариялауы суреттеледі.

Қарап отырсақ, орта ғасырлық феодалдық қоғамда әрбір халық әнші, жыршы-жыраулардан барынша өз жауынгерлерінің ерлігін дәріптеуді талап еткен.

Ал ертегілер қиял-ғажайып сюжетке сүйенгендіктен, батырлар көбінесе мифтік кейіптегі мақұлықтармен («Ер Төстік»-тегі айдаһар, «Керқұла атты Кендебай»-дағы алып арыстан) қақтығысқа түседі. Кез келген ертегіде зұлымдық күштеріне ежелгі мифологиядағы секілді алып батырлар қарсы тұрады. Әдетте, осындай мазмұндағы ертегілердегі олардың оқиғалары былайша өрбиді: батыр белгілі бір себептермен жолға шығады. Сапар шегіп келе жатқан жігіт жат жерде басқа бір шаһарға кез болады. Ол жердің халқы абыр-сабыр болып, қорқыныш құшағында отырғанын естіп біледі. Сөйтсе, ол шаһардың халқын айдаһар келіп қорқытып, алым-салық алып тұрады екен. Тұрғылықты халық күніне, не аптасында сол айдаһарға бір

қыздан жіберіп тұруға тиіс болады. Байқаса, ертеңгі күні кезек патшаның қызына келіп қалған екен. Оны естіген жігіт патша алдына барып, айдаһармен соғысқа шығатынын мәлім етеді. Ертесіне айдаһармен алысып, оны өлтіреді де, патшаның қызын алып, өзі таққа отырады.

Ал басты жағымсыз кейіпкерлер – зұлым, тек қастық ойлайтын, басты қаһарманға толықтай қарама-қарсы бейне. Өзіміз бала кезімізден естіп, оқып жүрген ертегілердің барлығында да осы образдар орын алған. Көптеген ертегілерде басты қаһарман қарсы тұратын жағымсыз кейіпкерлер, атап кеткеніміздей, айдаһар, яғни жылан тектес, алып жануар кейпінде жолығады. Кейбір Батыс және Шығыс ертегілерінде айдаһарлар – адамдарды қорқынышта ұстап, оларға қысым көрсетіп отыратын жағымсыз кейіпкерлер. Ал оларға қарапайым, бірақ батыл батырлар соғыс жариялап, халықтың ықыласына ие болып жүреді. Адамның айдаһармен алысуы – бұл ескі сюжет. Ол жайында жоғарыда келтіріп кеткен «Гильгамеш» туралы жазбаларда да кездеседі екен. Ол дастандарда Гильгамештің елу адаммен сапарға аттанып, айдаһармен соғысқандығы баяндалады. Адам мен жылан тектес мифтік жануарлармен күресін атақты шумеролог-ғалым Сэмюел Н.Крамер бұл сюжеттің шығу тарихын былайша пайымдайды: «Поскольку тема борьбы с драконом возникла в Шумере уже в III тысячелетии до нашей эры мы имеем все основания предполагать, что многие детали этих легенд, как греческих, так и ранне христианских, восходят к шумерским источникам.

В настоящее время нам известны, по крайней мере три варианта уничтожения дракона, существовавшие у шумеров более трех с половиной тысяч лет назад. В первых двух вариантах противниками дракона выступают боги – бог воды Энки, весьма похожий на греческого Посейдона, и бог южного ветра Нинурта. Но в третьем варианте это смертный, герой Гильгамеш, далекий прообраз святого Георгия». Осы ежелгі шумер жазба әдебиетінде пайда болған қаһармандар мен айдаһарлардың бейнесі кейіннен басқа халықтардың ауыз әдебиетіне, діни аңыздарына тікелей әсерін тигізіп, жалғасын тапқан болатын. Ежелгі Орта Азия елдерінде кеңінен тараған Заратуштра дінінде зұлымдық иесі Анхра Манюдің нөкерлері дәулер мен жыландар адамға (Гаюмард) қарсы соғысқанда олардың жер астынан шығатындығы «Авеста» кітабында айтылған. Бұл осындай зұлымдық иелерінің жер асты дүниесінде, яғни ежелгі қоғам дәуірінде кездесетін «өмір ағашының» төменгі жағында өмір сүретіндігін білдіреді. Жер асты патшалығында өмір сүретін айдаһар бейнелері қазақтың «Ер Төстік» ертегісінде де жолығады.

Байқап отырсақ, халық ауыз әдебиетіндегі жақсылық пен жамандықтың нышандары протагонист пен антогонист образдарының қалыптасуында шешуші рөл атқарған. Қай ертегіні, қайсібір батырлық жырды алып оқысақ та, жақсылықты дәріптеген басты кейіпкерлер мен зұлымдықтың нышаны болып табылатын жағымсыз кейіпкерлерді байқаймыз. Яғни, мифологиялық кезеңде қалыптасқан архетиптер әрбір халықтың дүниетанымына тікелей әсерін беріп, олардың ауыз және жазба әдебиеттерінде көрініс тапқан.

Әдебиеттер:

1. Юнг К. Архетип и символ. М., 1991. — 304 с.
2. Мифология : құрылымы мен рәміздері : 10 томдық ; ред. алқасы: М. Әуезов [ж. б.] ; құраст.: З. Ж. Наурызбаева, Ш. Ә. Нұрпейісова ; сарапшы: А. Жақсылықов- Алматы : Жазушы, 2005. – (Әлемдік мәдениеттану ой-санасы. – 9965-701-85-7, 9965-701-87-3 (2-т.)(мұқ.) - "Мәдени мұра" мемлекеттік бағдарламасы бойынша. 2-том.– 568 б.
3. И.В. Стеблева. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы//Тюркологический сборник. М, 1971
4. Дүйсенбі А.К.Түркі аңыздары мен эпсаналары. Астана: «Сарыарқа» баспасы, 2011. – 260 б.
5. Очерки по казахскому фольклору и казахской литературе [Текст] / М. Баталов, М. Сильченко; под общ. ред. И. Кабулова - Алма-Ата : Казакстан. краев. изд-во, 1933 . - 94 с.

Эдилова М.М.
д.филос.н., профессор
г. Бишкек, Кыргызстан

Бегалинова Б.Б.
д.филос.н., профессор
КазНУ им. аль-Фараби

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ДЕФИНИЦИЙ ПОНЯТИЙ ТЕРРОРИЗМ И ТЕРРОРИСТИЧЕСКИЙ АКТ

Ключевым магистральным направлением современности выступает глобализация, под которой понимается универсализация, интеграция, унификация мирового сообщества. Глобализм или глобализация - это процесс формирования единого финансово-экономического, культурного, идеологического, информационного общемирового пространства на базе высоких, в основном компьютерных технологий. Другими словами, глобализация – это «гегемонизация мира, жизнь по единым принципам и ценностям, стремление всё универсализировать. Это явление предполагает растущую взаимозависимость, взаимовлияние государств друг от друга, и по словам западноевропейских учёных, приводит к подрыву национально-государственного суверенитета под напором новых актёров общепланетарной сцены» [1, с. 14]. История распорядилась так, что носителем, субъектом подобной глобализации выступили Соединённые Штаты Америки. К сожалению, данное государство в проведении подобной политики руководствуется не только соображениями глобальной гуманизации, человечности, помощи отдельным странам, решения глобальных проблем с позиции высокой духовности, человечности.

Движущим стимулом их деятельности является собственно эгоистические интересы, национальные цели, не всегда объективно совпадающие с приоритетами общественного развития, что порождает многочисленные вызовы мировому сообществу. Среди них важное место занимают проблемы экстремизма и терроризма. Эти проблемы выступают одними из самых сложных и актуальных проблем современности. Они являются постоянными спутниками человечества. Так, ещё в первобытные времена наши далёкие предки устраняли своих конкурентов путём физического уничтожения. К террористическим актам прибегали и в последующие времена, эпохи.

Терроризм – это архисложный социальный феномен, который включает в свое содержание не только девиантный психотип и основанное на нем мировоззрение, миропонимание субъектов данного феномена, но и специфический политический менталитет, отражением которого является их деструктивная деятельность. Впервые понятие «террора» в обиходный и научный обиход было введено Аристотелем, который понимал под ним специфический страх, ужас, который испытывали зрители во время просмотров трагических спектаклей с жестокими сценами насилия. Затем это слово укоренилось в обиходном бытии людей. В сферу политических отношений оно попало в XIV веке, когда осуществлялся перевод трудов древнеримского историка Тита Ливия, где он обозначал под этим понятием искусство устрашения противника. В эпоху французской революции это понятие стало популярным и дошло до наших дней.

Понятие «терроризм» невозможно раскрыть, без обращения к его природе, сущности. На сегодняшний день в научной литературе существует более ста определений террора и терроризма. Почти все определения основываются на понятии «насилие». Корнем слова «насилие» является «сила», и в данном слове она несет негативный, деструктивный, разрушительный смысл, под которым понимается унижение, подавление, применение силы, эксплуатация кого-то и т.д. С.И. Ожегов террор определяет, как «физическое насилие, вплоть до физического уничтожения, по отношению к политическим противникам» [2, с. 1104, ст. «Террор»]. Понимание терроризма как насилия, устрашения смертью содержится в

законодательствах многих стран мира. Так, в статье 3 закона «О борьбе с терроризмом» Российской Федерации даётся такое определение терроризма: «Терроризм – насилие или угроза его применения в отношении лиц или организаций, а также уничтожение (повреждение) или угроза уничтожения (повреждения) имущества и других материальных объектов, создающие опасность гибели людей, причинения значительного имущественного ущерба либо наступления иных общественно опасных последствий, осуществляемые в целях нарушения общественной безопасности, устрашения населения или оказания воздействия на принятие органами власти решений, выгодных террористам, или удовлетворения их неправомерных имущественных и (или) иных интересов; посягательство на жизнь государственного или общественного деятеля, совершённое в целях прекращения его государственной или иной политической деятельности либо из мести за такую деятельность; нападение на представителя иностранного государства или сотрудника международной организации, пользующихся международной защитой, а равно на служебные помещения либо транспортные средства лиц, пользующихся международной защитой, если это деяние совершено в целях провокации войны или осложнения международных отношений» [3, с. 31]. В Советском энциклопедическом словаре под «террором» понимается «политика устрашения, подавления политических противников насильственными мерами (вплоть до физического уничтожения)» [4, с. 1338].

В настоящее время выделяются следующие типы, виды экстремизма и терроризма:

- мировоззренческий, когда террор проводится из-за принципиальных идейных разногласий экстремистов с господствующими, доминирующими в обществе нормами, ценностями;

- политический - направленный на насильственное изменение конституционного строя, нарушение суверенитета и целостности, единства территории, подрыв безопасности и обороноспособности государства, насильственный захват власти или насильственное удержание власти, создание, руководство и участие в незаконном военизированном формировании, организация вооруженного мятежа и участие в нем, разжигание социальной, сословной розни;

- религиозно-мотивированный - приверженность в вероисповедании радикальным убеждениям, выражающимися в совершении действий, направленных на разжигание религиозной розни, представляющих угрозу безопасности, жизни, здоровью или правам и свободам граждан;

- криминальный – составная часть политики организованной преступности, использующей экстремистскую деятельность, которая направлена на коррумпирование и использование государственной власти в своих корыстных и иных интересах;

- националистический - утверждение в государстве верховенства одной нации над другой, а также действия, направленные на умышленное разжигание расовой, национальной и родовой розни [5, сс. 91-98].

Помимо этого, выделяются еще более десяти различных типов терроризма – биологический, химический, экологический, информационно-психологический, терроризм анархистов, правых экстремистов и т.д. Одной из новейших форм терроризма выступает кибертерроризм, который стоит в одном ряду с информационными войнами и является ее средством. Массированная хакерская атака может нарушить работу всей инфраструктуры связи, систем электроснабжения, нарушить нормальную работу экономики, деятельность по управлению войсками и страной в целом. Одним из значимых актов кибервойны стала публикация огромного количества секретных материалов США на сайте Wikileaks несколько лет назад. В данном случае жертвой хакеров стали сами Соединенные Штаты, которые потеряли значительную долю имиджа своей страны и дипломатии. «Моделирование кибервойны показало, что грамотная атака способна оставить 40 млн. жителей США, проживающих на востоке страны без электричества всего через полчаса после ее начала. Еще через час 60 млн. абонентов сотовой связи с удивлением обнаружат, что их мобильные

телефоны превратились в обычные пластмассовые брелки. А еще через пару часов паралич доберется и до центра финансового мира – Wall Street» [6, с. 15].

В научно-исследовательской литературе к специфическим признакам терроризма относят следующие. «Во-первых, тактика терроризма, направленная на народные массы – удары террористами наносятся по общедоступным местам, местам скопления народа, транспортным средствам и т.д. Во-вторых, косвенное дестабилизирующее воздействие после совершённого террористического акта. Здесь уместно привести китайскую поговорку «убить одного и запугать сотни». Сегодня терроризм не знает границ, он носит международный характер. Это усиливается и средствами массовой информации, создающими «виртуальное пространство» терроризму. В-третьих, терроризм «служит» политическим целям отдельных «недобросовестных» политиков, которые «заказывают» устранение своих противников, и даже «помощь» при выборах и т.д. Эта политика не нова. Американский политолог профессор Ада Б. Бозман в своём докладе «Гидра кровавой бойни – международные связи терроризма и других операций малой интенсивности» указывает на то, что Византийское царство пришло к процветанию за счёт комплекса дипломатических приёмов, «активных мер» службы информации, психо-политических операций и нерегулярных военных действий, включая государственный терроризм» [5, с. 17, 41].

Современные террористические группы имеют в своём распоряжении большой арсенал информационных, технологических, психотропных и других приёмов для прямого или косвенного воздействия на «потенциального» врага. В-четвёртых, сущность, внутреннюю составляющую этих групп не знают даже некоторые руководители, члены, поскольку организаторы не посвящают их во все «тонкости» дела. Под видом благотворительной, образовательной и иной деятельности скрываются истинные цели террористической группы. Тогда как террористический акт – это, прежде всего, действие устойчивой организованной преступной группы (террористов) или устойчивых преступных сообществ, направленное на подрыв общественной и национальной безопасности государства. Так, в соответствии со статьей 421-1 Уголовного кодекса Франции, под террористическими актами понимаются действия, совершенные отдельным лицом или преступным сообществом, созданным с целью серьезно нарушить общественный порядок путем запугивания или террора [3, с.108]. Как видно из данного определения, сущностной целью любого террористического акта выступает психологическое воздействие на индивидов, которые не являются непосредственными жертвами совершённого преступного действия. К террористическим актам относятся: «диверсия (взрыв, распыление отравляющих веществ и т.д.). В XIX в. взрывы активно применяли анархисты под лозунгом: «Никто не свободен от вины». В XX в. диверсионная тактика часто применялась террористами национальных движений (ИРА), левацкими организациями крайнего сектантского толка (РАФ), религиозными экстремистами (ХАМАС, Хесболлах, Аль-Каида, Аум Синрике). Самые кровавые террористические акции совершены путём минирования автомобилей, или «автомобильных бомб». Другой вид взрывной деятельности – использование шахидов – самоубийц рядом исламистских группировок. Террористы нередко также минируют различные объекты: жилые здания, магазины, банки, гостиницы, аэропорты, транспортные магистрали, производственные сооружения и т.д. Широко используют похищения. Как правило, похищениям подвергаются значительные фигуры, способные привлечь внимание общественности: известные политики, чиновники, журналисты, дипломаты. Это более гуманный, чем диверсия, способ осуществления террористической деятельности, но более сложный в исполнении, поскольку требует слаженной, дисциплинированной работы в течение длительного времени. Применяется в настоящее время практически повсеместно. Следующий вид терактов – это покушение и убийство. «Наибольший размах приобретает в периоды революционной дестабилизации. К современным видам террористических актов относят хайджекинг. Это – захват транспортного средства: самолёта, железнодорожного поезда, автомобиля, корабля. Наиболее часты в мире захваты самолётов, также обозначаемые как «скайджекинг». Объясняется это тем, что провести антитеррористическую операцию против захвативших поезд, автобус и другие

наземные средства транспорта лиц значительно проще, чем освободить от террористов самолёт. К террористическим актам относится и захват зданий. Активно применялся «левыми» террористами в Европе, а также латиноамериканскими партизанами и палестинскими организациями, использовавшими тактику международного терроризма. К не менее опасным видам относится вооружённое нападение без смертельного исхода и причинение незначительного ущерба имуществу. К террористическим актам относится и кибертерроризм (кибервойна). Это – нападения на компьютерные сети. К насильственным террористическим актам относится и политический терроризм, осуществляемый в форме убийств и проведения партизанской войны» [7, с. 53]. Как видим, любой террористический акт относится к преступным деяниям.

Бесспорно, игнорировать сегодня религиозный фактор нельзя, поскольку он проявляет себя во многих сферах социально-экономической, культурной и политической жизни. Эти проявления могут носить как позитивный, так и негативный характер.

Литература:

1. Лоренц К.Ц. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества. //Эл. ресурс: [http://www.igrunov.ru/vin/vchk-vin-discipl/ecology/ books/ vchk-vin- discipl-ecol-Lorenz](http://www.igrunov.ru/vin/vchk-vin-discipl/ecology/books/vchk-vin-discipl-ecol-Lorenz).
2. Ожегов С.И. Словарь русского языка. / под ред. И.Ю.Шведовой. – М., 1990. – 1992 с.
3. Зарубежное законодательство в борьбе с терроризмом. Отв. Ред. И.С. Власов. – М., 2001. – 318 с.
4. Советский энциклопедический словарь. Издание четвертое, исправленное и дополненное. – М.: «Советская энциклопедия», 1990. – 1632 с.
5. Современный терроризм: сущность, причины, модели и механизмы противодействия. Учебно-методический комплекс. – М.: Изд-во МГУ, 2008. – 1252 с.
6. Решение Совета Коллективной безопасности о плане реализации концепции Коллективной безопасности «Основных направлениях углубления военного сотрудничества государств-участников Договора о Коллективной безопасности» // Содружество. Информационный вестник Совета глав государств и Совета глав Правительств СНГ. – 1992. – Выпуск пятый (15. 05.92). – С.92-100.
7. Добаев И.П., Немчина В.И. Новый терроризм в мире и на Юге России: сущность, эволюция, опыт противодействия. – М., 2005. – 304 с.

Эргашева Ю.А.

д.истор.н., профессор
Каршинский инженерно-экономический институт
г. Карши, Узбекистан

Бегалинова К.К.

д.филос.н., профессор
КазНУ им. аль-Фараби

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОГО УЧЕНИЯ ХОДЖА АХМЕДА ЯССАВИ

Ходжа Ахмед Яссави является крупнейшим ученым, суфием, основоположником ордена йассауиа. Родился он в Испиджабе (ныне г. Сайрам) в 1103 г. Первоначальное образование получил у своего отца шейха Ибрагима. Дальнейшее образование и воспитание ему дал Баха ад-Дин Испиджаби, известный ученый из ханафитского мазхаба. Об этом периоде своей жизни в «Диуани-е хикмет» мыслитель пишет, что он рано остался сиротой, прошёл традиционный путь суфия: странствия и паломничества, которые закалили дух и тело мыслителя, обучение в крупных медресе, поиски духовного учителя, совершение хаджа и возвращение на свою Родину. В детстве состоялась встреча Йасауи с суфийским шейхом Арстан-бабом, определившим жизненный путь юного Ахмета. В "Хикметах" мыслитель сообщает о себе следующее: в 4 года пророк Мухаммед (в "Хикметах" он называет его как

Мустафа, т.е. Избранным) через Арстан-баба передаёт курму - символ мусульманской веры и предопределяет его дальнейшую судьбу, связывая её с религиозной деятельностью.

«Кул Кожа Ахмет, пендемін деп коп айтпа кеп;

Алдау менен кылсан тагат болар кээп

Шаригатта, тарихатта ісін болек,

Акыретте кээптарга жаза кылар», -

говорит мыслитель. Суть изложенного заключается в том, что мыслитель сам, как раб Всевышнего, не может жить спокойно, это обман, иллюзия. Его предназначение - шариат, тарикат. Если не выполнит он свой долг, предназначенный свыше, то гореть ему в аду. По свидетельствам агиографических источников, Коже Ахмету Иасауи с детства были присущи сверхъестественные качества (керемет), которые с годами крепили и способствовали становлению его как святого, шейха, помогая успешному прохождению тариката и приобщению к божественному знанию. Большую роль в этом процессе сыграл Арыстан-баб, под руководством которого Иасауи с детских лет приобщался к знаниям эзотерического характера. По его совету Иасауи отправляется в Бухару – религиозно- духовный центр Халифата и становится муридом известного к тому времени суфийского шейха Йусуфа Хамадани (1040/50-1140 гг.), который заметив незаурядные способности и талант молодого Иасауи приближает его к себе. Вместе с Йусуфом Хамадани Кожа Ахмет Иасауи отправляется в свой первый хадж в Мекку, где встречается с выдающимися суфиями своего времени, общение с которыми обогащает его духовный мир, наполняя его возвышенным смыслом.

После смерти учителя Йусуфа Хамадани Кожа Ахмет Йасауи по завету своего учителя одно время возглавлял его тарику. Но наставничество в нём было недолгим. Он возвращается к себе на Родину, будучи уже знаменитым шейхом, основывает свою суфийскую общину, получившую название «йасауиа», которая в течение короткого времени становится влиятельной и самой популярной общиной Центральной Азии. Вся его последующая жизнь связана с Туркестаном, с основанным им орденом, который ещё при его жизни окрепнув, возмужав, оказывал влияние на политику центрально-азиатских государств

Суфизм был новым мистико-аскетическим течением в исламе. В Центральной Азии суфизм получил распространение в IX - X вв., что выражалось в создании школ отдельных суфийских толков, оформлявшихся в ордены, во главе которых стояли наставники, называвшиеся в арабоязычных странах шейхами, в ираноязычных - шейхами и пирами, а в тюркоязычных - шейхами, пирами, ишанами, баба, ата. Наиболее распространенные в Центральной Азии ордены - накшбандия, яссавия, кубравия. При этом, религиозные направления мубайидитов, исмайлитов, караматов существовали одновременно с учениями шафийтского, ханафийского и других мазхабов.

Ходжа Ахмед Яссави посвятил всю жизнь, все силы объединению родственных народов, созданию духовного единства на фоне многочисленных религиозных течений. Из рукописных источников, полученных от прежнего имама Туркестана Абд-ал-Кадыра, известно, что жители Туркестана в течение многих лет противостояли Ходжа Ахмеду Яссави, и ему пришлось пройти сложный, многострадальный жизненный путь.

Ходжа Ахмед Яссави был не только религиозным деятелем, но и замечательным поэтом, философом. Он тонко подмечал все стороны окружающей его действительности. Его волновало все: и мирская жизнь, и судьба правителей, и судьба самого народа. Будучи мудрейшим человеком, он понимал жизнь во всех ее проявлениях: и внешних - как мыслитель, и внутренних - как духовное лицо, имеющее связь с высшим духом природы.

Произведения Ходжа Ахмеда Яссави - стихи, диваны, рисаля - были широко популярны среди местных жителей. Он выступал не только как духовный наставник, но и как мудрый государственный деятель. В своих духовных проповедях, стихах и трактатах он откликался на злободневность, когда чувствовал, что может сказать народу свое откровенное слово. Ходжа Ахмед Яссави призывал народ быть терпимым к людям иной веры:

«Если будет перед тобой Неверный, не делай обиду ему.

От сердца жестокого, от души обидчика отвергается Господь.

О, Аллах, истинный! Такому рабу уготована преисподняя ада!».

Согласно легенде, Яссави вынужден был уйти от мирской суеты для служения Всевышнему. Это случилось по достижении мыслителем возраста пророка - 63 года. Он уходит в подземную келью, причину чего раскрывает в первых Хикметах, где в аллегорической форме повествует о встрече своего духа при посредничестве Джабраила, поднявшего его на седьмое небо, с пророком Мухаммедом в ночь предопределения - мирадж и получает от него божественное откровение. «Увидев душу мою, пророк спросил у Жебреила, чей это дух, тело которого молодое, но уважаемое народом, с чистой душой. Жебреил говорит: Дело верующего относительно вас является истинным. Поднялся в небо, чтоб учиться у ангелов. Обездоленным всегда раздаёт семь жертвенных блюд. Вот почему он в 63 года ушёл в землю. Дитя моё, воскликнул Мухаммед, и после все духи поклонились мне. Море благодарности переполнилось. Пришла весть от милосердия: вспомни меня зикром и Мухаммед вручил мне эстафету или благословение» [1]. В подземной келье города Яссы, около мечети, он провел остаток жизни.

В 1166/67 г. Ходжа Ахмед Яссави умер и как великий святой был похоронен в городе Яссы в сооруженном для него мавзолее, который впоследствии превратился в место массового паломничества и поклонения мусульман.

Созданная Ходжа Ахмедом Яссави школа богословия стала центром притяжения для жаждущих знания. Благодаря его авторитету Туркестан стал самым значительным средневековым просветительным центром Казахстана.

Его философские воззрения, миропонимание, толкования смысла существования и предназначения человека и его жизни, а также основы самого тариката нашли свое отражение в труде «Дафтар-и аваль» («Первая тетрадь»). Другое сочинение автора «Дафтар-и сани» («Вторая тетрадь»), более известная как «Диван-и хикмат» («Мудрые изречения»), представляет собой знаменитое поэтическое произведение, которое автор, вопреки существовавшей литературной традиции творить либо на арабском, либо на персидском, написал на тюркском языке.

Основная идея этих произведений - духовное постижение Абсолюта и слияние с ним в этом феноменальном, материальном мире. Божество Ходжа Ахмеда Яссави, как и божество суфиев - абстрактная трансцендентальная безличная сущность, находящаяся за пределами человеческого мышления. Бог понимается мыслителем как необходимосущее, которое не нуждается ни в каких онтологических доказательствах своего существования. Как справедливо отмечает Е.А. Фролова, «и Бог в этой структуре веры был уже совершенно иным. Он был чувственно интеллектуальным символом чистого единства со Вселенной, символом страстно желаемой вечности и сокровенной тайны мира, к постижению которой устремлены все поиски человека, но которая так и остаётся тайно» [2].

Действительно, опыт единения человека с Богом - Бытием - Истиной свидетельствует о том, что эта Истина, Мудрость открывается человеку через Веру, которая есть даруемое свыше знание, дар, исходящий не от человека, а от стонущего и страждущего в своей покинутости человеком бытия, привлекающего к себе человека не хлебом, а откровением Истины, познавая которую человек зажигается пламенем веры, призванной разрешить драму бытия. Неспособность человека соединить в себе Тайное и Явное говорит о его духовной незрелости, которая множит страдания пребывания в разорванности. Но человека не покидает Вера, Надежда, Любовь, ведущие его к высотам духовности, устремлённости к горнему, возвышенному, небесному, а не к дольному, низменному, земному.

Безусловно, именно такая философия и может представить всю полноту мировоззрения и широко раздвинуть горизонты внутреннего пространства. Подобное мы встречаем в учении Кожа Ахмета Иасауи. Любовь в его философии равна Духовности. Именно к такой Любви призывает мыслитель в своих произведениях:

«У невлюблённых нет веры, друзья.

Влюблённые, любящие Любовь, нашли свою цель».

Или:

«Тот, кто не знает религии любви,
Тот не будет знать души своей» [1].

Каждый человек, по Кожа Ахмету Йасауи, должен стремиться «соединиться с Богом», стать богочеловеком. Это – конечная цель познания Бога. Одним из существеннейших условий на пути приближения к Богу Кожа Ахмет Йасауи считал воспитание в суфии таких морально-этических качеств, которые способствовали бы ему быть достойным «познания» Бога. К их числу он прежде всего относил человеколюбие, великодушие, мудрость, справедливость, честность, доброту, которые мудрец рассматривал через призму веры.

Не меньшую роль на пути познания Бога Кожа Ахмет Йасауи отводил аскетизму, видя в нём индивидуальное средство спасения. В «Диван-е хикмет» мудрец пишет: «Испив чашу любви, стань жемчужиной, на поприще аскетизма, испепелившись, умри» [1]. В своих Хикметах Ахмет Йасауи резко осуждает деятельность светских правителей, алчность богачей, мулл и ишанов, которые пекутся не о народе, а о своей личной выгоде. «Глаза твои не насытятся при постоянном увеличении имущества», – говорил он о них.

Проблема жизни и смерти рассматривается им с позиции религиозно-мистической. Так, в Коране жизнь земная рассматривается как временное, преходящее «обиталище» человека, предверие его вечной загробной жизни. Земная жизнь для человека является близкой, материальной, а потому ощущаемой, осязаемой, полной соблазнов и утех и существует до смерти. Она дана человеку для того, говорят мусульманские теологи, чтобы он познал посредством материально-земной жизни истинную цену, сущность потустороннего мира, мира Аллаха. Земная жизнь – материальная вуаль, скрывающая до поры, до времени, лоно божественной жизни. Кожа Ахмет Йасауи так же, как и суфизм в целом, считал физическую смерть благом, освобождением от земных, материальных оков и приобщением к божественности, трансцендентности. Но это не означает, что мыслитель призывает нас, живых, к уходу в мир иной. Напротив, он советует любить жизнь, жить с Богом, «умереть прежде, чем придёт смерть», что означает стать совершенномудрым в этом мире, чтоб приобщиться к этой божественности здесь, на Земле.

После смерти шейха, созданный им духовный суфийский центр Яссавия продолжал активную деятельность, а возникший у могилы мемориальный комплекс стал одним из популярных во всей Центральной Азии мест поклонения. И как всегда было на мусульманском Востоке, место массового поклонения стало местом активной торговли, ремесленной и духовной жизни.

В конце XIV века по велению великого Тимура, почитавшего Ходжа Ахмеда и приложившего немало усилий для возвеличивания памяти своего духовного патрона, на месте небольшой усыпальницы Ахмеда Яссави был воздвигнут грандиозный мавзолей. Автор «Зафар-наме» (Книги побед Тимура) говорит о любовном, благоговейном отношении великого Тимура к святому Ходжа Ахмету Йасауи. В одной из легенд говорится, что перед взятием Москвы Тимур видел во сне великого Йасауи, который отговаривал его от осады города и просил вернуться назад, домой. Когда Тимур проснулся, то незамедлительно решил исполнить волю своего Учителя (Кожа Ахмета Йасауи, наряду с Халил-Ата, Саид-Ата и другими святыми Тимур считал своим Духовным Учителем). Подобное отношение испытывали к Йасауи и другие тимуриды.

Итак, учение Йасауи выступает важным компонентом мировой культуры, обогащая её новым видением проблем человека и мира, сущности человека, его связи с Богом и с космосом. И это особенное заключается в том, что акцент делается на сердечное отношение между человеком и миром, которое не повторяет антропологическое направление, а представляет её (эту сердечность, гуманизм) как проявление божественного в душе человека.

Литература:

1. Ахмед Ясави. Диван-е хикмет. \\\ Поэзия народов СССР IV-XVII вв. – М.: 1972. – С. 148.
2. Фролова Е.А. Проблемы веры и знания в арабской философии. – М.: Изд-во «Наука», 1983. – С. 73.

СОДЕРЖАНИЕ

Құттықтаулар	3
Гарифиолла Е.	6
Абдрахманов С.М. Kazakistan'daki Protestan Kiliseler	10
Айтбеков Т.Б. Имам Ғазали іліміндегі адамгершілік құндылықтардың діни мәні	14
Агибаев А.Б. Важность хадисоведения	17
Алейников М.В. Проблема человека и гуманизма в философии Ф. М. Достоевского и Абая Кунанбаева	20
Алпысбай М.А. Діни сананы зерттеудің теориялық-методологиялық негіздері	24
Алтынбаева Р.А., Бегалинова К.К. Жүсіп Баласағұғидың, Махмуд Қашқаридың «адам – әлем» мәселесіне көзқарастары	28
Альджанова Н.К., Байжұма С. Адам капиталы теориясының қалыптасуы мен даму тарихы	31
Альджанова Н.К., Болатханова А.Б. Еуропалық Одақтағы дінаралық диалог	34
Асанова С.С. Қазақстандағы неопаганизмнің діни-әлеуметтік астарлары	38
Ашилова М.С., Бегалинова К.К. О специфике мифологического сознания	43
Әбубәкірова А.Е. Қазіргі Батыс Еуропа елдеріндегі саяси-әлеуметтік үрдістерге исламның ықпалы жайлы дискурс	46
Бағашаров К.С., Мұхамеди М.И. Экзистенциализм деген не?	50
Байтенова Н.Ж., Жетпісбай Н.Ж. «Жусан» операциясы: Сириядан оралғандардың өткені мен бүгіні	53
Байтенова Н.Ж., Камалова Ф.Б., Қаңтарбаева Ж.О. Қазақ даласындағы «киелі жерлер» ұлттық өзіндік сананы айқындау факторы ретінде	57
Байтенова Н.Ж., Шойбек Б.М., Трансформация и радикализация деятельности религиозных организации в условиях глобализации	61
Бегалинова К.К., Алтынбаева Р.А. Жыраулардың діни көзқарасын қазақ философиясымен ұштастыру	66
Бегалинова К.К., Ашилова М.С., Бегалинов А.С. Философия культуры: сущность и особенности... 70	
Бегалинова К.К., Табашев Г.М. Діни толеранттық пен конфессиялардың сұхбат мәселесі	73
Бектенова М.К. Исламская идентичность и вопросы духовной безопасности в современном Казахстане	76
Бишманов К.М. Исламофобия – как фактор, дестабилизирующий межконфессиональное согласие и веротерпимость	80
Бозарова Ф.Г. Антропоморфизм – специфика религиозной концепции Иммануила Канта	82
Борбасова К.М. Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетіндегі дінтану мамандығының қысқаша тарихы	86
Борбасова К.М., Калдыбаев М.М. Пайғамбар істемеген істердің барі барлығы харам ба?	88
Борбасова Қ.М., Қонысбекқызы Ү. Ислам дініне дейінгі және кейінгі қазақ даласындағы «Тәңірлік» сенім	91

Габитов Т.Х., Батжанова А.А. Религиоведение как направление науки во взаимодействии с культурой.....	96
Габитов Т.Х., Зейнуллин Р.Б. Жаһандану дәуірінде этнобағытталған бұқаралық ақпарат құралдарын дамытудағы мәдени туризмнің рөлі	100
Габитов Т.Х., Құрманалиева А.Д. Дін мен дәстүр мәдени феномен ретінде	103
Габитов Т.Х., Осербаяев Е. Әлеуметтік желілердегі кибермоббинг немесе сана манипуляциясы.....	110
Ержанова А.Н., Аймухамбетов Т.Т. Мистические учения в условиях 21 столетия: аналитический обзор	113
Есекеева Э.Ф. Religious motifs in the creativity of avant-garde “Kyzyl Tractor” art group	117
Затов Қ., Алдиярова Ж. Дін және құқық	121
Иаков И. Религиозное воспитание и профессиональное образование в годы воинственного атеизма и гонений на Церковь (на материале архива ДП Жамбылской обл.).....	125
Исмагамбетова З.Н., Женсенбаева М.А. Қазақстандағы киноның дамуы.....	129
Исмаил Н.О. Религия и социальная помощь человеку	132
Карыбаева А.Н., Курманалиева А.Д. Компенсаторное общение как способ гармонизации коммуникативного мира личности	135
Карибеков Р.О. Важность семейных отношений в исламе.....	140
Кельдинова А.Б., Жандосова Ш.М. Діни экстремизм мен терроризмнің идеялық негіздері	143
Кокумбаева Б.Д. Тенгрианский тип культуры.....	146
Кулсариева А.Т., Жанбобеков С. Музыкадағы есте сақтау қабілеті	150
Кусаинов Д.К., Аюпова З.К. Культурная идентичность как основа политики межконфессиональных отношений.....	152
Құрманалиева А.Д., Есдәулет Е. Дінтану саласында мәтуриди ілімін зерттеудің маңыздылығы.....	156
Мустафина Ж.Д., Борбасова Қ.М. Айқыштың символдық мәні және оның православие дінінде қолданылы.....	160
Мұқан Н., Билекен С.Қ. Діни іс-әрекеттерге ақпараттық технологиялардың әсері.....	168
Мұқан Н., Жеңімпаз Е. Ақыт шығармаларындағы ұлттық, отаншылдық дүниетаным	171
Мұқатаева С.А. Абай және дін	178
Назарбек Қ.Ж. Діни сауаттылықты қалыптастыруда дінтанудың орны.....	181
Наурызалиев И.Р., Жамашев А.Ш. Құран Кәрімдегі сабыр сөзінің ұғымы.....	185
Наурыз Г.О., Аймухамбетов Т.Т. Аналитическое исследование труда Ч. Ломброзо «Гениальность и помешательство»	189
Нукасов Е.С., Мухитдинов Р.С. Рухани жанғыру аясында Қалқаман Саринның «Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед Оның елшісі» термесыне исламдық талдау	191
Нұрмұратов С.Е., Қасабекова Е.Қ. Қоғамдағы зайырлылық құбылысының құқықтық негіздері.....	199
Пошаев Д.К., Пошаев М.Д. Әдіснама, теория және практиканың өзара байланысы	202
Раев Д.С. Қазақ билерінің саяси мәдениетін зерттеудің методологиялық негіздері.....	206
Рысбекова Ш.С., Сарсембаев Р.М. Ислам в независимом Казахстане: основные периоды	210
Сағындықов Б.С. Ислам дініндегі «Асхабу суффа сахабалары.....	216
Сайлаубекқызы А., Нысанбаев А.Н. Қазақстандықтардың дінді институт ретінде қабылдауы.....	220

Сақан Д.Д., Бағашар Қ.С. Исламдағы «дарул ислам» және «дарул харб» ұғымдары.....	224
Сандыбаев Ж.С. Әбу Хамид әл-Ғазалидің «Ихия‘у улум ад-дин» шығармасындағы этика философиясы.....	233
Сапаров Б.Ж., Абжалов С.У. Политико-правовые механизмы регистрации религиозных объединений как ответ Республики Казахстан современным вызовам.....	237
Сапарова Д.Р., Канагатова А.М. Kazakhstani teenagers' identity in Internet	242
Сатершинов Б., Жүзей М. Қазақстандағы ислами және исламтанулық білімнің тарихы мен заманауи үрдістері	247
Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж. Проблематизация исламоведческого знания в исторической ретроспективе и современности.....	252
Сейдахметов Б.К. Дін философиясы – дінтану ғылымының жаңа саласы ретінде	257
Симтиков Ж. Вопросы религиозного самоопределения молодежи в контексте регионального сообщества	259
Скурыдин Ю. Закономерность изменений внутри протестантизма	263
Сырғакбаева А.С. Возможные сценарии взаимодействия цивилизаций в XXI веке	267
Табашев Ғ., Бегалинова К.К. Ислам діні конфессияаралық диалогты қолдай ма?.....	272
Тлеубердиев Б.К. Әбу ханифа тағылымы.....	274
Тойғылы Д.Ә. Ислам ілімдерінің Фихк саласының алғашқы мектебі Әбу Ханифа мазхабы.....	278
Тулупова М.А. Система исламского образования в Узбекистане в годы независимости по настоящее время	281
Тунгатова Ұ.А. Қазақ даласындағы алғашқы ағартушылық тәжірибе	284
Тутинова Н.Е., Мейірбаев Б.Б., Бағашаров Қ.С. Әлеуметтік-мәдени конфликтілердің туындауына әлемдік және аймақтық жағдайлардың әсері	289
Умаров С.Р. Созидательные теории как основа развития культуры.....	294
Утебаева Д.С., Жұбанышов А.Ш. Айтыс өнеріндегі діни коммуникацияның ролі.....	296
Утпенев Н.Т., Альмухаметов А.Р., Ғылымбек М. Ислам ғылымындағы «дағуат» ұғымының анықтамасы және лексикологиялық мәні.....	300
Хизметли С. Қазақстанда ислам дінін үйрету тәсілдері	305
Чалгымбаев Е.Б., Рысбекова Ш.С. Суфизм и Накшбандийский тарикат	311
Шакимова Л.С. Психологические особенности манипелирования сознания молодого человека в деструктивных религиозных сектах	316
Шамсудинова Р.В. Езидский вопрос исламского халифата	321
Шаронова Н.М. The Power of Religion in the Public Space	324
Шоқай Е.К. Отандық дінтану ғылымындағы деструктивті ағымдар мәселесі.....	326
Шәри И.И., Досхожина Ж.М. Мифология мен фольклордағы кейіпкер архетиптері	329
Әдилова М.М., Бегалинова К.К. Об особенностях дефиниций понятий терроризм и террористический акт.....	334
Эргашева Ю.А., Бегалинова К.К. Об особенностях философско-религиозного учения ходжа Ахмеда Яссави	337

Ғылыми басылым

**«Дінтану» мамандығының 20 жылдығына арналған
«ДІНТАНУДЫҢ ҚАЗІРГІ ЖАҒДАЙЫ МЕН ОНЫҢ
ДАМУ ПЕРСПЕКТИВАЛАРЫ» атты
халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция
МАТЕРИАЛДАРЫ**

16 қараша 2019 жыл, Алматы қ.

ИБ № 13169

Басуға 12.11.2019 жылы қол қойылды. Формат 60x84 1/8.

Көлемі 27,3 б. т. Тапсырыс №7510 . Таралымы 50 дана.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің
«Қазақ университеті» баспа үйі.

Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.

«Қазақ университеті» баспа үйі баспаханасында басылды.