

ISSN 2413-3558

Индекс 74876

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ҚазҰУ ХАБАРШЫСЫ

Дінтану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК КазНУ

Серия религиоведения

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

KazNU BULLETIN

Religious studies series

№1 (5)

Алматы
«Қазақ университеті»
2016



ХАБАРШЫ

ДИНТАНУ СЕРИЯСЫ №1 (5)



29.07.2015 ж. Қазақстан Республикасы Инвестициялар және даму министрлігі

Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитеті

Қуәлік №15490-Ж

Журнал жылына 4 рет жарыққа шығады

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

Мейрбаев Б.Б., филос. ғ. к., доцент

(Қазақстан)

Тел.: +7 701 272 1704

E-mail: relkaz@mail.ru

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Байтенова Н.Ж., филос.ғ.д., профессор – ғылыми редактор (Қазақстан)

Абжалов С.Ү., филос.ғ.к., доцент (Қазақстан)

Бейсенов Б.Қ., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Борбасова Қ.М., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Демеуова А.А., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Затов Қ.А., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Құрманалиева А.Д., филос.ғ.д., профессор – ғылыми редактордың орынбасары (Қазақстан)

Лусиан Турсеску, Конкордия университетінің профессоры, PhD, дінтанушы (Канада)

Луиза Райан, Мидлсекс университетінің профессоры, дінтанушы (Ұлыбритания)

Масалимова А.Р., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Муминов Ә.Қ., т.ғ.д. (Қазақстан)

Мұхаметшин Р.М., саяс.ғ.д., профессор (Татарстан, РФ)

Рысбекова Ш.С., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Сатершинов Б.М., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Хизметли С., Шет тілдер және іскерлік карьера университетінің ректоры, PhD, профессор (Қазақстан, Түркия)

Челеби И., Мармара университетінің профессоры, исламтанушы (Түркия)

Шаукенова З.К., соц.ғ.д., профессор, ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі (Қазақстан)



ҚАЗАҚ
УНИВЕРСИТЕТІ
Б А С П А Ү Й І

Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы

Гүлмира Шаккозова

Телефон: +77017242911

E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Редакторлары:

Гүлмира Бекбердиева, Қарлыға Ибрагимова

Компьютерде беттеген:

Айгүл Алдашева

Жазылу мен таратуды үйлестіруші

Мөлдір Өміртайқызы

Телефон: +7(727)377-34-11

E-mail: Moldir.Omirtaikyzy@kaznu.kz

ИБ №9405

Басуға 19.04.2016 жылы қол қойылды.

Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 11.6 б.т. Офсетті қағаз. Сандық басылыс. Тапсырыс №1462. Таралымы 500 дана. Бағасы келісімді.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің «Қазақ университеті» баспа үйі.

050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.

«Қазақ университеті» баспа үйінің баспаханасында басылды.

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2016

ДІНТАНУ СЕРІЯСЫ

СЕРІЯ РЕЛІГІОВЕДЕНІЯ

RELIGIOUS STUDIES SERIES

Байтенова Н.Ж.
**Религиозное измерение и
мотивация современного
терроризма**

Данная статья посвящена одной из острых и актуальных проблем современности, проблемам современных форм проявления терроризма. Современный терроризм зачастую носит «религиозный» характер. В связи с тем, что терроризм активно использует некоторые доктринальные положения религии, создается мнение, что терроризм такого рода является религиозным. Межконфессиональные противоречия и религиозные фундаменталистские течения придают терроризму особую остроту, большинство серьезных терактов десятилетия имеют религиозное измерение и мотивацию, делая все более реальной опасность существенной дестабилизации во всем мире. Масштабы терроризма и его деструктивный потенциал настолько велики, что позволяют считать террористическую деятельность одной из глобальных проблем современной цивилизации.

Ключевые слова: терроризм, «религиозный» терроризм, экстремизм, деструктивный, межконфессиональные противоречия, религиозные фундаменталистские течения, профилактика.

Baitenova N.
**The religious dimension and
motivation of modern terrorism**

This article is dedicated to one of the most pressing and urgent problems, the problems of contemporary forms of terrorism. Modern terrorism is often «religious» in nature. Due to the fact that terrorism is actively using some doctrinal position of religion – hence created the view that this type of terrorism is religious. Between the religious contradictions and religious fundamentalist movements give special urgency to terrorism, most serious terrorist attacks decades – have a religious dimension and motivation, making it more real danger of a significant destabilization of the world. The scale of terrorism and its destructive potential is so great that it allows us to consider the terrorist activities of one of the global problems of modern civilization.

Key words: terrorism, «religious» terrorism, extremism, destructive, religious contradictions between religious, fundamentalist movements, prevention.

Байтенова Н.Ж.
**Қазіргі заманның терроризмі
және оның діни өлшемдері
мен мотивациясы**

Мақала қазіргі заманның өте күрделі және өзекті мәселелерінің бірі болып табылатын терроризмнің қазіргі заманғы көріністеріне арналған. Көп жағдайда қазіргі заманғы терроризм «діни» сипат алып отыр. Терроризмнің белсенді түрде діни доктринаның кейбір жақтарына арқа сүйеуіне байланысты терроризмнің қазіргі заманғы түрі діни сипатта деген пікір қалыптасуға негіз болып отыр. Конфессияаралық қақтығыстар мен діни фундаменталистік ағымдардың іс әрекеттері терроризмге ерекше қайшылық сипат береді, соңғы он жылдықтардағы терактілердің көпшілігі діни өлшемдері мен мотивациясы болғандықтан, бүкіл әлемге қауіп төндіріп отыр. Терроризм мен оның деструктивті потенциалының кең ауқымдылығы соншама, оны қазіргі заманның ауқымды мәселелерінің біріне жатқызуға болады.

Түйін сөздер: терроризм, «діни» терроризм, экстремизм, деструктивті, конфессияаралық қақтығыстар, діни фундаменталистік ағымдар, профилактика.

**РЕЛИГИОЗНОЕ
ИЗМЕРЕНИЕ И
МОТИВАЦИЯ
СОВРЕМЕННОГО
ТЕРРОРИЗМА**

Каждой исторической эпохе присущи свои формы проявления террористической деятельности. XIX в. был представлен революционным терроризмом, XX в. характерен этнонациональный терроризм, в конце XX и в начале XXI в. на историческую авансцену выходит «религиозный» терроризм. События, происходящие в мире, свидетельствуют о том, что межконфессиональные противоречия и религиозные фундаменталистские течения придают терроризму особую остроту, делая все более реальной опасность существенной дестабилизации во всем мире. Масштабы терроризма и его деструктивный потенциал настолько велики, что позволяют считать террористическую деятельность одной из глобальных проблем современной цивилизации.

Относительно новым явлением, противоречащим традиционным представлениям о религии как моральной и интегративной основе общества, стал современный терроризм, выступивший как крайняя форма проявления экстремизма, превратившись в одну из наиболее опасных по своим масштабам, непредсказуемости по своим последствиям проблем, с которыми человечество вошло в XXI столетие.

То, что религия выступает в качестве главной движущей силы международного терроризма с 90-х XX века и по сей день, подтверждается фактом, что большинство серьезных терактов десятилетия имеют религиозное измерение и мотивацию.

В современном мире религиозный экстремизм и терроризм превратились в широко практикуемый различного рода религиозными, политическими, националистическими движениями способ силового разрешения целого ряда острых проблем современности.

Под религиозным терроризмом понимается агрессия, исходящая от религии. Однако данное словосочетание не совсем верно отражает особенности данного процесса, религия (традиционная) по своей сути не может нести агрессию, а если несет, то это уже не религия. Но также нельзя упускать из виду и то, что терроризм активно использует некоторые доктринальные положения религии – отсюда и создается мнение, что терроризм такого рода является религиозным. Религия сама тоже становится важным социокультурным феноменом, влияющим

на политическую, социальную, а в некоторых случаях и на экономическую жизнь.

Многие специалисты отмечают, что в современном терроризме тесно переплелись религиозный фанатизм, расовая ненависть, национальная нетерпимость, социальный и политический экстремизм.

Терроризм является крайней, наиболее радикальной формой экстремизма, в основе которого лежат представления о необходимости привести общественный «идеал» в соответствие с реальностью при помощи насилия. При этом такой «идеал» опирается на национализм, религиозный фанатизм, экстремизм, клерикализм и некоторые другие идеи фундаменталистских идеологий. В основе религиозного терроризма лежит вера в то, что только «адепты» данной «религии» обладают абсолютным знанием «истинного» и «должного». При этом их миссия заключается в том, чтобы заставить всех прочих жить в соответствии с их «идеалом» всеми доступными средствами.

Религиозно мотивированному терроризму присущ высокий уровень консолидации участников террористических действий, наличие относительно устойчивой социальной базы. И этой устойчивой социальной базой является молодежь. Именно молодежь сегодня активно вовлекается в различные идеологические организации, осуществляющие террор. Молодежь на сегодняшний день не защищена от воздействия большинства негативных факторов. В эпоху перемен, смены ценностей, когда особенно трудно определить свое место в жизни и определиться с морально-нравственными идеалами, молодежь остается беззащитной и открытой к разным идеологемам. Сегодня молодые люди беспрепятственно вовлекаются в различные экстремистские и террористические организации через различные социальные сети и СМИ, в которых легко распространяется множество материалов, признанных разжигающими этноконфессиональное противостояние. В современных условиях тотального распространения различных деструктивных политических и религиозных структур молодежь оказывается самой незащищенной во всех отношениях категорией населения, которая находится в ценностном и духовном вакууме, дезорганизованной, подверженной влиянию ксенофобии, разрушающей устоявшиеся традиционные ценности национальных культур и религий.

Противодействие религиозному экстремизму и терроризму является насущной пробле-

мой сегодняшнего дня и требует как от органов государственной власти всех уровней, так и гражданского общества объединения усилий всего мирового сообщества в принятии решительных, эффективных мер и согласованных действий, направленных на предупреждение и пресечение проявлений любых форм экстремизма и терроризма.

На протяжении последних десятилетий общество пыталось обезопасить себя от деятельности террористических организаций, но на сегодняшний день очевиден их динамичный рост, а меры по их нейтрализации недостаточно эффективны. Согласно данным Глобального рейтинга терроризма 2015 года число жертв терроризма в 2014 г. выросло на 80% по сравнению с 2013 г. Анализ 162 стран, где проживает 99,6% всего населения планеты, жертвами террористов стали 32658 человек. Это в 9 раз больше, чем в начале XXI века, в 2000 г. в мире погибли 3329 человек. Самая высокая террористическая активность сконцентрирована в 5 государствах мира: Ираке, Нигерии, Афганистане, Пакистане и Сирии, эти страны отвечают за 78% человеческих жертв в 2014 г. В 1-ую десятку так же попали Индия, Йемен, Сомали, Ливия и Тайланд. В 2014 г. всего в мире насчитывается 67 стран, где от теракта погиб как минимум 1 человек. Это в 8 раз больше чем в 2013 г. [1]

Относительно Казахстана, то согласно статистическим данным Комитета по делам религии РК с 2008 по 2013 гг., количество лиц, осужденных за террористическую преступную деятельность возросло – с 27 до 171, за экстремистские преступления – с 56 до 168 лиц. В 1-ом полугодии 2014 г. всего зарегистрировано 33 преступления экстремистского и террористического характера, совершенные молодыми людьми 21-29 лет [2].

В условиях современных реалий требуется комплексный подход. К наиболее эффективным путям преодоления идеологии религиозно-политического экстремизма и терроризма следует отнести следующие меры:

- совершенствовать правовую базу, в связи с каждой новой ситуацией оперативно создавать соответствующую правовую базу;

- укреплять и совершенствовать деятельность специальных служб, при необходимости создавать новые специальные структуры и применять профессиональный подход: а) соответствующая подготовка кадров не только в плане физической подготовки, но теоретической и профессиональной целенаправленной подготовки,

б) в штате таких структур должны быть юрист, психолог, религиовед, теолог; в) в связи с тем, что научное сообщество практически не имеет доступа к данным спецслужб, следует создать собственный аналитический центр, который будет оперативно обрабатывать эти данные и делать соответствующие рекомендации;

– к очень важным пунктам противодействия и предупреждения следует отнести меры по перекрытию каналов финансирования экстремистов и террористов как из-за рубежа, так и из местных источников. Президент России В. Путин по итогам саммита G20 в Анталье (16/11/2015) сделал заявление, что боевики запрещенного «ИГИЛ» финансируются физическими лицами из 40 стран, среди которых есть и страны «Большой двадцатки». На саммите, где одной из ключевых тем была борьба с терроризмом, обсуждалась и необходимость исполнения резолюции Совета Безопасности ООН о пресечении финансирования терроризма;

– учитывая влияние социальных сетей и СМИ, усилить их ответственность за распространение идей религиозного экстремизма и радикализма. В 1998 году около половины из 30 террористических организаций, внесенных США в список «Иностраных террористических организаций», имели свои Web-сайты, к 2000 году уже практически все террористические группы имели свои сети. Основными способами использования Интернета террористами являются: проведение психологической войны, поиск информации, обучение, сбор денежных средств, пропаганда, вербовка, организация сетей, планирование и координирование террористических действий. По своей природе Интернет во многих отношениях – идеальное поле деятельности террористических организаций. Они в полной мере пользуются всеми возможностями глобальной сети, в частности, это:

- свобода доступа;
- зачастую отсутствие госконтроля;
- потенциально огромная аудитория во всем мире;
- анонимность связи;
- быстрое движение информации;
- невысокая стоимость создания сайта и обслуживания присутствия в сети;
- мультимедийная среда: возможность комбинировать текст, графику, аудио и видео, возможность для пользователей загружать фильмы, песни, книги.

В этом плане показательна деятельность мирового сообщества в плане противодействия в социальных сетях. В частности, в связи с пос-

ледними террористическими актами в Париже в соцсетях запущен флешмоб против исламофобии. Последователи ислама со всего мира организовали флешмоб, который своей идеей осуждает атаки террористов на мирных граждан в Париже: «Я мусульманин, но я не террорист», «Ислам – за мир», «Мы против террора. Также после теракта в Париже хакеры объявили кибервойну против террористов, в частности проникли в информационное пространство ИГИЛ/ДАИШ);

– при разработке стратегии противодействия религиозно-политическому экстремизму и терроризму следует сделать особый упор на улучшение социально-экономической ситуации в стране, прежде всего, особое внимание следует обратить на молодежную проблему, т.к. основной социальной базой всех без исключения экстремистских и террористических групп является молодежь. Поэтому важной проблемой является проблема образования, трудоустройства согласно потребностям и реальным возможностям, образовательному уровню молодежи, проблема современного досуга, реальный доступ для полноценного формирования здорового образа жизни.

– особенно актуальным становится работа по профилактике экстремистских настроений в молодежной среде в плане искоренения социальной агрессии;

– в связи с этим необходима разработка новых образовательных программ, направленных на формирование основ антитеррористического мировоззрения и воспитания ее в рамках неприятия насилия, формирования установок на толерантность, просвещение, диалог и ответственность;

– одной из важнейших задач в области борьбы с терроризмом можно назвать формирование нравственного здоровья молодежи, что, в свою очередь осуществимо посредством правильной, тщательно разработанной молодежной и национальной политики;

– органы государственной власти, в том числе муниципальные органы власти совместно с учебными заведениями всех уровней должны уделять особое внимание воспитанию населения, прежде всего, молодежи в духе национальной и религиозной терпимости, неприятия идеологии религиозно-политического экстремизма и терроризма, воспитанию толерантности и межэтнического и межконфессионального мира и согласия;

– необходимо повысить уровень религиозной и религиоведческой грамотности населения,

особенно молодежи, путем введения в качестве обязательного учебного курса «Религиоведение» как наиболее эффективного средства по предотвращению внешней пропаганды религиозно радикальных идей;

– повсеместно расширить взаимодействие государственных органов и религиозных объединений, прежде всего, с исламом ханафитского толка и православием, по всем направлениям сотрудничества, особенно в направлении духовно-нравственного оздоровления общества;

– необходимо формирование нового поколения всесторонне образованных религиозных деятелей, с этой целью существует острая потребность в повышении образовательного уровня представителей молодого поколения духовенства, развивать современные социогуманитарные знания, эрудицию, воспитывать поколение теологов (исламских, христианских), способных вести убедительную, аргументированную полемику с представителями иных, в том числе новых религиозных течений;

– и, самое главное, профилактические действия по противодействию любого вида экстремизма и терроризма должны осуществляться на постоянной основе и не носить эпизодический, временный характер.

С учетом современной политической и религиозной ситуации и повсеместным распространением экстремизма и терроризма становится важным сохранение человеческой цивилизации, что непосредственно связано с формированием

новой культуры безопасности. Инициатива по созданию глобальных стратегических проектов в современном мире становится супер актуальной задачей, стоящей перед всем мировым сообществом. Реалии современного мира таковы, что и по сей день с повестки дня не снимаются вопросы: «терроризм, разрушение государств, миграция и другие негативные процессы, которые являются последствиями экономического кризиса, бедности, безграмотности и безработицы». Н.А. Назарбаев в своем выступлении на юбилейной 70-й сессии ООН особо акцентировал внимание мировой общественности на то, что «в XXI веке центральной задачей человечества должна стать реализация стратегии, навсегда избавляющей мир от угрозы войн как таковых и устраняющей их причины». В связи с чем было предложено к столетию ООН разработать План Глобальной Стратегической Инициативы-2045, придать миру новый тренд развития на основе справедливых условий доступа всех наций к мировой инфраструктуре, ресурсам и рынкам, а также всеобщей ответственности за развитие человечества [3]. Используя все идеологические ресурсы необходимо сформировать толерантную модель политики, основанную на «этике ненасилия», на принципах гуманизма, терпимости, взаимоуважения и взаимосодействия как внутри общества, так и на мировом уровне, в конечном счете, формирование толерантной модели социальной коммуникации, способной эффективно решать проблемы безопасности мирового сообщества.

Литература

- 1 Составлен рейтинг терроризма.//Казахстанская правда от 18 ноября 2015 г.
- 2 Национальный доклад «Молодежь Казахстана – 2014». – Астана, 2014. – С. 152.
- 3 Выступление Н.А. Назарбаева на 70-й сессии ООН // Казахстанская правда, 29.09.2015. – N185

References

- 1 Sostavljen rejting terrorizma.//Kazaxstanskaya pravda ot 18 noyabrya 2015 g.
- 2 Nacional'ny'j doklad «Molodezh' Kazaxstana – 2014». – Astana, 2014. – S. 152.
- 3 Vy'stuplenie N.A.Nazarbaeva na 70-j sessii OON//Kazaxstanskaya pravda, 29.09.2015. – N185.

Бүлекбаев С.Б.,
Ивашов А.А., Бүлекбаева Р.У.

**О необходимости
государственной программы
религиозного просвещения
для РК**

В данной статье обосновывается необходимость создания государственной программы религиозного просвещения в РК. Необходимость такой программы, по мнению авторов, диктуется сложностью религиозной ситуации в Казахстане, вызванной в немалой степени религиозной безграмотностью казахстанского общества. В данной статье подробно проанализирована концепция религиозного просвещения, предложенная российскому обществу Михайловым Ю.А. Авторы статьи говорят о необходимости создания масштабной долгосрочной государственной программы по религиозному воспитанию. Программа, которая бы основывалась на духовных основаниях, культуре, психологии и особенностях наших этносов, на основе ментальности и религиозных предпочтений нашего народа. Авторы говорят о необходимости приобщения к культурному и религиозному наследию казахстанского общества, что в свою очередь будет формировать личность человека и развивать цивилизацию, так как культурно-религиозное образование приводит человека к постижению Божественного замысла о нем, учит его нравственному поведению. Поэтому авторам статьи крайне важным видится поощрение со стороны государственной власти религиозных образовательных программ, изучения людьми культурных основ и традиционного уклада жизни своего народа, то есть создания системы грамотного религиозного просвещения в казахстанском обществе.

Ключевые слова: религия, воспитание, религиозное просвещение, государственная программа, религиозный экстремизм, национальная безопасность.

Bulekbaev S.B.,
Ivashov A.A., Bulekbaeva R.U.

**On the necessity of the state
program of religious education
for the Republic of Kazakhstan**

This article explains the necessity of creating a state program of religious education in the Republic of Kazakhstan. According to the authors the need for such program is dictated by the complexity of the religious situation in Kazakhstan, caused to a large extent by the religious illiteracy of the Kazakhstansociety. This article analyzes in detail the concept of religious education offered by the Russian scientist Mikhailov. The authors write about the need for a large-scale long-term state program for religious education. The program which would be based on religious grounds, culture, psychology and characteristics of our ethnic groups, based on religious preferences and mentality of our people. The authors posit the necessity of familiarizing with cultural and religious heritage of Kazakh society, which in turn will form the personality and develop a civilization, as cultural and religious education leads a person to comprehend God's plan for him, teaches him moral behavior. Therefore, the authors of the article consider that it is very important to have encouragement from the government of religious education programs, studying people and cultural foundations of the traditional way of life of his people that is, creating a system of competent religious education in Kazakh society.

Key words: religion, upbringing, religious education, state program, religious extremism, national security.

Бөлекбаев С.Б.,
Ивашов А.А., Бөлекбаева Р.У.

**ҚР діни ағартушылық туралы
мемлекеттік бағдарламаның
қажеттілігі**

Мақалада Қазақстан Республикасында діни сауаттылықты қамтамасыз етудің мемлекеттік бағдарламасын қалыптастырудың қажеттілігі негізделген. Авторлар мұндай бағдарламаның қажеттілігін, кей жағдайларда қазақстандықтардың діни сауатсыздығы себеп болатын Қазақстандағы діни ахуалдың өзектілігімен түсіндіреді. Осы ретте мақала авторлары Ресей қоғамының діни сауатын жетілдіру мақсатында жасалған Ю.А. Михайловтың діни ағартушылық туралы концепциясын талқылайды. Авторлар осынау тәжірибені Қазақстан қоғамын мәдени-діни ағартуда ескеру қажеттілігін алға тартады, мәдени-діни ағарту өз кезегінде азаматтардың тұлғалық қалыптасуына және өркениеттің дамуына қызмет етеді, өйткені мәдени-діни білім Жаратушының адамға қатысты ізгілікті ұлы мұратын тануға мүмкіндік береді. Сол себепті де мақала авторлары мемлекет тарапынан діни ағартушылық бағдарламаларды, ұлттың мәдени негіздері мен тұрмыс-салтының дәстүрлі арқауларын танып білуге деген талпынысын қолдаудың аса қажеттілігіне баса назар аударады.

Түйін сөздер: дін, тәрбие, діни ағартушылық, мемлекеттік бағдарлама, діни экстремизм, ұлттық қәуіпсіздік.

¹Казахский университет международных отношений и мировых языков
им. Абылай хана, Республика Казахстан, г. Алматы

²Университет им. Сулеймана Демиреля, Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: sagadi58@mail.ru

О НЕОБХОДИМОСТИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПРОГРАММЫ РЕЛИГИОЗНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ ДЛЯ РК

Анализ религиозной ситуации в постсоветских странах и Казахстана однозначно показывает, что власть и политические институты этих стран не только неадекватно реагируют на новые вызовы и угрозы, но и, как правило, серьезно недооценивают их новую суть.

Отмечая эти моменты, российский политолог и депутат Госдумы Р. Шайхутдинов совершенно справедливо пишет: «Среди угроз власти, которые способна «различить» и выявить сегодняшняя власть, есть только материальные угрозы: нарушение территориальной целостности, диверсии и саботажи, угроза военного нападения или пограничных конфликтов, экономические угрозы и т.п. Огромное количество «нематериальных угроз», связанных с политическими институтами, с населением и его сознанием и ментальностью, с символическими и коммуникативными формами, с интерпретациями и чужим экспортированием, остаются вне зоны внимания власти, прессы, политтехнологов».

Наглядным образчиком подобной недооценки угроз особенно в сфере религии, наверное, можно служить и власть Казахстана с ее политическими институтами, которая до недавних трагических событий, произошедших в нескольких областях Казахстана, не проявляла глубокого системного внимания религиозной ситуации в стране. Да и после событий, связанных с религиозным экстремизмом, повлекших за собой человеческие жертвы, на наш взгляд, к сожалению глубокого анализа произошедших событий, трезвой оценки и разумных предложений по исправлению ситуации недостаточно, как с точки зрения наших аналитиков и экспертов, так и со стороны властей. Власть в борьбе с религиозным экстремизмом особенно после этих событий, в основном пытается бороться с ним, опираясь на традиционные запретительные меры большевизма – запретить, наказать или посадить. На наш взгляд, борьба с этим опасным явлением должна строиться на глубоком понимании этого явления, выявления ее сущности, причины ее появления в нашей стране и исследования ее социальной базы в нашем обществе.

Серьезную обеспокоенность власти и общественности вызвали события, связанные с религиозным экстремизмом,

повлекшие за собой человеческие жертвы. Известный узбекский ученый-востоковед, доктор исторических наук профессор Б.М. Бабаджанов считает, что такие события не могут не вызвать обычных в подобном случае традиционных вопросов: кто виноват и что делать? На наш взгляд, борьба с этим опасным явлением должна строиться на глубоком понимании этого феномена, то есть выявления ее сущности, причины, социальной базы. По общему признанию, важнейшей причиной массового увлечения религиозно-экстремистскими учениями является в первую очередь религиозная безграмотность нашего общества, особенно молодежи в понимании сути ислама. В современном мире фундаменталисты от религии, очевидно, не опасны сами по себе. Опаснее то, что их идеология становится основой агрессивных представлений тех, кто берет в руки оружие, надевает пояса шахидов, презирает и объявляет вне шариата тех мусульман, кто следует национальным традициям, толерантен к «киноверцам» и т.п. Это особенно опасно сегодня, когда информационные и коммуникационные возможности неизмеримо выросли и поэтому страна открыта всем внешним влияниям, в первую очередь религиозно-идеологическим.

Поэтому вполне закономерно, что многие люди, анализирующие сложную религиозную ситуацию в Казахстане, приходят к общему выводу, что в нашей стране уже давно назрела необходимость создания масштабной долгосрочной государственной программы по религиозному воспитанию. Программа, которая бы основывалась на духовных основаниях, культуре, психологии и особенностях наших этносов. Программа, которая основывается на основе ментальности и религиозных предпочтений нашего народа. Программа, которая даст возможность объективно и непредвзято посмотреть на великие религии, в частности ислам, понять основы его вероучения, менталитет и культуру мусульман. Сегодня очень важно понимание властью того, что проблема ислама и взаимоотношения цивилизаций и культур является главным инструментом обеспечения стабильности и безопасности не только во всем мире, но и в нашей республике. Поэтому бережное и внятное изложение опыта и содержания исламской духовной истории и их вписывание в контекст культурной жизни нашего общества не только полезны, но и, несомненно, будут востребованы политическими и общественными силами нашего общества, которые хотели бы не только выздоровления нашего общества, но и политического возрождения.

Говоря словами известного российского религиоведа Ю.А. Михайлова, наши верующие не на словах, а на деле должны ощутить живой интерес к ним со стороны государства, которому пора, наконец, уяснить, что в поле его конституционной ответственности, как государства светского, должны бы оказываться и дела религиозные, когда речь заходит о защите духовного здоровья граждан от всякого рода бактерий в религиозной оболочке.

В данной статье мы позволим себе более подробно раскрыть концепцию религиозного просвещения Ю.А. Михайлова, предложенной российскому обществу, в его известной книге «Пора понимать Коран». На наш взгляд, такая программа очень актуальна и для нашего общества, особенно в связи с непростой религиозной ситуацией в нашей стране.

Согласно ученому, власти давно пора позаботиться о том, чтобы у верующих был выработан стойкий иммунитет к агрессии на почве веры. Способ профилактики таких недугов, по мнению ученого, известен – духовная вакцинация населения. Наиболее эффективное средство – просвещение. Очень важно сегодня через грамотное просвещение раскрыть мировоззренческие, духовно-нравственные, социальные и научные основания мировых религий. Этим самым будет сделан решительный шаг к искоренению самой возможности вызревания в отечественной молодежной среде экстремистов или террористов.

Общепризнано, что великие религии обладают не только духовно-этическим, но и огромным научным, социальным смыслом. Вызывает сожаление только то, что образовательный уровень нашего духовенства, особенно представителей ислама, недостаточно высокий. Очень часто уровень проповедей и богослужения наших мулл сводится к тому, чтобы либо прочитать Коран, либо провести «Жаназу». Настоящий смысл этой великой религии, полноту ее богатства, научное и социальное содержание, к сожалению, они не могут хорошо раскрыть. Этому есть свое объяснение, но от этого не легче.

В отличие от нашей страны, можно привести множество примеров, когда на Западе многие всемирно известные ученые и писатели, ознакомившись, а затем, глубоко изучив, перешли в ислам, поскольку в этой религии они нашли ответы на многие вопросы, на которые они не нашли в своей культуре и религии. Чего стоит переход в ислам великого французского океанографа Жака Ива Кусто. По мнению Кусто,

лишь в Коране он нашел ответы на вопросы, которые долгие годы мучили его, то есть разгадку течения Гольфстрим в Атлантическом океане. Или, как пишет известная исследовательница ислама Валерия Порохова, на Западе несколько выдающихся ученых, некоторые из которых лауреаты Нобелевских премий, в последние годы приняли ислам. Один из лауреатов, объясняя причину своего перехода в Ислам, говорит следующее, что разгадку своей научной проблемы он увидел в священном Коране. Согласно его заявлению, если бы он знал Коран раньше, то он смог бы лет на 20 раньше сделать открытие, за которое он получил Нобелевскую премию. По всей вероятности такое решение не было какой-то блажью, напротив – это был их осознанный выбор, сознательное решение, вызванное тем, что только в исламе они нашли ответы на многие сложнейшие вопросы, порожденные западной культурой и цивилизацией. В европейской и российской СМИ эта информация, как правило, стыдливо замалчивается.

Также очень важно, на наш взгляд, обстоятельно и аргументировано раскрывать для современной молодежи тезис о том, что великие религии, как христианство и ислам, являются главной духовной основой единства нашего общества. Отсюда, встречаемые иногда в печати нападки на эти религии следует рассматривать как прямую атаку на единство нашего народа и, соответственно, как угрозу единству нашего государства. Поэтому, говорит Ю.А. Михайлов, когда мы слышим о недугах, которыми поражено сегодня наше общество, то обычно на ум приходят алкоголизм, наркомания, токсикомания, низкая рождаемость, высокая смертность, беспризорность, болезненное пристрастие к азартным играм, падение нравственности и правовой культуры, бездуховность, бродяжничество, эгоцентризм, деградация института семьи, казнокрадство, героизация и романтизация криминального мира, низкая предпринимательская активность населения, лицемерие политиков и т.д. и т.п. Каждый, кто хоть краем уха слышал, к чему нетерпим, к примеру, ислам в социальной сфере, назовет всю или большую часть этого перечня. Когда же начинаешь разбираться, выясняется, что многие люди, особенно молодежь, как правило, плохо знакомы с религиозной системой социальных ценностей [1].

Сегодня обращение многих людей к религии в условиях мирового кризиса объясняется, видимо тем, что единственный выход из этого кризиса многие видят только в религии, то есть

мир может спасти религия, и часто этой религией выступает ислам. Такой поворот к религии, по мнению Ю.А. Михайлова, обусловлен тем, что многие имеют в виду простую мысль: лишь ислам с его категорическим неприятием бесхозяйственности, мздоимства, казнокрадства, всякого рода паразитизма за счет других людей позволит навести в государстве порядок. Действительно, сегодня налицо обостряющееся желание жить в обществе социальной справедливости и отсутствие зачастую у людей видения других средств достижения этой цели, кроме как на основе принципов Божественного права. То есть, сегодня человечество для собственного выживания в гораздо большей мере, нежели когда-либо раньше, нуждается в ориентирах, данных Божественным установлением.

Нашему государству надо трезво оценить опасность сложившейся ситуации в нашем обществе, которая сложилась в результате политики деидеологизации общества, когда под флагом демократии и свободы совести Казахстан заполнили всевозможные учения и нетрадиционные религиозные воззрения. Последние, кстати, щедро финансировались из-за рубежа различными фондами и НПО. Откуда такая щедрость? Как известно «бесплатный сыр бывает только в мышеловке». По мнению Ю.А. Михайлова, в результате сложной религиозной ситуации в стране нынешней власти нужно на время забыть о своей иллюзорно-мишурной светскости и заняться координацией и финансированием религиозного просвещения своей уммы. Да и не мусульманам будет полезно познакомиться с исламом, понять, где здесь созидательный потенциал (а он огромен) и как можно на него опереться. Короче говоря, нашему государству нужно решительно пересмотреть свое отношение к исламу. Ибо «Исламский фактор» с мощным потенциалом его основополагающих человеческих ценностей вполне может стать одним из столпов стабильности в Казахстане.

Другими словами, нашей власти нужно понять, что великие религии – это наш огромный духовный резерв, который нужно сознательно и планомерно задействовать на благо возрождения Казахстана. Для этого, прежде всего, нужно, поставить надежный заслон планомерной дискредитации ислама как религии, проводимого сегодня западными и отдельными российскими СМИ. В силу такой информационной пропаганды массовое представление об исламе сильнейшим образом искажено. Более того, восприятие Западом ислама как потенциальной угрозы бу-

дущему страны стало само собой разумеющимся явлением. Отсюда, неизбежно, что непонимание мировоззренческих основ этой религии, ее социальной доктрины порождает у многих современных политиков и обывателей Запада «животный страх». Особенно этот страх на Западе подпитывается религиозно-экстремистскими и террористическими актами, которые в последние годы регулярно происходят во всем мире. Особенно часто они происходят в азиатских странах и странах Ближнего Востока с огромными человеческими жертвами. На основании этих актов на Западе, а иногда и в России в последние годы, к сожалению, формируется исламофобия, основанная на логике, что «не все мусульмане террористы, однако, все террористы мусульмане». Это не так, если не сказать, что это ложь. Поскольку терроризм и религиозный экстремизм встречаются во многих странах, где основной религией является отнюдь не ислам, а, к примеру, христианство или буддизм. Здесь имеются в виду такие страны, как Северная Ирландия, Испания, Индия и т.д. В русле такой исламофобии, главным виновником всех бед современного человечества объявляется религиозный экстремизм и терроризм, подразумевая под этим в основном ислам и исламские государства. Хотя справедливости ради, для определения вины или агрессивности той или иной религии можно задать элементарные вопросы. К примеру, страны с какой религией открыли первую и вторую мировые войны, и сколько человек погибло в результате этих войн? Второй вопрос, сколько человек погибло в результате террористического акта на мировой торговый центр в Нью-Йорке и сколько человек погибло в результате американского возмездия в Афганистане? Здесь цифры таковы – 3500 человек погибло в мировом торговом центре и более одного миллиона (1000000) человек в Афганистане, сколько человек загубил Саддам Хусейн в Ираке, и сколько иракцев погибло в результате открытой Западом иракской войны. Здесь тоже пропорции цифр неутешительны. Перед иракской войной говорили, что Саддам Хусейн тиран и диктатор, он готовит ядерное оружие и в его тюрьмах загублено более трех тысяч людей. Исходя из этого обвинения Запад начал войну. Как известно, в результате иракской войны и бомбардировок странами Запада в Ираке погибло более 400000 человек. В этом ряду можно упомянуть и Ливию. Как видно отсюда, обвинения ислама во всех бедах человечества совершенно не обоснованы. В этой связи уместно

привести недавнее выступление Президента Белоруссии А. Лукашенко в ООН 27 сентября 2015 года, где он призывает прекратить вмешиваться в дела других государств. «Давайте, говорит он, – вспомним недавние факты. Под предлогом наличия ядерного оружия в Ираке известные государства решили демократизировать Ирак. И где это ядерное оружие? Где демократия в Ираке? Вы, виновные, скажете, что ошиблись и надо бы остановиться, но опять же нет, пошли дальше. Начали с Туниса и закончили в Ливии, сценарий тот же. Господа, может быть, хватит? Нет, рванули в Сирию. Зачем убиваете людей, зачем свергаете действующего президента, чем он вам не угодил?» – заявил Лукашенко, выступая на саммите ООН по глобальному развитию.

Во всех этих государствах основной религией является ислам. Всем этим государствам и их руководителям Западом предъявлено обвинение в отсутствии демократии и свободы, распространении религиозного экстремизма и терроризма. В целом можно утверждать, что на Западе за последние несколько десятилетий вполне осознанно и целенаправленно формируется исламофобия. В результате такой пропаганды в средствах массовой коммуникации сегодня исламофобией и страхом поражено сознание народных масс и интеллектуалов христианского Запада, которые, не сумев его преодолеть, свыклись с этим состоянием, даже теоретически обосновали «столкновение цивилизаций». Отмечая данный факт, Президент РФ в одном из своих выступлений категорически заявил: «Миру фактически навязывается конфликт цивилизаций, и надо в полной мере отдавать себе отчет, к каким катастрофическим последствиям такая конфронтация могла бы привести». Президент РФ в данном случае абсолютно прав, поскольку кроме огромной опасности, которая несет такая политика, здесь народы сознательно вводятся в глубокое заблуждение, поскольку на деле все великие религии имеют одинаковые цели и задачи. Это очень хорошо иллюстрируется притчей известного суфия Джалал ад-дина Руми. «Раз четыре приятеля (грек, перс, араб и тюрк) нашли монету и решили купить на нее нечто нравящееся им всем. Но тут мнения разошлись: грек захотел купить стафилей, перс – энгур, араб – эйнаб, а турок – изюм, и в результате друзья подрались. Тогда некий незнакомец предложил купить для них то, что им всем понравится. Они согласились и получили по грозди винограда. «Это же и есть «стафилей», «энгур», «эйнаб» и «изюм», воскликнули они». Такова же и Истина,

которую постигают святые всех религий и которую разные народы называют по-разному, что из-за непонимания и приводит к вражде и войнам. Поэтому мировые религии должны объединить свои усилия и выработать план становления будущего интегрированного социума. Объединить свои усилия по созданию единой общечеловеческой цивилизации, которая должна быть основанной на вере и духовности.

Здесь имеется в виду, что за счет приобщения к культурному и религиозному наследию формируется личность человека и развивается цивилизация. Религиозное образование приводит человека к постижению Божественного замысла о нем, учит его нравственному поведению. Поэтому крайне важным видится поощрение со стороны государственной власти религиозных образовательных программ, изучения людьми культурных основ и традиционного уклада жизни своего народа – создание нашей властью системы грамотного религиозного просвещения. Для этого нашему государству совместно с представителями исламской интеллигенции, образованному духовенству, нужно продумать и создать условия, позволяющие, в частности, целенаправленно заполнить информационный вакуум, в котором по сию пору пребывает абсолютное большинство казахстанских последователей пророка Мухаммеда.

В этом плане очень актуальна и своевременна инициатива Президента Казахстана, высказанная на IV Съезде лидеров мировых и традиционных религий в Астане, о создании специального интернет-ресурса для пропаганды толерантности и доверия. «Нарастает глобальный кризис морально-нравственных ценностей. Нельзя не видеть, как во многих обществах пропагандируются и насаждаются лжесвободы. Извращенные взгляды на природу человеческих взаимоотношений пытаются представить в качестве норм современного общества, мотивация к честному труду подменяется стремлением к быстрой наживе любыми способами. Такая антимораль нередко возводится в абсолют», – отметил президент Казахстана Нурсултан Назарбаев [2]. С подобной обеспокоенностью и болью было пронизано и выступление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на вышеупомянутом съезде, который заявил: «Если индустрия прав человека будет лишена духовного и нравственного измерения, если она станет инструментом политической пропаганды и продвижения одних мировоззрений в ущерб другим, – ее плоды

принесут человечеству много несправедливости, рабство порокам и грехам, чрезмерному потреблению, гордыне, которые могут обернуться и уже оборачиваются реальными страданиями людей». Поэтому, «сегодня мы, религиозные лидеры, призваны ясно говорить о пагубности попыток построить мир без Бога – мир господства страстей и эгоизма». Согласно Патриарху: «История этого столетия показала, что удалить религию из общества – значит, удалить и мораль, и удалить сердце» [3].

Здесь, на наш взгляд, очень важно помнить, что привлекательность многих экстремистских учений для молодежи в том, что они, в отличие от многих традиционных религий, ведут воинственную, агрессивную пропаганду. Они не говорят о необходимости терпения, согласия, доверия, они не призывают к любви и состраданию, они не призывают уповать на волю Бога, короче, не используют методы и формы работы, используемые великими религиями, а, напротив, призывают к смелым и решительным действиям, например, с силой и оружием запугать и изменить строй, добыть или забрать, что ему, по мнению его духовных руководителей, причитается. Не ждать, а получить сразу. Также совершенно очевидно, что при вербовке в свои ряды и в процессе обучения своих последователей организаторы этих сект широко использовали не только традиционные, но и современные методы манипулирования сознанием. При разговоре и общении с представителями экстремистских течений можно видеть, что на них не действуют доводы здравого смысла, рациональные и логические аргументы. Совершенно очевидно, что при работе с ними широко использовались методы переформатирования сознания с помощью таких современных методов, как гипноз, нейролингвистическое программирование и т.п. Помимо таких современных методов обучения и воспитания, у религиозных экстремистов можно также видеть некие параллели и с большевистскими методами работы с народными массами. Здесь имеются в виду такие лозунги: «Если враг не подчиняется, то его уничтожают», «Не хочешь, заставим, не можешь – научим» и т.п.

Поэтому в работе с людьми, которые подпали под влияние различных экстремистских учений, вряд ли будут успешными те методы, которые сегодня использует власть, то есть запретить, наказать, посадить. Такие методы возможны и они приводят к определенным результатам лишь в тоталитарных государствах. В государстве, ко-

торое объявило себя светским, приверженным к демократическим принципам, такое – по определению невозможно. Поэтому здесь должна быть выстроена долгосрочная, продуманная и грамотная система религиозного просвещения своих граждан.

Речь, конечно же, не идет о том, чтобы органы власти взяли на себя религиозное просвещение, но необходимая организационная, и даже, финансовая помощь этому начинанию должна быть оказана. Лишь в таком случае можно ожидать серьезные результаты.

Литература

- 1 Михайлов Ю.А. Пора понимать Коран: Сборник статей. – 2-е изд., исправ. и доп. – М.: Ладомир, 2007. – 240 с.
- 2 Выступление Президента Казахстана Н.А. Назарбаева на IV Съезде лидеров мировых и традиционных религий. Версия для печати 30 мая 2012 г.
- 3 Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на IV Съезде лидеров мировых и традиционных религий. Версия для печати 30 мая 2012 г.
- 4 Хендрик Йохансон Виттевин. Бизнес и духовность. Суфизм в действии. / Перевод с английского Андрея Степанова. – М.: Гаятри, 2007.
- 5 Кен Уилбер. Интегральное видение. Краткое видение в революционный интегральный подход к Жизни, Богу, Вселенной и всему остальному. – М.: Открытый мир, 2009. – 232 с.
- 6 Сакхей Г.Н. Будущее человечества. Исламский прогноз. / Перевод с английского В.Иноземцева // Свободная мысль. 1993. – № 1. – С. 103-113.

References

- 1 Mihailov U.A. Poraponimat Koran: Sbornikstatey. – 2-ye izd.,isprav. idop. – M.: Ladomir, 2007. – 240 s.
- 2 Vistuplenie Presidenta Kazakhstana N.A. Nazarbaeva IV Sezde liderov mirovih I tradicionnyh religiy. Versiya dlya pechaty 30 maya 2012 g.
- 3 Vistuplenie Svyateiwego Patriarha Kirilla na IV Siezde liderov mirovih I tradicionnyh religiy. Versiyadlyapechaty 30 maya 2013 g.
- 4 Hendrik IohansonVittevin. Busness I duhovnost. Sufizm v deistvii. / Perevod s anglisikogo Andrey Steprnova. – M.:Gayatri, 2007.
- 5 Ken Yilber. Integralnoe videnie. Kratkoevidenie v revolucionnyi integralnyi podhod k Gizni, Bogu, Vselennoy I vsemu ostalnomu. – M.: Otkrytyi mir, 2009. – 232 s.
- 6 Sakheb G.N. Buduwee chelovechestvo. Islamckiy prognoz. / Perevod s angliyskogo V. Inozemceva // Svobodnayamisl. 1993. – № 1. – S. 103-113.

Карабаева А.Г.,
Исмагамбетова З.Н.

**Определение религиозной
толерантности, типов и модели
толерантности в казахстанском
обществе**

Статья посвящена специфике религиозной толерантности и эволюции развития политики религиозной толерантности и толерантных отношений в современном социуме и фактора этнокультурной толерантности. В статье показана актуальность изучения проблемы толерантности в современных условиях, в том числе и в казахстанском обществе. Толерантность определяется авторами как главный принцип межкультурной коммуникации в современном мире. В статье представлены модели и типология толерантности. Авторы статьи рассматривают и сравнивают модели толерантности в западноевропейском мире, российскую и казахстанскую модели толерантности, раскрываются исторические условия и особенности этих моделей. Авторы считают, что большое влияние на формирование казахстанской модели толерантности оказывает казахская традиционная культура. Авторы раскрывают причины и условия формирования ценностей толерантности, влияние религии и традиционных ценностей на формирование политики и культуры толерантности в обществе в разные эпохи, показана роль толерантности в современном казахстанском обществе, роль принципов толерантного общения, поведения и коммуникации в обществе и религиозной среде, выявлены факторы возросшего влияния межэтнической и религиозной толерантности в современных социальных структурах, группах и институтах общества, а также в государстве в целом.

Ключевые слова: религия, толерантность, религиозная толерантность, вера, ислам, культура, политика, конфессии, государство, общество, духовность, конфликты, общество, цивилизация, коммуникация, идентичность, ценности, этнос.

Karabayeva A.G.,
Ismagambetova Z.N.

**Identify the of religious
tolerance, types and models of
tolerance in Kazakh society**

The article is devoted to the specifics of religious tolerance and evolution of the development of policy of religious tolerance and tolerant relations in modern society and ethno-cultural tolerance factor. The article shows the relevance of studying the tolerance problem in the modern conditions, including in Kazakhstan society. Tolerance is defined by the authors as the main principle of intercultural communication in the modern world. The article presents models and typology of tolerance. The authors examine and compare models of tolerance in the Western European world, Russian and Kazakh models of tolerance, reveal historical conditions and features of these models. The authors consider Kazakh traditional culture as great influence on the formation of the Kazakh model of tolerance. The authors reveal the causes and conditions of the formation of values of tolerance. The authors reveal the influence of religion and traditional values on the policy and the culture of tolerance in society in different eras. The authors show the role of tolerance in modern Kazakhstan society, the role of the principles of tolerant communication, behavior and communication in society and religious environment. The authors identify factors increasing the influence of ethnic and religious tolerance on contemporary social structures, groups and institutions of society and the state as a whole.

Key words: religion, tolerance, religious tolerance, faith, Islam, culture, politics, religions, state, society, spirituality, conflicts, society, civilization, communication, identity, values, ethnicity.

Карабаева А.Г.,
Исмагамбетова З.Н.

**Қазақстан қоғамдағы діни
төзімділік, толеранттылықтың
түрлерін және толеранттылық
модельдерін анықтау**

Мақала заманауи қоғамдағы діни төзімділік және толерантты қарым-қатынастарды дамыту саясаты мен этно-мәдени төзімділік факторы эволюция және діни төзімділік ерекшеліктеріне арналған. Мақалада қазіргі жағдайда және Қазақстан қоғамында төзімділік мәселесін зерттеу өзектілігі көрсетілді. Төзімділік авторлармен қазіргі әлемдегі мәдениетаралық қарым-қатынас негізгі принципі ретінде анықталады. Мақалада төзімділік модельдері мен типологиясы ұсынылған. Авторлар Батыс Еуропа әлемінің төзімділік модельдері, орыс және қазақстандық төзімділік моделдерін қарастырады және салыстырады, тарихи жағдайлар және осы модельдердің ерекшеліктерін ашады. Авторлар қазақстандық төзімділік моделінің қалыптасуына қазақтың дәстүрлі мәдениеті үлкен әсер тигізеді деп санайды.

Түйін сөздер: дін, төзімділік, діни төзімділік, сенім, ислам, мәдениет, саясат, мемлекет, қоғам, рухани, қақтығыстар, қоғам, өркениет, байланыс, жеке басын кұәландыратын, құндылықтар, ұлт.

**ОПРЕДЕЛЕНИЕ
РЕЛИГИОЗНОЙ
ТОЛЕРАНТНОСТИ,
ТИПОВ И МОДЕЛИ
ТОЛЕРАНТНОСТИ
В КАЗАХСТАНСКОМ
ОБЩЕСТВЕ****Введение**

Одной из актуальных проблем современной социальной сферы является анализ сущности толерантности как духовной ценности и ценностной ориентации этнической культуры, определение типов толерантности и разработки модели толерантности в казахстанском обществе. Эта проблема особенно важна и для казахстанского общества в период модернизации. Одной из важных причин востребованности данной проблемы в социокультурном плане является этнокультурное многообразие в обществе, активизация межкультурных коммуникаций. Эта задача обусловлена тем, что в обществе на протяжении более 80 лет трудятся и проживают представители более 135 этносов, которые за последние 20 лет активно продвигают идею сохранения своей культурно-этнической идентичности, в том числе и идею сохранения своего этнического языка. В этой связи особенно значимым становится определение онтологических оснований выживания различных народов и их самобытных культур, создание необходимых условий в сохранении мировоззрения культурной группы, для позитивного межкультурного диалога, на основе которого возможно мирное сосуществование разных культур и религий, культурная коммуникация различных народов на основе взаимной переносимости культур.

Толерантность на сегодняшний день, безусловно, выступает неременным условием выживания и развития современной цивилизации, регулирования отношений на государственном уровне и уровне повседневных взаимодействий и практик. Все это актуализирует необходимость проведения культурфилософского анализа проблемы противоречия между возрастающей потребностью общества в утверждении толерантности как стратегии взаимодействия между людьми и социальными группами, толерантностью как ценностью общества и культуры и недостаточной привлекательностью эталонов толерантности и соответствующих моделей поведения, существующих в социуме. Теоретико-практическая значимость этой социокультурной задачи обусловлена своеобразием этнокультурной составляющей и межконфессиональными отношениями, сложившимися в нашем обществе.

Дискуссия

На протяжении более 80 лет на территории нашего государства проживали различные этносы со своей богатой этнической культурой и языком, а также идеологизированной культурной политикой, основывающейся на идее монокультурности, «единого народа». За годы социокультурных трансформаций в обществе постепенно складывается идея поликультурности, полиэтничности, а также идея о религии как составляющей «культурного образа жизни». Несмотря на то, что в обществе существует позиционирование идеи признания стратегии толерантности и солидарности как необходимого условия стабильной и гармоничной социокультурной жизни, тем не менее, теоретический и социологический анализ показывает, что мы еще не научились подходить к ним не только как эталону межкультурной, но и межконфессиональной коммуникации.

Несмотря на то, что феномен толерантности и солидарности онтологически укоренен в жизни человека, однако история развития человечества показывает, что эти культурные стратегии еще не стали для народов мира нравственно-культурной ценностью и нормой социокультурной организации, устройства, преобразования, модернизации общественной и культурной жизни.

Основная часть

В современных условиях формирования мультикультурного мира мы лишь приближаемся к пониманию глубинных оснований ценности человечества как космического и природного явления, факта уважительного и ценностного отношения к другой, иной культуре и человеку. Толерантность – это необходимый момент межкультурной коммуникации; это умение понимать главное не только в своей, но и в другой культуре, видеть в другой, чужой вере ценностные начала, но и умение вычленять идеологические обоснования, не противоречащие духовно-нравственным ценностям. Обращение к культурфилософскому исследованию толерантности и солидарности имеет под собой глубокие цивилизационные причины, так как это важно не только для сохранения человечества как уникального космического явления, но и как культурного феномена, имеющего глубинные гуманистические и нравственно-духовные мотивы, практический смысл, социальные функции.

Как показывает многосторонний анализ

проблемы, идея толерантности широко обсуждается в среде научной интеллигенции, является предметом научных дискуссии, вопросом, представляющим интерес для широких политических кругов и социальных групп. Исследования проблемы толерантности в зарубежной, российской и казахстанской научной литературе позволяют сделать вывод, что ее сущность можно понять при выяснении социальных, культурных, политических процессов жизни общества, импликации нравственных принципов и ценностей, реализации разнообразных коммуникативных моделей, а также схем и стратегий взаимодействия между этническими и культурными группами. Для выявления сущности толерантности необходимо определить место и роль толерантности в социальной и культурно-политической жизни общества.

Так, в западноевропейских странах толерантность возникла в условиях выяснения вопроса об отношении к религиозной вере, как религиозная терпимость. Основной чертой западной модели толерантности является рациональность. Основными элементами западной модели толерантности являются уважение к собственности, к правам человека, к правовым институтам общества. Таким образом, базисными принципами западной модели толерантности являются веротерпимость, признание и уважение прав и свободы человека.

Российская модель толерантности складывалась под влиянием нескольких социокультурных факторов: православного христианства, различных культурных традиций (Востока и Запада), «собственных» («аутентичных») этнических принципов. Наиболее важными принципами российской модели толерантности являются принципы: терпимости, солидарности, сотрудничества, плюрализма, культурного многообразия, диалога и взаимопонимания между народами, этническими, религиозными, культурными и другими группами. Российская модель толерантности основана на сотрудничестве культур, этносов и религий, социальных общностей, групп.

Казахстанская модель толерантности имеет свою долгую историю. Как социальный феномен толерантность в Казахстане имеет древние традиции. Специфика формирования толерантности в казахской культуре связана, с одной стороны, с влиянием идей буддизма, христианства, тенгрианства, позднее – с распространением ислама. Развитие основных духовных ценностей, оказалось, связано с такими идеями ислама,

как, к примеру, быть нравственным, духовным человеком, в развитии таких положительных нравственных качеств, как справедливость, прощение, сострадание, благодеяние, правдивость, великодушие. Долгом каждого мусульманина считается недопустимость негативных качеств, как лицемерие, плутовство, злословие, подозрительность, лживость, гордыня, стремление к положительным ценностям. В Коране проводится мысль о том, что человек должен быть терпимым и поступать милосердно. «Вы, которые уверовали, терпите и будете терпимы, будьте стойки и бойтесь Аллаха, – может быть, вы будете счастливы!» [Коран. Сура 3:200]. Этот принцип терпимого отношения к окружающим выражается в преодолении враждебности, недовольства и предубеждений в отношениях между людьми, в утверждении в межчеловеческих отношениях идеи любви к ближнему, совершении добрых дел мир – прощение, милосердие.

Идеи толерантности складывались и в истории тюркской, и казахской философии. Вопросы толерантности высказывались в тематике философских поисков таких известных мыслителей Востока, как аль-Фараби, Баласагуни, Кашгари. В отечественной философской традиции феномен толерантности является особой темой. В традициях казахской философской мысли необходимо выделить произведения Абая Кунанбаева, Шакарима Кудайбердиева, Магжана Жумабаева и др., в которых проведен синтез идей Востока и Запада, через их творческое наследие красной нитью проходит идея межкультурного диалога, пропитанного духом толерантности. В их творчестве были подняты и философские проблемы общечеловеческого значения – проблемы бытия и свободы человека, смысла его жизни, милосердия и толерантности. Мироззрение казахских мыслителей начала XX века глубоко гуманистично. Это проявляется в утверждении индивидуального начала в человеке, уникальности его бытия, признании значимости роли человека и нации в истории, в решении философских проблем сквозь призму добра и зла, а также в целом этической окрашенности их философских воззрений. Идеи казахских мыслителей Абай Кунанбаев, Шакарима Кудайбердиева и казахских просветителей оказали влияние на формирование казахской ментальности, на формирование ценностной ориентации, основанной на идее толерантного поведения народа.

Идеи толерантности составляют огромный пласт духовной культуры казахского народа. Поэтому в разработке казахстанской модели то-

лерантности следует учитывать глубинные элементы истории и культуру, соответствующие ценности, нормы, правила жизни, элементы этических оценок, традиционные установки, сюжеты, примеры и образы. Важную роль в формировании казахстанской модели толерантности играют традиции казахского народа, как гостеприимство, взаимопомощь, а также отзывчивость, открытость всему миру и доброжелательность.

Известно, что толерантность имеет временную локальность, проявляется во всех культурах и в этом смысле универсальна. Казахские мыслители, чьи воззрения также были пронизаны духом терпимости, хорошо понимали, что нельзя делать другим то, чего себе не желаешь. Чем больше ты предан своей вере, тем более ты веротерпим, считали они. Требования толерантности применялись ими прежде всего к самим себе. Таким образом, идея толерантности складывалась на протяжении многолетнего сосуществования казахского народа с разными народами российского и среднеазиатского общества.

Главным принципом такого сосуществования является принцип веротерпимости, уважение чужой культуры. В советский период важным фактором толерантности является социалистическая идеология, основанная на единстве истории, классовой солидарности, созидании советской культуры. Значение имеет период независимого развития казахстанского общества. В переходный период, когда происходили жесткие процессы социально-экономической дифференциации, трансформация казахстанского общества оказалась напрямую связанной с важными элементами и ценностями общественного согласия, укреплением жизненных позиций, ценностей социальных и этнических групп. Это было жизненно необходимым, если брать во внимание различия в ценностных, политических, религиозных ориентациях различных социальных групп. Достижение социально-экономической стабилизации казахстанского общества было возможно на основе формирования солидарности в обществе, создания норм, принципов, идей толерантного поведения в межэтнических и межконфессиональных отношениях.

В отличие от западных стран, где формирование стратегии толерантности носило долговременный, а порой и спонтанный характер, как необходимая основа сосуществования людей в условиях культурного многообразия, в Казахстане выработка стратегии толерантности носит характер «политического заказа»,

важнейшей политической цели. Такая установка имела для молодого и суверенного государства актуальное значение. Такая необходимость была продиктована, с одной стороны, наличием социокультурного опыта взаимодействия народов в условиях СССР, и с другой стороны, попыткой сохранения наработанного опыта. Исторически сложившаяся многонациональность и формирующаяся многоконфессиональность стали актуальностью для казахстанского общества в условиях созидания молодого независимого и суверенного казахстанского государства. Анализ показывает, что только стабильность межэтнических отношений и солидарность являются необходимым основанием для его дальнейшего развития и последующей модернизации. С другой стороны, это было обусловлено внешним фоном (контекстом), который отличается культурной многовекторностью и сложностью процессов глобализации, идеями толерантности, навыками межкультурного взаимодействия, формированием установок толерантности, веротерпимости и миролюбия,

профилактикой различных видов экстремизма. Поэтому в Казахстане формирование стратегии толерантности подкрепляется созданием правовой базы, положениями Конституции Республики Казахстан, институционализацией межэтнических отношений на почве согласия, сотрудничества народов Казахстана, к примеру, на «платформе» Ассамблеи народа Казахстана.

Важную роль в становлении толерантности в межэтнических отношениях играют социальные институты, в частности, Ассамблея народа Казахстана. Анализ социально-политической ситуации показывает, что важную роль в реализации принципов толерантного взаимодействия играет рационально-взвешенная межэтническая политика государства. Так, почти половина (45,4%) наших соотечественников считает, что руководством страны строится многонациональное государство без привилегий и дискриминаций. 20,8% опрошенных считают, что в национальной политике преференции отдаются, прежде всего, государствообразующему – казахскому этносу (рисунок).



Рисунок – Взгляд на государственную политику в сфере межэтнических отношений

В этническом срезе представлены ответы на вопрос «Какова государственная политика в сфере межэтнических отношений?». Ответы распределились следующим образом.

Больше половины (53,9%) казахов уверены, что «строится многонациональное государство без привилегий и дискриминаций». У остальных этнических групп доля ответов на этот вопрос колеблется в пределах от 25,8% до

48,1%. Почти равное количество ответов было получено относительно варианта «строится многонациональное государство с учетом менталитета казахов и привилегиями для них». 6,3% уйгуров и татар считают, что «строится мононациональное государство с вытеснением других национальностей» [1]. Приведенные цифры показывают, что толерантность является многофакторным, полифункциональным, мно-

гоуровневым, амбивалентным, «многосмысловым», противоречивым и даже «лично-субъективным» образованием.

Специалисты в области психологии подчеркивают, что толерантность особенно важна в тех условиях, где крупная общность является по своим этническим, национальным, религиозным, социокультурным признакам сверхсложной, полиморфной системой, внутри которой представители различных групп имеют много общих проблем, сходных интересов и поэтому постоянно вынуждены взаимодействовать для решения совместных задач [2]. «Толерантность в качестве цивилизующего, психосоциального фактора способствует тому, что межсубъектные, межгрупповые разногласия (в контексте толерантного разрешения вопросов) не оказывают непоправимого дестабилизирующего, деструктивного воздействия на систему межсубъектных коммуникаций. Направленная своим ценностным вектором против любых форм нетерпимости, негативизма, ксенофобии, толерантность не тождественна социальной инертности и «холодному» равнодушию. В ней сосредоточена значительная социокультурная, психоморальная энергия, обеспечивающая тактику поиска общих точек соприкосновения, стратегию выработки единой ситуационной платформы для самых разных позиций» [3, с. 216].

Толерантность становится важнейшим камертоном социокультурной динамики современного общества. Социологи и психологи отмечают, что внешние и внутренние конфликты (в том числе в религиозной сфере) стали в жизни людей постоянным отрицательным фактором воздействия на духовный облик, психическое и «экзистенциальное» состояние каждого отдельного человека, его коммуникативные стратегии и приоритеты [4].

По мнению Г.М. Солдатовой, толерантность – «интегральная характеристика индивида, определяющая способность в проблемных и кризисных ситуациях активно взаимодействовать в условиях нервно-психического равновесия, успешной адаптации, недопущения конфронтации и развития позитивных взаимоотношений с собой и окружающим миром» [5, с. 84]. Социальная структура социума, культурные и религиозные различия в нем задают определенный вектор формирования образа мира личности как устойчивой модели, описывающей общие черты и видения мира, формы активности, способы адаптации, типы решения конфликтов, в том числе в религиозной сфере.

Б.Г. Ананьев отмечал, что «на любом уровне и при любой сложности поведения личности существует взаимозависимость между: а) информацией о людях в межличностном общении; б) коммуникацией и саморегуляцией поступков человека в процессе общения; в) преобразованием внутреннего мира самой личности» [6]. Психологические характеристики личности, личностной толерантности, социально-психологические модели коммуникации и социального взаимодействия, социальные и психологические характеристики коммуникативной толерантности, технологии регулирования сложных внутрисоциальных отношений, развитие механизмов и приемов саморегуляции крайне важны для развития и оценки межрелигиозных отношений.

Актуальным для социальной, «практической» области, в том числе сферы межконфессионального взаимодействия оказывается вопрос психологического и социального «оптимального» общения, с постоянной поправкой на своеобразие других и абсолютное требование о недопущении ущемления достоинства каждого, с учетом интересов, мотивов и целеположения всех участников социального взаимодействия и культурного диалога, с сохранением равных прав и приоритетов, и, одновременно, с пониманием глубинной функции и значения ценностей, потребностей, традиций, «коренных» народов, их специфической роли в формировании и развитии «интегральной» культуры, которая становится условием и основанием государственного, гражданского, культурного строительства и цивилизационных перспектив сообщества.

Основными механизмами формирования коммуникативной толерантности считают идентификацию и рефлекссию. Для процесса развития коммуникативной толерантности особое значение имеет гибкость поведения – способность иметь более чем одно эмоциональное состояние, переживание или поступок, умение их изменять в ответ на воздействие внешней ситуации. [7]. Коммуникативная толерантность связана с вполне определенным расширением возможности привычной реакции на культурные явления, социальные образования, групповые объединения, ограничивающей способность добиваться результата [7, с.19]. В «коммуникативном поведении» наибольшее влияние на результат имеет тот, кто проявляет наибольшую гибкость и разнообразие в поведении [8].

Конфликт, борьба противоположностей, безусловно, определяют процессы социокуль-

турного развития, но и «толерантность», разнообразие, взаимопомощь, доверие имеют эволюционный смысл в противоречивом процессе развития. Толерантность понимается как устойчивость к неопределенности, к конфликту, к стрессу, к поведенческим отклонениям, как позитивная этническая устойчивость [9, 10].

За период независимого развития суверенного государства не только сохранен опыт межкультурного взаимодействия народов Казахстана, но и созданы условия для развития межэтнического сотрудничества.

Важным содержанием толерантности является сотрудничество между народами Казахстана. Сотрудничество является наиболее важной моделью казахстанской толерантности, основой которой являются совместный выбор народами Казахстана социокультурной жизни, мирного существования и общественного согласия. Основными признаками толерантного поведения народов Казахстана являются доброжелательность, вежливость и терпение в отношении различных представителей этносов, совместно проживающих в Казахстане, доверительность, социальная активность, культурный диалог. Культурный диалог является той основой, на которой достигается уникальность и своеобразие каждой культуры и традиций народов Казахстана. Это подтверждается и социологическим опросом. Так, 75% респондентов считают, что культурный и межэтнический диалог является гарантом сохранения культурного многообразия в стране, условием развития культуры казахстанского народа, условием толерантности в обществе.

Следующим важным элементом казахстанской модели толерантности является согласие. Последнее основывается на определенной близости культурных традиций и ценностных принципов разных слоев казахстанского общества, выработанной их единой историей, как унаследованное культурное наследие предшествующих лет совместного культурного взаимодействия народов, в преемственной форме продолжающей их вековую дружбу. Это социальное согласие основано на выборе единой цели последующего культурного и межэтнического взаимодействия на пути созидания нового суверенного казахстанского общества. Социальное согласие народов Казахстана основано на социальном сотрудничестве всех социальных субъектов, живущих в одной стране, имеющих общие интересы и ценности, потребности и цели. Основными его составляющими являются единство целей

страны и государства, солидарность, сплоченность, социально-политическая стабильность, правовой порядок, социальное партнерство, устойчивость социального развития. Конечная цель такого согласия – это сохранение целостности казахстанского общества.

Анализ путей и условий сохранения целостности казахстанского общества показывает, что к его внешним факторам относятся мир, внешняя политическая стабильность и внешняя продуманная международная политика. К внутренним факторам можно отнести баланс социально-политических интересов всех социальных групп и политических партий общества, народа Казахстана, внутренний порядок и социальное соответствие элементов социума в достижении поставленной цели, слаженность действия государственных и социальных институтов. Как показывает опрос (90%), становлению согласия в казахстанском обществе способствуют понижение степени коррумпированности во властных, государственных и других учреждениях, отсутствие проявлений трайбализма на всех уровнях, снижение социально-политических конфликтов и напряженности в обществе. Важным условием сохранения общественного согласия являются действие всех субъектов на основе соблюдения правового порядка и в соответствии с законом независимо от социального и имущественного статуса.

Наличие в обществе социальной защищенности субъектов на всех уровнях социальной организации общества, активная их включенность в социальную жизнь, соблюдение принципов равенства и справедливости способствуют укреплению стабильности, солидаризации общества.

Важную роль в достижении согласия в обществе играет наличие в обществе и формирование общих традиций, норм, праздников, социально-культурных событий, требующих единства действия всех слоев населения независимо от их статуса, этничности, конфессиональности. Общие традиции, праздники, объединяющие социально-культурные и политические события, способствуют формированию общественного согласия и солидарности.

Следовательно, этническая, социальная и культурная неоднородность, стремление к стабильности общества являются основанием для толерантности. В современном плюралистическом, мультикультурном мире человечество может выжить только на основе принципов толерантности. Человек не рождается толерант-

ным, он становится таковым в процессе обучения и воспитания, участия в межкультурном и межэтническом диалоге. Таким образом, казахстанская концептуальная модель толерантности основана на согласии и сотрудничестве, культур, этносов и религий, социальных общностей, групп. Близость культурных традиций разных слоев и ценностное единство общества создают предпосылки для формирования социального согласия как характеристики казахстанской стратегии толерантности. Согласие выступает глубинной основой повышения социальной интеграции (понимаемой не как поглощение одних другими, а как взаимообогащение, как приобретение системой новых, действительно единых качеств), снижения уровня напряженности и конфликтности и способствует реализации принципа толерантности.

Изучая основания формирования модели казахстанской толерантности, следует провести определение ее составляющих или типов толерантности. Принято выделять следующие типы толерантности: расовая толерантность, повседневная толерантность, гендерная толерантность, возрастная и геронтологическая толерантность, этническая толерантность, межэтническая толерантность, религиозная толерантность, культурная толерантность, социальная толерантность, политическая толерантность, образовательная толерантность, географическая толерантность, физиологическая толерантность, сексуально-ориентационная и маргинальная толерантность.

1) гендерная (непредвзятое отношение к представителям другого пола, недопустимость априорного приписывания человеку недостатков другого пола, отсутствие идей половой дискриминации, сексизма);

2) возрастная (непредвзятость к людям пожилого возраста, уважительное отношение);

3) образовательная (терпимое отношение к высказываниям и поведению людей с более низким уровнем образования у высокообразованных людей и наоборот);

4) межэтническая (отношение к представителям различных этносов и культур как к равным, «без чувства национального превосходства», этноцентризма, ксенофобии, агрессивного национализма);

5) расовая (отсутствие предубеждений, расовой дискриминации, расизма к людям другой расы);

6) религиозная (терпимое отношение к вероисповеданию других людей, отсутствие межкон-

фессиональной интолерантности, религиозного фанатизма);

7) географическая (непредвзятость к жителям небольших или провинциальных городов, деревень и других регионов со стороны столичных жителей и наоборот);

8) социальная (адекватное отношение к представителям разных социальных групп и имущественных слоев – к примеру, к богатым и к бедным, и наоборот);

9) физиологическая (терпимое отношение к больным, лицам с ограниченными возможностями, с различными девиациями в здоровье и др.);

10) политическая (отношение к деятельности различных партий и объединений, высказываниям их членов и, как следствие, препятствие к распространению идеологии фашизма, тоталитаризма, политики и практики политических репрессий);

11) сексуально-ориентационная (непредвзятость по отношению к лицам с нетрадиционной сексуальной ориентацией);

12) маргинальная (толерантность по отношению к маргиналам: бомжам, нищим, наркоманам, алкоголикам, заключенным и т.д.).

Каждый тип толерантности обусловлен социокультурными основаниями, культурными и межкультурными коммуникациями, межкультурной компетенцией и проблемами понимания в межкультурной коммуникации.

Одним из важных компонентов казахстанской модели толерантности является повседневная толерантность. В общественном мнении и обыденном сознании идея толерантности не является достаточно актуальной темой. В повседневной жизни идея толерантности чаще всего формируется стихийно в контексте коммуникации, повседневного поведения и образа жизни, в которой людям зачастую приходится проявлять сдержанность ради того, чтобы не нарушать нормы повседневного общения и избегания конфликтной ситуации.

Среди студенческой молодежи тема толерантности не является жизненно необходимой и значимой. Большая часть студентов зачастую абстрактно представляет для себя значение термина, другая же часть очень часто затрудняется дать определение этому феномену, что во многом демонстрирует полную интолерантность по отношению друг к другу.

Среди студентов университета (КазНУ им. аль-Фараби), имеющих более или менее близкое к научному представлению значение данного термина, такая возможность получения

информации о принципах толерантности приобретается благодаря ряду дисциплин, таких как философия, культурология, социология, политология, психология. Многие обучающиеся имеют полноценную возможность иметь представление об истории формирования идеи толерантности, о вкладе философов в обсуждение данной проблематики. Большинство студентов считают, что соблюдение правил общего поведения, не обращение внимания на «странности» и невоспитанность некоторых лиц в целом позволяют избежать конфликт ради собственной безопасности.

Можно констатировать широкую распространенность обыденного представления о толерантности, понимаемой ими как терпимость, равнодушие к поведению других лиц, общению с другими, невмешательство в ситуации, в которых имеются случаи, не совпадающие в ценностном плане с представлениями о «должном». Таким образом, слово «терпимость», подразумевающее элемент снисходительности и отрицательную оценку явления или свойства человека, с которыми мирятся по необходимости или из милости, превалирует в общественном мнении, в обыденном сознании людей.

Главными характеристиками повседневной толерантности являются терпимость, снисходительность к кому-либо или чему-либо. Это – «практическое признание и уважение убеждений и действий других людей» [11]. Подобного вида толерантность, встречающаяся чаще всего в повседневной жизни, возникает и развивается как компенсаторный механизм для смягчения противоречий между труднопримиримыми/непримиримыми идейными и мировоззренческими позициями [11]. Таким образом, терпимость носит ярко выраженную компенсаторно-манипулятивную функцию. Терпимость как стратегия направлена минимизировать конфронтационные настроения людей, она нацелена на примирение социальных антагонистов.

В целом, в повседневной жизни и практике общения люди научаются проявлять терпимость, снисходительность в отношении к другому. Одной из сторон данного вида толерантности является тот факт, что он можно внешне проявляться как толерантное. В тоже время этот вид поведения, по сути, может быть связан с «конформностью, социальной трусостью, безынициативностью, безразличием или даже пренебрежением к партнеру по взаимодействию» (А. Садохин) [12]. Под толерантностью иногда понимается такое поведение, которое следует

называть как квазитолерантность. К ней можно отнести такие формы поведения, в которых проводится идея проявления терпимости в отношении не только культурных девиаций, но и возврат к паттернам поведения, нравственный смысл которых связан с определенными нормами и правилами поведения, относящимися к ряду «специфических» проявлений жизнедеятельности человека, социума или группы или к негативным пережиткам. Это проповедь сексуальных связей с малолетними детьми, подростками, сексуальная вседозволенность. Такие виды поведения наблюдаются в повседневной практике общения между людьми, зачастую они носят латентный характер. Толерантность может быть внешней, лишь демонстрируемой, и внутренней, связанной с невысоким уровнем эмоционального возбуждения (А. Садохин) [12].

Важнейшим типом толерантности является этническая и межэтническая толерантность. Казахская модель толерантности включает в свою структуру этническую толерантность как достаточно сложно организованный элемент.

Среди объединительных ценностей, доставшихся нам из прошлого, особое значение имеют ценности внутриэтнического и межэтнического согласия и стабильности. Они представляют собой тот ценностный базис полиэтнического казахстанского общества, в сопряжении с которым возможно углубление демократических ценностей в Казахстане, и на их основе должно формироваться гражданское общество.

Казахстан имеет исторический опыт, богатую традиционную культуру, толерантность, духовные ценности. Национально-психологические особенности толерантности казахского народа обуславливают его менталитет, оказывают влияние на становление и развитие общественного сознания – политическое сознание и политическую культуру, нормы поведения. С этим связана доминанта традиционалистских морально-нравственных стереотипов социальной активности. Следует иметь в виду, что позитивных перемен можно достичь, пройдя стадию становления самостоятельных субъектов общественных отношений. Переход к новым отношениям зависит от развития самих людей, это естественноисторический закономерный процесс. Для понимания становления этнической толерантности важным является исследование оснований казахской культуры, позволяющей понять толерантный характер казахов.

В казахской культуре толерантность выступает как самостоятельная общезначимая цен-

ность. Толерантность – это возможность воспринимать чужие представления и принципы, если только они не противоречат требованиям морали. Она выражается в универсальности нравственных норм, добровольности их исполнения, ответственности за результаты поступков. Такая этическая детерминация предполагает детерминацию нравами, смыслами, целями морально должного и ответственного поведения. Данная специфика этических оснований толерантности была трансформирована в современную культуру Казахстана. Более восьми десятков лет на территории нашего государства проживали различные этносы со своей богатой этнической культурой и языком, а также «идеологизированной» культурной политикой, основывающейся на идее монокультурности, «единого народа». За годы социокультурных трансформаций в обществе постепенно складывается идея поликультурности, полиэтничности.

Заключение

Современное казахстанское общество характеризуется культурным разнообразием как в этническом, языковом, так и религиозном плане. Живущие этносы на территории казахстанского общества объединяются и позиционируют себя как казахстанцы, как казахстанский народ. С одной стороны, этому имеются объективные причины. Первое, это исторически сложившаяся социальная реальность, нацеленная на стабильность. В современном Казахстане имеет мес-

то преемственность в сохранении и развитии стабильных межэтнических отношений. В республике поддерживаются и пролонгируются существующие формы и уровни межэтнической и социальной стабильности, сохраняющиеся в период независимого развития государства. Для этого создаются необходимые объективные условия, к числу которых можно отнести создание целостного независимого государства, сохранение государственной границы, развитие и расширение торгово-экономических связей, международных отношений, формирование условий для развития хозяйственной деятельности крупного и среднего бизнеса, создание условий для активизации малого бизнеса. Все это создает условия для безопасного и мирного существования и развития межэтнических отношений, упрочения политической и социально-экономической независимости государства.

Второе, на протяжении 20 последних лет в казахстанском обществе создавались условия для сохранения уникальной самобытной культуры этносов, для сохранения и развития языков. В этом плане в проводимой культурной политике были предусмотрены создание культурно-этнических центров, школ, различных культурных организаций. В казахстанском обществе культивируется стратегия толерантности, которая за последние годы становится качественным критерием социальной культуры и отношений, когнитивным идеалом, практическим, экзистенциальным мотивом и руководством к действию, а также важнейшей приметой цивилизационной динамики.

Литература

- 1 Абдикерова Г.О. Роли и функции социальных институтов в условиях модернизации казахстанского общества / Постсоветские модели социальных трансформаций: опыт двадцатилетия // Материалы международной научно-теоретической конференции. – Караганда: КарГУ, 2011. – С. 19-21.
- 2 Современная конфликтология в контексте культуры мира. – М., 2001.
- 3 Бачинин В.А. Толерантность // Психология. Энциклопедический словарь. – СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2005.
- 4 Бардиер Г.Л. Социальная психология толерантности. – СПб., 2005.
- 5 Солдатова Г.М. Практическая психология толерантности, или как сделать так, чтобы зазвучали лучшие струны человеческой души? // Век толерантности. – 2003. – № 3. – С. 60-78.
- 6 Ананьев Б.Г. Психология и проблемы человекознания: Избр. психолог. труды / Под ред. А.А. Бодалева. – Воронеж: МОДЭК, 2008.
- 7 Бодалев, А.А. Личность и общение: Избр. психол. тр. / А.А. Бодалев. – Изд. 2-е. – М.: Междунар. пед. академ., 1995.
- 8 Роджерс К. Свобода учиться. – М., 2002.
- 9 Асмолов А.Г. На пути к толерантному сознанию. – М., 2000.
- 10 Солдатова Г.У., Шайгерова Л.А., Шарова О.Д. Жить в мире с собой и другими: Тренинг толерантности для подростков. – М.: Генезис, 2000.
- 11 Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. – М., 2000.
- 12 Толерантное сознание и формирование толерантных отношений (теория и практика): Сб. науч.-метод. статей. – М.: Издательство МПСИ; Воронеж: Издательство «МОДЭК», 2002.

References

- 1 Abdikerova G.O. Roli i funkcii socialnykh institutov v usloviykh modernizacii kazakhstanskogo obshhestva / Postsovetskie modely socialnykh transformacij: opyt dvadcatiletija // Materialy mezhdunarodnoj nauchno-teoreticheskoj konferencii. – Karaganda: KarGU. – 2011. – S. 19-21.
- 2 Sovremennaja konfliktologija v kontekste kultury mira. – M., 2011.
- 3 Bachinin V.A. Tolерantnost // Psikhologija. Enciklopedicheskiy slovar». – SPb.: Izd-vo Mihajlova V.A., 2005.
- 4 Bardier G.L. Socialnaja psikhologija tolerancii. – SPb., 2005.
- 5 Soldatova G.M. Prakticheskaja psikhologija tolerancii, ili kak sdelat' tak, chtoby zavuchaly luchshie struny chelovecheskoj dushy? // Vek tolerancii. – 2003. – № 3. – S. 60-78.
- 6 Anan'ev B.G. Psikhologija i problemy chelovekoznaniya: Izbr. psiholog. trudy / Pod red. A.A. Bodaleva. – Voronezh: MO-DEHK, 2008.
- 7 Bodalev A.A. Lichnost' i obshhenie: Izbr. psihol. tr. / A.A. Bodalev. – Izd. 2-e. – M.: Mezhdunar. ped. akadem., 1995.
- 8 Rodzhers K. Svoboda uchit'sja. – M., 2002.
- 9 Asmolov A.G. Na puti k tolerancii i soznaniyu. – M., 2002.
- 10 Soldatova G.U., Shigerova L.A., Sharova O.D. Zhit' v mire s soboj i drugimi: Trening tolerancii dlja podrostkov. – M.: Genezis, 2000.
- 11 Ter-Minasova S.G. Jazyk i mezhkul'turnaja kommunikacija. – M., 2000.
- 12 Tolерantnoe soznanie i formirovanie tolerancii (teorija i praktika): Sb. nauch.-metod. statej. – M.: Izdatel'stvo MPSI; Voronezh: Izdatel'stvo «MODEHK», 2002.

Садвокасова З.Т.
**Политика самодержавия
в религиозной сфере
Казахстана (на примере
миссионерской деятельности)**

В данной статье автор рассматривает историю и особенности миссионерской деятельности Русской православной церкви на территории Казахстана во второй половине XIX – начале XX веков. Автор раскрывает суть колониальной политики царской России, которая проявляется в открытии школ, духовных семинарий и в подготовке миссионеров, проповедников православия среди казахского народа. Для подготовки миссионеров открывались различные учебные заведения и организации. Подготовленные проповедники православия проводили свою деятельность среди казахов. Однако автор отмечает что вместе с религией казахи переняли отдельные традиции русских, которые стали отражаться на жизни коренных жителей. По мнению автора, это не способствовало широкому распространению православия, несмотря на все усилия, предпринятые миссионерами, казахи остались мусульманами, хотя встречались случаи перехода в православие. Также в статье анализируется просветительская и миссионерская деятельность православных церковных братств, таких как Туркестанское Епархиальное Казанско-Богородичное братство, преобразованное позже в Семиреченское и Омское епархиальное братство. В заключении автор отмечает важность исследования миссионерской деятельности православной церкви в истории Казахстана.

Ключевые слова: миссионер, христианизация, православие, церковная политика, руссификация.

Sadvokasova Z.T.
**Policy of the autocracy in the
religious sphere in Kazakhstan
(on example of missionary
activity)**

In this article the author examines the history and characteristics of the missionary activity of the Russian Orthodox Church in Kazakhstan in the second half of the 19th – early 20th centuries. The author reveals the essence of the colonial policy of royal Russia, which is manifested in the opening of schools, seminaries and in the preparation of missionaries, preachers of Orthodoxy among the Kazakh people. For the preparation of the missionaries opened various educational institutions and organizations. Completed Orthodox preachers conducted its activities among the Kazakhs. However, the author notes that, together with religion, the Kazakhs have adopted some Russian traditions, which were reflected on the lives of indigenous people. According to the author, it does not contribute to the wide dissemination of Orthodoxy, in spite of all the efforts made by missionaries, the Kazakhs remained kazakhss, although there were cases of conversion to Orthodoxy met. The article also analyzes the educational and missionary activity of Orthodox Church brotherhoods, such as Turkestan Kazan Eparchial Holy Mother brotherhood converted later Semirechensk and Omsk diocesan fraternity. In conclusion, the author points out the importance of studying the missionary activities of the Orthodox Church in the history of Kazakhstan.

Key words: missionary, christianisation, orthodoxy, church policy, russification.

Садвокасова З.Т.
**Қазақстанның діни
саласындағы самодержавие
саясаты (миссионерлік қызмет
мысалында)**

Мақалада автор XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың бас кезіндегі Қазақстан территориясындағы Орыс Православ шіркеуінің миссионерлік қызметінің тарихы мен ерекшеліктерін қарастырады. Автор қазақ халқына православие дінін таратушы миссионерлерді даярлау және мектептер мен семинариялар ашу сияқты мәселелерде көрініс табатын патшалық Ресейдің отаршыл саясатының мәнін ашады. Миссионерлерді даярлау үшін түрлі оқу орындары мен әртүрлі ұйымдар ашылды. Дайындықтан өткен миссионерлер қазақ халқы арасында уағыз-насихат жүргізе бастайды. Дегенмен, автордың пайымдауынша, дінмен бірге қазақтар орыс дәстүрінің кейбір келеңсіз тұстарын да қабылдап алып, православие дінін дұрыс ұстанбады. Автордың пікірінше, бұл өз кезегінде православиенің кеңінен таралуына зиянын тигізді. Миссионерлердің уағыз-насихаттарына қарамастан, қазақтар мұсылман болып қала берді, тек кейбір жеке жағдайда ғана православиеге өту көрініс тапты. Сонымен бірге, мақалада түркістандық Епархиалды Қазан-Құдайлық, кейіннен жетісулық деп өзгертілген бауырластық және омбылық епархиалық бауырластық сияқты православиелік шіркеу бауырластықтарының миссионерлік қызметі талданады. Мақала соңында автор Қазақстан тарихындағы православ шіркеуінің миссионерлік қызметін зерттеудің маңыздылығына назар аударады.

Түйін сөздер: миссионер, христиандандыру, православие, шіркеу саясаты, орыстандыру.

**ПОЛИТИКА
САМОДЕРЖАВИЯ
В РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕ-
РЕ КАЗАХСТАНА
(на примере
миссионерской
деятельности)**

Миссионерство – одна из форм идеологической экспансии, получившая большое распространение в период колониальных захватов, способствовавшая, укреплению позиций колониальных государств. С миссионерством тесно связана деятельность церкви по распространению религии среди иноверцев, проживающих на захваченных территориях. Миссионеры объединялись в одну организацию, ставили перед собой определенные цели и задачи. В начале XX века в мире «существовало 331 миссионерское общество» [1, с. 222].

Миссионеры должны были отличаться примерным поведением, налаживать дружественные связи с нехристианами, устанавливая с людьми отношения, основанные на взаимном уважении и «милосердии». К числу требований к проповедникам православной веры относится также следующее: «Он должен приобщаться к культуре и общественной жизни страны, уважать ее национальные и религиозные традиции, отыскивать в них «скрытые зародыши» христианской веры» [2, с. 338]. Миссионеры обязаны были знать язык народа, среди которого собирались проводить православную проповедь: «О переводчиках же при миссии не должно быть и речи, это позор для миссионеров» [2, с. 464]. Однако эти правила и требования в основном остались лишь на бумаге. Все чаще миссионеры стали прибегать к средствам, далекие от уважения и милосердия.

Вопросы по привлечению инородцев в православие обсуждались служителями церкви. Во второй половине XIX века архиепископ Казанский организовал ряд встреч духовенства своей епархии для обсуждения задач обращения в православие инородцев, практиковавших ислам или традиционные религии, – с целью постараться приблизить их к русскому народу. По завершении встреч он обобщил сделанные предложения. «Один священник говорил, что «никакой пользы не будет от пастырских назиданий до тех пор, пока гражданское начальство не принудит силой инородцев изменить свой домашний быт и переделать его на русский строй». Другие предлагали ввести обязательные смешанные браки между русскими и представителями других народов. Третьи считали, что следует запретить продажу инородцам определенных типов посуды, «Так как причиной отчуждения русских от инородцев служит их неря-

шество, потому что они варят и моют белье в одних и тех же котлах». Четвертые рекомендовали прекратить торговлю живыми гусями и утками на базарах, поскольку, по крайней мере, один местный народ, чуваша, приносил этих птиц в жертву. Пятые призывали к насильственному переселению крещеных инородцев в русские общины, а язычников и мусульман – в отдаленные районы страны. Как можно заметить, совсем немного в этих рекомендациях прямо касалось вопросов веры и духовности» [3, с. 68]. Одни из них были приняты во внимание, другие были недостаточно обоснованы, третьи в силу нехватки земель для своих родных крестьян посчитали невыполнимыми. Тем более, что переселенческая политика рассматривалась в перемещении в обратном направлении.

Привлекательны были предложения уважаемых и опытных людей в миссионерском деле. Особенно преуспел в нем миссионер, ярый сторонник православия и увеличения числа правоверных среди инородцев Н.И. Ильминский. Его деятельность была тесно связана с образованием инородцев. И главная роль здесь отводилась христианизации через просвещение «туземцев». Гипотеза Ильминского, заключающаяся в том, что учителя, происходящие из коренного населения, больше пригодны для обучения инородцев. «Формулируя этот принцип заново в 1865 году ученый писал, что он основан как на этических, так и на лингвистических факторах: 1) на силе единоплеменности: которая привлекает большое доверие и сочувствие народа; 2) на применительности: учитель, вышедший из среды инородцев, по себе знает меру и образ понимания своего племени; 3) туземец в самой дикой родной дебри, в самом необеспеченном и скудном быту, будет чувствовать себя уютно, тогда как для иного человека будет ощутительно и тяжело отсутствие удобств цивилизационной жизни» [3, с. 85].

Гипотезы и проекты должны были доказываться и осуществляться на практике. В целях улучшения и успешного развития миссионерского дела в 1863 году возникает «Общество для распространения священного писания в России» [4, с. 143]. На смену ему в 1870 году приходит новое – образовывается Православное Миссионерское общество, которое осуществляет тесную связь с деятельностью местных отделений и комитетов. Число его членов заметно увеличивалось: если в 1888 году оно насчитывало 9,5 тысяч человек, то к 1900 году, составляло 14 тысяч человек, что, по мнению Председа-

теля Общества «весьма незначительно» (Письмо военному губернатору Семиреченской области от епископа Туркестанского и Ташкенского // ЦГА РК. Ф. 44; Оп. 1, д. 1507, л. 1). Важнейшей задачей общества была поддержка существующих и открытие новых миссий, обращение в православие всех нехристиан Российской империи и утверждение новой паствы в «истинах святой веры». В царской России действовали еще два миссионерских общества: «Императорское православное палестинское общество» и «Общество восстановления православного христианства на Кавказе». В пределах азиатской России ежегодно «принимало православие до 5000 язычников обоого пола» [1, с. 220].

Для улучшения миссионерского дела в России создавались заведения, занимавшиеся подготовкой проповедников православия. В 1889 году в Казани были открыты Всероссийские миссионерские курсы (ВМК), ставшие крупнейшим центром подготовки христианских проповедников для всей восточной части Российской империи [5, с. 74]. «Основной целью создания данного учебного заведения была подготовка священников-миссионеров для «инородческих» приходов, имеющих добротные знания по истории, этнографии, религиозным верованиям местного населения, основам религиозной полемики, миссионерской деятельности среди религиозных меньшинств» [5, с. 75]. Так в Казани сформировалась двухступенчатая система подготовки православных проповедников: в академии готовились ученые богословы – будущие руководители и идеологи православной миссии, на курсах – непосредственные ее деятели, священники и миссионеры.

Кроме занятий и посещения лекций, в общую практику обучения на курсах в начале 20 столетия были введены учебные командировки. С целью закрепления полученных знаний, изучения языков и методов миссионерской деятельности, на время летних каникул курсисты направлялись в «инородческие» селения поволжских и сибирских епархий. Так, в 1900 г. были командированы Иван Хохлов в Тургайскую область и Оренбургскую губернию, в 1902 г. И. Краморенко – в Буковинскую орду [5, с. 77].

С 1889 по 1914 на ВМК получили образование 854 человека. ВМК сыграли заметную роль в формировании миссионерского движения РПЦ. Само их открытие свидетельствует о стремлении церковного руководства к качественному улучшению и активизации проповеднической деятельности среди религиозных меньшинств,

укреплению христианской традиции среди местных народностей [5, с. 79].

В колониальной политике русского царизма изменению вероисповедания коренного населения отводилась главенствующая роль. Распространить христианство предполагалось на огромной территории, куда входил не только Казахстан, но и другие регионы Российской империи. В миссионерском противомусульманском сборнике был указан маршрут проповедников православия: «...от Оренбурга до Ташкента, а отсюда через Верный до Омска и далее – путь христианству уже намечен, – христианский крест чрез огромное расстояние светится в пустынях Средней Азии» [6, с. 142].

Церковная политика русского царизма направлялась на «подведение всех инородцев и всех иноверцев к знаменателю «русская народность» и «православие» и являлась одним из основных заветов царского самодержавия [7, с. 202]. Являясь своего рода лозунгом для православных священнослужителей, он оправдывал многие их действия и культивировал вседозволенность.

В реформах царского правительства середины XIX века по управлению казахскими землями были включены статьи, которые давали миссионерам рычаги воздействия на население. Некоторые привилегии касались крещенных казахов. В четвертом разделе «О правах киргизов» Положения об управлении в Уральской, Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской областях от 1868 года указано:

«247. Киргизам, принявшим христианство, дозволяется или оставаться в своих обществах, или прикочевывать к русским селениям в степи, с сохранением предоставленных киргизам прав.

248. Принявшие христианство киргизы, если пожелают, могут приписываться к городским и сельским общинам всех наименований, не испрашивая на то предварительного согласия обозначенных обществ» [8, с. 88].

Анализируя эти два пункта Положений, можно сделать следующие выводы. Миссионеры, опираясь на них, указывали на то, что крещенные казахи получали преимущества в передвижении. Вместе с тем, учитывалось то, что вступление под хоругви православия делало практически невозможным дальнейшее проживание в одном ауле со вчерашними единоверцами. Чаще всего крещенные казахи либо жили обособленно, либо пытались приблизиться к русским общинам. Предоставляемые преимущества призваны были компенсировать неприятие религиозных отщепенцев со стороны своих соплеменников.

Одновременно пребывание новообращенных в православие среди русских поселенцев должно было способствовать скорейшему их обрусению. Таким образом, христианизация в данном случае сопровождается и подкрепляется русификацией.

Увеличивая количество людей, вставших под хоругви православия, миссионеры столкнулись с неожиданными явлениями. Они связаны с тем, что крещенные казахи вместе с устоями христианской веры переняли отдельные бытовые традиции русского народа, идущие вразрез с проповедуемой высокой православной нравственностью. Недостатки, отмеченные в отчете миссионера: буйство и разлад в семье, буйство и разлад в обществе, обман и пьянство. До прихода сюда русских такие явления не наблюдались. Как писал П. Семенов: «Драк в семье, при всей прирожденной грубости киргиз, не бывает; даже дети редко наказываются телесно» [9, с. 192].

Миссионер указывает далее, что нетрезвый образ жизни «развит особенно сильно: выпивкой сопровождается семейная радость, всякая удача в продаже земли без ведома миссионера, как хозяина стана. Некоторые предаются этому пороку по случаю и без случая». Причины такого поведения новокрещеного миссионеры видят в следующем:

1. Поверхностный взгляд на христианскую веру и ее требования.

2. Пагубное влияние русских своим обычаем пить с радости или с горя, при различных сделках, так называемые магарычи.

3. Разобщенность новокрещенных, собранных, от всех сторон киргизской степи» (О миссионерской деятельности // ЦГА РК. Ф. 393; Оп. 1, д. 83, л. 204 об.).

Такие последствия христианизации вовсе не входили в планы и задачи русской православной церкви.

Теперь перед проповедниками встала новая задача – борьба с пьянством не только среди русских крестьян, но и крещенных киргизов. Указ Святейшего Синода от 5-11 июля 1889 года призывал духовенство содействовать правительству в борьбе с пьянством учреждением обществ трезвости, приходских попечительств, братств, церковных советов и других подобных организаций, способствовать словом и проповедью священнослужителей «отвлечению народа от питейных заведений» [10, с. 190].

Ответы на поставленные вопросы искали неслучайно. С одной стороны, подчеркивая равнодушие казахов к религии, с другой – миссионеры все же полностью не исключали вероятность

сопротивления их на распространение православия. Превентивные меры в этом случае играли положительную роль в деятельности проповедников православия. Владение информацией было необходимо в целях исключения активного противодействия со стороны казахов. Понятно, что игнорирование религиозных настроений коренных жителей чревато было непредсказуемыми последствиями. Любой промах мог вызвать нежелательную реакцию, надолго закрыв дорогу миссионерам в близлежащих аулах. Более того, узун-кулак с присущей ему скоростью разнес бы неудавшуюся попытку по всей казахской степи с добавлением новых примеров из жизни.

Церковь совершенствовала способы влияния на массы, готовила проводников своей политики. Насильственной русификацией и насаждением православия занимались братства в Казахстане. Во второй половине XIX века в России активно действовали православные церковные братства, утвержденные царем. Они создавались «для служения нуждам и пользам православной церкви... и для распространения и утверждения духовного просвещения», – говорилось в их уставе. Деятельность иноверных религиозных организаций называется посягательством на права православной церкви. В 1881-1894 годах в крупнейших городах империи было открыто 15 братств [11, с. 37].

Такие же братства открывались и среди казахов. На юге Казахстана с 1869 года было открыто Туркестанское Епархиальное Казанско-Богородичное братство, преобразованное позже в Семиреченское, а на севере в 1897 году образовалось Омское епархиальное братство (Отчет о деятельности Туркестанского Епархиального Казанско-Богородичного братства за 1895 год // ЦГА РК. Ф. 15; Оп. 1, д. 401, л. 556).

Деятельность братств была направлена на распространение среди широких народных масс «живого слова и здоровых понятий в духе православной веры, любви к отечеству и русской народности». Туркестанское братство способствовало обращению в православие иноверцев, по всей Туркестанской епархии, включая области: Семиреченскую, Сыр-Дарьинскую, Самаркандскую и Аму-Дарьинский отдел с 150000 душ православного населения и более 3,5 млн. населения туземного. Действительные члены братства: братчики и братчицы – 400 человек (Отчет о деятельности Туркестанского Епархиального Казанско-Богородичного братства за 1895 год // ЦГА РК. Ф. 15; Оп. 1, д. 401, л. 556).

Помимо общих целей братств, основанных на уставе, ставились и другие, дополнительные, исходя из особенностей края. Семиреченское братство, помимо главной цели, «закрывающее в содействии к распространению и укреплению веры Христовой между магометанами и язычниками, населяющими Туркестанский край», также участвовало «в попечении о благолепии святых храмов, в поддержании народных школ в среде русского населения края, в пособии нуждающимся, преимущественно из числа новокрещенных, – вообще же в служении ближнему делом христианского милосердия телесного и духовного» [12, с. 164].

Не всегда являясь членами братства, чиновники колониальной администрации, тем не менее, активно помогали ему в распространении молитвенников, священных изображений и т.д. По области ими было роздано бесплатно и продано по пониженной цене «более 300 экземпляров книг, брошюр и около 1000 штук крестиков жителям разных захолустных поселков Семиреченской области» (Отчет о деятельности Туркестанского Епархиального Казанско-Богородичного братства за 1895 год // ЦГА РК. Ф. 15; Оп. 1, д. 401, л. 550).

Братства снабжались и печатными материалами на языке иноверцев. Среди книг, принадлежащих Туркестанскому братству, имелись книги на казахском языке. Книги эти, по плану священников, должны были принести им большую пользу благодаря своей низкой цене от 3 до 40 копеек за экземпляр – «вполне доступный каждому». Они охотно брались мещанами города Верного «для обучения киргиз, находящихся в услужении у них на пашнях» (Отчет о деятельности Туркестанского Епархиального Казанско-Богородичного братства за 1895 год // ЦГА РК. Ф. 15; Оп. 1, д. 401, л. 551).

Просветительская и миссионерская деятельность Омского Братства также выражалась в неустанном и широком распространении по всей обширной Омской епархии книг церковно-богословского, религиозно-нравственного, патриотического, антиалкогольного содержания, библий, икон и предметов церковной утвари. Благодаря удешевленной продаже и бесплатной раздаче Братство снабжало по мере сил население этими изданиями (Обзор Акмолинской области за 1915 год // ЦГА РК. Ф.393; Оп. 1, д. 12, л.23). Таким образом, деятельность братств тесно переплеталась с целями и задачами по насаждению православия среди казахского населения.

К миссионерским учреждениям относились учебные заведения по подготовке кадров для работы среди иноверцев. Духовные семинарии представляли собой среднее учебное заведение для подготовки служителей культа. По утверждению миссионеров открытие духовной семинарии в Омске стала настоятельной необходимостью. С учетом особенностей и нужд Омской епархии ставилась цель, чтобы будущие выпускники семинарии были готовы к «миссионерской деятельности среди сектантства, раскольников и мусульман». По мнению епископа Гавриила, для этого нужно будет за счет сокращения количества часов, отведенных на изучение латинского языка, или его исключения из учебной программы, ввести в качестве обязательных предметов «местные инородческие языки» и гигиену (Об открытии духовной семинарии // ГАОМО. Ф. 16; Оп. 1, д. 146. л. 11-15).

В соответствии с проводимой политикой в религиозной жизни коренных жителей присоединенных территорий действовал глава Туркестанского края. Всячески поддерживая православных, первый туркестанский генерал-губернатор К.П. фон Кауфман изначально принимал решительные меры по предотвращению мусульманизации номадов края, начатой еще правителями Кокандского ханства. «Кауфман уделял этой проблеме особенное внимание. Самовольно поселившиеся в крае миссионеры из Бухары, Хивы разыскивались и незамедлительно высылались за пределы генерал-губернаторства без права на его территории впредь» [13, с. 243-244].

А вот относительно реакции казахов на деятельность миссионеров в другой части Казахстана и в более позднее время хорошо вид-

но из «Трудов частного Совещания, созванного 20 мая 1907 г. Степным генерал-губернатором по вопросам о нуждах киргизов Степного края». В частности здесь говорится: «По вопросу о прекращении деятельности православных миссионеров, киргизские представители Комиссии заявили, что деятельность православных миссий нежелательна им главным образом в виду того, что миссионеры расхваливая свою веру, позволяют себе хулить магометанскую и склоняют киргизов к крещению не путем убеждения, а посулами различных выгод. Комиссия и засим Совещание, усматривая в воспрещении деятельности православным миссиям стеснения для господствующей в государстве религии, признали прекращение миссионерства недопустимым» (Труды частного Совещания, созванного 20 мая 1907 г. Степным генерал-губернатором по вопросам о нуждах киргизов Степного края // РГИА, ф. 1291, оп. 84, д. 96, л. 34). То есть, попытка убедить комиссию о недобросовестных методах проведения работы по привлечению иноверцев в лоно православной веры, не дала желаемых результатов.

Таким образом, расширяющаяся сеть миссионерских учреждений на территории Казахстана ставила своей целью увеличение числа подданных царя, так как завоевание земель еще не означало полной победы. Окончательный успех виделся в изменении духовной жизни, в разрыве преемственности культуры. Строительство церквей, деятельность священнослужителей, миссионеров считалось недостаточным. Необходимо было подключить и другие средства: воздействовать на умы и сознание коренного населения повсеместно и при любом удобном случае.

Литература

- 1 Большая энциклопедия / под редакцией С.Н. Южакова. – СПб., 1909. – Т. 13.
- 2 Ястребов И.Б. Проблема миссионерства на Соборе. – М.: Мысль, 1968.
- 3 Джераси Р. Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России. – М.: Новое литературное обозрение, 2013.
- 4 Дамешек Л.М. Внутренняя политика царизма и народы Сибири XIX-начала XX века. – Иркутск, 1986
- 5 Исхаков Р.Р. Из истории Всероссийских миссионерских курсов в г. Казани. // Образование и просвещение в губернской Казани. – Вып. I. – Казань, 2008.
- 6 Миссионерский противомусульманский сборник. Труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской Духовной Академии. Вып. 20. – Казань, 1894.
- 7 Бонч-Бруевич В.Д. Силы русского клерикализма. – В кн. Религия и церковь в истории России. – М., 1975.
- 8 История Казахстана. Сборник документов XVIII – начала XX веков. – Алматы: Казак университеті, 2001.
- 9 Семенов П.П. Живописная Россия. Русская Средняя Азия. – Т. 10.– СПб., Москва, 1885.
- 10 Ушакова О.В. Духовенство Омской епархии и трезвенное движение в 1907-1914 гг. Тезисы докладов и сообщений региональной научно-методической конференции. – Омск, 1997.

- 11 Ипатьева А.А. Миссионерская деятельность Русской Православной церкви на юге Дальнего Востока во второй половине XIX – начале XX века: Автореф. дис. канд. истор. наук. – Красноярск, 1999.
- 12 Церковно-общественный вестник // Туркестанский сборник. – СПб., 1873-1875. – Т.73.
- 13 Центральная Азия в составе Российской империи. От. ред. Абашинов С.Н., Арапов Д.Ю., Бекмаханова Н.Е. Новое литературное обозрение. – Москва, 2008.

References

- 1 Bol'shaya e'nciklopediya / Pod redakciej S.N. Yuzhakova. – SPb., 1909. – Т. 13.
- 2 Yastrebov I.B. Problema missionerstva na Sobore. – М.: My'sl', 1968.
- 3 Dzherasi R. Okno na Vostok: Imperiya, orientalizm, naciya i religiya v Rossii M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2013.
- 4 Dameshek L.M. Vnutrennyaya politika carizma i narody' Sibiri XIX-nachala XX veka. – Irkutsk, 1986
- 5 Isxakov R.R. Iz istorii Vserossijskix missionerskix kursov v g. Kazani. // Obrazovanie i prosveshhenie v gubernskoj Kazani. Vy'p.I. Kazan'. 2008.
- 6 Missionerskij protivomusul'manskij sbornik. Trudy' studentov missionerskogo protivomusul'manskogo otdeleniya pri Kazanskoj Dухovnoj Akademii. Vy'p. 20. – Kazan', 1894.
- 7 Bonch-Bruevich V.D. Sily' russkogo klerikalizma. – V kn. Religiya i cerkov' v istorii Rossii. – М., 1975.
- 8 Istoriya Kazaxstana. Sbornik dokumentov XVIII – nachala XX vekov. – Almaty': Kazak universiteti, 2001.
- 9 Semenov P.P. Zhivopisnaya Rossiya. Russkaya Srednyaya Aziya. – Т. 10.– SPb, Moskva, 1885.
- 10 Ushakova O.V. Duxovenstvo Omskoj eparxii i trezvennoe dvizhenie v 1907-1914 gg. Tezisy' dokladov i soobshhenij regional'noj nauchno-metodicheskoy konferencii. – Omsk, 1997.
- 11 Ipat'eva A.A. Missionerskaya deyatel'nost' Russkoj Pravoslavnoj cerkvi na yuge Dal'nego Vostoka vo vtoroj polovine XIX – nachale XX veka: Avtoref. dis. kand. istor. nauk. – Krasnoyarsk, 1999.
- 12 Cerkovno-obshhestvenny'j vestnik // Turkestanskij sbornik. – SPb., 1873-1875. – Т.73.
- 13 Central'naya Aziya v sostave Rossijskoj imperii. От. ред. Abashin S.N., Arapov D.Yu., Bekmaxanova N.E. Novoe literaturnoe obozrenie. – Moskva, 2008.

Мейрбаев В.В., Бадагулова Ж.

The introduction to the Docetism Controversy

To control the masses, the political organization of the church declared that salvation can only be achieved through religious rituals and priesthood. Salvation through the personal mystical experience with Christ outside the organized church has been thrown out. Christian Gnosticism was obliterated and relatively little historical and theological information was left to fully understand early Christian history. Docetism as one of the earliest Christian Gnostic movements eventually was eradicated from Christian history. According to the historians Docetic Gnostic wrote his own Gospel including The Acts John and, as mentioned previously, The Gospel of Peter. But genuinely their attitude opposite the Church's main ideology concerning Jesus and his personality which leads to cruel excommunication of Docetism.

Key words: docetism, gnosticism, heresy, Gospel, Christology, New Testament, Christology, The Gospel of Peter.

Мейрбаев Б.Б., Бадагулова Ж.

Докетизм полемикасына кіріспе

Бұқара халықты басқару үшін, шіркеу құтқаруға діни ғұрыптар мен қасиеттілік арқылы жетуге болатынын ресми түрде мәлімдеді. Шіркеуден тыс жүретін Христостық мистикалық тәжірибе арқылы құтқарылу қабылданбайды деп жарияланды. Осыдан соң христиандық гностицизм жойылды. Осы себепке байланысты докетизмнің маңызды аспектілерін ашуға қауқарлы тарихи және теологиялық дереккөздер салыстырмалы түрде аз болды. Докетизм ерте христиандық гностикалық ағымдардың бірі болды және де ең ақырында ол ағым шіркеуден аластатылып, ересь деп жарияланды. Тарихшылардың пікірінше, докетизмді ұстанушылардың өз Евангелиесі болған және оның құрамында Иоанның ашылулары, Петрдің Евангелиясының үзінділері қамтылған. Бірақ басты мәселе ретінде Иисус пен оның тұлғасын түсіндірудегі қарама-қайшылықтар алға шықты және де олар докетизм ізбасарларын анафемаға тартуға алып келді.

Түйін сөздер: докетизм, гностицизм, ересь, Евангелие, христология, Жаңа Әсиет, Петрдің Евангелиесі.

Мейрбаев В.В., Бадагулова Ж.

Введение в полемику докетизма

С целью управлять массами церковь официально заявила, что спасения можно достигнуть лишь посредством религиозных обрядов и священств. Спасение вне церкви через мистический опыт в Христе был объявлен неприемлимым. Христианский гностицизм впоследствии был уничтожен. По этой причине осталось сравнительно мало исторических и богословных источников, которые могли бы раскрыть важные аспекты проблемы докетизма. Докетизм, являясь одним из самых ранних христианских гностических движений, в конечном счете был отлучен от церкви и объявлен ересью. По мнению историков у последователей докетизма было собственное Евангелие, которое включало некоторые отрывки откровения Иоанна и отрывки Евангелия от Петра. Но центральной проблемой все же остается противоречие в интерпретации Иисуса и его личности, которое и привело к преданию анафеме последователей докетизма.

Ключевые слова: докетизм, гностицизм, ересь, Евангелие, христология, Новый Завет, Евангелие от Петра.

THE INTRODUCTION TO THE DOCETISM CONTROVERSY

The place of Docetism in Gnosticism

In Christian terminology, Docetism (from the Greek δοκεῖν / δόκησις *dokeîn / dókēsis* (the appearance of the ghost, semblance), is the belief that Jesus Christ was not a real person, but simply appeared as one. It undermines not only Incarnation but Redemption and Resurrection of Jesus. Geisler linked to Bettenson's explanation of docetism as «the assertion that Christ's human body was a phantasm, and that his suffering and death were mere appearances. 'If he suffered he was not God; if he was God he did not suffer'» [1, p. 370]. Actually the main issue in the understanding of Docetism controversy is the lack of profound and authoritative resources. Since the real knowledge about Docetism has been long-lost, there are no solid proofs of genuine context of Docetism in today's revising of the Gospels and singling out the facts. Hereinafter article seeks to precise information about the conflicts which led to eradication of Docetism in the history of Christian Church.

Docetism origins are not Biblical, but Hellenistic and oriental. Docetism is associated with the idea that matter is essentially evil and the specific construction of the doctrine of divine disinterest. Those days Alexandria was a melting pot of Hellenistic and Oriental ideas, and home to some of the great Gnostic teachers. It is not surprising that there was a tendency to the docetic views even in some «orthodox» writers as Clement and Origen. Zealous attempts of Church to hide any links and references to the Gnostic roots, nevertheless, are revealed. Clement of Alexandria also knew of a group known as Docetists without explaining what they believed; he simply observes that their name derives from their doctrine (early third century; Stromateis VII.xvii). Clement did opine that the founder of Docetism was Julius Cassian. In *Elucidations*, Clement of Alexandria explicated that the doctrine of Christ Jesus only appeared human, namely «docetism of Cassian, who had presumed to speak of the body of Jesus as a phantasm», is destructive to the Christ of the Gospel. [2, p. 263-264].

Docetism is not actually Christian heresy because it does not arise in the church misunderstanding of a dogma. The enmity between spirit and matter is the main Gnostics' principle. It makes all salvation to become free from the bondage of matter and the return

to the pure spirit of the Supreme Spirit that could not accept the phrase «the Word was made flesh» in the factual sense. They were strained to change the doctrine of the Incarnation by borrowing ideas from the Christian doctrine of the Savior who was the Son of God. Their embarrassment with this dogma engendered many inconsistencies, some of the in-nates of Aeon in the body, which was a real body or humanity in general, others deny the real objective existence of any humanity in general, other allowing a «psychic» but not a «holyc» existence of real body, and others are likely to accept the body but not the reality of Jesus being born by a woman, or the reality of suffering and death on the cross. Christ seemed to suffer either because he ingeniously and miraculously substituted someone else to endure the pain, or because the appearance of Calvary was an optical illusion. Simon Magus is the first who offered explanations to Docetism»putative passion of Christ and blasphemously asserted that it was really his, Simon himself, who underwent these apparent sufferings» [3, p. 121]. As the angels governed this world badly because each angel coveted the principality for himself he came to improve matters, and was transfigured and rendered like onto the Virtues and Powers and Angels, so that he appeared amongst men as man though he was no man and was believed to have suffered in Judea though he had not suffered» (passum in Judea putatum cum non esset passus – Irenaeus, Adv. Haer. I, xxiii sqq.) [4, p. 34]. The mention of the demiurgic angels marks this passage as a piece of Gnosticism.

In the face of this display Docetism, Michael Slusser suggests that «Docetism» be defined in conformity with the broad historical use of the term («the human appearance of Christ is mere illusion and has no objective reality» [5, p. 258-259]), though he cautions that the word «appearance» should be construed as referring to Christ's whole earthly career, rather than to his countenance or the mode of his arrival [6, p. 163-172]. Norbert Brox concerned differentiate old Docetism from modern Christological problems suggests that the term «Docetism» is used to mean that the doctrine consciously distinguished manifestation of Jesus his essence: «Docetism lies at hand where a christology claims: Jesus was different from what he seemed to be» [7, p. 301-314]. These two definitions strain to accommodate different data they process, but it is unlikely that any single definition of Docetism satisfies many conflicting accounts of what was the old Docetism. While Brox more consciously distinguished former Docetism related to modern phenomena, he and Slusser offered definitions which, if followed strictly, provide use-

ful clarity to the discussion of this elusive subject. Docetic Gnostic wrote his own Gospel including The Acts John and, as mentioned previously, The Gospel of Peter. The Gospel of Peter quotes Justin Martyr, Origen, Eusebius, but was not detected until 1886 researchers.

Docetism essentially Christology strongly influenced by Greek basic assumptions of both varieties of Plato and Aristotle. Plato taught the idea of the gradation reality. The spirit, or mind, or thought is the highest, according to his ultimate philosophy. The material is less real. This distinction grades ontological reality that it probably ethically deteriorates the people. Thus, the matter came to be thought of as morally bad [8, p. 133].

Mühlenbergclaim that the earliest reference to the concept of docetism is found in the letters of Ignatius of Antioch to the churches of Asia Minor. He explained that these epistles Ignatius warned the churches «to beware of false teachers who maintain that Jesus Christ «only appeared to suffer» and thus to undergo birth, eating and drinking, persecution and crucifixion under Pontius Pilate, and resurrection in appearance only.» [9, p. 21]. Arendzen, J. claims that the earliest docetism had to disappear due to specific reasons. The earlier Docetism seemed destined to die with the death of Gnosticism when it received a long lease of life as parasitic error to another heresy, that of Manichaeism. Manichaean Gnostics started with a two-fold eternal principle, good (spirit) and evil (matter). In order to add Christian soteriology to Iranian dualism, they were forced, as the Gnostics were, to tamper with the truth of the Incarnation. Manichees distinguished between a Jesus patibilis and a Jesus impatibilis or Christ. The latter was the light as dwelling in, symbolized by, or personified under, the name of the Sun; the former was the light as imprisoned in matter and darkness; of which light each human soul was a spark. Jesus patibilis was therefore but a sign of the speech, an abstraction of the Good, the pure light above. In the reign of Tiberius Christ appears in Judea, Son of the Eternal Light and also Son of Man; but in the latter expression «man» is a technical Manichaean term for the Logos or World-Soul; both anthropos and pneuma are emanations of the Deity. Though Christ is son of man He has only a seeming body, and only seemingly suffers, His passion being called mystical fiction of the cross. It is obvious that this doctrine borrowed from that of the Incarnation nothing but a few names. Scattered instances of Docetism are found as far West as Spain among the Priscillianists of the fourth and the fifth century. The Paulicians in Armenia and the Selicians in Constantinople fos-

tered these errors. The Paulicians existed even in the tenth century, denying the reality of Christ's birth and appealing to Luke 7:20. God, according to them, sent an angel to undergo the passion. Hence, they worshipped not the cross but the Gospel, Christ's word. Among the Slavs the Bogomilae renewed the ancient fancy that Jesus entered Mary's body by the right ear, and received from her but an apparent body. In the West a council of Orléans in 1022 condemned thirteen Catharist heretics for denying the reality of Christ's life and death. In modern theosophic and spiritist circles this early heresy is being renewed by ideas scarcely less fantastic than the wildest vagaries of old [2, p. 45].

Ardzen argued that the basic ideas about Jesus existed much longer through assimilation with the principles of Manichaeism and some Slavic tribes. There was a widespread situation when Jesus is personified instead of the Sun or other local God, whose worshipping started to take forms of monotheistic tendency.

Gnosticism was heavily attacked historical Christianity or attempted penetration or subverted it. Gnostics linked to most of the works that have come into their New Testament and was written in contrast with them, or in order to distort them. To encourage Christians to take their books, the Gnostics, that the books were written by the apostles or other famous characters of the Gospels and Acts. Otherwise, the New Testament has been forged. A prominent scientist of any kind does not accept any of the names of their authors.

Peter Jones says that Docetism held deep knowledge, and their scholars are close to the logical and rational perception of the outer world, «Gnosticism is formed from the Greek term gnosis meaning knowledge, but it means here a particular form of knowledge, namely 'spiritual experience.» Like all pagan spirituality, so-called 'Christian' Gnosticism engages in 'sacred technologies' (occult meditations, chanting mantras, drumming, etc.) to access the higher, spiritual self, and the self that is part of God. In this essential out-of-body experience, all physical and this-worldly restraints, like rational thinking and a sense of specific gender, fall away. In a word, the experience of 'enlightenment' is both the rejection of the goodness of the physical creation and an acquisition of the knowledge of the divinity of the human soul» [10, p. 21].

By this Peter Jones argued that it is impossible to determine the original source of occurrence Docetism. There are assumptions that it borrows from Platonism, the Egyptian religion, the cults of the Greek mysteries of Zoroastrianism, Kabbalah,

Judaism, and probably Buddhism. Regardless, there were the beginnings of it, even in the first century, and we can find the seeds even in the New Testament that some of the New Testament writers are beginning to try to fight against Gnosticism.

Gnostics claimed Christians one step below them in the scale of enlightenment, Jesus gave a secret knowledge that should not be accessible to the uninitiated. As an example, the Gospel of Judas claims Jesus gave secret instructions to Judas, who was the most enlightened disciple. As the Gospel of Judas is a Gnostic class took devilish delight standing Christian teaching on their head and make up stories to discredit God the Father, Son and Holy Spirit – the equivalent of a modern artist puts an end (crucifix) to the bottle of urine.

The Gospels and Docetism

Docetism is mentioned in the Gospels but mostly specified in the Gospel of Peter and John. The following focuses on the opinions of scientists about the role and influence of the Gospel on the importance of Docetism. In the last days of 1945, the early Christian texts that contain many mysteries of the Christian religion were found in Upper Egypt, supposedly a place where many Christians fled during the Roman invasion of Jerusalem. As they were covered nearly two thousand years ago, these manuscripts of Christian mysticism are magnitude to the Dead Sea Scrolls. These works confirmed the existence of the doctrine of reincarnation taught one of the first Jews and Christians. These Christian mystics called Gnostic Christians were eventually destroyed by the Orthodox Church as heretics. Their scriptures were destroyed, hidden in the belief they would be revealed at the appropriate time in the future. The discovery in 1945 led to the works, which included some lost gospels, some of which were written before the Gospels known to Matthew, Mark, Luke and John. Brian A. Bain has this to say about the 1945 discovery, «Long considered to be heretical, ancient Gnostic Christian texts unearthed this century display compelling similarities between Gnostic conceptions of life and death and modern near-death experiences. The Gnostic texts devoted extensive tracts to what readers could expect to encounter when they died. Other passages make numerous allusions to near-death-like experiences that can be realized in this life, most notably the human encounter with a divine light. The Gnostic Christian literature gives us one more example of NDEs and similar experiences in the ancient world» [11, p. 85].

So it leads to the next comparison of the Gospels. The list of agreements between the two gospels against other Gospel texts is an impressive and requires explanation. The Gospel of Peter always stamp Docetic; This view has been challenged by recent studies. Even if we accepted that as the Gospel of Peter and the Acts of John under the influence of Docetism, this is unlikely to explain a number of agreements. Christ's head reaching to (or beyond) heaven as well as the verbatim agreements of 'pierce', 'reed', 'gall' and 'vinegar' is difficult to connect with docetic Christology; also, whereas 'taken up' in the Acts of John reflects a Docetic concept (Christ did not suffer), the Gospel of Peter follows the sequence of death, burial, and resurrection [12, p.251].

The account of the resurrection in The Gospel of Peter is also Docetic. Tomas Nelson appeal to the real situation which occurred to Jesus, while he was crucified, «And in the night in which the Lord's day was drawing on, as the soldiers kept guard two by two in a watch, there was a great voice in the heaven; and they saw the heavens opened, and two men descend from thence with great light and approach the tomb. And that stone which was put at the door rolled of itself and made way in part; and the tomb was opened, and both the young men entered in. When, therefore those soldiers saw it, they awakened the centurion and the elders; for they too were hard by keeping guard. And as they declared what things they had seen, again they see three men come forth from the tomb, and two of them supporting one, and a cross following them: and of the two the head reached unto the heaven, but the head of him who was led by them overpassed the heavens. And they heard a voice from the heavens saying, Thou had preached to them that sleep. And a response was heard from the cross, Yea. (Gospel of Peter, verses 9-10). Of the new features in this fragment some are at least liable to a Docetic interpretation, e.g., the silence on the cross «as though he had no pain» (sec. 4), the cry, «My power, my power» (sec. 5), and «he was taken up» (sec. 5). This fact was recognised in subsequent times and condemned this gospel in the eye of the church [13, p. 211].

Tomas Nelson noted, too, there is no actual date of this event. Different scholars give certain dates when crucifixion might have happened. While Ron Cameron argues that the Gospel of Peter is independent of the canonical four (The Other Gospels, pp. 77-8). But as it was mentioned above Gospel of Peter could not be taken as Scripture of witness cause identification of the sources of the Gospel of Peter is a matter of considerable debate.

However, the language used to portray the passion provides a clue to the use of sources, the character of the tradition, and the date of composition. Analysis reveals that the passion narrative of the Gospel of Peter has been composed on the basis of references to the Jewish scriptures. The Gospel of Peter thus stands squarely in the tradition of exegetical interpretation of the Bible. Its sources of the passion narrative are oral tradition, understood in the light of scripture, interpreted within the wisdom movement. This accords with what we know of the confessions of the earliest believers in Jesus: in the beginning, belief in the suffering, death, burial, and resurrection of Jesus was simply the conviction that all this took place «according to the scriptures» (I Cor. 15:3-5). In utilizing scriptural references to compose the work, the Gospel of Peter shows no knowledge of the special material distinctive to each of the four gospels now in the New Testament. The developed apologetic technique typical of the Gospel of Matthew and of Justin (a church writer who lived in the middle of the second century), which seeks to demonstrate a correspondence between so-called prophetic «predictions» in the scriptures and their «fulfilments» in the fate of Jesus, is lacking. The use of quotation formulas to introduce scriptural citations is also absent [14, p. 77-82].

All of this suggests that the Gospel of Peter is an independent witness to the evangelical tradition. Early composition would be in the middle of the first century, when the stories of passion began to compile.

Kester has doubted this hypothesis for several reasons: The Gospel of Peter has been preserved in the manuscript are often late, making sure that the text is difficult; Crossan seems to underestimate the role of oral traditions and influences all the materials of the gospel of early non-canonical sources; Ultimately, the emergence of stories may not be present in the stories of passion, because they are independent from each other in the canonical Gospels. Kester reached somewhat different conclusions about the history of the passion behind Peter: «The Gospel of Peter, as a whole, is not dependent upon any of the canonical gospels. It is a composition which is analogous to the Gospels of Mark and John. All three writings, independently of each other, use an older passion narrative which is based upon an exegetical tradition that was still alive when these gospels were composed, and to which the Gospel of Matthew also had access. All five gospels under consideration, Mark, John, and Peter, as well as Matthew and Luke, concluded their gospels with narratives of the appearances of Jesus

on the basis of different epiphany stories that were told in different contexts. However, fragments of the epiphany story of Jesus being raised from the tomb, which the Gospel of Peter has preserved in its entirety, were employed in different literary contexts in the Gospels of Mark and Matthew.» [15, p.240].

Although it is not commonly understood Gnostic John has elements in common with Gnosticism. Christian Gnosticism does not develop fully until the middle of the second century and the second century Christians concentrated a lot of effort to review and refute. To tell the Gospel of John contains elements of Gnosticism is the assumption that Gnosticism had developed to a level that requires the author to answer to it. The comparison to Gnosticism does not lie in the act that the author says, but in the language that he uses, including the ideas of Logos and Light. John was interpreted differently by Gnostics. Gnosticism taught that salvation came from gnosis, secret knowledge, and the Gnostics did not see Jesus as a Savior, but frankly knowledge. Some scholars argue that the Gospel teaches that salvation can only be achieved through the revealed wisdom, faith in Jesus especially. Rev. D.H. Stanton, in *The Journal of Theological Studies* did researches rely on works of Eusebius and Serapion of Antioch. According to the D.H. Stanton Apollo was connoted to Jesus in Gospel. Thus, the influence of Gnosticism cannot be denied: 'The conclusion with which we are confronted is that the Gospel of Peter once held a place in honour comparable to that assigned to the four Gospels, perhaps even higher than some of them'. This conclusion is supported by a reference of Justin Martyr (circa 160) to the Gospel then called Petra (Peter, today) but there is evidence in the Secret Vatican Archives that the writings attributed to Justin Martyr were written in the Fifth Century and retrospectively applied to him. Serapion of Antioch (c. 205) records that 'an odd writing called Petra' was in presbyterial use during his time but later, according to Eusebius (d. 339) it was 'withheld' because 'it contained some heresy'. That 'heresy' was the fact that Apollo was the god mentioned in that Gospel, not Jesus Christ, and the latter's name was written over Apollo's name in more modern times [16, p. 74].

To the Gnostics, the Gospel of John shows the clearest similarities to the later Gnostic writing style, and of the Gospels have the same quality of dreamlike style in the writing (Gospel of Truth). The phrase «and the Word became flesh, and dwelt amongst us» [18, p.165] as a rule, regarded to against Docetism, the belief that many of the Gnostics believed that Jesus' human nature was illusory, as

inherent perfect Savior Christ could not participate in a corrupt nature (Gnosticism) the nature of the material. In addition, the first sentence is usually understood as anti-Arian, in the 4th century Christian sect, later branded as a heretic, who said that there was a time before the advent of Jesus.

Therefore, John emphasizes the importance of an encounter with Jesus and his community against the pressures of pro-docetic tendencies. It is also in the late gospel material, comparison of Peter and the beloved disciple. Despite some claims, the Gospel of Peter is not in the New Testament, because it seriously changed. For these reasons, most scientists now reject the Gospel of Peter, to give us a portrait of Jesus as precise as the standard of the Gospel of the New Testament and consider this structure since the end of the second century.

Conclusion

In addition, to what has been revised, there are still certain problems remain unrevealed in Doceticism. The central problem is concerning the decision of the Church to excommunicate Docetism. There are some reasonable motives as Gnosticism' refuses had been taught in the writing of the Old Testament. In their opposition to Gnosticism, the Church rulers turned to ancient writings, history, tradition and their own authority obviously appointed Christian leaders. These battles have helped to evolve the church. The three main results of the battle with Gnosticism have an increased emphasis on the apostolic succession, the tightening of the definition of the hierarchy of the church and the biblical canon. One way to counter the inventions of the Gnostics was to show that as the leader of the church you the truth, because you have been trained and commanded the man who was trained and commanded by a person who has been trained and supervised by the apostle, who was trained and controlled by the Christ and the Church developed the idea of apostolic succession. When there were only a few generations of church leaders, and the leader of the Church of Christ was separated, this argument finally took a considerable force.

Another way to confront heresy was to emphasize church leadership hierarchy in which no man can be a priest or a bishop if he did not stand in the tradition of previous leaders. This also happened. And finally, with books claiming the authority of the apostles or their associates, it became necessary to decide which were authoritative and which were not. The results would define the canon of Scriptures. There is one Lord – Christ Jesus – and just as he laid down his life

for his friends, so should his followers be willing to do on behalf of others. So, staying away from idols becomes a leading measure of one's love for Christ and for one another. This being the case, the Elder's struggle was not against Gnostic perfectionists, who claimed to have «arrived» spiritually and were thus beyond reproach [18, p. 332]. Thus, non-suffering of Jesus means non-suffering of discipleship. Since Jesus did not suffer, his disciples should not suffer neither; worldly life has apologized for Docetic Christology.

To control the masses, the political organization of the church declared that salvation can only be achieved through religious rituals and priesthood. Salvation through the personal mystical experience with Christ outside the organized church has been thrown out. In a move that is likely to meet with the disapproval of Christ himself, the political aspirations of some of the priests of the world prevailed over the spiritual awakening of the majority. And, as a religion or movement, the heirs of the founder, who decided to keep and throw things. The church rejected the spiritual knowledge of Christian Gnosticism being too dangerous and kept the concept of blind acceptance of church doctrine.

Christ's entity, then abandoned Jesus on the cross. Docetism was rejected determinedly at the first Council of Nicaea in 325 AD. Docetism largely

disappeared during the first millennium. For the most of the church, four Ecumenical Councils of Nicaea, Constantinople, Ephesus, Chalcedon are to clarify and define the nature of man and the divine nature of Jesus Christ.

Finally, The church declared Christian Gnosticism as heresy and began to kill those who adhered to its doctrines. Thus, the powerful Roman Church began its crusade of eliminating all rivals to its authority. Christian Gnosticism was obliterated and relatively little historical and theological information was left to fully understand early Christian history. This all changed in 1945 with the discovery of the Gnostic Christian scriptures discovered in Egypt. Then in 1947, the discovery of the Dead Sea Scrolls of early Jewish Gnostic writings occurred. Today, with many Christians wondering if the Second Coming of Christ is soon to happen, it may not be a coincidence that these secret writings have come to the surface after two thousand years of being hidden. Finally, after two thousand years, the secrets have been revealed.

Although modern theology normally takes the humanity of Jesus very seriously (sometimes to the neglect of his deity), those theologians who tend to drive a wedge between faith and history are confronted with the charge of opening the door to a new Docetism.

References

- 1 Norman L. Geisler, Baker encyclopedia of Christian apologetics. Baker reference library. Grand Rapids, Mich. ISBN-13: 978-0801021510
- 2 Roberts, J. Donaldson & A. C. Coxe, The Ante-Nicene Fathers, Volume II: Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria, Buffalo, NY ISBN 0802880886
- 3 Jack F. Kirsch, Simon Magus. The Catholic Encyclopedia. New York, ASIN: B005XENLOK
- 4 Arendzen, J. (2012) [1909]. «Docetae». The Catholic Encyclopedia 5. Robert Appleton Company. ASIN: B005XENLDS
- 5 Ferdinand Christian Baur, Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen, ISBN-13: 978-1330891872
- 6 Michael Slusser, Docetism: a Historical Definition, The Second Century, 1981, 1:3 (1981:Fall)
- 7 Norbert Brox, 'Doketismus' eine Problemanzeige, Zeitschrift fuer Kirchengeschichte. 1984, ZKG 95 1984, Vol 95
- 8 M. J. Erickson, Christian theology (2nd ed.). Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1998, ISBN-13: 978-0801021824
- 9 Ekkehard Mühlberg, Docetism in Fahlbusch, E., & Bromiley, G. W., 2003, ISBN-10: 9004145958
- 10 Marvin Olasky, «Onward Gnostic Soldiers», World magazine, May 20 2006.
- 11 Brian A. Bain, Near Death Experiences and Gnostic Christianity: Parallels in Antiquity, M.A. Journal of Near-Death Studies spring 1999, Vol. 17 No. 3
- 12 T. Nicklas & Th. J. Kraus, Das Petrus-evangelium als Teil antiker Literatur, Berlin W. De Gruyter, 2007 ISBN-10: 0199208158
- 13 Thomas Nelson, Lost Books of the Bible and the Forgotten Books of Eden, Paperback 2002 ISBN-13: 978-0529020611
- 14 Ron Cameron, The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts, Paperback – March 1, 2001, ISBN-13: 978-0664244286
- 15 H. Koester, Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern, Berlin Akademie-Verlag, 1957, ISBN: 9780800620936
- 16 Rev. D. H. Stanton, The Journal of Theological Studies volume XXI Oxford, Clarendon press, 1920, Vol 1
- 17 Selection made from James M. Robinson, ed., The Nag Hammadi Library, revised edition. HarperCollins, San Francisco, 1990, ISBN-13: 978-0060669355
- 18 Anderson, Paul N. The Christology of the Fourth Gospel; Its Unity and Disunity in the Light of John 6 (3rd printing, with a new introduction and a set of outlines; Eugene: Cascade Books, 2010 ISBN-13: 978-1606086292

Абжалов С.Ө., Матмусаева М.

Хариджиттік ағымының келуі

Ислам әлеміндегі қазіргі болып жатқан қанды қақтығыстардың бүгін ғана туындап отырмағаны, Ислам әлеміндегі мұндай қақтығыстар сол ислам дінінің алғашқы ғасырының өзінде-ақ қалыптасқандығы туралы тарихи деректерді талдауға арналған бұл мақала, қазіргі күні Исламдағы өздерін «нағыз мұсылманбыз» деп жүрген радикалды ағымдардың шығу негіздеріне талдау жасайды. Ол Исламдағы алғашқы бүлікшіл деп танылған хариджиттік ағым еді. Бұл ағымның алғашқы тарих сахнасына шығу сәтінен бастап, ислам дініндегі тұрақсыздықтың пайда болуы мен шығу себептері және олардың негізгі ұстанымдары мен сенім негіздері бұл мақалада жан-жақты қарастырылады. Пайғамбар дәуірінен кейінгі Халифаттағы саяси ахуалдың тұрақсыздығы мен оның себептері, Халиф Османның өлтірілуі, оның орнына халиф тағына отырған Али ибн Абу Талибтің Османның жақтастары тарапынан қарсылыққа ұшырауы, Сыффын соғысы, осы соғыстың нәтижесіне риза болмағандар тарапынан хариджиттік ағымның қалыптастырылуы туралы оқиғаларға мақалада талдау жасалады. Хариджиттік ағымы билікке қарсы шыққан алғашқы саяси ағымдардың бірі болып есептеледі. Олардың дүниеге келуімен Ислам әлемінде «мұсылман-кәпір» түсінігі пайда болды. Хариджиттердің осы ұстанымы қазіргі күнгі исламдық радикалды ағымдардың көпшілігінде бар және олардың негізі ұстанымдарымен хариджиттер ұстанымы арасында оншалықты алшақтық жоқ екендігін көруге болады. Сонымен бірге мақала шеңберінде хариджиттік ағымының іштей қанша топтарға бөлінгені мен олардың ұстанымдарына қысқаша талдау жасалынған.

Түйін сөздер: Хариджиттік ағымы, Сыффын соғысы, Төрелік оқиғасы, Харура, Тамим тайпасы, ан-Нехраван соғысы.

Abzhalov S.U., Matmusayeva M.

Current appearance of the Kharijites

Causes of bloody strife that are taking place today in the Islamic world, originated many centuries ago. They originated in the first century, the religion of Islam, called the Kharijites. This article is devoted to analysis of the bloody events that took place in the history of the Caliphate in the middle of I/VII century and the role of the Khawarij flow in these events. The author concludes that current «true Muslims» are the direct followers of Kharijites. With the emergence in the historical arena of Kharijites movement radical movements began to appear in the Islamic world. The article also analyzes the causes of instability in the Caliphate, the murder of Caliph Uthman, the ascension of Ali ibn Abu Talib to the throne of the Caliphate, the refusal to recognize his authority and the reasons for supporters of Uthman internecine war in the Caliphate. With the advent of Islam, the Kharijites appeared meaning «musumanin-kafir» – «believer-unbeliever.» The Kharijites believed that the faithful could kill an unbeliever and away his property, using it freely. Today, this belief is found among the Kharijites extreme movements of Wahhabi-Salafi movement. Also in the article gives a brief overview of the different currents of the Kharijites.

Key words: Kharijites, Battle of Siffin, Court of Arbitration, Harura, Tamim tribe. Nehravan war.

Абжалов С.У., Матмусаева М.

Появление течения хариджитов

Причины кровавых междуусобиц, которые происходят сегодня в исламском мире, зародились много веков назад. Данная статья посвящена анализу тех кровавых событий, которые происходили в истории Халифата в середине I/VII века и роли течения хариджитов в этих событиях. Авторы статьи приходят к выводу, что современные «истинные мусульмане» являются прямыми идейными последователями хариджитов. С появлением на исторической арене хариджитов в исламском мире возникли радикальные течения. В статье также анализируются причины нестабильности в Халифате, убийство халифа Усмана, вознесение Али ибн Абу Талиба на трон Халифата, отказ признать его власть сторонниками Усмана и причины междуусобной войны в Халифате. С появлением хариджитов в Исламе появилось понятие «мусуьманин-кафир»-«правоверный-неверующий». Хариджиты считали, что правоверный мог убить неверующего и отобрать его имущество, свободно пользуясь им. На сегодняшний день, данное убеждение хариджитов встречается среди крайних течений ваххабитско-салафитского направления. Так же в статье дан краткий обзор различных течений хариджитов.

Ключевые слова: течение Хариджитов, Сиффинская битва, Арбитражный суд, Харура, племя Тамим, война ан-Нехраван.

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.

²Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік университеті,
Қазақстан республикасы, Түркістан қ.

*E-mail: sultano81@mail.ru

ХАРИДЖИТТІК АҒЫМЫНЫҢ КЕЛУІ

Кіріспе

Ислам тарихында Пайғамбар қайтыс болғаннан кейін бір ғасыр өтпей, Исламды тек өздері ғана ең жақсы меңгерген басқалардың көзқарасы қате деген түсінікпен әртүрлі ағымдар шыға бастады. Солардың бірі – хариджиттік ағымы. Кейбір ғалымдар хариджиттік ағымды исламдағы ең алғаш шыққан діни-саяси радикалды әрекетті бастаушылар ретінде қарастырады.

Хариджиттік ағымы Халифа Осман қайтыс болғаннан кейін дүниеге келген, ішкі қайшылықтар мен төрелік оқиғасы* нәтижесінде пайда болды. Хариджиттер өз көзқарастары бойынша Халифа Алиді де, Муавияны да және олардың жақтастарының барлығын кәпірлікте айыптап, оларды қоғамнан жоқ қылу керек деп есептеген. Өздерінен басқалардың мұсылман болғандығына сенбей, басқа мұсылмандардың жандары мен малдарын өздеріне халал санаған, көбінесе бәдәуи халқынан шыққан және бүгінгі күнге дейін діни-саяси оқиғаларға өз ықпалдарын тигізіп отырған радикалды ағым.

Қазіргі күнде де осы ерекшеліктерді бойларына сіңіріп және олардың ізбасарлары ретінде өмір сүріп жатқан ағымдар бар. Олар ислам дінін толық меңгерген, осы саланың нағыз білгірлері ретінде ортаға шығып, өздерін басқаларға мойындату үшін түрлі әрекеттерге баруда. Қарапайым халықты араларына тартып, оларға басқаларды дұшпан ретінде көрсетіп, көздері мен ой-санасын байлауда. Соның нәтижесінде жер бетіндегі бейбітшілік діні ретінде танылған, адамдарды бір-біріне дұшпан болуға емес, достыққа шақырған, мұсылмандарға бір-бірінің жанын алуға тиым салған ислам діні, әлемге жауыздықтың діні ретінде танылуға шақ қалып тұрғанын бүгінгі күні болып жатқан әртүрлі қанды оқиғалардан анық көруге болады.

Халифа Али мен Муавия арасында келіспеушіліктердің нәтижесінде, Сыффын соғысы орын алады. Міне, осы соғыс барысында Алидің әскері жеңіске жетуге шақ қалып тұрған кезде Муавия айлаға көшеді. Амр бин ал-Ас оған мәселені Құранға сүйеніп шешуге кеңес береді. Осылайша Сирия әскері Құран парақтарын жоғары көтеріп, араларына Алланың кітабы төрелік жасасын деп айқайлайды. Алидің әскері бұл шақыруға

қарсы шыға алмай, бұған келіседі. Сөйтіп мәселені шешу үшін Муавия тарапынан Амр бин ал-Ас, Али тарапынан Абу Муса төреші етіп тағайындалады. Әуелі мәселені төрешіге тапсыруға қарсы болмаған Али әскері, кейіннен өздерін алданғандай сезіне бастайды. Әсіресе, Тамим тайпасынан шыққан әскерлер бұл мәселеге қатты мән беріп, «Алланың ісін адамдар шеше алады ма?» деген ұранмен бас көтереді. Осы оқиға тарихта «төрелік оқиғасы» деп аталынады.

«Хариджи» сөзі «خرج» сөзінен шығып, «шығу, шығару (біреуді өлтіру үшін), ортаға шығу, борышын өтеу (ілімде), маман болу, бүлік шығару» мағыналарына келеді [1]. Хариджи сөзінің көпше түрі «خوارج» – хауариж. Термин ретінде «шыншыл болған имамға мойынұсынбаған» мағынасына келеді. [2]. Көпшіліктің бір ауыздан мақұлдауымен хақ болған имамға қарсы шыққан әрбір адамға «хариджит» аты берілген. Хариджи сөзінің мағынасымен байланысты көптеген көзқарастар бар. Ал жалпылай, хариджит сөзі негізінде «сыртта болған», Али ибн Абу Талиб әскерінен «бөлінген» немесе «шыққан» деген мағынамен байланысты. Бұл атаудың берілу себептеріне байланысты әртүрлі көзқарастар бар. Кейбір түсіндірмелер бойынша, Сыффын соғысынан кейін (М.657/Х.37) тараптар бір ауыздан шешімге келе алмағандықтан, мәселенің шешімін төрешілерге тапсырулары себеп болғандығы айтылады. Бұл бойынша Амр б. ал-Ас Муавияның, Абу Муса ал-Ашарий Алидің өкілі ретінде төрелікке жіберіледі. Осы сәтте хариджилерден Хуркус бин Зухайр және Зурат бин ал-Бурж Алиге келіп, «Үкім тек Аллаға тән» деген тезисті ортаға тастайды [3]. Осылайша Алиден сол көзқарас бойынша бөлініп шыққан бір топ әскер хариджилер деген атау алды. Басқа бір түсіндірме бойынша, Аш'ас б.Каус келісім мәтінін алып Алидің әскерлері арасында оқуды бастаған кезде шыққан келіспеушілікте Бани Тамимнен Урва б. Удаййа: «Аллаға тән болған төрелікті қолыңа алғың келеді ме? Үкім тек Алладан. Өлгендердің жағдайы не болады?» деп айқайлап, Аш'асқа шабуыл жасайды [4]. Осы келіспеушіліктен кейін Халифа Али өз жақтастарымен Куфаға кетеді. Әскерінің көп бөлігін қамтыған Тамим тайпасынан шыққандар онымен Куфаға қайтпай, «Үкім тек Аллаға тән» деген ұранмен Куфаға жақын жердегі Харураға жол тартады. Тарих кітаптарында Хариджи деген топ осылар болып, бұл топ сол кезден бастап халифатқа бағынбай, бөлек, тәуелсіз топ ретінде өмір сүре бастайды [3.1].

Хариджиттердің халифа Османды өлтірушілер болғаны үшін өздерін Халифа Али мен Муавияның өлтірулері мүмкін екендігінен қорыққандықтары үшін, бұған бір діни себепті сылтау етіп, Алиді және әскерін дұшпандары алдында тастап қашқан «бүлікшілер тобына», яғни ибн Саба және оның жақтастарына берілген бір атау болғандығы туралы да көзқарастар бар [5].

Бүгінгі күнде хариджиттердің бір тармағы болған Ибадилер, хариджиттік атауының өздері үшін қолданылмайтындығын айтады. Олар бойынша хариджиттер бұл: Нати б. Ал-Азрак, Нажда б. Амир Ибн ас-Саффан және оның жақтастары. Олардың көзқарасы бойынша, «хуруж» иманнан шығу мағынасында және хариджилік саяси мағынада емес, діни мағынада қолданылады [6].

Хариджиттерге «хариджиттік» атауынан бөлек, өздері және қарсыластары тарапынан әртүрлі есімдер қолданылған. Солардан бірі – ал-Мухаккима болып, алғашқы Мухаккимамен байланысты болған хариджиттерге берілген атау [7]. Бұл атау Харурия атауынан бөлек, хариджиттер үшін ұзақ уақыт бойы қолданылған негізгі есімдердің бірі. Олардың Мухаккима деп аталуы «Үкім тек Аллаға тән» деген ұрандарымен байланысты [8]. Малати өз еңбегінде олардың әрекеттеріне былайша сипат береді: «Мухаккима құрамындағылар базарларда адамдардың алдына кенеттен шығып, «Лә хукма иллә Лиллаһ», – деп айқайлайды, қолы жеткен адамдарға қылышпен шабуылдап, өлтірілгенге дейін тоқтамайтын еді. Олар адамдар арасында қорқыныш пен бүлікке себеп болды» [9].

Хариджиттер үшін берілген тағы бір атау – «Шурат» [10]. Аш-Шурат атауының қай әрекеттен немесе қай есімнен келгендігі, қандай мағынада қолданылғандығымен байланысты көптеген көзқарастар бар. Бұл көзқарастар бойынша аш-Шурат, шар «شار» сөзінің көпше түрі [11]. Хариджиттер бойынша бұл сөз «Сатушы» сөзінің көпше түрі болып, «сатушылар», «өздерін Аллаға сатқандар» деген мағынаны білдіреді [12]. Олар мұны аш-Шураттың жекеше түрі, аш-шари түрінде түсіндіреді және өздерінің жәннат үшін ақы ретінде Аллаға өздерін сатқандары үшін осы есіммен танылғандарын айтады. Құрандағы: «Иман еткендер ішінде, Алланың разылығын қалағандықтары үшін жандарын сатқандар бар» аятын дәлел ретінде келтіреді [13]. Шурат есімі хариджиттерге Омяттар кезінде жандарын Алла жолында сатқандар мағынасында өздері тарапынан берілген [12.1].

Хариджиттерге тән тағы бір атау «Харурия» деп аталынады. Бұл есім Алиге қарсы шыққан топтың қоныстанған жерінің атауымен байланысты. Кейбір көзқарастар бойынша Харура Куфа сыртындағы бір ауыл, ал кейбір көзқарастар бойынша ол Куфа айналасындағы жердің атауы. Яғни харуриттердің былай аталуы, жердің атауымен байланысты [12.2]. Сонымен қатар, хариджиттерге тура жолдан шыққандары үшін «Марика» атауы да берілген [13]. Хариджиттер өздері үшін «Ахл-ул Хақ», «Ахл-ул Адл уа-л-Истиқамат», «Ахл-ул Истиқамат уа-л-Иман» сияқты есімдерді де қолданған [14].

Хариджиттердің алғашқы кезде шығуына байланысты тағы бірнеше есімдері болған. Олар: 1. Олардың шығуын, яхудий ибн Сабаның бүлігі ретінде түсінілгендіктен оларды «ас-Сабайя» деп атады; 2. Үлкен күнә жасаған және өздеріне қарсы шыққан мұсылмандарды тәкфир еткендіктері үшін «Мукаффира» деген атау берілген; 3. Ал-Махдуин «Алдағандар» деп те аталынған. Бұл атаудың берілуі Құрандағы Бақара сүресінің 9-аятымен байланысты. Аятта: «Олар муминдерді алдауға тырысады. Алайда олар, тек өздерін алдайды да, оның парқына бармайды» деп көрсетілген; 4. Хариджиттер үшін өздері және қарсыластары тарапынан берілген атаулардан бөлек, өзге дін өкілдері тарапынан берілген атаулар да бар [12.3]. Бұл атау «Бесіншілер» деп аталынады. Яғни негізгі төрт мазхабтан бөлек тұрған «Бөлінушілер» ретінде танылған [15].

Хариджиттік әрекетпен байланысты әртүрлі көзқарастар бар. Кейбіреулер хариджиттік әрекетті экономикалық және әлеуметтік жағдайға қарсы шыққан әрекет ретінде түсіндірсе [16], кейбіреулер Ислам қоғамының харизматик бір қоғам болғандығы себебімен ортаға шыққан әрекет деп түсіндіреді. Негізінде көптеген тарихшылар бұл әрекеттің негізін Сыффын соғысындағы төрелік оқиғасымен байланыстырады. Сонымен қатар, үшінші халиф Осман б. Аффан және төртінші халиф Али б. Абу Талиб кезеңдеріндегі шыққан бүліктердің нәтижесінде, жалпы мазхабтардың, соның ішінде хариджиттердің дүниеге келуіне себеп болғандығы айтылады. Осы орайда, сол кезде болған оқиғаларға тоқталып кетер болсақ, алғашқы фитна (бүлік) мен келіспеушіліктер Османның өлтірілуімен басталды. Османды өлтіруді мақсат еткен бүлікшілер түрлі сылтаумен оны қысымға алды, қайта-қайта әртүрлі арандатушылықпен үйін қоршауға алды, ақыр соңында оны жауыздықпен өлтірді.

Халифа Османға қарсы наразылықтың туындауына себеп болған бірнеше жағдайларды та-

рихшылар атап өткен. Османға қарсы бағытталған айыптауларды былай тізбектеуге болады: уалилік және басқа да басты мемлекеттік қызметтерге Осман өз туыстарын қойған, оларға және басқа да туыстарына мемлекет қазынасынан көп мөлшерде сый-сияпат тарту еткен. Оның осы ісіне байланысты ашық қарсы шығып, сынға алған Әбу Зарр әл-Ғыфари, Абдуллаһ бин Масуд және Аммар бин Ясир сияқты алдыңғы қатарлы сахабалар әртүрлі жолдармен жазаға тартылған, кейбір сахабалардың жалақылары кесілген немесе азайтылған, мухажир арасындағы Құрайш басшыларының Мединеден көшіп, жаулап алынған аймақтардағы қалаларға орналасуына және олардың Мединедегі жерлерін барып, қоныстанған жерлерімен ауыстыруына Халифа рұқсат берген және ол жақта олардың көп мөлшерде мал-мүлікке ие болуына көз жұма қараған, кейбір сахабаларға жаулап алынған қалалардан жер берген, Пайғамбар тарапынан Тайфқа жер аударылған немере ағасы Хакам бин Әбу-л-Астың Мединеге қайта оралуына рұқсат беріп, оның ұлы Маруанды мемлекет хатшысы қызметіне қойған, уалилердің қате шешімдеріне көз жұмған және оларды тиісті жазаға тартпаған, Пайғамбар, Әбу Бәкір және Омар қажылық мезгілінде намаздарды жолаушы намазымен оқыса, ол халифалықтың алтыншы жылынан бастап, Меккеде намаздарды тұрғылықты адам сияқты оқыған, Әбу Бәкір заманында мусхафқа түсірілген Құран Кәрім нұсқасын көшіріп көбейткеннен соң, бастапқы нұсқа мен кейбір сахабалардың қолындағы жекелеген нұсқаларды толықтай жойған, Пайғамбар мешітін кеңейткен кезде бұрын қолданылмаған кейбір құрылыс материалдарын қолданған, Пайғамбардан келе жатқан халифалық мөрді Арис құдығына түсіріп алған. Бірақ, бұлардың барлығы Османды өлтіруге негізгі себеп бола алмайды. Сондықтан, ортағасырлық ислам тарихшылары оны өлтіруге жол ашқан негізгі себептерді іздестірген. Кейбір тарихшылар Халифа Османға бағытталған және мұсылмандар арасында арандатушылықты қоздырған көтерілісті сол кезеңде орын алған саяси, экономикалық және әлеуметтік өзгерістермен байланыстырады. Мысалы, Осман халифалығының соңғы жылдарында ислам әлемінің кеңеюі сол заманның талаптарына сай, өз шегіне жеткен және жорықтар тоқтатылған. Осыған орай, соғыстан түсетін олжа да азайған. Келесі жағынан мұсылман-араб әскерлерінің рухани құндылықтарға немқұрайлылығы артқан, мінез-құлықтарында өзгерістер пайда болған. Халифа Омар мен Әбу Бәкір заманындағы әскерлер

шайқасқа шахид, ғазиді (ардагер) болу үшін кіретін және құдайдың ризалығы үшін шайқасатын. Ал Османның заманында әскерлердің көпшілігі білімсіз, тар түсінікті бадауи тайпаларынан және олжа, дүние-мүлік, байлық үшін шайқасатын адамдардан құралды [17].

Халифа Османның зұлымдықпен өлтірілуі Ислам әлемін дүр сілкіндірді. Халифатта бірлікпен бейбітшілік жойыла бастады. Яғни ислам әлеміндегі алғашқы бүліктер осылай пайда болып, жалғасты.

Мұсылмандарды қан төгіске алып келген тағы бір оқиға Сыффын соғысы еді. Бұл соғыс Али мен Муавияның ортасында болған соғыс. Али Муавияның өзін халиф ретінде мойындауын қалады, бірақ Муавия Османның кегін сылтауратып, оны халиф ретінде мойындамайды. Осылайша мұсылмандар арасында тағы бір қантөгіс басталды. Шешуші шайқас 657 жылы 19 шілдеде басталып, тоғыз күн бойы жалғасты. Тоғыз күн ішінде түнде және намаз уақыттарында тыныштық сақталады. Шайқас 657 жылдың 27-28 шілдесінде қыза түсті. Жұма күні таң атқанға дейін болған шайқас түні «Харир түні» деп аталып, осы түні көптеген әскер құрбан болды. Муавияның айласымен мәселе осы сәтте төрешілерге тапсырылады. Осылайша бейбітшілік келісімшартына қол қойылып, екі тараптың да әскері алдында оқылды. Сирия әскері тарапынан қолдауға ие болғанымен, Ирак әскері басында бейбітшілік үшін қуанып, кейіннен өз ойларын өзгертті. Әскер арасында мұндай маңызды істі адамның шешіміне қоюға болмайтынын, оны тек Алла ғана шешетіні туралы қызу әңгіме талқыға түсе бастады. Ал-Ашас әр отрядтың алдында келісімшартты оқып жатқанда әскерінен біреу «Алланың ісін адамдар шеше алады ма? Алланың шешімінен басқа шешім жоқ» деп, көпшілік қылышпен ал-Ашасқа шабуылдайды. Ал-Ашас бұл бүліктен құтылып шығып кетеді [18]. Бүкіл қарсылықтарға қарамастан, ирактықтар да бұл шешімді мойындап, қайтыс болған әскерлерді жерлеп, барлығы елдеріне қайтты. Егер әскери көзқараспен қарар болсақ, бұл соғыста ешкім жеңіске жеткен жоқ. Ал саяси көзқараспен қарар болсақ, бұл жерде Алидің ұтылғандығы көрінеді. Сонымен қатар, Алиді қолдаған бүкіл әскер тарап кетті. Артқа қайтар жолда Куфаға жақындағанда 12000 адам көбінесе тамим тайпасынан шыққан әскер Алиден ажырап, ал-Харура деген жерге қоныстады. Өздеріне басшы етіп Шабас б. Риби ат-Тамимді, ал имам ретінде Абдаллах б. Ал-Кавва ал-Йашкуриді тағайындады [19]. Олар әуелі тұрақтаған жер-

леріне байланысты Харуриттер деп аталынып, кейіннен хариджиттер деген ат алды. Көп өтпей олар Куфаға шабуылдап, көптеген адамдардың қанын жазықсыз төкті. Бұдан ашуланған Али көтерілісшілерді тоқтату үшін Абдаллах б. Аббас ал-Харураны жібереді. Абдаллах көтерілісшілерге Құраннан аят келтіріп, басшылық мәселесінде төрешіліктің көмегімен шешім қабылдауға болатынын түсіндіреді. Хариджиттер ол тек кіші мәселелер үшін екенін, ал бұл мәселеде шешім тек Аллаға тән екенін айтып Құраннан аят келтіреді: *«Егер мүміндердің екі тобы өзара керісіп қалса, араларын жарастырсын. Ал егер олардың бірі екіншісіне шабуыл жасаса, Алланың бұйрығына тоқтағанға дейін солармен шайқассын. Егер райларынан қайтса, араларын әділдікпен түзесін, барлық істе әділ болыңдар. Алла әділеттілерді дос тұтады»* (Хужурат 49/9), – деген Құран аяты хариджиттерге қарағанда, басбұзар болған Муавия мен жақтастары туралы үкімді Алла шайқастың нәтижесінде береді. Демек, Алла үкімімен шешілетін мәселені адамдардың шешуіне ешбір жол жоқ. Ал Алланың үкімін шектеп, оның орнына үкімді шығаруға тырысқан төрешілер (хакам) де, оларды сол қызметке қойған адамдар да үлкен күнә істеген. Егер тәубеге келмесе, мәңгілік тозақта қалады деген көзқарасты алға тартады [17.1]. Али бұл әрекеттен ештеме шықпайтынын білген соң, Харураға өзі келіп, алты айдан кейін мал мен ақша жиналғаннан кейін оларға қарсы қайта соғыс ашуға уәде береді. Харуриттер бұған келісіп, біраз тынышталғандай болады. 658 жылы екі тараптан тағайындалған төрешілер басшылығында халифты қайта тағайындау мәселесі қарастырылады. Жиналысқа халифтыққа үміткер болғандар мен құрайыш әулетінің зиялылары қатысады. Әбу Муса әл-Ашари Абдуллаһ бин Омарды халифалыққа ұсынды. Өйткені, Али де, Муавия да – осы жанжалдың ортасындағы адамдар. Сондықтан, билік басына осы алауыздыққа қатысы жоқ адам ғана келе алады деп есептеді. Амр Абдуллаһтың орнына өз ұлын ұсынды. Соңында Али мен Муавиядан басқа бір адамның халифа болуы керек деген шешім жасалды. Төрешілердің қабылдаған шешімдері алдымен Әбу Муса тарапынан мәлімделді. Ал Амр бин әл-Асқа кезек келген кезде ол қабылдаған шешімнен айнып, айлаға жол берді және Муавияны халифа ретінде тағайындағанын жариялады. Амрдың айтқаны өтірік деп Әбу Муса ақталғанымен, оның мәні қалмады. Төрешілердің шешімі жарияланғанда Алидің жақтастары бұған наразы болды. Өйткені, Муавияның

ұстанымы дұрыс деген нәтиже шығарылған және мәдиналықтардың мойынұсынуымен халифа болған Алидің қызметтен кетуіне шешім жасалған еді [17.2]. Али бұл шешімнің Құранға сай емес екендігін айтып, төрешілердің шешімін мойындамайтынын жариялады. Ал Муавия әлгі шешімге сүйеніп, Сирияда өзін халифа ретінде жариялады. Осылай, мұсылмандар арасындағы келісімді қамтамасыз ету мақсатында жасалған төрелік мұсылмандардың бірлігіне одан ары сызат түсірді, мәселені ушықтырды. Келіссөздердің Алидің пайдасына шешілмегенінен хабар тапқан харуриттер қайта көтерілді. Олар 658 жылдың 10-шаввал айында Абдаллах б. Вахб ар-Расибидің үйіне жиналып, имамға ашық түрде қарсылық көрсетуге шешім қабылдайды. Көтерілісшілер Басрадағы сыбайластарына өздерінің мақсаты туралы айтып, ан-Нехриванда кездесуге шақырды. Олар Куфаны кіші-кіші топ ретінде тастап, шығып кете бастады. Али бұл кезде Муавияға қарсы соғысу үшін қол жинап жатқан еді. Хариджиттердің отрядының бірі Пайғамбар сахабаларының бірі болған Абдаллах б. Хаббатты Али туралы жақсы сөйлегені үшін айуандықпен өлтіреді, ал аяғы ауыр әйелінің ішін жарып, одан ұрпақ қалдырмау үшін оны да аяусыз өлтіреді. Алидің әскерлері бұл хабарды естіп, қатты ашуланады. Осылайша олар Алиге бірінші ішкі жаулардан құтылу керектігін айтып, хариджиттерге қарсы соғысуға көндіреді. Али өз әскерін ан-Нехриванға бастап, ол жерде мәселені қан төгіссіз шешуге үміттеніп, жазықсыз мұсылмандардың қанын төккендерді өзіне беруді сұрайды. Ал хариджиттер Алиден бұрынғысынша қателескенін мойындауды талап етті. Осылайша келісімге келу мүмкін болмағандықтан, тағы да қан төгіліп, Алидің әскері хариджиттерді жеңеді. Алидің әскері Сирияға шабуыл жасау үшін қайтадан Куфаға қайтты [18.1].

Ан-Нехривандағы жеңіс Алидің абыройын арттырған жоқ. Керісінше, Алидің жақтастары бұрынғыдан да азайып, хариджиттердің одан әрі күшеюіне әкелді. Нехриванда жолдастарының қырылуына байланысты хариджиттердің Алиге деген өшпенділігі арта түсті. Бір топ хариджит Меккеде жиналып, Ислам әлемін күйзеліске душар еткен мына тығырықтан қалай шығуға болатынын кеңесті. Осы алауыздықтың себепкері болып табылған Алиді, Муавияны және Амр бин әл-Асты өлтірумен осы тығырықтан шығуға болатыны шешілді. Осы мақсатпен үшеуі бір күнде 661 жылдың 24 қаңтарында (рамазан) қастандық жасауға шешім қабылдады.

Амрға қастандық жасауды жоспарлап, Мысырға сапар шеккен Амр бин Бакр ат-Тамими Амр бин әл-Асты танымай, сол күнгі таң намазына имамдыққа шыққан өзге адамды өлтірді. Ал Муавияға қастандық жасауға міндеттелген Бурак бин Абдуллаһ келіскен таң намазында оны өлтірмек болды. Бірақ Муавия шабуылдан жаралы күйде құтылды. Алиді өлтіруге міндеттелген Абдуррахман бин Мулжам Куфаға барып, өзіне көмектесетін адамдар тауып, келіскен уақытта таң намазына имамдық жасау үшін мешітке кіріп бара жатқан Алиге шабуыл жасады. Жараланған Али бірнеше күннен соң дүние салды (19 немесе 21 рамазан 40 хижри жыл/26 немесе 28 қаңтар 661 ж.). Абдуррахман бин Мулжам да жазаланды [18.2]. Кейінгі орын алған саяси оқиғаларда да хариджиттердің ықпалы жоғары болды. Олар ел арасында бүліктер шығарып, жазықсыз қан төгуді жалғастыра берді.

Омайядтар заманында бірнеше мәрте жеңіліске, тіпті қырғынға ұшыраса да, хариджиттер бас қоса келе Шабиб бин Язид аш-Шайбанидің басшылығымен Мардин мен Нусайбин арасындағы Жоғарғы Тигр аймағына орналасты және Куфа мен оның аймағына тонаушылық әрекеттер жасап тұрды. Хажжаждың отызға жақын жорықтарының бірнешесін жеңген, тіпті, Куфаны да басып алған Шабиб, Хажжаждың 696 жылғы шабуылына төтеп бере алмай, Кирман тауларына қашуға тырысқанда Ахвездағы Дужайл суына батып өлді. Хариджиттер Омайядтар билігінің соңғы кезеңдерінде бастапқы кездегі сияқты қауіпті болмағанмен, династияның әлсіреуіне байланысты көтерілістерін үдете түсті және әртүрлі аймақ халқтарының берекесін қашырды.

Аббасилер кезеңінде хариджиттердің белсенділігі азая түсті. Аббасилер билігінің алғашқы жылдарында азарика, суфрия, нажадат сияқты хариджиттік тармақтар Ирак пен оның маңайында және Солтүстік Африкада бірнеше көтерілістер ұйымдастырды. Халифа Махидің заманында Хорасанда пайда болған хариджиттер 777 жылы Аббасилерге қарсы көтерілді. Бірақ артынша халифа әскерінен жеңіліп, басқа да хариджиттік көтерілістер басып тасталып отырды. Хорасанда табысқа жете алмаған хариджиттер Солтүстік Африкада да көтерілістер ұйымдастыра бастады. Тіпті, Траблус, Микнаса және Сижилмаса аймақтарын бақылауға алып, олар Рустамилер мемлекетін құрды және хариджиттердің ибадия тармағы осы жерде пайда болды. Аббаси басшылары олармен шайқастар жүргізіп отырды. Ибадия тармағы Басрада, Иеменде,

Хадрамутта, Оманда, Солтүстік Африкада және Мағрибте бүгінгі күнге дейін өмір сүріп келе жатқан жалғыз хариджиттер болып есептеледі. 684 жылы өз іштерінде көзқарастары сәйкес келмегендіктен және Ибн ал-Азрактың тым қатал саясаты нәтижесінде хариджиттер Нафи б. Азрак пен Нажда б. Амр басшылығында екіге бөлініп кетеді. Хариджиттердің өз араларында бөлінісі осы екі тармақтың пайда болуымен басталды. Ибн ал-Азрактың тым қатал болғандығын өзінің жақтастары алдында сөйлеген сөзінен көруге болады. Ол Алла тиым салған айдан бөлек, басқа айлардың бәрінде дінсіздерге қарсы соғысуға шақырды: «Дінсіздерді ұрып, соғындар, оларды қай жерде көрсендер де өлтіріндер, Алла біздің көзімізді ашып, дұрыс жолға түсірді. Біз Пайғамбарымыздың кезіндегідей дінсіздермен, кәпірлермен қарым-қатынаста болмауымыз керек, олардың сойған малын жеу харам, олардың әйелдеріне үйленуге, олардан дін үйренуге болмайды», деп дәріптеді. Қарап отырсақ, дәл осы көз-қарастарды радикалды сәлафиттердің көзқарастарынан көруге болады. Олар осындай көзқарастарды таратып, адамдарды бір-бірімен жауластыруда. Ал бұл өз кезегінде әлі күнге дейін хариджиттік ағымының қоғамда әсері бар екендігін көрсетеді.

Әбу Мансур ал-Бағдади «Әл-Фарқ бәйнәл фирак» атты еңбегінде хариджиттерді негізгі жеті топқа бөліп қарастырып, олардың тағы да ішінара он жеті топқа бөлінгендігін айтады. Бір қызығы, барлығы да хариджиттік ағымынан болуына қарамастан, әрқайсысының өзіне тән сенімдік ерекшеліктері бар. Солардан кейбіреулеріне тоқталар болсақ:

1. Әзариқа-Әбу Рашид Нафи ибн ал-Әзрак негізін салған топ. Олар хариджиттік топтардың ішіндегі ең қатыгездері. Ислам тарихында 7 ғасыр соңында пайда болып, Мекке халифасы Абдулла ибн Зубайр және Омеяттармен он тоғыз жыл бойы аяусыз соғыстар жүргізген. Тарихқа үңілер болсақ, осы азариқа тобының жасаған сан түрлі қылмыстары мен қатыгездіктерін көруге болады. Олардың негізгі сенімдері былайша құралады:

– өздеріне қосылмаған басқа мұсылмандарды кәпірлікте айыптап, олардың қанын өздеріне халал санайды;

– мұсылмандар тұрып жатқан Отанын «дарул харб» (шариғат үкімдерімен басқарылмаған ел) деп атап, сол жердегі әйелдерді, балаларды өлтіруді өздеріне халал санайды. Қазіргі кезде дәл осындай ұстаным тәкфир жамағатында да бар;

– басқа хариджиттік топтардан олардың негізгі айырмашылығы – өздеріне қосылмаған-

дардың балалары да мәңгілік тозақтық деп есептеуі;

– Пайғамбарлар үлкен және кіші күнә істеуі мүмкін деп есептейді;

– адамдарды дінсіздерге қарсы күресуге шақыратын имамды жақсы имам санайды.

2. Нәжәдат- Нәждат ибн Амир әл-Ханафидің ізін қуашылар. Нәждат ибн Амирдің Нафи ибн Азрактан бөлініп кетуінің себебі, азариқа тобының тым қатыгездігі, яғни өзге мұсылмандардың қанын төгіп, мал-мүлкін иеленуге болады деген түсініктері. Жақтастары Нәждат ибн Амирді «мүминдердің әміршісі» деп атайды. Бұл топтағы ішінара дау Нәждаттың ұлының жасаған қателігінен басталған. Ұлы жасақпен Катифке барып, ол жердегі еркектерді түгелдей қырып, әйелдерін тұтқынға алып, өзара бөліседі. Мұны естіген Нәждат әрекеттерін дұрыс еместігін айтады. Олар мұны білместіктен жасадық деп ақталады. Білместіктен жасаған бұл әрекетке Нәждат кешіріммен қарағаны үшін өзгелер арасында дау шығады. Нәждат сол кездегі Халифа Абдулмалик ибн Маруанмен хат алысқандығы үшін, өз жақтастары тарапынан күпірлікте айыпталады. Сенім ерекшеліктері:

– Тақияны қабылдайды, яғни қауіп төнген жағдайда өтірік айтып, сенімдерін жасырады;

– халифа немесе басшы тағайындау шарифаттың ісі емес.

3. Суфрия- Зияд ибн әл-Асфар негізін салған топ. Олар өздеріне қосылмағандарды кәпір демейді, бірақ әзариқалар сияқты күнә істегендерді кәпірлікте айыптайды. Амалда тақия жасауды дұрыс санамайды. Сенімдері:

– Өз араларындағы біреу ұрлық жасаса немесе зина жасаса, оны кәпір немесе мүшрик деместен, Құран тілімен зинақор немесе ұры деп атаған;

– намаз оқымаған немесе ораза ұстамаған адам кәпір;

– соғыстан қашқан адам кәпір.

4. Ажарида – Абдулкарим ибн әл-Ажрадтың соңынан ерушілердің атауы. Сенімдік ерекшеліктері:

– Тақуалығы үшін соғысқа қатыспағандарды сатқындықта айыптамаған;

– өздеріне қосылмаған мұсылмандарды тек соғыста өлтіру халал деп есептеген;

– мүшрик ата-анадан туылған бала балиғат жасқа толмай қайтыс болса, ата-анасы сияқты ол да тозаққа барады;

– Құрандағы ғашықтық жайында айтылған қиссаларды қабылдамағандықтан, Юсуф сүресін Құранның сүресі деп есептемейді.

5. Ибадия – Абдулла ибн Ибадтың артынан ерушілердің тобы. Өзге хариджиттік топтарға қарағанда, сенім тұрғысынан ахлу-суннаға жақын. Олар қазіргі кезде Оман мемлекетінде көптеп кездеседі.

Хариджиттік ағымы жоғарыда айтылғанындай өзараларында тағы қаншама топтарға бөлінген. Оның негізгі себебі, көзқарастарының үйлеспеуінде. Көзқарастарында ауыз бірліктің болмауының себебі, жоғарыда айтылғанындай, хариджиттер көбінесе білімсіз бәдәуи және исламды кейіннен қабылдаған халықтардан құралған еді. Білімдерінің таяздығы нәтижесінде Құран аяттарын әрқайсысы әртүрлі түсінді және түсіндірді. Соның нәтижесінде өз араларында пікір, түсінік қайшылықтары туындап, іштей ағымдарға бөлініп кете берді.

Қорытынды

Тарихқа үңілер болсақ, хариджиттік топтың құрылуы, діни сипаттан гөрі саяси сипатқа жақын келеді. Өйткені, олардың тарихта жүзеге асырған астыртын әрекеттерін, қантөгістерін ешқашан діни сипатпен ақтап алуға болмайды. Бейбіт өмірді дәріптеген ислам діні қай жағынан қарасаң да, өзгенің қанын төгуге рұқсат бермейді. Яғни хариджиттердің сол кездегі билікке, басшылыққа қарсы күрестерін діни сипатқа үйлестіріп көрсетпек болғандықтары үлкен қателік. Жоғарыда айтылғанындай, бәдәуи тайпаларынан шығуына байланысты олар, өте қатыгез, төзімсіз. Сонымен қатар, соғыстарға жихадты сылтауратып шыққандарымен, негізгі мақсаттары мал-дүниеге қол жеткізу, басқаның малын оңай иелену болғандығы

анық көрініп тұрады. Олар өздерінің іс-әрекеттерін ақтау үшін өздеріне ыңғайлы дәлелдер жүйесін қалыптастырып, өзгелерді кәпірлікте айыптап, кәпір деп білген кісінің малы мен жанын өздеріне адал санау, олар үшін қалыпты жағдай. Алланың кітабына сүйенетіндіктерін сылтаурату, кез келген діни мәселені нақылға негіздеу тағы да басқа осындай мәселелерден құралған дәлелдер жүйесі алғашқы кезден бастап, ислам дінінің негізгі жауы болды және қазірге дейін бұл көзқарастар жүйесі үзілер емес. Осы көзқарастардың жүйесі сол хариджиттерден бастау алып, кейіннен ибн Таймийа жақтастарын, уаххабилерде, 19 ғасырда ортаға шыққан жадидшілердің артынан ерушілер және қазіргі кезде өзін сәлафит деп атаушылардың идеологиясында жалғасын тауып жатыр. Осылайша ислам дінін догмаға айналдырып, исламафобияны күшейтуде. Яғни хариджиттер пайда болғаннан бастап, қазірге дейін Ислам қоғамның негізгі проблемасына айналып отыр. Бір кездері мұсылмандардың қанын жазықсыз төккендіктері үшін халифтардың бұйрығымен оларды жойып жіберетін еді. Бірақ бүгінгі күні солардың көзқарастарын толығымен болмаса да, өздеріне алып, өзгелерді кәпір санайтын, өзгенің малы мен жанын өздеріне халал санайтын радикалды топтар бар. Олар бүгіннің өзінде шарифаттың шегінен шығып, Алла Құранда тиым салған, жасалуы күнә саналатын әрекеттерге баруда. Солардың негізгісі бұл өзгенің қанын төгу. Осылай ислам дінінің алғашқы кезеңінде дүниеге келген хариджиттер сенімі бүгінгі күні уаххабилік-салафилік ағымның негізгі ұстанымына айналып, Ислам әлемінде ірі қантөгістерге себеп болуда.

Әдебиеттер

- 1 Mesud Cubran er-Ra'id. – Beirut, 1986. – C.1. – s. 617
- 2 Abdülkadir Şeybe, Çağdaş Dünya Dinleri ve Mezhepleri. – Ist. 1995. – s. 147.
- 3 Yaşar Kutluay, Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri. – Ank. 1968, – s.57-59.
- 4 Ethem Ruhi Fiğlalı, İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri, Doktora Tezi. – Ank, 1983. – s.52.
- 5 Sabri Hizmetli, İslam Tarihi. – Ank. 1991. – s. 220.
- 6 Eüset Bukeyrb.Said, Dirasat-I İslamiyefil Usülil-İbadiyye, Kahire, – M.1988/H.1408. – s.35.
- 7 Bağdadi, al-Fark beyne'l-Fırak, Beirut-Lubnan. – M.1993/H.1413. – s.74.Çev: Ethem Ruhi Fiğlalı, Ank.1991. – s.55.
- 8 Abdül-Hafız, el-İbadiyye Mezhep ve Sulük. – s.210.
- 9 Malati, et-Tenbih ve'r-Redd, Kahire. – M.1993/H.1413. – s.47.
- 10 İrfan Abdülhamid, İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları. Çev: Saim Yeprem, Ist.1981. – s.74.
- 11 Eş'ari, Makalatu't-İslamiyyin, Beirut-Lubnan. – M.1995/H.1446. – C.1. – s.168.
- 12 Kadriye Yıldırım, Harici Zihniyetin Oluşumu ve Günümüzdeki Tezahürleri, Adana 2001, s.10.
- 13 Kuran-i Kerim. – Bakara Suresi. – 2/207
- 14 Neş'et Çağatay, I. Agah Çubukçu, İslam Mezhepleri Tarihi. – Ank.1965. – s.33.
- 15 Ignaz Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law. – New Jersey, 1979. – s.173.
- 16 W.Montgomery Watt İslam and the integration of Society. – s.112.

- 17 М.М. Мырзабеков, Ислам тарихы. – Түркістан, 2015. – 136-138 б.
18 О.Г. Большаков История халифата. – Том 3. – с.55.
19 Куфи. – Том4. – с. 89-97.

References

- 1 Mesud Cubran er-Ra'id. – Beirut,1986. – C.1. – s. 617
- 2 Abdülkadir Şeybe, Çağdaş Dünya Dinleri ve Mezhepleri. – Ist.1995. – s. 147.
- 3 Yaşar Kutluay, Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri. – Ank.1968, – s.57-59.
- 4 Ethem Ruhi Fiğlalı, İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri, Doktora Tezi. – Ank, 1983. – s.52.
- 5 Sabri Hizmetli, İslam Tarihi. – Ank.1991. – s. 220.
- 6 Eüset Bukeyrb.Said, Dirasat-I İslamiyyefil Usülil-İbadiyye, Kahire, – M.1988/H.1408. – s.35.
- 7 Bağdadi, al-Fark beyne'l-Fırak, Beyrut-Lubnan. – M.1993/H.1413. – s.74.Çev: Ethem Ruhi Fiğlalı, Ank.1991. – s.55.
- 8 Abdül-Hafız, el-İbadiyye Mezhep ve Sulük. – s.210.
- 9 Malati, et-Tenbih ve'r-Redd, Kahire. – M.1993/H.1413. – s.47.
- 10 İrfan Abdülhamid, İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları. Çev: Saim Yeprem, Ist.1981. – s.74.
- 11 Eş'ari, Makalatu't-İslamiyyin, Beyrut-Lubnan. – M.1995/H.1446. – C.1. – s.168.
- 12 Kadriye Yıldırım, Harici Zihniyetin Oluşumu ve Günümüzdeki Tezahürleri, Adana 2001, s.10.
- 13 Kuran-i Kerim. – Bakara Suresi. – 2/207
- 14 Neş'et Çağatay, I. Ağah Çubukçu, İslam Mezhepleri Tarihi. – Ank.1965. – s.33.
- 15 Ignaz Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law. – New Jersey, 1979. – s.173.
- 16 W.Montgomery Watt İslam and the integration of Society. – s.112.
- 17 М.М. Мырзабеков, Ислам тарихы'. – Түркістан, 2015. – 136-138 б.
- 18 О.Г. Бол'шakov İstoriya xalifata. – Том 3. – s.55.
- 19 Kufi. – Том4. – s. 89-97.

Байтенова Н.Ж.,
Нуршанов А.А.

**Эволюция исламистского
радикализма: от идейных
истоков к современной
доктрине**

В данной статье рассматриваются концептуально-понятийные и теоретические основания и эволюция исламистского радикализма от его идейных истоков и до современной социально-политической доктрины. Кроме того, в статье проводится общий обзор предпосылки и причин возникновения исламистского радикализма и их современные проекции. В последние десятилетия в мировой политике все большее значение приобретает исламистский радикализм с его идеологией и практикой, а также его крайними формами – экстремизмом и терроризмом. Исламский радикализм воздействует на политический процесс и серьезно дестабилизирует мировую политическую ситуацию. Этому способствует ряд причин как внутреннего, так и внешнего характера. Назовем лишь некоторые из них. Известно, что в настоящее время в мусульманском мире стремительно нарастает социально-политическая нестабильность. Об этом явственно говорит так называемая «арабская весна», которая в настоящее время охватила многие мусульманские страны Ближнего и Среднего Востока, в которых все большее влияние имеют радикальные исламистские организации, различные леворадикальные группировки и режимы, способствующие дестабилизации в этих странах.

Ключевые слова: ультрарадикалы, исламистский радикализм, традиционализм, ИГИЛ, дестабилизация.

Baitenova N.,
Nurshanov A.A.

**Evolution of Islamic radicalism:
from the beginnings to modern
ideological doctrine**

This article discusses conceptual and theoretical bases of Islamist radicalism, the evolution of Islamist radicalism from its ideological origins to the modern socio-political doctrine. In addition, the article provides an overview of the Islamist radicalism background and causes and its modern projection. In the last decades Islamist radicalism, with its ideology and practice, as well as its extreme forms as extremism and terrorism become increasingly important in world politics. Islamic radicalism affects the political process and seriously destabilizes the global political situation. This contributes to a number of reasons, both internal and external nature. We can name just some of them. It is known that the socio-political instability rapidly grows in the Muslim world at the present time. This clearly speaks about the so-called «Arab spring», which is currently applied in many Muslim countries of the near and Middle East, and in which the increasing influence of radical Islamist organizations, various leftist groups and regimes that contribute to destabilization in these countries.

Key words: ultra-radical, Islamist radicalism, traditionalism, ISIL, destabilization.

Байтенова Н.Ж.,
Нуршанов А.А.

**Ислам радикализмнің
эволюциясы: идеялық
бастауларынан бүгінгі
доктринасына дейінгі бейнесі**

Бұл мақалада исламдық радикализмнің теориялық және концептуалдық-ұғымдық негіздері, исламдық радикализмнің эволюциясы идеялық көздерінен қазіргі әлеуметтік-саяси доктринасына дейін қарастырылады. Одан бөлек, исламдық радикализмнің пайда болуы мен алғышарттарының және олардың қазіргі көріністерінің жалпы шолуы келтірілген. Әлемдік саясатта соңғы онжылдықтар барысында өзіндік идеологиясы мен тәжірибесіне және шешуші нысаны ретінде экстремизм мен лаңкестік қағидаттарға сүйенген исламдық радикализм мәселесінің маңызы арта түсуде. Исламдық радикализм өз қатарында саяси үдерістерге әсерін тигізе отырып, әлемдік саясаттағы тұрақсыздықты өршітуге ықпалын тигізуде. Бұған ішкі және сыртқы сипаттағы бірқатар мәселелер дәлел болып отыр. Біз тек ол мәселелердің кейбіріне ғана тоқталып өтеміз. Қазіргі таңдағы мұсылман әлемінде әлеуметтік-саяси тұрақсыздықтың өршіп тұрғаны анық. Бұған қазіргі уақытта Таяу және Орта Шығыстағы көптеген мұсылман елдерін қамтыған «араб көктемі» оқиғасы айқын дәлел және бұл елдердегі тұрақсыздықтың негізгі әсері ретінде түрлі радикалды исламдық ұйымдар, сол радикалды топтар мен режимдердің ықпалы өте күшті.

Түйін сөздер: ультрарадикалдар, исламдық радикализм, дәстүршілдік, ИГИЛ, дестабилизация.

**ЭВОЛЮЦИЯ
ИСЛАМИСТСКОГО
РАДИКАЛИЗМА:
ОТ ИДЕЙНЫХ ИСТОКОВ
К СОВРЕМЕННОЙ
ДОКТРИНЕ**

Сегодня можно говорить о сложившейся социально-политической доктрине исламизма, которая прошла долгий путь своего идеологического становления. В эволюционном развитии идей исламистского радикализма выделено три этапа: панисламизм, националистический исламизм, исламизм глобального характера. В то же время исламизм глобального характера как практическая деятельность существует на четырех уровнях – локальном, национальном, региональном, глобальном. На каждом уровне ставится одна и та же задача – установление нового исламского государства (исламского пространства, если создать государство невозможно) и формирование исламистского общества; везде присутствуют одни и те же религиозно-идеологические конструкты. Идеи исламистского радикализма впервые получили свое теоретическое обоснование в работах Х. Аль-Банни, А. Маудуди, С. Кутба. Мусульманские идеологи считаются основателями социально-политической доктрины исламизма. Главной целью в этой доктрине они объявили построение нового исламистского государства – «джихад» как единственный способ возвращения мусульманского общества к истинной вере и утверждения исламского порядка [1, с. 125-126].

Идеология, основанная на концепте «джихада», стала наиболее актуальным мировоззрением всего исламистского радикализма в глубочайший кризис идентичности и легитимности в мусульманском мире в последней четверти XX века. Идея вооруженного джихада по-прежнему активно проповедуется ультрарадикалами [1, с. 1-13].

Делая общий анализ обоснования того, что современная социально-политическая доктрина нового исламистского радикализма выступает как идеология национального развития на территории исламских государств, альтернативной западному глобализму, а также стратегией выживания исламского социума выступают новые исламистские течения с использованием всего арсенала умеренных и ультрарадикальных средств борьбы.

1. Теоретико-методологические основы анализа исламистского радикализма

В течение достаточно продолжительного времени в разных районах мира формируется зона возрастающей многоуровневой нестабильности социально-политической, этнополитической, военно-политической с активной вовлеченностью в дестабилизационные процессы и акции радикальных исламистских организаций, движений, группировок и режимов.

Традиционализм характеризуется тем, что его сторонники (их еще иногда называют ортодоксами) выступают против каких-либо реформ ислама, за сохранение ислама таким, каким он, в основном, сложился в эпоху добуржуазных социально-экономических, политических и культурных институтов и представлений. Они предлагают возвратиться именно к указанному состоянию ислама, противодействуя при этом каким-либо переменам – как в религиозной сфере, так и в общественной жизни. Носителями традиционного сознания, как правило, являются представители официального духовенства, поддерживающие правящие режимы [2].

В данный момент накоплен определенный материал по изучению новых исламистских течений в Казахстане и в современной мировой геополитике в целом.

На современном этапе имеется несколько теоретических подходов к пониманию исламистского радикализма: общетеоретические и концептуально новые исламистские течения можно рассматривать с нескольких позиций:

1) наиболее преобладающей в Казахстане и в мире в целом является точка зрения ученых и общественных деятелей ислама о том, что нетрадиционный ислам и ислам – разные понятия социокультурно-несовместимые;

2) существует мнение и о том, что новые исламистские течения относятся не к исламу, а к исламу. Так, глава итальянских мусульман шейх А.Х. Палацци в своей статье «Исламисты ошибаются» обосновывает несколько концептуальных идей: наиболее важным признаком, отличающим ислам от нетрадиционного ислама, является то, что последний подчиняет политику религии [3, с. 47].

Цитируя Х. Дюрана, он показывает, что исламизм напоминает фундаменталистов в других религиях, повторяет фашизм и коммунизм в стремлении совершенствовать методику господства над населением. По мнению Х. Дюрана, некоторые мусульмане не отрицают, что политическая воля является частью мусульманской

этики, но большинство не согласны с существованием четко определенной «исламской системы», отличающейся от других политических систем;

– новые исламистские течения, опираясь на современные европейские модели, устанавливают понимание своей политики в системе «революционное движение – элитарная схема управления обществом посредством тайных культов, действующих за кулисами, – консенсус, достигаемый путем пропаганды»;

– новые исламистские течения утверждают, что они авангард мусульман, интегрирующие веру и политику, но их главная задача – получение власти и реализация ее только исламистами с исключением из политического процесса иных сил;

– во многом новые течения массово отрицают историю, вдохновляясь моделью идеального общества – идеализированным образом Аравии 7-го века, отвергают современные концепции плюрализма и толерантности, игнорируют историю ислама – мощной модели меняющейся социальной организации и адаптации к требованиям времени.

На сегодняшний день важной проблемой остается факт отсутствия единого методологического определения содержания понятия «исламистского радикализма», приводящий к различным его интерпретациям и создающий трудности для научного исследования. Необходимо раскрыть сущность и содержание понятий «исламский фундаментализм», «салафизм», «ваххабизм», «исламистский экстремизм», которые являются родственными с понятием «исламистский радикализм», поскольку их объединяет главное – апелляция к единому мусульманскому учению, т.е. к Корану и Сунне и выдвижение на религиозной основе и в религиозных лозунгах претензий политического характера. Кроме того, «исламистский радикализм» по объему гораздо шире и охватывает самые различные пласты в идеологии и практике исламистских радикалов. Касаясь соотношения понятий «исламистский радикализм», «исламизм» и «политический ислам», отмечается, что они очень близки по содержанию, поскольку акцентируют внимание на особый вектор развития мусульманских государств на основе социально-политических доктрин и практической деятельности как общественных, так и радикальных исламистских организаций, оказывающих значительное влияние не только на политические и общественные

процессы в мусульманских государствах, но и на политическую ситуацию в мире [1, с. 28-33].

Исходя из анализа вышеуказанных понятий, предлагается следующее рабочее определение понятия «исламистского радикализма»: это политическое течение, основанное на религиозно-идеологической доктрине и социально-политической практике, проявляющейся в деятельности различных радикальных исламистских организаций.

Для ультрарадикальных исламистских организаций характерны насильственные формы и методы политической борьбы: жестокость, приспособляемость к различным ситуациям, изобретательность в применении средств, методов и форм борьбы, а также международный характер [4].

Отмечается, что функцией умеренно радикальных и ультрарадикальных идеологий является оправдание практической деятельности исламистских радикалов, экстремистов и террористов, а также социальная и политическая мобилизация своих сторонников для участия в джихаде (священной войне за веру). Как социально-политическая практика исламизм выступает инструментом определенных политических сил, средством и одновременно способом давления на политику.

Вышеизложенное дает основание сделать заключение о том, что исламистский радикализм представляет собой способ определенного и достаточно специфического религиозно-мировоззренческого отношения к миру. Его специфика заключается в своеобразной коллективистки ориентированной форме социальной мобилизации. Община единоверцев – главная мировоззренческая ценность в восприятии мусульманина-радикала.

Все общество предстает как своеобразная иерархия общин: от непосредственного повседневного окружения его членов – через религиозно-политическую организацию – к исламистскому государству и от него – к солидарности исламского мира в целом [3, с. 75].

Различия между умеренными и радикальными фундаменталистами касаются не столько существа, сколько формы. Оба эти течения исповедуют одну и ту же «ортодоксальную» теологию, превратив ее в идеологический инструмент борьбы против формирующегося современного гражданского общества в мусульманских странах. Основные принципы исламистской доктрины сводятся к следующим пяти принципам: 1) отождествление религиозной и обще-

ственной мысли; 2) объяснение всех явлений божественным промыслом; 3) опора на традицию; 4) абсолютная ментальная убежденность и интеллектуальное высокомерие, отвергающие любое инакомыслие; 5) абсолютное отсутствие чувства истории. Очевидно, под последним понимается нежелание фундаменталистов понять, что стремление установить буквально первоначальное исламское государство является утопией и по сути своей антиисторично.

Отметим, что термин «исламизм» может быть применимо ко всем субъектам политической деятельности, использующим мусульманскую религию для реализации конкретных политических устремлений.

Отличительными чертами идеологии исламизма являются универсальность («Ислам предлагает самостоятельные, независимые решения проблем человечества. Он – интегральный метод и гармоническое единство, и введение в него любого постороннего предмета способно испортить его, подобно тому, как включение ненужной детали в сложный механизм может привести последний в негодность»), реализм («Совершенно необязательно, чтобы огромной территорией управляло одно правительство. Важно, чтобы она объединялась под единым знаменем ислама, а её законы были бы законами ислама») и господство («Ислам должен править, – писал С. Кутб. Следует понять, что наша религия не пришла для того, чтобы обитать в храмах и оставаться в сердцах людей. Она пришла, чтобы править»).

2. Политические субъекты исламистского радикализма: идейно-политические взгляды и практика

Основными целями этих организаций являются: постоянная дестабилизация мусульманских/немусульманских государств; террор, запугивающий гражданское население всего мира; разжигание локальных конфликтов, вовлечение в них как можно большего числа людей, группировок и движений; постоянное стремление к обретению оружия массового поражения. Но при всем при этом, «большинство организаций, входящих в списки «террористических», занимаются также мирной социальной деятельностью».

Боевики из радикальной суннитской группировки «Исламское государство», которая до недавнего времени носила название «Исламское государство Ирака и Леванта», в течение пяти лет собираются взять под свой контроль обширные территории, простирающиеся от границ Китая на востоке, до Испании на западе, от северных

границ Казахстана на севере до экваториальных районов Африки на юге. Территории, на которых боевики собираются господствовать, – это Ближний Восток, Северная Африка, Индия, Афганистан, Пакистан, Центральнoазиатские страны, Испания, Кавказ, страны Средиземноморья.

5 февраля 2016 года боевики объявили о создании нового государства – исламского халифата – на захваченной ими территории в Ираке и Сирии. «Халифом» и «лидером мусульман всего мира» экстремисты провозгласили своего предводителя – Абу Бакра аль-Багдади.

Новоиспеченный «халиф» потребовал от мусульман всего мира принести ему клятву верности, а также призвал мусульман присоединиться к их движению и помочь в строительстве нового государства, назвав территорию халифата «Землей Аллаха». «Сирия не для сирийцев и Ирак не для иракцев, – говорится в аудиообращении Аль-Багдади. – Законность всех эмиратов, государств и организаций утрачивается с расширением полномочий халифа и прибытием его войск на их территории».

Как передает Oxi.kz со ссылкой на российские СМИ, по словам политолога Ерлана Карина, члены группировки «Исламское государство» активно рекрутируют казахстанцев в свои ряды. Эксперт считает, что данная организация отличается от других радикальных группировок высокой организованностью и нестандартными шагами.

Напомним, что в начале июня суннитские боевики, воевавшие до последнего времени в Сирии, захватили северные и западные районы Ирака, в том числе второй по величине иракский город Мосул и родину Саддама Хусейна – Тикрит. В результате захвата Мосула из города вынуждены были бежать не менее полумиллиона человек.

В Мосуле боевики захватили активы банков на сумму 429 миллионов долларов и большое количество золотых слитков. Таким образом, группировка ИГИЛ стала одним из самых богатых террористических объединений в мире.

Ранее суннитские боевики заявляли, что планируют захватить Багдад. Тем временем, официальные власти Ирака попросили военной помощи у Запада, чтобы отбить наступление захватчиков.

В настоящее время ведется ожесточенное военное противостояние между суннитскими боевиками и иракскими войсками. За время конфликта в Ираке, согласно некоторым данным, погибло уже более 1000 человек [5].

К примеру, известный американский специалист по международному праву Ричард Фалк дает два определения терроризма: «любой тип политического насилия, не имеющий адекватного морального и юридического оправдания, независимо от того, кто к нему прибегает – революционная группа или правительство»; «политический экстремизм, прибегающий к насилию без разбора или к насилию против невинных личностей». Разумеется, подобного рода дефиниции страдают некоей однобокостью. В частности, встает вопрос о том, что считать «адекватным оправданием», а также кто определяет степень «невинности» тех или иных политических акторов.

В госдепартаменте США под терроризмом понимают «заранее обдуманное, политически мотивированное насилие, применяемое против не участвующих в военных действиях». Действительно, терроризм отличает полное безразличие к судьбе невоюющих, невинных людей. Более того, именно они выбираются, во-первых, в качестве мишеней терактов, а во-вторых, как объект психологического воздействия, имеющего целью запугать широкие массы [6, с. 213].

Согласно принятому в Великобритании новому антитеррористическому закону, терроризм – это такие действия или угрозы действий, которые предпринимаются по политическим, религиозным и идеологическим мотивам и связаны с насилием против личности, риском для здоровья и безопасности населения, серьезным ущербом имуществу и пр. В. Маллисон и С. Маллисон дают такое определение: «Террор есть систематическое использование крайнего насилия и угрозы насилием для достижения публичных или политических целей». Они отмечают использование террора при решении политических задач. В книге «Международный терроризм и всемирная безопасность» терроризм трактуется более широко и неопределенно: угроза насилием, индивидуальные акты насилия, ставящие в первую очередь задачу постепенно внушить страх – терроризировать. Политический терроризм присущ группировкам и организациям, которые пытаются с помощью силовых приемов свергнуть правящие режимы. При этом вопрос о каких-либо коренных социальных, политических преобразованиях после их прихода к власти не ставится. Для политического терроризма характерно узкое проявление его направленности – правящие круги конкретных стран. А совершаемые теракты направлены в основном на физическое устранение членов руководства,

общественных деятелей, а также на дестабилизацию общественно-политической и экономической (как в случае с деятельностью террористов в Египте, которая ставит целью лишить страну валютных поступлений от иностранного туризма) обстановки [7].

Отмечается, что рассмотренные организации в своей идеологической и практической деятельности руководствуются как ультрарадикальными, так и умеренными методами и средствами распространения исламистской идеологии. Налицо взаимодействие группировок друг с другом и общественными структурами, представляющими крупнейшие неправительственные организации мусульманских стран, а также участие исследуемых организаций в последних событиях на Ближнем Востоке и их влияние на безопасность многих стран мира.

Лидеры исламского ультрарадикализма сумели выстроить единую систему на основе объединения разрозненных ячеек исламистов по всему миру, поэтому локальные успехи спецслужб, которым удается ликвидировать отдельные элементы террористической сети, мало влияют на общую жизнеспособность всей системы [8].

Позиции современных исламистских идеологов, в числе которых можно назвать Сейида Хавва, Ахмеда Шукри Мустафу, Абд ас-Саляма Фа-раджа, Джухаймана Отейби, Ахмада Ясина, Омара Абд ар-Рахмана, Аббаса Мадани, Али Бен Хаджа, Хусейна Надви и др., конечно, различаются между собой, но всё же эти различия касаются, прежде всего, политических средств, с помощью которых они стремятся достигнуть своих целей. «Экстремисты рвутся к власти и насильственному введению исламских институтов при разрушении светских. Умеренные готовы использовать уже действующие светские государственные институты, добиваться введения шариата через конституцию и государственные законы, действовать в качестве легальной оппозиции и т.п.». Что касается движущих сил современного исламского экстремизма, то ими являются, в основном, студенты, рабочие, мелкие торговцы, инженеры, врачи, т.е. все те, кто составляет основную часть городского населения. Немало способствуют этому и происходящие в современном арабском мире процессы пауперизации и люмпенизации. Любопытно, что арабский исследователь проблем фундаментализма Мухаммад Барут склонен увязывать появление этого явления с ленинским термином «пролетариат». Анализ состава актив-

ных членов экстремистских групп, а также сочувствующих исламистскому движению позволяет сделать вывод, о том, что это – преимущественно городское движение, чему способствует и процесс урбанизации, происходящие в современном арабском мире, о чём говорилось выше. Выходцы из сельских районов (менее затронутых современной цивилизацией, преимущественно европейской), в силу разных причин, попадая в Город, сохраняют с собой традиционную систему ценностей и мышления. Попав в чуждое им окружение, они составляют наиболее активную часть экстремистских группировок. В сознании приверженцев фундаменталистских идей, «исламский порядок» ассоциируется, главным образом, с прекращением правового нигилизма. В условиях бездействия существующих законов, шариат, являющийся сводом «вечных, непреходящих законов, установленных Аллахом, становится универсальной правовой основой жизни общества. Кроме того, «исламский порядок» предусматривает социальную справедливость, единство мусульман, несмотря на этническую принадлежность [9].

Однако было бы неверным считать, что основу исламистского движения составляют малограмотные люди, деклассированные элементы, безработные. Принципиально важным является факт повышения образовательного уровня состава экстремистского движения. Сегодня это в основной массе студенты, врачи, инженеры. Процессы экстремизации затронули и интеллигенцию, которая ранее отдавала предпочтение западным ценностям. В экстремистском движении принимают участие не только выходцы из Верхнего Египта (Центральная и Южная части страны), но и из благополучной Дельты (нижнего Египта) [10, 11].

Директор Института этнологии и антропологии РАН профессор В.А. Тишков считает, что «экстремизм – это форма радикального отрицания существующих общественных норм и правил в государстве со стороны отдельных лиц или групп». Он полагает, что хотя «экстремизм характерен для слабо модернизированных обществ, от него не застрахованы и благополучные страны с демократической формой правления».

Умеренный ислам отделён от экстремистского, по мнению автора, по всем указанным параметрам. Он вполне уживается с гражданским обществом, альтернативными системами его обустройства. Необходимо оговорить, что термин «исламский экстремизм» с научной точки зрения не является корректным. Справедливо

было бы говорить об экстремистах, использующих ислам в качестве идеологии для придания осмысленности своей деятельности. Однако, поскольку этот термин является весьма устойчивым в научном мире в данном исследовании употребляется именно он. Также как и неприемлема с научной точки зрения классификация терроризма по признакам национальной принадлежности его участников. К употреблению выражений «палестинский террор», «арабский террор» постоянно прибегают представители Израиля в ООН и в других международных организациях. Итак, Исламский экстремизм – это направление в рамках современного исламизма, понимаемого как политическое движение, стремящееся повлиять на процесс общественного развития исходя из собственных норм и догм [12]. Его теоретическая основа – мусульманское общество, утратило свой первоначальный, истинно исламский характер. Объект нападков, таким образом, – власти. Они – «неверные», так как не являются гарантами исламского порядка. Практика исламских радикалов – активные и не-

медленные (а потому агрессивные) действия по установлению исламского государства, то есть прихода к власти.

В настоящее время идеологией, пронизывающий ислам как религию и эффективно действующей в политической сфере, является исламизм. Данная идеология есть политический ислам, являющийся попыткой поиска альтернативной западному глобализму стратегии выживания исламского общества, которую радикальные мусульмане считают, что могут реализовать посредством экстремистских методов. В современном мире исламизм и, как следствие – сокрушительный терроризм являются одним из определяющих векторов в международной политике. Сегодня исламизм уже представляет собой целостную доктрину, имеющую теоретические и исторические основания, адекватные для мусульманского общества цели и задачи, разветвленную институциональную структуру, значительное число последователей, а это позволяет назвать исламизм «активной и глобальной идеологией».

Литература

- 1 Петрухина А.А. Социальная революция как метод распространения идеологии исламизма // Власть. – 2012. – №2.
- 2 Петрухина А.А. Ислам и политика в современном мире // Вестник Московского университета. – Сер. 12: Политология. – 2010. – №3. – С. 111-113.
- 3 Петрухина А.А. Исламский радикализм как фактор дестабилизации мировой политической ситуации: дис. канд. полит. наук : 23.00.02 / Петрухина Анна Александровна. – М., 2012. – 140 с.
- 4 Lawrence B.B. Rethinking Islam as an ideology of violence // Conflict resolution in the Arab world. Selected essays / Ed. by P. Salem. – LONDON, 2007. – 123 p.
- 5 Карин Е. Иракские боевики положили глаз на Казахстан // <http://yk-news.kz/news>.
- 6 Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика / Отв. ред. Ю. Г. Волков. – Ростов-н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2003. – 416 с.
- 7 Lorne L. Dawson. The Study of New Religious Movements and the Radicalization of Home-Grown Terrorists Opening a Dialogue // Terrorism and Political Violence. – 2009. Vol. 22, Issue 1. P.14.
- 8 Семедов С.А. Ислам в политике: идеология и практика. – М., 2009. – С.188.
- 9 Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я. Белокриницкий и А.З. Егорин. – М., 2001. – С. 14.
- 10 Kepel Gilles. Muslim Extremism In Egypt: The Prophet and the Pharaoh. – London, 1995. – P. 154.
- 11 Keppel Gilles. The Revenge of God. University Park. Pennsylvania State University Press, 2000. – P. 123.
- 12 Петрухина А.А. Исламистский проект в современном мире // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2010» / Отв. ред. И.А. Алешковский, П.Н. Костылев, А.И. Андреев, А.В. Андриянов. – М.: МАКС Пресс, 2010. – С.186.

References

- 1 Petrukhina A.A. Sotsialnaya revolyutsiya kak metod rasprostraneniya ideologii islamizma // Vlast'. – 2012. – №2.
- 2 Petrukhina A.A. Islam i politika v sovremennom mire // Moscow University Bulletin. – Series 12: Political Science. – 2010. – №3. – S. 111-113.
- 3 Petrukhina A.A. Islamskii radikalizm kak faktor destabilizatsii mirovoi politicheskoi situatsii: dissertation for candidacy of political sciences: 23.00.02 / Petrukhina A.A. – M., 2012. – 140 s.
- 4 Lawrence B.B. Rethinking Islam as an ideology of violence // Conflict resolution in the Arab world. Selected essays / Ed. by P. Salem. – LONDON, 2007. – 123 p.

- 5 Karin E. Irakskie boeviki polozhili glaz na Kazakhstan // <http://yk-news.kz/news>.
- 6 Dobaev I.P. Islamskii radicalism: genesis, evolutsia, praktika <http://lib.znate.ru/docs/index-112494.html/> Red. Yu.G.Volkov. – Rostov-n/D: Izd. SKNTs VSh, 2003. – 416 s.
- 7 Lorne L. Dawson. The Study of New Religious Movements and the Radicalization of Home-Grown Terrorists Opening a Dialogue // *Terrorism and Political Violence*. – 2009. Vol. 22, Issue 1. – P.14.
- 8 Semedov S.A. Islam v politike: ideologia I praktika. – M., 2009. – S.188.
- 9 Ignatenko A.A. Samoopredelie islamskogo mira // *Islam i politika* / Red. V.Ya.Belokrinitskii i A.Z.Egorin. – M., 2001. – S. 14.
- 10 Kepel Gilles. Muslim Extremism In Egypt: The Prophet and the Pharaoh. – London, 1995. – P.154.
- 11 Keppel Gilles. The Revenge of God. University Park. Pennsylvania State University Press, 2000. – P.123.
- 12 Petrukhina A.A. Islamskii proekt v sovremennom mire // *International scientific forum «Lomonosov-2010» materials* / Red. I.A. Aleshkovskii, P.N. Kostylev, I.A. Andriyanov. – M.: Maks Press, 2010. – S.186.

Абдрасилова Г.З., Бұхаев Ә.Н.

**Философиялық антропология
рухани трансформация
ретінде: идеализмнен
рационализмге бетбұрыс**

Abdrasilova G., Buhayev A.

**Philosophical anthropology as
a spiritual transformation: from
idealism to rationalism**

Абдрасилова Г.З., Бұхаев А.Н.

**Философская антропология
как духовная трансформация:
от идеализма к рационализму**

Мақалада діни дүниетанымның философиялық-әлеуметтік негіздері, дін философиясының мәдени-когнитивті алғышарттары талданып, адамзаттың идеализмнен рационализмге, натурализмге, иррационализмге, трансцендентализмге көшуіндегі тарихи-рухани трансформациялардың ішкі тетіктерінің ерекшеліктері ашылып, қазіргі заманғы діни тенденцияларға ықпал ететін рухани жағдайлар сарапталған. Мақала авторлары дүниедегі құбылыстардың мәнін танудың қағидалары ең алдымен әлеуметтік болмысты қамтитынын тұжырымдайды. Өйткені, дін – адамзаттың жалпы жағдайының, адамның өзін сезінуінің, өзіндік санасының бейнесі.

Түйін сөздер: дін философиясы, объективті рух, антикалық рационализм, жаһандану, плюрализм, толеранттылық, рухани консерватизм, фундаментализм, традиционализм, конфессияаралық қатынас.

The paper analyzes the philosophical and social foundations of the religious worldview, cultural and cognitive prerequisites philosophy of religion, disclosed features of the internal mechanisms of historical and spiritual transformation of mankind's transition from idealism to rationalism, naturalism, irrationalism, transcendentalism and refined circumstances affecting the current state of religious trends. The authors note that the study of the principles of the knowledge of the essence of phenomena directly cover the reality of social life. Since religion is a reflection of self-consciousness and internal conditions of man, the universal condition of humanity. Since religion is a reflection of self-consciousness and internal conditions of man, the universal condition of humanity. Historical change of materialistic outlook on idealistic or falling into irrationalism, the search for magical powers – not so much prejudice, misconception, as a way of self-ordering of experiences, attempt to equalize or compensate for their own social vulnerability to the power of many «demons», leading others processes, moral and psychological fatigue and self-defense system of the intrusion into their lives metaphysical reality and subsequent to this projection, the recognition of some higher power, the control of its destiny and responsibility arrangement on it.

Key words: philosophy of religion, objective spirit, antique rationalism, globalization, pluralism, tolerance, spiritual conservatism and fundamentalism, traditionalism, interfaith relations.

В статье проанализированы социально-философские основы религиозного мировоззрения, культурно-когнитивные предпосылки философии религии, раскрыты особенности внутренних механизмов исторически-духовных трансформаций перехода человечества от идеализма к рационализму, натурализму, иррационализму, трансцендентализму и уточнены обстоятельства, влияющие на современное состояние религиозных тенденций. Авторы отмечают, что исследование принципов познания сущности явлений непосредственно охватывает реальности социального бытия. Так как религия есть отражение самосознания и самочувствования человека, всеобщего состояния человечества. Историческая смена материалистического мировоззрения на идеалистическое или впадения в иррационализм, поиски магических сил – попытка уравнивать или скомпенсировать собственную социальную незащищенность перед могуществом многочисленных «демонов», руководящих окружающими процессами.

Ключевые слова: философия религии, объективный дух, античный рационализм, глобализация, плюрализм, толерантность, духовный консерватизм, фундаментализм, традиционализм, межконфессиональные отношения.

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ
АНТРОПОЛОГИЯ
РУХАНИ
ТРАНСФОРМАЦИЯ
РЕТІНДЕ:
ИДЕАЛИЗМНЕН
РАЦИОНАЛИЗМГЕ
БЕТБҰРЫС**

Дінтанудың және дін философиясы мәселелерін зерттеудің өзектілігі елімізде ғана емес, бүкіл дүниеде болып жатқан құбылыстар ерекшелігімен шартталып отыр. Бүгінгі күн әлемдік мәдениетке «жаһандану» атымен енген универсалды, локалды және индивидуалды арасындағы көпқырлы қайшылықтар әкелді. Бір жағынан тұтастандырушы тенденциялар, бұқаралық ақпарат, байланыс құралдары, нарық, қаржы, өндіріс, техникалық дамудың шығындары мен қауіптері, экологиялық, демографиялық мәселелер ғаламдық шеңберде ауқымдануда. Екінші жағынан, адамның индивидуализациялануы тереңдеп, дәстүрлі қоғамның сарқыншақтары жойылып, Ортағасырларда, дәстүрлі қоғамдарда, Жаңа Заман тудырған дәстүрлі емес әлеуметтік құрылымдарда маңызды рөл атқарған адам қауымдастықтарының формалары ыдырауда. Бұған дейін аса өзекті болған глобалды идеологиялық текетірес орнына плюрализм, толеранттылық пен ашықтық келіп жатса, енді бір жағынан рухани консерватизмнің, фундаментализм мен традиционализмнің сантүрлі формалары қарқынды түсуде. Қоғамдағы демократиялық институттардың жандануына қарамай, бостандықтың – озбырлық пен терроризмге ұласып кету жағдайлары орын алуда. Мұндайда саяси күрес алаңы орнын конфессияаралық қатынастар атқарып, «діни мүдде» терісін жамылған соғыстар жаңа трагедиялар туындатуда. Мемлекет пен азаматтар қабылдайтын айқын рухани басымдықтар, легитимді құндылықтар вакуумын аса қуатты БАҚ аңыздары толтыруда. Эзотерикалық курстар мен сеанстар, оккульттық басылымдар, сауықтыруды уәде ететін «рухани технологиялар» қалыпты жағдайға айналууда.

Саяси және экономикалық мәселелердің ғажайып шешімі ретінде үміт артылатын рухани жаңғыру сенімді ақтамайтындығы белгілі болды. Жан-жақты ойластырылған мемлекет саясатынсыз бұл сферадағы стихиялық «рухани жаңғырулар» эротизм мен мистикалық оккультизмнің белең алуына, жабайы фанатизмге және түрлі формалардағы төзімсіздіктерге апаратын жол екені анықталды. Бұл жағдайлардың барлығы бір ұрпақтың білімі мен құндылықтарын келесі ұрпаққа жеткізуді көздейтін білім беру жүйесіне әсер етуде. Осылайша ескірген саяси софистиканың құрсауынан босап, «деидеологизацияланған» білім беру жүйесінің

«децивилизация» мен «деаксиологизацияға» ұласуы, прагматикалық құндылықтардан басқасының барлығының құнсыздану қаупі тууда [1].

Бүгінгі қоғам мен әдебиетте үш түрлі дүниетанымдық субмәдениеттердің өзара теке-тіресі және белсенді бәсекелестігі орын алып отыр. Европалық мәдениеттегі дәстүрлі «дін» және «атеизм» қарама-қарсылығына қоса, соңғы онжылдықтарда бұқаралық санада «эзотерика», «окулльтизм» деген атпен таныла бастаған «жаңа политеизм» көрініс беруде [2].

Әрине, заң орындары индивидтің ұждан бостандығы құқығын, белгілі дәстүрге қатысты өзіндік идентификациялану мүмкіндігін қорғайды. Дегенмен, бұл – еліміздегі барлық субмәдениеттер мен дәстүрлер өзара тең, өзара алмастырылады дегенді білдірмейді. Қазіргі заманғы ғылыми-техникалық өркениеттің негізінде заңдылық пен ғылымилықтың рационалды ұстыны ретінде секуляризм жатыр.

Аталмыш тенденциялар кең ауқымды әлеуметтік зерттеуді және терең методологиялық талдауды, жан-жақты саралауды қажет етеді. Осы орайда әрбір адамның рухани мәдениетінің қалыптасып, тұлға ретінде жетілуі үшін дінтану пәнінің өз деңгейінде игерілуі, дін философиясының теориялық негіздемесі маңызды рөл атқарады. Түрлі діни дүниетанымдардың біржақтылығын жеңіп, олар сүйенетін методологиялық негіздер мен типологиялық қатынастарды талдау өзектілігі осылай артады. Діни құбылыстар мен діннің мәні туралы негізгі түсініктерді дінтанушылық рефлексияның пәні мен объектісі ретінде қарастыру, оларды объективті ғылыми тұрғыдан талдау жоғарыда аталған мәселелердегі сыңаржақтылықтан арылуға көмектеседі. Дін философиясының бұл саладағы маңызды мәселелерін атап айтар болсақ, олар:

1) діни философияның ерекшелігі мен мазмұнын анықтау, дінтанушылық білімдер жүйесіндегі дін философиясының статусын, дінді философиялық тұрғыдан ұғынудың ерекшелігін анықтау, объектіні (метапроблеманы) тану әдістері туралы сұрақтың шешімін табу;

2) діннің мәнін, оны философиялық тұрғыдан ұғынудың және анықтаудың принциптерін тұжырымдау;

3) діннің онтологиялық және гносеологиялық негіздері мен алғышарттарын зерттеу;

4) діни дүниетанымның, діни онтологияның, гносеологияның, діни ойлаудың және тілдің ерекшелігін талдау;

5) құдай туралы теистік ілімдердің мазмұнын ашу, құдай болмысын негіздеуді өзге

ілімдердің субстанциалды парадигмаларымен салыстыру [3].

Осылайша дінді методологиялық тұрғыдан сараптау тәжірибесі: 1. Діннің қоғамдық өмірдегі өзіне лайықты орнын иеленуін; 2. Әрбір азаматтың ұждан бостандығы құқығын құрметтеу қажеттілігін методологиялық негіздеуді; 3. Сол арқылы клерикализмнің, фанатизмнің, діни төзімсіздіктің және діни қараңғылықтың жаңа түрлерінің өршуіне жол бермеуді көздейді. Аталған мүдделер түрлі сенім иелері мен өкілдерінің арасындағы сұхбаттың және өзара түсіністік пен төзімділікке деген ерікті бекітудің қажеттілігін ғылыми-методологиялық тұрғыдан талдау-негіздеу мәселесінің өзектілігін арттыруда.

Дін философиясы – өзінің танымдық бағыт-бағдарын дінге бағыттаған басты философиялық пән. Философия үшін дін: а) қатынас пәні ретінде, және б) зерттеу пәні ретінде қарастырылады [4].

Дін философиясы – дінге деген қатынастардың, дінге қатысты айқын немесе айқын емес философиялық ұстындардың, дін туралы пікірлердің жиынтығын бейнелейді. Соңғы кезде жиі көтерілетін «рух экологиясы» мәселесі дүние құбылыстарын, олардың тарихи және географиялық болмысы тұрғысынан субстанционалды ұғынудың концептуалды принципі болып табылады. Рух экологиясы дегеніміз – толеранттылық, дүниені танудағы конструктивті рационализм, адамзаттың ынтымақтастыққа, өзара түсіністікке ұмтылатындығына деген сенім, демократиялық қоғам құрылымы, алдыңғы ұрпақтың тәжірибесінің мәнділігі мен құндылығын сезінетін, бағалайтын творчестволық традиционализм және ұждан бостандығы, «философтар мен зерттеушілердің пікірлерін оқырманға сол көзқарастар барынша толық, дәлме-дәл және ешбір қоспасыз жетуін көздейтін, объектіні философиялық, социологиялық, феноменологиялық, герменевтикалық және өзге тұрғылардан қарастырудың синтезі» [5]. Синтездің және диалогтың негізінде діннің үш өлшемін – дін генезисін, тіршілігі мен мән-мағынасын түсіндірудегі сәйкессіздіктер жатыр. Осы сәйкессіздіктер діннің тұтастық ретіндегі субстратты, функционалды және субстанционалды дефиницияларының континуумын құрайды.

Адамзаттың жаратылыс, жаратушы күш туралы сұрау-толғауы өте ежелгі мәселе. Бүгінде дін және оның философиялық негіздері ретіндегі идеалистік, иррационалистік ілімдердің бір-біріне ретсіздікпен қарсы қойылып отырғаны соншалықты, оларды біртұтас концепция шеңберіне сиыстыру мүмкін емес. Өйтсе де

оларды жүйелеу маңызды және уақыт талап етіп отырған мәселе. Дәл біздің заманымызда, жедел дамып келе жатқан ғылым, тұрақтанған ілім мен картинаға күмән келтірілген кезеңде – бұл мәселе ғалымдардың зерттеу орталығына айналуға.

Адам мәні өзі өмір сүріп отырған қоғамнан тыс түсіндіріле алмайды. Адам материалды және рухани мәдениет дамуының, тарихи процестің жемісі және субъектісі. Ол – табиғат пен тарихтың бірлігі, әлеуметтік ортаның, белгілі қоғамдық қатынастар жиынтығының жемісі және сонымен қатар олардың жасаушысы. Адам мәнін анықтау адамның адам ретіндегі болмысының анықтаушысы және ажырамас факторы не болып табылатындығын, оны адам етіп тұрған не, адамзат атаулыға тән қасиеттерді жаңартып және толықтырып отыратын сарқылмас қасиеті не екенін түсінуге мүмкіндік береді.

Адам – тарихи процестің объектісі және субъектісі, жер бетіндегі материалды-рухани мәдениет дамуының айрықша нәтижесі, биоәлеуметтік құбылыс, табиғат пен қоғамның бөлшегі. Қоғам – қоғамдық қатынастардың нәтижесі ретінде адамды «жасайды», ал адам өз кезегінде қоғам қабырғасын «тұрғызады». Адам өмірінің мәңгі және табиғи шарты – еңбек белгілі қоғамдық қатынастар жағдайында іске асады. Еңбек табиғатын өзгерту нәтижесінде қоғамдық қатынастар мен байланыстар да өзгереді. Адам өзі тіршілік ететін жағдай мен алғышарттарды өзгертеді. Адам мәнінің мазмұны үздіксіз өзгерумен болады. Қоғамдық-тарихи әрекет барысында ол жаңа нақты-тарихи мазмұнмен байытылады. Табиғи орта мен әлеуметтік ортаны өзгерте, қайта жасай отырып, адам өз тіршілігі мен өз дамуына объективті жағдайлар туындатады. Өмір, тарих – адамдар әрекетінде, материалды мен идеалды арасында үздіксіз қайта жаңарып отыратын қайшылықтар тізбегі. Осы қайшылықтардың екі ұшының арасындағы гармонияға қол жеткізу адамзат тарихының мағынасын құрайды.

Жалпы алғанда адам – идеялар дүниесіне бағыныштылығымен сипатталады. Сондықтан «Нағыз философия теология емес – антропология. Теологияның құпиясы – антропология», деп жазған Фейербахтың адам руханилығын мәртебелендіретін антропологиялық материализмі заңды тұжырым. Яғни, адам және адамның ой-әрекетінен туындайтын мәдени формалар арасында әрдайым шынайы, өзара ықпалдасу сақталады [6].

Адамды ертеден бар, бастапқыдан берілген жалпы мәндік тәртіптермен байланыстыру – ғасырлар бойғы антропологиялық ойлаудың алғышарты болды. Мұндай көзқарасқа тек Жаңа

заманда күмән келтірілді. Соған қарамастан мұндай қатынас бүгінгі күнге дейін адам болмысы туралы дұрыс концепцияны табуға арналған ұмтылыстардың бастысы болып қалуда.

Тарихқа жүгінетін болсақ, Рим империясы б.д. 476 жылы варварлық тайпалардың шабуылынан құлады. Бірақ, империя варварлар шабуылына дейін-ақ іштей ыдырай бастаған болатын. Грек және Рим мәдениеттерінің жойылып, діни сенімнің орын алуына себеп болған әлеуметтік және рухани жағдайларды атап айтар болсақ, олар мыналар:

1. Антикалық философия мен мәдениеттің құлдырауы эллиндік кезеңнен басталды. Македондық Александр империя құрып, Императорға айналды. Египетте оны Құдайға теңегені ұнағаны соншалықты, Ескендір өзін Грецияда да Құдайдай асқақтататын марапаттар талап етті. Ал бұл – азаматтардың саяси бостандығын шектеу деген сөз. Билікті сакрализациялау (күдіретті деп санау) мемлекетті басқарудың демократиялық институттары мен сиыспайды. Осылайша эллиндік дәуірде Греция құлиеленушілік демократиядан – құлиеленушілік монархияға бетбұрыс жасады.

2. Рим қоғамындағы аласапыранның, әділетсіздіктен, зорлық-зомбылықтан, қорғансыздықтан ешкім, ешбір тап өкілі қалыс қалған жоқ. Адам психикасы әлеуметтік озбырлыққа қарсы тұрудан титықтағанда өзін «Барлығын көріп-білетін, әркімге лайықты жаза беретін тылсым күштің бар екендігімен» жұбату арқылы өзін-өзі сақтап-қорғайды. Жер бетіндегі тіршілік қиындаған сайын адам өзінің о дүниеде рахат пен жеңілдіктерге кенелетініне сенгісі келеді. Римдік кезеңдегі философиялық ілімдер ондай жұбанышты бере алмады. Ежелгі грек философиялық ілімдері бұл дүниелік азапты жеңе білуге, елемеуге, қанағат пен шүкіршілікті өз сезімдерінен, ерік-қайратынан табуға шақырды. Бірақ ол идеялар адамзаттың ішкі сұранысын қанағаттандыра алмады. Ешкім де бұл дүниелік қуаныштан бас тартуға асықпағанмен, әрбір пендеге Эпикур іліміндегідей, өлім қорқынышының жоқтығы емес, керісінше: «нағыз рахат, бар бақыт дәл сол жақта – о дүниеде» екендігі туралы ой тартымды көрінді.

Антикалық философия адамның бұл өмірдегі азаптарының өтемі келесі дүниеде болатынын, жәбірленушінің о дүниелік рахатқа жетіп, жәбірлеушінің жауапқа тартылатынын негіздей алмады. Негіздей алмас та еді. Өйткені, сөзсіз сену, соқыр сенім саласы философияның күзіретіне енбейді. Осылайша, антикалық рационализм адамзаттың үміт-сенімін ақтамады.

3. Антропологиялық проблематиканың антикалық дәуірде көтерілгеніне, «адамның – барлық заттардың өлшемі» ретінде қарастырылғанына қарамастан, парадоксалды жағдай қалыптасты: ежелгі гректерде «тұлға» ұғымы болған жоқ. Гректер адамды полистің заңдарына тәуелсіз, автономды тіршілік иесі ретінде қарастыра алмады. Гректік дүниеде индивидтің космологиялық заңдар мен тәртіптерге тәуелділігі аса басым еді.

Сократтың «адами философияның» негізін қалағанына, адамшылықты, адамгершілікті зерттеуге шақырғанына қарамастан, ойшылды бірінші кезекте адам емес, адам ойлауындағы рефлексивті ұстанымдар қызықтырды. Ол ұстанымдар ұғынылуға және ақиқатты іздеу жолында айқындалуға тиіс болатын. Адамдардың әділдік, игілік, ұстамдылық сияқты индивидуалды қасиеттерін талдаудағы қарама-қарсы пікірлердің соқтығысы «Сократтық мысқылдың» тақырыбына айналғаны сондықтан. Ал космогониялық және антропологиялық ойдың шекарасында Гераклит тұр. Натурфилософтар тобына еніп, «физиолог» болғанына қарамастан Гераклит адам құпиясын ашпай тұрып табиғат құпиясын тану мүмкін еместігін бірінші болып айтты.

Адамның қоғамдық мәнін зерттеуді Аристотель философиясымен байланыстырады. «Саясаттың» бірінші кітабында ол адамның өз табиғаты бойынша саяси, қоғамдық тіршілік иесі екенін атап айтты.

4. Стоиктер философиясындағы адам концепциясына келетін болсақ, адам және дүниежаратылыс арасындағы толық тепе-теңдікке қол жеткізу – басты қасиет деп саналды. Стоялық «мызғымастықтың» беріктігі соншалықты, оны ешбір сыртқы күштер бұза алмайды. Мұндай ұстаным тұрғысынан алғанда, жеке адамның индивидуалды қабылдауының әсерімен түрленген ой тереңіндегі уайым-сезімдер туралы сұрақ өз мәнін жоғалтады. Мәні бойынша қайшы болғанына қарамастан, барлығының барлығымен толық үйлесімділігі жолында абсолютті ішкі тәуелсіздікті, басты да міндетті атараксияны (мызғымастықты) сақтау – негізгі стоялық идея осы. Барлығын ғарыш шешетін «amorfati» – «тағдырға деген маһаббат», тағдырға мойынсұну (адамның өз-өзіне емес!) орынсыз уайымдар мен мазасыздықтан құтқарады. Адам рухының күші «тағдыр жазуынан жоғары ештеңе жоқтығын ұғынып-мойындап, оны ешбір қобалжу-толқусыз қабылдауда». Басы артық аффектілерден арылып, әлемдік тұтастықтың мінсіз үйлесіміне ену жолындағы стоялық даналықтың мәні міне, осы.

Стоялық философиядағы «мызғымас, толқымас тұлға» идеясы барлық адамды тағдыр алдында теңестірді. Рок, тағдыр ұғымы адам еркінің бостандығына шектеу қойды. Бостандық – жекелеген индивидтер үшін парадоксалды еріксіздік, яғни тағдырдың жазуын мойындау сияқты жағдайда ғана мүмкін болатын. Қанша ауыр, ақылға сиымсыз, қайғылы болғанына қарамастан олар сол үкімді мойындап, іске асырып, фатумға сәйкес, өз өмірімен қоштасып жататын.

5. Христиандыққа дейінгі, бүкіл жаратылысты басқаратын тетікті таппаққа ұмтылған антикалық ой – өз іздегенін тысқарыдан тапты. Мысалы, Платон өзінің Мәңгілік моделін, Аристотель – категориялар иерархиясын ұсынды. Адам индивидуалдылығы, эмпириялық «мен» ескерілмеді.

Грек философиясында индивидуалды ерекшелік туралы жағымсыз пікір қалыптасты. Гректер үшін «Ақиқат білім ғана бар. Ал дана дегеніміз – өз сөзі мен әрекеттерін ақиқат білімге негіздейтін адам. Ақиқат білімге қол жеткізгендіктен барлық даналар өзара ұқсас». Сократтың «Өзіңді өзің таны!» үндеуі де эмпириялық «меннен» тереңде орналасқан трансценденталды «менге» бағытталды. Эллиндер адамды біліміне, дүниені тану қабілетіне қарап бағалады. Сондықтан эллин үшін дана адам дәулетті де қуатты наданнан жоғары тұр.

6. Христиандықтың келуіне жағдай жасаған скептиктер болды. Ол былайша іске асты. Эпикур мен стоиктер уағыздаған жан тыныштығы және мызғымастық идеяларына қарамастан өлім алдындағы қорқыныш – адамның ең басты үрей-қорқынышы болып қала берді. Өлім алдындағы үрей сезімін ақыл-ой тұжырымдарымен терістеу, ақыл-ой аргументтерімен жеңу мүмкін еместігі белгілі болды. Жартылай емдейтін рухани-әлеуметтік дәруменді, тұрмыстық жұбанышты діни сенім ұсынды. Дін адам жанының бәрін бақылап-қорғап отыратын рухани күшке – Жаратушыға, Құдіретке деген қажеттілігін қанағаттандырды. Ол аса күшті психотерапиялық құрал рөлін атқарады: өмірде, қарым-қатынаста болмай қоймайтын қиыншылықтарға байланысты адамды іштей тоздыратын күйініш, өкініш, реніш, кектену, нала сияқты ауыр сезімдерден қорғап («тағдырыңда солай жазылған», «Кұдай бәрін көріп отыр», «олар өз жазасын тартады»), адам ақылын сабасына түсірумен айналысты. Әлеуметтік проблемалар мен табиғат алдындағы қорғансыздықты өзге қырлармен толықтырды: діни ритуалдарды орындау барысында Құдіретке жақындай әрі тазара түсетіндігін сезіну арқылы адам көңіліндегі күдік, мазасыздық пен үрей

жойылып, өмірге деген сенімі күшейіп, адамдық бет-бейнені жоғалтпауға негіз молайды. Яғни, дін компенсаторлық қызмет атқарды.

Осылайша, «бір нәрсе жайлы нақты айтып, сенімді сөйлеу – мүмкін еместігі» туралы жариялаған скептиктер христиандыққа жол ашты. Адам зердесінің қабілетіне күмән келтіріп: «біздің танымымызға сыймайтын құбылыстардың болуы мүмкін» деген ойдан кейінгісі қиындық тудырған жоқ.

7. Адамның тек бұл өмірде ғана емес, о дүниеде де бақытты болғысы келетіні анықталды. Мұндай мәселеде стоицизм де, эпикуреизм де жұбаныш бере алмады. «Ақыл-ой ма, әлде, сенім бе?» деген дилеммаға тірелгенде, адамзат зерден теріс айналып, діни сенімді таңдады. Христиандық – (рационалды даналықты) антикалық философияны жеңді.

Иудеяның білімді прокураторы Пилат Христоспен пікір алмасып көрмек болып, «Ақиқат деген не?» деп сұрайтыны бар. Иисустың жауабы: «Ақиқат та, жол да – Мен» («Я есмь путь и истина») (Ин.14:6), Библия | От Иоанна 14 (Синодальный перевод). Бұл «Ендігі ақиқат – ұғымдары алдынала анықталып, белгілі ережелер бойынша өтетін интеллектуалдық сайыстардың нәтижесі емес; ендігі ақиқат – ақыл-ойдың, зерденің емес, сенімнің объектісіне айналған Тұлға» дегенді білдірді. Осылайша зерденің орнына сенім, рахат-ләззаттың орнына – Құдайға деген махаббат, тақабарлықтың орнына – мойынұсұну келді.

8. Бұған дейін адамгершілік – адамның басты сипаты болса, Августин ілімінде мораль – тылсым сферасына көшірілді. Яғни, адамға зұлымдық пен ізгілікті ажырату мәртебесі берілмеген болып шықты. Өйткені, моральды жіберген Құдай. Құдай өзі берген моральдық нормаларға тәуелді емес. Құдай – ізгіліктен, әділеттен жоғары тұр. Демек, Құдай ізгі де әділетті болуға міндетті емес. Құдайдың қалауы – талдауға жатпайтын жоғарғы игілік.

9. Сократтың «Өзіңді-өзің танып біл!» тезисінде білім – ізгілікке теңестіріліп, таным процесі – имандылыққа тікелей апаратын жол ретінде қарастырылса (өзін-өзі тану – жақсы адамға айналуының кепілдігі болса), христиандық өз жолын – ақыл мен ізгілікті қарсы қоюдан бастады. Христостың мақсаты Сократтікімен бірдей – адамгершілікке толы иманды өмір. Бірақ оған жетудің амалы екеуінде екі түрлі. Біріншісінде – адам танымы, екіншісінде Құдайды тану. Бұл – философиядан өзгеше көзқарас еді.

10. Дәстүрлі адам картинасы өзінің мәнді қырларымен Сократтың адам мәні туралы

сұрақтары негізінде қалыптасқан Платон философиясына қарыздар. Платон іліміндегі адам – өткінші мен тарихи қалыптасулардан, өз болмысының объективтілігінен жоғары, жан туындайтын және жан ұмтылатын тірі тіршілік. Мінсіз өмірде қабылданған идеяларды еске түсіруінің арқасында рух жоғарылайды. Адам өмірінің мақсаты – жоғары идеяға, Игілік идеясына барынша жақындау. Платон түсінігінде жан – көзге көрінбейтін рухани мән. Платон жанның басқа да сезімдік бөліктерінің тіршілігін мойындағанымен, жанның рухани бөлігіне әлдеқайда маңызды рөл бөледі. Платон үшін сезімдік – түсініксіз, жұмбақ, тылсым бейболмыс. Тән – негативті мән ретінде қарастырылады. Ол – үздіксіз кедергілердің (түрлі дерттердің, уайым, тілектердің) бастауы. Бұлардың барлығы нағыз рухани болмыстың дамуына кедергі келтіреді. Жан ажалсыз, өйткені ол уақыттан жоғары идеялармен туыстықта. Сондықтан жан мәңгілік мәндерді пайымдағанда ғана өзін «өз үйіндегідей» сезінеді және керісінше, сезімдік қабылдауға беріліп, өзгерістер мен алмасулар процесіне енгенде адасады әрі өзін жоғалтады.

Платонда жеке тұлға ұғымы толығымен терістелмейді. Әйтсе де бейтұлғалық идеялар дүниесімен, тұлғадан жоғары Ғажайыппен және Игімен салыстырғанда, адам тұлғасы артқы планда қалып қойып жатады.

Аристотельде адам мәселесі өзгешерек қойылған. Адамның жалпы мәнімен қатар индивидуалдылық субстанциясы көбірек көрініс береді. Яғни мәселе орталығы ауытқыған. Аристотельдегі идея жеке субстанциямен, дүниемен тығыз байланысты.

Өзінің ой тарихында адамзат қалыптастырған философиялық антропологияның түрлері былайша жіктелді: 1) адамның объективті тәртіппен байланысы немесе оған бағыныштылық (дәстүрлі философия, құндылықтар философиясы, рационализм және натурализм); 2) ол тәртіптің бұзылу процесі (персонализм және экзистенциализм); 3) бейсаналы иррационалистік өмір ағынының билігіне көшу. Сонымен қатар қазіргі заманғы философияда төртінші, фундаменталды адам ілімі бар. Оны «трансценденталдылық» терминімен белгілеуге болады [7].

Антропологияның келесі типтері рационализм және натурализм. Жаңа Заманда рационалистік антропологияны жақтаушылар азшылық болса, натуралистік антропология XX ғасыр басында өз дамуының шыңына жетті (мысалы, Геккель, Оствальдтің монизмінде), бірақ дәл сондай жылдамдықпен құлдырып та

үлгерді. Бұл ағымдар да объективті тәртіптерді мойындайды. Брақ ондай тәртіптер принципалды басқа сипатта. Дәстүрлі философияның ретке келтірілген мәндер мен құндылықтар философиясының абсолютті нормаларының патшалығының орнына табиғаттың биологиялық және физикалық заңдарының жиынтығын қояды. Адам толығымен сол заңдар арқылы анықталып, соларға бағынады.

Натурализм дәстүріне жоғарғыны төменгіге тәуелді ету талпынысы тән. Яғни жан және рух физиологиялық байланыстар тұрғысынан қарастырылып, ол байланыстар қандай да бір физикалық заңдармен анықталып жатады. Нәтижесінде адам тіршілігі жануарлар мен өсімдіктердің және тастардың тіршілігінен ерекшеленбейді. Табиғаттың төменгі сатысындағы мұндай тіршілік механистік детерминизм заңдарына бағынады. Монистік тұрғыдан түсіндірілетін табиғат заңдарының ең жалпы байланыстарын құрайды. Жаратушы – дербес реалдылық емес, адам қиялының жемісі; табиғат (материя) – мәңгі және шексіз, оны ешкім жаратпайды және ешкім жоя алмайды; бізді қоршап тұрғанның (нәрселердің, құбылыстардың) барлығы – материяның түрлі көріністері деп саналады.

Келесі сатыда тұлға объективті нормалармен байланысын үзе бастайды. Адам өз тәуелсіздігімен және өзінің «өз-өзіндегі болмыспен» әуейіленеді. Мысалы, Ренувье персонализмінде қандай да болмасын абсолютті тәртіп пен заңдылыққа кереғар, тек түпкіде және нақтыда ғана дамитын индивидуалдылық, бостандық сәттеріне мән беріледі [8].

Адам туралы экзистенциалды түсінікте объективтік-субстанционалды ойлаудың қалдықтары сақталған. Объективті, біртұтас монизмге бейім рационализм мен натурализмдегі болмыстық байланыстар бір-бірінен алшақтаған, бірақ ішкі құрылымы мен жекелеген элементтерін әлі де сақтаған көптеген ұсақ бөлшектерге ыдыраған. Экзистенциализм философиясының аса маңызды тенденциясы – оқшаулыққа, жалғыздыққа ұшыраған адам индивидуумының осы бір күрделі құрылымын ашу. Бұл процестің бірінші баспалдағы – бүгінге дейін өз ықпалын сақтаған Кьеркегор ілімі.

Адам болмысының келесі түсіндірмесі иррационализм философиясында қарастырылған. Иррационализмде барлық формалар мен нормалардың жойылу қаупі іске асады. Егер персонализм мен экзистенциализмде біртұтас объективті тәртіп құрылымы жекелеген индивидуалды құрылымдардың плюрализмін құрай отырып (мәндер философиясы, рационализм мен

натурализм) ыдырайтын болса, иррационализмде ол индивидтердің өздері өз құрылымдылығын, ал олармен бірге – өзара дифференциациялану мүмкіндігін жоғалтады. Нәтижесі біртұтас иррационалды ағынға тіреледі. Виталистік тұрғыдан түсіндірілетін бейсаналықтың творчестволық қуатына көп мән беріледі. Ол қуат рационалды рухқа қарсы қойылады. Өзгергіштік, үздіксіз қалыптасу нағыз шындық деп саналады, ал қатаң формалар, оған керісінше, өмірдің рухына жат зорлықтың, абстракциялардың нәтижесі ретінде жарияланады.

Иррационализмде тарихи шартталған құрылымдар жоғалады. Өз бейнесін жоғары адамнан табатын, билікке ұмтылатын виталды ерікті, өмірдің иррационалды ағынын, Дионис культін марапаттайтын Ницше философиясы, Ницшеден кейін өзінің «өмірлік ұмтылыс», ұзақтық, табиғаттың бүкіл өмір туралы ілімін алып Бергсон жетті. Зерде мен пайымның адамды осы бастапқы түпнегізден алшақтатып, күнделікті өмірдің адамды зорлықпен бөлшектеп жадағайландыратындығы, адами және ғарыштық болмыстың ақиқат бастапқы негізін айқындауға интуиция ғана қабілеттілігі насихатталды [9].

Иррационализм мен трансцендентализмге көшудің белгісі прагматикалық ағымда бейнеленді. Адам мұнда әрекетшіл тіршілік иесі ретінде түсіндіріледі. Уақыттан тыс, қатаң белгіленген адам болмысы терістеледі. Ол индивид ретінде, тарих ағынында тұр. Егер адам бұл ағында қандай да бір тіреніш-сүйеніш тапқысы келсе, оған тек әрекет арқылы ғана қол жеткізе алады. Өз әрекетімен өзіндік дүние жасап, тоқталмас-таусылмас ағынға форма беріп, тәртіп ендіреді. Қоршаған хаоспен күресе отырып, өз дүниесін құрайды.

Джемс Дьюи және ағылшын Шеллер негіздеген «әрекетшіл тіршілік иесі» ретіндегі адам ілімін Геллен қайта тұжырымдады. Геллен Ницшенің – «адам – «айқындалмаған жануар»» яғни, кемшілікке толы, бірақ өз әрекетінің барысында қалыптасатын тіршілік иесі, сондықтан өз дүниесін өзі қалыптастыруға тиіс екендігі туралы тезисін дамытты.

Иррационализм мен прагматизм арасында орналасқан осы салаға Маркстің адам теориясы да жатады. Маркс адамды – өз-өзін және өз дүниесін өндіретін тіршілік ретінде түсіндіруге тырысты. Адам саналы түрде өз-өзін өз бостандығында анықтайды және дүниені техникалық тұрғыдан бағындыра отырып, оған өз белгісін таңады. Дүниені қалыптастыру міндетті түрде жеке адамнан жалпы қоғамға қарай бағытталады [10].

Трансцендентализмдегі трансценденталды субъект түрлі формаларда көрініс бере алады. Болмыс, Хайдеггер түсінігі бойынша, адам арқылы айқындалады, ол ешбір алдын-ала берілген қатаң құрылымға ие емес. Адамның тіршілігінің барысы осы индивидуалдылықтан жоғары болмыспен мәнді байланыс арқылы жалғасады, адам ол болмыс үшін ашық және оның тілін қабылдауға қабілетті. Адам – болмысты айқындау орны, ол енді (экзистенциализм мен прагматизмдегідей) болмыстың қожасы емес, ол «болмыстың пастыры». Трансценденталды-онтологиялық құрылымдар субъектінің ығыстырылған тереңінде туады. (Хайдеггер, Виндельбанд). Субъектілер өз қайнарларын жаңа плюрализмнен табады және ең соңында ол субъектілер біртұтас трансценденталды субъектінің нақты біртұтас образына бірігеді. Соңғы сатыда трансценденталды құрылымдардың жалпы сипаты біртіндеп жойылып, өз тегінен алыстай және дербестене түседі. Субъектке керісінше,

олар объективті, тәуелсіз мәнге ие болады. Субъект оларға бағынышты. Осылайша біз объективті идеализмге келеміз [11].

Индивид пен мәдени формалар арасындағы тұрақты өзара ықпалдастық идеясын соңына жеткізер болсақ, біз соңғы, объективті рухтың формалары барлық тарихилық пен субъективтіліктен толығымен бас тартып, ешбір өзгеріс әсер етпейтін абсолютті патшалықта тіршілік ететін нүктеге жетеміз. Осылайша шеңбер тұйықталады. Біз қайтадан өзіміздің алғашқы және негізгі типімізге – адамның объективті мәндер мен құндылықтарға бағынуына қайта ораламыз. Формалар мен нормаларды қайта қалыптастыру өз мақсатына жетті. Алайда, біздің прагматикалық оқымыстылық заманымыздың ерекшелігі, ұшқары іс объективті идеализмге барып тірелуі өте сирек. Мұндайда көбіне неміс классикалық әлеміне, бірінші кезекте Гегельге сүйенеді. Бірақ жекелеген субъектінің мәні Гегельден өзге ешбір жүйеде дәл бұлайша, аса қатты төмендетілмейді.

Әдебиеттер

- 1 Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 149.
- 2 Красников А.Н. У истоков современного религиоведения // Классики мирового религиоведения. – Антология. Т.1 / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М., 1996. – С. 17–27; International congress for the history of religions 12th. Stockholm, 1970; Leiden, 1975. – P.16.
- 3 Никонов К.И. Философско-антропологические аспекты религиозного плюрализма.
- 4 Аринин Е.И. Религия вчера, сегодня, завтра. – Архангельск, 1994. – Вып.3. – С. 77.
- 5 Спиркин А.Г. Мировоззрение // Философский энциклопедический словарь – М., 1989. – С. 367.
- 6 Гардинер П. Кьеркегор. Очень краткое введение. – М.: «Астрель»: АСТ, 2008. – 192 с. («Оксфорд»).
- 7 Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. – М., 1988. – С. 123.
- 8 Фейербах Л. – Соч. В 2-х т. – Т.2. – М.: Наука, 1995. – С. 188.
- 9 Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах. – М.: «Мысль», 1967. – Т. 2. – С. 368.
- 10 Брюнинг В. Философская антропология // Западная философия: Итоги тысячелетия. – Екатеринбург, «Деловая книга», Бишкек, «Одиссей», 1997.
- 11 Бұл да сонда.

References

- 1 Yablokov I.N. Osnovy' teoreticheskogo religiovedeniya. – M., 1994. – S. 149.
- 2 Krasnikov A.N. U istokov sovremennogo religiovedeniya // Klassiki mirovogo religiovedeniya. – Antologiya. T. 1 / Per. s angl., nem., fr. Sost. i obshh. red. A.N. Krasnikova. – M., 1996. – С. 17–27; International congress for the history of religions 12th. Stockholm, 1970; Leiden, 1975. – R.16.
- 3 Nikonov K.I. Filosofsko-antropologicheskie aspekty' religioznogo plyuralizma
- 4 Arinin E.I. Religiya vchera, segodnya, zavtra. – Arxangel'sk, 1994. – Vy'p.3. – S. 77.
- 5 Spirkin A.G. Mirovozzrenie // Filosofskij e'nciklopedicheskij slovar' – M., 1989. – S. 367.
- 6 Gardiner P. K'erkegor. Ochen' kratkoe vvvedenie. – M.: «Astrel'»: AST, 2008. – 192 s. («Oksford»).
- 7 E.I. Arinin. Filosofiya religii. Principy' sushhnostnogo analiza. – M., 1988. – С.123.
- 8 Fejerbax L. – Soch. V 2-x t. – T.2. – M.: Nauka, 1995. – S. 188.
- 9 Fejerbax L. Istoriya filosofii. Sbranie proizvedenij v trex tomax. – M.: «My'sl'», 1967. – T.2. – S.368.
- 10 Bryuning V. Filosofskaya antropologiya // Zapadnaya filosofiya: Itogi ty'syacheletiya. – Ekaterinburg, «Delovaya kniga», Bishkek, «Odissej», 1997.
- 11 Bul da sonda.

Жамалов Қ., Шынтаева Н.С.
**Қазақстандағы діни сенімнің
ұштасқан ұғымдары**

Адамдар әрқашан қоғамдық өмірдің парасатқа сай келетін түрлерін іздестіреді. Бұл өмірде кездесетін зұлымдық деген не, одан қалай сақтануға болады деген тәрізді сұрақтар шешімін іздеуге алып келеді. Ғасырлар қойнауынан жеткен рухани ұстанымдар қазақ ойшылдарының әлеуметтік проблемаларды дін және білімге сүйеніп шешуге талпынғанын көрсетеді. Қазақ халқының рухани өмірі, тіршілігі, тұрмыс салты, дәстүрлері ауыз әдебиетінен көрінісін тапты. Олар шаруашылық және әлеуметтік өмір ерекшеліктерінен туындаған сұрақтар шешімін іздестіруге мәжбүр болды. Осыдан Ғаламның мәні, жаратылыс және жаратылыстан тыс әлемдердің өзара қатынасы, заттар әлемі мен денесіз рухтар әлемі, жердегі адам тағдырын шешетін Тәңірінің орны туралы сұрақтарды ой елегінен өткізу сұранысы туындайды. Тәңіріге сенімнің күшті болғаны сонша, көшпенділер ежелгі замандардан өмірлік мәні бар сұрақтар: өзекті өртеген жоқшылық, жұт жылдары мен болашаққа деген үмітін, бақытты болашағын Тәңірімен байланыстырады. Осыған орай мақалада рухани, адами рухани қызметтің өзекті жақтары қарастырылады.

Түйін сөздер: имандылық, кісілік, қанағат, адамгершілік тәрбиесі, көшпенді өмір салты, Тәңірі, халықтық сенім сипаты, ағартушылық, руханият, интеллект, құлықтылық, дүниетанымдық көзқарас.

Zhamalov K., Shyntayeva N.S.
**About the continuity of religious
concepts of Kazakh people**

People are always searching for rational forms of organization of social life. Thoughts on given question made us to search the answer to the question, why there is evil and how to get rid of it? And the most gifted representatives of Kazakh nation connected the solution of given question with religion and education. The spiritual world of Kazakh people was deeply reflected in poetry. Everything was reflected in poetry: the way of life, habits and morals, rituals, customs and traditions of nomadic nation. The features of economic and social life were forced to search for the answers to burning questions of social system. They provided food for the thought of universe essence, the ratio of natural and supernatural world, the corporeal world of things and incorporeal world of spirits and the role of Tengri in fate decision of earthly man. The cult of Tengri was so strong that from ancient times nomads every step of their life, all troubles, failures, sorrows and their hopes, happiness associated with it. Images of folk superstitions meant preventions from thoughtless steps and actions. Oral folk arts of Kazakh thinkers, works of Ch.Valikhanov, A. Kunanbaev, Sh. Kudayberdiev, M. Dulatov, S. Asfendiyarov, A. Baitursynov, A. Bokeyhanov and others are indicative about it. Their works are invaluable sources in the study of meaning and role of belief in the process of national worldview formation. In this regard, problems of spiritual development of mankind also are taken into account in the article.

Key words: morality, moral education, humanity, moderation, Tengrianism, nomadic life, people's faith, illumination, spirituality, intellect, world outlook etc.

Жамалов К., Шынтаева Н.С.
**О преемственности религиозных
понятий казахов**

Люди всегда искали рациональные формы организации общественной жизни. Размышления по данному вопросу приводили к поискам ответа на вопрос, почему существует зло и как от него избавиться? И наиболее одаренные представители казахского народа связывали решение данного вопроса с религией и образованием. Духовный мир казахского народа нашел свое глубокое отражение в поэзии. В ней отразилось все: особенности быта, привычки и нравы, обряды, обычаи и традиции кочевого народа. Особенности хозяйственной и социальной жизни принуждали искать ответы на животрепещущие вопросы социальной системы. Они давали пищу к осмыслению сущности мироздания, соотношения естественного и сверхъестественного, телесного мира вещей и бестелесного мира духов, роли Тенгри в решении судьбы земного человека. Культ Тенгри был настолько сильным, что с древнейших времен кочевники каждый шаг своей жизни, все беды, неудачи, горести, а также свои чаяния и надежды связывали с ним. В этой связи в статье рассматриваются также и проблемы духовного развития человечества.

Ключевые слова: нравственность, нравственное воспитание, человечность, умеренность, Тенгрианство, жизнь кочевников, народная вера, просвещение, духовность, интеллект, мировоззрение.

**ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ
ДІНИ СЕНІМНІҢ
ҰШТАСҚАН
ҰҒЫМДАРЫ**

Халқымыздың тұтас тағдыры, өмір қайшылығы, келешек туралы болжамдары әртүрлі тарихи дәуірлерде өмір сүрген ғұламалар шығармалары мен ауыз әдебиетінен кең орын алды. Аттары аңызға айналған, халқының өмір, тіршілігі туралы соңына деректер қалдырған, ақыл-кеңестер берумен қатар, заманының келеңсіздіктерін көрсеткен ойшылдар мен жыраулар, шешен, билер елінің қамқоршысы бейнесінде халық санасынан үлкен орын алып, аттары бүгінге жетті. Осы терең ойлы данышпандардың азаматтық тұлғасы, әлеуметтік өрбу, жан-жақты дамуға байланысты көтерген пікірлері, дін мәселелері қоғамдық ғылымдар тарапынан кең көлемді зерттеуге нысан болып отыр.

Бүгіннің өзекті мәселелері өткен тарихқа зер салуға итермелейді. Өйткені, дін бағытындағы «келеңсіз» көріністердің шығуына тек кеңес үкіметінің дінге деген салқын саясаты әсерін тигізіп қоймай, оның негізінің тереңде жатқанын да көрсетеді.

Ерте заманнан қалыптасқан дала мәдениетінің тыныс тіршілігі халықтың арман тілегінен, сенімі мен үмітінен хабар береді. Халық тіршілігі туралы айтылатын ұстанымның өзіндік ерекшелігін көрсеткен дала данышпандары қолданған: ел, жер, кісі, дүние, жалған, пәни, тағдыр, заман, өмір, өлім, жақсы, жаман, жан, ниет, қанағат, рахым, ар, ұят, намыс т.б. ұғымдардың әлемдік рухани құндылықтармен қатар тұрғаны сөзсіз. Ал қазақ мәдениеті мамандарының пікірлеріне ден қойсақ: «Қазақтың төл мәдениетінде экологиялық мәселе әдептілік жүйесіндегі обал және сауап деген ұғымдармен тікелей байланыстырылды» [1, 127 б].

Ежелгі көшпенділер тіршілігінің діни дүниетанымдық бағдары тәңіріге телінеді, отқа, суға, жерге, төрт түлік мал иелеріне, аруаққа табынумен көрсетіледі. Өздерін көк аспан–Тәңірінің қалауымен билік құрып отырмыз деп түсінген және осындай пікірді кең насихаттаған түркі қағандарының, ертедегі жазба ескерткіштерінің бірі – «Күлтегінде» Білге қаған: «Тәңірі жарылқағандықтан, өзімнің бақытым бар болғандықтан... қаған болып, жоқшылық көрген кедей халықты көп көтердім, бай қылдым», – дейді [2, 8 б.].

Ауыз әдебиетімен осы заманға жеткен Қорқыт Ата туралы түркі тілдес халықтар арасындағы аңыздарда сенім, тұрмыс

проблемалары қарастырылатын толғаныстар мазмұнымен қаттасып, қабаттасып көрінісін табады. Қорқыт ата мұралары сараланатын зерттеушілер еңбектерінде халықтық дүниетанымының айқын көрініс тапқаны, өмірдің мәні мен мағынасы, мақсат-мұраттары, адамгершілік, өмір мен өлім туралы мәселелердің көтерілгені ерекшеленеді.

Халқымыздың «өзекті жанға бір өлім» деген терең даналыққа толы пайымдауына байланысты Қорқыт Атаның өмір туралы көзқарасы адамның өлімнен құтылмайтынына меңзейді, оғыз халқының тұрмыс-тіршілігі, әдет-ғұрпы, ел билеу дәстүрі, жаугершілік, қиын да қызғылықты өмірі туралы мәліметтер береді.

Өлімнен қашып құтылуға болмайтыны туралы ой түйіндеген данышпан өнердің өлімнен күштілігі, сол арқылы өліммен күресуге болатыны туралы қорытындыға келеді. [3, 148,185 бб.]. Көк тәңіріне, жерге, суға табынған көне түркілер ғалам, тәңірі, сұр қасқыр, Ұмай ана, адам өмірінің мол тіршілік бастаулары, аңыздық тұлғалардың жан-дүниесі, толғаныстары туралы мәліметтер береді. Ә. Марғұлан Қорқыт Ата айтты деген мақал-мәтелдерді көптеп келтіреді. Атадан жеткен «Өшкен келмейді, өлген тірілмейді», «Қадір тәңірі бермесе ер байымас» деген даналық сөздер осы кезге дейін өзінің тағлымдық мәнін жоймаған рухани қазына.

Қорқыт Ата тағылымдарында имандылық, кісілік, қанағат, ата-ананы құрметтеу, ұл мен қыз тәрбиесі, әртүрлі мінез-құлық сипаттары, елі мен жерін қорғау, сол тарихи дәуір сипатын, көшпенді өмір салт ұстанымдарын, халықтық сенім сипаты пайымдалады.

Тәңірішіл көзқарас қазақ жыраулары шығармаларынан да кездеседі. Таптық құрылым пайда болған қоғамдағы әлеуметтік айырмашылық, яғни теңсіздік мәселелерінің туындауы жыраулар шығармаларында жоғарғы күш иесі-Тәңірінің еркімен байланыстырылады. Тебінгіге жетер жетпес су теңіз болса, жас шыбық жапырағы жайқалған терек болса, жұрт иесі болатын ұлықтың да адамгершілік абыройының еректігі Тәңіріден болатыны айтылады:

«Тәңірінің өзі берген күнінде,
Хан ұлынан артық еді менің несібем.
Азаулыға аға болған ерлер көп еді,
Әйтсе де, алмаға ат байлағаны жоқ еді» [4, 32 б.]

деп жырлаған Доспамбет жырау көшпенділер тайпасының, рудың көсемі ретіндегі өзінің рухани бейнесін, даланың үстем табы өкілі ретіндегі

тұрпатын көрсетеді. Үстемдік пен бағыныштылықтың, жоғарғы билік иесіне мойынұсынудың пайда болуын:

«Тебінгінің астынан
Ала балта суырысып,
Тебінісіп келгенде
Тең атаның ұлы едің,
Дәреженді артық етсе Тәңірі етті»

деп, Шалкиіз жырау жырлаған заманда, қалыптасқан әлеуметтік құрылым жүйесіне байланысты халықты басқарған төре, сұлтандар, қол бастаған батырлар мен билер билігінің замана тұрғысына сай, діни санадан қолдау тапқанын пайымдаймыз. Шалкиіз:

«Тәңірі өзі бермесе
Менменсіп жүрген ер жігіт
Кісіден тартып алып жарымас» [4, 46 б.]

десе, Ақтамбердінің:

«Орнын тапқан ер жігіт
Жерсіз болар деймісің,
Орда тігіп орнаса,
Төрсіз болар деймісің» [4, 67 б.]

деген жыр шумақтарынан тек көшпенділерге тән психологиялық ерекшелік көрінісін табады, халқына адал қызмет көрсеткен адам байлықтың негізі – жерсіз де, кісінің әлеуметтік ортадағы орнын көрсететін төрсіз де болмайтынына меңзейді.

Қоғам дамуының заңдылығын, өзіндік ерекшелігін түсінбеу, ықылым замандардан сақталып келген ел бірлігінің аяққа басылып, хан, сұлтандардың жеке билікке ұмтылуы, ру аралық тартыс, дау-дамайларды сынаған ақын-жыраулар мұсылман дінін дәріптеуге ден қояды. Өмір, оның мәні және дін мәселелерін айтарлықтай зерделеген Бұхар жырау мен Шал ақын XVIII ғасыр ойшылдары еді. Уақыт талабына сай Бұхар жырау діннің ел өміріндегі игілігі төңірегінде сөз қозғап, оны елді бірлікке шақырудың бастауы, нұсқасы ретінде түсінеді:

«Мұсылманның баласы,
Сірә, бір кеңес құрыңыз,
Бір ауызды болыңыз»,

десе, Шал ақын:

Алланың күдіретінде шек жоқ.
Пенденің мұқтажсыз өмірі, мал жанды болуы, өмірге келуі мен ұзақ ғұмыры – бір Құдайдың қолында.

«Адамның басы, Алланың добы деген,
Қайда айдаса сол жаққа домалайды» [4, 117 б.].

деп тағдырдың маңдайға жазғаны болатынын дәріптейтін шариғат жолын айтады. Бұл жолды ұстамағандарды дүние азабының күтетініне меңзейді. Шариғат жолымен жүрген пенденің мәңгілік жұмақта өмір сүру мүмкіндігі барын дәріптейді. Міне, осы бастау ХІХ ғасыр ақындары шығармаларынан жалғасын табады. Отар елге айналу салдарынан туындаған ауыртпалықтар мен қайшылықтарды шешудің жолдары діни негізде қарастырылады. Ежелгі заманнан халықтың рухани болмысына сай келетін имандылық, бостандық, еркін өмірге деген мақсат-мүдделер айқындалады, баянды тіршілікке жетудің жолдары көрсетіліп, саяси мәні бар өзекті мәселелер көтеріліп, тәрбиелік маңызға ие болады. Осыдан Шоқан Уәлиханов: «...қазір ескі мен жаңаның арасында бірден байқала қоймайтын, бірақ өте қатал күрес жүріп жатыр. Бірі мұсылман шығысына, екіншісі орысқа еліктейді» деп көрсетеді [5, 389 б.].

Рухани өмір аясындағы қайшылықтарды көтерген ХІХ ғасыр ақындарының басым бөлігі ислам дінінің мазмұнын дұрыс түсінген, мұсылманша хат таныған өз заманының алдыңғы қатарлы ойшылдары болған. Олардың дін тақырыбын көтерген өлеңдері, пікір, пайымдаулары жалпы жамағатқа ой салады, адамгершілікке үндейді. Білімді молда Құранды, дін кітаптарын оқып, мұсылмандық заңдар жинағы–шариғатты насихаттайды, діннің сенім қағидалары мен тәртібін сөзсіз орындауды талап етеді, адамдарды дұрыс жолға түсуге шақырады.

Тарихи дәуірде қазақ даласын кең қамтыған, отарлық езгі зардаптарына қарсы Кенесары бастаған азаттық жолындағы күрес күшпен тұншықтырылған соң, ақиқат өмірдегі өткір мәселелер елдің діни жұмыстарының, жалпы мұсылманшылық үгітінің кең тарауына жол ашады. Осындай әрекеттерді сезінген Түркістан генерал-губернаторы жергілікті әкімшілікке тұрғылықты халықтың көңіл-күйі, дүниетанымы, діні, тұрмыс-салт, әдет-ғұрыптары туралы және «ақыл ой өрісін бақылауға алу үшін арнайы мәліметтер жинастыруға нұсқау береді» [6, 174 б.]. Осы кезеңде көшпенділер үшін білім, ислам діні туралы ережелер жобасын жасаушылар, молдалардың қазақ балаларына исламшыл рух қалыптастырушы тәрбиеші болып отырғандарын жазады. Осыған дейін дінді қолдап келген отарлау әкімшілігі, молдалар ықпалына шек қоятын мезгілдің жеткенін түсініп, мұсылман дінінің беде-

лін әлсірету арқылы қазақтардың орыстармен жақындастырылуын дәріптейді. Бұл үшін татар молдалары діни шараларды атқарумен шектелмей, билікке араласып, тілмаштық та жұмыстар істегендіктен, олардың көшпенділер арасындағы айтарлықтай ықпалын шектеу мақсаты көзделді. Бұған ислам дінін ұстанған отырықшы басқа халықтарға қарағанда қазақтар сенімінің осалдығы, ежелден Тәңірге, аруаққа деген ұстанымдары де себеп болады. Пайғамбардың үмбетіміз деп айтқандарымен, қазақ сенімінің тиянақсыздығын Рузбехан «Бұхара мейманының жазбасы» деген еңбегінде «...қазақтар әлі күнге дейін пұтқа табынады. Сондықтан намаз оқығанына қарамай, қазақтарды кәпір деп таныған жөн. Олар әлі күнге дейін күнге табынады...» – деген дерек қалдырады [7, 103-104 бб.]. Көшпенділердің діни сенімінің осал жағын нақты білген орыс миссионерлері де, оны өз мақсаттарына пайдаланудың қолайлы жақтарын қарастырған.

1861 жылы 21 қазанда Орал, Торғай, Ақмола және Семей облыстарының басқарылуы туралы Уақытша ереже қазақтардың дінге байланысты мәселелерін отарлау әкімшілігіне толық бағындырады [8, 270, 339-340 бб.]. Отарлау әкімшілігі молдаларды тек указбен тағайындайды. Молдалардың бекітілуі, мешіттер салу отарлау әкімшілігінің құзырында болып, солардың тікелей рұқсатымен жүргізіледі. Осымен қатар, патша үкіметі жаңадан қол астына қараған елдерде Ресей азаматы идеясын қалыптастыру саясатын ұстанады. Мұндай талпыныс қазақ жұртын шоқындыру және орыстандыру іс-шараларынан көрініс табады. Сайын даладағы мәдени ағарту қызметі мен мектеп жұмыстарына бақылау қатайтылды. Отарлау әкімшілігі тағайындаған, бас пайдасына мықты «указной молдалар» көшпенділік тауқыметімен қалыптасып, қасиетті саналатын неке қатынасына үлкен зиянын тигізеді. Өмеңгерлік жол бұзылды, өздері «дәріптеп» жүрген шариғатпен де санаспайды, іс-әрекеттерін ой елегінен өткізбейді. Ел ішінде «указной» молдалардың санаға симайтын бассыздық әрекеттері туралы келтірілген мәліметтер, арнайы әдебиеттерде көптеп кездеседі. Егер әйел «мен ерімді сүймеймін, бастан-ақ риза емес едім, арманым пәленше еді» десе, ондайды лезде ерінен айырып, екінші біреуге жетектетіп жіберуші еді. Ерге шықпаған қыз «мен ағам берген кісіге бармаймын, жасымда бермекші еді, енді бойжеттім, есім кірді», – десе болғаны, басқа ерге беріп жіберіп, олардан пара олжалады. [9, 70 б.]. Мұндай «молдалардың» шектен шыққан, адамгершіліктен аттаған іс-әре-

кеттері халықтың намысына тиіп, ашындырды. Осыдан қазақ ағартушылары мен ақындарының шығармаларында Ресей империясының қазақ даласында дәйекті түрде діни насихат тарату әрекеттері сыналады. Тарихи деректер билердің қоғам өмірінен алатын әлеуметтік орындарының әлсіреуінің екі түрлі себебінің болғанын көрсетеді: біріншісі – Ресей бодандығындағы башқұрттардың әскери қызметтен қашып, қазақ ортасында «молдалықпен» айналысуы болса, екіншісі–1858 жылы дін мәселелерін реттеу арқылы отарлық саясатын дәйектендірмек болған патша үкіметінің «указной молда» тағайындаған бұйрығының жариялануы еді [10, 69 б.].

XIX ғасыр ақындары, ислам дінін қазақ даласына орыс әсерінің дендеуіне тосқауыл болатын рухани қорғаныс есебінде пайдалануға талпынады. Ақындар шығармаларында дінді өз құлқыны үшін елді алдап, пайда табу көзіне айналдырған дүмше қожа-молдаларды қатал сынға алады. Құдай жаратқан жан иелері ішіндегі ең парасаттысы саналатын адам астамшылыққа бой ұрып, Ақиқат сөзін тыңдамауға, құлағына ілмеуге айналғанын көре білген Шортанбай «Атамыз – Адам пайғамбар», – деп барлық жұрттың шығу тегінің бір екенін, өмірлік игіліктерге тойымсыздық көрсеткендердің бұзылып, Алланың қаһарына ұшырау қаупі молаятынына меңзейді. Тарихи дәуір ақындарының ойларын саралаудан жалпыға ортақ құнаһарлық іс-әрекеттер, рухани өмір саласындағы адам төзгісіз кемшіліктердің бәрі діни сенімінің таяздығының әсері дегенге саятынын аңғарамыз.

Дінге байланысты жаңа ойды Шәкәрім еңбектерінен де кездестіреміз. Ол қазақ халқы мұсылманшылық жолын ұстап, дін қумай, ғылым мен білім жетілген Европа халықтарының ұстанымын таңдауы керек деген ойға жетелейді. Ақынның жоғары көтерген рухани құндылықтары: ождан, шын иман, адамды адастырмайтын ақиқат жолы – кісілік. Тәңірісін іздеп, тас мүсінге шоқынған, өлсе де оған иманын бұзбай, құл болып отырған:

«Атақ, пайда іздемей,
Ойында мақтан жоқ болса.
Қиянатты көздемей,
Қанағатқа тоқ болса» [10, 119 б.]

пұтқа табынған мұңғұлдың әулиемен теңдігі мысалға келтіріледі. Дүние қуып, пайда іздеген, алдау-арбаумен күнін өткізген молда «мешітте мың жыл отырса» да, жұмақтың есігінен

сығалай алмайды. Ақын ұғымында бар кінә иманын малға айырбастаған молдада емес. Өйткені, бұл күнде Алланың аяты да, пайғамбардың хадисі де бұзылған. Дін бұзған ізгі уағыз, қасиетті кітаптардың жолынан шыққан тек Мұхаммед пайғамбардың үмбеттері ғана емес, «Таурат» та теріс түсіндіріледі. Зәрдөштің өсиеттері де еске алынбайды, ұмытылған. Будданың ілімдері қате ұғылып, Айсаның айтқан өсиеттері де бұрмаланған:

«Бұл күнде дұрыс иман жоқ,
Шатақ дін нәпсі тиған жоқ.
Ақылы саудың ойына
Алдамшы діндер сиған жоқ» [10, 112 б.].

Дін иелеріне парасат, көкірек ояулығы, көңіл көзімен жүргізілетін жұмыстың жетіспейтіндігіне назар аударған Шәкәрім пікірінше таза ақыл, парасатты сеніммен табылмаған дін – жалған. Сенімі шынайы болмаған адамның ойы өлген, құлағы саңырау, көкірегі соқыр. Дүние, ғалам мен қоғамдық орта пайымдауы, оның құбылыстарына көз жеткізу – көкірегі ояу адамның қол жеткізер дүниесі. Тек үлкен парасат иесі ғана саяси тұлғаларды жөнге салады, көкірек көзі ашылғандар ғана қоғамды түзейді:

«Мына көзді қалдырып,
Көңіл көзін көзің қыл.
Бас көзіңмен қаңғырып,
Ұқпай қалсаң өзің біл» [11, 112 б.].

Патша әкімдерінің халықтың ғасырлар бойы қалыптасқан рухани өміріне жік түсіруге ұмтылған тағы бір қайшылықты әрекеті, мұсылман діні иелерін өз мақсаттарына пайдалануға, оларды алға ұстап, халықтық қозғалыстарға іріткі салуға талпынысында болды. Мысалы, 1837 жылы Омбы мұсылмандары имамы Мұхамед Шәріп Әбдірахмановтың басшылығымен Кенесары қосынына молдалар жіберілген. Оларға көтерілісшілер мөлшерін білу, сарбаздардың көңіл-күйін бақылау, т.б. мәліметтерді жинауға тапсырмалар берілгенін тарихи құжаттар көрсетеді.

1874 жылы жастардың оқу және тәрбие жұмыстарын молдалардың құзырынан шығарып, оны жергілікті әкімшілік иелеріне беру туралы үкіметтің жарлығы шығады. Содан орыс білімі пайдасының ақиқаттығына көздері жеткен көптеген қазақ атқамінерлері балаларын Омск, Орынбор және басқа да қалалардағы оқу орындарына береді. «Қазіргі кезде қазақ балалары әртүрлі оқу орындарында білім алатын

болды. Гимназияда олардың 19-ы, кадет корпусында – 5, оқытушы семинариясында – 4, техникалық училищеде – 2 тәрбиеленуші оқиды. Омск қаласының оқу орындарында білім алушы қазақ балаларының жалпы саны – 30, біреуі Петербор университетінде оқиды», – дейді Ш. Уәлиханов [5, 230 б.].

Дегенмен, Ресей империясы қазақ балаларының ана тілінде білім алуын шектеуге ұмтыла отырып, қазақ атқамінерлеріне балаларын Ресей оқу орындарына беруге міндеттейтін жарлық та шығарады. Жергілікті ақсүйектер бұны рахымсыз, арам ниет деп қабылдап, қарсылық көрсете бастайды. Осыған байланысты белгілі орыс зерттеушісі М.Н. Ядринцев «Аз уақыт бұрын қазақ даласындағы кейбір мектептер мен интернаттарға балаларын беруге мәжбүр етілген бұратаналар өздеріне өлім сияқты болып көрінген мектептерге өз балаларының орнына, кедей балаларын сатып алып жіберді. Орыстандыру ұлттардың жанға бататын мәселесі есебінде дәрекі қолданылса, тек зорлықты туындатады және жиіркенішті өрістетеді». Орыс біліміне зорлау саясатын сынай отырып ол, «бұратаналар тіліндегі ағартушылық және ғылыммен танысу білімді бұратананы орыс тілі мен ұлтынан алшақтатпай, оны тым жақындастыра түсетініне» сенеді [12, 239 б.]. Үкімет тарихи дәуірде қазақ даласында ең бір кең тараған ауылдық мұсылман мектептері мен қалалық мектеп-интернаттарды жергілікті әкімшілік иелерінің арнайы рұқсатынсыз ашуға тиым салды. Өйткені, «...мұсылман мектептері орыс үкіметіне қарсы насихаттың ошағы ретінде сақталып қалды. Орыс тілінде оқитын мектептердің ұйымдастырылуы да жергілікті халықтың орыстармен байланысын күшейтпеді, себебі ондай мектеп түлектерінің өкімет орындарында жоғарғы басқыштарға көтерілуіне, өндірісте еңбек етуіне көп кедергілер болды» [13, 85 б.]. Мектеп ашудың негізгі шарты ретінде орыс тілін оқыту және үкіметке ниеті түзу орыс тілін меңгерген оқытушылардың болуы талабы қойылды.

Ө. Бөкейханов көшпенділер ортасындағы оқу-ағарту ісі туралы рұқсат алынбаған жағдайларда мұсылманша сауат ашудың жасырын жүргізіліп, оның патша әкімдеріне беймәлім болғандығынан дерек береді. Демек, XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басындағы қазақ даласында білім беру мәселелері екі түрлі бағытта: біріншісі, мұсылманша (араб алфавиттерімен) және екіншісі, орысша (кириллицамен) сауат ашу жүзеге асырылды.

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басынан буржуазиялық өндіріс тәсілінің ел өмі-

ріне қарқындап ене бастауымен, Ресейдегі демократиялық, халықтық қозғалыстардың өршуімен қазақ даласының рухани жаңаруы кезеңі басталады. Мектеп, медреселер төте оқу – жәдит тәртібіне көшіп, дін сабақтарымен қатар тарих, орыс тілі пәндері оқытылып, діни кітаптар, ақын-жазушылардың шығармаларымен бірге, әртүрлі оқулықтар «ана тілі, әдебиет, есеп, жағрапия кітаптары шыға бастайды» [14, 11 б.]. Сауат ашып, жаратылыстану ғылымдарына ден қою, ескі діни оқу орнына ілгерішіл, төте оқудың келуі, мұсылманша сауатты, жаңа көзқарастағы ұлт зиялыларының көбейіп, халықтың әлеуметтік ортаға дегендегі көзін ашып, оянуларына ықпалын тигізді.

Ө. Бөкейханов XX ғасыр басында пайда болған ұлт-азаттық қозғалыстар, әлеуметтік-экономикалық, идеялық бағыт-бағдарлар және мақсат-мүдделерді саралайды. Отаршылдыққа қарсы қоғамдық сананың қалыптасуын, ислам діні аясында ұлттық саяси қозғалыстардың пайда болып, өзіндік болмысын жариялап өмірге ене бастауын: «Жуық арада белең алып келе жатқан екі саяси бағытқа сәйкес екі саяси партия ұйымдастырылатын сыңайлы. Олардың бірі ұлттық-діни партия деп аталуы мүмкін және қазақтарды басқа мұсылман халықтарымен біріктіру оның мұраты болып табылады. Басқа бір батыстық бағыт қырғыз даласының болашағы – осы сөздің кең мағынасында батыс мәдениетін сапалы түрде іс жүзіне асыруда деп біледі» [15, 77 б.]. Мұнымен қатар, Ресей империясының 1905 жылғы 18 ақпанда Мемлекеттік Дума және 1905 жылдың 17 сәуіріндегі дін туралы екі жарлығы: «бүкіл қазақ даласын азаттық қозғалысының ағынына түсірді», – деп жазады [15, 75 б.].

XIX ғасырда жарық көрген кітаптар мазмұны жағынан діни тақырыптарды көтеріп, әлеуметтік өмір салалары: білім беру, саясат, мәдениет, ел өмірінен алынған экономикалық мағлұматтардан алшақ тұрды. Тарихи дәуірде дін иелері мен Ресей империясының исламды дәріптеушілігі және оны таратуға күш салуынан халықтың рухани тәуелсіздікке деген ынтасы көрініс тапты. Дегенмен, XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап, отарлау әкімшілігі ислам дінінің кең таралу үдерісін қазақ жұртын жаппай христиан дініне кіргізу арқылы тоқтатып, молдалар санын шектеп, мешіттер мен мұсылман мектептерін ашуға ендігі жерде ресми рұқсат алу шараларын қарастырады. Қазақтар өміріне тигізетін мұсылмандық әсерінің өздеріне тиімсіздігін, ұлттық бірлік мүмкіндігінен

туындайтын қауіпті көрді. Сондықтан, әкімшілік жағынан қайта құрулармен қатар, Ұлы Дала перзенттерін Ресей өңірінен келіп қоныстанушылармен жақындастырып, көшпенділерді түпкілікті ауыздықтау үшін миссионерлік, рухани отарлау жұмыстарын жолға қоюға, далалық құндылықтарды игеру арқылы бағыныштылықты дәйектендіруге талпынады.

«Бұратаналардың» христиан дінін қабылдауын жеңілдету, оларды тез арада орыс келімсектерімен жақындастыру және мұсылмандықтың әсерін шектеу үшін сауат ашуды орыс тілінде тарату қажеттігі туындап, жазу өнерінің негізін орыс әдебиеттерімен жүргізу қабылданады. Тарихи заманға әлеуметтік қызметі сәйкес келген дін басылары ауылдық жерлерде араб әріптерін ығыстырып, орыс әріптерімен сауат ашатын мектептердің ашылуына, Ресей империясының рухани кіріптарлық саясатына қарсы шығады. Отарлау әкімшілігінің халыққа мұсылман дінінің ықпалын шектеуге, жокқа шығаруға талпынысы қарсылыққа тап болды. Империяның мұсылман дініне, дін иелеріне қарсы әрекетін халық бұқарасы қазақтарды шоқындыру, орыстандыруға талпынуы деп қабылдады. Осыған байланысты, ислам діни өкілдерінің насихаты араласқан XX ғасыр басындағы азаттық үшін күрес «діни» сипатқа ие болды [15, 73 б.].

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында пайда болған саяси ағымдар мазмұны Ресей империясының көшпенділер даласында енді қалыптасып келе жатқан қазақ және татар буржуазия өкілдерімен, қазақ байларының мақсат-мүдделерімен есептеспеуі, өздеріне қарсы оппозициялық көңіл-күйдің дүниеге келуіне себепкер болады. Осыдан Қазақстанда өз көріністерін тапқан панисламдық, пантүрікшіл ағымдар Орта Азия және татар оқығандарының қолдап, таратуымен өріс алады. Мысыр, Стамбул т.б. оқу орындарын тәмәмдаған татар зиялылары сабақ бергендіктен, Уфаның «Ғалия» медресесі, түрікшілдік идеяларының ұйтқысы болды. Ұлтының, түрік жұртының, жалпы ислам дінінің жоғын жоқтап, мақсат-мүдделерін ұғына өскен шәкірттер бодандық қамытын киген татар, башқұрт, қазақ халықтарының қоғамдық санасы оянуына түрткі болды. Империяның басқыншылық, өктем саясатына қарсы «бұратана» халықтар наразылығының оянуы тұрмыс тауқыметтерінің салдары еді.

Шығыс үстем тап өкілдерінен жәдидшілдікті қабылдап, зиялылардың оны идеялық ағым ретінде дәріптеулеріне себепін тигізді. Татар, өз-

бек саудагерлері қазақ жерінде және шекаралық аймақтарда орналасқан сауда орталықтары мен жәрмеңкелерде үстемдікке жеткенімен, Ресей империясының өндіріс капиталдарына тәуелді, өндіріс орталықтары үшін арзан шикізат тасушылар болды. Осыдан тарихи деректерде жәдидшілдік қалыптаса бастаған түркі халықтарының буржуазия өкілдерінің мақсат-мүддесін қорғайтын идеологиясы айтылады.

Дінді ұстанған зиялылар тобы, жалпы мұсылмандардың дін аясындағы бірлігін, қазақ халқының ұлттық бірлігіне апаратын мүмкіндік деп қарастырады. Қозғалыс негізін қалаған оның мүшелері арасында ұлттық дәстүр мен салт-сананы берік сақтап, шығыс пен батыс мәдениетінен сусындағандар да болды. Ресми деректер, бұлардың көпшілігінің кейін Алаш қозғалысы төңірегіне топтасқанын көрсетеді. 1905 жылы маусым айында Қоянды жәрмеңкесінде талданып, қабылданған петиция қазақ даласының енді жанданып келе жатқан әртүрлі саяси қозғалыс өкілдері басшыларын біріктіріп, ұлттың келелі мәселелерін талқылауға мүмкіндік берді.

XIX ғасырдың екінші жартысынан қалыптаса бастаған ағартушылық ағым, XX ғасырдың басында орыс тілінде білім алған және осы білім арқылы халық бұқарасын ғасырларға созылған ұйқысынан оятуға, басқа жұрт, өркениетті елдер қатарына қосылуға болатынына сенген, енді ғана қалыптаса бастаған ұлт зиялыларының үлесіне тиді. Бұларды Ә. Бөкейханов «орыс әдебиеті ғибратында тәрбиеленген, Еуропа мәдениетіне сенген «батысшылдар» [15, 76 б.], – деп атайды. XX ғасыр басындағы саяси күрес шараларына белсене араласқан «батысшылдар» өзінің кең көлемді түсінігінде бостандық жолындағы әрекеттерге, азаттық мәселелеріне ерекше маңыз беріп, әлеуметтік қызметтерінде діни ағым жақтаушыларымен қоян-қолтық араласып та кетіп отырған. Өйткені, «түрікшіл», «милетшіл», «исламшыл» қайраткерлер саяси күрес жолын халықтың ғасырлар бойы сақталып келе жатқан тұрмыс-салт үрдістерімен үндестіре білген.

Өскелең өмір талабына жауап беретін идеялар ғана болашақтың негізін қалыптастырады. Осыдан ежелгі заманнан ойшылдардың білімді рухани өмір саласының жоғарғы құндылығы деп, ал білімсіздікті адам жанының жетімсіздігі, кемшілігі ретінде қарастырғандарын түсінеміз. Өйткені, өмірге деген сенімнен айрылып, түңілуге болатын қатыгез, қулығы мен сұмдығы басым, қоғамдық қатынастары дұрыс дамымаған мұндай елде

тек біліммен ғана қоғам мен адам өмірінде кездесетін келеңсіздіктерге жол бермеуге болады. Білімнің адамды азаматтыққа жеткізетін, билік иелерін қайырымдылыққа тәрбиелейтіні,

мәдениет дамуында үлкен мәнге ие болатыны пайымдалады. Қоғамдық өмір салаларының сәйкессіздігі, оның үндестігінің жоғалуынан қатыгездік, қатер туындайды.

Әдебиеттер

- 1 Фабитов Т.Х., Мүтәліпов Ж., Құлсариева А. Мәдениеттану негіздері. – Алматы: Дәнекер, 2000. – 180 б.
- 2 Ежелгі дәуір әдебиеті / хрестоматия // Құраст. А. Қыраубаева – Алматы: Ана тілі, 1991. 2-кітап – 280 б.
- 3 Марғұлан Ә. Ежелгі жыр аңыздар. – Алматы: Жазушы, 1985. – 368 б.
- 4 Бес ғасыр жырлайды / Құраст. М. Мағауин., М. Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1998. – Т.1. – 384 б.
- 5 Валиханов Ч.Ч. Очерки жизни и деятельности Ч.Ч. Валиханова. – Алматы: Каз.Сов.энц. 1984. – Т.1. – 431 с.
- 6 Сапарғалиев Г. Карательная политика царизма в Казахстане (1905-1917) – Алматы: Наука, 1966. – 376 с.
- 7 Прошлое Казахстана в источниках и материалах / Под. ред. С.Д. Асфендиярова. – Алматы: Каз.краев.из-во, 1935. – 297 с.
- 8 Материалы по истории КазССР. 1741-1751гг / Под. ред. М.П. Вяткина. – Алматы: АН КазССР, 1948. – Т.2. Ч.II. – 457 с.
- 9 Құрбанғали Халид. Тауарих Хамса – Алматы: Қазақстан, 1992. – 300 б.
- 10 Шәкәрім. Өлеңдер мен поэмалар. – Алматы: Жалын, 1988. – 256 б.
- 11 Шәкәрім. Иманым. – Алматы: Арыс, 2000. – 322 б.
- 12 Ядринцев Н. Сибирские инородцы, их быт и современное состояние – СПб.: 1891. – 226 с.
- 13 Қазақтар шетел әдебиетінде / Құраст. Есмағамбетов Көшім. – Алматы: Атамұра-Қазақстан, 1994. – 234 б.
- 14 Кенжебаев Б. XX ғасыр басындағы әдебиет – Алматы: Білім, 1993. – 244 б.
- 15 Бөкейханов Ә. Таңдамалы – Алматы: Қазақ энциклопедиясы. 1995. – 478 б.

References

- 1 Fabitov T.X., Mutalipov Zh., Kulsariev A. Madeniettanu negizderi. – Almaty: Daneker, 2000. – 180 b.
- 2 Ezhelgi dauir adebieti / xrestomatiya // Kurast. A. Ky'raubaeva – Almaty: Ana tili, 1991. 2-kitap – 280 b.
- 3 Margulan A. Ezhelgi zhy'r any'zdar. – Almaty: Zhazushy', 1985. – 368 b.
- 4 Bes gasy'r zhy'rlajdy' / Kurast. M. Magauin., M. Bajdildaev. – Almaty: Zhazushy', 1998. – Т.1. – 384 b.
- 5 Valixanov Ch.Ch. Ocherki zhizni i deyatel'nosti Ch.Ch Valixanova. – Almaty: Kaz.Sov.e'nc. 1984. – Т.1. – 431 s.
- 6 Sapargaliev G. Karatel'naya politika carizma v Kazaxstane (1905-1917) – Almaty: Nauka, 1966. – 376 s.
- 7 Proshloe Kazaxstana v istochnikax i materialax / Pod. red. S.D. Asfendiyarova. – Almaty: Kaz.kraev.iz-vo, 1935. – 297 s.
- 8 Materialy' po istorii KazSSR. 1741-1751gg / Pod.red. M.P. Vyatkina. – Almaty: AN KazSSR, 1948. – Т.2. Ch.II. – 457 s.
- 9 Kurbangali Khalid. Tauarix Xamsa – Almaty: Kazakstan, 1992. – 300 b.
- 10 Shakarim. Ole'nder men poe'malar. – Almaty: Zhaly'n, 1988. – 256 b.
- 11 Shakarim. Imany'm. – Almaty: Ary's, 2000. – 322 b.
- 12 Yadrincev N. Sibirskie inorodcy', ix by't i sovremennoe sostoyanie – SPb.: 1891. – 226 s.
- 13 Kazakhtar shet el adebietinde / Kurast. Esmagambetov Koshim. – Almaty: Atamura-Kazakstan, 1994. – 234 b.
- 14 Kenzhebaev B. XX gasy'r basy'ndagy' adebiet – Almaty: Bilim, 1993. – 244 b.
- 15 Bokejxanov Ә. Tandamaly' – Almaty: Kazak e'nciklopediyasy'. 1995. – 478 b.

Ержанова Ф., Темиртон Г.

**Концепт «Вера»
в духовно-этической
и религиозной парадигме**

В статье рассматривается наиболее сложный и богатый период рефлексирования понимания концепта «вера» в истории древнетюркской философской мысли, анализ которого поможет продвинуть на дальнейшее развитие национальной философии. Как известно, в истории философии проблема сущности концепта «Вера» и ее соотношение с другими областями человеческого бытия (знание, разум, язык и т.п.) была впервые сформулирована в христианстве. На протяжении столетий христианские богословы и философы обсуждали ее, предлагая множество трактовок, в том числе, определив веру как область трансцендентного, поэтому недоступного ни познанию, ни опыту человека... В настоящей же статье авторы пытаются выяснить, как и в каких условиях выступал концепт «Вера» в древнетюркском языковом сознании, и для выяснения этой проблемы обращено внимание на духовные истоки, которые были заложены еще в протофилософии древних тюрков. То есть, с целью решения поставленной задачи сделана попытка представить языковую картину мира тюрков, начиная с глубокой древности. При этом, раскрыты не только значение заимствованной тюрками в результате влияния различных религий, лексики, но и показаны основные нравственные и морально-этические качества и духовно-религиозные функции концепта «Вера».

Ключевые слова: языковая картина мира, древнетюркская ментальность, тенгрианство, зороастризм, манихейство, буддизм, ислам.

Yerzhanova F., Temirton G.

**The concept of «faith» in the
spiritual ethical and religious
paradigm**

In the article the most difficult and rich period of рефлексирования of understanding is examined «faith» in history of древнетюркской philosophical idea the analysis of that will help продвинуть on further development of national philosophy. As know, in the history of philosophy, the problem of essence of the concept of «faith» and its relation with other areas of human life (knowledge, intellect, language, etc.) was first formulated in Christianity. For centuries Christian theologians and philosophers have discussed it, offering a variety of treatments including defining faith as a transcendent, so inaccessible neither to knowledge nor experience of man... In this article the authors try to find out how and in what circumstances the concept of «faith» in the ancient Turkic language consciousness were used. And to clarify the issue attention is paid to the spiritual origins, which were laid in proto philosophy of ancient Turks. That is, in order to solve this problem, an attempt to introduce the Turks language picture of the world, since ancient times was made. At the same time, given not only the meaning of the borrowed vocabulary of Turks, in the result of various religions, but also shown the basic moral and ethical qualities, spiritual and religious functions of «Faith» concept as well.

Key words: language picture of the world, ancient turkic mentality, tengrianism, zoroastrianism, manichaeism, buddhism, islam.

Ержанова Ф., Темиртон Г.

**«Сенім» концептінің
рухани-этикалы және діни
парадигмалардағы орны**

Мақалада «сенім» түсінігін көне түркілердің философиялық ойындағы тарихи орны мен мағынасы анықталады және жасалған сараптама ұлттық философияның дамуына әсер етеді деген үміт қойылады. Философия тарихында алғашқы рет «сенім» концепті адам тіршілігінде орын алатын білім, сана, тіл және т.б. салаларымен байланыстырылып, христиан дінінде қарастырылған еді. Христиан діндарлары мен философтары көп ғасырлар бойы осы концептіге көптеген талқылау жасап, оны адам тәжірибесінен тыс, яғни, ақыл-сана мен түсініп болмайтын – трансцендентті деп анықтаған болатын. Аталмыш мақала авторлары, «сенім» концептінің көне түрік тіліндегі және рухани өмірінде алған орнын, сонымен қатар, қандай жағдайларда қалыптасқанын анықтауға тырысады. Осы орайда, көне түркілердің протофилософиялық негіздерінің бастамаларының қалыптасқан кезеңіне көз жүгірту арқылы, олардың рухани көз қайнарын да ізденістіру болды. Қойылған мақсатқа жету үшін ертеде өткен дүниетаным көріністері арқылы тіл байлығына шолу жасалды. Нәтижесінде, көптеген діндердің ықпал ету әсерінен тілге байланысты ауысып алынған лексикалардың мағынасымен мазмұны ғана ашыла қоймай, «сенім» концептінің негізгі өнегелі және моральдық-этикалық қасиеттері де біраз ширатылды деуге болады.

Түйін сөздер: әлемнің тілдік суреті, көне түркілер ділі, тәңіршілік, зороастризм, манихейлік, буддизм, ислам.

¹Казахский Государственный женский педагогический университет,
Республика Казахстан, г. Алматы

²Центральный Государственный музей Республики Казахстан,
Республика Казахстан, г. Алматы

*E-mail: ferusa@mail.ru

КОНЦЕПТ «ВЕРА» В ДУХОВНО-ЭТИЧЕС- КОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ПАРАДИГМЕ

Исследование языковой картины мира древних тюрков показывает, что номинация духовного концепта «вера» в исследуемый период осуществлялась с помощью целого ряда слов-синонимов: *inan/ынан* (вера, доверие); *isan/ышан* (верить, доверять); *kertcung/кертун* (вера); *сууун/сыйын* (верить, поклоняться); *уғу/ырк* (поверье, примета); *көні/көни* (верный, правдивый); *antliу* (верный, клятвенный); *jalvar* (молить, просить); *jukun* (поклонение), *tapin* (почитание, поклонение); *alka* (благословлять); *qагуа/қарға* (проклинать); *arva* (колдовать, заклинать) и др.

Первой и наиболее важной особенностью «веры» в древнетюркском языке является ее толкование как «доверия», «надежности», «честности», «прямоты» «искренности», где четко прослеживаются следующие фундаментальные функции: а) доверие как условие целостного взаимодействия человека с миром: *adaş goldaserdästutunumdusuz / inanyılanarsen* – приобретай себе бескорыстных друзей и приятелей, / доверяй им (DTC, с. 611); *umakelsä qutkelir* – если придет гость – придет счастье (DTC, с. 611); б) доверительная связь человека с Творцом-Тенгри: *Tayri, Umaiıduqjirsubbasabartiarinç* – Небо, (богиня) Умай и священная земля-вода [родина] – вот они, надо думать, дали [нам] победу [счастье] (DTC, с. 35); «Вверху Тенгри тюрков и тюркская священная Йер-Суб вот так сказали: «Да не исчезнет тюркский народ! Да будет народом!» (DTC, с. 36); в) доверие духам предков – «арухам», как духам-заступникам, которое способствовало слиянию в восприятии человека, прошлого, настоящего и будущего в единый целостный акт: «Пусть имя, слава, честь, что к тюркам перешли от предков боевых, не сгинут без следа!»; «Те земли, воды те, что предки дали нам, да обретут своих властителей!» (DTC, с. 37); г) доверие и вера в данную человеком клятву, в слово: «...будучи обманутым их сладкими словами и мягким шелком, вы тюркский народ, умирали» (DTC, с. 166).

Особо нужно подчеркнуть в древнетюркской культуре о трепетном, сакральном отношении тюрков к Слову. Об этом красноречиво свидетельствует известная легенда о Коркут: Бог сообщил Коркыту, что тот будет жить вечно, при условии, что он никогда – ни в мыслях, ни вслух – не будет упоминать слово

«смерть». Успокоенный Коркыт встречает как-то на своем пути пастуха, тщетно пытавшегося догнать пеструю телку. Коркыт хочет помочь ему, но безуспешно. В азарте погони он кричит: «Умру, но догоню!» Услышав это, Бог не посылает смерть Коркыту, но дает ему знак-предупреждение: на глазах Коркыта телка начинает каменеть, успев при этом произнести четверостишие про себя. Важным элементом здесь является акт Слова. Слово – всегда есть выражение, понимание, а не просто вещь или смысл сам по себе.

Второе значение – «верность», основанное на верности идеалам предков; верности и повиновении беков и народа своему кагану, как необходимое условие существования государства, освященное авторитетом Тенгри. В «Большой надписи Куль-Тегину» говорится: «Из-за неверности беков и народа / Из-за подстрекательства и обмана народа табгач / Из-за его (народа табгач) соблазнов, / Из-за того, что он (народ табгач) ссорил младших братьев со старшими... тюркский народ расстроил свое уже образованное государство» (ДТС, с. 163).

Какой вывод делает «Надпись» из ошибочного деяния тюркского народа? «Тюркский народ, покайся! / Перед своим мудрым каганом, возвысившим /тебя/, чтобы ты был верен, перед своим добродетельным государством / Ты сам ошибся и поступил плохо» (ДТС, с. 164). Заметим, что это обращение к тюркскому народу является незыблемой опорой государства. Именно народу обращены слова: «Перед своим мудрым каганом, возвысившим тебя, чтобы ты был верен!». В свою очередь, каган, обладая государственной мудростью, все свои способности, время, жизнь посвящает сохранению, укреплению и развитию тюркского государства: «Ради тюркского народа я не спал ночей, днем не сидел, говоря: «Да возвышу я народ!»; «...их золото и блестящее серебро, их хорошо тканые шелка, их напитки, добытые из зерна, их верховых лошадей и жеребцов, их черных соболей и голубых белок я добыл для моего тюркского народа» (ДТСЗ, с. 164).

Третье значение веры выражено в таких словах, как «поверье», «суеверие», «примета». Понятие «yгk» («ырым»), о чем свидетельствует энциклопедия древнетюркских верований и суеверий «Книга притч» («Ырк битиг»), играло огромную роль в понимании окружающего мира, космоса, Абсолюта. По представлениям тюрков, предметы мира гилозоистичны, нельзя гневить воду, огонь – дуть на них, плевать, нельзя вы-

рубать дерево, срывать незрелые плоды. Нельзя обижать животных, на лошадь можно садиться только с левой стороны, в дом заходить только с правой стороны, подавать что-либо правой рукой и т.д. Каждое явление в природе, а также вещь или предмет несут функцию «ырым». Правильное расположение месяца – хорошая примета: «*Ajotyryptuwdu*» – «Месяц появился вертикально – хорошо будет»; «*Ajsalqajyptuwdu*» – «Месяц появился горизонтально – жди неприятностей» [1, с. 338]. Таким образом, надо заметить, что каждая примета в жизни тюрка есть признание невидимой и всеобхватывающей связи всего со всем во Вселенной.

Для нашего исследования особый интерес представляет вера в Тенгри, всемогущего создателя всего сущего на Земле: *jayıž jerjaşılkökkünajbirlatüntorätti* – бурюю землю, синее небо, солнце, луну и ночь создал он (ДТС, с. 580); *tänrijaljuqjaratty* – бог создал человека; благославляющего и карающего: «Небо, Умай, священная Земля-Вода покарают (букв.: раздавят) ведь нас!; «По милости Тенгри, воины моего отца, кагана, были как волки, а их враги как овцы» (ДТС, с. 138).

В данных контекстах вера в Тенгри имеет больше прагматический характер, нежели религиозный, так как все нацелено на объединение народа во имя создания могущественного государства. Служение и вера высшему Творцу Тенгри, честность и преданность, выступают как естественные основы бытия, составляющие истинную природу человека. Именно это представление о врожденности веры делало ее (веру) внутренней сутью тюркской цивилизации, определяло ее высокую духовность и нравственность. Это же представление, не нуждающееся во внешнем проявлении – вербализации и обрядовости, формировало у внешних наблюдателей чувство безразличия, равнодушия кочевников к религии. В связи с этим, можно процитировать Ж. Делеза и Ф. Гваттари: «У кочевников есть чувство абсолюта, но в высшей степени атеистическое» [2, с. 12].

Еще одно значение «поклонение, почитание» выделяется особо: добрые и злые духи, населяющие так называемый мир людей: «Йер-Суб» – дух Земли-Воды, «Йгэ» – дух Хозяин, «Йел» – злой дух, «Йек» – демон и др. в сознании древнего человека не воспринимались как самостоятельные явления, они были неразделимы с самим объектом.

Как известно, по отношению к Йер-Суб (букв.: «земля-вода») тюркские народы при-

меняли эпитет *ыдук*: «ыдук Йер-Суб» (букв.: «Священная Земля-Вода»). О том, что тюрки почитали Йер-Суб – землю, и все то, что находится на ней – горы, реки, озера, деревья, камни и т.п., свидетельствуют многочисленные топонимические названия: Ыдук баш кидирима – «Святой ключ позади» (на западе); Тамагыдукбашдасунушдимиз – «Мы сразились при священной вершине Тамаг»; Туркыдукйари – «Тюркская священная земля»; Озыаримыдук – «Моя священная (родная) земля»; Ыдук Отукан – «Священный Отюкен» (название местности). Таким образом, будучи эпитетом многих географических объектов, слово «ыдук/ыйык» употреблялось в значениях: «священный, святой, благословенный, почитаемый», но не «обожествленный».

Опираясь на вышеперечисленные факты, можно сделать некоторые мировоззренческие ментальные заключения. Очевидно, что «веровательные» качества осознавались древними тюрками как основные нравственные и морально-этические нормы общества, регулирующие отношения между людьми, Тенгри и окружающим миром.

Таким образом, можно констатировать, что концепт «вера» в древнетюркском обществе или сущность веры заключается не только в признании, что Бог существует, в вере в сверхъестественное, не только в уверенности, что этот мир существует для человека, но вера, представляющая сущность самого бога, выражается как доминант человечности. Вера на этом этапе выполняет как духовные, религиозные, так и рациональные функции.

В языковом воплощении древнетюркского периода имеется огромное количество заимствованной лексики, в силу различных культурно-исторических обстоятельств, привнесенных на тюркскую почву. Это такие слова, как: *amin* (надежный, верный), *but* (верить, веровать); *butmak* (вера); *bivafa* (неверный); *din* (вера, религия); *ibadat* (поклонение); *iman* (вера, религия); *istihad* (вера, убеждение); *mumin* (правоверный); *nom* (вера, религиозное учение); *shariat* (религиозный закон); *mag* – (вероучитель); *bag* – (удел); *manas* – (ум, интеллект); *azun* – (земная жизнь); *barm* – (совершенный); *arzu* – (святой, отшельник) и др. Данные слова-лексемы – результат огромного влияния различных религий (манихейство, буддизм, зороастризм, ислам) на сознание, осмысление жизни древних тюрков. Это важнейшие идеологические течения, несущие аксиологическую мотивацию, то есть так или иначе эти лексемы связаны с положитель-

ной либо отрицательной оценкой в древнетюркском языке.

Бесспорно, что важнейшим духовным явлением народов Центральной Азии доисламского периода по праву считается зороастризм. Зороастризм, как сложная система религиозно-философского познания, заняла весомое место в повседневной жизни древнетюркского общества. «В инстинктивном понимании религиозности, – отмечал М. Орынбеков, – святости и мудрости казахов исторически первое место занимают установки зороастризма, ориентированные на близость к природе, жизнелюбие и гордость» [3, с.26].

Центральной идеей данного учения является представление о возникновении мира в результате непрерывной борьбы двух противоборствующих начал: Добра и Зла.

«Вера» (перс.: *din*) в зороастрийском учении, означала «видение», «знание», «понимание». Кроме того, у слова есть еще одно значение – «совесть». При этом верующий – это человек, который с помощью разума познает свой внутренний мир и благодаря этому находит правильный, истинный путь в окружающем мире и идет по нему.

Как известно, Заратуштра провозглашал, что человек должен думать, прежде чем верить во что-либо. Ему дана свобода выбора между добром и злом и ответственность за последствия этого выбора. Вот свойства, которыми должны обладать люди, стремящиеся к знанию: радость к жизни, наслаждение жизнью, продолжение рода (рождение и воспитание детей), укрепление семьи, передача традиций, любовь ко всему живому, активная деятельность. Главные черты характера, которыми следует обладать – это доброта, благородство, правдивость, праведность, честность, упорство, старание, уверенность, благодарность, гостеприимство, удовлетворенность малым, чувство меры, взаимопомощь, трудолюбие.

Следовательно, разум понимался в зороастризме не как способность рационального постижения действительности, а как врожденная мудрость человека, чтобы человек различал добро и зло и управлял своей волей, т.е. разум в зороастризме являлся не интеллектуальным, а этическим понятием.

В тексте «Суждение духа разума» мы встречаем такие рассуждения о сущности разума: «Самое лучшее – разум, так как землю можно обустроить разумом и небо можно подчинить себе силою разума. Ормазд создал эти

земные творения (силой) врожденного разума. И земля и небо управляются разумом» [4, с. 58]. Отсюда, можно сделать вывод, что в зороастризме как и в тенгрианском мировоззрении во главе угла ставилось самопознание человека и этот процесс протекал через познание окружающей среды.

В целом, в зороастризме отводится важная роль духовному совершенствованию человека. Но главное внимание обращалось на деятельность людей, основанную на триаде: добрая мысль, доброе слово, доброе деяние. В интересах добра человек должен содействовать проявлениям жизни, ее процветанию, плодородию: орошать и возделывать пустынные земли, растить скот, сажать деревья. Это было позитивное, жизнеутверждающее откровение, которое требовало не столько веры, сколько здравого смысла и действия со стороны каждого человека. Считалось, что «вера без дела мертва», пассивная вера и созерцательное добро были абсолютно неприемлемы.

Совершенно очевидно, что данные зороастрийские постулаты как нельзя лучше раскрывали основные идеи тенгрианства. Тенгрианское мировоззрение также не позволяло людям быть пессимистичными и пассивными, опускать руки. Даже обращаясь с молитвой к Богу, древние тюрки «просили дать им только хороший ум и здоровье, иного не просили». Основными чертами тенгрианца были активность, оптимизм, выбор жизненного пути в соответствии с предназначением, упорство в достижении цели, преобладание общественных интересов над личными, обязательная взаимовыручка, веротерпимость.

Очень значима была для тюрков и буддийская вера, в варианте махаяны. В отличие от хинаяны, махаяна больше соответствовала мировоззрению тюркских народов, так как в ней преобладало жизнеутверждающее начало. Основой Большой Колесницы (т.е. махаяны) является так называемый обет бодхисаттвы, согласно которому «спасение» от страданий возможно только в том случае, когда «все деревья и травы, и поля обретут буддовость», реализуя изначально заложенную в них потенцию к достижению просветленного сознания, отождествляемого с состоянием Будды. Таким образом, человеческие страдания в мире «смертей и рождений» представлялись неизбежными до тех пор, пока человек не преодолеет свой эгоцентризм и не поможет другим существам обрести состояние Будды: *Buqamaybolmaqlıytatuj ögüziçindä çommiş batmüstintiyılazıytoymaq ölmäkligtörtatutulupertinü*

bekbolmişlazıyqutqolurmen – я прошу благодати для живых существ, погруженных в этом океане всех перерождений, для [всех, кто] находится в исключительно трудном [положении], запутавшись в сетях рождения и смерти (DTC, с. 153).

«Вера» в буддизме являлась основным фактором на пути к просветлению – нирване. Буддийское слово («вера») происходит от санскритского глагола, который означает «устремлять сердце к Абсолюту». Другими словами, это этически здравая противоположность страстному желанию или жажде. Главным же средством для достижения нирваны служат «знание» и «созерцание». «В море рождений и смерти – знание – вот спасительная ладья! Знание – вот светильник, озаряющий мрачный, темный мир! Знание – вот благоприятное врачевание от всех недугов жизни! Знание – вот секира, способная снести прочь все непроницаемые заросли страдания! Знание – вот мост, перекинутый через стремительный поток неведения и похоти! А посему, во всех случаях, мыслью и надлежащим вниманием в слушании человек должен прилежно заставлять рождаться в себе знанию» [5, с.13].

Как мы видим, несмотря на сходство и близость понятий «веры» и «знания» в тенгрианстве и в буддизме, и даже некоторое их взаимообогащение, сущность же буддийского учения заключается в страдании. И главная цель буддизма, спасение как достижение нирваны, неизменна. Ради этой цели буддизм не стремился к конфликту с уже существующими культурами и верованиями, а пытался использовать их для реализации конечной цели. В одной из своих лекций выдающийся буддолог Пятигорский говорил о «надкультурности» и «надсоциальности» буддизма, обусловленных его метафизикой и теорией спасения [6, с. 44].

С III в. н.э. широкое распространение в Центральной Азии получает и манихейство. Суть манихейского учения сводится к тому, что окружающий нас мир является ареной жестокой борьбы двух начал, добра и зла, света и тьмы. Но манихейский дуализм отличен от зороастрийского тем, что мир света и добра ассоциируется с духовным началом, а мир зла и тьмы – с материальным. Отсюда следует, что окружающий нас материальный мир – это мир зла. Цель же манихейского учения состоит в том, чтобы спасти частицы света, заключенные в человеке (в его душе) от власти материи.

При анализе и сопоставлении тенгрианского и манихейского вероучений напрашивается це-

мый ряд аналогий, свидетельствующих о взаимодействии данных религий. Известно, что важнейшим онтологическим принципом манихейства является дуализм двух противоборствующих начал мира – Света (истины) и Тьмы (лжи), добра и зла. Данная дуалистическая концепция сосуществования Света и Тьмы сопоставима с дуализмом Добра и Зла в тенгрианстве, олицетворяющимся противопоставлением каганского (небесного) и катунского (земного) родов у древних тюрков, которые в своем союзе противостоят в качестве Мирового Порядка Хаосу. Кроме того, весь мир тюркского шаманства разделен на добрых и злых духов, находящихся в постоянном антагонизме. В манихейском тексте «Кефалайа» говорится о существовании пяти стихий – воинов Света, вступивших в битву со стихиями-антиподобиями. В названии данных стихий присутствует упоминание Тенгри (бог легкого ветра *tinturatengri*, бог ветра живого *jeltengri*, бог света живого *jaruqtengri*, бог воды *suvtengri*, бог огня *ottengri*) [7, с. 187]. Кроме того, Бог Луны (властитель, воскресающий мертвых) обозначается тюркским термином *ajtengri*, а обладание мудрым знанием как *bilgebilig*. Все это, несомненно, свидетельствует о смешении в тюркской мировоззренческой культуре манихейской и тенгрианской традиций.

Ислам как религия и духовно-религиозное основание арабо-мусульманской культуры вносит новые оттенки в древнетюркскую культуру.

Как известно, если в Орхоно-енисейских надписях упоминается Тенгри, то уже с X-XII вв. наряду с Тенгри упоминается и Аллах. Если в древних эпитафиях восхваляется честь, отвага, военные заслуги, победа над врагом, захват невольниц и добычи, то уже в произведениях раннего средневековья актуализируется тема благочестия, набожности, смирения, справедливости и благородства, что является иллюстрацией духовно-нравственной и социально-культурной динамики, которую испытало древнетюркское общество благодаря принятию ислама.

Концепт «вера» («*iman*») – одна из ключевых исламских категорий. Исламская доктрина (Коран) по этому поводу повествует следующую историю. Бог предложил залог веры сначала небесам – огромным, гигантским небесам, которые по своей мощи несоизмеримы с маленьким человеком. И эти гигантские небеса отказались – они сказали, что им это не под силу. Тогда Бог предложил его земле – но и земля отказалась. Горы, великие горы также отказались взять залог веры. Наконец, Бог предложил маленько-

му, ничтожному человеку: «Возьми залог веры», – и человек согласился, принял его. Между Богом и человеком было заключено своеобразное соглашение, поскольку человек единственный из всего мироздания решился принять залог веры. Тем самым человек принципиально выделен из всего мироздания, стал отличным от него. Почему? Да потому, что он взял на себя ответственность за соблюдение Закона. «Залог веры» – это и есть ответственность за соблюдение Закона. Человек, таким образом, вступил в своеобразные договорные отношения с Богом [8, с. 99]. Так, в исламской культуре отношения между Богом и человеком строятся на основе договорных начал. Бог дарует вечную жизнь за соответствующие усилия со стороны человека, то есть первичным для оправдания человека являются его дела. Следовательно, человек, рассчитывающий на рай в ином мире, должен иметь дела, благодаря которым он заслуживает вечной жизни.

Здесь, очевидно, что с принятием тюрками мусульманской веры трансформируется и сам концепт «вера». Человек в исламе не просто подпадает под действие тех или иных норм закона, он вступает с Богом в договорные отношения, и если соблюдает нормы Закона, то взамен Бог награждает его: дарует райскую жизнь или прощение. Такое понимание «веры» выражает специфически исламское осмысление мира, связанное с центральным для ислама понятием «такдир» (судьба) – предустановленности порядка вещей, божественной детерминированности происходящих в мире явлений, включая и человеческие действия. Если жизнь человека и весь вещный мир воспринимаются как тленное, преходящее и смерть неизбежна, то «вера» – это единственно правильный путь, который может спасти человека в этом мире.

В мусульманской теологической мысли «*iman*» (иман) рассматривается не только как доверие Бога человеку, но и как высоконравственная категория, выражающая отношение человека ко всему живому. В этом отношении «иман» как мудрое, внутреннее чувство, в котором нет противоречия между внутренним и внешним миром как нельзя лучше отражает суть тенгрианской духовной «веры». Выражение «иманды адам» характеризует человека не просто религиозного, но и совестливого, высоконравственного. Слово «иман» О.А. Сегизбаев определяет как веру, как свет искренней и истинной веры в Бога, незапятнанную религиозным лицемерием, обманом и ханжеством. С. Акатай

подразумевает под выражением «иманды адам» (человек с верой) – человека, прежде всего, скромного, совестливого, доброго по отношению к другим.

«*Din*» охватывает такие понятия, как поклонение, смирение, вера, богобоязненность, единобожие, почитание. Дин (религия) может быть истинной (дин аль-хакк) и ложной (дин аль-батиль). Истинной религией является только Ислам, а все остальные верования являются ложными: «Воистину, вера Аллаха – это Ислам» [9, с. 19]. В этом направлении вера – есть вера в Священный текст, в слова Пророка, вера в Абсолют. В данном аспекте «вера» никак не распространяется на человеческие отношения. Познать Бога нельзя, ибо никак его нельзя ничему уподобить. Надо только верить букве Писания. В жизни человеческой нет ничего, что могло бы хоть отдаленно напоминать Творца, и нельзя искать божественное в человеке. Это рассматривается как тяжелый грех – придание Абсолюта человеческих качеств.

«*Sharia*» в Исламе представляет собой прямой, правильный путь. Данный термин имеет несколько значений: 1) свод Божественных повелений и запретов, 2) Божественный закон, основанный на аятах Корана и Сунны, 3) религиозные предписания, относящиеся к практической деятельности мусульман, 4) религия в целом. Слово «шариат» упоминается во многих аятах Корана, например: «Потом Мы наставили тебя [Мухаммад] на путь велений [веры] (шариата). Следуй же по нему и не уступай низменным желанием невежд» [9, с.45]. Соблюдать веру – значит жить по канонам религиозной веры, соблюдая заповеди и нормы.

Нужно отметить, что несмотря на доминирование мусульманской идеологии, ислам до конца не был принят как единственная религия с ее догматами и культом. Посещение мечети и пятикратная молитва оставались всегда условными. Ислам был сосредоточен в основном в городах, среди поэтов, торговцев и ремесленников. В большинстве своем народ, хотя и причислял себя к исламу, в своей обрядовой жизни, он следовал и мусульманству и тенгрианству.

В целом, для понимания древнетюркской картины мира необходим учет основных положений, которые в совокупности формировали языковую картину мира древних тюрков. Во-первых, высший Разум, Творец-Тенгри явился важной потребностью для древнего человека, его видения мира и нравственного сознания, без которого он был не в состоянии ориентироваться в мире. Тенгри был сущностью «веры» и «разума», высшей истиной, вокруг которого группировались все представления и идеи, он был центральным объектом древнетюркской картины мира, «конечным регулятивным принципом всей картины мира эпохи» [10, с.19]. Во-вторых, вера в Тенгри призывала человека на достойные дела, к свершению подвигов, обязывала к нравственной чистоте. В-третьих, обладая широким кругозором и логическим мышлением, он имел неограниченное доверие и открытость к жизни. В-четвертых, понимание мира и смысла жизни в мировоззрении древнего тюрка – это непрерывность жизни, ее постоянное возобновление. Отметим, что в письменных памятниках речь шла не просто о жизни, а о наслаждении ею: «Я не наслаждался...». И наконец, на этом уровне, человек был открыто устремлен к Космосу, к внешнему миру, в котором все наполнено «адамгершілік» – «человечностью». В этом истинном начале духовной жизни были заложены такие черты, как открытость новому, доверие и умение сохранить свое внутреннее единство.

Вместе с тем нельзя не отметить тот факт, что тенгрианство, равно как и ислам, расширил горизонты религиозного опыта и религиозной духовности, тем самым продолжив непрерывный процесс своей динамики. Ислам же сохранил в неприкосновенности традиционные основы тенгрианства.

Тюркской ментальности присуща и глубокая религиозность, следование религиозным традициям и обычаям, и индифферентное отношение к религиозным догмам и институтам, и отрицание религии в пользу реализации экзистенциальных основ бытия человека [11]. Эти формы – отношения складывались в течение всей истории тюркских народов как проявление многообразия мироотношенческих ориентиров.

Список использованных сокращений:

- 1 DTC – Древнетюркский словарь.
- 2 QVK – список арабским письмом, Каирский вариант поэмы «Кутадгубилиг».
- 3 QBN – древнейший список арабским письмом, Наманганский вариант «Кутадгубилиг».
- 4 ESTYA – Этимологический словарь тюркский языков, под ред. Е.С. Севорьяна.

Литература

- 1 Тенишев Э., Дыбо А. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык – основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. – М.: Наука, 2006. – 912 с.
- 2 Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Т.2. Тысяча плоскостей. // Тамыр. – 2007. – №1. – С. 84.
- 3 Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов. – Алматы: Олке, 1994.– 208 с.
- 4 Чунакова О.М. Зороастрийские тексты. – М.: Вост. лит-ра, 1997. – 352 с.
- 5 Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Т.2. – М.: «Грааль», 2002. – 688 с.
- 6 Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 288 с.
- 7 Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы: Дайк-пресс, 2002. – 365 с.
- 8 Смирнов А.В. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия: проблемы и решения – М.: Вост. лит-ра РАН, 1998. – С. 250-295.
- 9 Али-заде А. Исламский Энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007. – 400 с.
- 10 Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – 2-е изд. испр. и доп. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
- 11 Абаев Н.В., Аюпов Н.Г. Тэнгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. Часть 2. – Алматы, 2010. – 200 с.

References

- 1 Tenishev, E., Dybo A. A comparative historical grammar of Turkic languages. Turkic language – basis. Picture World Turkic ethnic group according to language. – M.: Science, 2006. – 912 p.
- 2 Deleuze Zh., Guattari, F. Capitalism and Schizophrenia. T. 2 thousand planes // Tamyr. – 2007. – #1. – P. 84.
- 3 Orynbekov, M.S. Predfilosofiya proto. – Almaty: Olke, 1994. – 208 p.
- 4 Chunakova, O.M. Zoroastrian texts. – M.: Eastern. lit-ra, 1997. – 35 p.
- 5 Kozhevnikov W.A. Buddhism by comparison to christianity. T.2 – M.: «Gaal'», 2002. – 688 p.
- 6 Pyatigorsky, A.M. Introduction to the study of Buddhist philosophy (nineteen seminars). – M.: New Literary Review, 2007. – 288 p.
- 7 Zuev Ju. A. Rannie tjurki: ocherki istorii ii ideologii. – Almaty: Dayk-press, 2002. – 365 p.
- 8 Smirnov, A.V. Justice (konstrastnogo experience of understanding). // Medieval Arab philosophy: problems and solutions. – M.: Eastern. lit-ra Academy of Sciences, 1998. – P. 250-295.
- 9 Ali-zadeh, A. Islamic Collegiate Dictionary // Publishing house of the Ansar, 2007. – 400 p.
- 10 Gurevich A.Y. Categories medieval culture. – 2nd ed. Corr. and add. – M.: Art. – 350 p.
- 11 Abaev, N.V., Ayupov, N.G. Tengrianskaya civilization in the spiritual, cultural and geopolitical space of Central Asia. Part 2. – Almaty, 2010. – 200 p.

Абжалов С.У., Әлімбетова Н.Б.

Қазақ діни білім беру жүйесіндегі ақида мәселесі

Бұл мақалада Орталық Азияда ислам ілімдерінің таралуы жайында мағлұмат беріледі. Сонымен қатар, ақида ілімін түсіндіреді және оның ерекшеліктеріне талдау жасалынады. Одан басқа, ақиданың басты мәселелері көрсетіледі. Оның ішінде Аллаға сену тақырыбына тоқталады. Сонымен қатар, ислам ғылымдарының пайда болуы жайлы айтылады: калам, фикһ, тәпсір, тәжүид сияқты ғылымдар. Сонымен қатар медреселердің пайда болуы жайлы айтылады. Кейбір медреселерге жекеше тоқталып өтіледі. Соның ішінде Ахмет Риза, Ғалия, Аякөз, Алматы, Әбдіқадыр медреселері туралы мағлұмат беріледі. Ол медреселердің қандай сабақтар өткізгендігіне де тоқталып өтеді. Әрбір халықтың халық ретінде тарих сахнасына шыққаннан бастап, өзінің білім беру жүйесі болатыны айдан анық. Сол сияқты қазақ халқының да осы уақытқа дейін жүріп өткен тарихи жолында білімнің орны ерекше болғанына ешкімнің таласы жоқ. Бұған дәлел білімімен бүкіл әлемді таңғалдырған біздің бабаларымыз. Олар: әл-Фараби, әл-Кинди, ибн Сина, әл-Бируни сияқты мұсылман ғұламалары. Бұлардан басқа қаншама атақты ілім иелері бар екендігі баршаға белгілі. Мақалада осы бабаларымыздың қалдырған мұралары қарастырылады.

Түйін сөздер: ислам, ақида, медресе, ғылым, хадис, тәпсір, фикһ.

Abzhalov S.U., Alimbetova N.B.

The problem of the education system of the Kazakh religious belief

This article provides information about the spread of the teachings of Islam in Central Asia. In addition, explains the belief and analyzes the characteristics of its teaching. In addition, the major issues of belief. Including the topic of faith in God. At the same time, the emergence of Islamic states: Kalam, Fiqh, tipsir, such as tijwid sciences. At the same time, tells us about the origin of madrassas. Some will be focused on the madrassas: including Ahmed Riza, Galia, Ayakoz, Almaty, about ibdiqadir madrassas. The article says about the scientific approach to Islam. After all, every nation has its own education system, including the Kazakhs. Proof of this, are the ancestors Nashchi scientists, such as Al-Farabi, al-Kindi, Ibn Sina, al-Biruni and many others. The Daan article, the author tried to capture performance data scientists.

Key words: Islam, akyda, madrasa, the science, hadis, tafsir, fikh.

Абжалов С.У., Алимбетова Н.Б.

Вопрос о системе образования казахской народной религиозной веры

Данная статья содержит сведения о распространении учения ислам в Центральной Азии. Дается объяснение понятию «вера» и анализируются особенности его преподавания. Кроме того, в статье освещаются основные вопросы, связанные с верой. Особенное внимание уделяется теме веры в Бога. В статье говорится о появлении исламских наук, таких как калам, фикх, наука тафсир, о возникновении Медресе, также затрагиваются некоторые вопросы, связанные с медресе, среди них: Ахмет Риза, Ғалия, Аякөз, Алматы, Әбдіқадыр. Говорится о научном подходе к исламу. Ведь каждый народ имеет свою собственную систему образования, в том числе и казахи. Доказательством тому служат наши предки-ученые, такие как: аль-Фараби, аль-Кинди, ибн Сина, аль-Бируни и многие другие. В данной статье автор попытался охватить работы этих ученых.

Ключевые слова: Ислам, ақида, мадраса, наука, хадис, тафсир, фикх.

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.

²Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті,
Қазақстан Республикасы, Түркістан қ.

*E-mail: arman.askarov.2014@mail.ru

ҚАЗАҚ ДІНИ БІЛІМ БЕРУ ЖҮЙЕСІНДЕГІ АҚИДА МӘСЕЛЕСІ

Әрбір халықтың халық ретінде тарих сахнасына шыққаннан бастап, өзінің білім беру жүйесі болатыны айдан анық. Сол сияқты қазақ халқының да осы уақытқа дейін жүріп өткен тарихи жолында білімнің орны ерекше болғанына ешкімнің таласы жоқ. Бұған дәлел білімімен бүкіл әлемді таңғалдырған біздің бабаларымыз. Олар: әл-Фараби, әл-Кинди, ибн Сина, әл-Бируни сияқты мұсылман ғұламалары. Бұлардан басқа қаншама атақты ілім иелері бар екендігі баршаға белгілі.

Дін тақырыбы қазіргі таңда және келешекте де адамзат үшін маңызды тақырыптардың бірі. Дін – қасиетті кітабымыз Құран Кәрім бойынша адам пайда болған кезден бастап бар бір сезім. Социологиялық тұрғыдан діни сезім немесе түсінік әлеуметтік тұрғыдан қоғамның ортақ құндылығы болып табылады. Қазіргі таңда дамыған елдер өз халқына діни білім бергенде үкімет әрбір діни, әрбір топқа, әрбір сенімге бірдей қарап, оларды бөле жармайды. Халыққа жеткілікті дәрежеде діни білім бере алмаған қоғам уақыт өте келе мазмұны мен сипаты жағынан рухани биліктің қол астына өтеді [1, 17 б.]. Сондықтан қазіргі заманның талабына сай, дінге қатысты қойылған сұрақтарға дұрыс жауап бере білуіміз қажет.

Қазақ діни білім беру жүйесіндегі ақида мәселесі жайында айтпастан бұрын, ақида сөзінің терминдік мағынасына терең үңілейік. Сонымен, «ақида» ұғымы араб тілінен аударғанда (сөздік, яки грамматикалық мағынасы) «бір нәрсенің бөлек ұштарын бір жерге жинау», «топтау» мағынасын береді. Көпше түрі «ақайд». Терминдік мағынасы болса, дініміздегі басты тұжырымдарды құрайтын сенім жүйесі, дәлірегі, иман негіздері дегенді білдіреді. Ақида ұғымы сенім жүйесі ретінде қолданылуымен бірге, белгілі бір мәзхабтың немесе бір мәзхабты құрған имамның иман негіздеріне қатысты айтқан пікірлері мен түсінігін білдіру үшін де қолданылады. Ислам дінінің сенім жүйесіне қатысты саласын зерттейтін ғылымды «калам» десе, тікелей сенімге байланысты айтқанда «итикад» термині қолданылады. Сол секілді ақиданы да, көп жағдайда иман негіздері деп айтуымызға әбден болады [2, 22 б.]

Ислам діні – дін ретінде тарих сахнасына шыққаннан кейін Хз. Пайғамбарымыздың көзі тірі кезінде-ақ әртүрлі ғылымдардың дамуына көп мән берген болатын. Бірақ,

Хз. Пайғамбарымыз дүниеде болған уақытта ислам ілім салалары қалыптаспаған болатын. Себебі, ол кезеңдегі адамдар кез келген сұрақтың жауабын Хз. Пайғамбарымыздың өзінен сұрап білген. Кейінірек Хз. Пайғамбарымыз дүниеден өткеннен кейін әртүрлі сұрақтар мен келіспеушіліктер пайда болды. Сол сұрақтарға жауап іздеу жолында әртүрлі ислам ілімдері қалыптасты. Ислам фалсафа тарихы, адамдық ойлау жүйесіндегі ең бай тарих болып саналады. Ислам ойлау жүйесінің ең маңызды бір бөлімін ортаға шығарған философиялық ойлау жүйесі тарихта маңызды орынға ие. Ислам ойлау жүйесі Антика заманының ұмытылып бара жатқан ой-пікірлерін қайта жандандырған. Сонымен қоса Құран мен Сүннетті мәдениетке енгізуде басты негіз болған.

Бірақ мұсылмандарға Құран мен Сүннет жеткілікті болмады ма? Неге кенеттен басқа ғылымдарға мұқтаждық туындады? Неге ақида, фикһ, тәпсір, хадис сияқты ғылымдар пайда болды?

Аталған ғылымдардың пайда болуына белгілі бір факторлар әсер еткен. Олар:

1. Пайғамбар қалдырған мұраларды сақтап, келешек ұрпаққа жеткізу.
2. Араб емес халықтар арасында ислам дінін тарату.
3. Ислам дінінің басқа сеніммен, мәдениеттермен, дәстүрлермен бетпе-бет келуі.
4. Жекелеген топтар мен қасиеттердің әсері.
5. Ислам дінінің ішінде ағымдардың пайда болуы.

Мұхаммед (с.а.с) сахабаларына аз болса да білгендеріңді іштеріңе сақтамаңдар, басқаларға үйретіңдер дейтін, сонымен қатар ұстазы жоқ мекендерге ұстаз жіберген.

Өзі былай сөйлейтін: «Ер болсын, әйел болсын ілім алу әр мұсылманның парызы».

Кейбір кітаптарда бұл хадистің жанында мынандай сөйлем орын алған. «Қытайда болса да, білім ал». Араб мемлекеті үшін ол заманда Қытай алыс мағынада қолданылған. Бұл жайында Ибн Ханбалда және Ибн Келбидің еңбектерінде расталған.

Бір риуаят бойынша, Расулаллаһ Қытайлардың ең көп шоғырланған Оман және Бахрейнге барған. Мұхаммед (с.а.с) бұл жерлерде Қытайдан келген саудагерлермен танысқан. Бұл саудагерлер Пайғамбарға еш тоқтамай, қанша күн жол жүргендіктерін түсіндірген, сол уақытта Пайғамбарымыз жолдың қаншалықты ұзақ екендігін түсінеді. Мұхаммед (а.с) білімнің шартарапқа таралуы үшін көп өсиеттер айтқан.

Сонымен қатар дінтанушы, Қалмахан Ержанның «Діни білім негізі медресе» деген мақаласындағы маңызды мәліметке тоқталып өтсек. Оның айтуынша, Пайғамбарымыз (с.ғ.с) Мәдинаға һижрет еткеннен кейін Пайғамбар мешіті жанынан тек білім алумен айналысатын мұсылмандар оқитын медресе іспеттес үй «дарул курра» (қарилар үйі) ашылды. Бұл орындар алғашқы білім алатын оқу орындары болып, жататын жерлерді және ас-суды дәулетті мұсылмандар көтерді. Сондай-ақ бұл жер тек кедей мұсылмандардың паналаған жері ғана емес, Құран оқытылып, жаттатылатын тағылымды медресе еді [3, 193 б.].

Берілген мәліметтерден ғылым мен білімнің сонау Пайғамбарымыз заманынан бастап қолға алынғандығын көреміз. Сонымен қатар Айша анамыздың үйі де кішігірім қыздарға арналған оқу орны болғаны тарихтан белгілі.

Медреселер көбейген сайын ғылым, білім, мәдениет те дамып өркендей берді. Ислам дінінің түркі халықтарының арасында таралуына осы медреселердің ықпалы көп. Оған дәлел орыс ғалымы Н. Остроумовтың «Түркістан аумағындағы медреселер» деген еңбегі дәлел. Н. Остроумовтың айтуы бойынша, Түркістан өлкесінде мұсылмандық арабтар жаулап алғаннан кейін тарады – деп есептейді. Сонымен қатар, бәрімізге белгілі Хорасандық Кутейба 705-715 жж ең бірінші Бұхараны, Самарқандты, Шахрисябты және Хиваны жаулап алады, одан кейін оның әскері Сырдария мен Ферғананы сосын Шаш облысын басып алады. Бірақ араб-мұсылмандық мәдениеті бұл өлкелерде қатты жайыла қойған жоқ. Тек қана діні ғана емес, сонымен қатар арабтар мен түріктердің тілі де әртүрлі еді. Бұл өлкелерде жаңа сенім мен білім жүйесі қалыптаса бастады.

Біздің қолымызда сол кезеңнен хабар беретін томдық тарихи еңбектер жоқ. Сондықтан біз IX ғасырда Бұхарада өмір сүрген ғалымдармен шектелеміз. XII-XIII ғасырларда Түркістан өлкесінде мұсылмандық білім беру жүйесі жақсы дамыды. Бірақ монғолдардың шапқыншылығы кезінде көптеген білім ордалары қиратылды. Әмір Темірдің тұсында білім мен өнерге қолдау көрсетілді. Оның дәлелі сол кезеңдегі ескерткіштер мен білім орталықтары.

Әмір Темір туралы шығыстың және батыстың тарихи мұраларын жақсы білген, ғалымдар мен шейхтарды қатты құрметтеген және діни адамдармен сұбаттасқан дейді. Әмір Темірдің Сарай Мулька ханым деген әйелдерінің бірі Темірдің көзі тірі кезінде Самарқандтан

медресе салдырған. Ол мешіттің атауы «Бибі Ханым» болды. Бұл Темірдің кезіндегі Самарқандтағы бірінші медресе болған. Сонымен қатар, Алпарслан ұлы Мәлікшахтың уәзірі низам әл-Мүлік өз қаражатымен Бағдатта үлкен медресе салдырды, ол кейіннен «Низамия» атымен мәшһүр болды. Аббасилер кезеңінде де білім басты назарда болған, оған дәлел халифа Мустансир Биллахтың Дижла өзенінің жағалауына орналасқан «Мустансирия» медресесі дәлел бола алады [4, 1 б.].

Медреселерде дәріс беретін оқытушылар «абыз» (хафиз), «ахун», «молда», «хазірет», одан жоғары муддарис (оқытушы, мұғалім) деп аталады. Ал оқушыларды «шәкірт» талиб әлім (ғылым ізденуші дейтін).

Медреселер өзінің білім беру, оқу дәрежесіне қарай төрт басқышқа бөлінеді.

Бастауыш медресе. Оны ибтидия (бастауыш) деп атайды. Оқу мерзімі – төрт жыл;

Рушдия – оқу мерзімі – үш жыл;

Игдация – жоғары оқуға дайындық, оқу мерзімі – үш жыл;

Ғалия – мұнда жоғары білім береді. Оқу мерзімі – үш жыл;

Ғалияны бітірген адамға «абыз», «молда», «халфе» немесе «муддарис» деген атақ беріледі. Медреселерде жалпы оқу мерзімі он екі-он үш жылға созылады.

Оқу пәндері медреселердің сатысына байланысты белгіленеді. Жоғары білім берген медреселерде арабша (лексика, этимология, синтаксис, риторика, тарих, Құранды оқу-игеру әдісі) дін үйрену, заңнама (Құранды оның аяттарын, хадистерді талдау, фикһ, заң негіздері); фәлсафа (логика, математика, география, астрономия, медицина, табиғаттану негіздері, ой талдау фәлсафасы) оқылады. Медреселердің бағдарламасында діни оқу жағы басым болады.

Жорабаев Джамшед Хабибуллаұлының «XVIII ғ. аяғы – XX ғасырдың басындағы Бұхара хандығындағы білім беру жүйесі» атты мақаласында Бұхара хандығындағы білім беру жүйесі жайында сөз қозғайды. Бұхара хандығы мектеп және медресе саны жағынан ерекше орын алады. Бұхара хандығының мәдени орталығы – Бұхара. Ислам дінінің келуімен Бұхара бүкіл орта Азияның мәдени орталығы болды. Сол кезеңде мешіттер, медреселер, мектептер ашыла бастады. Бұхарада мұсылмандық діни білім беру жүйесі қалыптасты. Бұхара медреселерінде зайырлы білімдермен қатар, діни білімдер де берілген. Мысалы: кәләм, фикһ, тәпсір, хадис ғылымдары оқытылған.

Е.К. Мейендорф Бұхараны өркениеттің орталығы ретінде көрсетеді. Әйгілі болған, кейін Шығыста құрметке ие болған, көптеген мектептердің, ғалымдардың, Бұхарадан шыққан қасиеттілердің арқасында «әс-Шерифа» атына ие болды. Шахмұрат пен Хайдар әмірлердің тұсында Бұхарада нағыз діни білімнің жанданған уақыты болды.

Балаларды араб тілінде Құран мен шарифатқа үйретті. Балаларды оқыту имамдарға жүктелді. Мектептер шәкірттердің ата-аналарының берген ақшасына қаржыланды. Мектептердің көптігіне қарамастан, олар білім берудің ескі жүйесіне байланысты артта қалды. Мектептердегі білім беру жүйесі XIII ғасырда қандай болса, сол күйінен өзгермеген еді.

Е.К. Мейендорфаның сөзі бойынша: «мектептердің негізін қалау қасиетті болған, ал кедей отбасылардың балаларын оқыту борыш болған».

Бұхарада болған П.И. Демизон 1833 жылы мектептерді былай сипаттайды: «Мектептер өте көп. Олар әрбір мешіттің жанында ашылған. Ол жерде балалар оқуды, санауды, жазуды және Құранды үйренген. Мектептер бір қарағанда басқаша көңіл-күй сыйлайды олар алаңнан сәл жоғарылау жерде орналасқан. Ішіне кірген уақытта мұның неге бұлай жасалғанын түсінеміз. Барлық балалар кішкентай шұңғыланың ішіне сыйып отырады. Бұл шұңғыланың жасалу себебі, ойықтың ішінде отырған балалар жердің жоғарғы қабатын үстел есебінде пайдаланған. Сонымен қатар балалардың көп қимылдамай, назарларын тек сабаққа аударуына арналып жасалынған «қулыққа толы өнертабыс» десек те болады. Егер медреселер жердің өзінде орналасар болса, кейбір ауландарда су тасу қауіптері болғандықтан, жоғары қырларда орналасқан.

Мектептің саны қаладағы мешіттер санымен бірдей болған. XIX ғасырдың 30 жылдары Бұхарада Насруллахтың басқаруы тұсында 366 үлкен және кішкентай мекеме болған. Олардың үштен бірі үлкен мекемеде орналасқан, олардың ішінде 70-80-ге дейін шәкірт оқыған. Мектепке келген шәкірттер ең алдымен Құран жаттаудан бастаған. Содан кейін араб әліппесін үйренеді. Араб әліппесін үйрену өте қиын. Негізгі білімді үйренгеннен кейін шәкірттер «Хафтияк» кітабын оқиды. Одан кейін Чахаркітапты үйренеді.

«Чахаркітаб» Құраннан кейінгі ең әйгілі кітап болған. Ол төрт кітаптан құралған, әрқайсысының өз авторы мен аты болған». Бұл айтылғандардан сол уақыттарда Бұхара медресе-

селерінде оқытылған пәндердің ішінде ақида сабақтары болғандығын көреміз. Сонымен бірге Қазақстан жерінде де медреселер өте көп болғанын білеміз. Олардың ішінде атап өтетін болсақ, Айғаным медресесі Мұнда қазақтың әйгілі ғалымы Шоқан Уәлиханов білім алған. Сонымен қатар Ақтамақ, Алматы медресесі, Аякөз, Әбдіқадыр, Баб ата, Бағбұстан, Байғұл, Қапал, Қарнақ медресесі, Өзкент, Расулия, Меркі медреселері болған. Атақты медреселердің қатарында Ғалия мен Ахмет Риза.

Тағы басқа бір кітапта медресе сөзінің терминдік мағынасын былайша түсіндіреді.

Медресе – дін қызметшілерін, мұсылман бастауыш мектептерінің мұғалімдерін және Таяу, Орта Шығыс т.б елдердің мемлекеттік аппарат қызметкерлерін даярлайтын орта және жоғары мұсылман мектептері. Медресе тарихы VII-VIII ғасырлардан басталады. Мұсылман ағартуының аса дәуірлеген заманында өнер-білім, архитектура, астрономия, кітап жазу, кітапхана ісі, география және т.б ғылым салалары өріс алды.

Жалпы медресе тарихы – Үндістандағы Дели, Калькутта, Лахордан бастап, Ирандағы Тегеран, Исфахан, Тебриз, Ауғанстандағы Кабул, Герат, араб шығыс әлемінде – Бағдад, Александрия, Каир (Мысыр); Дамск (Шам); Африкада (Мағриб) Алжир, Тунис Триполияға дейін; Испаниядағы Кордова; Орта Азиядағы Бұхара Самарқанға және Қазан, Уфа, Семей, Орынборға дейін шығыс елдеріне кең тараған мұсылмандық ағарту ісімен тығыз байланысты. Медресе үшін салынған ғимараттарда, шығыс елдерінің көрікті өрнектерін қолданған, түрлі өсиет-өнеге, ғибарат сөздер ұран ретінде, ал кенерелерінде осы медресе ғимараттарын қалаған шеберлердің аты-жөні, іргесі қаланған жылы, салғызған адамның аты-жөні жазылған. Медресе ішіндегі оқу бөлімшелері құжыра, қархана, дәрісхана деп аталған. Әрбір ірі медреселерде кітапханалар жұмыс істеген. Мысалы, Бұхарада 11 ірі кітапхана болған. Осындай Орта ғасыр медреселерінің зәулім ғимараттарынан төмендегілерді айрықша атауға болады: Түркістан қаласында Қожа Ахмет Иасауи кесенесі. Мұнда кезінде медресемен бірге кітапхана болған. Бұхара қаласында көне медреселерге жататын Арслан ханның бас мешіті (12 ғ.), 1119-1120 жылдары салынған Намазғақ медресесі. Бұхарада көптеген медреселердің ішіндегі ірілерінің бірі – Мир Араб медресесі (1530); 1568 жылы салынған Көкелташ медресесі, мұнда 160 құжыра мен дәрісхана бар, Диван Бегі медресесі, 1622 жылы салынған; Әбділезис хан медресесі (1652 ж.), 36 құжыра

мен дәрісханасы бар, архитекторы – Мұхаммед Салих Мемор. Барлығы бұл қалада жоғары, орта, бастауыш білім беретін 100 шамалы медресе болған. Самарқанда 19 медресе болған. Оның ішінде – Ұлықбек медресесі ірі медреселердің бірі, 1420 жылы салынған. Қоқанда 37 медресе болған. Наманғанда 20 медресе, Ташкентте 23 медресе, оның ірілері – ходжа Ахрар (1490ж.), Барақхан (1554 ж.) медреселері. Сырдария облысында Шымкент, Исфиджаб, Әулиеата, Түркістан, Ақмешіт, Зеңгі ата т.б 31 медресе болған. Семейде 7 медресе, оның үлкені – Ахмет Риза медресесі. Орынборда 10 медресе, олардың ішіндегі ірісі – «Хусаиния». Уфада 10 шақты медресе болған, ең ірісі – «Медресе Ғалия» 19 ғасырда. Қазанда 50 медресе болды, оның кейбірі жоғарғы, орта көбісі төмен дәрежелі медреселер болды. Олардың ірілері – Ахундов және Апанаяев медресесі, А. Әмірханов медресесі (1780 ж.). Бөкей ордасында хан ставкасындағы медресе. Сондай-ақ Бакуде, Хиуада, Астраханда, Бакшасарайда (Қырымда) медреселер болған. Медреселерде дәріс беретін оқытушыларды «абыз», «ахун», «қазірет», «молла», одан жоғарыларын «мүдәріс» деп атаған. Ал оқушыларды шәкірт, «талиб әл-илм» (ғылым ізденуші) дейтін. Медресе өзінің білім беру, оқу дәрежесіне қарай 4 басқышқа бөлінеді.

1. Бастауыш медресесі оны Ибтидия (бастауыш) деп атайды, оқу мерзімі – 4 жыл;
2. Рошидия, оқу мерзімі – 3 жыл;
3. Икдадия – жоғары оқуға дайындық, оқу мерзімі – 3жыл;
4. Ғалия мұнда жоғары білім беріледі, оқу мерзімі – 3жыл.

Медреседе жалпы оқу мерзімі 12-13 жылға созылады. Ал кейбір медреселерге түсу үшін «тахзерия» атты даярлық класы болған. Медреселердің оқу программасында діни оқу жағы басым болған. Медреселерде ерте орта ғасырда тек молла, абыз, ахун ғана емес ғалым, астроном, тарихшылар, лингвистер сабақ берген. Өйткені, сол кездің өзінде – Бируни, Ибн Сина, Фараби, Омар Хайям, Қашқари, Хорезми, Ұлықбек т.б. атақты адамдар негізгі білімді осы медреселерден алған. Заман өзгерісіне қарай, медреселердің оқу программасына аздаған өзгерістер енді. 19-ғасырдың ішінде медреселерде шығыс әдебиетінің кейбір үлгілері оқытылды. Мысалы, Сопы Аллаяр, парсы, араб тілдерінде, Ахмет Иасауи Хожа Хафиз, Физулидің беделді шығармаларын оқыған. Абай оқыған Камали Хазірет медресесі діни кітаппен қатар, Фирдауси, Хафиз Физули, Шамси, Сайхали, Науаи өлеңдерін үйреткені

белгілі. Абай өзінің алғашқы өлеңінде «медет бер, я, шағри фарияд!» деп осы ақындардың үлгісімен өлеңін бастайды.

Ескі ағым ескі дәстүрді қолдаушы қадимистер, мұсылман ағартушы топтармен, кейбір діни фанатиктермен, муридтермен қосылып, жаңа мектеп, медресе үйлерін қиратып, оқулықтарын өртеуге дейін барды. Алайда, жаңа оқу заман талабына сай өрістеп, еріксіз орын тебе бастады. Сол кездің озат адамдары Ғ. Тоқай, Ғ. Камал, Ф. Әмірхан, М. Ғафури, Мамедкулизаде, М. Ақмолда, Т.Жомартбаев, И. Көбеев, С.М. Торайғыров т.б. ескілікті оқу тәртібін қолдаушы және оны қорғаушы иолдалар мен дін иелеріне қарсы күресті. Ескі оқуды қатты сынаған Шоқан Уәлиханов, Ыбырай Алтынсарин, Абай Құнанбаев болды. Олар тек ескі арабша жүйесін өзгерту ғана емес, жалпы ағарту жүйесін орыс ілімімен ұштастыруды қолдады. 1860 жылдары басталған бұл идея қазақ даласында 1870 жылдары іске асты. Көптеген орыс қазақ мектептерін ұйымдастырған Ыбырай Алтынсарин болды. Усули-жадид пен төте оқу жолының Қазақстанда іске асуы 1900 жылдың басынан, әсіресе 1905 жылы революциядан соң өріс алды. Қазақстанда революция алдында жаңа әдіспен оқытатын жүздеген медресе болды. XX ғасырдың басынан көптеген медреселерде араб тілімен қатар орыс әдебиеті де оқытылды. Медресе шәкірттері көптеген газет, журналдар шығарды. Мысалы, «Садақ», «Тарақият» т.б. Осыған сай «Медресе Ғалия», «Мұхаммедия», «Хусайния» медреселерінде 1905-1907 жылдары революция ықпалымен оқушылар қозғалысы өріс алды. Осындай жастар арасында Ғ. Тоқай, С. Торайғыров, Б. Майлин, Н. Мананин т.б. шықты.

Орта Азия мен Қазақстан халықтарының революциядан бұрынғы ағарту тарихы екі саладан қалыптасты. Біріншісі – ұзақ ғасырларға созылған мұсылман ағартуы (IX ғасыр – XX ғасырдың I жартысына дейін), екінші сала Еуропа ағарту жүйесі бойынша дамыды (ол XIX ғасырдың 40 жылдарынан бастап, 1917 жылға дейін). Бірінші салаға мұсылман мектеп, медреселері жатса, екінші салаға орыс-қазақ оқуы аралас мектептер жатады.

Ахмет Риза медресесі. XIX ғасырда Семей қаласында болған діни оқу орны. Оны діни философиямен ескі шығыс әдебиетіне жетік ғұлама Ахмет Риза ұйымдастырған. Медреседе шәкірттер діни сабақтармен қатар, шығыстың классик ақынының шығармаларымен, араб парсы тілдерімен танысып, арифметика, тарих, география пәндерінен дәріс алған.

Ахмет Риза медресесі шығыс әдебиетін насихаттап, сол кездегі басқа діни оқу орындарынан әжептеуір озық саналған. Абай бұл медреседе үш жыл оқыған. Ақын осында түрік, араб, парсы тілдерін үйренді де, бүкіл шығыс классиктерінің өлеңдерімен, философиялық ой-тұжырымдарымен танысты. Оның алғашқы өлеңдері айқын шығыс ақындары ізімен жазылғандығы да сондықтан.

Ахмет Риза медресесі көп ұзамай, жабылып қалды.

1993 жылы ҚР министрлері кеңесінің шешімі және Мәдениет министрлігінің арнайы хаты бойынша Ахмет Риза медресесі қалалық Абай мұражайына енгізілді. Ол бұрынғы Солдатская, қазіргі Дулатов және Интернациональная көшесінің қиылысында. Қасындағы 1949 жылы өртеніп кеткен мешіттің мұнара бөлігі 1995 жылы қалпына келтірілді [5, 318 б.].

Ахмет Риза медресесінде Хакім Абай Құнанбайұлы, Шәкәрім Құдайбердіұлы сияқты даналарымыз білім алған. Абай мен Шәкәрім бабаларымыздың мұрасынан Алланы бірлеу, Алланың сипаттары сияқты ақидаға қатысты шығармаларды көреміз.

Хакім Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы Құнанбаевтың діни-философиялық талғаулары, тіршіліктің этикалық бағдары мен тағылымының биігін көрсетеді. Абайдың санасы бір ортаға – адамгершілік бірлігін іздеуге ұмытылған, ал ол сол арқылы адамды өлімнен қорықпауға, өмір сырын ұғынуға, ахиреттің хақтығы мен құдайдың бір, құранның рас, пайғамбарымыз саллалаһу алайһи уәссәләмнің хақ екендігін ғақлиялай келе, әрбір пенде бұл фәниде Аллаһу табарака уа тағалаға шәриксиз испатты иман келтіре ғибадат ету жолын нақыштайды және оны қоғамдағы иман таклиди арқылы ұғындырады. Шәкәрім де Абай сияқты бір Алланы өлең жырларына қосады. Тек Аллаға сенуді, Алланы іздеуді халық санасына өлең арқылы құяды. Сонымен бірге Ахмет Риза медресесінен басқа, қазақ жерінде Медресе Ғалия да болған.

Медресе Ғалия – Уфа қаласында 1872 жылы ұйымдасқан діни жоғары оқу орны Медресе Ғалия Еділ бойында. Орта Азия, Қазақстанда жоғары білімді оқытушы мамандар даярлаған прогрестік бағыттағы оқу орны. Өйткені, медресе Ғалияда шығыстану пәндері, логика, философия, тарих, география, математика оқытылған. XIX ғасырдың аяғы XX ғасырдың басында медресе Ғалияда көптеген талапкер қазақ жастары оқыды. Солардың ішінен белгілі жазушы Бейімбет Майлин, педагог-ақын Тайыр Жомартбаев

сияқты, Құлмұхамбет Оразаев, Ибрагим Тасболатов, Шахмұрад Назаров т.б не бары 1913 жылы қазақтан 50 бала оқыған. Олардың ішінде қазақ қыздары да бар. Жалпы медресе Ғалияда 500-ге таяу шәкірт оқыды.

Медресе Ғалияда оқыған қазақ шәкірттері 1913–1914 жылдардан бастап, «Садақ» атты журнал шығарып тұрды. Бейімбет Майлин сол журналды негіздеушілердің бірі. 1911 жылы медресе Ғалиядағы қазақ жастары өз қаражатымен «әліппе яки «төте оқу» атты қазақша оқу кітап бастырды. Осы жастар тобы 1400 сомға қазақ кітаптарын жарыққа шығарды. Сол кезде «Айқап» журналын оқып жүрген шәкірттер білім алуға шын ықылас қойған, ғылымсыз дүние болмайтынын түсінген жастар екендігін жазды. Медресе Ғалиядан оқып шыққан қазақ жастары ауылға келіп, мұғалім болып көпшілігі ағарту ісіне ат салысты [6,113 б.]. «Ғалия» сөзінің араб тіліндегі терминологиялық мағынасы «жоғары» дегенді білдіргендіктен, бұл медресе сол кезеңдегі жоғары оқу орны сияқты қызмет атқарған.

Айғаным медресесі. Ол Сырымбеттегі ханымның мұражайына мешітпен бірге 1834 жылы салынған. Жалпы аумағы 200 шаршы метрден астам медреседе әрқайсысының сыйымдылығы 20 шәкірттік бес бөлме болған. Медреседегі дін оқуына мұсылманша хат тануға сол төңіректегі жас балалар көп тартылған. Шәкірттерге сабақ беруге таңдаулы ұстаздар шақырылған.

Шота Уәлиханов «Айғаным» медресесінде Шоқан Уәлиханов мұсылманша алғаш сауатын ашқан. Онда сондай-ақ оның талантты, өнерлі інілері Жақып, Махмет, Қозыке, Қоқыш және тағы да басқа көзі ашық жастар тәрбие алған, – дейді.

Оңтүстік Қазақстан облысында да мешіттермен қатар көптеген медреселер жұмыс істеген солардың ішінде Қарнақ медресесін ерекше атап өтуімізге болады. Акрам Хабибулланың мақаласында келтірілгендей, Қарнақ қаласында 1917 жылғы Қазан төңкерісіне дейін 4 медресе болған екен. Бірақ өкінішке қарай, Халфа медресесінен басқа үш медресе туралы әлі нақты мағлұмат жоқ көрінеді. Халфа медресесінің негізін 18 ғасырда өмір сүрген Хафиз молда салған. Халфа медресесінде жан-жақтан келген 200-ге жуық шәкірт білім алған. Солардың бірі – атақты ақын, араб-парсы тілдерінің білгірі Мұса Байзақұлы болған. Бұдан басқа, біз білмейтін қаншама қоғам қайраткерлері медреседен білім алған.

Қазақстанның Ресейге қосылуы қазақ жеріндегі діни білім беру жүйесіне өзіндік өзге-

рістер әкелді. Орыс отарлау саясатының бір бөлігі болып табылатын татар молдалары арқылы қазақтарға діни білім беру әрекеттері қазақ халқын бағынышты, бодан етіп тәрбиелеу ниетінен туындағаны белгілі. XIX ғасырдың екінші жартысына дейін осы үрдіс белең алып келді. Осы кезеңге дейін қазақ даласындағы білім жүйесі бірыңғай діни сипатта болды

XIX ғасырдың өн бойында қазақ жерінде Созақ («Баб ата»), Қызылорда («Қалжан ахун»), «Мырзабай ахун»), Талдықорған («Мамания»), Алматы («Қорам»), Тараз («Әбдіқадыр»), Сырымбет (Айғаным медресесі), Бөкей ордасы («Орда»), Семей («Ахмет Риза», «Аякөз», «Сары Хисмат»), Орал («Мутыгия», «Рахибия», «Бузов»), Жезқазған («Дулығалы»), Торғай («Тұз»), Орда («Аққойлы»), Шаян («Аппақ ишан»), Түркістан, Қарнақ («Халфе», «Шамухамед ишан»), «Молда Хашыр дамолла», «Әбілхайыр қазы»), Ақтөбе, Ырғыз, Лепсі, Мерке, Қостанай өңірлерінде медреселер көптеп бой көтерді. Бұл медреселердің кейбірі жәдидшілік ағымы негізінде жаңашыл жүйеде қалыптасқан татар-башқұрт медреселері әсерімен салынды. «Оңтүстік Қазақстан» энциклопедиясында (Алматы, 2005): «1984 жылы Торғай облысында 59 медресе болды, бұларда 457 бала оқыды. 1986 жылы Ақмола облысында 13 медресе болды, бұларда 970 бала тағылым алды. Ақмола аймағында 1923 жылы 42 медресе қызмет етті» деген мәліметтер кездеседі.

Қазақ зиялыларының үлкен бөлігі аталған медреселерде білім алып, жетілді. Ұлтымыздың қамын ойлаған осы зиялылардың бір бөлігі болса, Орынбордағы Троицкідегі «Расулия» медреселерінде оқып, жәдидшілік идеяларымен жете танысты. Бұл өз кезегінде қазақ жерінде жәдидшілдік пен төте жазудың етек алуына жол ашты.

Медреселердегі жаңа оқыту әдісі – жәдидшілдік ағымы болды. Бұл ағым медреселердегі ескі оқу тәртібіне қадимилерге қасы қалыптасты.

Әуелде «усули жәдид» немесе «төте оқу» деген атпен бұл қозғалыс белгілі дәрежеде прогрестік рөл атқарды. Медреселердің оқу жүйесіне физика, математика, ана тілі, химия т.б. дүниетаным пәндері енгізілді, жаңа оқу заман талабына сай өрістеп, еріксіз орын тебе бастады. Сол кездің озат адамдары Ғ. Тоқай, Ғ. Камал, Ф. Әмірхан, М. Ғафури, Мамедкулизаде, А. Байтұрсынов, М. Ақмолда, Т. Жомартбаев, И. Көбеев, С.М. Торайғыров, Қалтаев, Гаспралы т.б. адамдар төте оқуды жақтады. Төте оқу жолының Қазақстан топырағында іске асуы 1900

жылдың басынан, әсіресе, 1905 жылғы төңкерістен соң өріс алды. Қазақстанда жаңа әдіспен оқытатын жүздеген медреселер жұмыс істеді. Алғаш рет араб әрібіне реформа жасады.

Медресе Орта Азия мен Қазақстан халықтары арасында елеулі рөл атқарды. Талай адамдар буыны білім негізін медреселерде алды. Мұсылманша хат тану – сауаттылық әр елде, әр халықта әрқилы дамыды.

II Екатерина үкіметтің бастауымен Уфадағы бүкіл империядағы мұсылман халқының істерін басқаратын Муфтият құрылды. Қазанда ескі араб тілінде басылған Құран шығарылып, сатуға таратылды. Бұл қазақ даласында діни мектептердің көбеюіне себеп болды. 1894 жылы Торғай облысында 59 медресе болды, бұларда 457 бала оқыды. 1896 жылы Ақмола облысында 13 медресе болды, бұларда 970 бала тағылым алды. Ақмола аймағында 1923 жылы 42 медресе қызмет етті.

1917 жылғы Қазан төңкерісіне дейінгі діни білім жүйесінің жалпы көрінісі осы сипатта болды. Ал дінді «апиын» деп жариялаған Кеңес одағының атеистік билігі дінге де, діни білім жүйесіне де тыйым салғаны таяу тарихтан белгілі. Өртүрлі айып тағып, ұлт зиялыларын, байлар мен молдаларды қуғындаудың сан түрлі тәсілін тапқан кеңестік билік тұсында діни білім берудің жасырын түрлері дамыды. Орталық Азияда, қазақ даласында ғасырлар бойы жалғасып келген тариқаттар дәстүрі бұл кезеңде де үзілмеді. Шәкірттерді жекелеп түн мезгілінде оқыту, күндізгі шаруашылық жұмыстары барысында сұхбат арқылы білімімен бөлісу, діни білім берудің бірден-бір мүмкін түріне айналды. Бұл үрдіс, әсіресе, Оңтүстік Қазақстан өңірінде дамыды. Діни ағартудың бұл түріне тосқауыл қою үшін кеңестік билік өкілдері діни сауатты ишандар мен молдаларды барынша аңдуға алып, үстеме салық салу, мал-мүлкін тәркілеу, жер аудару шараларына дейін қолданған.

1941 жылы басталған екінші дүниежүзілік соғыс ішкі рухани дағдарыстары шегіне жеткен Кеңестер Одағына оңайға соқпады. Соғыстың алғашқы жылдарындағы үздіксіз жеңілістер ішкі ахуалды ширықтыра түсті. Өтпелі құндылықтардың халықтың рухын көтеруге қауқарсыз екендігін мойындаған кеңестік билік мәңгілік құндылықтарды қайта жаңғыртып, ел рухын көтеру, Отан қорғауға жігерлендіру үшін дінге ерік беруге мәжбүр болды. 1941 жылы Орта Азия мұсылмандарының діни басқармасы (САДУМ) құрылды. Қазақстан аталған діни басқарма құрамына қазият ретінде енді. Бұл қазақ дін зиялыларының азды-көпті ашық жұмыс жүр-

гізіп, діни еңбектер жазуына мүмкіндік берді. Әсіресе, көрнекті дін ғалымы, 20 жыл бойы (1952-1972жж.) Қазақстанның қазия қызметін атқарған Сәдуақас Ғылманидің терең әрі мазмұнды діни зерттеулері дін ғылымының сан саласын қамтуымен ерекшеленді. С.Ғылманидің «Дін педагогикасы», «Құран туралы жала мен өтіріктерге қарсы», «Рисала Уасатыйиа», «Махмуд Шалтут тафсиірінің аудармасы» еңбектері мен ақида (сенім негіздері) саласындағы жазбалары тұтас бір тарихи дәуірдің діни пайымдауларын қорытқан жүйелі ізденістердің жемісі болды.

Кеңестік билік тұсында қазақ жерінде діни білім жандана қойған жоқ. 1971 жылы Өзбекстан астанасында Имам Бұхари атындағы Ислам институты құрылды. Кеңес одағы көлеміндегі бірден бір исламдық оқу орны саналатын осы институттан қазақ халқының бірқатар тұлғалары білім алды. Қазақ дін зиялыларының кеңестік кезең тұсындағы қызметі ғұрыптық рәсімдерді атқару, діни мерекелерді өткізумен шектелді.

XX ғасырдың 30-40-жылдарындағы сталиндік репрессия салдарынан қазақ жеріне протестант сенімін ұстанушы халықтар, әсіресе немістер көптеп жер аударылды. Бір ғана Еділ бойынан елімізге 360 000 неміс ұлтының өкілдері жер аударылған. 1950 жылдары елімізде лютеран шіркеуінің, інжілдік христиан-баптистердің, адвентистер мен меннониттердің қауымдары қызмет ете бастады. 1955 жылы Целиноградта алғашқы лютеран шіркеуі тіркелген. 1990 жылдары інжілдік христиан-баптистер қауымының саны 109-ға жеткен.

Сонымен қатар, Ахмет Риза, Ғалия, Айғаным медреселерінен басқа Қазақстан жерінде мынандай медреселер болған. Олар: Алматы медресесі, Аякөз медресесі, Әбдіқадыр медресесі, Баб ата медресесі. Осы медреселер жайындағы қолда бар мәліметтерге тоқталып өтейік.

Алматы медресесі. 19 ғасырдың орта шенінде Алматыда орталық мешіт салынуымен қатар, жанынан жүз елу адамдық діни медресе ғимараты да бой көтерді. Аталмыш оқу орны қазір Маметов пен Пушкин көшесінің қиылысында ағаштан салынған бір қабатты үй еді. Медресеге талапкер Қазақстанның барлық аймағынан қабылданған. Бірақ атеизм үстемдік еткен Кеңес үкіметінің солақай саясатының салдарынан медресе 1938 жылы жабылып, Ұлы Отан соғысы жылдары онда әскери мекеме жайғасты. Соғыстан соң медресе ғимараты 1990 жылға дейін кешкі мектеп қызметін атқарды. 1990 жылы жаңа мешіт құрылысы басталуына орай, сол кездегі діни басшылық медресе ғимаратын бұздырды.

Аякөз медресесі. Іргесі 1851 жылы қаланған медресе ұзақ жылдар бойы Аякөз округіндегі 12 болыс елдің балаларын мұсылманша оқытып сауатын ашқан. Медреседе дін оқуларымен қатар, тарих, жағрапия, есеп, фәлсафа пәндері де оқытылған. Онда Шейх – ул Сейт Мирхамедұлы, Бердіқожа Саяқыпұлы, Мұхаммед Садық, Шәкер Шахиахметұлы т.б дін қайраткерлері білім алған. Қазақтың ұлы жазушысы Мұхтар Омарханұлы Әуезовтың атасы Әуез де осы медреседе білім алған. Медресе өткен ғасырдың 20-жылдары жабылған.

Әбдіқадыр медресесі. Оның құрылысы Тараз қаласында 1906 жылы басталып, 1912 жылы аяқталған. Медресе Әбдіқадыр атты кісінің қаржысына салынған. Алайда, XX ғасырдың 30-жылдарында бұзылып, алдыңғы беті мен мұнарасы ғана аман қалған. Әбдіқадыр медресесі Орта Азияның осы тектес құрылыстары үлгісінде салынған. Алдыңғы қабырғаның дәл ортасында жебе тәрізді арқалы терең ойығы, екі жағында сүйірлене шыққан жіңішке мұнарасы бар. Күмбезді мұнарасына қарама-қарсы алты терезе орнатылған. Медресе күйдірілген кірпішпен қаланған.

Баб ата медресесі. Оңтүстік Қазақстан облысы Созақ ауылының орталығы Шолаққорған ауылының жанында орналасқан. XVIII аяғы – XX басында іргетасы қаланып, күні бүгінге дейін жеткен оқу орны көп игілікті іс атқарды. Халқымыздың талай азаматтары осы жерде білім алып, сауатын ашты [5, 320 б.].

Қазақстанда ислами білім беру жүйесінің ерте ғасырлардан басталған мың жылдық тарихы бар. Ең алғашқы ислами оқу орындары араб жерінде емес, Түркістан өлкесінде пайда болғандығы тарихтан белгілі. Мұның басты себебі, араб тілінің ерекшеліктеріне байланысты. Ислам дінін қабылдаған түркі халықтары үшін діннің негіздерін үйренудің жалғыз жолы араб тілін меңгеру болып табылатын. Сондықтан түркі халықтары Құран Кәрім мен Пайғамбарымыздың сүннеттерін үйрену үшін араб тілін меңгеру қажеттілігі

туындады. Сол себепті де араб тілін меңгерген жегік ғұламалар қарапайым халыққа араб тілі, Құран, хадис сияқты ілімдерді үйрету үшін медреселер ашыла бастады. Орта ғасырларда бірыңғай рухани мәдени кеңістікте өмір сүрген Орталық Азияда медреселер жүйесі ерекше қарқынмен дамыды. Медреселер көбіне мешіттердің жанынан салынды. Бұхара, Самарқанд, жерінде басталған медресе дәстүрі Баласағұн, Түркістан, Отырар, Сайрам, Сауран, Сығанақ, Өзкент секілді Ұлы Жібек жолының бойында жатқан ірі мәдени орталықтарда жалғасын тапты. Ортағасырлық жазба мәліметтерде бір ғана Баласағұн қаласында 40 мешіт, 20 медресе болғаны айтылады.

Қазақстан жеріндегі медреселер жүйесі бойымен Сыр бойындағы қалаларда ерекше өрістеді. Бұл Қожа Ахмет Иасауи негізін салған рухани ілім арқылы Түркістан қаласының түркі жұртының рухани астанасы деңгейіне көтерілуімен тікелей байланысты болды.

Халқымыздың тарихында қай кезеңде өмір сүрген ақын – жыраулардың өлеңдерін алып қарамайық, олардың барлығында ақида мәселесі орын алады. Яғни, Алланың барлығы, Алланың сипаттары, Алланың бірлігі, ақырет күні, қиямет күні сияқты сөз тіркестері көрініс табады. Яғни осы ойды қорытындылай келе, сол уақыттардың барлығында оларға ақида ілімін бойларына сіңіретін бір білім беру жүйесі болғанын көреміз. Қазіргі заманда кез-келген мәселе осы ақида ілімінен келіп туындап отыр. Сонымен қатар Қазақстан жерінде өмір сүрген медреселер туралы ешбір жерде мардымды мәлімет таба алмайсың.

Халқымыздың «Өткенді білмей, болашақты болжай алмайсың» деген қанатты сөзіне сүйенсек, өткенді зерттеп, қазіргі оқиғаларға анализ жасамайынша, біз нағыз білім иесі бола алмаймыз. Осы жағдайды ескеретін болсақ, бұрынғы бабаларымыздың ілім жүйесін зерттей отырып, қазіргі туындаған мәселелердің шешімін табуымызға болады.

Әдебиеттер

- 1 Ювалы А. Бүгінгі дінтану мәселелері – Түркістан: Тұран, 2004. – 200 б.
- 2 Сейтбеков С. Иман негіздері – Алматы: Көкжиек, 2011. – 376 б.
- 3 Ержан Қ. Білім беруде медреселердің маңызы «Қожа Ахмет Ясауи тағылымы және Қазақстандағы діни білім беру мәселелері» атты Халықаралық симпозиум материалдарының жинағы. Түркістан: Тұран, 2011. – 433б.
- 4 Остроумов Н.П. Мадрасы в Туркестанском крае – Санкт-Петербург: Сенатская Типография, 1907. – 315с.
- 5 Дербісәлі Ә. Қазақстандағы мешіттер мен медреселер – Алматы: Көкжиек, 2009. – 428 б.
- 6 Нұрғалиев Р.Н. Ислам энциклопедиясы – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1995. – 281 б.

References

- 1 Yuvali A. Bugini dintanu maseleleri Turkistan: – Turan, 2004. – 200b.
- 2 Seitbekov S. Iman negizderi – Almaty: Kokjiek, 2011. – 376b.
- 3 Erjan K. Bilim berude medreselerdin manizi «Koja Ahmet Yassau tagilimi jane Kazakstanda bilim beru maseleleri» atti Halikaralik simpozium materialinin jinagi. Turkistan: Turan, 2011. – 433b.
- 4 Ostroumov N.P. Madrsi v Turkestanskom krae – Sankt – Peterburg: Senatskaia Tipografia, 1907. – 315s.
- 5 Derbisali A. Kazakstandagi meshitter men medreseler – Almaty: Kokjiek, 2009. – 428 b.
- 6 Nurgaliev R.N. Islam ensiklopediasi – Almaty: Kazak ensiklopediasi, 1995. – 281b.

Мейрбаев Б.Б., Әбуов Т.Т.,
Аршабаев С.Т.

**Мутазилаңың тағдыр мен
жазмыш туралы көзқарастары**

Мұғтазилиттер исламдағы үлкен кәламдық бағыттардың бірінің негізін қалаған мектеп саналады. Бұл ағымның ілімдік тұрғыдан жүйеленуі VIII ғасырда Басра діндар ғалымдары тарапынан жүзеге асырылды. Ол грек философиясының ықпалымен қалыптасып, халифаттағы білімді мұсылмандар арасында, әсіресе Ирак және Иран жерінде кең тарады. Алланың әділеттілігі принципіне негіздей отырып, мұғтазилиттер тағдыр мәселесін теріске шығарды және адамда шексіз ерік бостандық бар деген ұстанымды ортаға салды. Тағдыр мәселесінің әрі саяси әрі сенімдік жағы болғандықтан, ойшылдар мен діндарларды үнемі толғантып келген. Бұл мақалада тағдыр төңірегіндегі барлық пікірталастарды қарастырмастан, Мұғтәзила ғалымдарының талдаулары мен түсіндірмелері сунниттік пайымдаулармен салыстыра отырып, қарастырылады. Араб тілінде тағдыр деген мағынаны беретін қадар ұғымы мен құдырет сөзі бір-бірінен шығады. Ал мұғтәзилиттер бұл екеуін бір-біріне қарама-қарсы мағынада қойып қарастырады.

Түйін сөздер: Мұғтәзила, тағдыр, әһли сунна, құдірет.

Meyrbaev B.B., Abuov T.T.,
Arshabayev S.T.

**Mu'tazila views on fate and
predestination problems**

Mutazila representatives of the first major trends in Islamic religious and rational philosophy (Kalam) and freedom of expression. Rationalistic doctrine mutazila appeared in the VIII century among the scientists and theologians of Basra. It was formed under the influence of Greek philosophy and was widely spread among educated Muslim scholars in the cities of the Caliphate, especially in Iraq and Iran. Defending the thesis about the justice of Allah, mutazila rejected the doctrine of complete predestination and defended the thesis on the freedom of human thought and will to commit good and bad deeds. They believed that only divine justice presupposes free will and God's ability to create only «the best», and hence the impossibility of violating them installed from everlasting order of things. This article considers the problem of predestination in mutazila teaching. In Arabic «Kadar» and «qudrat» comes from the same roots. But mutazila considering them as two opposite concept.

Key words: Mutazila, fate, Sunnis, qudrat.

Мейрбаев Б.Б., Абуов Т.Т.,
Аршабаев С.Т.

**Взгляды мутазилитов
на судьбу
и предопределение**

Мутазилиды – представители первого крупного направления в исламской религиозно-рациональной философии (калам) и свободомыслия. Рационалистическое учение мутазилитов возникло в VIII веке в среде ученых-богословов Басры. Оно сложилось под влиянием греческой философии и получило широкое распространение в среде образованных мусульманских богословов в городах Халифата, особенно в Ираке и Иране. Защищая тезис о справедливости Аллаха, мутазилиды отвергали учение о полном предопределении и отстаивали тезис о свободе человеческой мысли и воли в совершении добрых и злых дел. Они считали, что божественная справедливость лишь предполагает свободу воли и способность Бога творить только «наилучшее», а значит, и невозможность нарушения им самим установленного от века порядка вещей. В данной статье рассматривается проблема предопределения в мутазилитском учении. На арабском языке «кадар» и «кудрат» имеют одни истоки. Но мутазилиды их рассматривают как два противоположных понятия.

Ключевые слова: мутазилиды, судьба, сунниты, кудрат.

МУТАЗИЛАНЫҢ ТАҒДЫР МЕН ЖАЗМЫШ ТУРАЛЫ КӨЗҚАРАСТАРЫ

«Тағдыр» мен «құдырет» сөздері жалпы исламдық ойлау жүйесінде бір-біріне қарама-қарсы мағынада қолданылған. Бұл жерде құдырет сөзі адамның күш-жігері мағынасын білдіреді. Біз бұл жерде Мутазила мектебінің түсінігі бойынша, Алла мен адам ара қатынасы негізінде аталмыш екі сөзді анықтауға тырысамыз.

Ислам тарихындағы Аббаси халифасы әл-Мутауаккилдің калам, философия және еркін ойшылдыққа тиым салуынан бастап, Мутазила мазхабының әлсіреуімен Әхли хадис пен ислам құқықшыларының үкімдері басымдылық таныта бастаған. Осыдан соң мұсылмандардың тағдыр түсінігі, адамдардың күш-жігерін шектеген және жоққа шығарған.

Мутазила мектебі тағдыр мәселесінде адамның тағдыры о бастан жазылып, шешіліп, белгіленіп қойылуы не қойылмауы турасында өзіндік пікірлерін ортаға қойған. Әлемде жаратылған әрбір болмыстың өзіндік тағдыры бар. Адам баласы да Алланың жаратқан бір болмыс ретінде жақсылық пен жамандықты таңдау еркі бар ақыл иесі болып табылады. Алла адам баласына ерік берген. Әрбір адам ақылы арқылы сол ерікті дұрыс пайдалануға, өмірге келгендегі негізгі мақсатын орындап орындамауы өз еркінде болған бір болмыс деп тұжырымдайды Мутазила мазхабы.

Мутазила мазхабының қадар сөзіне берген анықтамалары. Қадар сөзі: оқиға, қаза және үкім, құдырет, өлшеу, сәйкестендіру секілді мағыналарды береді. Қадар мен тағдыр сөзі Құранның 50 аятында кездеседі. Дегенмен жоғарыдағы мағыналар хз. Пайғамбарымыздың тағдырға берген түсініктемелерімен еш байланысы жоқ екенін алдағы уақытта сөз етеміз.

Мутазила ойшылдары қадар сөзін етістік ретінде салыстыру, мысал келтіру деп ашықтаған. Яғни Мутазила ағымы тағдыр және қадар сөздерін түрлі мағынада қолданғанын байқаймыз. Мутазила «Алла адамдардың іс-әрекеттерін жаратты» деген аяттарды ашықтап, адамның ерік қалауын теріске шығарумен қатар, Алла адамдарды іс-әрекеттерін алдын-ала біледі деп тұжырымдаған.

Тағы бір жерде Мутазилашылар қадар мен тағдыр сөзі көзқарас пен түсінік секілді синоним мағынадағы сөздер деп тұжырымдайды. Мутазилашылар Құран түсіндірмеле-

рімен шектелмей, Пайғамбар хадистері және сахаба сөздерін де негізге алған. Мысалы, Мутазила мектебінің өкілі Әбу Хадид хз. Алидің хұтбаларынан біріндегі «Жаратқанын тағдыр етті және тағдырына қарай үкім берді» деген сөзін былайша айшықтайды: «Алла жаратқан болмысын бағалады және бағалаумен қатар, Халифа басшы қылды. Тағдыр сөзі бұл жерде үкім беру мағынасында қолданып тұр. Яғни әрбір іс мақсатына қарай жасалынады. Сол себептен әрбір жаратылыстың тағдырына қарай өзіндік міндеті бар. Қаза мен тағдыр Алланың әмірі мен үкіміне негізделеді дейді.

Мутазилашылар пікірінше, Алла адамдардың іс-әрекеттеріне араласпайды. Мутазила өкілдерінен тек Салих Куббаның пікірінше, Алла адамдарды іс-әрекетіне араласады, себебі Ол барлық нәрсені білуші деді. Мутазила дүниетанымы бойынша, Алла кәпірді кәпір етіп жаратпаған. Адам өз еркімен күпірлікке кіреді немесе иманға ереді, дейді. Мутазила адам әрекеттерін Алланың қалауымен болатындығын терістеп, тағдыр мәселесінде әс-әрекеттер әрбір адамның өзіндік еркі мен қалауына байланысты, дейді.

Қадар сөзінің басқа да мағыналары

1. Ғылым мен білім түсінігіндегі қадар: Құранның бір аятында «егер Алла құлдары үшін ризық несібесін молынан берсе еді, молшылықтың қадірін түсінбей, дүниежүзі азғындар еді. Біз барлығын бір тағдырмен жараттық» делінген. Бұл аяттағы «тағдыр» сөзі «оқиға» мағынасында қолданылып тұр. Қади Абдужаппар бұл аяттағы тағдыр сөзін «білдіру» мағынасында қолданылған деп: «Алла адамдар арасында азғындықтың болмауы үшін ризықты барлығына бірдей солынан бермеген» деген түсініктеме береді. Яғни адамдар арасында күпірлік пен азғындықтың Алла тарапынан емес, адамдардың өздері іс-әрекетімен жасайды дейді.

2. Ажал және хатым мағынасындағы тағдыр: ажал: белгілі бір өлшем, уақыт және сол уақыттың бітуі деген мағыналарды білдіреді. Хатым болса, нақтыланған, үкім берілген деген мағыналарды білдіреді. «Алланың әмірі міндетті түрде орындалатын бір тағдыр» аятында Алла адам әрекеттерін жаратушы емес, керісінше Алла әмірлерінің ақылға түсінікті екендігін білдіреді.

3. Ахкам (бекітілген үкімдер) мағынасындағы тағдыр: Мутазила дүниетанымы бойынша тағдыр, бір істің нәтижесі ретінде қабылданып, кез-келген нәрсені жаратуды, жасауды тағдыр деп түсініп, бір затты жасау немесе жарату тек

Аллаға ғана тән емес, адамға да тән сипат деп қабылдайды.

Осыған орай, мысал ретінде Бухари мен Муслимнің хадистеріндегі «Иман деген не?» сұрағына Пайғамбардың екі түрлі жауабын көрсетеді. Абу Хурайра риуаятында «Иман деген не?» сұрағына хз. Пайғамбарымыздың 1-ші жауабы: Аллаға, Періштелерге, Кітаптарға, Аллаға қауышуға, Пайғамбарларға және өлімнен кейін қайта тірілуге сену, делінген. 2-ші жауабында: Аллаға, Періштелерге, Кітаптарға, Аллаға қауышуға, Пайғамбарларға және өлімнен кейін қайта тірілуге және тағдырға сену, делінген (Бұл жердегі Аллаға қауышу ахырет түсінігін білдіреді). Кейбір хадистерде жоғарыдағы шарттармен қатар «жақсылық пен жамандықтың бір Алладан келетініне сену» де баяндалған.

Бұл хадистер Мутазила тарапынан талқыға алынумен қатар, қазіргі таңда да кейбір мұсылмандық зерттеушілер тарапынан сахих емес деп танылған. Кейбіреулер Алланың тек жақсылықты жаратқаны, ал жамандықты адамның өзі жасайтындығын айтады.

Қаза сөзінің Мутазила өкілдері тарапынан түсіндірілуі және тағдыр сөзімен байланысы.

Тағдырдан сөз еткенде міндетті түрде «қаза» сөзі де қарастырылып, әрбір мазхаб бойынша өзіндік анықтамалар берген. Біз төменде тек Мутазила мазхабының көзқарастарын басты тақырып ретінде қарастырамыз.

Қаза сөздікте – әмір, бір істің соңы, бір мақсатқа жету, жоспарлы әрекет, бір істі бітіру, жауапкершіліктен құтылу секілді бірнеше мағынаны білдіреді. Қоғамдағы ең көп қолданылатын мағынасы: үкім, өлім, өлтіру, орындау. Мутазиланың қаза мен тағдыр түсінігі әхли сүннет мазхабының түсініктерінен әлдеқайда өзгеше. Себебі, Мутазила бойынша адамның іс-әрекеттері Алла тарапынан жаратылмаған. Яғни, Алла адамның болашақта жасайтын әрекеттеріне араласпайды. Құранның бір аятында: «Біз кітапта Исраил ұлдарына: Сендер жер бетінде екі рет бүлік шығарып, үлкен күпірлікке кіресіндер» деп білдірдік, делінген. Қади Абдулжаппар бұл аятты былайша айшықтайды: Алла болашақта бүліктің шығатынын жарқын болашаққа, ал қазаны өткен шаққа негіздеген. Яғни, болашақтағы бүліктің Алла қалауымен болатындығын айтқан.

Мутазила ағымы Құрандағы қаза мен тағдыр сөзін ескерту, хабар беру мағынасында қабылдайды. Мысал ретінде Құранның «Таңертең шығып бара жатып, олардың (Лұт қауымының) басы кесіледі деп Оған (Лұтқа) бұл

жағдайды қаза қылдық», аятындағы қаза сөзін хабар беру, ескерту деп тұжырымдайды.

Қаза сөзі әмір ету, бұйыру секілді мағыналарға да келеді. «Раббың тек өзіне ғана құлшылық етуді, ата-анаға жақсылық жасауды бұйырды (қаза етті), аятында қаза сөзі бұйырғанды білдіреді. Сонымен қатар қаза сөзі – бір істің нәтижесі, соны дегенді білдіреді. Сол себептен «хабар» мағынасында қолданылса, бір істің нәтижесі айқын көрінеді деген сөз. Мысалы, әкімнің үкіміне қарай керекті болған нәрсе үшін «қаза» делінеді. Аллаға қатысты нәрселер үшін маслихатты керектірген секілді бұл жағдайда, Оны толығымен жаратты, үкім берді делінеді.

Қади Абдулжаппар адам әрекеттерінің Аллаға қатысы жоқтығын былайша ашықтайды: Егер адамдардың әрекеттері Алланың қаза мен тағдыры, қалауымен болса еді, олардың барлығына разы болуды қажет ететін еді. Яғни күпірлікке де разылықпен қарау керек болатын еді, дейді. Бұл мәселеде Әбу Ханифаның да ұқсас көзқарастары бар. Әбу Ханифаның көзқарасы бойынша, Алла кәпір үшін күпірлікті қалаған, бірақ кәпірге күпірлікке кіруді бұйырмаған. Алла бұйырған барлық нәрсесінен разы, бірақ қалаған барлық нәрсесінен разы емес. Алланың разылығынсыз бірақ қалауымен болған адамдардың күпірлік іс-әрекеттері арқылы Алла адамдарды жазаға тартады. Алла барлық адамзатқа иманға келуді бұйырған, бірақ кейбіреулерінің исламға кірмеуі Алланың қалауымен болып жатқан әрекет. Мутазила ғалымдарының дүниетанымы болса, адам әрекеттері Алланың қалауы да емес, әмірі де емес дейді.

Қалам ғылымының атақты зерттеушілерінің бірі Замахшаридің ойынша, Алланың «Лауху-л Махфузда» (тағдыр тақтасы) жазған адамзаттың іс-әрекеттері белгілі бір жазу ғана болып, анық тағдыр еместігін айтады. Яғни Алла болашақтағы іс-әрекеттерді біледі, бірақ олар адамдар үшін белгіленген және Алланың қалаған әрекеттері емес дейді.

Кез-келген мұсылман Алланың болашақты білуінен күдіктенбейді. Яғни, Алланың барлық нәрсені білуші екендігін мойындайды. Бірақ, Алла барлық нәрсені алдын-ала жазып белгілеп қойса, адамдар сол жазу арқылы әрекет жасап, қияметте жауапқа тартылмай ма деген сұрақ туындайды. Әрине, олай еместігі, яғни Алланың адамдарды жамандыққа мәжбүрлемегендігі турасында мына бір мысал түсініктеме береді: Балықтар теңізде туылып, өсіп өледі. Теңізде қалағанын жасай алады. Теңіз оның әрекеттеріне еш шек қоймайды. Алланың білім сипаты да осы

секілді. Алла үшін өткен мен болашақ деген нәрсе жоқ. Адамзаттың барлық әрекеттері теңіздегі балық секілді, Алланың білім сипатының ішінде қамтылған. Адам әрекеттері Алланың белгілеген шеңбер ішіндегі еркін жасалынған әрекеттері болып табылады.

Мутазила ағымының дүниетанымындағы ең маңызды тақырып «тағдыр» мәселесі болып табылады. Бұл мәселенің өзіндік ерекшелігі бар. Адамның әрекеті ешбір нәрсемен байланысы болмауы мүмкін емес. Әрбір әрекет өзіндік бір күш-жігерге мұхтаждығы бар. Адам әрекеттерінің жаратушысымен байланысы болу керек. Яғни тағдыр, күш-жігер және құдырет арасында бір байланыс бар. Мутазилашылар қаза мен тағдырды Алла әрекеттері деп қабылдап, оны бір жүйе ретінде қабылдайды. Осыған орай, қаза сөзінің 1- істің соңы; 2 – бұйрық пен әмір; 3 – хабар беру мен білдіру секілді үш түрлі мағынасы бар. Бұл үш түрлі мағынада да қолданылған Құранның бірнеше аяттары мысал ретінде келтірілген.

Мутазила ағымы өзіндік көзқарастарын ашықтай отырып, сөздердің сөздік және терминдік мағыналарында айырмашылықтарды ортаға қояды. Бірақ, көбіне терминдік мағынасын қолданады. Дегенмен Құрандағы «муташибих» (мағынасы жабық) аяттардың тек сөздік мағынасын қолданады. Құрандағы сөздердің екі жақты түсіндірмесі бар. Оның бірі – ақыл арқылы, ал екіншісі – сөздік арқылы дейді, Мутазила көсемдері. Мутазила көсемдері араб тілін жетік меңгерген. Ақылдық тұрғыдан тұжырымдама жасағанда, сөздікке аса мән берген. Сонымен қатар көне Араб дастандары мен өлеңдерінен көптеп пайдаланған. Осы себептен тағдыр сөзінің мағынасын адамның іс-әрекеттерінің алдын ала белгіленіп қоймағандығын негіздейді.

Қаза мен тағдырға жақсылық пен жамандыққа иман еткендей, иман келтіру турасындағы хадистер жайында Қади Абдулжаппар «жамандықты» зияндық деп айшықтаған. Яғни зияндық ұсқынсыздық мағынасына келіп, бұл сипат Аллаға тән емес деп айшықтама жасайды. Дегенмен орта жастағы бір адам Сыффын соғысында хз. Алидің жанына келіп, Құранда Алланың қазасына разы болуды уәжіп қылған хабарлар бар екендігін айтқан. Егер жамандық зияндық ретінде қарастырылған болса, жақсылықпен жамандықты Алла тарапынан екендігі жайыз болар еді. Ал егер бұл жамандық түсінігінде ұсқынсыздық болса, онда Аллаға тән болмас еді. Яғни, зияндық ұсқынсыздық деген сөз емес. Мутазила түсінігі бойынша, жарату Алламен қатар адамға да тән сипат. Яғни, адамдардың тағдыры жаратуды

білдіреді. Әрбір адам өз тағдырын өзі жаратады дейді. Бұл жердегі жарату түсінігі кез-келген затты алғашқы жаратушысы түсінігінде емес. Себебі, алғашқы жаратушы бір Алла ғана және Аллаға ғана тән сипат болып табылады.

Мутазила мен Әхли сүннет ғұламаларының дәлел ретінде қабылдаған бірнеше аяттары бар. Дегенмен Мутазила ағымының ғұламалары ақылдық тұрғыдан тағдыр мәселесінде тұжырымдамалар жасаған. Оның себебі де тағдыр сөзінің Құранда түрлі мағынада айтылғаны негіз болады. Мысалы, «жасаған іс-әрекеттерің туралы сендерге хабар береді», «іс-әрекеттерің туралы Оның хабары бар», «жасаған әрекеттеріңе қарай азабын тартасыңдар», «жасаған әрекеттеріңді көріп тұр», «әрекеттеріңе қарай қарсы алынасыңдар», «Алла жасаған әрекеттеріңді білмейді деп ойлайсыңдар ма, Ол барлығын көруші» секілді аяттар түрлі мағынаны білдіреді.

Ислам философиясы тарихында тағдыр тақырыбында Мутазилаға жақын көзқараста болған Матуридилер еді. Матуриди ағымы тағдырды былайша ашықтайды: Жақсылық та жамандық та о бастан Алланың үкімі. Қаза болса, үкімдері де шексіздікті негіздеген бір әрекет болып табылады. Яғни, қазаға белгілілік мағынасын берсе, онда ол математикалық есеп болып, барлық нәрсе алдын ала есептеліп қойған дегенді білдіреді. Мутазила секілді Матуридилер де барлық нәрсе алдын ала белгіленіп қойған деген түсінікке қарсы. Матуриди өкілдерінің дүниетанымы бойынша, Алланың қазасы мен тағдыры адамдарды мәжбүрлемейді. Адам әрекеттері Алланың қазасымен болғанымен, Ол ешкімді бұған зорлап жасатпайды.

Матуридилер бұл тақырыпта Мутазилаға жақын көзқараста болғанымен, әхли сүннет мазхабының белгілі шектен шықпауы мақсатында Ашариге де жақын түсініктері бар. Абу Мансур әл-Матуридидің көзқарасы сол кездегі замандасы, көрнекті мұсылман ойшылы Абу әл-Хасан әл-Ашаридің көзқарасына жақын болған. Осы екеуі де Мутазилиттер философиясына жауап ретінде өз доктриналарын дамытты. Алайда, ол екеуінің ілімдерінің арасында бір-бірінен айырмашылықтары да бар. Ашари секілді Матуриди де Құран аяттарын ақылмен дәлелдеу мүмкіндігі бар деп есептеген. Бірақ сонда да Матуриди Ашариге қарағанда, Құдай ақиқатын тану мәселесінде ақылға үлкен мән берген. Мысалы, Матуриди Алланың болмысын ақылмен танып білу мүмкіндігі бар дейді. Себебі, Құранда бұл туралы айтылған сөздер бар дейді. Сондықтан Құдайдың болмысын танып-

білу талпынысы Матуриди бойынша Құран талаптарын орындау болып табылады. Матуриди Құдай болмысын ақылдық дәлелдер негізінде танып білуді қолдай тұра, Құдайдың әмірін ақылмен тану мүмкін емес және ақиқат арқылы сенімге алу қажет деп есептеген. Яғни, егер ақыл бір мәселе және құбылыс немесе іс-әрекетті жақсы немесе жаман десе, онда осы мәселе бойынша ақиқат ережелері негізінде соңғы шешім шығаруға болады. Себебі, ақыл Құдай рұқсат еткен немесе тиым салған нәрселердің мәнін ұғына алмайды. Бұл мәселеде Матуридиттердің көзқарастары мутазилиттердің көзқарасынан айырмашылықтары бар. Мутазилиттер ақыл бір мәселе немесе құбылыс пен іс-әрекеттің жарамды немесе жарамсыз екенін айтса, онда ақылдық дәлелдерге сену қажет деп есептеген.

Ашариттердің бұл мәселе төңірегінде өз позициясы бар. Олар заттар табиғатын тануда ақылдың яғни ойлау процесінің рөлі жоқ және болуы мүмкін емес деп есептеген. Сондықтан жарамды немесе жарамсыз, рұқсат етілген немесе тиым салынған мәселелер туралы тек ақиқат (нақыл) ережелері негізінде пікір шығаруға болады дейді. Сондықтан жалпы Матуридиттер Ашариттерге қарағанда ақылдық дәлелдерге көбірек мән беру жағынан Мутазилиттерге ұқсаңқырап кеткен.

Матуриди ақиқаттың (нақылдың) тиімді мәнін мойындай тұра, «кейде адам ақылының шектеулі және қателесуге бейім» деп ойлайтын хадисшылар және ислам құқықшыларымен жиі дауласып тұрды. Оларға Матуриди Таухид мәселесінде былай деген: «Ақылмен тану мүмкіндігін ескермегендер, өздері бұл пайымдауды ақылдың жұмыс істеуі арқылы жүзеге асырады. Осының өзі ақылдық дәлелдерді қажет етеді. Алланың өзі Құранда ақыл дәлелдерін қолдану қажеттілігі туралы бірнеше аяттарында айтқан болса, бұған қалай қарсы пікір айтуға болады?». Осылайша Матуриди нақылдық дәлелдерге аса мән бермеген, алайда оны жоққа шығармаған. Тіпті егер адамға қателесу қасиеті тән болса және ақыл шынайылана алмаса, онда Матуриди бойынша бәрібір оны елемей мүмкін емес. Матуриди адам ақылының шектеулі екенін мойындай тұра, Құдайдың сөзі Құран және пайғамбар сүннетіне басымдық берген. Ал ақыл дәлелдері оның ілімінде осы екі қайнар көздерге қарама-қайшы келмеуі керек дейді. Ал егер қарама-қайшылық пайда болған жағдайда онда нақылдық дәлелдерді қабылдап, ақылдың шектеулі екенін қабылдау қажет дейді. Матуриди Құрандағы мағынасы жабық аяттардың (муташабих) мағынасын сұрақ

пен пікірталас туғызбайтын мағынасы шық (мухкем) аяттармен олардың мазмұнын түсіндіруді ұсынған. Құран аяттарын Құран аяттарымен айшықтауды оның қарама-қайшылық емес екендігін айтқан. (4.82 аят).

Құдайдың ниеті туралы мәселе бойынша Ашариттер бұл проблема толығымен Құдайдың қолында және оның іс-әрекеттерін талқылауға болмайды деп есептеген. Осыны дәлелдеу үшін мына Құран аятына сүйенеді: «Одан (Құдайдан) ол не істеп жатыр? деп сұрамайды, Ол (Құдай) олардан сұрайды» (21.23). Кез-келген құбылыстың мәнін ақыл дәлелі негізінде анықтауды жақтап мойындайтын Мутазилиттер, Құдай барлық нәрсені белгілі жоспар мен ойластыру бойынша жасайды деген пікірлерін білдірген. Егер Құдай әділ болса, онда Ол екі нәрсенің ең жақсысын жасау керек дейді. Яғни, олардың ойынша Құдай жаман нәрселерді бұйырып, жақсы нәрсеге тиым сала алмайды. Матуриди болса, осы мәселе төңірегінде орта позицияны ұстанып, Мутазилиттер секілді, Құдай барлық нәрсені өз жоспары бойынша жасайды деген. Бірақ ол Мутазилиттерге қарағанда Құдай өзінің ойы мен жоспарын жүзеге асыруда ешкімге есеп бермейді және өз қалауы өзінің еркінде дейді. Сондықтан Матуриди Мутазилиттердің Құдай тек ең жақсысын істеуге міндетті деген пікірлерін сынға алған. Егер Құдай тек жақсыны ғана жасауға міндетті болса, онда ол абсолютті еркінен айрылған және ерекше құдіреті болмаған деген тұжырым жасалады дейді.

Адамның еркі мен тағдыры мәселесінде Матуридидің басқа ағымдардан ерекшелендіретін көзқарастары болған. Ашариттер адамның барлық іс-әрекеттерін Құдай жасатады деп есептеген. Ал адамдар оны тек кәсбте қолданады. Кәсб – Құдайдың қалауымен адам ойластырып орындайтын іс-әрекеттердің бірігуі. Адам Құдай қалауынан басқа еш нәрсе жасай алмайды дейді. Матуриди болса Құдай адамның өзі жасаған таңдауынан туындаған нәрсені жүзеге асырады деп есептеген. Дегенмен Матуриди Құдай қалауын да жоққа шығармаған. Ашариттер адамда қалау еркі жоқтығын айтады. Матуриди ашариге қарағанда кәсб адамға Құдайдан берілген күш (иститаат) арқылы жасалады деп есептеген. Адам өз еркі таңдауы негізінде жасалған әрекеті, Құдайдың қалауы болып табылады. Ал адам өз әрекеттерінің негізінде Құдай мейірімін алады немесе қаһарына ұшырайды. Осының барлығы Матуридидің ойынша, «кәсб» болып табылады. Осылайша Матуриди адамның еркі мен тағдыры мәселесінде Ашариттер мен Мутазилиттер арасындағы позицияны ұстанған.

Құдайдың сипаттары мәселесі бойынша Матуриди мен Ашаридің көзқарастары ұқсас келеді. Дегенмен Матуриди Ашари секілді Құдайдың сипаттарын Құдайдың жеке тұлғасына жатқызбайды. Яғни, зат пен сипат ұғымдары қосылмайды. Ал Құранда жазылған қасиетті сөздер Құдайдың атрибуттары емес, оның есімдері болып табылады.

Матуриди Құдайды көру мүмкіндігіне байланысты айтатыны, дін адамдары шынымен-ақ құдайды жұмақта көреді дейді, бірақ бұл қалай болатынын айта алмайды. Себебі, мұны ақылмен жеткізу мүмкін емес дейді. Олар мұны Құранның мына аятымен түсіндіреді: (75: 22-23). Құдайдың жүзін көру мәселесінде Матуридиттердің көзқарасы Мутазилиттерден өзгеше болып келеді. Мутазилитер Құдайды не осы дүниеде, не арғы дүниеде де көру мүмкін емес дейді. Себебі, олардың ойынша, Құдай мен оны көрушілер бейне бір кеңістікте болады. Ал бұлай болу мүмкін емес, себебі Құдай кеңістіктен жоғары. Матуридидің ойынша, Құран Құдайдың жаратылмаған сөзі болып табылады. Бірақ, ол жазған сия және жазылған парақтар жаратылған болып табылады. Ашарилер болса, Құранды мәңгі (қыдам) деп есептейді. Сүнниттік бағытты ұстанатын Матуридилік Құранды оқу, айту және жазу ісі жаратылған, ал мән-мағынасы жаратылмаған дейді. Құранның қайнар көзі Құдайдың өзі болып табылады. Яғни, Құран Құдайдың сөзі болып табылады (калам). Матуриди осы атрибуттарды мойындаумен қатар оларды ақылдық дәлелдермен түсіндеруге тырысқан.

Адамдардың күнә жасауы мәселесінде Матуриди тіптен күнәһар және күнәсіне өкінген адам болса да, егер онда иман болса, ол адам тозаққа мәңгі қалмайды дейді. Оны дәлелдеуге Матуриди Құранның мына аятын мысалға алады: (6:160). Осы аятқа сәйкес әрбір адам күнәсіне парапар жазасын алады. Сондықтан дінге сенуші мұсылман (иманы бар) күнәһарды Құдайға сенбейтін адаммен бірдей етіп жаза берсе, ол әділетсіздік болар еді. Құдай өзіне сенген адамды жеңіл жазалайды. Матуридидің ойынша, Құдайға сенген адам Құдайдың мейірімінен үміт етіп, қаһарынан қорқуы керек. Себебі, Құдай егер қаласа, адамды кішкентай күнә үшін жазалап, үлкен күнә үшін кешіре алады. Матуридидің күнә турасындағы көзқарастары ислам ғұламаларының көзқарастарына сай келеді. Яғни Құдайға сенушілер тозақ отында мәңгі жанбайды. Мутазилиттер күнә мәселесі төңірегінде басқаша пікірде болған. Олардың ойынша,

егер мұсылман адам істеген күнәларына өкініп, кешірім сұрамаса, тозақта мәңгі қалады дейді.

Ал Харижиттердің көзқарасы мүлдем өзгеше. Олардың ойынша, барлық күнәһар мұсылмандар имансыз деп есептейді. Бұл жерде көрінгендей, Харижиттер мен Мутазилиттер адамның іс-әрекеттерін иманымен байланыстырған. Ал Ашари мен Матуриди адамның іс-әрекеттері олардың имандарының бөлігі емес деп есептеген. Олардың ойынша, Құдай күнәһарларды жазалайды, бірақ кешіре алады. Тіптен үлкен күнәлар жасаған адамдар да иманынан айрылмайды дейді.

Қорыта айтқанда, Мутазилиттер тағдырды толығымен теріске шығармай, тек адам әрекеттерінің Алла тарапынан алдын ала белгіленіп

қойған, адам еркін шектеген тағдыр түсінігін ғана терістеген. Ал әлем және ондағы болмыстардың жаратылысымен бірге адам еркінен тысқары қаза мен тағдыр түсінігін қабыл еткен. Дегенмен Жабрия мен Ашария мазхабтарына қарағанда, Мутазила каламшылары адамзат өзін дамытуға, өз танымы арқылы әрекет етуге мүмкіндігі мен еркі бар екендігін негіздеген. Яғни, Мутазилиттер барлық болмыстың жаратушысы бір Алла, бірақ дүниедегі адамдардың іс-әрекеттері өзіндік еркі мен қалауында деген бір Тәңір-адам ара қатынасы дүниетанымын қалыптастырған. Осыған орай әрбір адам жақсылықты немесе жамандықты таңдауы мен қалауы өз еркінде болған, өз тағдырын өзі жасайтын бір болмыс иесі деп тұжырымдайды.

Әдебиеттер

- 1 Atay Huseyin. İslamin İnanç Esasları. – Ankara, 1992. – 250 p.
- 2 Oner Necati. İnsan Hürriyeti. – Ankara, 1995. – 125 p.
- 3 Watt W. Montgomery. Hür irade ve kader. – İstanbul, 1996. – 166 p.
- 4 Akbulut, Ahmet. Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri. – İstanbul 1992. – 200 p.
- 5 Байтенова Н.Ж. Исламдағы секталар мен бағыттар. – Алматы, 2013. – 135 p.
- 6 Али-заде А. А. Мутазилиты // Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007. – 100 p.

References

- 1 Atay Huseyin. İslamin İnanç Esasları. – Ankara, 1992. – 250 p.
- 2 Oner Necati. İnsan Hürriyeti. – Ankara, 1995. – 125 p.
- 3 Watt W. Montgomery. Hür irade ve kader. – İstanbul, 1996. – 166 p.
- 4 Akbulut, Ahmet. Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri. – İstanbul 1992. – 200 p.
- 5 Bajtenova N.Zh. Islamdary' sektalar men bary'ttar. – Almaty', 2013. – 135 p.
- 6 Ali-zade A. A. Mutazility' // Islamskij e'nciklopedicheski slovar'. – M.: Ansar, 2007. – 100 p.

Байқонысов Е.Р., Утеева К.К.,
Бегім А.Б.

**Басты міндет – жастардың
діни сауаттылығын арттыру**

Мақалада жастар арасында экстремизм мен терроризмді алдын алу, сонымен қатар деструктивті діни бірлестіктермен күрес бойынша ұсыныстар келтірілген. Әлеуметтік-экономикалық, саяси және мәдени өзара қатынастардың рөлі артқан заманауи әлемде дінаралық диалогтың қажеттілігі артуда. Өркениеттің әрі қарайғы дамуының қауіпті факторының бірі діни экстремизм және терроризмнің кең етек жаюы болып табылады. Заманауи жаһандық әлем бізге сақ болып, қарастырылып жатқан сұрақ бойынша алдын ала нақты іс-әрекеттер жасау қажеттілігін көрсетіп отыр. Себебі, әлеуметтік зұлымдықтың «жемісін» көргеннен гөрі, оның алдын алған дұрыс. Біздің ғасырымызда діни экстремизм мен терроризм саяси қайраткерлер мен діни көшбасшылардың ең көп талқылайтын мәселесіне айналды. Қоғам үшін жай ғана экстремизм емес, діни экстремизм мен терроризм үлкен қауіп-қатер төндіріп тұрғанын үлкен сеніммен айтуға болады. Оның ерекше қасиеті, ол мемлекеттің құрылымын өзгертіп, билікті басып алуға, біздің мемлекетіміздің егемендігі мен территориялық тұтастығын бұзуға бағытталған; діни ілімді және символдарды адамдарды жүйелі түрде қарсы әрекет етіп, күреске итермелейтін маңызды фактор ретінде қолданады. Сондықтан Елбасы Н. Назарбаев жастарды бұл әдеттерден аулақ болуға шақырып, экстремизм мен терроризмге қарсы күресуді баршамамыздың міндетіміз екенін ескертуде.

Түйін сөздер: терроризм, экстремизм, идеология, конфессия, терроризм актісі.

Baikonysov E.R., Uteeva K.K.,
Begym A.B.

**Basic task – to promote religious
literacy of young people**

The article gives recommendations on the prevention of terrorism and extremism among young people. And also deals with the struggle against the influence of destructive religious associations. In today's world where the role of relations between socio-economic, political and cultural increases, religious extremism has become one of the most discussed topics of political and religious leaders. One of the most dangerous factors of further development of civilization is the growth of religious extremism and terrorism. Modern global world forces us to be vigilant and to take concrete action on the issue in advance, because the social evil is easier to prevent than to reap its benefits. With confidence we can say that at present the greatest threat to society is not just extremism but religious extremism and terrorism. Its distinguishing feature is that it is aimed at violent change of the political system and the seizure of power, violation of the sovereignty and territorial integrity of our state; It uses religious teachings and symbols as an important factor in attracting people, mobilizing them in an uncompromising struggle, so the Head of the State Nursultan Nazarbayev calls on young people to be vigilant and to resist all the forces of extremism and terrorism.

Key words: terrorism, extremism, ideology, confession, an act of terrorism.

Байқонысов Е.Р., Утеева К.К.,
Бегім А.Б.

**Основная задача – повысить
религиозную грамотность
молодежи**

В статье выработаны рекомендации по профилактике терроризма и экстремизма среди молодёжи и борьбе с влиянием деструктивных религиозных объединений. В современном мире, где возрастает роль социально-экономических, политических и культурных взаимоотношений, религиозный экстремизм стал одним из самых обсуждаемых тем политических деятелей и религиозных лидеров. Современный глобальный мир заставляет нас быть бдительными и предпринимать конкретные действия по рассматриваемому вопросу заблаговременно. С уверенностью можно сказать, что в настоящее время наибольшую угрозу для общества представляет не просто экстремизм, а религиозный экстремизм и терроризм. Его отличительная черта в том, что он направлен на насильственное изменение государственного строя и захват власти, нарушение суверенитета и территориальной целостности нашего государства; использует религиозное учение и символы как важный фактор привлечения людей, мобилизуя их на бескомпромиссную борьбу, поэтому Глава государства Н. Назарбаев призывает молодежь быть бдительными и всеми силами противостоять экстремизму и терроризму.

Ключевые слова: терроризм, экстремизм, идеология, конфессия, акт терроризма.

**БАСТЫ МІНДЕТ –
ЖАСТАРДЫҢ ДІНИ
САУАТТЫЛЫҒЫН
АРТТЫРУ**

Мемлекетіміз тәуелсіз ел болып, әлемдік қауымдастықта беделге ие болды. 25 жылда барлық салаларда реформалар жасалынып, тиімді шаралар мен мүмкіндіктер жүзеге асырылып келеді. Қазіргі кезеңде рухани салада көптеген өзгерістер мен дамулар орын алуда. Тәуелсіздікке ие болғаннан бері еліміз жаһандық үрдістердің заңдылығына қадам басты. Әлемдік ахуал үлкен алпауыт мемлекеттердің өзін тығырыққа тіреп қойғаны белгілі. Геосаяси жағдай күрт өзгерістерге ұшырап, ұшқындары елімізден сырт айналып өтпейтінін көрсетті. Әлем жұртшылығының мазасыз күн кешуіне себеп болып отырған діни экстремизм мен терроризм күннен күнге үрей тудырып келеді. Әрине, бұл Қазақстанда да көрініс тапқанын білеміз. Дей тұрғанмен келешек жастардың қолында, оларға діни тәрбие мен сауаттылығын арттыру үшін барлық ерік жігерімізді жұмсауымыз керек. Діни сауатсыздықтың әсері қоғамдағы жастардың діни экстремизм мен террористік ұйымдарға қызмет етуіне жол ашты. Елбасы Н.Ә. Назарбаев: «Біздің шешуші конфессияларымыз мемлекеттік органдармен ынтымақтастық барысында дінге сенуші жастармен белсенді жұмыс жүргізіп, олардың шынайы діни білім алуына көмектесе алар еді» [1]. Біз бүгінде тыныш әрі тұрақты жағдайда өмір сүріп жатырмыз, бірақ та мұндай бейбіт тіршілік баршаны жайбарақаттандырып жіберді. Қазіргі кезде құқық қорғау органдарының ондаған мың қызметкерлері лаңкестік әрекеттердің алдын алу және құрықтау мақсатына жұмылдырылған. Мемлекеттің билік құрылымдары бұл орайда өз қызметтерінің нәтижесін көрсетіп отыр. Құқық қорғау органдары мен барлық салалардың елдегі заңдылық пен тұрақтылық сақтаудан асқан маңызды міндеттері жоқ екені баршаға аян. «Қазақстан – 2050» стратегиясы қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Елбасының Қазақстан халқына Жолдауында Н. Назарбаев: «Біз мұсылман үмбетінің бір бөлігі екенімізді мақтан тұтамыз. Ол – біздің дәстүріміз. Бірақ бізде зайырлы қоғамның дәстүрлері де бар екенін, Қазақстан зайырлы мемлекет екенін ұмытпауымыз керек. Біз елдің дәстүрлері мен мәдени нормаларына сәйкес келетін діни сана қалыптастыруымыз керек. Біз өзін-өзі ұстаудың ерекше үлгілерін алуға тиіпсіз» деп атап көрсетті. Мемлекет басшысының сарабал саясатының нәтижесінде елімізде

дінаралық сұхбат пен толеранттылық сақталуда. Қазіргі сәттерде бой көрсете бастаған дін атын жамылған экстремизм және терроризммен күрес жолға қойылды. «Сөйте тұрып, мен ұлтты да сақтандырғым келеді. Экстремизммен күрес әйтеуір жазықтыны іздеп табуға айналып кетпеуге және дінмен күреске жалғасып кетпеуге тиіс», – дей келе, Ұлт Көшбасшысы мемлекеттік-конфессиялық қатынас құралынан дінді ығыстырудың идеологиясына айналдырып жібермеуді нақтылай түсті.

Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаев: «Қазақстан 140 этнос пен 17 конфессияның өкілдері үшін туған шаңырағына айналды. Азаматтық татулық пен ұлтаралық келісім – біздің басты құндылығымыз. Көпұлтты еліміздегі татулық пен келісім, мәдениеттер мен діндердің үндесуі әлемдік эталон ретінде танылған. Қазақстан жаһандық конфессияаралық үнқатысу орталығына айналды» [2], – деп көрсетті. Мұндай тыныштық күй мен тұрақтылықты еліміздегі кейбір теріс діни ағымдар астан-кестенің шығарғысы келетіні белгілі. Қазақстандағы экстремизм мен терроризмде идеялық емес, қылмыстық негіз бар. Жалған діни көпірмеліктің артында қоғамның негізін күл-талқан еткісі келетін қылмыстық топтар мен іс-әрекеттер жасырынып жатыр. Бұл – біздің еліміздегі бейбітшілік пен тұрақтылыққа шабуыл жасаудың бірінші сатысы. Мұндай әрекеттер еліміз бен азаматтық кемелдігіміздің мықтылығы мен бірлігінің сынға түсу сәті деп есептейміз.

Қоғам мен адамдар радикализмнің, экстремизмнің және терроризмнің барлық түрлерінің бой көрсетулеріне қарсы тұратын біртұтас шеп құруы тиіс. Діннің тұтастығы – мемлекетіміздің тұтастығы: діни алауыздық ұлттық алауыздыққа жалғасып, елде саяси тұрақсыздық орын алары ақиқат.

Қазақстан Республикасының Президенті Н. Назарбаев 2015 жылғы 30 қарашада «Қазақстан жаңа жаһандық нақты ахуалда: өсу, реформалар, даму» атты Жолдауын жариялады. Мемлекет басшысы еліміздің бірлігі мен ынтымақтастығына, халықтың әл-ауқатының артуына назар аударды. Қазақстан елі екі онжылдықтан аса уақытта ішкі саяси тұрақтылығымен әлемдік саяси сахнада беделге ие болды. Елбасы ұлттық қауіпсіздік, бейбітшілік, ұлтаралық ынтымақтастық, конфессияаралық татулық, экономикалық даму, дипломатия ұғымдарын басты қағидаларға айналдырды. Елбасының саясатының нәтижесінде мемлекетіміз көптеген асулардан асып, қамалдарды бағындырып келе-

ді. Әлемдік жүйеде мұндай эволюциялық жолмен аз ғана уақыт ішінде қазіргі жағдайға мемлекетіміз секілді ешқандай ел жеткен емес. Бұл көрсеткіштер Ұлт көшбасшысы Н. Назарбаевтың нақты тапсырмаларды алға қойып, оның жүзеге асырылуын қадағалап отырғандығының жемісі деп түсіне білуіміз тиіс. Осыған орай, ұзақ мерзімді Қазақстан-2030 стратегиясы барлық басымдықтарды толығымен орындап шығып, әлемнің дамыған 50 мемлекетінің қатарына ендік. Ендігі міндет әлемнің дамыған 30 елінің қатарына ену болып тұр. Мұндай жетістіктерге жету үшін тынбай еңбек етіп, тер төгуіміз тиіс. Ішкі саясатта саяси тұрақтылық, экономикалық өрлеу орын алуы тиіс.

Жолдаудың маңыздылығы – әлемді дүрсілкіндіріп отырған терроризммен күресуді басты мақсат етіп қойды. Дүниежүзі мемлекеттерінде бұл қатер аса қауіпті мәселелердің бірі болып отыр. Елбасы Н. Назарбаев: «Бүгінде халықаралық терроризм әлемге елеулі қатер төндіріп тұр» [3], – деп атап көрсетті. Терроризм көптеген егемен мемлекеттердің ішкі тұрақтылығын бұзып, тыныштықты бұзуда. Сондықтан жаһандану процесі экстремизм мен терроризм қаупін күшейте түсуде. Бұл қатерлерге ұлттық деңгейде, яғни әр мемлекет аумағында тосқауыл қойып, күресу керек. Қазіргі кезде ақпараттар мен идеологиялық үрдістерде ешқандай шекара жоқ екенін ескеруіміз қажет. Сондықтан қатерді дер кезінде айқындап, олармен күресу, тұжырымдауға мүмкіндік беретін болжамдық-талдамалық қызметтің тиімділігін арттыру – мемлекетіміздің ұлттық қауіпсіздік жүйесі қызметінің басты бағыттарының бірі. Еліміздің тыныштығы – ең асыл қазына! Мемлекет басшысы тыныштықты сақтауды назарға ала отырып, әлемдік деңгейлердегі орын алып жатқан террорлық актілерде жазықсыз бейбітшіл халықтың қырылып жатқанын да нықтап атап өтті. Терроризм неден туындайды? Ол діни сауатсыздықтан, дұрыс емес ақпараттардың берілуінен, сананың улануынан туындайды деп есептейміз. Бұл сұрақтарға егжей-тегжейлі жауап беру үшін келесі негізгі түсініктерді анықтап алуымыз керек:

Біріншіден, экстремизм – (лат. *extremus* – шеттеу, яғни орталықтан ауытқу, белгіленген жерден тыс кету деген мағына береді) саясаттағы шеткі көзқарастар мен шараларды ұстану [4, 204 б]. Экстремизм – «шеттеу» яғни орталықтан ауытқу, белгіленген жерден тыс кету деген мағына береді) – жалпы тәртіпті мойындамайтын, өзінің пікірімен ғана іс-әре-

кет жасаушы дегенді білдіреді. Экстремизмнің пайда болу себебі, адамның надандыққа, көрсеқызырлыққа бейімделген көзқарасынан пайда болады. Экстремизмнің тағы бір көрінісі басқа біреуді көре алмау, түсінбеу немесе түсінгісі келмейтін адамдардан шығады. Лаңкесшілер дұрыс бағытқа жол көрсететін адамдардың кеңесіне мүлдем құлақ аспайды. Олар өздерін ең таза кіршіксіз деп санап, басқаның барлығын адасушыларға жатқызып, жөн білетін адамдарды мойындамайды [5].

Екіншіден, терроризм – [лат. *terror* – қорқыныш, үрей] – саяси мақсатты сылтауратып, күш қолдану [6, 344 б.]. Яғни, саяси мақсатты сылтауратып, күш қолдану. Бұл ұғым – XVIII ғасырдың соңында ұлы француз төңкерісі кезінде якобиндықтар жүргізген репрессиялық саясатты атауда қолданылады. «Террор» ұғымы қазіргі әдебиеттерде диктаторлық немесе тоталитарлық жүйенің өз азаматтарына қатысты күш қолдану және үрей туғызу саясатын сипаттауда қолданылады. Терроризм – ұйымдасқан топ дитеген мақсатына жету үшін дүркін-дүркін күш қолдану арқылы көрініс табатын әдіс. Терроризм – заңсыз күш көрсету және террор әдістерін қолдану арқылы, мақсаты халықты не оның белгілі бір тобын, билік өкілдерін қорқыту, өзіндік негізінен радикалды, саяси, әлеуметтік және діни мәселелерді алға жылжыту үшін жағдайлар жасау болып табылатын зорлық-зомбылық актілерін жүзеге асыру.

Үшіншіден, терроризм актісі [7, 160 б.] – жарылыс жасау, өрт қою немесе адамдардың қаза болуы, елеулі мүліктік зиян келтіру не қоғамға қауіпті зардаптар туындау қаупін төндіретін өзге де іс-әрекеттер жасау, қоғамдық қауіпсіздікті бұзу және халықты үрейлендіру.

Төртіншіден, секта сөзі латынның «*sekta*» сөзінен шыққан, алғашқыда ол екі мағынада қолданылды: біріншісі – бір заттың бөлігі де, екінші мағынасы – сана образы, оқу дегенді білдіреді. Бұл сөз «*seca*» – кесіп тастау (бүтіннің бөлігі) және «*sequi*» – ізіне түсу (қандай болсын оқудың артынан ілесу) [8] сөздерімен мағыналас. Және бұл сөздердің көрініс табу сипатына лайық «*тоталитарлық секта*» [9, 4 б.] деген ұғым қолданылады.

Демек, секта азаматтарға тек қана өз пікірін таңып мақұлдату, зорлық-зомбылық көрсету, еркінен тыс әрекет пен мүлкін тартып алу, тіпті кісі өміріне қауіп төндіру сияқты істерімен ерекшеленеді.

Бесіншіден, идеология – таптың, әлеуметтік топтардың мүддесін білдіретін, қоғамдық сана,

философиялық, моральдық, эстетикалық және діни көзқарастар мен теориялардың жиынтығы [10, 351 б.].

Көп жағдайда теріс діни ағымдар өздерінің дұрыс емес ұстанымдарына жастарымызды баурап алуда. Экстремистік және террористік сипаттағы кері ағымдар мен секталарға жастар не үшін тартылуда деген сұрақтар туындайды?

Біріншіден, 1992 жылдың 15 қаңтарында «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» Заң қабылданды. Бұл құжат діни бірлестіктер заңнама шеңберінен шықпаған жағдайда мемлекет тарапынан олардың ісіне қол сұғылмайтындығына кепілдік берді. Тәуелсіздік алып, өзінің дербес мемлекеттік ұстанымын көрсетіп, бүкіл әлемге құшағын кең жайған, діни сенім бостандығын іс жүзінде көрсеткен Қазақстанның дархан саясатын пайдаланып, түрлі діни қарағар ағымдар мен секталар елімізге ағылды. Бұл азаматтарымыздың, әсіресе, жастарымыздың санасын улап, ұрыс жолға түсуіне себепкер болды. Діни экстремизм мәселесі бой көтерді. Бүгінде өзге дәстүрлі діндер былай тұрсын, ислам дінінің өзінен тарадық дейтін көптеген ағымдар мен ұйымдар қоғамдық, мемлекеттік мәселеге айналды. Бұл елімізге әртүрлі діни ұйымдар мен ағымдардың енуіне мүмкіндік берді. Түрлі радикалды ағымдардың қауіпсіздігімізге қатер төндіре бастаған сәтте 2011 жылы 11 қазанда «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заң қабылданып әрекет етуші заңсыз қарағар ағымдардың қызмет етуіне тыйым салынды. Бұл заң талаптарды күшейте түсті. Осы кезге дейінгі уақытта түрлі ағымдар жастарымыздың санасын улап, өздерінің мүдделеріне пайдалануды мақсат етіп алды және қаншама жастар теріс ағымдардың санын арттырды.

Екіншіден, кері ағымдар жастарымыздың діни сауатсыздығын пайдаланып, алдау, арбау арқылы өздерінің пиғылдарын жүзеге асырып, ұтымды пайдаланды. Жастарға діни білімнің мән-мағынасын түсіндіретін әртүрлі көзқарастар мен діни экстремизм идеологтары тарапынан төнетін қауіп-қатерлерді шынайы бағалау қиындық туғызып отыр. Жастарымыз психологиялық тұрғыдан, білім мен ғылым жағынан оларға қарсы тұрып, төтеп бере алмауда. Себебі, азаматтардың бойындағы рухани құндылықтарды толықтыруда арнайы мамандар жетіспеушілігі байқалады.

Үшіншіден, жастардың әлеуметтік-экономикалық жағдайларының төмендігі мен тым жоғарылығы. Кері діни ағымдарға жастардың кетуіне қоғамдағы жұмыссыздық, экономикалық

қанағаттанбаушылық ықпал етеді. Кейде керісінше, әл-ауқаты жақсы, ауқатты отбасылардан шыққан жастар бейім болады.

Төртіншіден, әлем ақпараттану үрдісіне көшкен сәтте, жастардың ғаламтор желілері арқылы әртүрлі радикалдық және экстремистік сипаттағы идеялардың ықпалына түсуі ұлғаюда. Жастардың ажырамас бөлігіне айналып отырған ғаламдық желіні теріс пиғылдағы адамдар өздерінің көздеген мақсаттарына шебер пайдаланып жатыр. Әлеуметтік желілердегі видеороликтер, теріс идеялар жастардың санасын улауға бет алды.

Міне, осы және басқа да факторларды ескерер болсақ, бүгінгі күнде жастардың діни сауатын көтеру мәселесінің өзектілігі сөзсіз. Өйткені, еліміздің болашағы жастардың бойында қандай дүниетаным қалыптасатындығымен тікелей тәуелді.

Мемлекет басшысы Н. Назарбаев: «Қазір кейбір сыртқы күштер жастарымызды ислам дінінің хақ жолынан адастырып, теріс бағытқа тартуға тырысуда. Мұндай ұлттық табиғатымызға жат келеңсіздіктерден бойымызды аулақ салуымыз керек», – деп баса айтқан болатын. Осы орайда ҚР-да діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл жөніндегі 2013-2017 жылдарға арналған мемлекеттік бағдарламасы мен конфессияаралық қарым-қатынастарды үйлестіру бойынша ел аумағында атқарылып жатқан ілкімді істердің барлығы үкімет назарына ілігіп, бұл жұмыстар облысымызда да кең көлемде жүзеге асырылып, нәтижелі көрсеткіштерге иек артып, өңір тұрғындарының көңілінен шығып жатқандығы жасырын емес. Дін істері комитеті діни саладағы мемлекеттік саясатты жүзеге асыру жұмыстарын 3 бағытта ұйымдастырып жүзеге асыруда:

– қазақстандық қоғамда конфессияаралық келісім мен толеранттылықты қамтамасыз ету, Қазақстан Конституциясына сәйкес, ел дамуының зайырлы қағидаттарын ілгері жылжыту;

– Қазақстан Республикасы «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заңының ережелерін мүлтіксіз орындау негізінде діни бірлестіктерімен сындарлы өзара әрекеттестік пен ынтымақтастықты ұйымдастыру;

– 2013-2017 жылдарға арналған діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимылдың мемлекеттік бағдарламасына қатысу аясында дінді теріс пиғылды мақсаттарда пайдалануға жол бермеу [11]. Осы бағыттарды басшылыққа ала отырып, республика аумағында қыруар жұмыстарды атқарып жатыр. Бұл жұмыстар

қоғамның, оның ішінде жастардың діни сауаттылығын арттыруға бағытталғандығы белгілі.

Сондықтан жастар – қоғамның қозғаушы күші, мемлекетіміздің болашағы. Мысалы, 2003 жылы өзін дінмен байланыстыратын жастардың үлесі 38% құраған болса, соңғы үш жылдағы зерттеулер бұл қатардағы көрсеткіштің 70%-ға жуықтағанын көрсеткен. Статистикалық мәліметтер бойынша, еліміздегі 14 пен 29 жас арасындағы жастардың жалпы үлесі 4,3 млн. жуық адамды құрайтын болса, олардың ішінде 450 мыңға жуық жастарымыз жоғары және арнаулы орта оқу орындарының студенттері болып табылады. Ал, Оңтүстік Қазақстан облысында 11 ЖОО орны болса, оның ішінде 9 ЖОО Шымкент қаласында орналасқан. Өңірімізде барлығы 66 513 студент жас білім алуда [12]. Оқу ордамызда қазіргі сәтте 1000-нан астам академиялық топтар бар. Жастардың діни сауаттылығын арттыру мақсатында «Дінтану негіздері» пәні 1 семестр бойы өткізіледі. Бұл салада дәріс беруші профессорлар мен оқытушылар жастарға жоғары деңгейде дін туралы сабақтарын өткізіп келеді. Студент жастардың бойында патриоттық, діни, саяси сауаттылығын одан әрі қалыптастыру мақсатында университетте 10 бағыт бойынша іс-шаралар ұйымдастырылып өткізілуде. Соның ішінде «Экстремизм мен терроризмнің алдын алу» тақырыбында университет деңгейінде жарты жылдықта 70-ке жуық іс-шаралар ұйымдастырылды. Ал, академиялық топтардың барлығында «Экстремизм мен терроризмнің алдын алу» тақырыбында тәлімгерлік сағаттар арнайы мамандардың қатысуымен өткізіліп жатыр. Өңіріміздің ұлттық қауіпсіздігі мен тәртіпті және ағартушылық түсіндірме жұмыстарын жүргізетін билік құрылымдарымен тығыз байланыс жасап, іс-шаралар атқарылып келеді. Ұлттық қауіпсіздік комитеті, прокуратура, әкімшілік, білім, жастар және тілдерді дамыту басқармасы, ішкі саясат және дін істері басқармасы, құқық қорғау, мешіт имамдары, теолог, дінтанушы мамандар мен қызметкерлер жастардың діни сауаттылығын арттыруда жүйелі түрде білім ордамызбен тығыз байланыстар орнатқан. Діни тақырыптарға байланысты республикалық және облыстық конференцияларға кафедралардың оқытушы профессорлар құрамы қатысып, біліктіліктерін жетілдіріп келеді. Онлайн жүйесімен осы тақырып аясында ЖОО арасында пікір алмасулар мен кездесулер ұйымдастырылып отыр. Студент жастардың сабақтан тыс уақыттарын тиімді пайдалануда университетте әр сала бойынша 21 үйірме жұ-

мыс жасайды. Бұл үйірмелердің жүйелі жұмыс атқаруы жастардың теріс діни секталар мен ағымдарға немесе өзге де жаман жолдарға түсіп кетпеуіне ықпалы күшті деп есептейміз. Одан әрі жұмыстарын жандандырудамыз. Жатақханада жататын студент жастардың кешкі уақыттарын тиімді өткізуде де оқытушыларымыз белсенділік танытып жастармен семинар-тренингтер, психолог, дінтанушы, саясаттанушы, экономист т.б. мамандармен және мешіт имамдарымен кездесулерді ұйымдастыруды алға қойған.

Теріс пиғылды және радикалды дін идеологиясының сипаты мен қауіп-қатерін ашып көрсету шаралары барысында тікелей осы мақсатқа бағытталған білікті дінтанушы, теолог мамандар мен зерттеуші ғалымдарды тарта отырып, түсіндіру жұмыстары кеңінен жүргізіліп отыр. Олардың барысында теріс пиғылды және радикалды діни идеологияны таратушы ағымдардың идеологиялық негіздері, іс-әрекет, әдістер, зардабы, алдын-алу шаралары жөнінде жан-жақты мәлімет берумен қатар, әрбір аймақтағы діни ахуал ерекшеліктерін ескере отырып, қажетті ақпараттық – ағартушылық жұмыстар жүргізілуде. Елдегі осындай іс-шараларды ескере отырып, Бас мүфти Ержан қажы Малғажыұлы өз қызметі аясында имам молдалар мен жалпы дін қызметкерлері үшін 2016 жыл «Дін және тарих тағылымы» жылы деп жариялады [13].

Теріс діни ағымдардан зардап шеккендерге көмек көрсету бойынша тәулік бойы қызмет ететін «114-қауырт желі» ақпараттық – кеңес беретін орталығының жұмысы ұйымдастырылғанын хабарлап, көмек сұраған азаматтар мен олардың жақындарына консультативтік, құқықтық және психологиялық көмек көрсетілетінін жастарға ескертіп отырмыз. Ал, құқық бұзушылықтар туралы шалынатын қоңыраулар туралы ақпарат бірден құқық қорғау органдарына жолданатынын хабардар етудеміз.

Ел Президенті Н. Назарбаев өз Жолдауында: «Терроризмнің айдаһары қашан да болған және өз қарсыластарына арамзальқыпен соққы беріп отырған. Алайда, дәл қазіргідей ашық та, ауқымды болып көрген емес. Халықаралық терроризм осы уақытқа дейін болған және қазіргі бар ғаламдық өңірлік қауіпсіздіктің бәрін торпедалап бітті», – деп терроризмнен келетін қауіптің орасан зор екенін атап көрсеткен болатын. Расында, терроризммен күресте көп болып күш біріктірудің маңызы зор. Бұл бағытта елімізде қолға алып жатқан шаралар да аз емес. Мәселен,

бір ғана ҚР- дағы діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл жөніндегі 2013-2017 жылдарға арналған мемлекеттік бағдарламасының өзі республика былай тұрсын, облыс аумағында да қыруар шаруаның басын қайырып, талай дүниенің нәтижелі болуына септесіп келеді.

Сонымен қатар мұндай теріс пиғылды әрекеттермен «Жұмылсақ – жұдырық» дегендей, бірлесе отырып күресуіміз тиіс. Сондықтан терроризмнің алдын алуда мынадай жолдарды ұсынамын: біріншіден, лаңкестердің әлеуметтік бейнесін анықтау; екіншіден, өңіріміздегі білім мекемелерінде дін жайлы дұрыс бағыттағы қажетті білім беру; үшіншіден, әлеуметтік желілерді тиісті органдар барынша сараптамадан өткізіп отыруы тиіс; төртіншіден, шекарада барынша бақылауды күшейту; бесіншіден, лаңкестерді қаржыландыратын тұлғаларды анықтап, құрықтау қажет деп есептейміз.

Отандастарымыздың діни сауаттылығын жетілдіру, арттыру мақсатында оларға дәстүрлі діндер, оның ішінде, әрине, ислам дін туралы мейлінше дұрыс мәлімет беру ауадай қажет. Өзінің дінін жетік әрі жақсы білетін адам ешқашан бұлыңғыр ағымдағы діни көзқарастарға еріп кетпейді. Әрине, адамның таңдау құқығы бар. Алайда, таңдау жасау үшін де адам нені таңдайтындығын білуі қажет. Діни сауаттылықты, тек бір ғана рухани-адамгершілік құндылықтарды мектеп партасынан-ақ ұрпақ бойына сіңіру маңызды. Бұл жас сананы экстремизмнің және ксенофобияның зиянды ықпалынан арашалап алады. Түптеп келгенде, Қазақстан Республикасындағы діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл жөніндегі 2013-2017 жылдарға арналған мемлекеттік бағдарламасы мен конфессияаралық үйлесімді сақтауды ел Үкіметі өз мойнына алып, әр аумақта ауқымды істердің жүзеге асырылуына бастамашылдық танытуда. Осындай өзгермелі заманда қоғам болып күресуде, жастардың бойында рухани патриоттық тәрбиені барынша сіңіртеп, қалыптастыруымыз тиіс. Өйткені, теріс діни ағымдардың жастардың санасын улауы – қоғамның тұрақтылығын бұзуға әрекеттенуде. Келешек жастардың қолында дей отырып, оларды дұрыс бағытта тәрбиелеу – жоғары аға буындардың негізгі міндеті екенін ескеруіміз керек. Сондықтан «Ел болам десең – бесігіңді түзе» – дегендей, барлық қатерлердің алдын алу жас буындардың біліммен сусындауына тәуелді екендігін ескеруіміз керек

Әдебиеттер

- 1 Н. Назарбаев. ҚХА XV сессиясында сөйлеген сөзі. – 2010 жыл.
- 2 Н. Назарбаев. «Қазақстан – 2050» Стратегиясы «Қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Жолдауы. – 2013 жыл.
- 3 Н. Назарбаев «Қазақстан жаңа жаһандық нақты ахуалда: өсу, реформалар, даму» атты Жолдауы, – 2015 жылғы 30 қараша.
- 4 Н.К. Капесов. Основы политологии. Курс лекций. – 1995. –204 с.
- 5 Саяси түсіндірме сөздік. – Алматы, 2007. – 350 б.
- 6 Биекенов К., Садырова М. Әлеуметтанудың түсіндірме сөздігі. – Алматы: Сөздік-Словарь, 2007. – 344 б.
- 7 Ожегова С.И.Секта, Толковый словарь. – 300 б.
- 8 Дворкин А. Сақ болыңыз: секта, ОҚ №18 (19434) – 05.02.2013. – 4 б. (Шадькұлұлы Қ., Қалыбаева А.С.).
- 9 Жұрынбаев Е.С. Халықаралық терроризм және экстремизммен күрес саласында негізгі терминдер мен ұғымдардың сөздігі. 2011 – 160 б.
- 10 Нысанбаев А.Н. Политология. – Алматы: Ақыл кітабы, 1998. – 351б.
- 11 М.Әзілханов. Парламент алдында сөйлеген сөзі. – 2014 ж.
- 12 ОҚО Білім, жастар және тілдерді дамыту басқармасының 2015 жылғы жылдық есебі.
- 13 «Айғақ» газеті. 10 ақпан, 2016 ж. – №06. – 1 бет

References

- 1 N. Nazarbaev. ҚХА XV sessiyasy'nda sojlegen sozi. – 2010 zhy'l.
- 2 N. Nazarbaev. «Kazakstan-2050» Strategiyyasy' «Kaly'ptaskan memlekettin zhana sayasi bagy'ty'» atty' Zholdauy'. – 2013 zhy'l.
- 3 N. Nazarbaev «Kazakstan zhana zhahandy'k nakty' axualda: osu, reformalar, damu» atty' Zholdauy', – 2015 zhy'l'fy' 30 qarasha.
- 4 N.K. Kapesov. Osnovy' politologii. Kurs lekcij. – 1995. –204 s.
- 5 Sayasi tysindirme sozdik. – Almaty', 2007. – 350 b.
- 6 Biekenov K., Sady'rova M. Aleumettanudy'ң tysindirme sozdigi. – Almaty': Sozdik-Slovar', 2007. – 344 b.
- 7 Ozhegova S.I.Cekta, Tolkovy'j slovar'. – 300 b.
- 8 Dvorkin A. Sak boly'ny'z: sekta, ОҚ №18 (19434) – 05.02.2013. – 4 б. (Shady'kululy' K., Kaly'baeva A.S.).
- 9 Zhury'nbaev E.S. Xaly'karaly'k terrorizm zhane e'kstremizmмен kures salasy'nda negizgi terminder men ugy'mdardy'n sozdigi. 2011 – 160 b.
- 10 Ny'sanbaev A.N. Politologiya. – Almaty':Aky'l kitaby', 1998. – 351b.
- 11 M. Azilxanov. Parlament aldy'nda sojlegen sozi. – 2014 zh.
- 12 OKO Bilim, zhastar zhane tilderdi damy'tu baskarmasy'ny'n 2015 zhy'lgy' zhy'ldy'k esebi.
- 13 Ajpgak gazetі. 10 akpan, 2016 zh. – №06. – 1 bet

ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМДАРЫ

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

FOREIGN PUBLICATIONS

Мехмет Евкуран

Дағдарыс теологиясы және қоғамдық қозғалыс ретінде салафизм. Салафилік идеология және Ислам әлеміндегі ықпалы туралы сараптама

Жаңа заманғы салафи қозғалысы түпнұсқаға қайту пікірін қорғайды әрі ислам әлеміндегі көне-жаңа барлық ерекшеліктерді қабылдамайды. Салафилар бойынша, бақытты ғасырда болмаған барлық нәрсе түбегейлі адасушылық әрі мәзһабтар сондай адасуға апаратын жолдар. Салафи ойшылдар мәзһаб түсінігін қолданбайды, олар салафи ұғымдарын таңдайды әрі салаф дәуірінде мәзһабтың болмағанын алға тартады. Осы себепті, салафилік Ислам әлемінің теологиялық әрі философиялық базасын радикал түрде қабылдамайды әрі ол діни түпнұсқаға оралуды дәріптейді. Ислам әлемінде салафилардың күшеуінің ең көп Сунниттерге ықпалы болған. Сунниттік жұмсақ әрі баурағыштық қасиетімен бүгінгі күні дәріптеу тұрғысынан дағдарысты бастан кешуде. Салафилік қуатты түрде Сунниттерге қарағанда ақиқатты иеленгенін айтуда. Екінші бір жағынан саяси қозғалыс ретінде салафилік Ислам әлеміндегі тепе теңдіктерді жояды әрі Ислам әлемін тұрақсыздандырады. Бұдан бөлек, мәдениетке қарсы қозғалыс ретінде салафилік бәдәуилікті қолдап, мәдени байлық пен тарихи мұраға қарсы күрес жүргізеді. Діни әрі архаикалық көзқарастарына қарамастан, салафилік жаңа заманғы саяси қозғалыс. Бұл мақаланың мақсаты – салафилік сана ерекшеліктерінің негіздерін анықтау әрі басты ұстанымдарын қарастыру.

Түйін сөздер: салафизм, ислам әлемі, мәзһабтар, сунниттер, мәдениет, өз болмысына оралу, саясат.

Mehmet Evkuran

On salafism as a crisis theology and social movement. An Analysis on Salafi Ideology and It's Impacts on The Muslim World

Modern salafi movement defends concept of return to essence/origin and refuses all of new or old identities in Muslim World. To salafism, everything was not mentioned in the golden age (in Islamic literature is al-Asr as-Saadah) is inevitably heresy and Islamic sects (mazahib) are heretic roads. Salafist thinkers don't use the concept of mazhab; they prefer salafi and says that it was no mazhab in the salaf age, and they have no mazhab. Thus, salafism rejects the theological and philosophical accumulation of Muslim world radically and it means the theological essentialism. The most influenced structure in Muslim World is Sunnism by rising of salafism. Due to it's eclectic and surrounding structure, today Sunnism suffers from representation crises. Salafism strongly claims that it has truth of Sunnism. On the other hand salafism as a political movement, destroys the political balances and destabilizes the Muslim World. Additionally, salafism as an anticulturalist movement, blesses the badawism and fights the cultural richness and historical heritage. Therefore despite of it's theological and archaic discourse salafism is a modern political movement. The aim of this article is to prove the basic structure of salafi mind and discuss it's main arguments.

Key words: Salafism, Muslim World, Islamic sects, Sunnism, culture, return to origin, policy.

Мехмет Евкуран

Салафизм как кризис богословия и общественного движения. Анализ идеологии салафизма и ее влияние на мусульманский мир

Современное движение салафитов защищает концепцию возвращения к сущности/происхождения и отказывается от всех новых или старых идентичностей в мусульманском мире. Для салафизма все не упоминается в золотом веке (в исламской литературе аль-Аср ас-Саадах) неизбежно ереси и исламские секты (mazahib) являются еретическими движениями. Салафитские мыслители не используют понятия мазхаб; они предпочитают салафиты и говорят, что во времена салафитов мазхабов не было и что у них нет мазхабов. Таким образом, салафизм коренным образом отвергает теологическое и философское накопление в мусульманском мире, и это указывает на богословский эссенциализм. Наибольшее влияние в мусульманском мире получил суннизм с ростом салафизма. Благодаря своей эклектичной структуре, сегодня суннизм страдает от развала представительства. Салафизм утверждает, что он имеет истину суннизма. С другой стороны, салафизм как политическое движение подрывает политический баланс и дестабилизирует мусульманский мир. Кроме того, салафизм как антикультуралистское движение благословляет badawism и борется за культурное богатство и историческое наследие. Несмотря на их теологический и архаичный дискурс, салафизм представляет собой современное политическое движение. Цель данной статьи состоит в том, чтобы рассмотреть основную структуру салафитской мысли и обсудить основные аспекты

Ключевые слова: салафизм, мусульманский мир, мазхабы, сунниты, культура, возвращение к происхождению, политика.

**ДАҒДАРЫС
ТЕОЛОГИЯСЫ ЖӘНЕ
ҚОҒАМДЫҚ
ҚОЗҒАЛЫС РЕТІНДЕ
САЛАФИЗМ.
САЛАФИЛІК
ИДЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ
ИСЛАМ ӘЛЕМІНДЕГІ
ЫҚПАЛЫ ТУРАЛЫ
САРАПТАМА**

Кіріспе

Соңғы кезеңде салафилік туралы әдебиеттердің қарасы молайды. Әрі батыста, әрі ислам әлемінде салафизм турасында танымал әрі академиялық жарияланымдарда да айтарлықтай өсу бар. Бұның негізгі себебі, ислам әлемінде орын алып отырған саяси мәселелер. Исламның ақиқатын иелену үшін күрес жүргізген дәстүрлі түсінік түрлері арасындағы жарыс та қарқын алуда. Айталық, Әхлі сүннет танымы, шегі қалай белгіленетіні, оған кімдер өкілдік ететіні, мәзһаб болып саналып, саналмайтыны, негізгі ұстанымдарының нелер екендігі секілді тақырыптар қайта таласқа түсе бастады. Осы тұрғыда салафиттік ең көп сөз етілетін ұғымға айналды. Салафизм Ислам әлеміндегі дәстүрлі мекемелердің (медресе, дәріс алқалары, халыққа ашық уағыздар т.б.) жанында жаңа заманғы байланыс құралдарын (теледидар, интернет, БАҚ және т.б.) да қолданылуда, әсіресе Сунниттік жағрапияда халық арасында жайылуда әрі жүргізген үгіт әдістерімен өздеріне жақтастар табуда жетістікке жетуде.

Шииттер мен Сунниттік қатынастар өзіне тән тарихи әрі саяси арнасында үнемі бір тепе теңдікке жетуді білген. Бұл жерде екі жақты да ұстанатындардың саяси санасы мен бюрократиялық мұрасы барынша ықпалды. Мемлекеттік қабылдауға ие парсылар мен түрік билігі келісімге келуге мүмкіндік берген саяси ақыл арқылы аймақтағы шиит – суннит тепе теңдігін сақтай алған. Алайда, Сунниттік әлемде салафиттіктің алға шығуы осы қатынастардың радикалды түрде бұзылуына жол ашқан.

Саяси пайымы әрі қолданған тілі «такфир» әрі дұшпандыққа негізделген және «өлгенге дейін жихад» ұстанымын мұсылман қоғамы ішінде ішкі соғыс ұстанымы ретінде жүзеге асырған осы түсінік әсілі саяси да емес. Неге десеніз, саяси ойлау келісімге келуді, ортақ мүддеге жұмылуды және сыпайылықты қамтиды. Жаһандық күштердің тарихтан келетін Иран Тұран соғысын жаңартуға шамасы келмегені, соған сай араб қаржысынан қолдау табатын салафи топтар арқылы осы мақсаттарына сәл де болса жеткені байқалады. Халықаралық қатынастар мен ғаламдық саясат тұрғысынан қарағанда, салафиттік белсен-

ді топтардың кезеңдік әрі аймақтық тұрақсыздық тудырып, Ислам әлемінде жүргізілетін операцияларға қолданылатыны көзге түседі.

Салафиттердің теологиялық саяси тенденциясы

Салафиттік пікір нақты түрде Шииттерге қарсы. Бұл жерде салафиттерге шабыт қайнары ретінде Ибн Таймия пікірлерінің ықпалы барынша үлкен. Белгілі болғанындай, Ибн Таймия Харрандық. Ислам әлемінің сол мезгілдердегі хаостық жағдайы табиғи түрде оған да әсер еткен. Бір жағынан Моңғол шапқыншылығы, екінші жағынан Крест шабуылдары нәтижесінде анағұрлым сенімді жер ретінде Мысырға орналасқан. Құлдырау кезеңінің ойшылы ретінде Ибн Таймианың салафи пікірге деген ықпалы қозғалысқа теориялық әрі теологиялық терең астар беруінде жатыр. Оның бойынан құлдырау кезеңі ойшылдарына тән ойлау күйзелісін байқауға болады. Бұл кезеңдерде ойшыл сол кезеңдегі әлем жағдайы мен сол кезеңнің мәселелеріне қаншалықты сергек қараса, жүгінген тілі де соған сай ойлау жүйесіне негізделіп, соншалықты өткір бола түседі. Ибн Таймия расында терең әрі сергек ойшыл. Алайда, сұңғылалығын Ислам қоғамының мәселелерінің шешімінде реакцияшыл әрі радикал үлгі жетілдіру тұрғысында шоғырландырған.

Оның көзқарасы мынау еді: Исламның ең кемел дін екендігіне әрі Алла бұл дінге сенушілерге дүниеде және ақыретте жеңісте уәде еткеніне қарағанда, орын алған қорлық пен қайғының себептерін осы діннің тәлімінен бас тартқан, талаптарын орындамаған мұсылмандардан іздеу керек. Адасту теологиясын анықтауға тырысқан ойшылымыз жауапты ретінде тасаууыф, философия және кәламды атайды. Әрі салаф сеніміне қайтып, таза дін түсінігін негіздеуге тырысады.

Мықты ойшыл әрі шебер пікір таластырушы болған Ибн Таймия философтардың өзін жолда қалдыратындай деңгейде философия мен қисын білген. Білімін ықпалды әдіспен қолдана алған. Аристотель қисынына қарсы оймен жазған мәтін (Нақзул мантық) логика мәселесінде тәкпірші емес, философиялық сын болуымен назар аудартады. Қазіргі салафилар болса, Ибн Таймианың философиялық таластарда көрсеткен талпыныстарына емес, тұжырымдаған нәтижелерге қарауда. Бұл бөлімдердің үлкен ойлау тарихына енген таластары бір аят не бір хадис оқып, нәтижелендіру әрекеттері, олардың өзара әңгімелесуге, таласуға әрі сөйлесушіні түсіну-

ге қаншалықты жабық екендігін байқатқан. Бұл әрекет бұдан бөлек ақиқатты иелену сезімінің ең дөрекі түрі. Ақиқатты иеленуіңіз мүмкін, алайда бұл сенім сізді сол үшін таласқа түсуден, философияға салынудан шеттетпейді. Бұл жерде бұдан бөлек нәрсе мәдениет жауластығы. Таласу, тыңдау, өзін танытқысы келу, сынға ашық болу т.б. Бұлардың барлығы шын мәнінде мәдениетті қалыптастырушы әрі оны жанды етіп ұстап тұрушы құндылық. Ал анығында ақиқат жаңылысуының жанына мәдениетке деген жауластықты қояр болсаңыз, әлемдегі ең бір ұнамсыз қосынды шығады. Діни насстардың осындай пішіндегі қолданысы салафиттердің ойлағандай емес, салафқа (бұрынғыларға) тән емес нәрсе.

Мәселелерге насстарды қолданып шешім іздеу, кейіннен жүйеленген іс. Құран аяттарының теологиялық және құқықтық мәселелерді шешуде негіз ретінде қолданылуы, мәзһабтардың қалыптасуынан кейін жүйеленген. Сахабаның Құранға көзқарасы сірә бұлай болмаған. Олар «талас-тартысқа аятты қолдануға» мейлінше жатсынып қараған. Құндылықтар жүйесі ретінде насстардың мақсаты мен мағынасын терең игергендіктен, көзқарастарында және іс әрекеттерінде көбіне қоғам пайдасы мен рационалдық себептерге сүйенетін. Жасаған барлық іс пен айтқан әр сөз үшін дәлел ретінде нас талап етпейтін. Бұл мәселе өте маңызды. Насстарды тек сырттай оқып, әсіре қолданып, олардың мақсаттарына және қамтыған құндылықтармен сәйкеспейтін көзқарас пен іс-әрекеттер тұжырымдау мәтінінің идеологиялық қолданысының табиғиланған мәзһабтар кезеңінде жүйеленген. Салафилық мәзһабтар ұрынған қателерді қайталамау үшін жорамалға қарсы шығып, Құранның идеологиялық жорамалдануына және мағынасын айналдыруға қарсылық танытуда. Жорамал мен көзқарасқа жүгінбестен, насстардың сөздеріне жүгінудің ақиданы саф түрде қорғаудың жолы екендігі ойға алынады.

Қазіргі заманғы салафи көзқарасты түсіндіретін мәтіндерде де осы классикалық ұстаным үлкен мөлшерде сақталуда. Сауд Арабия мүфтілерінен Абдулазиз ибн Баз тарапынан алғысөзі жазылған бір мәтінде ислам ақидасы, Әхлі сүннет ақидасымен теңестіріліп, негізгі ерекшеліктері тізіп көрсетілген. Бұлардың арасында ақиданың оңай әрі түсінікті болуына қатысты мыналар айтылған: «Ол оңай әрі Күннің анық көрінгеніндей ап-анық ақида. Одан қандайда бір жабықтық, түсініксіздік немесе қойырпақтық жоқ. Сөздері анық, мағынасы түсінікті. Оларды ғалым немесе жай халықтан бәрі: үлкен кіші бәрі

де түсінеді. Расул Алла оны тап таза, кіршіксіз қалпында жеткізген». Сенімнің анық екендігіне баса назар аударуы ислам ойшылдарының ислам дінінің адам жаратылысына сай екендігіне тән айтқандарымен ұқсастық байқатуда.

Салафи сөйлемде өткен «ақиданың ашық әрі оңай екендігіне» баса назар аударту насстарды ақылға салу мен оларды жорамалдау керек емес деген мағынаны білдіреді. Бұл бойынша Алла тура жол ретінде жіберген дінді ашық, түсінікті әрі оңай еткен. Егер онда бір қиындық болса, тура жол мен рақым ретінде сипаттауына қажеттілік болмас еді. Бұдан гөрі жорамал мен насстарды түсіндіруді мұрат етуі тұрғысынан ақиданың ашықтығы пікірмен қайшы түсуде. Онсыз да анық нәрсені түсіндіре алмайсыз. Ол болса түсіндіру мен жорамалдау деген атпен оны ластайды, қойыртпақтайды әрі адам танымайтындай күйге түсіреді. Салафи сөйлемнің жорамалға әрі жорамалдан туған нәрселерге деген көзқарасындағы қаталдықтың себебі түсінікті болуда. Спекуляцияға сүйенетін философия, ақылды насстардың айшықталуында өлшем деп санайтын кәлам, жоғарғы деңгейде жорамалға жүгінген тасаууыф. Бұлардың барлығы салафия көзқарасында ақиданы қойыртпақтайтын жолдар.

Ибн Тәймия кезеңінде Суннит шиит қатынастары барынша салқындаған. Шииттердің Моғолдармен келісіп, Сунниттерді жалғызсыратты деген пікір Сунниттердің ортасында айтарлықтай дұрдараздық тудырған. Осы салқындықтың бір белгісі ретінде Ибн Тәймия Шииттерді кәпір деп айыптайтындай дәрежеде еңбектер жазған. Салафиттің көзқарастағы Шииттерге деген теріс пиғыл осыдан негіз алады. Екінші бір жағынан Араб идеологиясы ретінде адасқан деп қабылдаған Шииттерге қалай қарайтынын болжау аса қиын емес. Бұның тамыры Әмәуилер кезеңінде төбе байқатқан, алайда хадисшылар идеологиясында қай кезде де орнын тапқан «арапшылдық» идеясына сүйенуде. Құрайыштың саяси артықшылығын теологиялық дәлелдерге жүгініп күшейткен Араб ақылы саясат жолымен үкім беруді өзі үшін табиғи құқық ретінде көре бастады. Ал керісінше, саясат есіктерінің өздеріне жабық екенін көрген араб емес мұсылмандар басқа салаларға бет түзеді.

Мәуалидың (бұл ұғым араб емес мұсылмандар, әсіресе түріктер мен парсылар үшін қолданылады) өз қабілетін көрсету үшін бет түзеген салалардың алдыңғы қатарында ілім мен

өнер тұрды. Осы шеңберде араб жұртының ілімді шеттетпегені, алайда ілімнен түсінгендері мүлдем басқа нәрсе болғандығын айтып кеткен жөн. Мәуалидың санасында ілім, ақылға салу және адам жасампаздығын көрсететін философия, өнер, теология және т.б. ға тең түссе, араб ақылы үшін ілім нақылдан тұрады. Ілім ұғымына бұл көзқарас мәдени парадигмалардың түрлі жұмыс істегенін көрсетеді. Тура осы себеппен хадисшілер қозғалысы тереңінде араб культурализмін алып жүруді міндетіне алса, Рәйшілдер бағытындағылар болса, философия, кәлам мен тасаууыф жолымен мәуалидың мәдени құндылықтарына бір сала ашу рефлексі байқалады. Осы себепті әхлі Хадис нақылшылдықты өсіріп, «дін нақылдан тұрады» деген дәлелге жүгінсе, бұрмаланған әдістеме деп қабылдағандықтан жорамалға мейлінше қарсылық танытады. Саяси ретте Араб билігін мойындамаған елдердің арабтар арқылы исламға деген дұшпандықтарының бір белгісі ретінде көрген әхлі рәй өнімдерін (кәлам, философия, тасаууыф, өнер т.б.) адасушылық деп санайды. Салафиттықтың кәлам, философия және суфизмге деген дұшпандығының астарында көне араб-мәуали қақтығысының ұмытылған іздері орын алғанын айтуға болады.

Әсілі салафтық идеология Шииттер жайында не ойласа, Сунниттік мәзһабтар туралы да соған ұқсас ойларға ие. Тасаууыф философия және кәламмен араласып, тұнығын лайлағандықтан, Сунниттік әлемнің теологиялық базасына да адасушылық деген көзбен қарайды. Тасаууыфты таза ширк деп қабылдаған салафия суфи бейнелерге орын беретін барлық мәдениеттерге қарсы. Сунниттік кәламның маңызды тамыры Матуридилікті де Мүржияның жалғасы деп сипаттайтын қазіргі заманғы салафиттер Сунниттердің екінші бір кәлам тармағы Әшғарилар үшін де осылай ойлайды. Ислам қоғамында пайда болған қозғалыс ретінде Мүржияның иман танымы, иман-амал қатынасына көзқарасы, күнәға көзқарасы секілді мәселелер мұсылман қасиетіне анағұрлым бейімделгіштік әрі кең мазмұн қосу талпыныстарынан алыс емес. Бұл әдіс ислам әлемінде Харижи қозғалыстың теологиялық қысымын теңшеп, жамағатқа рахат пен кеңдік қамтамасыз етті. Екінші жағынан мәуали ретінде көрінген әрі ислам ішінде паналаушы секілді қабылданған араб тегінен емес мұсылмандардың абырой мен бағасын арттырды. Мүржияның иманды амалдан ажыратып әсірелеуінің әлеуметтік мәдени әрі саяси тұрғыдан білдірген мағынасы қоғамдық тепе-теңдіктің керектігінің бір белгісі. Неге десеніз, мауали амал арқылы

емес, тек иман секілді ішкі және дерексіз құндылық арқылы қалаған теңдік пен абыройға қол жеткізе алатын еді.

Қысқаша айтқанда, салафиттік идеология Батыстағы анархистік ағымдарда байқалған бір ұқсасын ислам әлемінде көрсетуде әрі қоғамға, тарихқа, мәдениетке, өнерге, философияға т.б. бәріне қарсы көзқарасты ұстануда. Салафиттік мойындамау себепті мәзһабтарды жаңадан қайта қарастыруға мәжбүр жағдай туындаған. Ислам әлемінде жаңадан құрылған ағымдар негізінен дәстүр мен мәзһабтық ерекшеліктерін проблема ретінде қабылдап, осыларды сынау арқылы жаңаша бір кеңейе түсуді мақсат еткен. Алайда, салафияның радикал қабылдамаушы мұрагерлік әрекеті мәзһабтардың жағымды қырларын іздеген, олардың мәдени, күнделікті өмір мен әлеуметтік қырына деген оң ықпалдарына баса назар аударатын бір сананың қалыптасуына жол ашқан. Өйткені, мәзһабтар арасындағы бәсеке салафияның барынша шоғын қыздыра түскен соғысынан анағұрлым өлшемді әрі сыпайы көрінуде.

Салафиттік парадигманы түсіну

Салаф пен салафиттік ұғымдары жеңіл бір бірінің орнына қолданылып жүр. Ал анығында бұл екі ұғым арасында семантика болғандықтан, анағұрлым мағыналық айырмашылық бар. Семантикалық жақындық пен осыны тудырған белгісіздік салафи идеологияның осылай қалдырған бір жағдайы. Салафи сөздер қабылдамаған келесі бір ағымдардың салафиттік көзқарасқа қарауындағы белгілі бір үрку көзге байқалады. Бұл ассиметриялық әрі тепе теңдігі жоқ жағдай аталған ағымдардың танымындағы бостықтардан туындауда.

Ең баста салафи сөздер діни эпистемологиялық салада сафтықты, абыройлылықты, түп тамырды, алғашқы тәжірибені қасиеттегендіктен, оның бұл мәселедегі жанын салған ынталы әрекеті оны құрметті етіп, өзге ағымдардың алдында психологиялық басымдық беріп, олардың сыпайыгершілік сезімін тудырған болуы мүмкін. Тура бір «күнәмен былғану» және «бидғаттарды қорғау» тәуекеліне көз жұмып, салафиттермен күрес жүргізілмейтіндігі жолында шешімі күрделі белгісіз жағдай туындауда.

Ислам әлемінде салафиттікті тежеп отыратын күшті теологиялық тіл қалыптастырыла алмағандықтан, бұл мәселеде олқылықтар бар. Осы себепті салафиттік қозғалысқа қарсы

бастамалар да аз уақыттың ішінде салафиттік қатаң сөздердің ықпалына ұшырап, соған ұқсас тәкпіршіл тілге жүгінуде. Сондықтан салафиттік қозғалыс тек міндетіне алған миссия мен көрсеткен тәжірибесімен емес, оған қарсылық танытқандарды да өзіне ұқсату себепті көпжақты ықпалға ие.

Осы салада ислам ойлау жүйесіне үлес қосу мақсатында жасалуы қажетті қадамдардың бірі кәлам мен философия қозғалысының заңдылығын қорғайтын мәтіндердің қайта еске түсірілуі әрі жаңаша тұжырымдалуы. Діни тақырыптарда ақылға жүгіну ұстанымына сүйенетін кәлам мен дін туралы тәуелсіз пікір өрбітуге сүйенетін философиялық қозғалыстың ислам дәстүріндегі орны қайта анықталуы тиіс. Бұл жұмыстар ақылды толықтай қабылдамайтын немесе оның барлық билігін қырқып тастайтын салафиттік идеологияның дін тұрғысынан қаншалықты орынсыз екенін байқауға мүмкіндік береді. Қазіргі уақытта Ислам ойлау жүйесі мен теологиясы ең әлсіз әрі ең консервативті жағымен дәріптелгендіктен, ислам әлемі дәл қазір бұндай кеңейуден мақұрым болып көрінуде. Оның үстіне тарихи әрі саяси жағдайлар типтік бір дағдарыс теологиясы болған салафиліктің күшеюіне үлес қосуда. Ислам ойлау жүйесінің бай мазмұнының әрі көптүрлілігінің айшықтала түсуіне кедергі келтіруде.

Салафиттердің аузындағы өзгелерде жоқ нәрсе не? Тарихтан және алғашқы мағынадан алыстағандықтың белгілі бір мөлшерде мойындалуы өзге ағымдардағы ерекшелік. Ал керісінше саф болу мен түп негізге байлану пікірі әрі осы пікірді кейіннен туындаған барлық нәрсеге сын ретінде қолдану салафиттік пікірлердің негізгі ерекшелігі. Осы себепті, ислам ойлау жүйесінде салафиттерге қарсы тепе-теңдіктен ауытқымайтын әрі көкейге қонымды пікір өрбіту уақыт талабы, бұл психологиялық теологиялық кедергіге ұшырауда. Өзіне тура бір бөлектеуші әрі құрметті ерекшелікті таңып алған салафизмге қарсы тұруға тырысқан кейбір бастамалар оның осы бір психологиялық теологиялық бөлекшелігі себепті тереңнен торығуды бастан кешеді. Әсіресе, Сунниттер мен мектептері үшін осы жағдай тұйықталу ретінде жалғасуда.

Түп негізге оралып, ғасырдың жамандықтарынан арылуды қалау пікірін әрдайым сергек ұстау, бір парадигма ретінде салафи идеологиясын да күн тәртібінде ұстауда. Міне, салафизмнің бір пікір ретінде жаңа заманғы идеология болып саналуының әрі осы қырымен қарастырулы керектігінің негізгі себебі осы.

Негіз ретінде салафизмды қолдаушылардың басқа ислами тұжырымдарға қарауындағы қатал әрі дәрежеліктерінің астарында өзін исламның түп негізі ретінде қабылдау жатыр. Бұл – күтілген әрі табиғи нәтиже. Өйткені, салафиттік идеологияның абсолютті әрі монополияшыл ерекшелігі барлық жағдайда сыпайылық таныту, келісімге келу, татулық, жұмсарту, кері шегіну әрекеттерінің барлығын табанда ысырып тастауда. Неге десеңіз, бұлардың барлығы да діннен алыстау әрі оны кірлету әрекеттеріне деген еренсіздік, босаңсу әрі салғырттық ретінде саналады. Алғашқы Харижиттік топтардың бірі Азариканың өздерімен бірге болып, бірақ бірге соғысқа қатыспағандарды (каада) кәпір деп санаудан тартынбауларының астарында да осы сенім жатыр. Өзін діни ақиқатпен бір санап әрі бұны нақты сенімге айналдырған ойлау жүйесін жүзеге асыруға болатын бір ғана белсенділік түрі жорамалға жабық түрде үзіліссіз күрес жүргізу. Сондықтан осы пікірдің саяси тұрғыдан мұсылман елдері үшін беретін мәні ішкі соғысты білдіреді.

Салафизмнің (бұрынғы) салафтармен қатынасы: салаф салафи ма еді?

Өзін қатал әрі қатаң түрде өткенмен байланыстырған әр сөз идеологияға айналуға мәжбүр. Идеология позитивті мағынада адамның мағына мен құндылық іздеуін, қалыптастыру талпынысының бір нәтижесі. Алайда, бұл үрдісте ішінде орын алған шындықпен болған қатынас үзілмеуде әрі іс пен баға қысымы бір жағдайда идеологияның сыни әрі жауапқа тартушы функциясымен тепе теңдігі реттелуде. Алайда, шындықтан бір рет ажыраса, ой мен шындық арасында туындаған қысым мен бұл тудырған күйреу, идеологияның ішке тұйықталуына жол ашуда. Шындықтан ажыраудан туған ашық, идеологиялық қаталдықпен жөнге келтірілуге әрекеттенуде. Барлық догматикалардың шындықтан әрі әлемдегі жек көрушіліктердің себебі осында жатыр. Әр жолы идеологияны өтірікке шығаратын әлем олардың ашуының нысанына айналуға. Идеологияның мағына тудыратын жағы бұл жерде ең патологиялық түрде жұмыс істеуде. Неге десеңіз, өткен нәрсе дәл қазір жоқ. Ол шындық емес, қиял түрде ғана бар. Сол себепті, өткеннің өзін мақұлдағандығын алға тартқан сөз соған дәлел болатын айғақтарды қажет етеді.

Салафизм сөз етілгенде өткеннің, эклективті әрі редуccionистік түрде әрі ең аңғал сөзге жақындатылғанын айтуымыз керек. Әсілі өзіне өткен шақтан орын іздеп, заңды етіп көрсеткісі келетін кепілдеме ретінде тарихқа сүйенетін барлық ой мен сенім салафиттік идеологияның жасағанын жасап, насстарға әрі алғашқы мұсылман ұрпақтардың тәжірибесіне негізделуде.

Мәдени және институционалды өзгерісті бақылауда ұстаған алғашқы кезеңдерде жорамал мен қиясты өте аз қажет еткен. Сол себепті, салаф кезеңінде анықталмаған деген уәжбен мағынаны байыту әрі мектепке айналуға (философия, кәлам, тасаууыф секілді) қарсы шыққан әрі бұларды діннен адасу ретінде бағалаған салафи ұстаным қателікке бой алдыруда. Кәлам мен тасаууыф ойшылдарының әллі хадистың қарсылықтарынан өздерін қорғау мақсатында жазған мәтіндердегі негіздемелер исламды адамзаттық тәлім етуге бағытталған айғақтардың орнын басуда. Кері жағдайда исламды жою үшін қалғаны күш қолдану мен қылышқа жүгіну таңдауы ғана қалуда. Онсыз да көне әрі жаңа салафи топтардың күш қолдануға бейім болуы – олардың осындай түсініктерінің табиғи нәтижесі.

Салафиттардың айтып жүргендеріне қарсы бұрынғы салафтар қазіргі салафи емес еді. Бұл – соларға қаратылған құлдырау кезеңінің көзқарасы. Қанша жерден салафизмнің айғақтарын қолдайтындай көріністерге кездесе де, алғашқы ұрпақтардың дін мен дүниені қабылдауы, насстардың жанында ақылды, қоғам пайдасы мен тәжірибені де өлшем етіп алған өзіне сенім сезіміне негізделген. Мемлекеттің бюрократиялық қажеттіліктерін өтеу мақсатында Иран саяси мәдениетінен диуан (кеңес) практикасын алып, жүзеге асырған хазірет Омар алғашқы кезеңде болмағандықтан, бұл мекемені жолға қойғанда Исламға жат іс жасадым деп ойламады. Оның бұл бастамасына сахабалар да қарсылық танытпады. Сондықтан салафияның алғашқы ұрпақтарға қатыстыра қалыптастырған салаф мәзһабының танымы осы қиялдан тұрады. Әрі тарихты теологиялық тұрғыдан қате оқудың бір нәтижесі. Бұған қоса, ықпалды болуының себебі, діни батырлықты әсірелеуіндегі жетістігі. Бұдан бөлек, кәлам, философия және сопылық мектептерінің кей уақыттар әсірелікке баратын жорамалдары тудырған күмән мен сенімсіздік те соған үлес қосқан.

Әдебиеттер

- 1 Ahmet Akbulut, «Selefilğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri», Tarihte ve Günümüzde Selefilik, İstanbul, 2014.
- 2 İbni Teymiyye el-Harrâni, el-Akidedu'l-Vâsitiyye ve İhtiva Ettiği Yüce Mebâhise Dair Tenbihât, şerh: Abdurrahman b. Nasır es-Sa'dî, talik: Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz, çev. Hüseyin Cinisli, İstanbul, 2013
- 3 İbni Teymiyye, Minhâcu's-Sünnet'i-Nebeviyye, Kahire, 1986
- 4 İmam-ı Azam Ebu Hanife, İmamı Azam Ebu Hanife ve Eserleri, «Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risale», çev. Abdulvahhab Öztürk, İstanbul, 2012
- 5 İslam Ansiklopedisi, 'Selefiyye' md., cilt 36, İstanbul 2009
- 6 Muhammed b. İbrahim el-Hamed, Ehl-i Sünnet'in Seçkin Özellikleri, çev. Serkan Özgül, İstanbul, 2007
- 7 Muhammed bid el-Câbirî, Arap-İslam Siyasal Aklı, çev. Vecdi Akyüz, 2. Baskı, İstanbul, 2001
- 8 Mehmet Evkuran, «İslam'da Eşitlik ve İtibar Talebinin Teolojik Dili- Mukallidin İmanı ve İmanda İstisna Tartışmalarının Sosyo-politik ve Kültürel Bağlamı», Uluslararası İmam Maturidi ve Maturidilik Sempozyumu, <http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiri/maturidi/Prof-Dr-Mehmet-EVKURAN.pdf>
- 9 Mehmet Evkuran, Sünnî Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması, Ankara, 2. Baskı, 2015
- 10 Mehmet Zeki İşcan, Selefilik-İslamî Köktencilğin Tarihî Temelleri, 2. Baskı, İstanbul, 2009
- 11 Osman Ali Hasan, Kavâidu'l-İ'tikâd alâ Mesâlihi'l-İtikâd, Dâru'l-Vatan, 1992
- 12 Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, İstanbul, 1976
- 13 İeş-Şemsu's-Selefi el-Efgâni, A'dâu'l-Mâturidiyye li'l-Akîdeti's-Selefiyye, Peşaver, 1998
- 14 Sefer b. Abdurrahman el-Havalî, Mürcie İnanıcı ve İslam Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri, çev. Ebu Abdurrahman Azadi, İstanbul, 2012
- 15 Tarihte ve Günümüzde Selefilik, Ed. Ahmet Kavas, Ensar Yayınları, İstanbul 2014

Алираза Гафаров
**Взгляд на историю понимания
очарования Корана**

Статья исследует историю перевода святого Корана на азербайджанский язык. Автор утверждает, что эта святая книга – Коран была ниспослана Аллахом не только в течение определенного периода и определенному народу, но и до сегодняшнего дня всему человечеству. В статье также была отмечена большая роль выдающихся верных людей, которые попытались перевести святой Коран, хотя некоторые из них настоятельно писали о том, что невозможно дать точный перевод святого Корана. Автор также оценил роль Шейхуль-ислама Пашазаде, который был первым азербайджанцем, глубоко изучающим историю Исламизма, автор многочисленных статей и работ о культуре Ислама, истории шиизма в исламе и истории интерпретации и перевода святого Корана. Автор показывает, что как результат проявления безмерной любви к Корану и безмерной потребности в нем перевод и комментирование этой Священной Книги продолжают и представляются народу в качестве бесценного дара. Священная Книга, сокровищница совершенства – Коран – это чудо, неисчерпаемая сокровищница, ниспосланная для каждого представителя человечества, и во все времена, привлекая каждого верующего своим красноречием и очарованием, веками будет держать весь исламский мир в своих волшебных чарах.

Ключевые слова: Священный Коран, Шейх-уль-ислам Аллашукюр Пашазаде, очарование, религия, ислам.

Alirza Gafarov
**View at the history of
understanding miracle of Kuran**

The article examines the history of translation of the holy Kur'an into Azerbaijani language. Here is shown that the holy Kur'an had sent by Allah not only for a definite period, but It had sent for all humanity till the Last Day. In the article also noted the great role of the eminent, faithful people who tried to translate the holy Kur'an though some of them insisted that it is impossible to give the exact translation of the holy Kur'an. Here also estimated the role of Sheykhulislam Allahshukur Pashazadeh who was the first national historic on islamism and the author of the tremendous articles and works on islam culture, the history of islam thought, the history of shiism in Islam and the history of interpretation and translation of the holy Kur'an. The author shows that as result of manifestation of immense love to the Koran and immense need for it, transfer and commenting of this Sacred Book proceeds and it is represented to the people as invaluable gift. The sacred Book, a perfection treasury – the Koran is a miracle, the inexhaustible treasury granted for each representative of mankind, and at all times, attracting each believer with the eloquence and a charm, eyelids will keep all Islamic world in the magic charms.

Key words: Holy Kur'an, Sheykhulislam Allahshukur Pashazadeh, miracle, religion, Islam.

Алираза Гафаров
**Құран кереметтерін түсіну
тарихына көзқарас**

Мақала қасиетті Құранның әзірбайжан тіліне аударылу тарихын зерттеуге арналған. Автор осы бір қасиетті кітап – Құранның Алла Тағала тарапынан белгілі бір халыққа, белгілі бір мерзімде ғана жіберіліп қоймай, дәл бүгінгі күнге дейін бүкіл адамзат баласына арналғандығын, егжей-тегжейлі дәлелдейді. Мақалада сонымен қатар, қасиетті Құранды дәл аудару мүмкін еместігін әлденеше мәрте ескерте тұрса да, аса көрнекті адал адамдардың қасиетті Құранды аударуға тырысқандығы атап өтіледі. Автор сондай-ақ ислам діні тарихын терең зерттеген бірінші әзірбайжандық Шейхулислам Пашазадениң еңбегін де жоғары бағалайды. Ол – ислам мәдениеті туралы, исламдағы шейттер тарихы, қасиетті Құранның аудармасы мен түсіндірмелері туралы, сандаған мақалалар мен зерттеулердің авторы. Автор осы бір қасиетті кітаптың аударылуының, түсіндірілуінің, халыққа баға жетпес сыйлық ретінде бүгінге дейін жалғасып келе жатуын, Құранға деген халықтың махаббаты мен қажеттілігінің нәтижесі екенін көрсетеді. Қасиетті кітап – бүкіл жаратылыстың қазынасы. Құран – жоғалмайтын қазына, адамзаттың әрбір өкіліне жіберілген жолдау. Барлық уақытта әрбір дінге сенушілерді ғажаптығымен өзіне тарта отырып, ғасырлар бойы ислам әлемін өзінің тылсым дүниесінде ұстап тұрады.

Түйін сөздер: Қасиетті Құран, Шейх-уль-ислам, Аллашукюр Пашазаде, керемет, дін, ислам.

ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ ПОНИМАНИЯ ОЧАРОВАНИЯ КОРАНА

Существует Книга Аллаха, проливающая свет на все тайны вселенной, со всей ясностью указывающая человечеству прямой, истинный путь объяснения, – это, ниспосланная Божественным откровением нашему любимому Пророку Мухаммеду (да благословит его Аллах, да приветствует) не только для мусульман, но и для всех представителей человечества, Священная Книга Коран.

«Слово Аллаха – Коран – это такая божественная Книга, которую ни один комментатор не сможет прокомментировать со всей полнотой и ни один переводчик не сможет осуществить совершенный перевод. Потому что Всемогущий Бог ниспослал Свою истинную религию ислам и ее Священную Книгу – Коран людям не на определенный период, а на все времена до самого конца света» [18, XIII]. Воистину, как указывается в Священном Коране, Всевышний Господь изрек об этом: «О, люди! Пришло к вам увещание от Господа вашего, исцеление от [недуга неверия, поразившего] сердца [ваши], а также наставление на путь прямой и милость [Божия] уверовавшим [в Него]» [11, 57].

«Коран – откровения от Господа...» и «Откровения эти – от Господа вашего, руководство [они] к пути прямому и милость для верующих» [10, 203]. Навсегда избравший для себя этот святой путь жизненным критерием двенадцатый Шейх-уль-ислам Аллахшукюр Пашазаде с ранних лет был очарован чудесным волшебством Священного Корана, всем своим существом уверовал во Всевышнего, все свои благие дела начинал со слов «Во имя Аллаха» и от души верил, что «Господь твой – наищедрейший самый» и он тот – «Который научил [человека письму] посредством калама» [14, 1]. Его Святейшество Шейх-уль-ислам хорошо осознавал превосходство религиозной науки над остальными науками, и после получения высшего духовного образования он постоянно совершенствовал свои знания в области истории Корана, и для большего его понимания полностью изучил комментаторскую науку. Это было время, когда в Азербайджане исламская религия не исследовалась должным образом, даже с уверенностью можно сказать, что она была представлена в искаженном виде, так как в советские времена, вследствие существования запретов, исламская

религия не могла проявить всю свою силу. После завоевания независимости и избавления от многих запретов общенациональный лидер азербайджанского народа Гейдар Алиев раскрыл основные причины этого отставания. В своей речи на Международном симпозиуме «Исламская цивилизация на Кавказе» он справедливо подчеркнул, что азербайджанские ученые и просветители в исключительных случаях занимались исламоведческими исследованиями, и указал на отсутствие достойного исследовательского труда в этой области [1]. Шейх-уль-ислам Аллахшукюр Пашазаде как чуткий исламовед очень хорошо осознавал это и искал пути решения проблемы. С этой точки зрения, написание Его Святейшеством Шейхом ряда статей на тему ислама и опубликование их в самых развитых странах мира, его участие на влиятельных собраниях США, Канады, Франции, Индии и всех арабских стран, а также выступления с религиозной тематикой на научных конференциях являются самыми яркими показателями его служения исламу.

Это беспримерное служение Его Святейшества Шейх-уль-ислама исламской религии прославило его как «первого в Азербайджане национального историка-исламоведа истории исламской культуры», а его труды оказали большое воздействие на исследования в области исламоведения, исламской культуры и истории исламской мысли, истории раскола в исламе, истории комментирования и перевода Корана» [2, 63].

Влиятельные статьи Его Святейшества Шейх-уль-ислама «Ислам на Кавказе: история и современность», «Умма и шуубизм в исламе», а также ряд статей, опубликованных в «Исламских Исследованиях», привлекают внимание как надежные источники, объясняющие сильное влияние ислама на моральное состояние и духовную культуру многих народов мира. В труде «Ислам на Кавказе: история и современность» Его Святейшество Шейх-уль-ислам ссылался на Священный Коран: «Воистину, тем, кто уверовал и творил дела добрые, совершал салат, раздавал закят, уготована награда Господа. Нечего им страшиться, и не будут они опечалены» [8, 277]. Он постоянно призывал «отвергать туман безысходности и пессимизма» и, приняв за основу главный критерий – Слово Аллаха, всем своим существом верил в то, что даже ценой тяжелых испытаний человечество «в течение жизненного круговорота сумеет повести вперед корабль своей судьбы, оно обладает Священ-

ной Книгой, которая не позволит ему отойти от основного пути – пути истины, мира, спокойствия, безопасности, оптимистичного отношения к жизни» [19, 12]. Его Святейшество Шейх постоянно обращался к Корану, периодически делал переводы священных аятов, но в то же время он убежденно утверждал, что «Невозможно передать божественное очарование Корана на другом языке» [19, 14]. Вместе с тем мы наблюдаем, что в результате безграничного интереса и любви к Корану, исламу и к духовным наукам, уже на протяжении четырнадцати веков Коран изучался, а книги на различные религиозные темы стали печататься повторно в начале XX века. Безусловно, многие влиятельные мусульманские ученые и служащие духовенства, а также люди, имеющие влияние в этой области, отрицательно относятся к вопросу о переводе Корана. По их мнению, это подтверждается неудовлетворительным состоянием многих переводов Небесной Книги – Корана, а также тем, что переводы ниспосланных аятов не отвечают поставленным требованиям. Согласно Ганиму Гаддури Хамада – ярому противнику перевода Священной Книги, «каким бы знающим ни был бы человек, он не сможет выразить на другом языке аяты так, чтобы читатель не отличил его от оригинала, даже если внешне смыслы Корана будут сохранены. Красоту стиля Корана, его очарование невозможно передать на другом языке. Слог и смысл Корана достаточно полно перевести – недостижимо» [20, 232-233]. Необходимо отметить, что и сейчас существуют противоречивые мнения по поводу перевода Корана. «Если в 20-х годах прошлого столетия известный египетский ученый-реформатор Рашид Риза в своей книге «Перевод Корана» пытался обосновать повеление о запрете перевода с исламской точки зрения, а в 30-х годах бывший ректор Университета «ал-Азхар» Шейх Мустафа Мараги в 1355/1934-м году в письме главному министру государства Египет просил создать условия для перевода Корана учеными Университета «ал-Азхар» с тем, чтобы прочие нации могли ознакомиться с Кораном в правильной форме» [6, 457].

Существуют также надежные источники, указывающие на необходимость научного перевода Корана. Известные ученые Ахл-ал-Бейт и Ахл-ас-Сунна также считали необходимым перевод Корана. Видный исламский ученый Аллама Шейх Мухаммед Хади Марифат [3, 195-196] в своем труде «ат-Тафсир ва-л-муфассирун» («Комментарий и комментаторы») привел ос-

новательные доводы в пользу перевода Корана, который, как сказано в аяте, – «не что иное, как наставление для родов человеческих», для всего человечества [9, 9].

В Энциклопедии наук Корана эти причины характеризуются Шейхом Мухаммедом Хади Марифата нижеследующим образом:

1. Коран, как книга приглашения, должна быть доведена до всех людей и все должны ее понять.

2. Исламская религия не принадлежит только арабам. Все нации имеют право приобщиться к ней. Отметим также и то, что существуют действительные причины, порождающие различные противоречивые мнения, связанные с переводом Корана на языки других народов. Ученые, выражающие свое мнение по этому поводу, опасаются искажений во время перевода Корана, как это было сделано с такими Небесными Книгами, как Тора и Библия. Они даже приводят пример об искажении Небесных Книг из 91-ого аята суры «ал-Анам» («Скот»). В этой суре Всевышний Аллах изрек: «Спроси [Мухаммад]: «Кто ниспослал людям в качестве Света и руководства к пути прямому Писание, с которым Муса пришел [к ним]? Записываете вы Писание на листах отдельных, читая [потом людям] листы эти, но многое [при этом] утаивая. А ведь обучили вас тому, чего не знали ни вы, ни отцы ваши». Отвечай [Мухаммад]: «Бог [ниспослал Писание]». Потом предоставь им упиваться пустословием собственным» [7, 91]. Вместе с этим, Создатель Земли и Неба, Великий Аллах обещал нашему Пророку (да благословит его Аллах, да приветствует) охранять Коран от какого-либо искажения: «Воистину, ниспослали Мы Коран, и, воистину, оберегаем Мы его» [12, 9].

Анализируя все эти взгляды, Его Святейшество Шейх-уль-ислам с большой любовью к Корану утверждает: «Направления развития таких новых наук, как науки Корана, должны определяться на основе требований культурной среды, для этого необходимо разработать и подготовить комментарий и перевод Корана» [20, 9]. Объясняя обязательность этого шага, Шейх-уль-ислам справедливо подчеркивает: «Всевышний Аллах, Господь миров Аллах Своему Пророку изрек: «Читай [Откровение] во имя Господа твоего, Который сотворил [все создания]» [14, 3-4]. Безусловно, человек, с пониманием читающий Книгу Пути Истинного Коран, осознанно подойдет к высоким истинам религии. Ясно, что вне арабских стран очень многие верующие не имеют таких возможностей... не каждому дос-

тупно изучение арабского языка, особенно на уровне правильного чтения и понимания Корана. Именно с этой точки зрения, перевод Корана на национальные языки представляет особенное значение. Подобные переводы по этим или иным причинам смогут оказать серьезную помощь тем, кто не может изучить Коран на языке, которым он ниспослан» [20, 230]. Неслучайно, что Его Святейшество Пророк (да благословит его Аллах, да приветствует) впервые в истории ислама позволил Своему соратнику Салману-Фарси перевести с толкованием суру «Фатиха» («Открывающая») для иранцев, не знавших арабский язык. Все это свидетельствует о том, что инициатива по переводу и комментированию Корана проявлялась с самых ранних пор ислама.

Несмотря на то, что Его Святейшество Шейх-уль-ислам считает необходимым переводить Коран, и эта мысль созвучна мнениям многих мусульманских ученых, при переводе Небесной Книги Коран, ниспосланной Аллахом Своему Пророку как собрание откровений, подчеркивается важность принятия во внимание многих вопросов.

Необходимо сказать, что какой бы метод ни был использован при переводе, должна осознаваться невозможность сохранения непосредственного совершенства, очарования Корана, так как на самом деле человеческому сознанию недоступно полноценно передать все стилистические и смысловые оттенки Небесной Книги. Так что «переводы Слов Аллаха на другие языки никогда нельзя называть Кораном, им можно только лишь дать название «Перевод Корана» или «Комментарий Корана»... потому, что вся мудрость Корана, его волшебная сила воздействия заключены в арабском языке» [18, XIII].

Вместе с этим необходимо и обязательно донести моральные ценности, пропагандируемые Священной Книгой, до человечества, в определенной степени ознакомить его с этими тайнами. С этой точки зрения, наиболее подходящим среди методов перевода можно считать метод художественного перевода с комментарием.

Необходимо отметить, что перевод, имеющий большую историю, содержит собственные принципы, которые необходимо тщательно изучать. Особенно важно учитывать это при комментировании и переводе Корана, исследуемого уже на протяжении четырнадцати веков. Самым главным условием для переводчика, взявшего на себя такую ответственную и сложную работу, является совершенное знание не только арабского языка, но и языка, на который пере-

водится Коран. Одним из основных принципов также является то, что исследователь при переводе каждого айата, обращаясь к надежным комментариям, сам должен иметь большие познания в религии. «В исламском мире одна из самых сложных проблем, связанных с Кораном, – это проблема комментария и перевода. Взять на себя смелость комментирования может только ученый, поднявшийся до ранга «муджтехида». «Муджтехид» должен в совершенстве знать двадцать основных наук и отделившихся от них шестьдесят наук, что в сумме составляет восемьдесят наук. Если человек не знает полноценно эти науки, то его комментарий будет несовершенным, что считается грехом» [4, 73].

Его Святейшество Шейх-уль-ислам, подчеркивая важность учета самых главных условий при переводе Корана, выделил очень верные принципы:

1. Перевод Корана с объяснением и комментарием должен осуществляться на основе самого Корана, литературы, связанной с ним, и прежде всего комментаторской литературы. Если перевод не обосновывается хадисами и преданиями, науками Корана и арабского языка, а также не опирается на принятые в исламском шариате методы, то ему нельзя доверять.

2. Переводчик должен опираться на убеждения, вытекающие из идей Корана – Небесной Книги, и быть далеким от различных ложных взглядов и домыслов.

3. При переводе Корана должны быть соблюдены определенные условия: вначале айаты Корана должны быть приведены на арабском языке, затем должны быть представлены комментарии, а после – переводы с толкованием, с тем, чтобы никто не принял бы их за буквальные переводы [20, 239].

С самых древних пор совершались попытки перевода Священной Книги всех сынов человечества, самой последней из всех Небесных Книг, самого величественного памятника мировой культуры. Впервые в XI веке вышли в свет переводы на турецкий и персидский языки Божественной Книги, прославляющей Создателя, Его единство, вечность, мощь и величие, Священного гимна – Корана. В настоящее время один экземпляр этого перевода хранится в Санкт-Петербурге, другой экземпляр – в библиотеке Риландр. Коран, имеющий более ста переводов на турецкий язык, позже был переведен на итальянский, немецкий, французский, английский и другие европейские языки. Достоинство одобрения, что в пе-

риод независимости интерес к духовным наукам возрос, в Азербайджане были созданы условия для изучения моральных ценностей ислама, перевода и переиздания книг по религии, а также для исследования и пропаганды Корана. Несмотря на то, что работа по переводу Корана на азербайджанский язык началась в средние века, эти переводы не были напечатаны и остались в рукописном варианте [4, 74].

Фактом является то, что во все времена обращаясь к Корану, люди посвящали тома книг этому собранию наук Аллаха. Одним из таких значительных произведений является комментарий Корана под названием «Кашфу-л-Хакаик ан-Нукатил-Айати ва-д-Дакаиик» одного из ярких личностей исламского мира, переводчика многих исторически ценных трудов на азербайджанский язык, автора оригинального двухтомного исторического произведения «Крестовая война» Мир Мухаммеда Керима ага Бакуви (1858-1939). Выдающийся ученый Мир Мухаммед Керим ага Бакуви так объясняет причину написания этого ценного произведения: «Понять и полностью осознать повеления и глубокие смыслы Корана на арабском языке невозможно для наций, говорящих на разных языках... Если у каждого народа не будет комментария и перевода на своем языке, он не сможет взять необходимое знание из Корана. Среди народов – носителей персидского, турецкого, индийского и других языков есть много людей, знающих арабский язык. Эти люди объясняют народу повеления Корана. Однако есть разница между слушанием одного человека и чтением комментария Корана на своем собственном языке с восприятием глубины его смыслов и наставлений» [5, XX].

Будучи одним из видных знатоков ислама своего времени, 10 лет проучившийся в научном центре исламской религии Багдаде, усвоивший многие области религии Аллаха, глубоко знающий арабский язык, фикх, калам, комментарий, историю ислама Мир Мухаммед Керим ага Бакуви справедливо утверждал: «Гарантией нашего единства и бытия является обращение к Корану, хорошее понимание его цели... Несмотря на то, что порой Коран становился мишенью отрицательных идеологических убеждений, он всегда был способен отразить козни против него. Все, кто задевал Коран, ныне обратились в землю, а он, уничтожая врагов, посылает улыбки верующим добровольцам» (5, III). Посыгательства претерпел

не только Священный Коран. В те времена тысячи людей науки, религиозных деятелей были расстреляны, став жертвами репрессий. В числе тысяч жертв, боровшихся против отсталости, за правду Корана и Путь Истинный был и Мир Мухаммед Керим ага Бакуви, род которого исходит от Его Святейшества Али (да будет мир ему) ибн Абу Талиба. В преклонном возрасте, в 81 год он был расстрелян за свои неудобные убеждения и стал шехидом. Но несмотря на то, что богатая библиотека и дом Мир Джафар оглу Мухаммеда Керима ага Бакуви были разгромлены и сожжены, его ценный труд, посвященный толкованию и комментированию Божественного Слова «Кашфу-л-Хакаику» и другие произведения являются незаменимым даром для нашего народа. Его Святейшество Шейх Аллашшукюр Пашазаде называет «важной задачей донесения истин Корана до народа на простом языке, отражения его необычайного очарования, в то же время просвещения и развития, а также показа идеалов Корана». Он подчеркивает, что «как просветитель, обладавший энциклопедическими знаниями, в формировании научных взглядов которого важную роль играли общественные взгляды и философские традиции Азербайджана и Востока, Мир Мухаммед Керим ага Бакуви представил произведение, несущее свет своему времени» (7, 4). Его Святейшество Шейх справедливо отмечает, что «Бакуви, написавший трехтомный комментарий Корана – труд «Кашфу-л-Хакаику ан-Нукатил-Айати ва-д-Дакаику», совершил поступок революционного значения для религиозного просвещения азербайджанских мусульман на своем языке» [7, 4].

Еще один перевод и комментарий Корана на азербайджанский язык связан с именем Шейх-уль-ислама Закавказья Мухаммеда Гасана Мовлазаде Шакави. Двухтомный труд Шейх-уль-ислама Мовлазаде «Китаб ал-байан фи тафсир ал-Гуран», напечатанный в 1906-м году, привлекает внимание точностью и своим важным значением. Видный востоковед, академик Гаджи Васим Мамедалиев, широко охарактеризовавший это произведение, отмечал, что «этот перевод-комментарий стал одним из самых распространенных и любимых не только среди мусульман Закавказья, но и среди верующих Южного Азербайджана... Свидетельством этому является издание в 1399-м году хиджры в Иране перевода-комментария «Китаб ал-байан фи тафсир ал-Гуран». Этот грандиозный труд

был переиздан в 1990-м году и представлен верующим по инициативе Управления Мусульман Кавказа [17, XXVIII].

Если в начале века проявлялась инициатива по переводу и комментированию Корана и, как следствие, монументальные произведения, то в советское время на это были введены такие запреты, что за целое столетие в Азербайджане эта деятельность в полном смысле пришла в упадок. Только после обретения независимости нашей Республикой на Кавказе стали происходить события революционного масштаба, связанные с Исламом, и по инициативе Его Святейшества Шейх-уль-ислама Гаджи Аллашшукюр Пашазаде перевод Корана вновь увидел свет. В 1992-м году Академик Зия Буньятов и академик Васим Мамедалиев впервые сделали перевод Корана с оригинала на азербайджанский язык с обширным предисловием и комментариями под редакцией и с консультацией Его Святейшества Шейх-уль-ислама, после чего эта книга периодически переиздавалась.

Выход в свет в 1993-м году Священного Корана в переводе арабиста Наримана Гасымоглу оценивается как проявление большой любви к Книге Аллаха. Автор, соглашаясь с мнением ряда представителей духовенства и комментаторов о невозможности перевода аятов Корана на другой язык традиционными методами перевода, подчеркивает роль этого труда как первичного источника для изучения Корана на азербайджанском языке: «Наряду с переводом многотомных комментариев Священной Книги на наш язык появляется необходимость написания «национальных» комментариев в контексте проблем возвращения к исламу на новом уровне». «Каждый перевод – это всего лишь один шаг, сделанный навстречу пониманию нашей Священной Книги. Всеслышащий и Всевидящий Сам изрек: «Если бы изо всех деревьев земли сделали *каламы*, если бы к [мировому] океану добавили еще семь морей [, наполнив их чернилами], то не хватило бы их, чтобы записать ими слова Божии. Воистину, всемогущий Он, премудрый [13, 27]. Необходимо отметить, что при переводе Корана, ниспосланного рифмованной прозой, переводчик сохранил этот принцип.

Известный востоковед, видный ученый Мамедгасан Ганиоглу указывает, что насколько почетным делом является перевод Священной Книги Аллаха, настолько оно является и трудным. В связи с этим ученый пишет: «Самой серьезной трудностью при переводе этого Божес-

твенного памятника на какой-либо язык является старание следовать смысловой точности... однако сохранить красоту формы и стиля при переводе этой величественной и монументальной Книги, к сожалению, невозможно» [15, 4].

Как результат проявления безмерной любви к Корану и безмерной потребности в нем перевод и комментирование этой Священной Книги продолжается и представляется народу в качестве бесценного дара. С этой точки зрения заслуживает особого внимания перевод одного из лучших знатоков науки Корана Расула Исмаилзаде Дузала. Подчеркивая сложность и ответственность перевода Книги Аллаха, переводчик пишет: «Перевод этой Книги, являющей-

ся Словом Божиим и вечным обращением, – на грани невозможного. Перевод Корана как книги языка чуда с такого совершенного и богатого языка, как арабский, на другие языки поистине сложное и очень тяжелое дело... Переводы и комментарии имеют значение с точки зрения понимания и следования предназначенному для нас Слову Господа нашего» [16, 614].

Священная Книга, сокровищница совершенства – Коран – это чудо, неисчерпаемая сокровищница, ниспосланная для каждого представителя человечества, и во все времена, привлекая каждого верующего своим красноречием и очарованием, веками будет держать весь исламский мир в своих волшебных чарах.

Литература

- 1 Алиев Г. Исламская цивилизация на Кавказе. Речь на международном симпозиуме // Газета «Азербайджан». – 12 декабря. – 1998.
- 2 Алиев Р. Шейх-уль-ислам – Общественный деятель – Ученый. – Баку: центр исламских исследований «Иршад», 1999.
- 3 Аллама Шейх Мухаммед Хади Марифат. Ат-Тафсир вал-муфассирин, Машхад, первое издание, 1418, хиджры.
- 4 Буньядов З. Религии, секты, вероисповедания (справочник). – Баку: Издательство «Азербайджан», 1997.
- 5 Герчегин Догрусу. Алеви Гуран тафсири (автор Мир Мухаммед Керим ал-Бакуви). Оригинальное название «Кашфу-л-Хакаи ан-Нукатил-Айати ва-д-Дакаи». Подготовил Др. Ахмед Долунай. «Предисловие». – Истанбул, 2000.
- 6 Исмаилзаде Гаджи Ильгар. Энциклопедия наук Корана. «Международная Академия исламских наук», 2006.
- 7 Кашфу-л-Хакаи (Бакуви Комментарий Корана) Гаджи Мир Мухаммед Керим ал-Бакуви. В 3-х томах, I т., Шейх-уль-ислам Аллахшукюр Пашазаде, «Представление». – Баку, 2014.
- 8 Коран. Ал-Бакара («Корова») 2-я сура, 277 аят. / Перевод с арабского языка и комментариев М.-Н.О. Османова. – М.: «Ладомир», 1999.
- 9 Коран. Ал-Анам («Скот») 6-я сура, 91 аят. / Перевод с арабского языка и комментариев М.-Н.О. Османова. – М.: «Ладомир», 1999.
- 10 Коран. Ал-Араф («Ограды») 7-я сура, 203 аят. / Перевод с арабского языка и комментариев М.-Н.О. Османова. – М.: «Ладомир», 1999.
- 11 Коран. («Йунус») 10-я сура, 57 аят. / Перевод с арабского языка и комментариев М.-Н.О. Османова. – М.: «Ладомир», 1999.
- 12 Коран. («Ал-Хиджр») 15-я сура, 9 аят. / Перевод с арабского языка и комментариев М.-Н.О. Османова. – М.: «Ладомир», 1999.
- 13 Коран. («Лукман») 31-я сура, 27 аят. / Перевод с арабского языка и комментариев М.-Н.О. Османова. – М.: «Ладомир», 1999.
- 14 Коран. Ал-Алак («Стусток») 96-я сура, 3, 4 аят. / Перевод с арабского языка и комментариев М.-Н.О. Османова. – М.: «Ладомир», 1999.
- 15 Коран (с переводом на азербайджанский язык), / перевод с арабского языка Мамедгасана Гани оглу, Тариеля Биалал оглу. – Баку: «Гейтурк», 2000.
- 16 Коран и перевод на азербайджанский язык. «Переводчик Расул Исмаилзаде Дузал. Послесловие вместо предисловия». – Иран: Гум, Издательство: Центр перевода Корана на все языки, 2000.
- 17 Мамедалиев В. Коран. Предисловие. – Баку: Азернешр, 1992
- 18 Мамедалиев В. Коран. Переработанное издание перевода Корана на азербайджанский язык. – Баку, Издательство и полиграфия «Гисмет». Напечатано в Анкаре, издательстве «Козан Овсут», 1997.
- 19 Шейх-уль-ислам Аллахшукюр Пашазаде. «Ислам на Кавказе. История и современность». – Баку: Азербайджанское государственное издательство, 1991.
- 20 Шейх-уль-ислам Аллахшукюр Пашазаде. История комментария и перевода Корана. – Баку: центр исламских исследований «Иршад», 1998.

References

- 1 Aliev G. Islamskaja civilizacija na Kavkaze. Rech' na mezhdunarodnom simpoziume // Gazeta «Azerbajdzhan». – 12 dekabrja. – 1998.
- 2 Aliev R. Shejh-ul'-islam – Obshhestvennyj dejatel' – Uchenyj. – Baku: centr islamskih issledovanij «Irshad», 1999.
- 3 Allama Shejh Muhammed Hadi Marifat. At-Tafsir val-mufassirin, Mashhad, pervoe izdanie, 1418, hidzhry.
- 4 Bun'jadov Z. Religii, sekty, veroispovedanija (spravochnik). – Baku: Izdatel'stvo «Azerbajdzhan», 1997.
- 5 Gerchegin Dogrusu. Alevi Guran tafsiri (avtor Mir Muhammed Kerim al-Bakuvi). Original'noe nazvanie «Kashfu-l-Hakaik an-Nukatil-Ajati va-d-Dakaik». Podgotovil Dr. Ahmed Dolunaj. «Predislovie». – Istanbul, 2000.
- 6 Ismailzade Gadzhi Il'gar. Jenciklopedija nauk Korana. «Mezhdunarodnaja Akademija islamskih nauk», 2006.
- 7 Kashfu-l-Hakaik (Bakuvi Kommentarij Korana) Gadzhi Mir Muhammed Kerim al-Bakuvi. V 3-h tomah, I t., Shejh-ul'-islam Allahshukjur Pashazade, «Predstavlenie». – Baku, 2014.
- 8 Koran. Al-Bakara («Korova») 2-ja sura, 277 ajat. Pervod s arabskogo jazyka i kommentarij M.-N.O. Osmanova. – M.: «Ladimir», 1999.
- 9 Koran. Al-Anam («Skot») 6-ja sura, 91 ajat. Pervod s arabskogo jazyka i kommentarij M.-N.O. Osmanova. – M.: «Ladimir», 1999.
- 10 Koran. Al-Araf («Ogrady») 7-ja sura, 203 ajat. Pervod s arabskogo jazyka i kommentarij M.-N.O. Osmanova. – M.: «Ladimir», 1999.
- 11 Koran. («Junus») 10-ja sura, 57 ajat. Pervod s arabskogo jazyka i kommentarij M.-N.O. Osmanova. – M.: «Ladimir», 1999.
- 12 Koran. («Al-Hidzhr») 15-ja sura, 9 ajat. Pervod s arabskogo jazyka i kommentarij M.-N.O. Osmanova. – M.: «Ladimir», 1999.
- 13 Koran. («Lukman») 31-ja sura, 27 ajat. Pervod s arabskogo jazyka i kommentarij M.-N.O. Osmanova. – M.: «Ladimir», 1999.
- 14 Koran. Al-Alak («Sgustok») 96-ja sura, 3, 4 ajat. Pervod s arabskogo jazyka i kommentarij M.-N.O. Osmanova. – M.: «Ladimir», 1999.
- 15 Koran (s perevodom na azerbajdzhanskij jazyk), pervod s arabskogo jazyka Mamedgasana Gani oglu, Tarielja Bilal oglu. – Baku: «Gejturk», 2000.
- 16 Koran i perevod na azerbajdzhanskij jazyk. «Perevodchik Rasul Ismailzade Duzal. Posleslovie vmesto predislovija». – Iran: Gum, Izdatel'stvo: Centr perevoda Korana na vse jazyki, 2000.
- 17 Mamedaliev V. Koran. Predislovie. – Baku: Azerneshr, 1992
- 18 Mamedaliev V. Koran. Pererabotannoe izdanie perevoda Korana na azerbajdzhanskij jazyk. – Baku, Izdatel'stvo i poligrafija «Gismet». Napechatano v Ankare, izdatel'stve «Kozan Ovsut», 1997.
- 19 Shejh-ul'-islam Allahshukjur Pashazade. «Islam na Kavkaze. Istorija i sovremennost'». – Baku: Azerbajdzhanskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1991.
- 20 Shejh-ul'-islam Allahshukjur Pashazade. Istorija kommentarija i perevoda Korana. – Baku: centr islamskih issledovanij «Irshad», 1998.

**«МӘДЕНИЕТАРАЛЫҚ
ЖӘНЕ ДІНАРАЛЫҚ
СҰХБАТ – ЗАМАНАУИ
ҚОҒАМЫНЫҢ
ТҰРАҚТЫ ДАМУЫНЫҢ
КЕПІЛІ» АТТЫ
ХАЛЫҚАРАЛЫҚ
ҒЫЛЫМИ ЖӘНЕ ОҚУ-
ӘДІСТЕМЕЛІК
КОНФЕРЕНЦИЯ**

Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық Университеті Философия және саясаттану факультеті, дінтану және мәдениеттану кафедрасы 2016 жылдың 12 сәуірінде «Мәдениетаралық және дінаралық сұхбат – заманауи қоғамының тұрақты дамуының кепілі» атты халықаралық ғылыми және оқу-әдістемелік конференциясын өткізеді.

Конференция төмендегі секциялар бойынша жұмыс істейді:

- Заманауи әлемдегі жаһандану аясындағы мәдениетаралық коммуникация;
- Діни коммуникацияның заңдық-құқықтық аспектілері;
- Мәдениетаралық және дінаралық сұхбат мамандардың құзыретін арттыру факторы ретінде;
- Әлеуметтік-гуманитарлық пәндерді оқытудың инновациялық әдістері.

Международная научно- и учебно-методическая онлайн-конференция «Межкультурный и межрелигиозный диалог – гарант устойчивого развития современного общества»

12 апреля 2016 года кафедра религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета им. аль-Фараби проводит Международную научно- и учебно-методическую онлайн-конференцию на тему «Межкультурный и межрелигиозный диалог – гарант устойчивого развития современного общества».

На конференции предполагается работа секций по следующим направлениям:

- межкультурная коммуникация в контексте глобализации современного мира;
- законодательно-правовые аспекты религиозной коммуникации;
- межкультурный и межрелигиозный диалог как фактор повышения компетенции специалистов;
- инновационные методы преподавания социально-гуманитарных дисциплин.

International scientific and educational-methodical online conference «Intercultural and interreligious dialogue – the guarantor of sustainable development of modern society»

April 12, 2016 the Department of Religious and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Science of the Kazakh National University named after al-Farabi conducts the International scientific and educational-methodical online conference «Intercultural and interreligious dialogue – the guarantor of sustainable

development of modern society», which will be held

The conference will work in sections on the following topics:

- Intercultural communication in the context of the globalization of the modern world;
- Legislative-legal aspects of religious communication;
- Intercultural and interreligious dialogue as a factor of increasing the competence of specialists;
- Innovative methods of teaching socio-humanitarian disciplines.

АВТОРЛАР ТУРАЛЫ МӘЛІМЕТТЕР

- Абдрасилова Г.З.* – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы Қаз ҰУ доценті
Абжалов С.Ө. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ доценті
Аршабаев С.Т. – дінтану мамандығы магистранты, ШТ және ІКУ
Әбуов Т.Т. – дінтану мамандығы магистранты, ШТ және ІКУ
Әлімбетова Н.Б. – дінтану мамандығы магистранты, Қ.А. Иасауи атындағы ХҚТУ
Бадагулова Ж. – Сакаръя университетінің магистранты
Байқонысов Е.Р. – «Тәрбие ісі және жастар саясаты» департаментінің директоры, М. Әуезов атындағы ОҚМУ
Байтенова Н.Ж. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы Қаз ҰУ профессоры
Бегім А.Б. – «Халықаралық қатынастар және саясаттану» кафедрасының аға оқытушысы, саяси ғылымдардың магистрі, М. Әуезов атындағы ОҚМУ
Булекбаев С.Б. – философия ғылымдарының докторы, Абай атындағы ҚазХҚ және ӘТУ профессоры
Булекбаева Р.У. – заң ғылымдарының кандидаты, Сулейман Демирел Унтерситетінің доценті
Бұхаев Ә.Н. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы Қаз ҰУ доценті
Ержанова Ф. – ҚМҚПУ аға оқытушысы
Жамалов Қ. – философия ғылымдарының докторы, Халықаралық білім беру корпорациясының ассоц профессоры
Ивашов А.А. – философия ғылымдарының кандидаты, Абай атындағы ҚазХҚ және ӘТУ доценті
Исмагамбетова З.Н. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы Қаз ҰУ профессоры
Карабаева А.Г. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы Қаз ҰУ профессоры
Матмусаева М. – дінтану мамандығы магистранты, Қ.А. Иасауи атындағы ХҚТУ
Мейрбаев Б.Б. – деканның ғылыми-инновациялық қызмет және халықаралық байланыстар жөніндегі орынбасары, философия және саясаттану факультеті, философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы Қаз ҰУ доценті
Садвокасова З.Т. – тарих ғылымдарының докторы, Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
Нуриханов А.А. – дінтану мамандығы PhD докторанты, әл-Фараби атындағы Қаз ҰУ
Темиртон Г. – Қазақстан Орталық мемлекеттік мұражайының ғылыми хатшысы, Ph.D докторы
Утеева К.Қ. – «Қазақстан халқы Ассамблеясы» арнайы кафедрасының бас маманы, М. Әуезов атындағы ОҚМУ
Шынтаева Н.С. – Жалпы білім беру және гуманитарлық факультетінің деканы, педагогика ғылымдарының кандидаты, Халықаралық білім беру корпорациясының ассоц профессоры

Шет ел басылымы

- Алираза Гафаров* – Әзірбайжан Ұлттық ғылым академиясының Мұхаммед Физули атындағы қолжазбалар институтының диссертанты
Меймет Евкуран – Теология факультетінің профессоры, Хитит университетінің докторы

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

<i>Байтенова Н.Ж.</i> Религиозное измерение и мотивация современного терроризма	4
<i>Булекбаев С.Б., Ивашов А.А., Булекбаева Р.У.</i> О необходимости государственной программы религиозного просвещения для РК	10
<i>Карабаева А.Г., Исмагамбетова З.Н.</i> Определение религиозной толерантности, типов и модели толерантности в казахстанском обществе	18
<i>Садвокасова З.Т.</i> Политика самодержавия в религиозной сфере Казахстана (на примере миссионерской деятельности)	30
<i>Меурбаев В.В., Badagulova Zh.</i> The introduction to the Docetism Controversy	38
<i>Абжалов С.Ө., Матмусаева М.</i> Хариджиттік ағымының келуі	46
<i>Байтенова Н.Ж., Нуриханов А.А.</i> Эволюция исламистского радикализма: от идейных истоков к современной доктрине	56
<i>Абдрасилова Г.З., Бұхаев Ә.Н.</i> Философиялық антропология рухани трансформация ретінде: идеализмнен рационализмге бетбұрыс	64
<i>Жамалов Қ., Шынтаева Н.С.</i> Қазақстандағы діни сенімнің ұштасқан ұғымдары	72
<i>Ержанова Ф., Темиртон Г.</i> Концепт «Вера» в духовно-этической и религиозной парадигме	80
<i>Абжалов С.Ө., Әлімбетова Н.Б.</i> Қазақ діни білім беру жүйесіндегі ақида мәселесі	88
<i>Мейрбаев Б.Б., Әбуов Т.Т., Аршабаев С.Т.</i> Мутазилаһның тағдыр мен жазмыш туралы көзқарастары	98
<i>Байқонысов Е.Р., Утеева К.Қ., Бегім А.Б.</i> Басты міндет – жастардың діни сауаттылығын арттыру	106

Шетел Зарубежные басылымдары публикации

<i>Мехмет Евкуран</i> Дағдарыс теологиясы және қоғамдық қозғалыс ретінде салафизм. Салафилік идеология және Ислам әлеміндегі ықпалы туралы сараптама	114
<i>Алираза Гафаров</i> Взгляд на историю понимания очарования Корана	122

Ғылыми Научная өмір жизнь

«Мәдениетаралық және дінаралық сұхбат – заманауи қоғамының тұрақты дамуының кепілі» атты халықаралық ғылыми және оқу-әдістемелік конференция	130
Авторлар туралы мәліметтер	132

CONTENTS

<i>Baitenova N.</i> The religious dimension and motivation of modern terrorism	4
<i>Bulekbaev S.B., Ivashov A.A., Bulekbaeva R.U.</i> On the necessity of the state program of religious education for the Republic of Kazakhstan	10
<i>Karabayeva A.G., Ismagambetova Z.N.</i> Identify the of religious tolerance, types and models of tolerance in Kazakh society.....	18
<i>Sadvokasova Z.T.</i> Policy of the autocracy in the religious sphere in Kazakhstan (on example of missionary activity)	30
<i>Meyrbaev B.B., Badagulova Zh.</i> The introduction to the Docetism Controversy.....	38
<i>Abzhalov S.U., Matmusayeva M.</i> Current appearance of the Kharijites	46
<i>Baitenova N., Nurshanov A.A.</i> Evolution of Islamic radicalism: from the beginnings to modern ideological doctrine	56
<i>Abdrasilova G., Buhayev A.</i> Philosophical anthropology as a spiritual transformation: from idealism to rationalism	64
<i>Zhamalov K., Shyntayeva N.S.</i> About the continuity of religious concepts of Kazakh people.....	72
<i>Yerzhanova F., Temirton G.</i> The concept of «faith» in the spiritual ethical and religious paradigm.....	80
<i>Abzhalov S.U., Alimbetova N.B.</i> The problem of the education system of the Kazakh religious belief.....	88
<i>Meyrbaev B.B., Abuov T.T., Arshabayev S.T.</i> Mu'tazila views on fate and predestination problems	98
<i>Baikonysov E.R., Uteeva K.K., Begym A.B.</i> Basic task – to promote religious literacy of young people.....	106

Foreign publications

<i>Mehmet Evkuran</i> On salafism as a crisis theology and social movement. An Analysis on Salafi Ideology and It's Impacts on The Muslim World	114
<i>Alirza Gafarov</i> View at the history of understanding miracle of Kuran.....	122

Scientific life

«Мәдениетаралық және дінаралық сұхбат – заманауи қоғамының тұрақты дамуының кепілі» атты халықаралық ғылыми және оқу-әдістемелік конференция	130
Авторлар туралы мәліметтер	132