

ISSN 2413-3558

Индекс 74876

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ҚазҰУ ХАБАРШЫСЫ

Дінтану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК КазНУ

Серия религиоведение

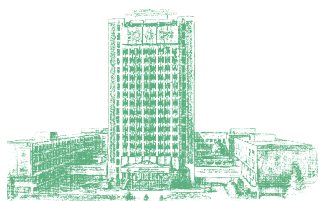
AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

KazNU BULLETIN

Religious studies series

№3 (7)

Алматы
«Қазақ университеті»
2016



ХАБАРШЫ

ДИНТАНУ СЕРИЯСЫ №3 (7)



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 профес-

соры, 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, Агила Хасанқызы

Компьютерде беттеген

Айша Қалиева

Жазылу мен таратуды үйлестіруші

Мөлдір Өміртайқызы

Телефон: +7(727)377-34-11

E-mail: Moldir.Omirtaikyzy@kaznu.kz

ИБ №10070

Басуға 29.06.2016 жылы қол қойылды.

Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 5,0 б.т. Офсетті қағаз. Сандық басылыс.

Тапсырыс №4662. 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 РЕЛІГІОВЕДЕНІЕ

RELIGIOUS STUDIES SERIES

Байтенова Н.Ж.

Қазіргі Қазақстандағы дінтану саласында мамандарды дайындаудың өзекті мәселелері

Қазіргі Қазақстан үшін өзекті мәселелердің бірі дінтану саласында мамандарды дайындау болып табылады. Мақалада соңғы жылдары Қазақстан тәуелсіздік алғаннан бергі уақытта дінтану саласында мамандарды дайындаудағы жеткен жетістіктер тарихы, білім мен тәрбие мәселелері туралы жан-жақты талдау жасалып, дінтанулық білім мен діни білім мәселелері, діни және дінтанулық сауатсыздық мәселесін шешумен де байланысты қарастырылады. Сонымен қатар, мақалада дінтану, исламтану саласында мамандарды дайындаудың үрдістері мен үдерістеріне де жеткілікті түрде назар аударылады.

Түйін сөздер: дінтану, исламтану, білім саласы, дінтанулық білім, діни білім, мамандар дайындау, діни және дінтанулық сауатсыздық мәселесі.

Baitenova N.Zh.

Actual problems of religious studies specialists training in the conditions of modern Kazakhstan

For modern Kazakhstan in one of the most pressing problems is the problem of training of specialists in the field of religious studies. The article describes the history of achievements in the training of specialists in the field of religious studies after Kazakhstan became independent, provided a comprehensive analysis of the problems of education and training, issues of religious education and religious studies, also discussed issues related to religious and theological illiteracy. Also in the article is given enough attention to the processes and trends of the future training of specialists in areas of religious studies and Islamic studies.

Key words: religious studies, Islamic studies, education, religious and religious studies Education, training, religious and religious studies illiteracy.

Байтенова Н.Ж.

Актуальные проблемы подготовки специалистов-религиоведов в условиях современного Казахстана

Для современного Казахстана к одним из актуальных относится проблема подготовки специалистов в области религиоведения. В статье рассмотрена история достижения в деле подготовки специалистов в области религиоведения после того, как Казахстан стал независимым, дан всесторонний анализ проблем образования и воспитания, рассмотрены вопросы религиозного и религиоведческого образования, а также вопросы, связанные с религиозной и религиоведческой безграмотностью. В статье уделено внимание процессам и тенденциям будущей подготовки специалистов по направлениям религиоведение и исламоведение.

Ключевые слова: религиоведение, исламоведение, сфера образования, религиозное и религиоведческое образование, подготовка специалистов, религиозная и религиоведческая безграмотность.

**ҚАЗІРГІ
ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ
ДІНТАНУ САЛАСЫНДА
МАМАНДАРДЫ
ДАЙЫНДАУДЫҢ
ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ**

Бүгін біз қазіргі Қазақстандағы дінтану саласында білім беру және ғылым мәселелері бойынша белгілі бір тәжірибенің жинақталғандығы туралы айта аламыз [1]. Осы мәселе төңірегінде қол жеткен нәтижелерді жүйелеп тәжірибе алмастыру ниетімен әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-інде «Зерттеу университетіне трансформациялану аясындағы дінтанулық білім» [2] және «Қазіргі Қазақстандағы дінтанулық білім беру жүйесі: жағдайы және перспективалары» [3] атты халықаралық ғылыми-теориялық конференциялар өткізілді. Діни және дінтанулық білімді жетілдіру мәселесі дін саласындағы түбегейлі өзгерістердің болуымен де айғақталынады [4]. Діни және дінтанулық білімді жетілдіру мәселесі оқулықтардың жаңа проекттері мен модельдерінің қалыптасуы мен басылып шығуы да қажет етеді [5].

Қазақстанда діни және дінтанулық білім берумен бірқатар жоғары оқу орындары айналысады, олардың қатарына әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ, Яссауи атындағы Қазақ-Түрік университеті, Египет Ислам мәдениеті университеті, Шет тілдер және іскерлік карьера Университетін ерекше атап өтуге болады. 1998 жылы Қазақ ұлттық университетінің философия және саясаттану факультетінің философия және ғылым методологиясы кафедрасы негізінде дінтану мамандығы бойынша бакалавриат, 1999 жылы магистратура, 2010 ж. PhD докторантура бөлімдері ашылды. 2003 жылдан бастап Египет ислам мәдениеті университетінде, Еуразия ұлттық университетінде және Шет тілдер және іскерлік карьера университетінде дінтану мамандары дайындалуда. 2010 жылы Қожа Ахмет Яссауи атындағы Қазақ-түрік халықаралық университетінде теология мамандығы ашылды, соңғы жылдары Египет ислам мәдениеті университетінде исламтану бағыты бойынша бакалавр, Египет ислам мәдениеті университеті мен Философия, саясаттану, дінтану институтында исламтану бағыты бойынша PhD докторантура бөлімдері ашылды.

Соңғы 18 жыл аралығында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-де дінтанушы мамандарды дайындау жеткілікті дәрежеде іске асуда. Дінтану және мәдениеттану кафедрасының негізінде дінтану, теология, исламтанудың мемлекеттік стандарттары жасалып Білім және ғылым министрлігінің мамандықтар клас-

сификаторына енгізіліп, лицензия алынды. Әрине, біздің кафедра осы мамандықтарды Министрліктің мамандықтар классификаторына енгізіп лицензия алу үшін біраз тәжірибе жинақтауға тура келді, себебі Қазақстан тарихында бұл мамандықтар алғаш рет қолға алынып отырғандықтан ешбір тәжірибе, бағдарламалар болмады. Ол үшін спонсорларды тауып, ғылыми проекттерімізді пайдаланып, жақын және алыс шетелдерге барып (ең алдымен, Татарстан, Қазандағы Ресей Ислам университеті, Түркия, Стамбулдағы Мармара университеті, Кониядағы Сельджук университетіндегі Иллахиат факультеттері, Малайзия университеттері), олардың тәжірибелерін сараптап, өз тәжірибелерімізді және қоғамдық және ғылыми сұраныстарымызды ескере отырып, бізге бейімдеуге тырыстық. Осы уақыт шеңберінде Қазақстан үшін дінтану саласында жоғары білікті бакалавр мен магистранттарды дайындасақ, 2014 ж. алғашқы PhD докторанттары диссертацияларын қорғап, үлкен кәсіптік жолға жолдама алды.

Осы жылдар аралығында біздің күшімізбен дінтану мамандығы бойынша монографиялар, оқулықтар, оқу құралдары, оқу-әдістемелік құралдар, мемлекеттік стандарттар, ЖОБ-лары (РУПы) дайындалып басылып шықты. Білім және ғылым министрлігінің жаңа оқулықтар жазуға бағытталған 2006 ж. грантын ұтып, бірқатар оқулықтар басып шығарылды, соның ішінде «Дінтану негіздері» оқулығы да бар. Сонымен қатар «Қазақстандағы діндер», «Деструктивті секталар мен культтер», «Діндер тарихы», «Діни антропология», «Ханафи мазхабы», «Бахаи, Ахмадия, Вайшнаизм» атты оқу құралдары кезінде жарық көрсе, 2017 ж. «Дінтану. Энциклопедиялық сөздікті» басып шығаруды жоспарлап отырмыз. Осы жоба шеңберінде алғашқы діни сенімдер, ежелгі түркілердің исламға дейінгі наным-сенімдері, жалпы дінтану мәселелеріне арналған «Дінтану сөздігінің» 1 томы басылып шықты. Осы жылдар шеңберінде кафедраның күшімен діннің өзекті мәселелеріне арналған халықаралық, республикалық конференциялар, семинарлар, дөңгелек столдар өткізіліп, ғылыми проекттер бойынша ғылыми зерттеулер жүргізіліп, ғылыми нәтижелері оқу процесінде пайдаланылды. Соңғы жылдары кафедраның күшімен мектеп оқытушылары үшін дінтану пәні бойынша біліктіліктерін арттыру курстарын өткізіп отыр. Университетімізде кафедраның негізінде республикада алғашқы рет ғылыми, академиялық бағыттағы «ҚазҰУ Хабаршысы», Дінтану бағыты бойынша журнал жарық көрді.

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

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

2009 оқу жылынан бастап дінтану пәні қосымша пән ретінде орта білім беретін мектептердің 9-сыныбында қосымша оқытылып келе жатқаны белгілі. Дінтануды оқытудың әдістемелік негіздері әлі де болса толыққанды жасалмағаны белгілі. Қазіргі кезде дінтану пәніне арналған бірнеше оқулықтар бар. Мектепке арналған дінтану оқулықтары мен оқу құралдарының мазмұндық жағы және баяндау тәсілі оқушылардың дүниетанымдық деңгейіне сәйкес келе бермейді. Мектептерге арналған дінтану оқулығын дайындағанда мектеп психологиясы мен педагогикасын терең меңгерген білікті мамандарды тарту қажет. Осы мәселелердің ішіндегі ең өзектісі мектепте дінтанушы мамандардың жетіспеушілігі, өкінішке орай, дінтану пәнінің руханилық, дүниетанымдық, идеологиялық мән-мағынасын дұрыс түсінбеуден кейбір жағдайда бұл пәннің толыққанды оқытылмауы немесе кез келген пән мұғалімдеріне жүктелуі орын алып отырғандығы.

Діни және дінтанулық сауатсыздық пен тәрбие мәселесін шешумен бірге діни және дінтанулық білім беру басқа да өмірлік мәні бар мәселелерді шешуге негіз болар еді: әртүрлі діндер арасындағы өзара түсіністік, конфессияаралық түсіністік пен келісім, конфессияаралық қатынастар мәдениеті, әртүрлі фобияларды жоюға, экстремизм мен терроризмге қарсы тұруға. Дінтану пәнін оқытуда дінді ғылыми тұрғыда тү-

сіндіруге мән берілуі керек. Дін туралы ғылыми білім діннің шығуы мен дамуы туралы объективті білім береді. Оқу-тәрбие үдерісінде дінтануды оқыту адам және қоғам туралы білімді ұлғайтып, ұлттық сана мен азаматтық сананы қалыптастыруға, салауатты өмір салтын ұстануға және төзімділікке үйретеді. Мемлекеттік білім беру ұйымдарының зайырлық сипатын дінтану пәнінен сабақ берген кезде әруақытта естен шығармай ескеруіміз қажет. Дінтану пәнінен сабақ берген кезде *ғылымилық, объективтілік, зайырлық* негізгі принцип ретінде басшылыққа алынуы тиіс. Бұл теология, исламтануға да қатысты. Саламатты өмір салтын ұстану және діни фанатизм мен соқыр еліктеушілікке қарсы тұратын, қалқан болатын діни мәдениет пен діни сана қалыптастыру үшін дінтану зайырлы тұрғыда берілуі керек.

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

Діни білім дінді және діни процестерді діннің өзі тұрғысынан оқып зерттеуді және осы сенімдегі адамдарды сол діннің ілімінің негіздеріне

оқып үйретуді білдіреді. Дінтанулық білім сияқты, діни білім беру де негізгі екі бағыт бойынша іске асады. Бір жағынан, діни ұйымдар үшін дін мамандарын даярлау болса, екінші жағынан, діни сенімдегі адамдарға діни білім беру арқылы діни сауатсыздық мәселесін шешу, өз дінінің салт жораларымен, тарихымен таныстыру. Бұл жерде нақтылай түсуіміз қажет, сөз, әрине, біз үшін дәстүрлі болып табылатын ханафи бағытындағы ислам және православие туралы болып отыр. Шетелдік батыстық елдердің тәжірибесіне жүгінетін болсақ, өздерінің дәстүрлі діндегіне қолдау білдіреді, соның ішінде діни білім беру саласында да. Біз үшін бүгінгі күнге дейін өзекті болып тұрған мәселе: жоғары білімді, білікті діни қызметкерлерді, әсіресе ислам бағытында даярлау. Бүгін діни қызметкерлерге өте жоғарғы талаптар қойылады, ол жеткілікті дәрежеде тек ислам саласында емес, басқа да діндердің тарихы мен ұстанымдарын меңгерумен қатар, жалпы жан-жақты білімді, беделді болуы қажет, адамдар оның сөзіне сеніп, пікіріне құлақ асатын, тыңдайтын, артынан еретіндей болуы керек, олай болмаған жағдайда басқа деструктивті ұйымдардың артынан еру қаупі әруақытта да сақталады. Түркияда, жалпы Европада барлық діни қызметкерлерге жоғары талаптар қойылады: олардың жеткілікті дәрежеде университеттік деңгейде білімдері болуы керек, онсыз діни қызметпен шұғылдануға лицензия, рұқсат берілмейді. Әңгіме нақтылы университеттік білім туралы болып отыр: діни қызметкерлер дүниетануы кең ауқымды болуы керек, оның танымдық, білімдік деңгейі тек діни білім шеңберімен шектелмеуі қажет, басқа ғылыми білім саласын да жеткілікті меңгеруі қажет. Европалық діни қызметкерлердің көпшілігінің магистр дәрежесі бар, тек аз бөлігінде бакалавр дәрежесі, бұл жерде, әңгіме негізінен католицизм туралы болып отыр. Осы мәселе төңірегінде айтатын болсақ, бізде діни білім беру саласында жетекші университет болып Египет ислам мәдениеті университеті табылады. Ол университетте ханафи бағытындағы болашақ діни қызметкерлерді дайындайды. *Есте ұстайтын келесі бір маңызды және өткір мәселе: бүгін ешбір бақылаусыз көптеген жаңа діни ұйымдар да діни білім беруді іске асырып жатыр, соның ішінде тоталитарлы және деструктивті секталар да аз емес.*

Қазақстанда діни және дінтанулық білім беру мәселесі бойынша біржақты шешімнің болмауы және де олардың қызмет көрсету ауқымының кеңеюіне байланысты Қазақстандағы діни және дінтанулық білім берудің біртұтас мемлекеттік

концепциясын жасау өзекті мәселеге айналып отыр. Бұл мәселе бойынша Дін істері бойынша Комитет тарапынан алғашқы қадам жасалып, оның жобасы ұсынылып отыр, енді оны осы саладағы мамандар арасында талқылауға салу қажеттілігі туындап отыр. *Қазақстандағы діни және дінтанулық білім берудің біртұтас мемлекеттік концепциясын жасаудың өзектілігі* осы сферада туындап отырған шынайы процестер мен мәселелерге байланысты. Нақтырақ тоқталатын болсақ, Қазақстандағы діни және дінтанулық білім берудің демаркациялық аражігі, мазмұны мен мақсат-міндеттері әлі күнге дейін нақтылы айқындалмаған, ал бұл мемлекеттік оқу орындарының клерикализациялануына, дінтанулық білімнің діни біліммен ығыстырылуына, мемлекеттік оқу орындарындағы зайырлық принципке күмән тудыруға алып келу қаупі бар.

Зайырлы және конфессионалдық білім беру жүйесінде жаңа бағытты қалыптастыру бүгінгі күн сұранысына уақытылы жауап болар еді: ол – *дінтанушы мамандар мен Қазақстандағы дәстүрлі діндер үшін діни қызметкерлерді қайта дайындау және құзырлығын арттыру курстарын ұйымдастыру*. Бұл мәселе, әсіресе, мектеп мұғалімдері үшін өте маңызды. Әрине бұл мәселе жоғары оқу орындарында сабақ беретін ұстаздар үшін, жалпы дін саласында қызмет жасап жүрген барша мамандар үшін де өзекті мәселе. Дін саласында мамандар даярлағанына 18 жылдан асып кетті, бірақ бүгінгі күнге дейін дінтанушылар мен теологтар, исламтанушылар үшін бірде бір қайта дайындау және құзырлығын арттыру институты жоқтың қасы. Дінтанушылар мен теологтар үшін жеткілікті дәрежеде оқу-методикалық, ғылыми, материалдық-техникалық базасы бар қайта дайындау және құзырлығын арттыру институты қажет және де ол біртұтас мемлекеттік концепциясымен нақтылы жазылуы, көрсетілуі қажет. Дінтанулық білім беру жүйесінде осындай орталық әл-Фараби атындағы ҚазҰУ болса, діни білім беру орталығы болып ислам мәдениеті Египет университеті бола алар еді. Сонымен қатар, білімдік, ғылыми, оқу-әдістемелік семинарлар, Жазғы және Қысқы мектептерді ұйымдастыру қажеттілігі туындап отыр. Қайта дайындау және құзырлығын арттыру институты, үйретуші семинарлар мен конференциялар дінтану пәнінің ұстаздары үшін білім мен тәжірибе алмасу бағытында жасалған маңызды қадам осындай іс-шараларда дінтану пәнінің мақсаты мен міндеттері, дінтану пәнінің құрылымы, зерттеу

әдістері, ұғымдары мен терминдері, баяндау қағидаттары, дінтанудың негізгі теориялары, діннің құрылымы және элементтері, діннің қызметі мен рөлі, мәдениет жүйесіндегі діннің рөлі туралы жан-жақты білім беру іске асырылады. Қайта дайындау және құзырлығын арттыру курстарын мектеп оқытушыларымен қатар дін саласында қызмет істеп жүрген мемлекеттік қызметкерлер, жоғары оқу орындарының ұстаздары, журналистер үшін де жүйелі түрде өткізіп отыру өмір қажеттілігіне айналды. Осы іс-шараларды іске асыратын дінтану және исламтану салаларындағы жоғары білікті мамандар үшін алыс және жақын шетелдерде тәжірибе алмастыруға, біліктілігін жетілдіріп, ол білімі мен тәжірибесін қазақстандық дінтанушылар мен исламтанушыларға жеткізуге мүмкіндік беру қажеттілігі туындап отыр.

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

Біз дінтану мамандарын даярлаудың бірінші кезеңінен аттап өткен сияқтымыз, яғни, жалпы дінтану және исламтану мамандарын даярлауда белгілі бір нәтижеге жеттік деп айта аламыз. Енді стагнация жағдайына кіріп кетпеу үшін осы бағытты ары қарай жетілдіру жолдарын қарастыруымыз қажет. Әсіресе, қазіргі заманда, әлемнің діни ахуалы күрделініп бара жатқанда, дінтанудың білімдік және ғылыми саласын жетілдіру заманауи өзекті мәселе болып отыр. Тағы да шетел тәжірибесіне жүгінетін болсақ, оларда жалпы дінтану немесе исламтану мамандарын дайындаумен шектелмейді. Мысалы, мұсылман елде-

рінде жалпы исламтану деген пән жоқ, оларда исламтанудың нақтылы – фикх, ақыда, қалам сияқты бағыттары бойынша иллахиат факультеттерінде мамандар дайындайды. Ал дінтану саласын алатын болсақ, бізде дін социологиясы, дін психологиясы және т.б. салалары бойынша мамандар жоқ. Ендігі жағдайда жалпы дінтанушылар мен исламтанушыларды дайындау жеткіліксіз, жоғарыда аталған нақтылы бағыттар бойынша дайындауымыз қажет. Біз, бұл мәселені ИОТ (индивидуалды оқыту траекториясы) арқылы шешуге тырысып жатырмыз. ИОТ: бакалавриат: исламоведение, сектоведение; магистратура: теология және дін және құқық; докторантурада: теология және дін философиясы. Бірақ бұл жеткіліксіз, дінтану факультетін ашып, нақтылы бағыттар бойынша білікті мамандарды дайындауымыз қажет. Осыған байланысты біз жай ғана дінтану немесе исламтану кафедрасы шеңберінде мамандарды дайындаудан өсіп кеттік, дінтану факультетін ашу заманауи сұраныс. Бүгінгі күні дін идеологияның өте бір белсенді, идеологияның басқа түрлеріне ауқымды әсер етіп отырған күшке айналған заманда, өкінішке орай, Қазақстанда бірде-бір өзіндік Ислам немесе дінтану университеті жоқ. Қалай болғанда да діннің бүгінгі күннің қаншама мықты идеологиялық негізге айналғандығын ескерсек, басқа мемлекеттермен ғана бірігіп, осы салада идеологиялық мамандарды даярлауымыз түсініксіз жағдай деп айтуға тұрарлық. Әрине, бастапқы кезде туыс мұсылман халықтардың көмегін де ұмытпауымыз керек, болашақта да білікті маман ретінде міндетті түрде шақырып отыруымыз керек, дегенмен басқа жақтарын да есте сақтауымыз қажет сияқты...

Дінтанудың ғылыми білім саласы ретінде дамуы, бүгінгі мен ертеңі деген мәселеге назар аударатын болсақ, бұл салада мәселелер баршылық. Дінтану мен исламтану салаларында жазылған еңбектерінің көпшілігі практикалық, күнделікті өмір сұранысынан туындаған еңбектер. Ол, әрине, түсінікті жағдай, себебі дінтану да, исламтану да, ең алдымен, әлемде, елде қалыптасқан діни жағдайға байланысты қалыптасқан жас оқу пәні және ғылым. Дегенмен, қолданбалы ғылымды дамыту үшін іргелі ғылымды дамытып жетілдіруіміз қажет. Дінтану мен исламтануды іргелі ғылым саласына айналдыру үшін дін саласында жүргізілетін зерттеулердің теориялық, аналитикалық, сараптамалық деңгейін тереңдетуіміз қажет. Дін саласындағы зерттеулердің жүйелік, тұтастық принциптеріне негізделіп, методологиялық база-

сын жетілдіруіміз қажет. Қазір шынайы, терең теориялық еңбектер жеткіліксіз, осы бағытта жұмыс істеуіміз қажет. Дін социологиясы, дін психологиясы, дін философиясы, діни антропология салалары, жалпы нақтылы социологиялық зерттеулер бойынша мамандар да, зерттеулер де жоқ деп айтуға болады.

Адам жанын тәрбиелеу және оның дүниетанымын қалыптастыру үшін әлемдік және дәстүрлі діндердің рухани құндылықтарын тиімді қолдану маңызды болып саналады. Дінтану пәні ұлтаралық қарым-қатынас мәдениетіне және жауапкершілікке, отансүйгіштікке, мәдениеттер үнқатысуына, ұлыстардың ерекшелігін түсіну мен сыйлауға, өзге діндегілерге құрметпен қарауға, діндердің құндылықтық негіздерін үйретуі тиіс. Сонымен қатар, еліміздегі қалыптасқан діни жағдайды, шетелдік жат діни ағымдардың теріс ықпал әсерін, экстремистік және террористік бағыттағы діни топтардың зиянды ұстанымдарын үнемі назарға алынуы керек. Дінтану пәнін оқыту процесінде Қазақстандағы діндердің тарихы мен діни іліміне, ғибадаттық ерекшеліктеріне ерекше тоқталу қажет. Қазақстандағы сүнниттік ислам және христиандық православиялық бағыттың елімізге келуі мен таралуын жан-жақты қарастыру бұл ислам мен христиандықтың еліміздегі дінаралық татулық пен келісімдегі атқаратын қызметін ашып көрсетуге бағытталуы тиіс. Дәстүрлі ұлттық діндердің қоғам өмірінде және ұлттардың рухани мәдениеті мен дүниетанымдық ұстанымдарындағы алатын орнын саралау қажет. Еліміздегі мұсылман халықтарының басым бөлігі ұстанатын әбу Ханифа мәзһабының ерекшеліктерін жас жеткеншектерге үйрету халқымыздың ауызбіршілігі мен ынтымақты өмірінің шарты десек, діни ұстанымдағы татулық пен көзқарастың бірегейлігі рухани тұтастықты нығайта түседі. Оқушылар ислам өркениеті мен мәдениетінің құндылықтарын ақыл-парасат пен білім негізінде түсінуі қажет. Басқа діндегі отандастарымызға құрметпен және түсіністікпен қарайтын, отанын, мәдениетін, тарихын сүйетін, рухани жан дүниесі бай, иманжүзді, әдепті, білімді де білікті жас ұрпақты тәрбиелеу дінтануды оқытудағы басты мақсат болып табылады. Сондай-ақ жастарымызға қазақ халқының ұлттық құндылықтары мен дәстүріндегі діни салт жораларды дінтану пәнін оқытуда тиімді және үйлесімді қолдана білген жөн. Жаңа жас буынның дүниетанымын қалыптастыру мен тәрбиелеуде ұлттық дәстүріміздегі адамгершілік пен ар-ұят ұстанымдарын бүгінгі заман талаптарына

сай тиімді түрде қолдана алсақ, бұл ұлтжанды және иманды ұрпақ қалыптастырудың негізі болады. Дінтану пәнін оқыту үдерісінде ұлттық және адамзатқа ортақ адамгершілік құндылықтарды және тарих сынынан өткен рухани қағидалар мен мәдени мұраларды болашақ тұлғаның болмысы мен дүниетанымына сіңіре

білуіміз қажет. Қазіргі кезде білім беру жүйесінде нашақорлыққа, маскүнемдікке, шылымқорлыққа, әдепсіздікке қарсы тұратын жолдар мен тәсілдерді іздеуде діндердің рухани құндылықтарына (имандылық, діни төзімділік, отансүйгіштік, мейірімділік, бейбітшілік мәдениеті және т.б.) назар аудару керек.

Әдебиеттер

- 1 Қазіргі Қазақстандағы дінтану: қалыптасуы мен даму жолдары / Н.Ж. Байтенова, А.Д. Құрманалиева, Ш.С. Рысбекова, Б.Қ. Бейсенов және т.б. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 138 б.
- 2 Зерттеу университетіне трансформациялану аясындағы дінтанулық білім беру: халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Алматы, 2012. – 334 б.
- 3 Қазіргі Қазақстандағы дінтанулық білім беру жүйесі: жағдайы және перспективалары: халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Алматы, 2014. – 347 б.
- 4 Бузова Е.Е. Тренды новой религиозности в Казахстане: опыт социогуманитарного измерения. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 200 с.
- 5 Қазақстанның мәдени және әлеуметтік-саяси дамуындағы діннің рөлі: оқулық гуманитарлық сұхбаттық жоба ретінде./Жалпа ред. басқ. З.К. Шаукенова, С.Е. Нурмуратов. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. – 460 с.

References

- 1 Kazirgi Kazakhstanagi dintanu: kaliptasui men damu joldari./ N.J. Baitenova, A.D. Kurmanalieva, Sh.S. Risbekova, B.K.Beisenov,etc. – Almaty, Kazakh university, 2014. – 138 b.
- 2 Zerttey universitetine transformasiyalany aiasindagi dintanylik bilim bery./Halikaralik gilimi-praktikalik konferencia materialdari. – Almaty, Kazakh university, 2012. – 334 b.
- 3 Kazirgi Kazakhstanagi dintanulik bilim beru juiesi: jagdai jane perspektivalari. /Halikaralik gilimi-teorialik konferencia materialdari. – Almaty, Kazakh university, 2014. – 347 b.
- 4 Burova E.E. Trendi novoi religioznosti d Kazakhstane: opit sociogumanitarnogo izmerenia./ Almaty: Institut filosofii, politologii and religiovedenia KN MON RK, 2014. – 200 b.
- 5 Kazakhstannin madeni jane aleumettik-saiasi damuindagi dinnin roli: Okulik gumanitarlik suxbattik joba retinde./ Pod obshei redaksiei Z.K. Shaukenovoi and S.E. Nurmuratova. – Almaty: Institut filosofii, politologii and religiovedenia KN MON RK, 2015. – 460 b.

Булкбаев С.Б., Ивашов А.А.

**О тюркской составляющей в
мировой цивилизации**

В данной статье авторы раскрывают тюркскую составляющую в мировой культуре и цивилизации, которая, согласно новым источникам, очень огромна. Согласно авторам, тюркская цивилизация оказала значимое влияние на другие цивилизации, в первую очередь на европейскую, задав стартовые условия их дальнейшего развития в различных областях.

Ключевые слова: тюрки, тюркская история и культура, великая цивилизация, влияние тюрков на другие цивилизации, воинское искусство, политика, государство, эль, дипломатия, разведка, таможенное дело, язык, завоевания, империя тюрков, города тюрков, военное искусство.

Bulekbayev S.B., Ivashov A.A.

**About Turkic component in
world culture and civilization**

In this article, the authors, based on the research of outstanding scientists in Turkic studies, open a huge contribution of Turkic peoples into the world culture and civilization which had not only a huge impact, but also set starting conditions for development of other civilizations, first of all the European.

Key words: turks, Turkish history and culture, a great civilization, the influence of the Turks on the other civilizations, martial art, politics, government, el, diplomacy, intelligence, customs, language, conquest, the empire of the Turks, the city of the Turks, the art of war.

Булкбаев С.Б., Ивашов А.А.

**Әлемдік мәдениет
пен өркениеттің түркілік
құрамдас бөлігі туралы**

Бұл мақалада авторлар түркілердің әлемдік өркениет пен мәдениетке қосқан үлесін тың деректер тұрғысынан талдау жасайды. Майталман түркітанушы ғалымдардың зерттеу еңбектеріне негізделі отырып, авторлардың түркілік өркениет басқа өркениеттерге, оның ішінде еуропалық өркениетке оның дамуы мен көркеюіне ықпалы үлкен болған деп пайымдайды.

Түйін сөздер: түркілер, түркілер тарихы мен мәдениеті, ұлы өркениет, түркілердің басқа өркениеттерге ықпалы, соғыс өнері, саясаты, мемлекет, дипломатия, тыңшылық, эль, кеден ісі, түркілер империясы, тіл, түркілік қалалар.

О ТЮРКСКОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ В МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Широкая общественность лишь недавно открыла для себя тот факт, что тюрки привнесли огромный вклад в развитие мировой культуры и цивилизации. Достаточным основанием такого вывода явились, по меньшей мере, два таких обстоятельства. Первое – это то, что после обретения независимости для многих ученых, особенно тюркских народов, открылись знания о тюркской культуре и цивилизации, бывшее ранее доступной лишь для узкого круга тюркологов. Понятно, что это было связано с причинами идеологического и политического порядка, когда в общественной науке доминирующими были мифы и стереотипы европоцентризма и русскоцентризма. Второе – это то, что недавно открытые археологические, исторические и культурологические материалы убедительно показывают и доказывают, что у истоков культуры и цивилизации Азии и Европы и, особенно в средневековый период, есть огромная доля прототюркской и тюркской составляющей. Здесь, в первую очередь, имеется в виду энеологические памятники Сары-Арки, Приуралья, Зауралья, памятники Аркаим и «Страна городов», маргиано-бактрийская цивилизация, а также сакские курганы Иссык, Аралтобе, Бешатыр, Пазырек, Берель, Аржан и др., которые, по мнению профессора Нарымбаевой А.К., как раз и являются вещественными доказательствами вышеуказанного тезиса [1]. В тоже время этот огромный пласт новых данных практически малоизучен и естественно ждет своих исследователей. Это, во-первых. Во-вторых, уже на основе знакомства с работами известных тюркологов как прошлого, так и настоящего можно отметить следующие достижения. Это, в первую очередь, то, что они дали миру трансконтинентальную магистраль в виде Великого Шелкового пути, который соединил великие культуры Востока и Запада, во-вторых, тюрки синтезировали культуру Степи и Города, в-третьих, степная цивилизация прототюрков создала богатейшее искусство звериного стиля, в-четвертых, они создали древнейший центр металлургии, которая превратила железо из драгоценного металла в промышленный товар, в-пятых, они дали миру систему государственного правления громадными империями, которая прошла апробацию в Тюркском каганате, в государстве кипчаков, Монгольском улусе, Казахском ханстве, в-шестых, они дали миру архитектуру

ру погребальных сооружений, аналогичных египетским пирамидам, в-седьмых, выдающиеся памятники с руническими надписями, в-восьмых, богатейшие эпосы, не уступающие, по мнению Ч. Валиханова, творениям Гомера [2].

Этот беглый перечень достижений тюркской цивилизации, на наш взгляд, дает основание заявить, что они оказали существенное влияние на другие культуры и цивилизации, в первую очередь на европейскую, задав ей, как справедливо отмечают многие выдающиеся ученые, в частности, Вернадский В.И., Джавахарлал Неру, Касымжанов А. Х. и др., стартовые условия их дальнейшего развития. Другими словами, можно смело утверждать, что в основе современного облика и Азиатской и Европейской цивилизации лежит и тюркская составляющая.

«Тюркский мир, по мнению известного казахстанского историка, возникнув на степных просторах Центральной Азии и Евразии, стал составной частью, политической истории всего человечества» [3, с. 34]. Здесь имеется в виду то, что тюрки, не раз меняли ход и вектор развития мировой истории и мировой политики своими историческими деяниями и завоеваниями.

Однако, несмотря на огромный вклад тюрков в мировую историю, культуру и цивилизацию, их роль и место по существующей классификации цивилизаций не отмечено в должной мере и не оценено по достоинству. Как правило, в имеющейся литературе оно растворяется в понятии или кочевой (номадной) цивилизации или арабо-мусульманской. Почти все известные европейские ученые, исследующие проблему цивилизации, в частности, как О. Шпенглер, Данилевский, А. Тойнби, С. Хантингтон и др., отказывают тюркам в праве на обладание самостоятельной цивилизации.

На мой взгляд, такой вывод есть закономерный результат исходных теоретико-методологических и мировоззренческих оснований западной общественной науки, в первую очередь европоцентризма и великоросской идеи, сложившихся в годы колониальных завоеваний, и до сих пор оказывающих влияние на исследования в различных областях общественной науки.

Также, на наш взгляд, при анализе тюркской истории нельзя забывать, что казахи как часть тюркского народа по историческому праву занимает свою законную нишу и подобающее место в тюркской истории. Здесь имеется в виду то, что их предки исторически проживали в Великой Степи, на Алтае, в центре континента

Евразии, где в основном начинались и завершились важнейшие исторические события, часто менявшие ход мировой истории, поэтому они по праву являются одним из основных субъектов великой тюркской истории. Отсюда, история казахов неотделима от тюркской истории, поскольку она ее составная и в определенной мере системообразующая часть. Кстати, в таком ключе рассматривается и история Татарстана, история тюрков и татар. Проще говоря, все тюркские народы как законные наследники имеют право разделять как успехи, так и неудачи своих великих исторических предков – тюрков.

Поэтому сегодня, на наш взгляд, перед отечественными обществоведами, в первую очередь историками, стоит задача разработки глубоко продуманной и научно обоснованной концепции истории и культуры тюркских народов, в которой будет четко отмечена место и роль каждого тюркского народа. Тюркские народы имеют полное право знать, что привнесли их предки в мировую культуру и цивилизацию. А они, как выясняется сегодня на основании многочисленных фактов и документов, привнесли очень многое в мировую сокровищницу.

Отмечая этот вклад тюрков, выдающийся ученый-тюрколог XX века С. Максуди писал: «Наши предки создали великую цивилизацию. Такого культурного потенциала, как в тюркском народе, нет ни в каком другом народе. Мы можем утверждать это перед всем миром» [4, с. 2].

Если это действительно так, что тюрки создали великую цивилизацию, то, на наш взгляд, очень важно в первую очередь философски осмыслить этот феномен под названием тюркская культура и цивилизации. То есть как самостоятельной и самодостаточной культуры и цивилизации, а не растворенного, – не исключено, что вполне сознательно, – европейскими учеными, в понятии арабо-мусульманской, или только номадной цивилизации. Это, во-первых, Во-вторых, с точки зрения философии истории, нужно определить ее место в мировой истории, в-третьих, попытаться отыскать смысл тюркской культуры и тюркской цивилизации, а, в-четвертых, попытаться разобраться с методологией исследования в области тюркологии. Для этого необходимо снять шоры стереотипов и мифологий, сложившихся за многие годы зависимого развития. Поскольку эти стереотипы мышления в значительной степени определяют ментальность современного человека, его миропонимание и мировосприятие.

Также, на наш взгляд, сегодня в процессе написания отечественной истории необходимо, в первую очередь, более акцентировать внимание на ее конкретных свершениях и достижениях, поскольку тюрки не только завоевывали другие страны, «не только разрушали, но и цивилизовали их», как говорил великий индус Джавахарлал Неру. В этом плане некоторые открытия прототюрков и тюрков, как говорят некоторые тюркологи, вполне можно оценивать как научно-техническую революцию своего времени. Здесь имеются в виду следующие их достижения и открытия: демистикация животных, в частности, приручение лошади, изобретение седла, стремени и удила, брьюк, вооружений; постройка колесного транспорта; открытие меди, новых сплавов бронзы и железа; развитие коневодства и формирование нового рода войск – кавалерии; создание великих империй: гуннской, тюркской, хазарской, тюрко-монгольской, османской; использование новых типов холодного оружия; возникновение тенгрианской религии; прокладка трансконтинентальных торговых путей и первой Всемирной Торговой Организации «Шелковый Путь»; рождение рунической письменности; распространение 12-тилетнего животного календаря; устные поэтические шедевры жырау, – вот далеко не полный перечень подводной части исторического айсберга достижений тюркских народов, выявленных многими тюркологами.

Говоря о вкладе тюрков в мировую цивилизацию, мы особо хотим отметить то, что тюрки впервые в мире придумали свою технологию плавки железа, которая используется во всем мире и поныне. Они додумались железную руду не выжигать, а плавить в горнах, последовательно получая чугун и сталь. Это давало колоссальную выгоду и увеличивало выход металла. Железо стало не драгоценностью, как отмечали мы выше, а промышленным металлом. С этого периода, согласно Мурату Аджи, начинается новая эра в истории развития человечества [5, с. 190].

По общему признанию выдающихся ученых-обществоведов, тюркская система и форма государственного и административного устройства и управления для своего времени была более совершенной и более развитой.

Этим, по-видимому, объясняется феномен «долговечности» существования огромных тюркских государств, «секреты» их управления огромными империями и многочисленными народами. На наш взгляд, помимо других причин, это связано и с толерантностью тюрков. Здесь

имеется в виду то, что они всегда стремились к тому, чтобы заставить самые разные народы жить вместе, в гармонии, оставляя им, правда, под своей централизованной до предела и деспотической властью их идентичность, язык, культуру, религию, а часто и правителей. Их толерантность изначально проистекает из особенностей тюркской философии, из специфики тюркского понятия государства, тюркского управления народами. Взойдя на вершины власти, благодаря праву завоевателя, они не гнушались обращаться за помощью к вассалам, когда те были более цивилизованными, чем они сами, и часто доверяли им важные дела; они также не стеснялись заимствовать у них то, что могло быть полезным: иногда технику, иногда образ жизни, иногда религию или язык [6, с. 7]. В частности, на культуру тюрков серьезное влияние оказала культура Китая и Ирана, которые были выше тюркской. Многому они у них научились.

В тоже время тюрки, согласно Льву Гумилеву, – он это всегда особо подчеркивал – сумели создать для своего времени более сложные и более совершенные формы общественного бытия и социальные институты. Это: эль, удельно-лестничная система, иерархию чинов, кочевая демократия, налоговая система, денежное обращение, военное искусство, воинская дисциплина, дипломатия, книгопечатание и т.д. [7, с. 244].

Говоря о тюрках, в тоже время нельзя забывать и о других народах Азии – арийцах, скифах, гуннах, арабах, монголах. Здесь имеется в виду то, что когда были эти народы, тогда Азия не раз доминировала над Европой. Как справедливо отмечал Джавахарлал Неру, в «течении длительных периодов, на протяжении значительных отрезков времени ее народы, – то есть азиатские – наступая волна за волной, завоевывали Европу. Они опустошали Европу – они и цивилизовали Европу» [8, с. 40-41].

В данном случае имеется в виду то, что и тюрки не только разрушали завоеванные страны, но и нередко приносили с собой более высокие для своего времени элементы культуры и цивилизации и тем самым задавали, как мы отмечали выше, стартовые условия развития другим цивилизациям, в первую очередь европейской. Другими словами, когда пишется история, то нельзя забывать и о позитивных аспектах великих завоеваний, в частности и тюркских завоеваний. Отмечая в этом плане историческую роль татаро-монгольской экспансии, Г. Вернадский писал: «Объединив большую часть Евразии под единым правлением, монголы преуспели, хотя

и на относительно недолгий период, в обеспечении безопасности великого сухопутного пути из Китая к Средиземноморью. Естественным результатом монгольского мира стал определенный культурный обмен между Китаем, Ближним Востоком и Европой. В унисон Г. Вернадскому, английский историк Ховарт говорит следующее: «У меня нет сомнений, что искусство печати, морской компас, огнестрельное оружие и многие другие детали социальной жизни были не открытием Европы, а импортированы при посредстве монгольского влияния с Дальнего Востока» [9, с.54].

Другими словами, тюрки в ходе своих завоеваний приносили с собой не только свои, но и отдельные элементы культуры и цивилизации завоеванных народов, в частности Ирана, Китая, их культурные, технические и иные новшества. Немаловажную роль при этом сыграло то, как отмечалось выше, что тюрки соединяли на основе Великого Шелкового Пути две великие культуры Востока и Запад и соответственно испытывали их влияния и воздействие на свою культуру.

Отсюда, на наш взгляд, при написании тюркской истории важно помнить, что любое сложное явление, тем более события прошлого, нужно рассмотреть с разных сторон. В первую очередь, с точки зрения того, что они привнесли положительного в мировую культуру и цивилизацию. Насчет того, какую негативную роль сыграли тюрки в истории, то в этом недостатка нет. До сих пор в официальной историографии западной и российской науки история тюрков в основном рассматривалась с позиции европоцентризма или русскоцентризма, как правило, негативно, в основном как история завоевателей-кочевников, которые лишь грабили и разрушали их страны и их культуру, и что по вине тюрков они отстали в своем развитии.

Кроме того, на наш взгляд, методологически ошибочно рассматривать историю тюрков с точки зрения основных европейских понятий и представлений о культуре и цивилизации, поскольку быт, экономика, способы хозяйствования и форма государственности тюрков существенно отличались от европейских. К тому же нельзя забывать, что специфика и особенность становления европейских государств, их культуры происходило в иных условиях, в иных обстоятельствах, чем в других странах и государствах.

При написании истории также нельзя забывать и о том, что Европа вырвалась вперед лишь триста лет назад в силу определенных причин и обстоятельств. До этого Европа представляла

собой множество мелких княжеств и государств, которые бесконечно с переменным успехом воевали между собой. Уровень развития материальной и духовной культуры европейских государств был заметно ниже, некоторых восточных и среднеазиатских стран. К тому же, по историческим меркам, триста лет – это всего лишь небольшой миг в истории. Как здесь не привести слова Мурата Уали, который вполне обоснованно говорит: «что 300 лет упадка это менее 5% от более чем шеститысячелетней истории освоения и проживания народов на территории степей. Даже если учитывать только период кочевничества, возникший около 3000 лет назад, то период упадка составит порядка 10%, т.е. около 90% исторического времени кочевники (а до них степняки – скотоводы) господствовали в Евразии [10, с. 142].

При анализе истории тюрков, как мы отметили выше, нельзя забывать о том, что их способ производства, их условия жизни, их тип государства возникли в других условиях и на других основаниях, обусловленной, в первую очередь, их общественным бытием и способом их жизнедеятельности. Поэтому описание и оценка тюрков в мировой истории должно быть с учетом этих моментов, это, во-первых, а во-вторых, не надо забывать о том, что историю в основном писали историки завоеванных тюрками народов, которые испытали унижение и оскорбление от завоевателей тюрков. Поэтому и их описание и оценка тюркских достижений вполне объяснимы были необъективными причинами и сводились, как правило, к тому, что тюрки были дикими и жестокими, грабителями и варварами. И, в конечном счете, они виноваты в том, что они отстали в своем развитии. Здесь невольно возникает вопрос, как же так, если они были более развитыми и более культурными, имели техническое и экономическое преимущество над дикими кочевниками, то почему они не смогли за счет совершенства своей техники, вооружения, военного искусства победить каких-то диких и неорганизованных орд тюрков-номадов? Конечно, это не так. Тюрки смогли победить в силу многих слагаемых. В первую очередь, за счет силы духа, храбрости и выносливости. Кстати, эти достоинства тюрков-кочевников не раз были отмечены великими историками. В частности А. Тойнби писал: «...Кочевники направили свои усилия на преодоление вызова степи... Кочевники не смогли бы одержать победу над степью, выжить в столь суровом естественном окружении, если бы не развили в себе интуицию,

самообладание, физическую и нравственную выносливость» [11, с. 184-185]. Во-вторых, они побеждали в силу более совершенного воинского искусства, то есть своей тактики и стратегии, принесшей им немало побед над своими противниками, кстати, военный опыт тюрков, согласно военным историкам, изучался и был успешно использован другими армиями, в частности, прусской и российской, в-третьих, за счет более лучшего для того времени вооружения. Здесь имеется в виду кривая сабля, производство стрел с металлическим наконечником, изобретение складного лука, позволившего увеличить расстояние полета стрелы до 700 метров и пр., в-четвертых, за счет более лучше организованной разведывательной службы, которая, кстати, до сих пор считается не превзойденной, в-пятых, за счет гибкости и изобретательности своего мышления, проявленного неоднократно во многих их выигранных сражениях и завоеваниях.

Короче говоря, слагаемых победы тюрков много. Поэтому сводить их завоевания лишь к грабежу и жестокости это неверно и несправедливо как с научной, так и с моральной стороны. Уместно спросить, завоевание какого великого полководца было гуманным? Александра Македонского, Юлия Цезаря, Наполеона? Все завоевания сопровождалось необычайными жестокостями. Тогда почему эти завоеватели расписываются эпитетами «великий», «гениальный», а тюркские полководцы, чьи завоевания значительно превосходят европейские как по завоеванным территориям и государствам, так и выигранным сражениям, здесь мы в первую очередь имеем в виду Чингисхана и Тамерлана, заслуживают эпитетов «жестокий», «беспощадный», «кровавый»? При описании деяний европейских

полководцев, как правило, указываются в основном положительные аспекты их завоеваний, а у тюркских полководцев – только отрицательные. Вообще, тюркские завоеватели были не хуже и не лучше других завоевателей своего времени. Они строили столько же, сколько разрушали, как могли устанавливали порядок и управление в завоеванных странах. Судя по тому, как их правление существовало столетиями, можно думать, что они были не плохими правителями. Ведь за счет грубой силы и насилия невозможно долго управлять народами.

На наш взгляд, можно смело утверждать, тюркская культура и цивилизация вполне самодостаточны. Однако, определенные виды тюркской культуры в силу кочевой специфичности, по мнению Л.Н. Гумилева, были не долговечными, как, например, у оседлых народов. Она в силу своей специфики, то есть преимущественно кочевого характера, меньше сохранилась в виде городских строений, дворцов, храмов и т.д. Поэтому о ней следует говорить, как об особой культуре, особой специфической цивилизации, не совсем похожей на остальные, однако сыгравшей особую роль в мировой истории. Также о ней следует говорить как о самостоятельной и специфической культуре и цивилизации, существовавшей вне зависимости от китайской, персидской или иной цивилизации. Поэтому абсолютно прав вышеупомянутый нами Л.Н. Гумилев, когда говорит: «Пора прекратить рассматривать древние народы Сибири и Центральной Азии только как соседей Китая и Ирана. Надо, наконец, сделать практический вывод из того бесспорного положения, что их история и культура развивались самостоятельно» [12, с. 115].

Литература

- 1 Нарымбаева А.К. Аркаим – очаг мировой цивилизации, созданной прототюрками: науч. – Изд. 2-ое изд. – Алматы, 2007. – 466 с.
- 2 Валиханов Ч.Ч. Избранные произведения. В 5 т. – Алма-Ата, 1984. – Т. 1. – 350 с.
- 3 Мажитов С.Ф. Тюркский мир в историческом и цивилизационном пространстве Востока и Запада. Сб. материалов международного научного симпозиума. өркениеттер диалогындағы түркі элементінің ролі. – Алматы: МСӨИ, 2009. – 200 с.
- 4 Садри Максуди Арсал. Тюркская история и право / перевод с турецкого языка Рафаэля Мухамметдинова. – Казань: Изд-во «Фэн», 2002.
- 5 Аджи М. Азиатская Европа. – М.: АСТ МОСКВА, 2008 – 288 с.
- 6 Рахманалиев Р. Империя тюрков. История Великой цивилизации. Рипол классик. – М., 2013. – 179 с.
- 7 Гумилев Л.Н. Древние тюрки / Л.Н. Гумилев. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 150 с.
- 8 Неру Дж. Взгляды на всемирную историю. – М., 1977. – Т. I. – 220 с.
- 9 Георгий Вернадский «Монголы и Русь», – М.: «Издательство «Ломоносов», 2011. – 541 с.
- 10 Уали М. Тюркские мотивы. – Алматы: «Галым», 2009. – 150 с.
- 11 Тойнби А.Дж. Постыжение истории. – М.: Прогресс, 1991. – 250 с.
- 12 Гумилев Л.Н. Древние тюрки./ Л.Н. Гумилев. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 198 с.

References

- 1 Narymbaeva A.K. Arkaim – ochag mirovoj civilizacii, sozdannoj proto-tjurkami: nauch. Izd. 2-oe izd. – Almaty, 2007. – 466 s.
- 2 Valihanov Ch.Ch. Izbrannye proizvedeniya. V 5 t. – T. 1. – Alma-Ata, 1984. – 350 s.
- 3 Mazhitov S.F. Tjurkskij mir v istoricheskom i civilizacionnom prostranstve Vostoka i Zapada. Sb. materialov mezhdunarodnogo nauchnogo simpoziuma. Өrkeniet-ter dialogyndaғы түркі jeleminiң roli. – Almaty: MSƏI, 2009. – 200 s.
- 4 Sadri Maksudi Arsal. Tjurkskaja istorija i pravo. Perevod s tureckogo jazyka Rafajelja Muhammetdinova. – Kazan': Izd-vo «Fjen», 2002.
- 5 Adzhi M., Aziatskaja Evropa. – M.: AST MOSKVA, 2008 – 288 s.
- 6 Rahmanaliev R. Imperija tjurkov. Istorija Velikoj civilizacii. Ripol klassik. – Moskva, 2013. – 179 s.
- 7 Gumilev L.N. Drevnie tjurki / L.N. Gumilev. – M.: ООО «Izdatel'stvo AST», 2004. – 150 s.
- 8 Neru Dzh. Vzglyady na vsemirnuju istoriju. – M., 1977. – T. I. – 220 s.
- 9 Georgij Vernadskij «Mongoly i Rus'», – M.: «Izdatel'stvo «Lomonosov», 2011. – 541 s.
- 10 Uali M. Tjurkskie motivy. – Almaty: «Galym», 2009. 150 s.
- 11 Tojnbi A.Dzh. Postizhenie istopii. – M.: Ppogress, 1991. – 250 s.
- 12 Gumilev L.N. Drevnie tjurki. / L.N. Gumilev. – M.: ООО «Izdatel'stvo AST», 2004. – 198 s.

Мейрбаев Б.Б., Жорабек Ж.Г.

**Исламдағы құқықтық
доктриналардың шығуы
және ерекшеліктері**

Қазақстан егеменді, тәуелсіз мемлекет ретінде өмір сүріп келе жатқанына жиырма бес жылдай уақыт болды. Осы жылдар уақытында қоғамымыздың барлық салаларында дерлік терең, әртүрлі өзгерістер орын алды. Қазақстан ел болып еңсесін көтерді. Халықарлық деңгейде өзінің бәсекелес болуға қабілеттілігін көрсетіп келеді. Тарихтың тереңіне кеткен рухани мұра туындылары қайта жаңғырып, өзінің лайықты мұрагерлерін тапты. Дегенмен қоғамда орын алып отырған мәселелер де жоқ емес. Қазақстандағы қазіргі діни ахуалдың күрделі әрі сан-саналы екендігі деректерден белгілі болып отыр.

Тарихи тұрғыдан Қазақстан мұсылмандары сүнниттік исламдағы ханафи мазһабын ұстанып келеді. Бұл бағыт өзінің жергілікті салт-дәстүр мен әдет-ғұрып нормаларына төзімділігімен ерекшеленеді, сондай-ақ қалыптасқан әлеуметтік қатынастарды есепке алып санасатын мазһаб. Ханафи мазһабының дәстүрлі діни философиялық тұғырларын аша отырып, біз халық руханилығының тереңдеріне бойлай аламыз және әлеуметтік, рухани өмірдегі құбылыстарды дұрыс түсінуге қол жеткіземіз. Ханафи мазһабы тек исламдағы жетекші құқықтық мектеп қана емес, сонымен бірге осы мазһабтың өкілдері «ақида» мәселелерін түсіндіру арқылы сүнниттік кәламның қалыптасып жүйеленуіне өз үлестерін қосқан. Ханафиттік ақидалық көзқарастарды Имам Матуриди және оның ізбасарлары жалғастырып, одан әрі дамытқан.

Түйін сөздер: Әбу Ханифа, мазһаб, иjtihad, кәлам, сунна, ақида.

Meirbaev B.B., Zhorabek Zh.G.

**The appearance of part
Highlights legal doctrines
in Islam**

For about twenty-five years of independence, sovereign Kazakhstan. Over the years there have been various changes in all sectors of society. Kazakhstan rose to his feet as a state. Featuring its competitiveness at the international level. Spiritual values rooted far back in time are worthy descendants. But, despite all this, in a society still problems requiring attention. From contemporary sources known to the complexity and importance of religious issues in Kazakhstan.

From history known fact that Kazakhstan's Muslims follow the teachings of the Hanafi Sunni Islam. This trend is characterized by its local customs and habits, norms, and these teachings take into account the relationship that took place in the society. Expanding the traditional religious philosophy Hanafi teachings, we try to understand the phenomena of social, spiritual worlds, as well as the depth of the people's spirit. Hanafi teachings are not only the dextrorotatory school, as representatives of this doctrine, explaining the issues "Aqeedah", have made a significant contribution to the systematization and formation of Sunni kalyam. Hanafi views to "akida" were continued by Imam Maturidi and followers.

Key words: Abu Hanifa, mazhab, ijti had, kalam, sunnah, akida.

Мейрбаев Б.Б., Жорабек Ж.Г.

**Появление и осбенность
правовых доктрин в исламе**

Уже около двадцати пяти лет независимому, суверенному Казахстану. За эти годы во всех отраслях общества имели место различные изменения. Казахстан встал на ноги как государство, показывая свою конкурентоспособность на международном уровне. Духовные ценности, уходящие корнями далеко в прошлое, находят достойных потомков. Но, несмотря на всё это, в обществе остаются проблемы, требующие к себе внимания. Из современных источников известна сложность и значимость религиозных проблем Казахстана.

В частности, известен тот факт, что мусульмане Казахстана следуют учениям Ханафи в Суннитском исламе. Это течение отличается своими местными обычаями и нормами привычек, также эти учения учитывают состоявшиеся взаимоотношения в обществе. Раскрывая традиционные религиозные философии учений Ханафи, мы стараемся понять явления социального, духовного миров, а также глубину народного духа. Учения Ханафи являются правовращающей школой, также представители этого учения, объясняя вопросы «ақида», внесли существенный вклад в систематизацию и становление суннитского каляма. Ханафитские воззрения на «ақиду» продолжили Имам Матуриди и его последователи.

Ключевые слова: Абу ханифа, мазһаб, иjtihad, кәлам, сунна, ақида.

**ИСЛАМДАҒЫ
ҚҰҚЫҚТЫҚ
ДОКТРИНАЛАРДЫҢ
ШЫҒУЫ ЖӘНЕ
ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ**

Мағынасы мен мазмұны жағынан алғанда, әртүрлі салаларда қарастырылатын мәселе болғандықтан «адам құқықтары» көптеген мәселемен байланысты ұғым болып табылады.

Сондықтан адам құқықтары жайлы қозғалған мәселелердің санын анықтау мүмкін емес. Адам құқықтарымен байланысты жұмыстарға параллель түрде күн сайын жаңа нәрселердің адам құқықтары ретінде саналуымен қатар, адамшылдықтың қоғамдық деңгейдегі даму үдерісіне байланысты адам құқықтарында да даму мен өзгерістердің орын алуы адам құқықтарының ұғымдық шеңбер деңгейін айқындауды қиындатып отыр. Осы тұрғыда Jack Donnelly тарапынан «тұлғаның адам болғаны үшін ие болған құқықтары» деп айтылған анықтама адам құқықтарына қатысты кең тараған әрі қабылданатын анықтама болып табылады.

Негізінде бұл анықтама жалпы алғанда адам құқықтарының шеңберін көрсетеді. Яғни, бұл анықтамаға қарағанда тілі, діні, нәсілі және жынысы қандай болса да әрбір адамның пайдалануы тиісті құқықтары бар.

Ұғым және мазмұн ретінде заманауи сипат алған адам құқықтары жайлы мәселе Батысқа тән ұғым болып, ағартушылық кезеңнің жемісі болып табылады. Біріккен Ұлттар Ұйымы бүкіл әлем бойынша адам құқықтары туралы келісім қабылдап, оны қолданысқа енгізген.

Сонымен бірге жеке өз алдына атауы болмаса да адам құқықтары жайлы мәселе адамзат тарихы секілді ежелден бастау алады. Бұл жерде адам құқықтары жайлы мәселе Батыстан шыққан немесе Исламнан бастау алады деп пікір таластырмай-мыз. Бірақ, мына нәрсені айта кетуіміз керек. Тарих сахнасында Ислам дінінің адам құқықтары жайлы мәселеге үлкен мән беріп, адам құқықтарының тапталуына жол бермей, керісінше оның бірінші кезектегі мәселелердің қатарында орын алуын қамтамасыз еткендігі белгілі. Адам құқықтары жайлы мәселе мазмұн жағынан алғанда Батыстан бұрын Исламмен бірге пайда болып, қоғам өміріне енгізілді.

Хз. Пайғамбардың Мәдинаға хижрет еткеннен кейін ол жерде өмір сүріп жатқан әртүрлі нәсіл және дін өкілдерімен жасаған Мәдина келісімі, Араб түбегінің оңтүстігінде тұратын христиан Нәжран халқының жіберген елшілерімен жасаған

келісім, сондай-ақ Хз. Пайғамбардың қайтыс болмай тұрып 3 ай бұрын хижреттің 10-шы жылы қажылық міндетін орындауға келген адамдарға Меккенің Арафат жазығында тұрып айтқан Веда қоштасу хұтпасы адам құқықтары мәселесі жайлы маңызды принциптерді қамтиды. Сонымен бірге бұл жағдай мұсылмандардың алғашқы тәжірибелерін де көрсетеді.

Бұл мәселеде мынаны айта кеткен жөн: Исламның құқық және саясат философиясының негіздерін құрайтын Құран мен Сүннет адам құқықтары доктринасының жүйе, теория жалпы шеңберін қалыптастырды. Осы негіздердің төңірегінде қалыптасқан Ислам мәдениеті адам құқықтары доктринасының дамуына үлкен үлес қосты [1].

Ислам ғылым, ислам құқығы доктринасының қалыптасуында ерекше орын алатын Әбу Ханифаның иджтихаттары мұсылмандардың адам құқықтары жайлы мәселені жетілдіруіне үлес қосты. Әбу Ханифаның иджтихат әрекеттеріне қарайтын болсақ, мазмұны жағынан алғанда адам құқықтары мәселесі жайында өзге муджахиттерге қарағанда өте парасатты, ақылды түрде әрекет еткендігін көреміз.

Өмір сүру құқығы әр адамның туылғаннан бастап ие болатын құқығы болып табылады. Бұл адам құқықтарының ең басты элементі болып табылады. Өйткені адамның өмір сүру құқығы қауіпсіз етілмеген жағдайда адам құқықтарының басқа элементтері жайлы сөз қозғау мүмкін емес.

Өмір сүру құқығы Ислам дінінің ең көп мән берген, бірінші кезекке қойған ең негізгі мәселелерінің бірі болып табылады. Өмір сүру құқығын қауіпсіз ету деген мағынаға келетін «адам жанын қорғау» принципі негізгі бес қажеттіліктің басты принципі болып табылады.

Өмір сүру құқығына қол сұғу деген мағынаға келетін жазықсыз (нахақтан нахақ) түрде адам өлтіру әрекеті дінімізде харам етілген (Исра сүресі 33-ші аят) ең ауыр күнәлардың қатарына жатады. Құран Кәрімде «жазықсыз (нахақтан нахақ) түрде адам өлтірген адамның барлық адамды өлтіргенмен тең болатындығы» (Мәйда сүресі 32-ші аят) айтылып, адамның өмір сүру құқығына қол соғудың (қысым жасаудың) қаншалықты ауыр күнә екендігі атап көрсетілген.

Адам құқықтарының негізін құрайтын өмір сүру құқығы жайлы мәселе Әбу Ханифаның да аса ыждахаттылықпен алға тартқан мәселелерінің бірі болды. Оның иджтихат әрекеттерінен адам өмірі жайлы мәселелерге үлкен мән бергендігін айқын түрде көруге болады.

Мусул халқы Аббасид билеушілеріне қарсы бас көтереді. Бұл көтерілісті басқан кезде халифа Мансур олармен, көтерілісшілер келісім жасайды. Бұл келісім бойынша егер олар қайтадан көтеріліске шығатын болса, олардың қандары мен мал-мүліктері халифаға адал болып саналатын болады. Яғни, олар қайтадан көтеріліске шығатын болса, халифа олардың мал-мүліктерін тартып алып, өздерін өлтіретіндігін айтады. Бірақ, Мусул халқы хижри 149 (милада 765) жылы Аббасид билеушілеріне қарсы қайтадан көтеріліске шыққан кезде халифа Мансур өзінің жанына факихтерді ғылымшы-ғалымдар жинайды. Бұлардың арасында Әбу Ханифа да бар еді. Халифа Мансур келісім бойынша Мусул халқының қандары мен мал-мүліктерінің адал болып-болмайтындығы жайлы сұрайды. Факихтер келісімнің мазмұнының анық түсінікті екендігіне қарай отырып «оларды кешірсең кешірілгендердің қатарында боласың, ал егер оларды жазаласаң бұған олардың өздері кінәлі» – деп жауап береді. Ал, Әбу Ханифа қарсы болып «Сен күзіретіңе жатпайтын нәрсені олардан талап еткенсің, олар да өздерінің күзіретіне, құқығына жатпайтын іске уәде берген келісім жасаған. Сондықтан олардың қандары мен мал-мүліктері саған адал болмайды» – дейді. Осыған байланысты халифа Мансур, Мусул халқын жазалаудан бас тартады. Бірақ, бұл жағдай Әбу Ханифа мен Мансурдың арасына сызат түсіруге себеп болды. Әбу Ханифа адамның өмір сүру құқығына қол сұғуға болмайтындығын, тіпті адамның өзінің өмірін қиюға да құқығы жоқ екендігін айта отырып, келісімде мұндай шарттың болуы келісімді жарамсыз ететіндігін айтып осы қорытындыға келген [2].

Әбу Ханифаның пікіріне қарағанда, адамның өзін өлтіруіне риза болуы немесе рұқсат беруі кісі өлтіру әрекетін мубах етпейді, яғни адам өлтіруге болады деген мағынаны білдірмейді. Адамның өміріне қол сұғуға (адам өлтіруге) болады деген жағдай тек заңда көрсетілгенде ғана болады, яғни адам өлтіруге рұқсат беріледі. Адамның өзін өлтіруге рұқсат беруі адам өлтіруге болады дегенді білдірмейді. Ханафи құқықшыларының арасында адамның өзін өлтіруге риза болу, рұқсат беру жағдайының қылмыскерге берілетін жазаға әсер етуі жайлы мәселеде келіспеушілік туындаған. Әбу Ханифа, Әбу Юсуф және Имам Мұхаммед адамның өзін өлтіруге рұқсат беруін күдікті жағдай деп қабылдайды және «күдікті болған жазаларды алып тастаңдар, тағайындамаңдар» – деген хадиске сүйене отырып, қысас жазасының жасалған қылмысқа қарай берілетін

тура сондай жаза түрі орнына құн төлеу айыппұл салу жазасының берілуі, тағайындалуы туралы үкім айтады.

Мусул халқына қатысты жағдай сияқты бұл жерде де адамның өзін өлтіруге, өзіне қол салуға ешқандай құқығы жоқ екендігіне байланысты бұл рұқсат жарамсыз деп саналған. Содан кейін, бір жағынан адамның өмір сүру құқығына қол сұғуға болмайтындығы атап көрсетілсе, екінші жағынан да күдікті болған жағдайда қысас жасалған қылмысқа қарай берілетін тура сондай жаза түрі жазасын алып тастап, оның орнына жазаны жеңілдету жолын қарастыру керектігін атап көрсеткен.

Әбу Ханифаның бір мұсылманның мұсылман емес (зимми, өзге дін өкілі) адамды өлтіруі жайлы мәселеге қатысты ой-пікірлері оның адамның өмір сүру құқығы туралы мәселеге жан дүниесімен беріліп, барынша терең мән беретіндігін көрсетеді.

Мысалы: бір мұсылманның (мұсылман адамның) зиммиді (мұсылман емес адамды/өзге дін өкілін) өлтіргендігі жайында қандай үкім берілетіндігі, зиммиді өлтірген мұсылманға қысас жазасының жасалған қылмысқа қарай берілетін тура сондай жаза түрі беріліп-берілмеуі керектігі жайында муджтахиттер әртүрлі пікірлер айтқан. Имам Шафий, Саури және Ахмед бин Ханбал сияқты кейбір муджтахиттер қысас жасалған қылмысқа қарай берілетін тура сондай жаза түрі жазасының берілуі үшін өлген адам мен өлтірген адамның арасында теңдік, яғни екеуінің де бір діннің өкілі болуы керектігін айтқан. Мұсылман адам мен зиммидің, мұсылман емес адамның арасында дін жағынан тепе-теңдік болмауына байланысты зиммиді өлтірген мұсылманға қысас жасалған қылмысқа қарай берілетін тура сондай жаза түрі жазасының берілмейтіндігі жайлы пікірді алға тартқан. Сондай-ақ осы пікірлеріне сүйене отырып, Хз. Пайғамбардың «Кәпірге бола мұсылманды өлтіруге болмайды», – деген хадисін дәлел етіп көрсеткен [3].

Имам Малик және Ләйс сияқты муджтахиттер, зиммиді яғни мұсылман емес адамды мал-мүлкін тартып алу үшін ту сыртынан келіп өлтірмейінше мұсылманға қысас жазасының (жасалған қылмысқа қарай берілетін тура сондай жаза түрі) берілмейтіндігін айтқан.

Әбу Ханифа зиммиді өлтірген мұсылманға қысас жасалған қылмысқа қарай берілетін тура сондай жаза түрі жазасының берілуі керектігін алға тартады. Ол бұл пікіріне Хз. Пайғамбардың «зиммиді (яғни мұсылман емес адамды) өлтірген мұсылманға қысас жасалған қылмысқа

қарай берілетін тура сондай жаза түрін тағайындағанын және қарызын төлегенді ең көп қорғаған менмін» – деген хадисін дәлел етіп келтіреді.

Сонымен қатар муджтахит-ғалымдардың арасында қателікпен білместікпен өлтірілген зимми үшін қанша құн төленетіндігі жөнінде келіспеушілік пікірлер туындаған. Имам Малик зиммиге мұсылман емес адамға төленетін құнның мұсылманға төленетін құннан жарты есе аз болатындығын, яғни мұсылманға төленетін құнның жартысын құрайтындығын айтады. Имам Шафий де зиммиге төленетін құнды мұсылманға төленетін құнның жартысы деп атап көрсеткен. Басқа бір пікірге қарағанда, зимми үшін төленетін құнның мұсылманға төленетін құнның үштен бірін құрайтындығы айтылған. Ал, Әбу Ханифа зимми үшін төленетін құн мөлшерінің мұсылманға төленетін құн мөлшерімен бірдей болатындығын атап көрсеткен.

Зимми үшін төленетін құнның мұсылманға төленетін құнмен бірдей (тең) болмайтындығын айтқан ғалымдар өздерінің пікірлерін «Тозақтықтар мен жұмақтықтар тең емес», (Хашыр сүресі 20-шы аят) «Мүмин адам, бұзық адам сияқты бола ма?» «Әрине тең болмайды» – деген мағынадағы мұсылман мен мұсылман еместің тең еместігін айтқан аяттар мен «Мұсылмандардың қандары бір-біріне тең» – деген хадиске сүйене отырып, өздерінің пікірлерін дәлелдеуге тырысады.

Әбу Ханифа «Ал егер, өлтірілген мүмин сендермен олардың арасында келісім болған бір елден болса, өлгеннің иесіне құн тапсырып, әрі бір мүмин құл азат етуі керек» (Ниса сүресі 92-ші аят) – деген аятта берілген «отбасына төленетін құн керек» – деген сөздің толық құн төлеу мағынасын білдіретіндігіне немесе бұл жерде бұл мәселенің нақты бөліп-жарып көрсетілмегендігіне байланысты осындай қорытынды жасаған, яғни осы пікірді айтқан. Сонымен қатар ол өзінің пікірін Хз. Әбу Бәкір мен Хз. Омардың да дәл осы пікірді ұстанатын сөздерімен және Хз. Алидің «Біз олармен, олардың қандары біздің қандарымыз сияқты, мал-мүліктері біздің мал-мүліктеріміз сияқты болсын деп келісім жасастық. Олар да бізге сол үшін салық төледі» сөздерімен дәлелдей түседі.

Серахси «Мабсут» атты еңбегінде Ханафилердің сүйенген нақли дәлелдерін аят-хадистерін алға тартқаннан кейін бұл пікірдің ақылға сүйенген түсіндірмесін де жасауға тырысады. Ханафилер дүниеге қатысты кейбір үкімдерде мұсылмандармен зиммилердің тең екендігін

айтады. Құн төлеу қажеттілігінің бір елде тұру өмір сүру құқығына құрмет көрсетумен болатындығын, өмір сүру мәселесінде зиммилердің де мұсылмандармен тең екендігін, сондықтан зиммилердің мал-мүліктері құндылығы жағынан мұсылмандардың мал-мүлігімен қалай тең болса, олардың жандарының да мұсылмандардың жанымен тең болуы керектігін атап көрсетеді.

Зиммидің де мұсылман сияқты өмір сүру құқығына ие екендігін ойлауы Әбу Ханифаның осы пікірге келуіне ықпал еткен жағдайлардың бірі болып табылады.

Бостандықтағы адам құлдықтағы адамды әдейі өлтірген жағдайда, өлтірген адамға тағайындалатын жаза жөнінде Әбу Ханифа өзгелерге қарағанда өзгеше пікір айтады. Имам Малик, Имам Шафий, Ахмед бин Ханбал, Ләйс және Әбу Саур сияқты ғалымдар құлды өлтірген адамға қысас (жасалған қылмысқа қарай берілетін тура сондай жаза түрі) жазасының берілмейтіндігін алға тартса, Әбу Ханифа өлтірген өзінің құлы болмаса өлтірген адамға қысас, яғни тура сондай өлім жазасының тағайындалуы керектігін айтады.

Бірінші топтағы ғалымдар адам өлтіру жағдайында қысасты (жасалған қылмысқа қарай берілетін тура сондай жаза түрін) әмір еткен мына аятқа «Әй мүминдер! Сендерге қысас (есе қайтару) парыз етілді. Азатқа азат, құлға құл, әйелге әйел» (Бақара сүресі, 178-ші аят) сүйене отырып осы пікірді айтқан.

Әбу Ханифа да дәл осы аяттың бас жағындағы «өлтірілгендер жайында сендерге қысас парыз етілді» (Бақара сүресі 178-ші аят) аятына сүйене отырып, бір дәлел табылмайынша әртүрлі адам өлтіру жағдайларында қысастың, яғни тура сондай өлім жазасының тағайындалуы керектігіне байланысты осы пікірді айтқан. Бұл аяттағы «азатқа азат, құлға құл» сөзінің жалпылама бұл үкімді жаю үшін емес, жахилия қараңғылық дәуірінде кейбір тайпалардың өздерін өзгелерден артық, жоғары санап, адам өлтіру жағдайларында қысасты, яғни тура сондай өлім жазасын орындауға тырысқан әділетсіз іс-әрекеттерін жоюға қатысты екендігін атап көрсетеді.

Көріп отырғанымыздай, әр екі топ та өздеріне дәлел ретінде бір бірдей аятты көрсетіп, бірақ бір-бірінен өзгеше пікірлерді береді. Бұл өзгешеліктің айырмашылық түсіндіру, пікір білдіру мәселесінде туындағандығын көреміз. Әбу Ханифаның өзгелерден өзгеше көрінген бұл иджтихатының астарында не жатқандығы жайында Серахсидің бұл мәселеге қатысты айтқан пікірлері жеткілікті деңгейде мәлімет береді. Ол, бұл туралы «қысастың жасалған қылмысқа

берілетін дәл сондай жазаның қажеттілігінің адам жанына құрмет көрсетуге қатысты теңдіктен туындағанын, ал құлдың азат болу жағдайының адам жанына құрмет көрсетуге қатысты теңдікті жоймайтындығын жоққа шығармайтындығын, сол себептен де Ханафилердің құлды өлтірген азат бостандықтағы адамға қысас дәл сондай жазаның жазасының тағайындалуы керектігін айтатындығын» атап көрсетеді.

Имам Ағзам Әбу Ханифа фикһ ғылымында үлкен ғалым болумен қатар ақайд және қалам саласында да салмақта ойлар ортаға қойған ойшыл-ғұлама болып табылады. Оның көзқарастары көпшілік тарапынан қолдау тауып, өзінен кейін исламда жеке мектеп ретінде қалыптасқан. Әбу Ханифа ислам тарихында харижиттер, жахмия, мутазила, мушабиха, қадария, жабрия, муржия және шииттердің жеке-жеке дүниетанымдық-теологиялық мектептер ретінде қалыптаса бастаған тұста өмір сүріп, Сунниттік қалам мектебінің жүйеленуіне алғышарттар жасап берді десек қателеспейміз.

Ислам әлемінде Құран мен сүннеттен дәлел табу жолдарының ерекшелігіне қарай 4 мазхабтың қалыптасқаны баршаңызға мәлім. Соңғы уақыттары білімсіздіктен мазхаб туралы жаңсақ пікірлер таралып жүргеніне де ел куә. Осындай негізсіз сөздердің салдарынан, қазіргі таңда діндар жастардың арасында Әбу Ханифа және Ханафи мазхабы туралы мәліметтерді мына үш бағытта тыңдай аласыздар:

1. Әбу Ханифаны Пайғамбарымыз (с.а.у) мигражда көріпті және оған батасын берген. Әрі ол үшін Алла Тағала «Сирожу хазихи уммаһ», яғни «Әбу Ханифа осы үмметке жол көрсетер шамшырақ» деп елшісіне таныстырыпты-мыс. Сондықтан Әбу Ханифа мазхабында қате болуы мүмкін емес [4].

Бұл әрине ғалымды дәріптеуде, өз мазхабын ерекше мазхаб ретінде көрсету жолындағы әсіре шектен шығушылық. Дінімізде бір адамды әсіре мақтауға тыйым салынады. Ал пайғамбарымыздың (с.а.у) атынан жалған сөз, оқиға құрастырудың түбі ахиреттік азапқа душар ететін ауыр күнә. Себебі Пайғамбарымыз (с.а.у) «Кімде-кім менің атымнан әдейі жалған сөйлейтін болса, ол адам өзі үшін тозақтан орнын дайындасын» деген.

2. Әбу Ханифа мазхабы Құранға және Пайғамбарымыздың (с.а.у) сүннетіне қайшы келеді. Себебі Әбу Ханифа мазхабында Құран мен сүннеттен бұрын мәселелерді ақылмен шешуге бірінші кезекте орын береді. Әрі Әбу Ханифаға 18 ғана сахих хадис жеткен, қалған үкімдердің барлығы қияспен, яғни ақылмен салыстыру жо-

лымен шығарылған. Сондықтан сахих хадистерді шариғи үкім шығаруда дәлелге қажет етпейді.

Бұл сөзді айтушылардың тобы өткен ғасырда бой көрсетіп, Ислам әлемінде «мазхабсыздық» деп сипатталатын жаңа бүлікші топтың өкілдері.

Айтылған сындардың ешбірі ғылыми тұрғыда дәлелденген емес. Сондай-ақ мұсылман үметі мойындаған ғалымдардың ешбірі Әбу Ханифаның ижтиहाдын бұлайша мін айтпағанын ескерер болсақ, демек бұл сөздер діни сауаты төмен ортада ғана таралғанын анық байқауға болады.

3. Ал соңғы топтағыларға тарих бойынша Әһли Сунна уал Жамаға ғалымдарының Әбу Ханифаның тақуалығын, әділдігін және ұшан теңіз білімінің деңгейіне тәнті болғандығынан еріксіз мойындап, біртуар ғалымды лайықты дәрежеде ұрпаққа танытқан мәліметтері.

Осы дереккөздерге сүйене отырып, Әбу Ханифа мазхабының өзге мазхабтарда жоқ бірнеше методикалық ерекшеліктерін баяндаймын. Олардың бастылары:

Әбу Ханифа мазхабының «Әһли рай» мектебінің әдісі бойынша дәлел шығаруымен өзге мазхабтардан ерекшелігі:

Әбу Ханифа рай, яғни, еркін ойлау, салыстыру арқылы шешім қабылдап, ақыл таразысын қолданатын мектептің өкілі еді. Құқықтың ислам бойынша негіздері қалыптасқан дәстүр бойынша Құран, хадис, ижма, қияс деп жалғасып кете береді.

Аталмыш рай әдісі бойынша, діни үкімнің мәні мен мазмұны Құраннан, ал оның жүзеге асырылуы, түсіндірілуі, ұғындырылуы пайғамбарымыздың (с.а.у) сүннетінен алынады. Құран мен хадисте ешқандай түсінік берілмеген тақырыптарда сахабалардың көзқарастары бойынша үкім шығарылады. Әр түрлі сахабалар бір үкімде түрлі көзқарас білдірген болса, сахабалардың фикһ ілімінде білгір болғанының пікірі алынады. Ал сахабалардың көзқарасы айтылмаған мәселелерде ғалымдардың «ижтихады» жасалады.

Әбу Ханифаның қалам ғылымымен байланысты және оған деген көзқарасы туралы деректерде әртүрлі мәліметтер бар. Бұлардың көпшілігін үш негізгі топқа бөліп қарауға болады:

1. Әбу Ханифа қалам ғылымымен айналысуды діни парыз деп біліп, ғылыми өміріне сенімдік мәселелерге қызығудан бастаған болатын. Куфа және Басра қалаларында өзін осы салада жан-жақты жетілдіріп таңдаулы қалам ғылымы болып, қайтыс болғанға дейін осы саладағы

ізденістерін тоқтатпаған. Расында да Мұхаммед бин Идрис әш-Шафи Әбу Ханифаны қалам ғылымының құрушысы ретінде қабылдады.

2. Әбу Ханифа бастапқыда қалам ғылымымен айналысады, бірақ сахабалардың сенімдік мәселелерімен айналыспағанын назарға алып, күнделікті өмірде халықтың кездесетін мәселелерін шешіп, соларға көмек беріп отырғандығы бізге мәлім.

3. Әбу Ханифа қалам ғылымымен айналысуды дұрыс емес деп тауып, өзінің ұлы Хаммадтан бастап, бүкіл шәкірттеріне тыйым салған.

Әбу Ханифаның қалам ғылымымен байланысына қатысты деректерде айтылған пікірлердің біріншісі мен екіншісі бір-біріне өте жақын. Екеуі де оның теологиялық пікірталастарға кіргенін және жаңа қалыптаса бастаған қамал ғылымының алғашқы өкілдерінің бірі болып табылатыны айтылған және ең дұрысы да осы болу керек деп ойлаймыз.

Имам Ағзам Әбу Ханифа фикһ ғылымында үлкен ғалым болумен қатар ақайд (ислам сенім негіздері) және қалам саласында да салмақты ойларын ортаға қойған ойшыл-ғұлама болып табылады. Оның көзқарастары көпшілік тарапынан қолдау тауып, өзінен кейін исламдағы жеке мектеп ретінде қалыптасқан. Әбу Ханифаның ақайдқа қатысты көзқарастарын шәкірттері Әбу Юсуф, Әбу Мутий әл-Балхи және Әбу Муқатил әс-Самарқанди тарапынан хатқа түсіріліп, кейінгі ұрпаққа жеткізілген «әл-Алим уәл-Мутааллим», «әл-Фыкһул Ақбар», «әл-Фыкһул Абсат», «әл-Рисала, әл-Уасия» деп аталатын трактаттарынан және басқа да мазхабтар тарихына қатысты кітаптардан көруге болады [5].

Ханафилердің ақайдқа қатысты көзқарастарын арнаулы әдебиеттеріне сүйене отырып төмендегідей тұжырымдауға болады:

1. Алланың барлығы: элем және оның ішіндегі болмыстар Алла тарапынан жоқтан жаратылды. Аспан денелерінің және барша дүниенің ешбір кемшіліксіз, жүйелі түрде жаратылуы, болмыстың бір күйден екіншісіне ауысып отыруы, сәбидің көркем бейнеде ана құрсағынан шығуы білушілердің білушісі және ғибрат иесі ұлы жаратушының барлығын көрсететін ашық айғақтардан болып табылады. Ақыл дауылды толқындарда ауыр жүк тиелген кеменің бір капитансыз дұрыс бағыт алуының мүмкін еместігін қалай қабылдаса, бұл элемнің де бір жаратушысыз бар болуын соншалықты мүмкін емес деп біледі. Әрбір адам осы нәрселер төңірегінде ойлана отырып, Алланың барлығына байланысты ақиқатқа қол жеткізе алады. Осы

себепті діни уағыз жетпегеннің өзінде әрбір ақыл иесі адам баласы Алланың барлығына, бірлігіне, ұлылығына сенуге міндетті.

2. Пайғамбарлық: Пайғамбарлықтың ақиқаттығы, пайғамбардың берген хабарларындағы дұрыс айтқандарына байланысты жәйттің Алла тарапынан адамдардың жүрегінде жаратылуымен белгілі болады. Пайғамбарлардың көрсеткен мұғжизалары ақиқат. Хз. Пайғамбардың саусағымен айды екіге айырғаны және мигражға шығуы осыған ұқсас жағдайлардан болып табылады. Пайғамбарлар Аллаға серік қоспайды, кіші және үлкен күнәлар жасамайды.

3. Иман – Күнә мәселесі: Әбу Ханифаның ойынша иман тілмен айтып, жүрекпен бекітуден тұрады. Амал иманның бір бөлігі емес, одан кейін келетін нәрсе. Адам иманының күшімен Аллаға құлшылық етеді, ораза ұстайды, қажылыққа барады. Намаз оқып, ораза ұстағандығына немесе қажылыққа барғаны үшін иман етпейді. Шындығында Құран-Кәрімде иман амалдан бөлек қарастырылған. Амалы жоқ адамға да мумин деген. Иман ете тұрып парыз амалдардан біреуін орындамаған адам күнәһар болады және бұл ісін халал деп есептемейінше күнә жасау бір мұсылманды діннен шығармайды. Оның азап көруі немесе кешірілуі Алланың қалауында.

Ханафи мазһабының негізін салушы Әбу Ханифа Ислам әлемінде туындаған саяси, дүниетанымдық және сенімдік бөлінулердің нәтижесінде әуелі Құран-Кәрімге, екінші оған қайшы келмейтін сахих хадистерге сүйеніп Ислам ақайдін (сенім негіздерін) белгілеуге әрекет жасаған ерте кезеңдегі ислам ойшылдарының көшбасында тұрған тұлғалардың бірі. Ол нақыл мен ақылды тең ұстаған. Оның ислам ақайдінің негізгі мәселелері төңірегіндегі көзқарастары ғалымдар арасында үлкен беделге ие болған. Матуриди мазһабынан бастап салафилер мен ашари ғұламалары тарапынан жалпы мағынада қолдау тауып, әрі қарай дамытылған. Ислам дініне қарсы топтармен Әбу Ханифа Алланың барлығын дәлелдеу үшін алғаш рет рационалистік әдістерді қолданды. Әлемнің «еш нәрседен» жаратылғанын айтып Алланың сыртқы дүниедегі (әлемдегі) бір болмыс екенін де бірінші болып Әбу Ханифа айтқан. Амалдың иманнан бөлек екенін және артып, кемімейтінін ортаға қою арқылы Салафия, Мутазила және Харижиттерге қарсы келген. Осылайша ол ислам ақайдінің негізгі мәселелерінде шектен шықпай, орта жолды ұстанған теологиялық жүйенің іргетасын қалаған және көпшіліктің ұстанатын Сунниттік қалам мектебінің қалыптасуына ал-

ғышарт жасап берген. Әбу Ханифаның көзқарастарын Әбу Жафар әт-Тахауи және шәкірттерінің шәкірттері болып келетін Әбу Мансур әл-Матуриди мен Әбул-Муин ән-Насафи дамытып, таратқан. Сенімдік мәселелерде ұстанған әдісі тұрғысынан және қамту жағынан Әбу Ханифадан үлгі алған Матуриди оған әлсін-әлсін сілтемелер беріп отырған және оның пікірлерін өз көзқарастарына тірек еткен. Әбул Муин ән-Насафи Самарқанд ғұламаларының Әбу Ханифаның көзқарастарын мазһаб халіне әкелгенін айтады. Уақыт өте Матуридидің ізбасарлары тарапынан дамытылған Әбу Ханифаның сенімдік (ақида) көзқарастары қазіргі кезге дейін келіп жеткен. Қазіргі таңда Ханафи мазһабы оның көзқарастарын ұстанатын Матуридилік атымен көпшілікке танымал.

Сөздікте «қайрат көрсету, бүкіл күшін жұмсау, алған бетінен қайтпау, қиыншылық көру» деген мағынадағы «ж-һ-д» түбірінен шыққан ижтиһад «бір мәселеде қолдан келген қайратты көрсету, қол жеткізу үшін бүкіл күшті жұмсау» дегенді білдіреді. Ижтиһад, насстардың (Құран мен Сүннет) ішкі-сыртқы мағыналарында жасырын жатқан діни үкімдерді ортаға шығаруға бағытталған адамның күш-жігерін, талпынысын білдіреді. Бұл талпынысты жасаған адамды мужтаһид дейді. Ижтиһад жасау Хз. Мұхаммед пайғамбар дәуірінен басталып сахаба, табиун және атақты мужтаһидтер кезінде де жалғасын тапқаны тарихтан белгілі. Ижтиһад, Құран және Сүннеттен шешімі табылмаған мәселелерді ақылға салу арқылы адамның жеке көзқарасына сүйеніп, жағдайдан шығу дегенді білдіргендіктен өзіндік бір ой қорыту, дүниетаным және көзқарас болып табылады. Ақылдың қызметіне сүйенген көзқарас болғандықтан ижтиһад тікелей болмаса да, жанама түрде бастауын Құраннан алады. Өйткені Құранда мұсылманды ойлануға, әлемдегі ерекше тәртіппен орналасқан дүниелерге қарап ғибрат алуға, ақылдарын қолдануға шақыратын аяттар өте көп. Тек қана ойлануға қатысты 65-аят бар. Сондай-ақ елуден астам «ақыл» деген сөз, он бір жерде «ақыл иелері» деген сөздер айтылады [6].

Мұсылман ғұламаларының басым бөлігі ижтиһад жасауды әрбір мұсылман үшін парыз деп санады. Алайда мұсылмандардың барлығы бірдей қабілетке ие емес. Ижтиһад жасау үшін діни ғылымдарды терең меңгеру шарт. Ханафи мазһабындағы ижтиһадқа келер болсақ, Әбу Ханифа тікелей бұл мәселеге қатысты еңбек жазып қалдырмаған. Оның ижтиһад әдісін шәкірттері жеткізген. Әбу Ханифаның ижтиһад

әдісін қысқаша былай көрсетуге болады. Кітап (Құран), Сүннет, сахаба сөзі, қияс, әдет-ғұрып және басқа ақылға негізделген дәлелдер.

Әбу Ханифа өзіне дейінгі және өзінен кейінгі жұртаһид ғалымдармен салыстырғанда қияс әдісін көп қолданған. Ханафи мазһабында Құран және Сүннеттен кейін діни үкім шығарудың үшінші формасы «ижма» келеді. Сөздік мағынасы бірнәрсені біріктіру, жинақтау, бір мәселе бойынша ой бірлігін жасау дегенді білдіреді. Ижманың діни әдебиеттердегі терминдік мағынасы «Мұхаммед үмметінің (жұртаһидтер) оның өлімінен кейінгі келетін замандарда діни бір мәселенің үкімін беруде ауызбіршілік етулері» деп көрсетілген.

Пайғамбардың өлімінен кейін сахабалардың алдарындағы туындаған мәселелерден шығар жалғыз жол, Құран мен пайғамбардың сүннетін жақсылап түсіну және түсіндіру болды. Ижтиһад деп аталатын бұл ой әрекетін пайғамбардың өзі тірі кезінде насихаттап, дағдылардың қалыптасуын қамтамасыз еткен болатын. Ислам құқықшыларының басым көпшілігі ижманы шарифатта дәлел ретінде қабылдайды және оны діни үкімдер иерархиясында, жоғарыда айтқанымыздай Құран мен Сүннеттен кейінгі орынға қояды.

Бүкіл мазһабтарға ортақ діндегі төртінші дәлел «қияс» болып табылады. «Қияс» сөздікте бір нәрсенің басқа бір нәрсемен өлшенуі, салыстырылуы, екі нәрсені бір-бірімен теңестіру деген мағыналарға сәйкес келеді. Терминологиялық анықтамасы «Кітап, Сүннет немесе Ижмада үкімі табылмаған мәселеге, араларындағы ұқсастықтарына, ортақ ерекшеліктеріне қарай, аталған қайнар көздердегі орын алған мәселенің үкімін беру» дегенді білдіреді.

Ислам құқығындағы келесі бір діни үкім шығарудағы әдіс «истихсан» болып табылады. Истиһсанның сөздік мағынасы бір нәрсені жақсы деп табу, жақсы көру дегенді білдіреді. Терминдік мағынасы «жұртаһидтің белгілі бір мәселені шешуде ижма, салт-дәстүр, қияс секілді арнайы және басым көрінген бір дәлелге сүйеніп, сол мәселеге ұқсас мәселелерде шарифаттың мақсатына анағұрлым сәйкес деп табылған басқа бір үкіммен үкім беру» болып табылады.

Истиһсанды Әбу Ханифа мен оның шәкірттерінің діни мәселелерді шешу барысында өте шеберлікпен қолданғандары және бұл әрекеттерінің кейбір ғұламалар тарапынан қолдауға, мақтауларға ие болғандығы, ал кейбіреулері тарапынан сынға ұшырағаны тарихи деректерден көрінеді. Тіпті, көпшілік истиһсанды тек қана Ханафи мазһабына тән әдіс ретінде

қарастырады. Алайда истиһсан ұғымының ханафилиермен қатар малики және ханбалилердің діни ілімдерінде де маңызды орынға ие болғаны, басқа мазһабтардың тек оның атауына ғана қарсы болып, әдіс ретінде олардың тарапынан да басқа атаулармен қолданылғанын деректерден көруге болады.

Ханафи мазһабындағы діни үкім шығаруда қолданылған келесі бір әдіс «әдет-ғұрып» болып табылады. Ханафи мазһабын басқа мазһабтардан ерекшелеп тұратын тұсы да осы әдет-ғұрыптарға қатысты жері болып табылады. Ханафи мазһабында шарифат үкімдерінің негіздерінің бірі болып табылатын әдет-ғұрып фыкһ терминологиясында былай көрсетілген: «Қоғамның дағдыға айналдырып, өмір салттарында басшылыққа алатын сөздері мен іс-әрекеттері».

Әдет-ғұрыптардың шарифат негіздеріне қайшы келетін жағдайда дәлел ретінде қолданылмайтыны, тіпті тыйым салынуы туралы ислам ғұламалары арасында ауызбіршілік бар. Мысалы спирттік ішімдіктер ішу, құмар ойындарын ойнау, пайыз жеу сияқты іс-әрекеттер қоғамда әдетке айналған құбылыстар болғанымен, бұлар заман ағысына қарай өзгеріске ұшырамайтын, діни және қоғамдық кейбір жағымсыз іс-әрекеттердің алдын алу мақсатында қойылған шарифат нормаларына қайшы келгендіктен, дұрыс әдет-ғұрып ретінде қабылданбайды. Ислам ғұламалары әдет-ғұрыптың дінде назарға алынуы үшін кейбір шарттар қойған: Бірінші шарт, әдет-ғұрыптың кеңінен қолданыста болуы керек. Егер үкім шығарылатын жердің халқы белгілі бір мәселе бойынша әртүрлі әдет-ғұрыптарды ұстанатын болса, ортақ қолданыста жоқ болса, онда ол әдет-ғұрыпты негізге алып діни үкім шығармайды. Екінші шарт, төреші рөлін атқаратын әдет-ғұрыптың сол мезетте бар болуы қажет. Үкім шығару кезінде бір әдет-ғұрып бар болып, кейін ол өзгеріп кетсе, үкім беретін кезде қолданыста болған әдет-ғұрып негізге алынады.

Байқап отырғанымыздай, ислами үкімдер шығаруға әдет-ғұрыптың маңыздылығы Ханафиликте алғашқы орынға шыққан. Әбу Ханифаның Құранда және Сүннетте, сахабалардың тәжірибесінде үлгісі табылмаған мәселелерде саһих (дінге қайшы келмейтін) әдет-ғұрыптарға діни пәтуа негіздерінен бірі рөлін беруі ислами үкім шығаруды жеңілдетумен бірге, оның мазһабын Аббасидтердің фыкһ мазһабы болуына ең ыңғайлы мазһаб дәрежесіне әкелген. Үлкен бір аймақты билеп отырған халифат аймақтағы ерекшеліктер мен қажеттіліктерді бақылап отыратын бір құқықтық жүйеге мұқтаж болды. Қазы

болатын адамға қызметіне баратын жерінің әдет-ғұрпын, аймақтың ерекшеліктерін білуді басты шарт ретінде қойылған. Ханафилік өзінің ғықл әдісі тұрғысынан аталған қажеттіліктерге жауап беруге ең лайықты, ең ыңғайлы мазһаб еді. Осының табиғи бір нәтижесі ретінде ол Аббаси халифатының ресми мазһабы болды және шамалағанда бес жүз жылдай қоғамдық тәжірибеде әлеуметтік-құқықтық қатынастарды реттеуде кеңінен қолданылды.

Хз. Мұхаммед пайғамбардың сөздері мен үлгілі, өнегелі іс-әрекеттерін білдіретін Хадис және Сүннеттің Ислам діні мен мәдениетінің басты қайнар көздері екендігі дау туғызбайды. Негізгі қайнар көз (бұлақ) Құран-Кәрімді түсінуде Хз. Мұхаммед пайғамбардың айтқандары мен іс-әрекеттері өте маңызды. Алайда Ислам тарихында Хадис пен Сүннет төңірегінде ортаға шыққан талас-тартыстар кейбіреулердің бұл қайнар көздерге күдікпен қарауына себеп болған. Мәселеге қатысты дау пікірталастардың маңызды бір бөлігі хабарлардың Хз. Мұхаммедке қатыстылығына байланысты болса, келесі бір бөлігі Сүннетті түсіну мен оны тәжірибеде қолдануға қатысты болған.

Әбу Ханифа мазһаб имамдарының арасында хадистерді сынауда Құранға негіздеу әдісін кең қолданған адам. Әбу Ханифа бұл әдісті көбіне даулы мәселелерде өзінің ұстанымын дәлелдеу үшін қолданды. Егер ұтымды қолданылған жағдайда, мұндай әдістің деректерді талдауда маңыздылығын ешкім жоққа шығара алмайды. Оның бұл әдіспен, негізінде сенімді емес әлсіз хадистерді Құранның таразысына салғаны байқалады. Ибн Хазмның айтқанындай «шындығында Құранға қайшы сахих (дұрыс, ақиқат) бір хабардың болуына мүмкіндік жоқ». Алайда Әбу Ханифаның өмір сүрген кезеңі, саяси, әлеуметтік және мәдени қақтығыстарға толы болғандығын және сонымен қатар жалған хабарлардың (хадис) көптеп шығарылып, қолданысқа енгізіле бастағанын есепке алсақ, қоғамдық өмір мен діни теорияда Құран секілді өзгермеген бір мәтінді төрелікке алу қажеттілігінің туындағаны анық көрінеді. Ханафилер хадис және сүннетті басшылыққа алу барысында төмендегі жәйттерге ерекше мән берген:

– Құранға сәйкестік: Ханафилердің Құранға сәйкестік мәселесі сахабалар заманынан тәжірибеде қолданылған жағдай болып табылады. Сонымен қатар, бұл басқа мазһабтардың да қабылдаған әдісі. Бұл мәселеде Әбу Ханифаның айтқандарына назар аударайық: «Алланың елшісі, Алланың кітабына қарсы келмейді. Алланың кітабына қарсы шыққан Алланың елшісі бола

алмайды. Пайғамбардан Құранға қайшы хадис айтқан адамды терістеу, пайғамбарды терістеп, жоққа шығару емес. Бұл тек қана пайғамбардан дінге қайшы хадисті айтқан адамды терістеу болып табылады. Кінә сол адамдікі, пайғамбардікі емес...». Әбу Ханифаның осы сөздерінен анық көрініп тұрғандай, оның хадистерді мәтіндік, мазмұндық жағынан талдауда басшылыққа алған ең маңызды нәрсесі Құранға сәйкестік мәселесі болып табылады. Оның шәкірттерінде де осы мұқияттылық байқалады.

Әбу Ханифа хижраның 80 жылы, Хз. Омардың әмірімен салынған Куфа қаласында дүниеге келді. Куфа жаңадан салынған қала болуына қарамастан, аз уақыт ішінде әртүрлі ұлт пен мәдениет өкілдерін бір жерге жинап, халық тығыз орналасқан үлкен мегаполис қалаға айналды. Әскери қала ретінде салынғанымен, кейіннен ірі сауда әрі білім орталығына айналды.

Әбу Ханифа мәдени-әлеуметтік құрылымы жағынан өте жоғары деңгейдегі қалада өмір сүрді. Ұзақ жылдар бойы өзінің сабақ алған ұстазы Хаммад бин Әбу Сүлейман арқылы Ирак рәй, пікір-көзқарас мектебінің негізін Куфада қалаған Абдуллаһ бин Мәсғудтың қалдырып кеткен ілім میرасына ие болды. Аталмыш мектептің әдіс-тәсілдерін жетілдіре отырып ислам құқығының бір жүйеге келуіне үлкен үлес қосты. Өзінің жан-жақты терең ізденістерімен мыңдаған үкімдер шығарып көптеген мәселенің шешілуіне ықпал етті. Ол өзінің терең мағыналы ой-пікірлерімен бір жағынан көптеген сұрақтардың шешімін тапса, бір жағынан Исламнан бұрынғы әдет-ғұрыптарынан әлі арыла алмаған сол аймақтың халқының Ислам мәдениетімен қоян-қолтық араласуын жылдамдата түсті.

Сондай-ақ оның өмір сүру құқығын қорғаумен қатар, адамның жеке басының құқықтарына зиян келтірмеу мәселесіне де үлкен мән бергендігін көреміз. Ол, бұл жолда адамның мал-мүлік, ақша, дүние жұмсау еркіндігін қорғауды мақсат етіп, мал-мүлік, ақша, дүние жұмсау еркіндігінің адамның ең басты құндылықтарының бірі екендігін атап көрсеткен.

Ханафи ғұламаларының діни үкімдер шығаруда хадис және сүннетке деген ұстанымдарының басқалардан әдіснамалық тұрғыдан айырмашылығы бар. Бұл ерекшелік дінде дәлел ретінде көрсетілген хадис пен сүннетті Құранның таразына салу, қайшы келген жағдайда қабылдамау болып табылады. Мұның себебі, сол дәуірде жалған хадис шығару әрекеттері кеңінен таралған болатын және одан сақтанудың бірден бір жолы Құран негіздерін басшылыққа алу еді.

Бұл әдіс ешбір ислам ғалымы тарапынан жоққа шығарылмаған. Ханафилерді өз замандастары хадис мәселесінде оған қайшы әрекет етті, тіпті оны жоққа шығарды деп айыптаған. Бұл пікірлердің көбі негізсіз және субъективті екені деректерден белгілі. Ханафи ғалымдары хадис және сүннетті алуда ең әуелі оны адамдарға жеңіл, ыңғайлы келетін жақтарына назар аударған. Бұл жерде олар Құрандағы «Алла сізге жеңілдікті қалайды, қиыншылық емес» деген аятымен, пайғамбардың «Дініңіздің ең абзалы жеңіл болғаны» деген хадисін басшылыққа алады.

Ғылыми зерттеу жұмысы бойынша алға қойылған міндеттер өз шешімін тауып, ханафиликтің діни-философиялық негіздері зерттеу нысанына түсті. Исламдағы мазһабтардың шығуының басты себептері ретінде танылған діни-саяси және мәдени алғышарттар классикалық дереккөздерді талдау арқылы анықталды. Ханафи мазһабының қалыптасуы мен даму ерекшелігі, ондағы иджтиһад ұғымының дінді пайымдауда-

ғы басты шарт ретінде болып табылатындығы анықталды. Құран, хадис және сүннетке қатысты көзқарастарының ерекшеліктері айқындалды. Ханафи мазһабындағы ақайдқа қатысты негіздер анықталып, оның сунниттік қаламның қалыптасуына ықпалы зерделенді.

Күдік тудырған жағдайларда жазалардың жойылуы тағайындалмауы керектігі жайлы айтылған хадисті ұстанып, жазаның жойылуы немесе жеңілдетілуі керектігін айтқан.

Аят-хадистерден табылмаған мәселелерде немесе аят-хадистерді түсіндіруде ақыл-ойды бірінші кезекке қойып, аят-хадистерге қайшы келмегенше мәдени-әлеуметтік жағдайды назарға алған.

Бүгінгі күннің туындап отырған сұрақтары мен проблемаларының шешімін табуда, салауатты қоғам салтын қалыптастыру жолында Әбу Ханифаның иджтиһат жүйесін түсініп, оны қоғам өмірінде пайдаланудың беретін пайдасы мол деп есептеймін.

Әдебиеттер

- 1 Абжалов С.У. Ханафи Мазһабының қалыптасуы мен ілімдік ерекшелігі С.У. Абжалов // ҚазҰУ хабаршысы. Саясаттану сериясы. Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. – 2013. – №2. – 85-94 бб.
- 2 Әділбаев А. 921 жылы ханафи түркілер үшін ресми дін ретінде жарияланды / әңг. М. Шапийан // Аңыз адам. – 2014. – 37-42 бб.
- 3 Әділбаев А. Қазақстандағы Ханафи Мазһабының тарихи мәні мен қазіргі замандағы маңызы / Исламтану және араб философиясы мәселелері: халықаралық ғыл. симпозиум материалдары. – Алматы, 2013. – 62-72 бб.
- 4 Абжалов Султанмурат Утешович. Ханафи мазһабының діни-философиялық негіздері. – Алматы, 2008. – 94 б.
- 5 Әділбаев А. Ханафи ғалымдарының ислам фикһына қатысты негізгі еңбектері // Исламтану және араб филологиясы мәселелері: халықаралық ғылыми-тәжірибелік конф. материалдары. – Алматы, 2013. – 76-86 бб.
- 6 Алау Әділбаев, Шамшат Әділбаева. Әбу Ханифа және ханафи мазһабы. – «Көкжиек-Б» баспасы, 2012. – 200 б.

References

- 1 Abzhalov S.U. Xanafi Mazhaby'ny'n kaly'ptasuy' men ilimdik erekshelegi S.U. Abzhalov // KazYU xabarshy'sy'. Sayasat-tanu seriyasy'. Filosofiya seriyasy'. Madeniettanu seriyasy'. – 2013. – №2. – 85-94 bb.
- 2 Adilbaev A. 921 zhy'ly' xanafi turkiler yshin resmi din retinde zhariyalandy' / ang. M. Shapiyan // Any'z adam. – 2014. – 37-42 bb.
- 3 Adilbaev A. Kazakstandagy' Xanafi Mazhaby'ny'n tarixi mani men kazirgi zamandagy' many'zy' / Islamtanu zhane arab filosofiyasy' maseleleri: xaly'karaly'k gy'l. simpozium materialdary'. – Almaty', 2013. – 62-72 bb.
- 4 Abzhalov Cultanmurat Uteshovich. Xanafi mazhaby'ny'n dini-filocoifiyaly'n negizderi. – Almaty', 2008. – 94 b.
- 5 Adilbaev A. // Xanafi galy'mdary'ny'n iclam fikhy'na katy'cty' negizgi enbekteri // Iclamtanu zhane arab filologiyacy' maceleleri: xaly'karaly'k gy'l. Lotazhiribelik konf. Materialdary'. – Almaty', 2013 – 76-86 bb.
- 6 Alau Adilbaev, Shamshat Adilbaeva. Abu Xanifa zhane xanafi mazhaby'. – «Kokzhiek-B» baspasy', 2012. – 200 b.

Момынқулов Ж.Б.,
Кокеева Д.М., Хаван А.

Опыт арабских стран в сфере противодействия терроризму

В данной статье изучен опыт Саудовской Аравии, Арабской Республики Египет, Объединенных Арабских Эмиратов и Королевства Марокко в сфере противодействия терроризму с точки зрения религиозной обстановки в Казахстане. Проанализированы опыт и достижения арабских стран в сфере противодействия терроризму, а также изучены тексты новых законов о борьбе с терроризмом. Детально рассматривается опыт Саудовской Аравии в борьбе против терроризма с точки зрения Казахстана, который имеет определенный опыт в данной сфере. Например, вопросы, касающиеся государственно-правового подхода, мер по профилактике и пересечению терроризма, а также необходимости проведения антитеррористической информационной политики. Проанализирован текст нового закона о борьбе с терроризмом, принятого Арабской Республикой Египет, в свете соответствующего закона Казахстана. Предлагается изучить «смешанную стратегию» Объединенных Арабских Эмиратов, совмещающую жесткие и либеральные подходы, а также новый закон, принятый ОАЭ в борьбе против терроризма, особенно в борьбе с незаконным отмыванием денег и финансированием терроризма. Также интересно изучить государственную концепцию Королевства Марокко о противодействии религиозному экстремизму.

Ключевые слова: терроризм, религиозный, экстремизм, закон, безопасность, противодействие, опыт, подход, стратегия.

Momynkulov Z.B.,
Kokeyeva D.M. Havan A.

Experiences of the Arab states in the fight against terrorism

In this article, the national policies of Arab countries like Saudi Arabia, Arabic Republic of Egypt, United Arab Emirates and Kingdom of Morocco in the field of fight against terrorism are studied in the context of current religious situation in Kazakhstan. The experience and achievements of the Arab countries in the fight against terrorism, as well as the texts of new laws against terrorism are studied. It is revealed that Saudi Arabia has achieved some significant success in the fight against terrorism. From the point of view of Kazakhstan, which has specific experience in this field, the experience of Saudi Arabia in the fight against terrorism is explored in detail. For example, the issues related to state-legal approach, terrorism prevention measures, as well as the anti-terrorist information policy are studied. The new law on the fight against terrorism, adopted by the Arab Republic of Egypt is examined in the light of the appropriate law of Kazakhstan. It is proposed to study the “mixed strategy” of the United Arab Emirates that combines hard and liberal approach, and the new law adopted by the UAE in the fight against terrorism. Especially, it is necessary to analyze the experience of the UAE in the fight against illegal money laundering and financing of terrorism. It is also interesting to examine the state concept of the Kingdom of Morocco on combating religious extremism.

Key words: terrorism, religious, extremism, law, security, fighting, experience, approach, strategy.

Момынқулов Ж.Б.,
Кокеева Д.М., Хаван А.

Араб елдерінің терроризмге қарсы күресу тәжірибесі

Мақалада Сауд Арабиясы Корольдігі, Мысыр Араб Республикасы, Біріккен Араб әмірліктері және Марокко Корольдігі мысалында араб елдерінің терроризмге қарсы күрес бағытында жүзеге асырған ұлттық стратегиялары Қазақстандағы соңғы діни ахуал тұрғысынан зерттеледі. Зерттеу барысында араб елдерінің терроризмге қарсы күресу саласындағы ерекшеліктері мен жетістіктері сараланып, терроризмге қарсы күресу туралы жаңа заң мәтіндері сарапталды. Сауд Арабиясының лаңкестікке қарсы күресу саласында айтарлықтай жетістіктерге қол жеткізгені анықталды. Сауд Арабиясының лаңкестікпен күресу тәжірибесі егжей-тегжейлі қарастырылып, бұл салада біршама тәжірибе жинаған Қазақстан тұрғысынан зерттелді. Атап айтқанда, мемлекеттік-құқықтық аспектілер, лаңкестіктің алдын алу, дұрыс ақпараттық саясат жүргізу сияқты атқарылып жақтан нақты шаралар қарастырылды. Мысыр Араб Республикасының терроризмге қарсы күресу туралы заңы Қазақстанның терроризмге қарсы күресу туралы заңы тұрғысынан салыстырмалы түрде қарастырылды. Біріккен Араб әмірліктерінің лаңкестікпен күресудегі қатаң және либералды тәсілдерді қамтитын «аралас стратегиясы», сондай-ақ жуырда қабылданған жаңа заңын зерттеу ұсынылады. Әсіресе, лаңкестікті қаржыландырудың алдын алудағы БАӘ тәжірибесін зерттеу қажет.

Түйін сөздер: лаңкестік, діни, экстремизм, заң, қауіпсіздік, күрес, тәжірибе, тәсіл, стратегия.

¹Международная Тюркская академия,
Республика Казахстан, г. Астана

²Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы

³Институт литературы и искусства имени М.О. Ауэзова,
Республика Казахстан, г. Алматы

*Email: dmkbuddy@mail.ru

ОПЫТ АРАБСКИХ СТРАН В СФЕРЕ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ ТЕРРОРИЗМУ

Ближневосточный регион является основным очагом напряженности, радикализации и террористической активности в мире. Тем не менее, именно арабские страны имеют больше опыта в борьбе с терроризмом по сравнению с другими регионами и государствами. Например, история терроризма в Саудовской Аравии начинается с 20-х годов прошлого столетия.

В целях совместного противодействия терроризму арабскими странами разработаны и/или приняты «Стратегия арабских стран в борьбе с терроризмом» (1997 г.), «Соглашение *стран-участниц ССАГПЗ* в борьбе с терроризмом» (2004 г.), Соглашение «О борьбе с незаконным отмыванием денег и финансированием терроризма» (2014 г.) и другие соответствующие международные документы. В данном контексте уместно отметить недавние попытки Саудовской Аравии при поддержке Египта сплотить страны региона в международный антитеррористический блок.

В связи с изменением баланса региональной безопасности и усилением влияния террористических сил за последние годы в некоторых арабских странах приняты новые законы «О борьбе с терроризмом», например, ОАЭ – в 2014 г., Египет и Марокко – в 2015 г. Данные меры были предприняты в связи с необходимостью совершенствования норм правового регулирования в сфере противодействия терроризму, укрепления национальной безопасности, усиления информационной, идеологической и имиджевой политики.

Естественно, что на практике каждая арабская страна пытается решить данную проблему по-своему и в самостоятельном порядке.

Опыт Саудовской Аравии: государственное правовое регулирование, меры по профилактике и пресечению терроризма

Парадоксально, но именно Саудовская Аравия, которую часто обвиняют в пособничестве и поддержке международного терроризма, имеет наибольший опыт в сфере противодействия терроризму, проводит достаточно гуманную политику по профилактике и пресечению локального терроризма, несмотря на то, что королевство находится в самом центре нестабильного региона.

Относительная успешность в предотвращении террористических актов в КСА объясняется следующими мерами саудовских властей.

В сфере государственно-правовой политики («подход изнутри»):

- переубеждение представителей псевдо-религиозных радикальных течений с помощью аргументов и доводов, основанных на исламских традициях, правилах и ценностях («*посягательство на целостность мусульманской страны*», «*убийство невинных людей по шариату*», «*сеяние фитны среди правоверных*»);

- учреждение специализированного суда, работающего с лицами, обвиняемыми в терроризме;

- учреждение Высшей комиссии по борьбе с терроризмом;

- усиление роли общественно-религиозных учреждений;

- реализация более 100 государственных программ по разъяснению обществу о радикализме и экстремизме, в т.ч. создание альтернативных программ для молодежи, такие как спортивные соревнования, лекции, соревнования по чтению, развлекательные и информационные мероприятия.

- внедрение в учебную программу курса о традиционном исламе, деструктивных идейных течениях и межкультурной толерантности;

- оказание акцентированного внимания на систему общего образования, особенно начальное образование;

- обеспечение выполнения религиозными институтами своих функций по «*изданию фетвы, проповеди, наставлению и призыву к исламу*»;

- осуществление контроля над религиозной пропагандой и проповедями;

- укрепление доверия у населения к полиции (*сотрудничество*);

- повышение зарплаты и звания примерным сотрудникам за верную службу сфере в борьбе против терроризма;

- понимание того, что правовой и гуманный подходы способствуют дерадикализации экстремистов (1);

- предложение КСА об учреждении Международного центра противодействия терроризму и финансовая поддержка его деятельности;

- главная особенность КСА состоит в правовом подходе, т.е. королевство рассматривает радикализм через призму мусульманского права, и воспринимает лиц, подверженных влиянию экстремизма, прежде всего, как мусульман и граждан своей страны, но сбившихся с правильного пути и нуждающихся в наставлении и под-

держки со стороны государства и общества, ни в ком случае не отчуждая и не боясь их.

В сфере профилактики:

- реализация Программы реабилитационного центра, предоставляющего адептам нетрадиционных течений времени и возможности для реабилитации, является наглядным примером профилактики терроризма. Комиссия по реабилитации при Министерстве внутренних дел КСА состоит из трех отделов: научного отдела, отдела безопасности и психологического отдела, в которых работают эксперты, консультанты-психологи, социологи и религиозные ученые. Задача специалистов – в работе с заключенными, задержанными за причастность к терроризму, также в переубеждении, «перевоспитании» и побуждении их к отказу от своих такфиристских взглядов, разоблачении ложных экстремистских представлений и идей, при этом акцентируя внимание не на изменение их акиды, а на изменение их поведения;

- содействие социализации бывших заключенных путем просвещения, религиозного наставления и поддержки со стороны общественных институтов;

- с 2003 года через реабилитационный центр прошли 3000 экстремистов, из которых 1400 отказались от прежних крайних убеждений;

- выявлено, что только 10% реабилитированных в центре лиц были замечены в повторных связях с экстремистскими группами (программа успешна на 80-90%).

В сфере превентивной политики:

- использование гибких и нетрадиционных методов в борьбе с экстремистской идеологией;

- применение силами безопасности комплексного подхода по прогнозированию, предотвращению и сдерживанию террористических актов;

- отслеживание финансовых операций в целях выявления фактов финансирования терроризма и замораживания их источников;

- контроль над деятельностью банков и благотворительных фондов по отмыванию денежных средств в целях поддержки терроризма;

- активизация роли общественных (*воспитательных*) институтов в обеспечении идейной безопасности, разъяснение о позиции ислама к терроризму, укрепление («*среднего*») умеренного ислама, информирование о вредном влиянии нетрадиционных идей на индивида и общество (2);

- поощрение населения за предоставление информации о террористах;

- использование тепловых камер видеонаблюдения.

В сфере информационной политики:

- ведение информационной политики, направленной на удовлетворение необходимости населения получить своевременную информацию касательно предотвращения террористических актов и быть в курсе их результатов и последствий;

- привлечение силовиков, ученых, религиозных проповедников и журналистов при освещении и анализе последствий террористических актов по всем каналам СМИ;

- контроль над социальными сетями коммуникации (*facebook* и т.д.);

- усиление идеологической и коммуникационной работы по продвижению умеренного традиционного ислама.

Опыт Египта: Новый закон «О борьбе с терроризмом» 2015 г.

Египет по праву считают одним из стабильных лидеров арабского мира в сфере противостояния терроризму на региональном и государственном уровнях. В силу наличия анти-террористического и исламского опыта АРЕ добилась высокой эффективности в сфере реагирования и предупреждения терактов.

В стране, неоднократно пережившей всплески экстремизма, вплоть до прошлого года действовало «получрезвычайное» положение, которое способствовало чрезмерному ужесточению сил безопасности по отношению к деятельности экстремистских группировок. Из-за репрессивных мер, принимаемых военным руководством по отношению к разным течениям, в т.ч. и религиозным («Ихван»), Египет регулярно подвергается критике международных организаций, защищающих права человека.

Теракты, произошедшие на Синайском полуострове в 2011-2015 гг., сподвигли АРЕ на принятие нового закона «О борьбе с терроризмом». Однако данный закон в целом направлен на ужесточение наказаний за террористические преступления.

По мнению специалистов, новый закон содержит некоторые устаревшие нормы с времен чрезвычайного положения в АРЕ. В тексте закона выявлен ряд принципиальных противоречий и норм, которые в зависимости от трактовки могут привести к нарушениям прав человека. Например:

- определение слова «*террористический акт*» предоставляет возможность для широкой трактовки, учитывая тот факт, что закон предусматривает смертную казнь и пожизненное заключение;

- наличие высокой вероятности чрезмерного

применения силы и ограничения свободы слова, что может противоречить национальным и международным стандартам.

Документ состоит из трех глав: общих положений, преступлений и наказаний, а также исполнения. Одна третья часть текста закона состоит из норм, предполагающих уголовное наказание за террористические преступления. По сравнению со структурой Закона Республики Казахстан «О противодействии терроризму» содержание египетского закона представляется емким и менее комплексным, но, вероятно, более эффективным с точки зрения жесткой борьбы с терроризмом [3].

Изучив структуру и содержание соответствующих законов АРЕ и РК, можно сказать, что для Казахстана данный документ будет интересен при заимствовании отдельных статей касательно исполнительской части. Для уголовной практики Республики Казахстан нормы наказаний египетского закона мало применимы, так как законы обеих стран отличаются как по структуре, так и по содержанию [4].

Опыт Объединенных Арабских Эмиратов: «Смешанная стратегия»

В ОАЭ, до сих пор считавшимися «островком стабильности» в арабском мире, в 2014 г. был принят новый закон «О борьбе с терроризмом». Принятие нового закона было связано с беспрецедентным ростом терроризма в соседствующих с ОАЭ странах, необходимостью соблюдения международных обязательств в рамках региональных объединений, обеспечения национальной безопасности, продолжения стабильного экономического роста, а также улучшения информационной и имиджевой политики государства [5].

Закон предоставляет более точные и осторожные определения таких понятий, как «*терроризм*», «*наказания*» и «*террористические угрозы*», что означает наличие правового подхода властей ОАЭ к противодействию данному опасному явлению.

Тем не менее, законом запрещается проведение собраний и митингов, «*целью которых являются террористические акты*». Тем самым, власти ОАЭ предупреждают проведение общественных митингов, несмотря на то, что документом предусматривается смертная казнь и пожизненное заключение за определенные виды террористических преступлений.

Для борьбы с терроризмом органам безопасности предоставлены исключительные полномочия, что вызывает критику со стороны международных организаций. В целом закон ОАЭ

характеризуется совмещением ряда стратегий по ужесточению и гуманизации отдельных норм, направленных на противодействие терроризму.

Наглядным примером в области превентивных мер против терроризма можно назвать опыт ОАЭ, заключающийся в учреждении в г. Абу-Даби Тренингового центра «Хидая», который совместно с другими региональными центрами и институтами призван заниматься исследованиями и практикой в сфере противодействия радикальному экстремизму.

Следующей мерой, принятой ОАЭ для противодействия терроризму, можно назвать создание «Национальной комиссии по противостоянию терроризму», в состав которой входят представители государственных структур.

Для Казахстана может быть интересен для изучения опыт ОАЭ в борьбе с незаконным отмыванием денег и финансированием терроризма, а также другие меры по профилактике и предупреждению экстремизма.

Концепция Марокко по противодействию терроризму: легитимность, компетентность и просвещенность

Следующим арабским государством, заметно отличающимся в противодействии терроризму, является Королевство Марокко, которое в 2015 г. приняло новый закон «О борьбе с терроризмом».

С точки зрения Министерства по делам ислама и вакуффов Королевства Марокко, большинство населения которого являются суннитами-сторонниками маликитского мазхаба и ашаритской акиды, экстремистские течения стремятся нанести ощутимые удары по следующим уязвимым местам общества и/или государства:

- оспаривают политическую легитимность государства с точки зрения соблюдения и лояльности «религиозным» канонам управления государством;

- пересматривают и оспаривают священные тексты в зависимости от своих трактовок при отсутствии религиозного авторитета и сильной государственности;

- пользуются отсутствием или нераспространенностью религиозного просвещения и религиозных услуг.

В целях противостояния вышеназванным деструктивным тенденциям Министерство по делам ислама и вакуффов Марокко применяет следующие меры стратегического и концептуального характера:

- укрепляет политическую легитимность государства и поддерживает государственные реформы, реализуемые в разных отраслях;

- воспитывает религиозных служителей и имамов, отчетливо понимающих цели религии и национальные интересы в соответствии с принципами мира и согласия;

- обеспечивает полное оказание религиозных услуг, в т.ч. получение религиозного образования, при этом не злоупотребляя идеологией.

В этой связи муфтият Марокко регулярно собирает религиозных ученых с целью проанализировать и разъяснить основные десять понятий, которые регулярно спекулируются экстремистскими течениями: «*невежество*», «*иджма и выход из него*», «*власть*», «*салафия*», «*лояльность и отрицание*», «*такфир*», «*джихад*» и др. В этом контексте чрезвычайно важно продемонстрировать, что в религии нет доказательных основ для совершения или оправдания терроризма [6].

Интересным для Казахстана может быть опыт Марокко в формировании имамов из числа молодых выпускников вузов и регулировании отношений государства и частных лиц, финансирующих строительство мечетей.

Опыт Марокко в сфере развития дошкольного религиозного образования (мадраса) также может быть изучен ДУМК.

Подытоживая, следует отметить, что каждая из арабских стран проводит довольно независимую и самостоятельную политику в сфере противодействия терроризму. Для Казахстана рекомендуется изучение правового и «мягкого» подхода Саудовской Аравии и смешанной стратегии ОАЭ в борьбе с терроризмом. Анти-террористический опыт АРЕ может быть интересен с точки зрения повышения эффективности предотвращения терактов органами безопасности, то есть в плане исполнения и превентивной политики.

Также предлагается изучение опыта ОАЭ и Султаната Оман в борьбе с незаконным отмыванием денег и финансированием терроризма. Концептуальный подход Королевства Марокко к противодействию экстремизму заслуживает отдельного изучения со стороны органов, ответственных за формирование государственной политики в сфере регулирования общественно-религиозных отношений и институтов.

Литература

- 1 «Опыт Саудовской Аравии в противодействии терроризму» // Материалы научного форума «Противодействие идее терроризма и недопущение участия молодежи в военизированных группировках» / Под редакцией Наиф б. Мухаммад аль-Марвани. Эр-Рияд, 2011 г. 20-36 стр. Саудовский центр исследования. <http://www.nauss.edu.sa/ar/Pages/Home.aspx>
- 2 «Опыт Саудовской Аравии по пресечению террористических актов и роль СМИ в их освещении» // Материалы конференции «Роль арабских СМИ в противодействии терроризму». Практическое пособие. Эр-Рияд, 2014 г. 35 стр. Арабский университет в сфере безопасности // <http://www.nauss.edu.sa/ar/Pages/Home.aspx>
- 3 Закон Арабской Республики Египет О борьбе с терроризмом, 18 августа 2015 г. // [http://www.aljazeera.net/encyclopedia/events/2015/8/17/..](http://www.aljazeera.net/encyclopedia/events/2015/8/17/)
- 4 Закон Республики Казахстан от 13 июля 1999 г. О противодействии терроризму (с изменениями и дополнениями от 16 ноября 2015 г.). // online.zakon.kz/Document/?doc_id=1013957..
- 5 «Закон О борьбе с террористическими преступлениями.. Мотивы, содержание и последствия для национальной безопасности» // Журнал военных и стратегических исследований «Дар'аль-Уатан». Центр моральной подготовки Общего командования Вооруженных сил ОАЭ. 1 октября 2014 г. <http://www.nationshield.ae/home/details/files..>
- 6 Выступление Министра по делам ислама и вакуфов Королевства Марокко Ахмада ат-Тауфика на заседании Комитета по противодействию терроризму Совета Безопасности. Нью-Йорк, 30 сентября 2014 г. // http://www.habous.gov.ma/index.php?option=com_content&view.

References

- 1 «Opyt Saudovskoj Aravii v protivodejstvii terrorizmu» // Materialy nauchnogo foruma «Protivodejstvie idee terrorizma i nedopushhenie uchastija molodezhi v voenizirovannyh gruppirovkah» / Pod redakciej Naif b. Muhammad al'-Marvani. Jer-Rijad, 2011 g. 20-36 str. Saudovskij centr issledovanija. <http://www.nauss.edu.sa/ar/Pages/Home.aspx>
- 2 «Opyt Saudovskoj Aravii po presecheniju terroristicheskikh aktov i rol' SMI v ih osveshhenii» // Materialy konferencii «Rol' arabskikh SMI v protivodejstvii terrorizmu». Prakticheskoe posobie. Jer-Rijad, 2014 g. 35 str. Arabskij universitet v sfere bezopasnosti // <http://www.nauss.edu.sa/ar/Pages/Home.aspx>
- 3 Zakon Arabskoj Respubliki Egipet O bor'be s terrorizmom, 18 avgusta 2015 g. // [http://www.aljazeera.net/encyclopedia/events/2015/8/17/..](http://www.aljazeera.net/encyclopedia/events/2015/8/17/)
- 4 Zakon Respubliki Kazahstan ot 13 ijulja 1999 g. O protivodejstvii terrorizmu (s izmenenijami i dopolnenijami ot 16 nojabrja 2015 g.). // online.zakon.kz/Document/?doc_id=1013957..
- 5 «Zakon O bor'be s terroristicheskimi prestuplenijami.. Motivy, sodержanie i posledstvija dlja nacional'noj bezopasnosti» // Zhurnal voennyh i strategicheskikh issledovanij «Dar'al'-Uatan». Centr moral'noj podgotovki Obshhego komandovanija Vooruzhennyh sil OAJe. 1 oktjabrja 2014 g. <http://www.nationshield.ae/home/details/files..>
- 6 Vystuplenie Ministra po delam islama i vakufov Korolevstva Marokko Ahmada at-Taufika na zasedanii Komiteta po protivodejstviju terrorizmu Soveta Bezopasnosti. N'ju-Jork, 30 sentjabrja 2014 g. // http://www.habous.gov.ma/index.php?option=com_content&view.

Медерова Д.
**Құлпытас бетіндегі жоқтау
сарыны: Батыс Қазақстан
облысы материалдары
бойынша**

Мақалада құлпытас бетіндегі жоқтау сарынына жан-жақты талдау жасалған. Ел ауызында сақталып келген, бұрын-соңды хатқа түскен жоқтаулардың үлгілеріне, мазмұнына тоқталсақ, қайғы-мұң, шермен қатар белгілі бір тарихи тұлға немесе қайтыс болған адамның кім екені, тегі, руы, қоғамда атқарған қызметі, көрсеткен ерлік істері жайлы деректер өте қысқа түрде болса да баяндалғанын байқаймыз. Ал құлпытас бетінде сақталған мәтіндер қысқа әрі ықшамды болғанына қарамастан олардың деректемелік маңызы аса зор. Олардың басты ерекшелігі халықтың рухани және материалдық мәдениеті туралы мол мағлұмат береді. Тарихи тұлғаға арналған әрбір эпитафияда есімдер, тенеулерде кездескен қайраткерлік дәрежесіне қарай титулдар, марқұмның нақты өлген күні туралы маңызды мағлұматтар сақталып қалған. Эпиграфиялық ескерткіштердің аса құндылығы мен шынайылығы сонда, алғашқы мәтіннің қолжазба нұсқасына қарағанда тасқа қашалған мәтіннің өзгеруі екіталай. Автор құлпытаста жазылған жоқтау мәтіндерінде діни тұжырымға, ең алдымен Құранның, хадистерден, мұсылман данышпандарының даналығынан туындаған мінез-құлық қағидаларына үйрететін тәрбиелік мәнге толы нақыл сөздерге негізделген терең логикалық ұғым жатқанына ерекше назар аударған.

Түйін сөздер: құлпытас, эпиграфия, дереккөз, жоқтау, мәрсия (жерлеу жоқтауы), салт-дәстүр.

Mederova D.
**Motives of qulpitas
(gravestones) epitaphs (based on
the monuments of
West-Kazakhstan region)**

The article gives a detailed analysis of the motives of gravestone (qulpitas) epitaphs, based on the monuments of West-Kazakhstan region. Traditional funeral elegy when fixing at Qulpytas have been converted from full-scale oral-song genre in writing concise form, despite the compactness they also transferred sorrow and grief for the deceased, stored information of the person, who and what he was, about his origin, about his role into the community, about his heroic deeds. Despite the short and concise text, epitaphs has are of very great significance. Their main feature is that they give an idea of the spiritual and material culture of the peoples. Each epitaph dedicated to historical person, keeps the important information about the names, titles, assessment activities, as reflected in the epithet, the exact date of death of the deceased. Uniqueness and authenticity of epigraphic monuments is that the changes in the text, carved in stone, unlike than the manuscript variants of the original text.

Much attention is given to the deep content of epitaphs, based on religious concepts, primarily from the verses of the Qur'an, Hadith, the moralism of the Muslim sages recorded in the texts of funeral songs.

Key words: qulpitas, epigraphy, source, funeral song, folk tradition.

Медерова Д.
**Мотивы погребального плача
на кулпытасах (по материалам
Западно-Казакстанской
области)**

В статье рассмотрены мотивы эпитафии на надмогильных стеллах (құлпытас) Западно-Казакстанского региона. Традиционный погребальный плач при фиксации на кулпытасах был преобразован из развернутого устно-песенного жанра в письменную сжатую форму. Несмотря на сжатость, в них также передаются печаль и горе по усопшему, сохранены сведения личности усопшего, кем и каким он был, о его происхождении, о роли в обществе, о его героических поступках. Несмотря на короткий и лаконичный текст эпитафий на надгробных камнях, их источниковая значимость очень велика. Главная их особенность состоит в том, что они дают представление о духовной и материальной культуре народов. Каждая эпитафия, посвященная историческому лицу, хранит в себе важные сведения об именах, титулах, оценке деятельности, отраженную в эпитетах, точные даты смерти усопшего. Уникальность и достоверность эпиграфических памятников состоит в том, что изменения в тексте, выбитом на камне, маловероятны в отличии от рукописных вариантов первоначального текста.

Автор уделил особое внимание глубокому содержанию текстов эпитафии, основанных на религиозных понятиях, прежде всего из аятов Корана, хадисы, изречений мусульманских мудрецов, зафиксированных в текстах погребальных песен.

Ключевые слова: кулпытас, эпиграфия, источник, марсия (погребальные песни), народная традиция.

**ҚҰЛПЫТАС
БЕТІНДЕГІ ЖОҚТАУ
САРЫНЫ: БАТЫС
ҚАЗАҚСТАН ОБЛЫСЫ
МАТЕРИАЛДАРЫ
БОЙЫНША**

Жоқтау – халқымыздың ауыз әдебиетінің көнеден келе жатқан әдет-ғұрып, тұрмыс-салт жырларына жататын жанрларының бірі екені бәрімізге аян. Тұрмыс-салт жырларын зерттеген фольклортанушы ғалымдарымыздың жоқтауға қатысты айтылған тұжырымына көз жүгіртейік: «Жоқтау өлеңдерінің ертеден келе жатқан нұсқалары өте көп. Бірақ олардың алғашқы үлгілері қай ғасырда туғандығын дәлелдеп айту қиын. Ел арасында сақталып, біздің заманымызға жеткен жоқтау өлеңдерінің мазмұнына қарағанда олардың бір мезгілде туып, бірден қалыптаса қоймағанын байқауға болады және халықтың әр кезеңдегі тарихи даму процесіндегі әртүрлі көзқарасын, наным-сенімін жинай жүргендігі де көрінеді. Сондай-ақ жоқтау өлеңдерінің кейбір түрлері ұсақ түрде болып келсе, екінші біреулерінің мол сюжетке құрылып, ұзақ айтылатын дастан көлеміне жеткендігін байқаймыз. Мұның бәрі – жоқтаулардың ұсақ өлеңдерден басталып, көлемді поэмаға дейін көтерілуі үлкен даму, қалыптасу процесінде болғандығын және ол талай ғасырмен бірге жасасқандығын аңғартады. Алғашқы нұсқалары қай ғасырда туғандығы белгісіз болса да, жоқтау өлеңдері бертін келе халықтың тұрмыс-тіршілігіндегі салтынан елеулі орын алған» [1, 90]. Бұл пікірге толықтай қосыла отырып, талай ғасырлардан келе жатқан жоқтау өлеңдерден түрлі деректер алуға болатына да көз жеткіземіз.

Ел ауызында сақталып келген, бұрын-соңды хатқа түскен жоқтаулардың үлгілеріне, мазмұнына тоқталсақ, қайғы-мұң, шермен қатар белгілі бір тарихи тұлға немесе қайтыс болған адамның кім екені, тегі, руы, қоғамда атқарған қызметі, көрсеткен ерлік істері жайлы деректер өте қысқа түрде болса да баяндалғанын байқаймыз. Мысал келтіре кетейік, Үмбетей жыраудың «Бөгембай өліміне» айтқан жырында:

Білегі жуан бүркіттің
Тегеурініндей Бөгембай!
Баянауыл, Қызылтау
Абыралы, Шыңғыстау
Қозымаңырақ, Қоймаңырақ
Арасы толған көп қалмақ,
Қалмақты қуып қашырдың.
Қара Ертістен өткізіп,

Алтай тауға асырдың,
Ақ Шәуліге қос тігіп,
Ауыр қол жидырып алдырдың.
Қалмаққа ойран салдырдың.
Қабанбай мен Бөгембай,
Арғын менен найманға
Қоныс қылып қалдырдың! [2, 28] –

деп XVIII ғасырда қалмақ, жоңғар шапқыншылығында ел мен жерді жаудан қорғаған Бөгембай батырдың ерлік істері баяндалады.

Жоқтау өлеңдерінің тасқа басылған үлгілері жайлы сөз еткенде ең алдымен, көне түркі жазба ескерткіштеріне айырықша тоқталып өткен жөн. Бұл тас бетіндегі жазулар жалпы түркі тектес халықтардың баға жетпес мұрасы. Күлтегін (648–731) – Қапаған мен Білге қаған дәуіріндегі түркі мемлекетінің көрнекті әскери қолбасшысы, қой жылы ақпан айының 27-сі күні 47 жасында дүние салған. Күлтегін жазуларында мазмұны мен түрі жағынан халқымыздың жоқтау өлеңдеріне ұқсас аза тұтқан, қайғы-мұңға толы жолдарды кездестіреміз. Мысалы:

Інім Күлтегін қаза болды,...
... Өзім қайғырдым.
Тағдырды тәңірі жасар,
Адам баласы бәрі өлгелі туған.
Қайғырғаным сонша,
Көзге ыстық жас келер,
Көңілге ауыр шер келер,
Тағы да ойландым,
Қатты қайғырдым [3, 24].

Мұндай тасқа жазылған жоқтауға ұқсас өлең жолдарын бүгінгі таңда құлпытастардан да кездестіреміз.

Эпиграфикалық ескерткіштерді зерттеуші өзбек ғалым Б.Б. Аминов «Мауереннахр жерлеу эпиграфикасындағы мәрсийа» атты еңбегінде: «*مرثیة* (*марсийа, марсийат, риса*) – араб тіліндегі мағынасы «жерлеу жоқтауы» немесе «жерлеу өлеңі». Шығу тегі араб-ислам немесе көне семит дәстүрінің түп негізінде жатыр, кейбір нұсқаларының пайда болуы көне Ираннан бастау алады. Бұл жанрдың пайда болуын шииттер дәстүрі бойынша Хусейн имамды дұшпандарының өлтіруімен байланыстырады, яғни «Кербелада орын алған қайғылы оқиға негізінде туындаған жанр» деп марсийа жанрының шығу төркініне тоқтала келіп, «Мәрсийа – ортағасырлық мұсылман поэзиясындағы ерекше жанр, рухани түрдегі лирикалық жоқтау элегиясы, жанұядағы бір кісінің, қоғамдағы немесе мемлекеттегі құрметті қайраткердің, иә болмаса сыйлы тұлғаның өмірден өткеніне орай қайғы-қасіретті терең сезімді

білдірудің тәсілі» деп марсийа жанрының терең мағынасын ашып көрсетеді. Мауереннахрдағы эпиграфикалық ескерткіштердің кімге арнап қойылғанын, орналасқан жерін, ондағы жазулардың мән-мағынасын, каллиграфиялық жазу үлгілерін және т.б. жан-жақты зерттей келіп, автор «Ескерткіш орналасқан аймақтағы тілдің даму жолдарын сипаттауда, сауаттылықтың дәрежесін анықтауда ең сенімді нәрсе ол – мәрсийа. ...Жерлеу өлеңдерінің мәтіндерін талдау арқылы мәрсийаларда діни тұжырымға, ең алдымен Құраннан, хадистерден, мұсылман данышпандарының даналығынан туындаған мінез-құлық қағидаларын үйрететін нақыл сөздерге негізделген терең логикалық ұғым жатқанын көреміз. Ұйқасты жерлеу өлеңінің негізі ол – өлім және өлімге байланысты ұғымдар, сондай-ақ өлген адамның дәрежесін мадақтау. ...Мұсылман әлемінде, әсіресе мұсылмандық діни ілімнің жоғары дәрежеге көтерілген аймақтарда мәрсийа зор маңызға ие» – деп тұжырымдайды [4, 38-62].

Бүгінгі таңда Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты «Қазақ халқының мәдени ескерткіштері рухани мұраны сақтау мен жеткізудің жолы ретінде (Батыс Қазақстан облысының эпиграфикалық ескерткіштері негізінде)» атты ғылыми жоба аясында Батыс Қазақстан облысындағы эпиграфикалық ескерткіштерге жан-жақты зерттеу жұмыстары жүргізілуде [5, 224-236; 6]. Құлпытастар қарапайым адамдардың да, белгілі тұлғалардың да – хандар, батырлар, ақындар мен қасиетті деп саналған діни қайраткерлердің де зираттарына тұрғызылған. Құлпытас бетінде сақталған мәтіндер қысқа әрі ықшамды болғанына қарамастан олардың деректемелік маңызы аса зор. Олардың басты ерекшелігі халықтың рухани және материалдық мәдениеті туралы мол мағлұмат береді. Тарихи тұлғаға арналған әрбір эпитафияда есімдер, тенеулерде кездескен қайраткерлік дәрежесіне қарай титулдар, марқұмның нақты өлген күні туралы маңызды мағлұматтар сақталып қалған. Эпиграфиялық ескерткіштердің аса құндылығы мен шынайылығы сонда, алғашқы мәтіннің қолжазба нұсқасына қарағанда тасқа қашалған мәтіннің өзгеруі екіталай. Осы өңірдегі құлпытастардағы түрі мен мазмұны мәрсийаға үндес жоқтау немесе жерлеу өлеңдеріне тоқталайық.

1. Бөкейордасы ауданы, Хан зираты қорымындағы Жәңгір хан Бөкейханұлы құлпытасындағы: «*Жиырма жыл сүріп хандық жәһанда, өтіпті өмірі оның бұл хаманда, Қалған әулет-*

теріне Хақ-Тағала! Бұл дүниеде ешбір адам қалмас, Болса да – хан, болса да – сұлтан, дәруиш» [5, 235] – деген жолдарға назар аударайық (1-сурет).



يكرى يل شروب خانلق جھانده
اوتبدور عمرى انك بل هانده
قالان اولادلرني حق تعالی
بو دنيا هيچ ده ادم قالمز ايرمش
كران خان كران سلطان درويش

1-сурет. Бөкейордасы ауданы, Хан зираты қорымындағы Жәңгір хан Бөкейханұлы құлпытасындағы жерлеу өлеңі

Бұл жерлеу өлеңі Жәңгір хан Бөкейханұлына (1801–1845) арналған, ол Бөкей ордасының 1821/23–1845 жж. ханы болған. Өз заманында Жәңгір ханның жиырма жыл хандық құрғаны туралы мадақтап мәлімет бере отырып, хан, сұлтан болсын, қара болсын, дәруиш болсын, дара туған данышпан болсын, ешбір адамның бұл өмірде мәңгі өмір сүрмейтіндігі терең философиялық оймен қорытылған.

2. Осы Хан зираты қорымындағы Шынәлі сұлтан қызы Ермекжан ханымға қойылған құлпытаста (2-сурет) жазылған жерлеу өлеңіне тоқталайық. Құлпытастың а) бетінде жазудың түсінігін зерттеуші М. Жахатов былай деп берген: «Бұл қабірдің иесі марқұм осы орынға жерленген кіші жүз қазақ жұртының ханы Әбілхайырұлы Нұралы хан ұлы Орман сұлтан ұлы Шынәлі сұлтанның қызы Ермекжан ханым сұлтан Сейіткерей Жәңгірханұлының әйелі 31 жасында 1850 жылы 1-әсегінде қайтыс болды. Қабірің жарық, жаның жәннатта болсын» [6, 17]. Мұнан құлпытастың кімге арнап қойылғаны, қанша жасында, қай жылы қайтыс болғаны туралы мол мәлімет аламыз.

Құлпытастың б) бетіндегі жоқтау өлеңі:

Асад ақырында, ал-Хамд Алла!
Жер бетіндегінің бәрі фәни!

[Еді ол] Әбу-л-Қайыр немере.
Дүниенің есігі еді ол ер
Үлкен азап өтті әулетке
Бір ұл, бір қызбенен болды ол шад
Болып еді қызының есімі Ермек
Асыл есімі Сипай еді, көрмек
Бұ қыз өсіп кәмелетке толды
Хазан ерді ке [өкінішке толтырып] ғұмыры гүлі солды
Күллі сарылғач [қайғырып] фариғ [алыс] қалды-ау бағлар
Екі фарзанат қалып олар жылар
Кеше күндіз ана деп [еді], айтып «Ах!»
Бұ дүние әуелі шад, ақыры «Уах!»
Барадары бұның Сұлтан Жахан
Дұға үшін бұ марқадты [тамды] қойды ол¹.

Бұл жоқтау немесе жерлеу өлеңі құлпытастың әйел адамға қойылғаны, есімі – Ермекжан, соңынан анасынан айырылған екі перзентінің қайғырып қалғаны туралы мәлімет береді. Өлеңді шығарушы өмірдің ағымын қуаныш, шаттық, оның ақыры өкініш екенін айтып, әйел адамның ғұмырын гүлге, гүлдің солғанын адамның өмірден өткеніне теңеп философиялық оймен тұжырымдаған. Өлең жолдары өкінішке, қайғы-мұңға толы.

¹ Мәтінді оқып, араб жазуынан кирилл қарпінен түсірген тарих ғылымдарының кандидаты А.Ш. Нұрманова.



هذا المرقد المرحومه المدفونه
كجى يوز قزاق يورطى نك خاتى
ابو الخير اوغلى نورعلى خان اوغلى
اورمان سلطان اوغلى جينعلى سلطان
قزى ايرميكجان خانم سلطان سيد
كراى جهان كير خان اوغلك
زوجه سى وفات ۳۱ ياشنده . ۱۸۵
نجى يل اسد آخرنده الحام الله
... قبرها جعل الحق ...

كئل من عليها فان
... ابو الخير نيره
دار دونيا لى ايردى اول ايره
ولكن ازاب و اتدسر كه اولاد
بر اوغل بر قز يله اولدى .. ل شاد
بولوب يردى قزينه اسم ايرمك
اصل ايسمى سپاى ايدى كورمك
بو قز اوسوب كمالاتغه طولدى
حزان ايردى كه عمرى گلى صولدى
كلى صرلغاج فارغ قالدى و باغلار
ايكى فرزنان قلوب انلار كه يغلار
كيچه كوندز انا ديو ايدوب اه
بو دونيا اولى شاد اخرى واه
برادارى بونك سلطان جهان
دعا اوچون بو مرقدنى قويدى اول
كاتىبى عبد الوهاب بن ملا
جلال الدين الحايير

2-сурет. Бөкейордасы ауданы, Хан зираты қорымындағы Шынәлі сұлтан қызы Ермекжан ханымға қойылған құлпытас

3. Шыңғырлау ауылдық округі, Үлгілі ауылынан шығысқа қарай 5-6 шақырым жердегі Моласай қорымындағы Жоламан Елікбай баласына қойылған құлпытастағы мына жерлеу өлеңі немесе элегиясына назар салайық (3-сурет):

«Тәнде жаным неше күн мейман екенді білмедім,
Өтті ғұмырым, бәрісі дәурен екенді білмедім»².

² Мәтінді оқып, араб жазуынан кирилл қарпінен түсірген тарих ғылымдарының кандидаты А.Ш. Нұрманова.

Бұл ұйқасты лирикалық жолдарда көпті көрген дананың өмірден көрген-білгендерін түйіндеп, жастарға уақытыңды бос өткізбе, мәнді-мағыналы ғұмыр кеш деп ақыл-кеңес беріп тұрғандай.

4. Шығыс Қазақстан облысы, Абай ауданы, «Жидебай» Абайдың музей-үйі Республикалық әдеби-мемориалдық музейінің филиалында сақталған Оспан Құнанбайұлы құлпытасында (4-сурет): «Байлық, бағлан-балуандық, бақ, ақылы

мырзалықпен сүрген бай, бек, һәммасы бірдей келген, сұлтандар, көп камилдер (ұлылар) болған. Дүние бұлардан да өтіп кетті, бұлардан бахар алсын, көрсін мумин»³ – деп жазылған жерлеу өлеңнің де тәрбиелік мәні зор. Байлық, дәулетпен өмір сүрсін бай, бек, сұлтандар, ұлылар өлім алдында адамдардың баршасы бірдей. Бұл өмірден пайғамбардан бастап, қаншама сақабалардың, әулиелердің, хан-сұлтандар мен би-бағланның, батырлар мен ғұламалардың өткенін тізіп, тұмақ бар жерде өлмек хақ екендігін аңғартады. Баршамызға өткен өмірдің өзі үлгі болсын деп

³ 2013 жылы Шығыс Қазақстан облысына өткізген экспедиция (Муминов Ә.К., Нұрманова А.Ш.) барысында суретке түсірілген. Мәтінді оқып, араб жазуынан кирилл қарпінен түсірген тарих ғылымдарының кандидаты А.Ш. Нұрманова.

нақыл сөздермен ақыл-кеңес беріп тұрғандай терең логикалық ұғым жатқанын көреміз.

Жоғарыда берілген жоқтау немесе жерлеу жоқтауы, жерлеу өлеңі элегия түрінде болады. Элегияға арнайы тоқталсақ, өлеңдік ұйқаспен жазылатын, айтылатын, өлімге, махаббатқа, соғысқа қарата автордың қайғылы түрде терең сезіммен еске алуын білдіретін лирикалық өлең-жырлар. Мұндай өлеңдерге жақын туыстарының, достарының қайтыс болған адамға арнап қайғылы түрде айтатын жоқтаулары, елдік-ұлттық трагедияны айтатын мұңлы өлеңдер, адамның немесе адамзаттың басына келген қайғы, қазаларды айыптап айтатын қасірет өлеңдері де кіреді. Бұл өлең түрі ежелгі халықтардың бәрінде дерлік – ғұндарда, түрік халықтарында да, грек-римдіктерде, қытайларда да болған.



تندە جامنہ نجہ کون مہمان ایکاندی بلماوم
اوتقی عمرم بارسى دوران ایکاندی بلماوم

3-сурет. Шыңғырлау ауылдық округі, Үлгілі ауылынан шығысқа қарай 5-6 шақырым жердегі Моласай қорымындағы Жоламан Елікбай баласына қойылған құлпытастағы жерлеу өлеңі

Жалпы жоқтауды орақ тілді, аузы дуалы адамдардың шығарып беретіні, оны елге ақын-жыраулардың жеткізетіні мәлім жағдай. Қазақтың азалау фольклорын зерттеген ғалым К. Исләмжанұлының «жоқтау жанрының әлеуметтік жүгі, қоғамдық маңызы аса жоғары болған. Жоқтау қоғамдық тұрғыдан

алғанда елінің еріне сөзден соққан ескерткіші. ...жоқтауды шығарушы көшпелі қоғамның жылнамашысы, тарихшысы, шежірешісі, ақылманы, бүгінгі тілмен айтқанда идеология болып табылатын ақын-жыраулар болса, жоқтаудың мазмұн-мәні одан сайын арта түспек. Сондықтан жоқтау қазақ халық поэзия-

сындағы аса арналы жанрлық түр» [7, 218-219] деген пікірі құптарлық. Ал құлпытас бетіндегі жоқтау сарындарынан діни тұжырымға, ең алдымен Құраннан, хадистерден, мұсылман

данышпандарының даналығынан туындаған мінез-құлық қағидаларын үйрететін тәрбиелік мәнге толы нақыл сөздерге негізделген терең логикалық ұғым жатқанын көреміз.



4-сурет. Шығыс Қазақстан облысы, Абай ауданы, «Жидебай» Абайдың музей-үйі Республикалық әдеби-мемориалдық музейінің филиалында сақталған Оспан Құнанбайұлының құлпытасы

Батыс Қазақстан облысындағы эпитафиялық ескерткіштердегі жерлеу жоқтауларының мәтінін талдай келіп, оны шығарушылардың жан-жақты білімді, діни сауатты адамдар болғанын аңғарамыз.

Қорыта келгенде, өлімге қатысты өлікті арулау, артын күту, аза тұту әдет-ғұ-

рыптармен қатар жүретін арыздасу, естірту, көңіл айту, жоқтау, әсіресе жоқтау, жерлеу салттары халқымыздың этно-мәдени дәстүрінің бір үлкен саласы болып табылады. Халықтық салт-дәстүрді біліп өскен жастарда жат ұғымдарға, жат ағымдарға бой алдырмайтын сана қалыптасады.

Әббнеттер

- 1 Классикалық зерттеулер: Көп томдық. – Алматы: «Әдебиет әлемі», 2014. – Т. 24: Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. – 408 бет.
- 2 Боздағым (қазақтың жоқтау жырлары) / Құраст. Т. Арынов – Алматы: Жазушы, 1990. – 304 бет.
- 3 Ежелгі дәуір әдебиеті (құрастырған және өмірбаяндық деректерді жазған А. Қыраубаева). – Алматы: Ана тілі, 1991. – 280 б.
- 4 Аминов Б.Б. Марсийа в погребальной эпитафике Мавераннахра // Вопросы эпитафики. Выпуск 4 [Сб. Ст.] / Университет Дмитрия Пожарского / отв. ред. А.Г. Авдеев. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – 480 с. + илл.
- 5 Муминов А.К., Нурманова А.Ш., Медерова Д.Е. Эпитафические памятники Западно-Казахстанской области как источник по общественно-политической и духовной истории Казахстана. // Қазақстан және Орталық Азия халықтарының материалдық емес мәдени мұраларын зерттеу мәселелері: топонимика, эпитафика, өнер: халықаралық ғылыми конференция материалдарының жинағы. – Алматы: «EVO PRESS» баспасы, 2014. – 292 б. + 32 б. – С. 224-236.
- 6 Жахатов М. Құлпытастар сөйлейді / Мұратбек Жахатов. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2015. – 342 б.
- 7 Құлпытас сырын ашайық. – Орал: ЖК «Adil Parasat», 2014. – 84 б.
- 8 Кенжехан Исламжанұлы (Матыжанов). Қазақтың отбасы фольклоры: монография. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2007. – 332 бет.

References

- 1 Klassikalıyq zertteuler: Kop tomdyq. – Almaty: «Adebiyet alemi». 2014. T. 24: Ghabdullin M. Qazaq khalqynyn auyz adebiyeti. – 408 bet.
- 2 Bozdaghym (qazaqtyn zhoqtau zhyrlary). Qurast. T. Arynov – Almaty: Zhazushy. 1990. – 304 bet.
- 3 Ezhelgi dauir adebiyeti (Qurastyrghan zhane umirbayandyq derkterdi zhazghan A. Qyraubayeva). – Almaty: Ana tili. 1991. – 280 b.

- 4 Aminov B.B. Marsiya v pogrebalnoy epigrafike Maverannakhra // Voprosy epigrafiki. Vypusk 4 [Cb. St.] / Universitet Dmitriya Pozharskogo / Otv. red. A.G. Avdeyev. – Moskva: Russkiy Fond Sodeystviya Obrazovaniyu i Nauke. 2010. – 480 s. + ill.
- 5 Muminov A.K., Nurmanova A.Sh., Mederova D.E. Epigraficheskiye pamyatniki Zapadno-Kazakhstanskoy oblasti kak istochnik po obshchestvenno-politicheskoy i dukhovnoy istorii Kazakhstana. // Qazaqstan zhane Ortalyq Aziya qalyqtarynyn materialdyq emes madeni muralaryn zertteu maseleleri: toponimika, epigrafika, oner. Khalyqaralyq ghylymi konferentsiya materialdarynyn zhinaghy. – Almaty: «EVO PRESS» baspasy. 2014. – 292 b. + 32 b. – cc. 224-236.
- 6 Zhakhatov M. Qulpytastar soileidy / Muatbek Zhakhatov. – Almaty: «Arys» baspasa, 2015. – 342.
- 7 Qulpytas syryn ashayyq. – Oral: ZhK «Adil Parasat». 2014. – 84 b.
- 8 Kenzhekhan Islamzhanuly (Matyzhanov). Qazaqtyn otbasy folklori. Monografiya. – Almaty: «Arys» baspasy. 2007. – 332 bet.

Фролов А.А.
Проблема «Эго» в религиозной философии М. Икбала

М. Икбаль заслуженно признан одним из самых глубоких мыслителей исламского мира. Получив превосходное философское образование на Западе, он, тем не менее, посвятил свое творчество тому, чтобы выразить суть и смысл традиционной исламской культуры, к которой он беззаговорочно себя относил, на новаторском философском языке. Основой его философского дискурса стало понятие «Эго», под которым мыслитель понимает нечто, напоминающее «монаду» Готфрида Лейбница. «Эго» у него может быть и Богом, может быть человеком, а может быть и просто атомом как частью материи. Главное, что оно всегда разумно и, стало быть, вполне может быть проанализировано научным путем. Именно благодаря этому своему подходу Икбаль, хоть и отдавая приоритет в познании окончательной истины религии, не видит никакого реального противостояния между философско-научным и религиозным методами познания мира.

Ключевые слова: «Эго», интеллект, разум, религия.

Frolov A.A.
The problem of «Ego» in M. Iqbal religious philosophy

Muhammed Iqbal is duly considered to be one of the most famous thinkers of the Islamic world. In spite of his profound knowledge of the Western culture and philosophy, in his writings he always spoke of the traditional Islamic outlook, albeit in an innovative philosophical parlance. Everywhere and everytime did the philosopher refer to himself as a mouthpiece of the Islamic, and not Western way of understanding things. The core of his philosophical approach is his conception of «Ego» redolent of the «Monad» conception by G. Leibnitz. Sometimes this conception assumes the shape of God, at other times – the shape of man, at some other times – the shape of material atoms of the Universe. The most important detail here is the rational nature of the «Ego», which means that everything in our Universe – the religious feelings included – can well be subject of scientific or philosophical investigation. It is through the conception of the «Ego» that Iqbal, although accepting the priority of religion as far as the knowledge of the Ultimate Reality is concerned, does not envisage any contradiction between the religious and philosophical approaches toward the investigation of the world.

Key words: «Ego», reason, philosophy, religion.

Фролов А.А.
М. Икбальдың діни философиясындағы «Эго» меселесі

М. Икбал лайықты түрде ислам дүниесінің ең терең ойшылдарының бірі ретінде қабылдануда. Батыс философиялық білімдерін жете игергенімен, бүкіл шығармашылығын дәстүрлі ислам мәдениетінің мән-мағынасын жаңашыл философиялық тілмен түсіндіруге арнайтын. Оның философиялық дискурсының негізін Готфрид Лейбництің «монада» деген түсінігін еске түсіретін «Эго» ұғымы қалаған еді. Сол «Эго» түсінігі әрі Құдай, әрі адам, әрі де жай ғана материяның бір бөлшегі ретінде атом бола алуда. Осы жерде ең маңызды жәйт – «Эго»ның әрдайым ақылды болып табылып, ғылыми жолмен талдануы. Дәл әлгі түсінік арқылы М. Икбал, ең асқақ ақиқаттарды ұғу барысында артықшылықты дінге танытып жатса да, ғаламтандың философия мен дін әдістері арасындағы ешқандай қайшылық белгілемеген еді.

Түйін сөздер: «Эго», ақыл, философия, дін.

**ПРОБЛЕМА «ЭГО»
В РЕЛИГИОЗНОЙ
ФИЛОСОФИИ
М. ИКБАЛЯ****Введение**

Мухаммед Икбаль, прозванный в исламском мире «'Аллямат Икбаль» («Знаток Икбаль») и после смерти называемый «Муфаккир-е Пакистан» («Мыслитель Пакистана») или «Шаир-и Машрик» («Поэт Востока»), стал одним из самых эрудированных и многосторонних представителей исламской мысли XX-го века. Он не ставил перед собой задачу построить цельную философию наподобие Гегеля или Спинозы, однако, несмотря на это, его идеи невероятно широки и поражают глубиной. Вполне можно сказать, что по ходу развития своих идей Икбаль все более и более духовно сближался с Джала-леддин ар-Руми, другим поэтом-мистиком XIII в. – оба сумели представить не просто исламскому миру, но и всему человечеству поэзию, соединившую в себе и чувства, и разум, и религиозность, и интеллект и призывавшую к установлению гармонии не только в сфере социальной или индивидуальной жизни людей, но и просвещавшую благодаря напоминанию о Всеобъемлющем Божественном «Эго» душу человека, его личностное «Эго». Любовь есть суть бытия для них обоих; любовь же всегда приводит человека к истоку всей любви во Вселенной – Богу. Время от времени используя эллинистический мыслительный аппарат, Руми продемонстрировал миру мировоззрение, ставшее трансцендентным по отношению ко всей греческой философии. То же самое сделал и Икбаль, но на сей раз с использованием наработок современной западной философии.

Материалы и методы

При анализе материала были использованы методы философской компаративистики, историцизма, дедукции и индукции.

Результаты и обсуждение

Концепция «Эго» стала, безусловно, центральным пунктом философии Икбаля. Для мыслителя окончательная реальность не может быть выражена словами или окончательно понята логическим путем, ибо в своей целостности она трансцендентна человеческому разуму. Однако, дабы провести хоть какое-то философское исследование бытия, необходимо найти некую

отправную точку бытия, опираясь на которую, можно будет строить все дальнейшие философские размышления. Икбаль считает, что такой точкой является человеческое «Эго» или «Я»: «Мое восприятие вещей слишком примитивно и поверхностно; однако мое восприятие моего собственного «Я» довольно глубоко, интимно и очевидно. Стало быть, сознательное существование есть некий привилегированный модус бытия, во время которого мы находимся в контакте с Абсолютной Истиной; анализ его привилегированного модуса может снабдить нас потоками света для анализа Абсолютного Значения Бытия» [1]. «Я» не есть нечто материальное и способное быть описанным логически, оно не есть некая душа-субстанция, равно как не может быть оно воспринято как простая последовательность психических состояний или «поток сознания». Оно – нечто среднее между всем постоянным и меняющимся, не являясь при этом эпифанией ни того, ни другого. «Я» также не является чем-то, не подлежащим эксперименту, ибо любые душевные переживания есть яркий пример функционирования «Я». Суть «Я» есть направленность на осуществление некой цели, креативность, движение, действие. Поэтому, пишет философ, «моя подлинная личность есть не вещь, но действие. Мое ощущение себя есть не что иное, как совокупность связанных друг с другом действий, целостность которых поддерживается единством направляющей цели. Вся моя реальность располагается в этом «направленном действии». Вы не можете представить меня как вещь в некоем пространстве или как группу ощущений, расположенных в определенном временном порядке; вы должны интерпретировать, понимать и оценивать меня в моих суждениях, в моих волевых актах, целях и устремлениях» [1]. Поэтому воля и интеллект, разум и «Я» сходятся воедино, ибо разум есть «Я», рассматриваемое как потенция, бытие которой формируется ею же самой. Мысль или идея не есть нечто чуждое сути вещей; с этой точки зрения, она есть их Абсолютное Бытие и есть суть их существования, ибо растворяет себя в них с самого начала их существования и вдохновляя весь процесс их трансформации в конечную цель, определяемую ими самими для самих себя». Вполне можно сказать, что Икбаль отстаивает идею «духовного плюрализма», в котором Божественное «Я» создает совокупность других «Я» более низкого порядка; даже атомы обладают собственным «Я» [1].

Икбалью импонирует идея Ницше о власти как внутренней ценности и как «цели-в-самой-

себе», но это лишь потому, что она схожа с суфийской концепцией отражения различных свойств и имен Бога в человеке, в данном случае с идеей отражения в человеческом «Эго» божественного атрибута «Господствующий» (ар. «аль-Хаким»). С этой стороны, власть действительно присуща человеку внутренне, однако она ценна лишь как проявление действий Бога в человеке, а не как концентрация его индивидуалистических устремлений и эгоистических прихотей. Кроме того, Ницше отвергает любые духовные измерения «Эго» человека, оставшись по отношению к главной духовной истине Ислама «Ля иляха иллаллах» («Нет бога, кроме Единого Создателя всего и вся») на этапе «Ля» («Нет»), т.е. погрузившись в абсолютный нигилизм и не дойдя до жизнеутверждающего уровня «Иллаллах» («Кроме Единого Создателя всего и вся»). Фразы Икбала, внешне напоминаящие ницшеанский акцент на силу и волю, такие, как «будь быстрее, пусть твой удар будет сильнее, а не то останешься несчастным в обоих мирах», следует оценивать как реакцию мыслителя на вековой застой в исламской интеллектуальной традиции. Человек обязан найти божественное «Эго» внутри себя; для этого ему нужна колоссальная воля и знания. Как гласит аят: «Ваш Господь есть Тот, Кто предал каждой вещи *ее* облик и характеристики» (20:50), у каждой вещи есть своя индивидуальность как совокупность возможностей-потенций, требующих для своей актуализации недюжинных усилий воли человека [2, с. 50]. С этой стороны, человек не является безвольным пленником божественного предопределения, а сам строит свое будущее, опираясь на имеющиеся возможности. Если он делает это в соответствии с божественными законами и согласии со своим внутренним «Эго», то для него осуществляется возможность «родиться второй раз». Икбаль высоко оценивает успешные попытки Анри Бергсона опровергнуть механистический материализм и сухой научный рационализм начала XX в., представлявший жизнь неизменным набором логических шаблонов-силлогизмов. Однако Бергсон – сознательно или нет – оказал услугу набравшему в XIX в. все больший оборот позитивизму, ибо свел фундаментальную роль разума в познании на нет, объявив логико-научное познание Вселенной, да и любое строгое, претендующее на научность познание Вселенной, «вне Истины», представляя интуицию загадочным чувством, не похожим на субъективную эмоцию, но и отвергающим объективность разума; даже если она «выше, чем интеллект», ничего обще-

го с наукой она не имеет. Икбаль справедливо отмечает, что порывы внимания, из которых, по Бергсону, состоит вся жизнь, предполагают цель и замысел; цель и замысел же предполагают разум, а разум – возможность науки и объективную Истину [3, с. 1620]. Интеллект не просто разбивает реальность на «кусочки» категорий и оставляет их в застывшем положении, но вполне способен и синтезировать – по крайней мере, подбирать логически верную категорию для каждого акта эмпирического осознания. Жизнь движется, но не просто в хаотичном, чувственном порыве и без какого-либо направления; скорее, она логическим образом подчинена тем или иным целям – до конца всего этого Бергсон оценить не смог, и остался на позициях амбивалентного эволюционизма, отвергающего «разумный замысел» Вселенной и, следовательно, возможность какого-либо рационального познания любой истины. Немалой критике также подвергается теория Бергсона о реальности как «творческой, т.е. созидаемой «Эго», продолжительности». Для француза в сердце бытия нет Бога, нет Того, Кто мог бы определить для вещей цели и направить их к ним. Икбаль же доказывает то, что Бог, создавший мир, направил вещи к определенным целям. К тому же Бог, обладая жизнью и сознанием, конечно же, ставит для Себя цели, ибо любое сознание думает не только о настоящем, но и о будущем. «Поставить же цель и достичь ее есть также осуществление в настоящем того, что воспринималось ранее как будущее. Быть детерминированным целью означает быть детерминированным тем, чем надо стать. Поэтому в нашем сознании будущее и настоящее находятся в состоянии постоянного взаимодействия, и для сознания будущее не может быть совершенно недетерминировано, как это представляется Бергсоном. Состояние внимания также включает в себя память и воображение как вспомогательные функции сознания. Аналогично нашему сознанию, бытие не может быть слепым жизненным порывом, не связанным с идеей. Его суть есть идея и, стало быть, оно телеологично» [2, с. 53]. Телеологичность же, естественно, указывает на разумную деятельность Всевышнего.

Для Икбала суть религии есть система общих истин, обладающих характером, трансформирующим личность индивида – при условии, что они правильно им поняты и выполняются им в практической жизни. Однако, по Икбалу, религия, дабы действительно трансформировать личность, должна нести в себе элемент рациональности. Поэтому религия нуждается

в рациональном обосновании еще больше, чем научные истины. Если религиозную веру можно объяснить чувством интуиции, то, как отмечал Бергсон, интуиция есть определенный вид интеллекта, качественно превосходящий обычный рациональный мыслительный аппарат аристотелевского типа. То есть ни логика, ни опыт, ни материальный интерес не позволяют человеку познать Абсолютную Истину, но интуиция – особое состояние разума, когда истина воспринимается моментально и без какой-либо вспомогательной работы логики или опыта чувств – позволит. Под воздействием законов эволюции как творческого процесса, инициированного Богом, мир пребывает в постоянном, ежесекундном движении и качественном изменении. Поэтому разум, привыкший мыслить в неизменных, строгих категориях и способный измерять устойчивый «количественный» аспект бытия, просто не успевает оценить мир и вершинное, самое «качественное» его проявление – жизнь. Чтобы понять жизнь, нужно «слиться» с ней и «почувствовать» ее Истину, не останавливаясь ни на миг. Кроме этого, разум связан с неизменным материальным миром и потому всегда «вращается» вокруг той или иной материальной пользы или корыстной выгоды. Истина же всегда духовна и проявляет себя в изменчивости и движении и поддается познанию только путем интуиции.

Традиционная проблема свободной воли человека с точки зрения абсолютности бытия Бога, будучи проанализированной с позиции его понимания «Эго», не представляет какой-либо сложности. Божественное «Эго» действует подобно талантливому писателю или художнику, создавая вещи по творческому наитию, некому наплыву творческих сил или энергии. Если же представить, что Творец создал статичный план мира, где каждое событие – большое или маленькое – было заранее расписано в мельчайших деталях на нематериальных архетипах и что Творец, создавая вещи, просто «переносит» уже созданные в божественном знании вещи в вещественное бытие, то ни для человека, ни для самого Бога не остается никакой возможности для личной свободы и все сводится к примитивному фатализму. Человеческие «Эго» в представлении Икбала разделяют творческую активность божественного «Эго» и онтологически свободы, активны, творчески и спонтанны. При этом это не ограничивает свободу Создателя, ибо таков Его выбор – сделать людей «зеркалами» Собственных Атрибутов и Имен, манифестирующих

себя в виде свободной деятельности Бога. Другими словами, Абсолютно Свободный Бог актуализирует Собственную Свободу в свободе сотворенных Им многочисленных человеческих «Эго». Также Икбаль указывает, что концепция о всемогуществе Бога в фаталистической трактовке, где Божественная Сила является проявлением безграничной, слепой силы, что не ведает границ или преград, неверна. Такой подход не позволяет нам говорить о божественной Любви, Справедливости или Мудрости. Любая активность – творческая или не творческая – есть своеобразное ограничение божественного бытия, допускаемое нашим воображением, без которого, впрочем, попытаться познать стороны деятельности божественного «Эго» было бы невозможно. Поэтому мы должны признать, что Создатель позволяет нашему сознанию «ограничивать» Свои действия и онтологические проявления в той мере, чтобы дать возможность познать Свою Любовь, Милосердие, Помощь и т.д.

Интересен тот путь, с помощью которого философ подходит к проблеме добра и зла. Для него Бог не создает зло, однако без тех событий, что мы называем неприятными или трудными, жизнь не могла бы существовать. Доброта Бога проявляется в том, что, создав то, что нам кажется злом, Он дает нам возможности преодолеть его. Поэтому зло не абсолютно, «алхимия жизни» всегда способна превратить зло в добро [3, с. 1628]. То есть характер человеческого «Эго» может сформироваться только в процессе борьбы с противостоящими ему силами. Как и Фихте, Икбаль приходит к мысли о том, что «жизнь создает сопротивление в интересах собственного же развития». Он также повторяет кантовскую идею о том, что как не может птица не любить воздух за то, что он оказывает ей сопротивление, так же и человек не может возмущаться бедствиями и трудностями, происходящим с ним в ходе жизни – ибо сие есть суть жизни. По сути, он повторяет мелиоризм Уильяма Джеймса: «учение Корана, которое верит в возможность человека исправить собственное поведение и научиться контролировать силы природы, есть не оптимизм и не пессимизм. Это мелиоризм, что признает меняющуюся со временем и становящуюся все более совершенной Вселенную и жив надеждой на финальную победу человека над злом» [1].

Как считает Икбаль, неверно представлять загробную жизнь как вечное блаженство, где человек будет думать только об удовлетворении любых желаний. Это будет жизнь более высоко-

го уровня, где бытие будет проявлять себя еще ярче, а возможности человека получают еще большее развитие. Однако человеческое «Эго» не может жить без ощущения проблем и трудностей, т.е. без «сопротивления» чему-то неприятному, поэтому элемент боли должен остаться даже в вечной жизни. Икбаль даже написал стих, где призывал любителей жизни не искать ее там, где не существует сатаны. Рай Икбала, таким образом, не похож на ту концепцию блаженного сада, откуда были изгнаны Адам и Ева, как и не является он местом исполнения любых плотских желаний человека [3, с. 1629]. «Коранический рассказ об Адаме и Еве не имеет ничего общего с появлением первых людей на Земле. Скорее, речь идет о развитии, пройденном человеком из состояния полной подчиненности примитивным желаниям инстинкта до сознательного обладания собственным «Эго», способным к сомнениям и ошибкам. Грехопадение людей не несет в себе смысл морального проступка, речь идет, скорее, об эволюции примитивного сознания в первое подобие самоосознания, своеобразное пробуждение человека от сна природы, произошедшее с осознанием ответственности за совершение первого независимого поступка» [2, с. 35]. Таким образом, считает Икбаль, человечество, пройдя эволюционный процесс физического и духовного совершенствования, оставило позади себя некое райское состояние бессознательного подчинения законам бытия. Теперь их ожидает иное райское состояние в будущем, когда они смогут до высочайшей степени развить свои способности в ином мире или измерении. Однако, где бы ни были люди, они всегда будут стремиться к некому сопротивлению, некой внутренней борьбе за совершенствование своего «Эго», ибо их жизнь всегда есть непрестанное раскрытие все новых и новых внутренних возможностей существования. Икбаль не желает спокойствие в растворении в «Эго» Бога, ибо Сам Бог не приемлет безличной статичности; Он – сама активность, активность творческая, безудержная и непрерывная. Человеческое «Эго», будучи созданным по метафизическому подобию Бога, также не приемлет иного экзистенциального состояния.

Заключение

Идея Икбала о единстве материи и мысли, природы и духа представляется крайне конструктивной для синтеза науки и религии. По Икбалу, надо признать, что и научный, и религиозный процесс познания взаимодополняют

друг друга, так как описывают – пусть и с разных точек зрения – единый объект. Единственной разницей между религией и наукой с этой стороны выступает тот факт, что в процессе научного познания «Эго» человека самоисключается из процесса объективного исследования бытия. Во время религиозного познания «Эго» интегрирует свои внутренние склонности и способности в единый акт познания, разрабатывая единое понимание бытия, включающее в себя все проявления последнего; оно есть синтетическое мышление, трансформирующее все виды ощущений, доступных человеку, в единый акт познания. Религия, таким образом, есть не просто философия; она включает в себя философию и несет в себе одновременно с этим чисто религиозный элемент, неподвластный философскому «рацио». Этот элемент есть «ни идея и ни чувство, а также не некое действие, скорее, это выражение *всего* человека» [1]. Причем к этому чувству человека ведет интеллект, выраженный, в своей вершинной форме, в интуитивном мышлении.

Как и многие суфии до этого, Икбаль говорит, что суть Бога («Зат») и природа соотносятся между собой так же, как соотносятся между собой человек и его характер, фактически повторяя идею бытия как «зеркала» Имен и Атрибутов Бога [4, с. 316]. Но Икбаль не монист или пантеист, и для него, наряду с Богом, Которого он называет то «Абсолютной Реальностью», то «Вселенским или Совершенным «Я», существуют «я» и других сознательных созданий, прежде всего, людей – пусть даже если вся их созидательная энергия и онтологическая суть есть энергия божественного «Вселенского «Я». Несмотря на то, что в Коране есть аяты, внешне указывающие на монизм, такие, как «Начало и конец – Он, явь и тайна, преисполнен знания всякой вещи» (57:3), другой аят из суры «Нур» (24:35) отвергает схожесть Творца с какой бы то ни было вещью: «Аллах есть Свет земли и неба, и Свет Его подобен нише, а в ней – светильник, что в стекле, стекло же – точно яркая звезда, роняющая свет жемчужный. Светильник зажигается от древа смоковницы благословенной ни на востоке, ни на западе земли, чье масло может вспыхнуть светом, хотя огонь его и не коснется. Кладется Свет на Свет все выше к небесам, и к Свету Своему ведет Аллах лишь тех, кого Своей угодой пожелает. Так для людей Аллах приводит притчи: Ему известна всякой вещи суть». То есть Бог есть духовная реальность, не связанная ни с местом, ни со временем, одновременно обладающая своим «Эго» и не «растворенная» во Вселенной

подобно безликой, неясной субстанции. Скрытая лампа в нише обозначает собой Бога как собственное «Эго». «Эго» Создателя бесконечно, но бесконечность эта проявляет себя не во времени или месте, а в бесконечных вариациях и потенциях Его творческой деятельности, лишь частичным проявлением которой и выступает наша Вселенная. Время, место и движение есть интерпретация совершенно свободных, творческих действий Бога нашим разумом. Материя в этом понимании становится не некой самостоятельной субстанцией *per se*, противопоставляющей себя Богу, но, скорее, неким моментом из истории жизни Бога, который позволено воспринять человеческому разуму, одним из актов восхищенного осмысления Богом Самого Себя – но посредством наших органов чувств и рассудка. «По отношению к Нему, – отмечает Икбаль, – и мысль, и действие, и акт познания, и акт сотворения идентичны друг другу», ибо есть единый акт божественной саморефлексии [1]. Если же попытаться «втиснуть» бесконечную творческую деятельность Создателя в рамки времени, места и движения и тем самым представить материю как нечто отличное от непрерывного божественного творчества, то мы окажемся перед лицом неразрешимых кантовских антиномий [3, с. 1626]. Отметим также, что, отказываясь от идеи «творения мира во времени» Икбаль в то же время не признает, как ибн Рушд, извечность материи наряду с Богом. Время для него, как это было и у ибн аль-Араби, иллюзия разума, не более того. Бытие как проявление Божественного Бытия было, есть и будет, но оно никак не связано со временем. Таким образом, живое, спонтанное Абсолютное «Эго», непрестанно реализующее Себя посредством постановки целей и их реализации в имманентном бытии, помещенное Икбалем в центр бытия, позволило ему успешно обойти проблемы, связанные с моделью статичного, неизменного Бога-Совершенства, характерного для неоплатонической философии.

По Икбалью, разум не строит свою работу исключительно на индуктивном/дедуктивном логическом дискурсе. «В своих самых глубинных движениях мысль способна достичь Имманентную Бесконечность, мгновениями из процесса саморазворачивания Которой выступают все конечные концепции разума», – считал мыслитель. То есть потенциально мысль содержит в себе бесконечность подобно тому, как крошечное семя содержит в своей сути единство огромного дерева. Если бы мысль не содержала в себе контакта с бесконечностью и Абсолютным Со-

вершенством, она никогда не смогла бы понять собственных границ и ошибочности суждений: «только благодаря присутствию абсолютной бесконечности в движениях мысли становится возможным мышление ограниченное». И аль-Газзали, и Кант, выступавшие против возможности рационального познания Абсолюта, не увидели, по мнению мыслителя, важнейшего факта – «в самом процессе познания мысль преодолевает собственную ограниченность» [2, с. 6-7]. Идеальное и реальное в бытие соотносятся так же, как и бесконечное и конечное, т.е. находятся в состоянии постоянного синтеза. Таким образом, бытие для Икбала выступает *совершенным единством*, где небеса охватывают землю, интуиция и вера не противоречат Вселенскому разуму, наука – религии, а Бесконечность делается причиной существования конечности. Икбаль показывает, что это понимание единства происходит из духа самого Корана, называющего одним словом «фуа'д» («сердце») и рациональный, и чувственный, и интуитивный пути гнозиса: «Кто совершенный вид придал всему, что создал, из глины начал сотворенье человека, потом продлил его потомство из капли жидкости презренной, потом Он выровнял его и соразмерил, от Духа Своего вдохнул, дал зрение, и слух, и *сердце*, – и все ж как мало благодарны вы!»

(32:7-9). Для Икбала «сердце» выступает разнообразно интуиции, существующей исключительно благодаря внутреннему контакту с Богом и открывающей нам новые, более широкие, чем суждения сугубо чувственные или рациональные, аспекты реальности.

При этом он вовсе не против современной западной научной мысли – для него заимствование научных достижений европейской культуры современными мусульманами просто необходимо для их прогресса. Более того, мыслитель уверен, что это заимствование не противоречит духу исламской культуры по той простой причине, что современная научная культура Запада в основе своей происходит из культуры исламской. Так, утверждает Икбаль, сам Коран обладает эмпирическим характером, и именно это позволило мусульманам стать основателями современной науки; рождение Ислама в этом смысле знаменовало собой рождение индуктивного мышления и свершение интеллектуального восстания против спекулятивной философии древних греков. В дальнейшем экспериментальные методы арабских ученых были переняты европейской мыслью и подвергнуты усовершенствованию, однако именно они – идеи мусульманских ученых – лежали в самом сердце, в духе европейской науки [5].

Литература

- 1 R. Whitemore. The Process Philosophy of Sir Muhammad Iqbal / www.footprintsand.com/files/Iqbal_Process.pdf
- 2 M. Iqbal (1958). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. – Lahore, p. 72
- 3 Khalifah Abdul Hakim (1963), Renaissance in Indo-Pakistan (Continued): Iqbal / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands, Wiesbaden
- 4 Majid Fahri (1992). İslam felsefesi tarihi. - Istanbul: İklim yayınları, 1992
- 5 [Http://www.arkamani.org/sceincefundamentalism/contributions/neoislamic_fundamentalism.htm](http://www.arkamani.org/sceincefundamentalism/contributions/neoislamic_fundamentalism.htm)

References

- 1 R. Whitemore. The Process Philosophy of Sir Muhammad Iqbal / www.footprintsand.com/files/Iqbal_Process.pdf
- 2 M. Iqbal (1958). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. – Lahore, p. 72
- 3 Khalifah Abdul Hakim (1963), Renaissance in Indo-Pakistan (Continued): Iqbal / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands, Wiesbaden
- 4 Majid Fahri (1992). İslam felsefesi tarihi. - Istanbul: İklim yayınları, 1992
- 5 [Http://www.arkamani.org/sceincefundamentalism/contributions/neoislamic_fundamentalism.htm](http://www.arkamani.org/sceincefundamentalism/contributions/neoislamic_fundamentalism.htm)

Абдрасилова Г.З.
**Қазақ ағартушыларының өмір
және өлім туралы
философиялық ойлары**

Мақалада қазақтың ағартушы ойшылдары Ш. Уәлиханов, Ы. Алтынсарин, А. Құнанбайұлы, Ш. Құдайбердіұлы дүниетанымдарындағы өмір, өлім, жан мен тән, жаратылыс, құдірет, дін туралы көзқарастары қалыптасуының тарихи-мәдени-әлеуметтік алғышарттары талданып, ықпал еткен рухани жағдайлар сарапталды. XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасыр басындағы қазақ қоғамы тіршілігінің болмыстық тамырларынан ажырауы, тұрақты рухани құндылықтар мен гаранттарға сенімнің жоғалуы, адамгершілік талаптарының төмендеуі және жалпы моральдық регресс пен пессимизм жайлауы кезінде оған рухани жауап ретінде пайда болған қазақ ағартушылығы Шығыс пен Батыс философиялық ілімдерін қатар қарастырып, керектісін, өзектісін алған синкреттік сонылығымен құнды.

Ішкі интенциясы Дүниеге бағытталған Батыс адамы «дүниенің кілті өзінен тысқарыда жатыр» деп санап, Дүниемен, табиғатпен, өзі сияқты басқалармен күрессе, Шығыс адамындағы күрес пафосы керісінше: ол өзімен өзі, өзіндегі төменгімен күреседі, түпкі мақсаты – өзіндегі шектілік пен шектеуліліктен арылу. Зерттеу нәтижесінде автор қазақ ағартушыларының арнайы білімі, қарастырылып отырған мәселеге қатысты рухани атмосфераны сезіну мүмкіндігі болмаса да, ұшқарылыққа (діни фанатизмге) салынбағаны және олардың шығармашылығына номадтық синкретизм – сыни ойлау – жоғары интеллектуалдық мәдениеттің белгісі тән екендігі туралы ой түйеді.

Түйін сөздер: болмыс, жаратылыс, құдірет, дін, рух, ұждан.

Abdrasilova G.Z.
**Philosophical views of Kazakh
enlighteners on life and death**

Prominent Kazakh enlighteners 19–20 centuries Chokan Valikhanov, Ybyray Altynsarin, Abay Kunanbaev, Shakarim Kudaiberdiev created original concepts of life and death, soul and flesh, creation of the world, creator, and religion. This article describes social and spiritual factors of their worldviews. Kazakh education, which is a reflection of and a response to the spiritual and moral change in the Kazakh society the end of the XIX century – early XX century, his break from the existential roots of existence, loss of confidence in a stable spiritual values and guarantees, reducing the moral requirements and general moral pessimism valuable skill conduct parallel in the revision of the philosophies of the East and the West, philosophical syncretism, the ability to learn for themselves the original philosophical thought in both East and West.

Compared to western style of thinking, the intention of which is directed to the outside world and is looking for a clue to the world outside himself, so is struggling with Nature, Peace and similar, pathos of the struggle of the eastern man is directed inward: he struggles with the dark and low sides of his soul. The meaning of this struggle – to get rid of the finite and limited in itself. Studies have enabled the author to state that the Kazakh educators without the appropriate special education did not go to extremes in matters of religion. Their views were characterized as nomadic syncretism one of the part of it was critical thinking as a sign of high intellectual culture.

Key words: Kazakh Enlightenment, being, world, creator, religion, spirit, conscience.

Абдрасилова Г.З.
**Философские взгляды
казахских просветителей
на жизнь и смерть**

В статье проанализированы историко-культурные предпосылки, социально-духовные факторы формирования мировоззрения казахских просветителей Ч. Валиханова, Ы. Алтынсарина, А. Кунанбаева, Ш. Құдайбердиева на жизнь и смерть, душу и плоть, сотворение мира и религию.

По сравнению с западным стилем мышления, интенция которого направлена на окружающий мир и ищет ключ к разгадке мира вне себя, поэтому борется с Природой, Миром и себе подобными, пафос борьбы восточного человека направлен внутрь себя: он борется с темными и низкими сторонами своей души. Смысл этой борьбы – избавление от конечного и ограниченного в себе. Автор констатирует, что казахские просветители, не имея соответствующего специального образования, в вопросах религии не впадали в крайности: в их взглядах имели место проявления номадического синкретизма, в частности, критическое мышление, являющееся показателем высокой интеллектуальной культуры.

Ключевые слова: казахское просвещение, бытие, мир, творец, религия, дух, совесть.

**ҚАЗАҚ
АҒАРТУШЫЛАРЫНЫҢ
ӨМІР ЖӘНЕ ӨЛІМ
ТУРАЛЫ
ФИЛОСОФИЯЛЫҚ
ОЙЛАРЫ**

Ағартушылық философия деп – екінші (Даңқты) Ағылшын революциясы (1688-1689) және Ұлы Француз революциясының (1789-1794) аралығында құдай, қоршаған дүние және ондағы адам орны туралы қалыпты діни түсініктерден бас тартып, буржуазиялық мұраттарды насихаттаған идеологияны айтады. Француз ағартушылығының ерекшеліктері:

– табиғи, химиялық және органикалық процестерге механика өлшемдерін қолдануында;

– адамды табиғаттың бөлшегі ретінде, натуралистік тұрғыдан түсіндіруі: табиғаттың өздігінен тіршілік ететіндігін, сондықтан өзінен жоғары бастаманы қажет етпейтінін, физиологиялық және биологиялық үдерістерден тысқары «жанның» болмайтындығын насихаттауы;

– білімнің, ағартудың – адам болмысының барлық салаларындағы шешуші құрал екендігін жариялауы, адамның тұмысынан ізгі, ал өмірде залым болуы – білімсіздік пен жетілмегендіктен, демек, дүниені жақсартудың жалғыз сенімді жолы – ағарту екенін паш етуі.

Ағартушылық дүниетаным келесі ғасырларда өз заманының рухани және тарихи-әлеуметтік жағдайларына көрсетілген реакция түрінде жалғасты. Ірі оқиғаларға толы XIX ғасырда жаратылыстану саласындағы ұлы жаңалықтардың әсерімен өз қабілетіне, зердесіне сенімі артқан адамзат ұстанымдарының толқынысы аса ауқымды болды: ұстамды материалистік зерттеулерден – тұрпайы әуейілікке дейін жетті. Мысалы, адам миына жүргізілген зерттеулер мыйда болатын процестердің және адам организмінің реакциясы арасында тікелей байланыс барын анықтады. Бұдан – табиғи құбылыстардың негізі материалды екендігі, идеалды деген атымен жоқ болуы да мүмкін еместігі туралы сенім туды. «Идеалдылық» туралы ойлар «идеализмнің және діннің философиялық алаяқтығы» деген пікір қалыптасты.

Тұрпайы материализм өкілдері, мысалы, Бюхнер «әлеуметтік социал-дарвинизмді» дамытып, хайуанаттар тіршілігін, қатынастарын адамдар өміріне, қоғамға механикалық түрде көшірді; Фохт ойлау мен сананы физиологиялық-химиялық процесс деп есептеді – «бауырдың сөк бөлгені сияқты, ой да мыйдан материя түрінде бөлінетіндігін» жариялады; Моле-

шотт «ойлау – физиологиялық процесс» екендігі туралы теория құрып; Фогттың жолын қуушы Райх: «Ағылшындар ет жеп, шәй ішетіндіктен шаруаға тым пысық келеді. Немістердің философиялық жүйелер құрудағы тереңдігі мен тапқырлығы кофе ішетіндіктерінен болса, саяси-әлеуметтік саладағы шабандықтары – сыра ішіп, картофельді және жемісті көп жейтіндіктерінен» дегенді жариялады. Өйткені, ой – материалды, барлық құбылыстар материалды, ал идеалдыға, идеализмге орын да, негіз де жоқ! Осылай екенін дәлелдеу, идеализмге өлтіре соққы беру талпынысы аса күшті болды. Философия және дін арасындағы көпқасырлық және көпраундтық айқаста ғылым, демек философия кезекті және уақытша жеңіске жетті.

Қазақ елі үшін ХІХ ғасыр – Ресейге бодан болу және отаршыл саясаттан туындаған реформалар заманына айналды. Қазақ өз еркіндігін, ұлттық тәуелсіздігін қайтару жолында жан аямай шайқасып, ал патшалық саясаттың тірегіне айналған Сібір казактары Саржан, Кенесары бастаған ұлт-азаттық көтерілістерді аяусыз басып-жазалағандары үшін 1849 жылғы патша николай I Указымен дворяндық титулдар иеленіп жатты [1]. Отарлық саясат үш бағытта жүргізілді: 1. Қазақ жеріне келімсектерді қоныстандыру тәсілімен тартып алып, оны түпкілікті меңгеру. 2. Ұлттың рухани сағын сындыру үшін христиан дініне шоқындыру арқылы орыстандыру, ең болмаса, ислам мен христиан дінінің арасынан жаңа «аралық дін» шығарып, тарату. 3. Территориялық принципке негізделген болыстық сатылы-сайлау жүйесін орнықтыру арқылы жергілікті халықты өзімен-өзін жауластыру. («Қазақтарда жақсы жетілген сайланбалы билікті жүйелі түрде жою аса пайдалы болар еді», – деп жазды А.К. Гейнс ХІХ ғасырдың 60-ыншы жылдары «Уақытша ережені» дайындау барысында) [2].

Ұлттық сананы ыдырату, азаматтық сезімді жойып, рухани құлдыққа таңудың шебер құрылған әдістері сияқты қаскөй құбылыстың зардабын аңдаған қазақ ағартушылары өз шығармаларында рухани наразылықтарын көрсетті. Шоқан, Ыбырай, Абай, Шәкәрім дүниетанымдарында, тарих және заман мәселелерін түсінуі мен талдауында, әсіресе мәдени мұраны меңгеру, дамыту, оны елдің рухани қажетіне жарату, қазақ тарихы, өткеннің тәжірибесін қорыту, халықтың сенімді болашағы үшін жол іздеу әрекеттерінде мол үндестік байқалды. Мысалы, қазақ елін идеологиялық жағынан меңгеру мақсатында жүргізілген миссионерлік саясатқа қарсы Ыбырай Алтынсарин «Шариат-

ул Ислам» («Мұсылмандық тұтқасы») кітабын жазса, Шәкәрім «Мұсылмандық шартын» баяндады. Қазақ ойшылдары діни шеңбердегі исламият догмаларын талдауды көздеген жоқ – діннің мән-мақсатымен таныстыра отырып адамгершілік тәрбиесі мәселесіне ден қойды. Бұл «уды – умен қайтару» деген күрес әдісін білдірді. Алтынсариннің «Шариат-ул Исламы», кезінде «балаларға ислам дінінің ақиқаттығын дәлелдейтін негізгі түсініктер бере алмайды» – деп сыналғаны сондықтан болса керек.

Аққан жұлдыздай қысқа ғұмыр кешкен Шоқан Шыңғысұлы Уәлихановтың назарындағы тақырыптар «қырғыз-қайсақ», «бұратана» атанған ұлтының тәуелсіздіктен айрылып, Ресейге бағынышты, кіріптар күн кешкен күйін жақсарту, реформалау мәселелері болды. 1853 жылы Омбы кадет корпусын аяқтаған соң корнет міндетін атқаруға бөлінген ол Сібір казак әскері бөлімшесінің Бас қолбасшысы Батыс Сібір генерал-губернаторы Гасфорттың бет-бейнесін өлтіре әжуалап, сол арқылы қазақ ұлтының бүгінгі тағдырын билеуге келген шенеуніктің жан-дүниесінің таяздығын, ұсқынсыздығын бейнеледі.

Қоғамдық мәселелер қызықтырған, қайраткер болған Шоканның ғалым ретінде дін түрлерін сараптай келіп, буддизмнің гуманистік сипатын баса айтуы – қазақтың алғашқы ғалымының ХІХ ғасырдағы әлемдік діндерге салыстырмалы талдау жасап, буддалық діннің авраамдық діндерден айрықшалығын атап айту тенденциясы басым болған еуропалық ғылыми пікірмен және жалпы материалистік сарындармен жіті таныс болғанын білдіреді. Шоқан көтерген мәселелер көп өтпей еуропалық интеллектуалдық қоғамда аспаннан жай түскендей батыл дауыспен жарияланды [3]. «Діни түсінікке берілетін психикалық генезиске назар аудара отырып, дін – ойдың түпкі нәтижесі немесе тәжірибені қорыту емес, дін – адам баласының ең ежелгі, ең тұрақты, ең күшті тілектерінің іске асу елесі (иллюзиясы) болып табылатынын, ал дінге деген сенімнің күштілігі – аталған тілектердің пәрменділігінде, қуаттылығында екенін, сәбилік кездегі зәрені алатын қорғансыздық сезімі әр адам бойында қорған іздеу – сүйіспеншілікпен аялайтын қорғанға мұқтаждық тудырғанын – ол қажеттілікті әке қанағаттандырғанын, алайда, сол бір жанды жейтін қорғансыздықты сезіну өмір ойы жалғасатындықтан, әлдеқайда құдіретті әкенің бар екені туралы діни сенім туғанын білеміз. Құдіретті қамқоршының жанашырлық билігі туралы ой – өмірлік қауіптер алдындағы қорқынышты азайтса, адамгершілікке негіз-

делген ғаламдық тәртіптің бар екені туралы постулаттың негізделуі – адам мәдениетінің шеңберінде елеусіз қалып жататын әділеттің салтанат құратындығына иландырып, жердегі тіршіліктің келесі өмірде жалғасатынына деген сенім – адам тілектері орындалатын жаңа кеңістіктік-уақыттық шеңбер ұсынды. Мұндай жүйенің алғышарттарынан – адам білімпаздығынан туатын сұрақтар үшін жұмбақ жауаптар дайындап, мысалы, дүниенің жаратылуы, адам тәні мен жанының арақатынасы; олардың барлығы, тұтас алғанда, сәбилік кезеңде соңына дейін шешілмеген ішкі жанжалды шешіп, әкелік комплекске негізделген тыйымдарға – баршаның қабылдауына сәйкес келетін ұлықсат әперіп, индивидуалды психикаға айтып жеткізгісіз үлкен жеңілдік берді. Бұлардың барлығын мен иллюзия деп атағандықтан, қолданған сөзімнің мәнін нақтылайын. Иллюзия адасушылыққа ұқсас, екеуінің сәйкес келетін тұстары да баршылық. Иллюзияға тән басты сипат – оның адам тілегінен туындайтындығы... Иллюзияның іске асуына адам тілегі араласатын және шындыққа қатысына, жанасуына мән берілмейтін жағдайлардағы (діни) сенім иллюзия деп аталады...» [4].

«Қазақтың Сократы» Шәкәрім үшін өмір және өлім, өзара байланысты. Өлімнің, өлудің өзі шартты құбылыс. Өлу – «нәрсенің бір түрден, бір күйден екіншіге көшуі»: «қына мен газ отқа жанғанмен, шіріген денелер де көп уақыттан кейін жанмен бірігіп, сезіп өршуге жарайды екен». Өйткені «тас, қу сүйек, құм, күл сияқтылар да, тіпті заманынан кейін олар да жанмен қосылып, сезімденуге жараса керек» [5]. Өлмес жан идеясы Шәкәрім түсіндірмесінде теологиялық мәнін жояды, онтологиялық тұрғыдан материалды және рухани дүниенің бірлігі туралы тезиспен тиянақталады және адамның, адам жанының белсенді рөлін бекіте түседі. Телеологизм мен квиетизмнің дәстүрлі құдайшылдық шешімдерінің болмауы – Шәкәрімнің тіршіліктің, руханилықтың, психикалықтың табиғатын түсіндірудегі басты сипаты осылар.

Шәкәрім болмыс құбылыстарын тұрпайы материализмге, рухани субстанцияны пәнишлдік түсінікке әкеп тіреуге қарсы, дінді дәстүрлі ортодоксалды мұсылмандық мағынада емес, мәні жойылмас киелі иманишарттар түрінде қарастырды. Адам құрылымының жан-тәні, нәпсі және рух арақатынасын аша отырып, оның басқа тіршілік иелерінен айырмашылығы, рухани сатыға көтерілгенде адам болмысының биологиялық және әлеуметтік формалары

арасында туатын қайшылықтары қарапайым мәлімет көлемінде емес, тарихи-философиялық деңгейдегі зерттеу нәтижесі түрінде тұжырымдалады. «Ұждан дегеніміз – әділет, ынсап, мейірім» – дейді Шәкәрім. Шәкәрім діні – сыншыл ақылдың шартты діні.

Шәкәрім өз дүниетанымының іргетасы ретінде жазған алғашқы кітабында діни түсініктегі болмыс пен ислам қағидаларын талдай отырып адам табиғаты мен танымын, адам орнын анықтауға тырысады, «...адам өзін-өзі білмекке әуелі жоғарыда айтылған қайдан жаралдым, не үшін жаралдым, түбінде не болмақпын деген үш сөзді ойласа керек! Онан соң басыма пайда, дүние ахиретіме пайда не іс қылып жүрмін, халыққа не пайда келтіріп жүрмін. Біреуге, яғни өзіме зиян қылғаннан саумын ба деп ойлау керек! Өйтіп өзін-өзі тексермей жүре берген адам жайдан мал, аңнан да төмен болады» [6].

Шәкәрімше, дүние – біртіндеп туатын, қажеттілігіне қарай белгілі тәртіппен себеп-салдар қатынасы бойынша дамып отыратын мақсатты процесс. *Шәкәрім органикалық тіршіліктің біртіндеп, себеп-салдар қатынасы бойынша дамитындығы идеясын құптайды. Ғалам болмысын, адамзат табиғатын әдеттегі «Құдай жараттымен» емес, жаратылыс тұрғысынан түсіндіру, түсінуге тырысуы – ойшылдың саналы философиялық жүйе құруға қарай жасаған алғашқы қадамы еді.*

Жаратушы дүниені бүтін әрі мінсіз даму үстіндегі процесс түрінде жаратқан болса, «өзі белсенді бастама ғана болып, болмыс заттары мен құбылыстары арқылы көрініс беретін болса, ал біз оны шектеулі деп қабылдасақ, мұнымыз – Тәңірінің творчестволық мүмкіндіктерін шектеумен пара-пар болмай ма?» Жаратушы Рухтың қозғаушы күші не? Бейнесіз рухани субстанция қалайша тартылыс пен серпілістің қозғаушы күші болады? Рухтың қозғалыс көзі және себебі қайда? деген сұрақтарға жауап іздеді. Адам танымының белгілі дәрежедегі шектілігі, ғылымның танымға қызмет етуі қажеттігі туралы айтатын жері осы.

Нәтижесінде Шәкәрім өзінің философиялық позициясы бойынша руханилық пен материалдық параллелизмін мойындайтын, принциптері нақтыланбаған, толық жүйеленбеген объективті идеализмді жақтайды. Шәкәрім онтологиялық иерархияны жасағанымен («..... тәмам барлықтың ата-анасы бар екені рас») горизонталды эволюционизмге қарсы. Ойшыл «тіршіліктің бір түрі – келесі түрдің бастауы болады» дегенді теріске шығарады: «... бірақ

біріне-бірі ұқсағандардың бәрі мынау мынадан өзгере береді дей беруді менің ақылым қабыл алмайды..... Ұқсасы, бәрі бірінен-бірі туып өзгергені жоқ, жаралған себептерінің ыңғайына қарай біріне-бірі ұқсас не ұқсаңқырап, не тіпті ұқсамай жаралып жатыр» [7].

«Тән өледі, жан басқа дүниеге көшеді» – деген дәстүрлі жауап оны қанағаттандырмады. *Қазақтың мұсылманишылығына көңілі толмады. Сондықтан Шәкәрім сенім, дін мәселесін терең зерттеді.* Жан мен тән арақатынасы принципін қолдана отырып, органикалық және бейорганикалық дүниелердің ауыс-түйіс процесіне тоқталды.

Адамның өсімдіктен, мақұлықтан айрықшалығын айта келіп, өсімдіктегі «сезімдік жанның» – «жылдамдықта өсіп-өніп, суықты сезуге ғана» жарайтындығын, ал жануарлық жан «аңғарып, ойлағанмен, бірінен-бірі» есті, шебер болғанмен, толық терең ақыл тек адамнан ғана шығады», – деді. Бұл ойлары Шәкәрімнің Аристотельдің жан түрлері туралы классификациясымен және XVIII ғасырдағы антропологиялық ілімдермен таныс болғанын көрсетеді.

Жан деген не? «Жан тіпті жоғалмайтын, бұзылмайтын, тіпті барған сайын жоғарылайтын нәрсе». «Жан менің айтқанымдай баста бар болса, тұрған денесі орын болуға жарамған соң, денеден шыққанда біржола жоғалып кетпейді. Құр ғана өзгертін болса, бұрыннан бар жанның жоғалуына түк дәлел жоқ. Олай болса бір түрге түсіп, барлықтың ішінде бар болып жүреді». Сонымен Шәкәрімше, жан – денедегі қозғаушы күш. *Тән – жанның өмір сүретін орны. Жан материалды емес және тек денеден өмір сүреді. Тән бұзылып, бүлінуі мүмкін, ал жан өлмейді. Әрі қарай Аристотель үлгісінде жанды түр-түрге жіктеу басталады. «Мәселен, инстинкт – сезімді жан, сознание – аңғарлық жан, мысль – ойлайтын жан, ал ум – ақылды жан дегендей әр түрлі қасиеттері болады. Бұлай әр түрлі болуы, менің ойымша, дене бітіміне, себептеріне қарай болады. Өсімдіктегі жандар сезімді ғана ... Аңғару, ойлау, ерікті хайуанның бәрінде бар. Бірақ, олардың да бірінен-бірі шебер, оны теріп жазбасақ та әркімге белгілі. Адамның күйі сол хайуандардан есті болмаса да, толық, терең ақыл адамнан шығады».* Ойға оралатын кезекті онтологиялық сұрақ: *дене мен денедегі жан арақатынасы қандай? Шәкәрімде оған да жауап дайын: «Дене жаннан қалай әсер алады? Денелердің жаннан тез әсер алатыны да бар, жайырақ әсер алатыны да бар» деп келіп, «және дененің әсер алмастай болып өліп қалғандайы*

болады. Мәселен, тас, қу сүйек, құм, күл сияқтылар, олар не жанып, не шіріп қалғандар. Бірақ, менің ойымша, тіпті заманынан кейін олар да жанмен қосылып сезімденуге жараса керек». *Жанның адам тәнімен қатынасын, бірлігін және бөлінуін, тән өлген соң қалай, қайда барарын Шәкәрім жаратылыстану ғылымдарының оптимистік принциптеріне сүйене отырып қарастырады. «Су мен топырақ жылылықтан өсімдік шығарғандай, тасқа ауа, су жылылығы сияқты себептер қосылып қана шығарып тұр».* Бірақ, Шәкәрімде «жанның денелерге қосылып кетуіне ешбір дәлел жоқ». Бұл жөніндегі оның бар қорытындысы: *«жанның денеге қосылмайтындығы. Және қосылады десек те оңай бөлінетіндігі».*

*Шәкәрімнің философиялық қызығушылығының онтологиялық шеңбері «заттылық» пен «ойлылық» формаларының өзара байланысы және өзара ауысуы диалектикасына негізделді. Жанның жойылмайтындығы туралы тұжырымдары материалды дүние формаларының өткізіншілігі және өзгергіштігі идеясына сүйенеді. Мысалдарды көптеп келтіре отырып, Шәкәрім, тіпті «жанған, шіріген денелерден шыққан иіс, жалындар да біржола жоғалмай, қайта айналып осы барлықтың ішінде бар болып жүретіндігін» айтады. Шәкәрім түсінігінде дене жайы осылай болғанда, шығу тегі айрықша *Басқа Себептен берілетін жан өлмейді, керісінше, «қасиеттерінің бірде бірі дене істеріне, дене қасиеттеріне тіпті ұқсамайтынына қарағанда, денеше бір бұзылып, бір түзелмей бірте-бірте жоғарылауына қарағанда келесі айналыста мұнан да жоғарылап, зор қасиеттерге ие болуы байқалады».* Немесе, жоғалмағанмен ыдырап, бір күйде ұзақ уақыт қалып қоюы мүмкін. Тәнге қарағанда, жан бір күйден келесі күйге, жоғары салаға көшіп, басқа құрамда, басқа денеден жаңа тіршілік бастайды.*

Шәкәрім ілімі бойынша тіршілікке қозғау берген аса құдіретті күш бар. «Тамам барлықтың ата-анасы бір екені рас. Сонан туып өзгеріп жатқаны да рас». Шәкәрімнің *Жаратушының космогониялық рөліне көзқарасы теоцентризм шеңберінен ауқымды. Дүние – ақыл-ой құдіретінің нәтижесі. Бірақ Құдай еркіндігі емес. Шәкәрім оны Аристотельдің «Қозғалысыз қозғаушы», ортағасырлық философиядағы «Жаратушы-интеллект», «Себепсіз себеп», «Мәңгілік творчестволық шарт», «Бүкіләлемдік ақыл» сипатында бейнелейді.*

«Барлықтың түп себебі – Жаратушының білім құдіретінде өлшеу жоқ» [8]. Жаратушы

мінсіз және шебер. Сондықтан ол жаратқан ғалам, оның ішінде адам – оған мінсіздігі жағынан ұмтылуы тиіс, бірақ теңелуі мүмкін емес. Шәкәрімнің Тәңірі, Жаратушыны ешбір бейнеге (антропоморфты, зооморфты) келтіріп сипаттамай, бірден атрибутивті қасиет-белгілеріне көшуінде мән бар дер едік. Бұл – кезінде «Ғибад исламияны» жазып, қажы барған, кейін дін атаулыға көңілі толмай қожса, молдаларға «кәпір» атанып, сопылық тануға бет бұрған Шәкәрімнің «Бірінші ұстаз» іліміне, «Екінші ұстаз» әлеміне жасаған ілтипаты емес, терең де сындарлы ізденістерінің қорытындысы.

Нәтижесінде Шәкәрім дүниесі мәңгі қозғалыста: бірақ бұл қозғалыс өзіндік сипатта емес, себеп-салдарлық қатынастар көмегімен қабылдауға болатын Алғашқы қозғалыс күші арқасында іске асады.

Шәкәрімдегі жан – Тәңірі мен дүние, шексіз бен уақытшаның, объект пен субъекттің арасындағы көпір ретінде қарастырылады. Жаратушының мінсіз ақыл-ойы тіршілік қозғалысында, адам өмірінде оның жаны арқылы бейнеленеді. Бұл мінсіздікті адам таза ақыл арқылы танып-білуге қабілетті.

Шәкәрім көзқарастарының тереңдігі оның жалпы мәселелер жиынтығынан өзін анықтау арқылы басқаларды анықтайтын басты мәселені бөліп ала білуінде және оны адамдағы руханилық пен физиологиялық арақатынасын тану тұрғысынан түсіндіруінде, тұрпайы механизация мен сенсуализмнен алыстауында.

Өз ізденістері және жаратушы субстанцияға қатысты адамдағы саналық және психикалық құбылыстарды талдау нәтижесінде Шәкәрім мынадай қорытындыға келді: «Мен жан да бар, жың да бар, адамның өз жанының қуаты да бар деймін. Дәлелім:

Шақырмаған жан келіп, кейде өзі пәленшенің жаны екеніне нанарлық сөз айтатыны.

Шақырмаған кісіге бақсылық-дуаналық, фахризм, жыңдылық кез болатыны.

Ұйқыдағы кезу, лунатизм, магнетизммен біреудің еркін билеу, дәл келу – бұл үш бөлек қуат иесі болуға лайық. Оның бәрін бір-ақ қуаттан іздеу қате деймін». Шәкәрім барлық діндер мен сенімдердің дұрыстығын насихаттады, діни плюрализмді жақтады. Тек қоятын шарты бар:

– дін тазасын діннен іздеп, сынға салу.

– «таза ақылға» салып, ақиқаттығына көз жіберу;

– «тәңірі жолы – ақ жүрек» екенін ескеріп, жүрек тазалығын сақтау.

Исламды «Адамзатты бауырластыққа бастайтын жол – мұсылмандық» – деп дүниетаным қалыптастыру, адамгершілік тәрбиесінің басты элементі, иман-тірегі болу қабілеті мен жалпыға ортақ мүддені қорғау, адамдарды біріктіру, қоғамдық консолидация тұрғысынан жоғары бағалады.

Ыбырай Алтынсарин бақытты қоғамға, жарқын болашаққа жетудің кілті халықты ағартуда, тарих – жақсылық пен зұлымдықтың, ағартушылық пен надандықтың күресі деп санады. Осы жолда аянбай әрекеттенді. Шоқан да әлеуметтік реформалардың, халықты ағарту қажеттілігін, материалистік көзқарасты сенімді түрде жақтады. Отызға жетіп дүние салар кезде де сол ғалымдық күйден танбай, салқын сабырмен өз ағзасында болып жатқан процестер жөнінде хабарлап, қош айтысқаны жөнінде мәлімдейді тарихшылар [9]. Шәкәрім әрбір адамды өз мақсатына жету үшін сыртқы қозғаушы күштерге емес, өз жанына үңілдіруге тырысты. Мұсылмандықты сырттай қабылдағанмен сенім объектісіне айналдырмаған халқының жанына жақын, түсінуіне қарапайым, өміріне пайдалы концепция жасады. Сонысымен өзінің ойшылдық, интеллектуалдық потенциалын паш етті. Қазақ ағартушылары өздері қарастырған тақырыптың ауқымдылығы, талдау тереңдігі, ой ұшқырлығы жағынан XIX ғасырдағы озық ойшылдар қатарына қосылды және ұлттық философиямыздың деңгейін асқақтатты.

Әдебиеттер

- 1 Абдиров М.Ж. Завоевание Казахстана царской Россией и борьба казахского народа за независимость. – Астана, Елорда, 2000. 301 с.
- 2 Артыкбаев Ж. Қазақ хандығы – көшпелілер мемлекеті – ерекше құбылыс. www.astana-akshamy.kz/qazaq-handyghy-kosh... 2015 жыл, 14 июль.
- 3 Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству / Сборник произведений. Минск, 2005, издательство «Харвест». ISBN 985-13-0983-4
- 4 Фрейд З. Будущее одной иллюзии. / Избранное в 2 томах / под ред. Е. Жиглевич. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1969.
- 5 Құдайбердіұлы Ш. Үш анық. – Алматы: Қазақстан, Факлия 1991, 28-бет.

- 6 Құдайбердіұлы Ш. Үш анық. – Алматы: Қазақстан, Ғақлия 1991, 32-бет. 1991, 32-бет.
- 7 Құдайбердіұлы Ш. Үш анық. – Алматы: Қазақстан, Ғақлия 1991, 26-бет.
- 8 Құдайбердіұлы Ш. Үш анық. – Алматы: Қазақстан, Ғақлия 1991, 28-бет.
- 9 Қазақстан тарихы / Ж. О. Артықбаев. – Астана: Алтын кітап, 2007. – 147 с.

References

- 1 Abdirrov M.G. Zavoevanie Kazakhstana sarskoi Russiei i borba Kazakhskogo naroda sa nezavisimost. – Astana, Elorda, 2000. 301 с.
- 2 Artykbaev J. Koshpeliler memleketi – erekshe kubylys. www.astana-akshamy.kz/qazaq-handyghy-kosh... 2015 жыл, 14 июль.
- 3 Nietzsche G. Antihrist. Proklyatie christianstvu / Minsc, 2005. ISBN 985-13-0983-4
- 4 Freud Z. Budushee odnoi illusii. / Dilectae in libris II / ed. E. Zhiglevich. Londini:
- 5 Kудayberdiuly Sh. Ysh anyk. - Almaty: Kazakhstan, Gakliya 1991, 28-bet.
- 6 Kудayberdiuly Sh. Ysh anyk., Almaty: Kazakhstan, Gakliya 1991, 32-bet.
- 7 Kудayberdiuly Sh. Ysh anyk., Almaty: Kazakhstan, Gakliya 1991, 26-bet.
- 8 Kудayberdiuly Sh. Ysh anyk., Almaty: Kazakhstan, Gakliya 1991, 28-bet.
- 9 Kazakhstan Tarihi / O. P. Artykbaev. – Astana: Altyn Kitap, 2007. 147 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. 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. Салафилік тұрғысынан адасумен күресу жихад болып табылады. Осы тұрғыдан барлық ислам әлемі жихад алаңы іспетті. Олар мұсылман халықтарға оларды құндылықтары, мәдениеттері, дәстүрлері, әлеуметтік мекемелері тағы басқалармен соғысады. 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 be 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. According to salafism to fight against heresy and bid'ah is jihad (holy war). From this point all the Muslim World is primarily space of jihad. They fights against of Muslim peoples and their values, cultures, traditions, social institutions etc. 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.

Mehmet Evkuran

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

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 эклектической 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 бадауи 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 ТЕОЛО-
ГИЯСЫ ЖӘНЕ
ҚОҒАМДЫҚ
ҚОЗҒАЛЫС РЕТІНДЕ
САЛАФИЗМ. САЛАФИ-
ЛІК ИДЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ
ИСЛАМ ӘЛЕМІНДЕГІ
ЫҚПАЛЫ ТУРАЛЫ
САРАПТАМА**

**Ренжүлі топтар мен Шығанақ лоббиі арасында қина-
лысты бастан кешкен идеология**

Салафиликке қатысты басты қатыратын шиленісті жайттардың бірі оның қалай әрі қандай негіздерге сүйенетіндігі мәселесі. Салафи сөздер ашық әрі қатаң түрде өзін тарихи әрі теологиялық тұрғыда исламның бастапқы кезеңдерімен байланыстыратындықтан, оны бір сана болмысы немесе бір түсініс ретінде көру тіке дінді объектілеумен барабар көрінуде. Бұл жағдай салафи сөздің діни ақиқатты иеленетін ықпалының әлі қарқынды екендігінің дәлелі.

Салафи қаталдығын түсіну бүгінгі күн үшін теологиялық болумен қатар интеллектуалды әрі академиялық түйіткілді мәселе. Салафияны идеологиялық құрылым ретінде көру негізі қазіргі Иләһият базасы жеткен деңгей тұрғысынан айтарлықтай үлес. Әсілі идеяларды уақыт өткен сайын бақылап, жаңа жағдай мен қажеттіліктер аясында жаңадан анықтама беру керек. Бұл мейлінше табиғи әрі қажетті жағдай. Бұны негіздеу үшін талпыныс жасаудың өзі қажетсіз. Тек бұған қарсы ой болып саналатын консервативті ойдың барлық сергектігі мен сағынышын мейлінше қолданған әрі бұлардың жаппай пікірдің ішінде жұмсартқан сөзде «эссенциалистік» идеялар алдында өмірдің өзіндей табиғи жаңалануды қорғау әрі оны сенімдер алдында негіздеу қажет.

Осы аяда жиі жасалған бір әділетсіздікті де түзеткен орынды. Түп негізге оралуды тілге ететін ислам ойлау жүйесі ішінде басқа топ немесе анағұрлық дұрысырақ айтқанда ағым бар: ислам модернистері. Ислам модернизмі ислам ойының қысқа уақытта сарқылған мүмкіндіктерінің бірі. Сірә, осы сипаттамадағы модернизм ұғымы себепті шетқақпайлау, күмән мен сыңаржақтыққа ұшыраған. Ислам модернистерінің негізгі айғақтарының бірі исламның түп негізіне қайтуға үндеуі еді. Осы қырымен салафиттердің бақыт ғасырына және исламның таза қалыбына қайту концепциясымен ұқсастығы барын ойлауға болады.

Исламның түп негізге оралу идеясын иеленген екі өзгеше парадигма бұдан табиғи түрде екі өзгеше нәрсені түсінуде. Салафи сөзінің исламның түпнегізіне қайтудан түсінген нәр-

сесі жорамалсыз, сөзбе сөз әрі ритуалды ретінде алғашқы тәжірибені киелендіру. Ислам модернистерінің исламның түп негізіне қайтудан түсінгендері болса, осыншалықты жалаң әрі үстірт емес. Олардың исламның түпнегізімен қалыптастырғысы келген қатынастары о бастан жорамалға жақын. Исламның алғашқы кезеңіне барып, үндеудің ғаламның ұстанымдарын анықтап, бүгінге әкелу өзегі тұрғысынан жорамалға ашық үдеріс. Ислам модернисті бұны жақсы біледі әрі жасаған ісінің жорамалдау, мағына туындату әрі нәтиже шығару екенін шынайы түсінеді. Бірақ бұл шынайылықты ұстанатын топтар тарапынан байқалмай, «ориенталистердің шәкірттерінің» қиратушы бастамасы ретінде аяусыз басып тасталған.

Ал ислам модернисті түпнегізге қайтуды неге қалауда? Ислам модернистіне ғасырды пұтқа айналдыру әрі исламды ғасырдың егемен санасына бас идіруге тырысу секілді жазғыруларға қарсы парадоксальды түрде модернистисламның тарихына әрі бастауларына қол жеткізуді қалауда. Сонда бұл қайшылық емес пе? Неге бұндай бейімдікке баруда? Бұның ең төте жауабы мынандай болуы мүмкін: тарихи исламды және дәстүрлі ерекшеліктерді жақшаға ала отырып, дәуірлес құндылықтар тудыру үшін қажетті бір жорамалға ашық сала қалыптастыру. Болашақтың ауыр әрі жалықтырғыш қысымымен өмір сүрген ислам әлеміндегі топтар өздері үшін болашақты құру батылдығын исламнан өзге жерден таба алмайды. Алайда исламның дөрекі әрі сөзбе сөз жорамалдануы мұсылман әлемі душар болып отырған салқын жағдайдан құтқара алмауда, тіптен көп мәселенің себебі болуды жалғастыруда. Сол себепті дәстүрге әрі тарихи мазмұндарға сыни қарауды мүмкін ететін арақашықтық қою қажет.

Мұсылмандар үшін өтімді әрі орнықты шешім бәрібір исламның ішінен болатындықтан, исламмен анағұрлым жасампаз әрі шешім туындататын қатынас құруды сынайтын модернист ойшылдар мағына, мақсат пен құндылық арқылы исламды қайта тану талпынысына барды. Исламмен басталған бұл бастамада алғашқы тарихи тәжірибе дайын әрі бітұтас шешім емес, шешім үшін қажетті ұстанымдарды сақтайтын құрылым ретінде байқалады. Оны бағалауға әрі жорамал барысына тәуелді етпестен ұстанымдарға қол жеткізудің мүмкін еместігіне сенген модернист ойшыл жорамалдауды әрі ақылға салуды алға шығарады.

Исламның алғашқы кезеңіне қайту концепциясы себепті салафи ойшылдар мен ислам модернистері шатастырылуда. Бұл жердегі ұқ-

састық идея тұрғысында. Бұның ішкі мазмұны қалай болатыны екі бөлек парадигманы көрсетуде. Мынау да бар: жетістікке жете алмаған ислам модернисті қозғалысының келіп соғып күйрейтін ең алғашқы жағалауы салафизм болады. Нигилизм болса, екінші бір балама болып табылады. Неге десеңіз, бағалау, мағына мен қасиеттілікке тола тарихы бір рет объективтелген перспективадан қарағанда барлық түрлі қасиетті әрі мағына ғылыми жорамалданумен қалыптасу ретінде көрінеді.

Қазіргі әлемде салафтықты тек ашушаң әрі бақылаусыз топтардың саналық ерекшеліктеріне сүйеп түсіндіру кемшілікті әрі жеткіліксіз. Қаржылық жағынан қамтамасыз етіп, әрі саясат жетілдіріп, қозғалыстың қоғамдануына жәрдем беретін бай араб елдері оқиғаға халықаралық сипат беруде. Халықаралық қатынастар тұрғысынан қарағанда, салафтықтың бір саясат әдісі ретінде билікке бір шектеу әкелуі мүмкін деп қарауға болады. Неге десеңіз, қатал, бітімге жуымайтын әрі белсенді жағымен салафтықтың прагматик әрі күнбе күн қатынастарға тола қазіргі әлемде рационал саясаттар туындатуға аса рұқсат етпеуін күтуге болады.

Шындық еш ондай емес. Салафи пікірге ие топтардың тәжірибелеріне қарап, бір тұжырымға бару дұрыс емес. Бұл идеологияны қолдайтын билік өкілдері ішкі саясатта тәртіпті қоғам қалыптастырғанмен, сыртқы саясатта белгілі бір саяси мәдениетке байлаулы болу мәжбүрлігін сезінбестен қазіргі әлемге, әсіресе дамыған Батыс елдерімен қатынастарында барынша кең әрі еркін қозғалыс саласына қол жеткізуде. Қатынастардың әрі бюрократиялық институционализацияланудың қарапайым әрі жаңа болған бір кезеңге сілтеме жасап, осы арада бірге мұсылман саяси дәстүр мен бюрократиялық базаны аттап өтуді қажет етуде. Бұл ең тосын, ұғымға күрделі қатынас пен саясатты заңдастыруға мүмкіндік беруде. Расында салафилик идеологияға сүйенетін елдердің әлеммен қатынастары өзге ислам елдерінен айырмашылық байқатады. Ислам елдерімен салқын қатынас орнатып отырған бұл мемлекеттер дамыған Батыс елдерімен жоғарғы деңгейде саяси, стратегиялық әрі экономикалық қатынастар құра алууда.

Антикультуралистік теология ретінде салафизм

Салафи тәлімінің негізгі айғағы діннің негізі мен өзегіне байлану пікірі. Бұл пікірдің негізгі концепциясы Ислам дінінің салаф деп атаған

буынынан кейін бұзылғандығы пікіріне сүйенеді. Салафи көзқарастар кейіннен пайда болған барлық нәрсеге дереу күмәнмен қарап, сенімсіздік танытып, осыны күн тәртібінде ұстауда. Бұзылудың және діннен алыстаудың құралы ретінде жорамал мен ақылға салуға сынмен қаралады. Одан гөрі насстарға бағынуға көбірек мән беріледі. Салафи идеология мәдениеттің нөл нүктесінде өмір сүруді қалауды сыртқа білдіріп, «мәдени балалық» қабылдауының сенімге және белсенді парадигмаға айналдырылуы.

Салафиттік мәдениетке қияли діни тәжірибені орнықтырады. Мәдениет ұғымы, әуел баста адамның жер бетінде тосын сый сипатындағы іс-әрекеттерде болуы мүмкіндігі әрі қоғам деп аталған құрылымда еліктеуге немесе жасампаздыққа сүйенетін туындылар жасау мүмкіндігін есепке алуға сүйенеді. Осының өзі адамға өз өмірінде немесе басқалармен бөліскен тәжірибелерінде дербес ықтиярын қолдану әрі іс-әрекет жасау еріктілігін береді.

Қоғам табиғат секілді өнімді емес. Басқаша болуы мүмкін бола тұра осылай болуы қияли бір құрылым. Табиғат секілді мәжбүр емес, болуы мүмкін жайттарға тола. Қоғамды мүмкін еткен негізгі нәрсе адамның қалауы. Ал мәдениетті адамның еркі тудырады. Бір рет қалыптасқаннан кейін еріктің өзін тазартатын күйде жұмыс істеуі қоғамның онтологиялық ретінде мүмкін әрі фиктивті болуы (*kurgusal olmasi*) шындығын өзгертпейді. Мәдениет – қоғам қатынасында қалыптастырушы фактор болған адам еркінің алдын көре алмайтын шындығын байқағанда тек постмодернист ойшылдар ғана емес. Барлық нақты сенімге ие жандар, әмбебапшылдар мен догматиктер мәдениетті құрған әрі оны түрлендірген негізгі фактор тәуелсіз ықтиярды үлкен реакциямен қабылдап, оны басып тастауға тырысқан. Міне, салафтардың сүйенетін негізгі ұстанымға қарағанда, діни ақиқатқа құлай берілудің астарында адам қалауын шектеп жатқанын көруге болады. Бағыну, кафф, имсак, әлсіздігін мойындау секілді салафи көзқарастың насстың алдында көтерген ұстанымдары адамды адам жасаған ерік күшін шектеуді мұрат еткенде, жорамал, қияс, ақыл мен ижтихадқа қарсы болу да тікелей ерікті тұншықтыруға бағытталған.

Дінді саф қалпында қабылдау, иілмейтін өткір тәжірибе және осының толықтырушысы болған тәкпірлік риторика, барлық түрлі мәдени жорамал мен түрленуді жоқ етуді, жихадтың негізгі мақсаты ретінде түсіндіреді. Ең қатал әрі тұйық адамдардан құралған қоғамның өзінде мәдени түрленуден бойды алыс ұстау мүмкін болмағандықтан, мәдениет-

ке деген салафи жихадтың мәңгілік екенін айта аламыз. Тарих бойы мұсылмандар қол жеткізген барлық жетістіктер мен еңбектен туған құндылықтар Ислам дінінің тазалығын бұзған бидғаттар ретінде қабылданған әрі сынға ұшыраған. Осы тұрғыда назар аударған негізгі шындық Салафтықтың мәдени дұшпандығының зиянын ең көп мұсылман әлемнің тартқандығы. Мұсылман емес елдер, әсіресе Батыс әхлі кітап, Дарул ахд халқы және т.б. секілді сипаттамалармен халықаралық қатынастар тұрғысынан анағұрлым сенімді әрі мүмкіндігі мол бір орынға орналастырылуда. Әркез жағдайлардың талабына сай кейбір сәйкестіктер болса да бұлардың стратегиялық екендігі анықталған. Салафи жихад қабылдауының негізгі іске асыру саласы мұсылман әлемі және тіке мұсылман топтардың өзі.

Ендеше, барлық салафтық бейімдеулер мен қозғалыстарға тереңінен ие болған осы сезім мен пікір туралы сөз ету керек. Түп негізге және діннің таза қалыбына қайту ойы қазіргі жағдайда сезілген шарасыздық пен реніш болса сезімді білдіруі мүмкін. Бұлар мұсылман қоғамының тарихи әрі саяси тәжірибесіне қарай отырып, орын ауыстырып әрі бір-бірін азықтандыруда. Кейде сезім, өзін бір ой не діни түсінік ретінде көрсетіп отырады. Бір дағдарыс теологиясы ретінде салафилік мәдени әрі қоғамдық тұйықтыққа, жаңадан құрылымдалу талпыныстарының табысты болмауына реакция ретінде алға шығуда. Бұл жағдайда мұсылмандардың тек бар жағдайы емес, тарихи әрі мәдени базасы да дінде адасу ретінде байқалады.

Ашулы топтар мәдениет тудыра алмайды, мәдени мұраны иелене алмайды, қайта оны жояды. Мәдениеттің мекені, тарихпен не дүниемен тепетендікте, көкейге қонымды әрі прагматикалық қатынастар құра алған орта тап. Мәзһабтардың дамуы мен институциялануы былайша айтқанда орта таппен болған. Ислам әлемінде ашулы топтардың өздерін таныту үшін салафиліктің мәдениетке және оның айрылмайтын бөлшегі болып табылатын мәзһабтарға көзқарасы типтік төменгі тапқа ызалы көзқарасын көрсетеді. Ашулы адам бақытсыз әрі қиратушы болып табылады. Баста өз мәдени әрі тарихи мұра ретінде мекемелер мен құндылықтарға радикал түрінде қарсы әрі бұларды діни көзқарас ішінде төмендетіп, оларды тазартуға тырысады.

Салафи нигилизмге қарсы мәзһабтарды қайта қарастыру

Қазіргі салафилік көзқарасты қорғайтын топтар мен негізгі мәтіндеріне қарағанымызда, мәзһаб тақырыбының мойындамаушылықпен

қолға алынатыны байқалады. Мәзһаб пен секта ұғымдары діннен ажырап, бидғат жолын таңдаған топтар үшін қолданылады. Сондықтан бұл ұғымдардың салафилықтың сана әлемінде адасушылыққа тең жағымсыз мағынасы бар. Бұл олардың мәдениетке көзқарастарының, табиғи әрі қисын тұрғысынан мәжбүр нәтижесі. Қазіргі салафилерден қай мәзһабты ұстанатыны сұралса, беретін жауабы салафтардың ақидасының ұстанамында болатыны анық. Жаңа заманғы салафи әдебиетінде ең жиі қолданылатындар салаф, салаф ысалихин ұғымдары. Тура бір ислам жаңа уахи етілгендей әрекет жасайды. Уақыттың өткеніне, өмірдің ағымына және шешім қажет ететін жаңа жағдайлардың туындағанын есепке алмайтын, ол жағына жеткіліксіз болып қалған салафи сана шешімді ең аңғал түрде насстарға жүгінуден тапқан.

Мәзһабтар жайлы Ислам әлеміндегі түсініктердің алғашқысы салафилардың түп негізге оралу шындығымен көрсеткен мойындамау іс әрекеті. Олар бойынша мәзһабтардың барлығы Исламнан адасуды білдіреді. Олар айтып жүрген көзқарастардың ешбір заңдылығы жоқ. Екіншісі болса мәзһабтық ерекшелікті исламның орнына қоятын, дін-мәзһаб біртұтастығы жаңылысына апаратын түсінік. Бұл түсінік иелері өз мәзһабы исламды толық көрсетеді деп сенеді әрі өзге мәзһабтары қателесуші, қате ағымдар деп қабылдайды.

Бұл түсініктің сыни бағалауын қамтыған анағұрлым өлшемді әрі шынайырақ көзқарас танытуға болады. Мәзһабтарды радикал түрде қабылдамайтын радикал салафи тәсілі белгілі бір мәзһабтың көзқарастарын қорғағандығын аңғармайды. Түп негізге оралу деген уәжбен тарих бойы мұсылмандар құрған мекемелерді және құндылықтарды жоқ санаған бұл түсінік мұсылмандарды біле тұра немесе білместен тарихтан ажыратуға тырысуда. Әр мәдениеттегі секілді мұсылмандар да қалыптастырған мәдениеттің жағымды-жағымсыз жақтары болуы мүмкін. Жаңа бір мәдениет қалыптастыруда тек осы жағымды-жағымсыз ерекшеліктерді ойлау, сараптау, сұрыптау арқылы құрылуы мүмкін. Бірақ айтылған түсінік байлыққа тола тарихи базаны күпірлікке жатқызғаны үшін өткені мен болашағы жоқ алғашқы кездегі дін түсінігін қолға алуда. Бұл тікелей өмірді елемей қоюға тең түсінік.

Мәзһабтарды сынау заңды әрі қажетті де. Алайда мәзһабтарды сынау салафилардың жасағанындай тарих пен мәдениетке деген дұшпандықпен емес, дін, ақыл, мәдениет пен құнды-

лықтар тұрғысынан болуы тиіс. Сондықтан мәзһабтарды сынағанда жүгінетін тіл мұсылмандардың ислам туралы ойлауын, құндылықтар тудыруын, философияға баруын о бастан мақұлдауы тиіс. Алайда бұндай қабылдау арқылы мәдени әрі теологиялық мұрамызды пайдалану әрі бағалы туындылар жасауға жол ашық болуы мүмкін. Бұған қарсы түрде уақыт пен мекеннің жансыз суретінен ақиқат тудыруға тырысқан салафи парадигма табиғатынан мәдениет тудыратындай мүмкіндіктерден мақұрым.

Салафизм «Көбелек ықпалын» жасай ма? Сунниттік-Салафилік қатынасы

Салафилік пен Сунниттікті салыстыру қиындыққа тола ауыр жұмыс. Әр жұмыстың әрине өзіне тән қиындығы бар. Бұл жердегі қиындық Сунниттік жақтан туындауда. Салафилік барынша анық, нақты әрі қанық көрініске ие болғандықтан шегін белгілеу оңай. Салафи көзқарастар зерттеушіні шаршатпастан өзге мектептермен қатынасын теориясы әрі практикасымен анық түрде анықтап береді. Шынтуайтында Сунниттік үшін дәл осы нәрсе-ні айту аса мүмкін емес. Сунниттік парадигма баураушы әрі кең ерекшелігімен танымал. Кәлам мектептерінен әшғарилік пен Матуридилік, Суфи құрылымдар, фикһ мектептерінен Ханафи, Шафиғи, Ханбали мен Малики мәзһабтары Сунниттік шатырдың астында бірігеді. Әсілі тарихта бұндай бірігу жүзеге аспаған. Бірақ таным деңгейінде Сунниттік қалыптасқанда Ислам әлемінің барлық теологиялық базасын (Шииттер, Мұғтазила мен Харижиттіктен тыс) қорғауға тырысқан. Осы себепті Салафилік бұрыннан саналық ерекшелігімен Сунниттердің шатырының астына алынған. Әсіресе, Ханбали мектеп Сунниттер ішінде Салафилерге ең жақын мәзһаб ретінде салафи құндылықтарды Сунниттер ішінде дәріптеп, соны өзіне жақын көрген. Салафилардың Сунниттік мәселеде шатасуда емес, оларда бәрі анық. Қайта Сунниттік әлемде салафилерді қалай түсіну әрі қандай жіктемеге қою мәселесінде анықталмаған тұстар бар.

Түркия Дін істері басқармасы жариялаған Ислам энциклопедиясында Салафия бабында Салафия «Ақида мәселесінде Құран мен Сүннетке байланған және жорамалды қабылдамайтын мектеп» деп анықтама берілген әрі мынандай мәліметтер келтірілген: «Сахаба мен табиғин мәзһабын ұстанған фаһих пен мұхаддистердің жолы ретінде де анықтама берілген. Салафия

бұдан бөлек, ерекше Әхлі сүннет (әхлі сүннет және хасса) ретінде де айтылады».

Салафилікке тән осы анықтама Әхлі сүннет ойшылдары тарапынан жасалған. Салафилықты Әхлі сүннеттің өзегі ретінде көру Сунниттікті салафилықтың алдында назары пәс, ұятты жағдайға итермелеуде. Салафилер сөз болатын орталарда орташа алғанда Сунниттік сананың әрдайым мәселені сыпайылықпен қолға алуы, салафи идеологияға сәл де болса бас игені әрі оны бақылаушы бір негіз ретінде қабылдауына қатысты.

Келесі бір жағынан, Салафи жақтың ісі анағұрлым жеңіл болып көрінуде. Салафи ойшылдар мәтіндерде исламды бұзған адасушы топтар деген желеумен өзінен тыс ислами құрылымдардан артықшылық иеленуге тырысуда әрі оны табысты түрде орындауда. Салафи көзқарас түп негізінде салафтардың жолы әрі сенімін ұстанымына иек артатындықтарын алға тартады. Осы ұғымды қолдануға мұқият қарайды. Салафи жолын айшықтау әрі түсіндіру тұрғысынан Әхлі сүннет уәл жамағат ұғымын да қолданады. Ұғымның осындай пішінде қолданылуы Салафи идеологияның бар Суннит әлеммен байланыс құру және оны қамту бастамасы ретінде жүргізілуде. Қайта «шынайы сунниттікті» салафилер дәріптеп жүргеніне баса назар аударып, Әхлі сүннетпіз деп жүргендердің қалғандарын шетке ысырып, өзгелер деп бөлектеу мақсатында қолдануда.

Ибн Таймияның ақида тақырыбындағы мәтініне жазған түсіндірме мен жорамалда сипаттар мәселесі қолға алынғанда, әшғари мен Матуриди кәламшыларын қай орынға қойғанын көру тұрғысынан мына түсіндірме кездеседі: «Әхлі сүннет уәл жамағаттың нақты негіздерінің бірі Алланың жаратқандарына деген ұлылығы мен аршыға истәуасын (көтерілуін) дәлелдеу. Бұл әхлі сүннеттің Жаһмия, Мұғтазила, әшғариядан (мен Матуридия) сол арқылы бөлінген барынша маңызды негіз». Дәл сол еңбекте әхлі сүннет пен әхлі бидғат арасындағы айырмашылықтар көрсетілгенде, әхлі сүннеттің иләһи сипаттарының ешбірін жоққа шығармастан, жорамалсыз, тахрифсыз, тәмсилсыз дәлелдегені көрсетілген және бұл мәселеде бидғатшылардың екі тобының өзіне қарсылық танытқаны айтылған. Бұл бидғатшы топтардың алғашқысы Жахмия мен Мұғтазила. Екіншісі болса, әшғария (мен Матуридия) тобы және оларға ергендер ретінде саналуда. Назар аударатын бір тұс, түсіндірме бөлімдерінде әшғарилық ұғымымен қатар жақша ішінде Матуридилікті де көрсеткені.

Матуридилік пен әшғарилық, әсіресе Мүржиямен қатынасы және мүржияның кейбір көзқарасына жақын болғандықтан, сынға ұшыраған әрі бұрынғы салаф жолынан алыс ретінде көрсетілген. Кәламшылардың иманының анықтамасы, болмысы мен амал-қатынасына тән көзқарастары сыналғанда, Мүржияның ықпалында болғандығы айтылады. Бұл үдерісте Мүржияның фақиһтерінің ойнаған рөліне назар аударылуда әрі Ханафи фақиһтер бірінші дәрежеде жауапты етілуде.

Бір мәдениеттің күші мағына мен құндылық тудыруында, өткен мен болашақ арасында бөлінбестен қазіргі уақытты өмір сүруге мүмкіндік беруде жатыр. Мағына мен құндылық тудырмайтындыр үшін екі жағдай байқалады: әуелгісі өзінен алыстап, өзге мәдениетке ойысу. Екіншісі болса, өз мәдениетінің түп тамырына дейін жетіп, жаңадан тууды қалау. Көрініске толықтай көз жібергенде, салафилік Ислам әлемінде тұйықталған әрі мағына туындата алмайтын қоғамдық және мәдени құрылымдарға ең радикал түрдегі мойындамау. Ислам әлемінде қол жеткен экономикалық және саяси жетістіктерге қарамастан білімнен, құндылықтар және эстетикадан алыстау нәтижесінде туындайтын нигилизмнің теологиялық тілмен қатаң түрде көрініс беруі. Ендеше, тұйықталған Сунниттік парадигманың өзін жауапқа тартатын бір күш ретінде ұсынған Салафилікпен бетпе бет келуі мәжбүр жағдай. Сунниттік қалай исламның тарихи әрі теологиялық бөлігі болса, реакцияшыл әрі мойындамау механизмі ретінде жұмыс істейтін салафи идеология да осындай. Ислам ойлау жүйесі әрі әсіресе Сунниттік өз ішіндегі салафи тармағымен кездесіп, олармен болған таластардан күшейгенде барып бір үміт беруі мүмкін.

Өзін тарихи әрі теологиялық ретінде объективизациялап, өзіне сырттайғы сыни көзбен қарай алмаған, діни санамен салафилерді дұрыстау емес, мәселені толықтыру да мүмкін емес. Өзін діни ақиқаттың өзегі әрі саф таза қалыбы деп танытқан түсінікпен жүздесу оңай емес. Оған қарсы тұру және оның әсіреліктерімен күресу еш оңай емес. Ол үшін ең жоқ дегенде салафилардың шамасында діни ақиқаттарға иелік ету және оған құрметпен қарау сынағынан табыспен өту керек. Бірақ діни ақиқат пен осы табысу әрі бірегейлену сөз, тарих пен кейіптен гөрі мағына, мақсат пен құндылықтар арқылы жүзеге асуы тиіс. Өзін жорамал, әдіс әрі мектеп ретінде ұсынған шешімнің салафи көзқарастың иеленуші іс-әрекетін жұмсартуы немесе оған қарсы тұру мүмкін емес болып көрінуде.

Қазір орын алып отырған көрініске қарағанымызда, алғаш көзге ұратын шындық салафилықтың Сунниттік әлемде құрметін және салмағын сақтап отырғандығы. Осы ашық құрметті тұғырға қол жеткізуі салафилардың бір жақты жетістігі емес. Бұл жерде сунниттердің құрылымдық әрі парадигмалық болмысының және рұқсат етуінің я сәйкес деп табуының ықпалы да қарастырылуы тиіс. Мейлі саяси әрі сана ерекшелігі ретінде Салафи идеология Сунниттік әлемді ықпалына алып отыр. Бұл тұста өсіп әрі кеңейіп бара жатқан Шииттік толқынның ықпалын да назардан тыс ұстауға болмайды. Тарих бойы қай кезде Шииттік әлемде өсу я кеңею орын алған болса, осы жағдайға реакция ретінде Сунниттік әлемде салафи-Ханбали тамыр адырайып, Сунниттердің абыройы мен бағасын қорғау үшін алға шыққаны байқалады. Бұл тамырдың күшейіп, қоғамдық іс туындатуы өзімен бірге сунниттік парадигма тұрғысынан дәріптеу дағдарысына жол ашқан. Алайда негізгі себеп Ислам әлемінде, әсіресе Сунниттік әлемде мағлұмат пен құндылық саласында орын алған салқындық пен тұйықталу. Өзін жаңалайтын талаптар мен мүмкіндікті қалыптастыра алмаған немесе бұған жеткіліксіз болған Сунниттік әлемде тарихи тұрғыдан дағдылы болған нәрсені жасауда, оқиғалардың ар жағында болып реакцияшыл әрі реактив іс-әрекеттермен тепе-теңдік ұстауға тырысуда.

Салафи идеологияда мағлұмат мәселесі

Ислам әлемінде мағлұматқа негізделген интеллектуалды ойдың дамуының алдында қасиетті немесе қасиетті болып көрінетін екі кедергі бар. Әуелгісі мағлұмат пен интуиция арасында ебедейсіз бір қарсылықты қатынас құрған әрі ілімге қарсы ирфанды орнықтырған суфи теологиясы. Бұл жерде ілім өзі ішінде захир және батин болып бөлінеді. Болмыстың шынайы әрі саф мәліметіне жеткізетіні батини әдістемелер. Захирден аса алмай қалған ғұлымдар батинның соңына түскен арифтердің жанында әлдеқайда төменде тұрады. Жасаған істері көрінетін әлемнің өтпелі мәліметімен айналысуды білдіреді. Ал шынтауайтында, ирфан әхлі біз білетін жазу әрі ақылға салу әдістемелерінен де ықпалды басқа мағлұматтандыру мен ағарту жолына биіктетеді. Захир ғалымдарының мағлұматқа қол жеткізу үшін көрсеткен интеллектуалды еңбегін төмен санап, тым болмаса өте төменде көрінген басқа тұрғыдан мағлұмат, ілім мен осы жолдағы талпыныстардың аса бір мағына

бермегенін және аса бір бағасы жоқтығын айту қиын емес.

Мағлұматқа анағұрлым қиратушы соққы салафи эпистемиологиясынан келуде. Салафи көзқарас бойынша, хазірет Пайғамбар дінді сол қалпында саф әрі тура түрінде сахабаға түсіндірген, олар ешбір делдалсыз тыңдаған дінді түсініп, соны өмірде ұстанған әрі кейінгілерге жеткізген. Дінді дұрыс түсіну үшін салаф деп аталған осы буындарға және олардың сенімдерін жеткізетін имамдарға бағыну керек. Ақылға салу, жорамал, илхам секілді жолдармен дінді түсіну, араға дәнекерлер салу әрі жеңіл дінді қиындату деген мағынаға келеді. Бұл негіздеме мәжбүр түрде нақыл мен әсарды (eser) алға шығарады. Салафи эпистемиологиясында ілім мен нақыл ұғымдары тең дәрежелі етілген. Сунниттердегі әхлі хадис қозғалысы да сана ретінде салафилермен бір құрылымдық ерекшеліктерге ие.

Нақыл болса да нәтижеде қолда мәтін бар және баста Алладан бастап метафизикалық тақырыптар туралы сөз етуде. Алланың бар әрі бір екенін мойындалғанның өзінде Құранда айтылған сипаттарды және істерді қалай түсіну керектігі маңызды бір мәселе. Насстарда Алланың келуі, күлуі, аяғы, саусақтары, қолдары, тағы мен күрсісі секілді сипаттамаларды қалай түсіну керектігі адам санасы үшін күнәртібіндегі айтарлықтай мәселе. Бұларды сол күйінде жорамалсыз, кейіпсіз қабылдайтын салафи көзқарас сырттай насстарға ақылды жақындатпаумен дұрыс іс істедік деп ойлауда. Алайда қарсыластарының олар үшін айтқанына дөп келіп, тәшбиһ пен тәжсимге ұрынууда. Мүмкін бұл жағдай салафиларға дұрыс көрінеді, насстардың сыртқы пішініне қатты жабысудың осы нәтижеге әкелетіні, ақылға оғаш көрінсе де бұны талқылауға болмайтындығын айтатын болады.

Насстарда айтылатын үкімдерді және айтылатындарды ақыл тұрғысынан қабылдау қиынға соққан жағдайларда жасалуы керекті іс насстарға бағыну. Жорамалға жүгінуден басты алып қашу жеткілікті емес, бұдан бөлек, кейіп беруді жауапқа тартудан да алыс тұру керек: «Олар хикметін түсінсе де, түсінбесе де діннің настарына бағынады. Насстарды ақылдарына салмайды. Қайта ақылдарын насстарға қаратады әрі оларды сәләфы салихиндардың (бұрынғылардың) түсінгеніндей түсінеді».

Салафияның ақылға және кәламға көзқарасын қолға алған бір еңбекте мына көрініс берілген: «Мұғтазила, Әшғари мен Матуриди кәламы жайында Салафияның көзқарасы мынау: Кәлам ғалымдары нассты ысырып, оның орнына

ақылды таққа отырғызған, сөйтіп ылғи соның сөзін тындап, соған бағынған».

Екеуіне де құмарлық пен қатты қалаушылық күйдіріп бара жатыр. «Ойнаушы Тәңір – Playing God» атпен берілген сезім-ой жағдайы әр екі парадигманың да дәнегін құрайды. Әуелгісінде «фәна филлаһ» ретінде қойылған мақсат «Тәңірі секілді болудан (тахаллуқ би аһлақиллаһ) тәңірге айналуға мүмкіндік беруде. Екіншісінде болса, онтологиялық емес, тек эпистемологиялық ретте сол ойын сахыналануда. Айталық, кімнің мұмин, кімнің кәпір екенін белгілеу, оған қоса осы үкімге сүйене отырып ол адамның «өмір сүруіне немесе өлуіне шешім қабылдау» тіке Тәңірді салудан басқа ештеңе де емес.

Қате бағытталған сезімталдық сезінбеушілікке, ұжданның соқырлығына және күйретушілікке себеп болады. Салафизм жаңа заманда мұсылмандарды тек теологиялық әрі мәдени тұрғыдан түгесіп қана қоймай, саяси әрі қоғамдық тұрғыдан да тұрақсыздыққа итерме-

леуде. Осы идеология билік құрған бай араб елдерінде жаңа ұрпақтардың мұсылман әлемінің сезімталдығын бөлісудің орнына жылдам түрде Батыстық құндылықтарға және өмір сүру кейпін қабылдай бастауы бұл парадигманың ұзақ мерзімді Ислам әлемін қанаушылыққа бас идіретіндігінің белгісі.

Ендеше ең кең мағынасын алғанда теологиялық тұрғыдан жасалатын істердің әуелгісі сергектікті белгілі бір ақылға салу өресінде арттыра түсу. Неге десеңіз, әсіресе Таяу шығыс (Ortadoğu) өз сеніміне берік, шынайы әрі сезімтал адамдардың бір-біріне көрсететін әділетсіздік пен озбырлықтарға толы. Ендеше, діни сезімталдықты арттыру үшін жұмыс істеу шешім емес. Егер ой дұрыс істемесе, нақты сенімдердің санын арттыру, әлемді тозаққа айналдыру деген мағынаға келеді. Дұрыс әрі анағұрлым адами тұрғыда ақылға салумен алға жылжымаса, «діндарлық» нақты бүкіл мәселелердің бастауы болады.

Әдебиеттер

- 1 Ahmet Akbulut, «Seleflîğın Teolojik ve Düşünsel Temelleri», Tarihte ve Günümüzde Seleflilik, İstanbul, 2014
- 2 İbni Teymiyye el-Harrânî, el-Akîdedü'l-Vâsitiyye ve İhtiva Ettîğî 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. Abdolvahhab 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, Seleflilik-İslamî Köktenciliğın Tarihi Temelleri, 2. Baskı, İstanbul, 2009
- 11 Osman Ali Hasan, Kavâidu'l-İ'tikâd alâ Mesâlihi'l-İ'tikâd, Dâru'l-Vatan, 1992
- 12 Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, İstanbul, 1976
- 13 eş-Şemsu's-Selefi el-Efgânî, A'dâu'l-Mâturidiyye li'l-Akîdeti's-Selefiyye, Peşaver, 1998
- 14 Sefer b. Abdurrahman el-Havâlî, Mürcie İnancı ve İslam Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri, çev. Ebu Abdurrahman Azadi, İstanbul, 2012
- 15 Tarihte ve Günümüzde Seleflilik, Ed. Ahmet Kavas, Ensar Yayınları, İstanbul 2014

Музыкаина Е.В.

**Встреча религиозного
Востока и секулярного Запада:
морально-нравственные
коллизии**

Рассматривая современную социокультурную ситуацию в Западной Европе, складывающуюся на фоне роста количества мигрантов, прибывающих на данную территорию из стран мусульманского Ближнего Востока, можно говорить о встрече двух противоположных морально-нравственных систем. Различия проявляются, в первую очередь, в значимости религиозного фактора для каждой системы. Поскольку религия продолжает оставаться интегральным компонентом исламского общества, скрепляющим и определяющим все остальные его составляющие (социальную, правовую и прочие системы), данная характеристика довольно сложно воспринимается секулярным обществом Западной Европы. Более того, европейцы зачастую рассматривают приход новой парадигмы повседневного существования как культурную экспансию, посягательство на их устоявшийся образ жизни. Подобное восприятие не может не порождать конфликтные ситуации, свидетелем которых становится мировое сообщество.

Вместе с тем возможны определенные шаги, которые помогут преодолеть возникшее напряжение, но сделать их должны обе стороны конфликта.

Ключевые слова: ислам, Западная Европа, морально-нравственная система, шариат, свобода, мусульманские меньшинства.

Muzykina Y.V.

**Encounter of Religious East and
Secular West: Moral Collisions**

Considering the contemporary socio-cultural situation in Western Europe prompted by the growth of migrants arriving there from Muslim Middle East countries, one can talk about a meeting of two opposing moral systems. The difference is primarily manifested in the importance of religious factor for each system. Religion continues to be an integral component of the Islamic society, bonding and determining all the other components (social, legal and other systems), thus this characteristic is difficult to grasp for secular society in Western Europe. Moreover, Europeans often see the arrival of a new daily existence paradigm as a cultural expansion, infringement of their well-established way of life. Such a perception leads to conflicts witnessed worldwide.

Yet there are some steps to be taken to overcome the tension, but they are a must for both side of the conflict.

Key words: Islam, Western Europe, moral system, Sharia law, freedom, Muslim minorities.

Музыкаина Е.В.

**Діни шығыс пен секулярлы
Батыстың кездесуі:
моральды-адамгершілік
коллизиялар**

Батыс Еуропадағы қазіргі Таяу Шығыстан келген мигранттар саны артқан әлеуметтік-мәдени жағдайды көре отырып, қарама-қарсы екі жүйенің бір-біріне кездескенін айтуға болады. Айырмашылық әр жүйедегі діни фактордан байқалады. Дін исламдық қауымдастық үшін көп нәрсені анықтайтын интегралды компонент болғанына байланысты бұл сипаттаманы Батыс Еуропаның секулярлы қоғамына қабылдау қиынға соғады. Сонымен қоса еуропалықтар жаңа парадигманың келуін мәдени экспансия деп қабылдайды. Мұндай қабылдаулар конфликттік жағдайларды туындатады, оның көріністерін әлем көріп отыр.

Қалыптасқан қиын ахуалды шеше алатын қадамдар болуы мүмкін, бірақ ол үшін конфликттің қос тобы да оны жасауға тиіс.

Түйін сөздер: ислам, Батыс Еуропа, моральды-адамгершілік жүйе, шариғат, бостандық, мұсылмандық азшылық.

**ВСТРЕЧА
РЕЛИГИОЗНО
ВОСТОКА И
СЕКУЛЯРНОГО
ЗАПАДА:
МОРАЛЬНО-
ПРАВСТВЕННЫЕ
КОЛЛИЗИИ**

На сегодняшний день восприятие ислама в Западном мире складывается в основном через призму, сфокусированную на двух ключевых моментах. Во-первых, это радикальные действия и акты, совершаемые во имя данной мировой религии на территориях западных государств. Во-вторых, это права и свободы, предоставляемые человеку в рамках исламского законодательства, шариата, которое зачастую противопоставляется европейским демократическим правам человека. Карикатурные скандалы, законодательные запреты в отношении ношения хиджаба в общественных местах, миллионные марши протеста в поддержку таких европейских ценностей, как свобода слова и выражения мнений, будоражат Старый Свет в первой половине XXI века ничуть не меньше, чем религиозные войны во второй половине XVI века. Разница заключается в том, что Средневековой Европе приходилось решать социально-правовые конфликты в рамках одной культуры, пусть и начинающей разветвляться на течения. Современная же Европа переживает противостояние двух отличающихся друг от друга культурных систем, основанных на разных ценностях, в которых такой компонент, как религия, занимает неодинаковое положение, выполняя порой диаметрально противоположную функцию.

Исламский мир, вливающийся в Западную Европу многочисленными трудовыми мигрантами и военными беженцами, подвигает исследователей к осмыслению ряда серьезных вопросов. Среди них на первое место выходят проблемные точки, которые в том или ином сочетании составляют суть всех конфликтов, развивающихся на Западе вокруг ислама и мусульманских меньшинств. Так Л.Р. Сюкияйнен выделяет три основных проблемных поля [5, с. 143]:

- различия в понимании прав и свобод человека, что основано, в частности, на несовпадении базовых определений права, а также его соотношения с религиозными и нравственными принципами;
- обеспокоенность европейцев культурной экспансией ислама, что, по их мнению, угрожает духовно-ценностным устоям их общества. Сюда же примыкает проблема неготовности мусульман принять эти ценности и интегрироваться в сложившийся образ европейской жизни;

Беспокойство Европы за свою политическую стабильность и безопасность, что связано с распространением исламских экстремистских политических идей и течений.

Каждый из указанных пунктов представляет собой серьезное и обширное поле для исследования. Поэтому данная статья ограничится обзором вопросов, касающихся причин восприятия мусульман в европейских странах и привносимой ими культуры как угрозы существующему образу жизни.

Исламский и европейский ракурсы действительности

Одним из насущных вопросов современного человека является определение критерия для принятия решений и построения своего поведения. Другими словами, современный человек отчаянно пытается сориентироваться в окружающем его мире, который углубляет свою множественность в эпоху пост-современности, тем самым усложняя процесс получения представления о том, что хорошо, а что плохо, что есть добро, а что зло. Возникает острый вопрос: на основании чего принимать решение и делать выбор? Вопрос далеко не праздный, поскольку затрагивает основу морально-нравственного существования всего общества и нормы поведения отдельной личности.

Если рассматривать в данном контексте мусульманский социум, то здесь на поставленный вопрос дается четкий и однозначный ответ. Можно говорить о том, что главной характерной чертой исламского подхода является установка на подчинение человека в его поведения воле Аллаха. Для европейца такой подход непонятен и неприемлем, поскольку ключевым отличием исламского социума от европейского является интегрированность и неразделенность религиозно-обрядовой и повседневной сторон жизни мусульманина. Это единство давно утрачено европейским сообществом, поскольку эпоха Просвещения и возникший на ее фоне секуляризм принесли с собой так называемую функциональную дифференциацию, четко разделившую сферы жизни общества и выделившую религию в отдельную компоненту [9]. Какие-либо религиозные принципы оставались действующими исключительно в рамках частной жизни отдельного индивидуума, блокируя проявления религиозности в публичном пространстве. С разработкой европейского светского подхода источником не только власти, но и любых норм и правил теперь становится нация [3, с. 5].

Именно религиозный фактор и его роль в социокультурной жизни общества оказывают серьез-

ное влияние на формирование и понимание правил поведения человека в обществе. Здесь коренится первопричина поведенческих отличий представителей исламского и европейского сообществ. Значимость религиозного фактора также оказывает влияние на формирование морально-нравственной системы, закладывающей основы кодекса поведения. Можно выделить ряд отличий, указывающих на разницу между европейской и исламской системами.

Первое отличие заключается в обозначении первоисточника. Западный стандарт основан на антропоцентризме: правила формулируются самим человеком, а затем признаются государством. Во главу угла ставятся понятия свободы и равенства. В отличие от данного либерального представления, исламское общество источником правил и норм поведения считает лишь Аллаха, т.е. следует теоцентричному принципу. По мнению исламских ученых, правила, установленные человеком, являются субъективными и не могут быть положены «в основу определения природы универсальных, единых для всех прав и свобод человека» [5, с. 17]. Поэтому в качестве более объективного основания, не подверженного влиянию времени, человеческим желаниям и интересам, выделяется божественная воля. Именно на ней и строится шариат.

Шариат – второй отличительный признак исламской морально-нравственной системы, указывающий, что направленность законов задается движением «от внешнего к внутреннему». Шариат, по сути дела, выражает внешний аспект, «божественный закон», зафиксированный в исламских первоисточниках – Коране и Сунне. Он олицетворяет всеобъемлющий характер ислама, поскольку шариат включает в себя не только исламскую догматику, но и этику, а также правила поведения человека во всех сферах жизни. Европейское же законодательство [6] действует на основании теории «естественно морали» и задает противоположную направленность движения: от внутреннего к внешнему. Отправной точкой является то, что изначально находится внутри людей, в их природе.

Первое и второе отличия морально-нравственных систем европейского и исламского общества тесно взаимосвязаны. Они представляют собой метафорическое основание и архитектурную надстройку, которые формируют определенное здание, придавая ему характерные черты. Потому внешний облик европейского социума будет отличаться от исламского так же, как здание Эрмитажа от мечети Султанмахмет. И так же,

как при оценке музейного комплекса применяются несколько иные критерии, чем в оценке культового сооружения, неразумно сравнивать этику религиозного исламского мира и секулярного европейского без постоянных оговорок и допущений. Универсалистский подход скорее навредит, чем поможет в составлении объективного представления. Необходимо принимать во внимание отличительные особенности, которые не ограничиваются двумя, упомянутыми выше.

Так третье отличие морально-нравственной системы Востока и Запада можно увидеть в той роли, которая отводится *государству* в ее утверждении. Западное общество нацелено на защиту этих норм от посягательства государства [7]. В то же самое время ислам рассматривает власть как институт, призванный обеспечить исполнение божественных предписаний, создание условий для наилучшего их исполнения. Поэтому нет ничего удивительного, что и данный институт попадает под действие шариата и тесно связан с ним.

Таким образом, рассмотрев системообразующих элементов, очевидным становится их существенное различие. Находя свое видимое проявление в поведении последователей того или иного образа жизни, эти отличия не могут не привести к определенному роду столкновениям при встрече. Причем доминирующая культура будет естественным образом воспринимать данный конфликт как покушение на свое привилегированное положение, заявляя об угрозе сложившемуся образу жизни.

Важность терминологии

В условиях противостояния ценностных ориентаций особую важность приобретает вопрос дефиниций терминов, которыми оперируют стороны в своем противостоянии. Один и тот же концепт может иметь разную смысловую нагрузку, что, в свою очередь, приведет не к разряжению напряженности, а к ее усугублению. Одним из ярких примеров таких терминологических разногласий является категория свободы в исламском и европейском понимании.

Для мусульман свобода является одним из основополагающих начал морально-правовых отношений. Наряду с достоинством, равенством и справедливостью свобода определяет развитие многих сфер взаимоотношений не только в обществах, где ислам является государственной религией, но и для отдельно взятого мусульманина. Понятие свобода объединяет в исламе несколько концептов:

Во-первых, *свобода вероисповедания*. Обоснование данного права для каждого человека черпается в хорошо известных коранических

аятах [2]: «Нет принуждения в религии» (2:25) или «А если бы пожелал твой Господь, тогда уверовали бы все, кто на земле, целиком. Разве ж ты вынудишь людей к тому, что они станут верующими?» (10:99). Особое внимание уделяется и правам немусульман, в частности «людей Писания», в свободе вероисповедания. При заключении соглашения о защите со стороны мусульманского правителя и уплаты подушного налога (9:29), эта группа получает право свободно исповедовать свою веру и находится под покровительством мусульман. Это подтверждает и ряд известных хадисов пророка Мухаммеда: «Кто навредит зимми, тому я враг, а кто ему враг (зимми), тот станет врагом в день Воскресения» [1, с. 271]; «Тому из иудеев или христиан, кто испытывает неприязнь к исламу, не следует препятствовать в исповедании веры, но он должен платить джизью» [5, с. 30].

Во-вторых, *свобода собраний/ассоциаций*. Данный вид исламские исследователи выводят из следующего аята: «Держитесь за вервь Аллаха все, и не разделяйтесь... и пусть будет среди вас община, которая призывает к добру, приказывает одобренное и удерживает от неодобряемого» (3:103-104). Из данного аята следует необходимость двух критериев для признания ассоциации допустимой: (1) нет направленности на создание раскола среди мусульман; (2) строгое соблюдение норм шариата.

В-третьих, близкий подход прослеживается в отношении *свободы мнений*. В данном случае подтверждение находится в Коране, когда говорится о том, что члены мусульманского сообщества «вершат дела свои по совету взаимному» (42:38). В этом же духе звучит и аят, обращенный к самому Мухаммеду: «И советуйся с ними о делах» (3:159). Эти божественные коранические предписания нашли свое выражение в такой концепции государственного управления в исламе, как *шуро*, т.е. принцип совещательности. В период первых четырех халифов данный принцип широко применялся и заключался в свободном и публичном обсуждении вопросов государственной власти на заседании консультативного органа с участием правителя (халифа), который впоследствии принимал окончательное решение. При рассмотрении данного вида свободы необходимо помнить о том ограничении, которое налагается при высказывании мнения: выступающий должен хорошо усвоить и следовать исламским ценностям и конкретным нормам.

В-четвертых, *свобода мысли и слова*. Данный вид свободы необходимо понимать не сам по себе, а в контексте неукоснительного соблюдения

мусульманином предписаний шариата в отношении запрещенного и дозволенного. Наряду с аятами Корана, которые указывают на данный принцип (3:104, 9:71, 103:2-3), хорошо известен хадис пророка Мухаммеда на эту тему: «Если кто-нибудь из вас увидит нечто достойное порицания, пусть изменит это собственноручно, если же он не сможет сделать этого своими руками, пусть сделает это своим языком, а если не сможет и этого, то пусть сделает это сердцем своим, и последнее будет самым слабым проявлением веры» [4].

Очевидно, что все четыре вида свободы объединяет единое целеполагание: сохранение и укрепление устоев ислама, направленность на построение исламского общества и корректировку возможных ошибок, которые могут возникнуть. Ясно, что любой вид свободы не может использоваться для оскорбления ислама, Пророка или открытых нападок на постулаты веры. Подобные действия, совершаемые мусульманами, будут расценены как вероотступничество. Что же касается действий в отношении отдельных личностей, то злословие, распространение порочащих человека сведений или оскорбления будут расценены как нарушение моральных принципов ислама.

Все выше сказанное указывает на то, что принцип свободы в исламском обществе действует только в определенных рамках, за которыми она может причинить вред отдельному человеку или сообществу в целом, превратившись в средство распространения порока и безнравственности.

Исходя из данного положения, можно говорить о ключевых различиях в трактовке свободы человека и ее пределов в исламском и европейском либерально-демократическом понимании. Либеральный взгляд допускает ограничения для свободы одного человека только рамками свободы других людей. При этом сами рамки остаются довольно аморфными и неопределенными, поскольку во многом субъективны. Хотя в последнее время предпринимаются попытки их упорядочить законодательно (например, принятие отдельных правовых актов в отношении различных меньшинств). В исламском же обществе границы четко определены императивными нормами шариата, в первую очередь, запретами, оговоренными в нем. Воспринимаются они не как посягательства на права и свободы человека, а как высшая справедливость, исходящая от Всевышнего. Поэтому при встрече исламских принципов с западной культурой происходит конфликт.

Так в условиях светской правовой традиции в западных государствах религиозно-нравственные ориентиры лежат вне сферы юридически признаваемых прав и свобод. В исламской же культуре религиозно-нравственные нормы – неотъемлемая часть не только веры и этических требований, но и правовой системы, определяющей взаимоотношения людей. Поэтому когда французский сатирический журнал «Шарли Эбдо» печатает карикатуры на пророка Мухаммеда, европейцами это воспринимается как проявление свободы слова, «естественного права» человека. Мусульмане же расценивают это как посягательство не только на их религиозные символы, но и правовую систему.

Этот аспект в различии культурно-правовых основ исламских и европейских государств помогает понять, почему крайне негативную реакцию с той и другой стороны вызвали совершенно разные события, связанные с одной и той же газетой «Шарли». Общественность и официальные структуры европейских стран были возмущены расстрелом журналистов газеты, поскольку расценили этот террористический акт как посягательство на свободу слова и выражения мнения. Исламский же мир был возмущен самим фактом публикации (в очередной раз) карикатур на Пророка, поскольку исламское сознание совершенно не приемлет оскорбление религиозных чувств и святынь, и не только исламских, но и других монотеистических религий. В данном случае проявилась иерархия ценностей и правил поведения, сконцентрированная вокруг религиозных предписаний и мотивов.

Налицо ключевое расхождение, корни которого уходят в глубокое несовпадение ценностных ориентиров.

Пути решения конфликта

Давая оценку современной мировой ситуации стоит признать, что культурное пространство Европы подверглось серьезному вмешательству со стороны ислама и мусульманских меньшинств. Это вмешательство, с одной стороны, поставило под сомнение сложившуюся здесь систему ценностей и традиций, а с другой, вызвало ответную реакцию, выражающуюся в стремлении остановить, под час любой ценой, это культурное и религиозное наступление, дабы избежать серьезного столкновения.

В данном случае, чтобы не допустить разрастания противостояния, необходимо прилагать усилия с обеих сторон. Так, европейцам необходимо понять и принять, что мусульманская социально-культурная система строится на иных приоритетах.

Конечно, в данном случае европейскому сознанию придется преодолеть серьезный барьер, выстроенный ориенталистским подходом к «другим». Тем не менее, это необходимо, поскольку только при условии принятия многомерности современного общества возможен конструктивный диалог и мирное решение конфликта. Данный шаг послужит той эпистемологической основой, которая поможет выстраивать дальнейшую онтологическую перспективу.

Следующим моментом должно стать разъяснение мусульманам обоснованности европейского законодательства с использованием значимых для них аргументов (ценности шариата, выводы исламской юриспруденции). Важную работу в данном направлении проводят мусульмане-европейцы, родившиеся и выросшие в данной культуре, но не ассимилировавшиеся и не растворившиеся в ней. У них есть четкое понимание обеих ценностных систем, чтобы проводить сравнение и вести разъяснение в двух направлениях: европейцам, о том, что является значимым для исламской культуры, а мусульманам в Европе – как понимать то, что окружает их в новом обществе. Такую активную разъяснительную и образовательную работу проводит, например, европейский консультативный центр «The European Muslim Network» во главе с Тариком Рамаданом [10].

Второе, европейским законодателям необходимо отказаться от тотальных запретов в отношении видимых религиозных символов, например, традиционной мусульманской одежды. Необходимо проявлять разумную меру и отказываться от запретов там, где нет угрозы светским устоям государства. Нельзя отрицать, что для некоторых женщин отказ от ношения хиджаба является освобождением скорее от патриархальных порядков, чем от ислама. Но для других как раз запрет на его ношение является посягательством на их свободу вероисповедания.

Самим мусульманам, прибывшим на место жительства в новую культуру также необходимо прилагать усилия для адаптации и интеграции. Во-первых, им необходимо усвоить, что свобода слова на Западе является таким же краеугольным камнем, как и право на религиозные убеждения в исламском обществе. Данное право считается правом каждого. Его можно не разделять, но его необходимо уважать. Во-вторых, именно свобода слова на Западе дает мусульман возможность публично озвучивать свое несогласие и вступать в активные дебаты в отношении приемлемых и неприемлемых способов

выражения этой свободы, апеллируя к исламским ценностям. На сегодняшний день только единицы европейских мусульман в полной мере пользуются этой возможностью. Среди них можно назвать Бассама Тиби, Зияутдина Сардара, Тарика Рамадана, Цема Оздемир.

Особая сложность может возникнуть у мусульман в преодолении априорно негативного отношения у европейцев к шариату. Здесь на первый план необходимо выйти исламским специалистам-правоведам, чьей задачей становится разъяснение, что «исламское право в его современном умеренном понимании может быть не только противником и оппонентом универсальных правовых стандартов ..., но и их союзником в преодолении архаичных традиций и обычаев (например, так называемого убийства чести или кровной мести)» [5, с. 183].

Конечно, данный список предлагаемых шагов не является исчерпывающим и не снимает тех противоречий, с которыми сталкивают европейская и исламская культуры, приходя в соприкосновение на общей территории. Они еще долго будут оставаться на повестке дня. Тем не менее, благодаря перечисленным мерам у противоборствующих сторон есть реальная возможность снизить уровень противостояния, избежать новые прямые столкновения и предупредить пути нового обострения конфликта, связанного с присутствием мусульман на европейском континенте.

Post Scriptum

Наблюдая за развитием социокультурной ситуации в Западной Европе, за теми коллизиями, которые возникают в результате соприкосновения двух совершенно различных ценностных систем, хочется сделать ряд замечаний в отношении ситуации в Казахстане.

Можно однозначно заявить, что на территории независимого Казахстана на территории независимого Казахстана развития подобного драматического сценария вряд ли кто желает. Тем не менее, необходимо принимать во внимание растущее напряжение между светскими основами государственности, закрепленными Конституцией РК, в которой провозглашается свобода совести и свобода вероисповедания, и возрастающей значимостью религиозного фактора в казахстанском обществе [8].

Данная ситуация повышает роль государства как регулятора государственно-конфессиональных отношений и гаранта соблюдения правовых норм, а также статус образовательных институтов, главной целью которых должна стать активная просветительская работа в вопросах ве-

ры и духовности для обеспечения мира и согласия в обществе. Принимая во внимание многоконфессиональный характер казахстанского религиозного ландшафта, будет полезно проводить регулярный мониторинг деятельности присутствующих

деноминаций с целью составления более полной картины современной религиозной ситуации в стране, что поможет в отслеживании тенденций развития религиозного сознания и предупреждения потенциальных конфликтов в этой сфере.

Литература

- 1 Аль-Кардави Ю. Дозволенное и запретное в исламе. – М.: Андалус, 2005. – 336 с.
- 2 Перевод аятов Корана дается по «Переводу смыслов И.Ю. Крачковского» // <http://www.falaq.ru/quran/krac/> (дата обращения: 12.03.2016).
- 3 Васильев А. Исламский экстремизм как выражение кризиса мусульманской цивилизации // *Азия и Африка сегодня*. – № 5 (550). – 2003. – С. 4-18.
- 4 Сахих Муслим. 1. Книга Веры, хадис 49. Энциклопедия хадисов // <http://hadis.info/saxix-muslim-1-kniga-very-xadisy-8-100-2/20393/> (дата обращения: 14.03.2016).
- 5 Сюкияйнен Л.Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. – М.: ООО «Садра», 2014. – 212 с.
- 6 Под законотворчеством мы понимаем не только свод юридических правил, возникающих в результате деятельности официальных государственных органов, отвечающих за формулирование правовых документов, но внутренние законы, формулируемые отдельной личностью.
- 7 Этим, на наш взгляд, можно объяснить многочисленные законодательные инициативы «снизу» в защиту прав и свобод различных «меньшинств», включая сексуальных.
- 8 Так по данным социологических опросов фиксируется существенный рост количества респондентов, для которых будущее Казахстана видится в качестве государства с религиозным статусом. Этот рост определяется следующими цифрами: 4,1% в 2000 г., 7,8% в 2005г, 13,6% в 2014г. См. Шаукенова З.К., Бурова Е.Е., Бектенова М.К. Феномен религиозности в современном Казахстане (социологический взгляд) // *Вестник КазНУ. Серия религиоведение* – № 1. – 2015. – Алматы. – С. 5-13.
- 9 Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. – Chicago: University of Chicago Press, 1994. – 330p.
- 10 См. Официальный сайт организации: The European Muslim Network // <http://www.euro-muslims.eu/>

References

- 1 Al-Qaradawi Y. *The Lawful and The Prohibited in Islam*. – Moscow, Andalus, 2005. – 336 s. (In Russian)
- 2 The Qur'an is cited from *The Translation of Meanings* by I.Y. Krachkovski [Perevod smyslov I.U. Krachkovskogo] // <http://www.falaq.ru/quran/krac/> (date of access: 12.03.2016). (In Russian)
- 3 Vasil'ev A. *Islamic Extremism as an Expression of Muslim Civilisation Crisis* [Islamskij jekstrimizm kak vyrazhenie krizisa musul'manskoj civilizacii] // *Azija i Afrika segodnja*. – № 5 (550). – 2003. – S. 4-18. (In Russian)
- 4 Sahih Muslim. 1. *Book of Faith, hadith 49. Hadith Encyclopedia* [Jenciklopedija hadisov] // <http://hadis.info/saxix-muslim-1-kniga-very-xadisy-8-100-2/20393/> (date of access: 14.03.2016). (In Russian)
- 5 Sjukijajnen L.R. *Islam and Human Rights in the Dialogue of Cultures* [Islam i prava cheloveka v dialoge kul'tur i religij]. – Moscow, ООО «Sadra», 2014. – 212 s. (In Russian)
- 6 In lawmaking we include not only a set of legal rules initiated and approved by the activity of appropriate official state bodies responsible for the formulation of legal instruments, but internal laws formulated by individuals as well.
- 7 In our opinion this can explain a number of grass-root legal initiatives for the rights and freedoms of different minorities, including sexual minorities.
- 8 The public opinion polls demonstrate the substantial growth of the number of respondents who consider Kazakhstan as a state with a religious status in the future. This following figures illustrate the growth: 4,1% in 2000, 7,8% in 2005, 13,6% in 2014. See Shaukenova Z.K., Burova E.E., Bektenova M.K. *The phenomenon of religiosity in modern Kazakhstan (the sociological view)* // *KazNU Bulletin. Religious Studies* – № 1. – 2015. – Almaty. – S. 5-13.
- 9 Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. – Chicago: University of Chicago Press, 1994. – 330p.
- 10 The European Muslim Network. Official Web-site: <http://www.euro-muslims.eu/>

**ЭТНОМӘДЕНИЕТТАНУ
БАҒЫТЫ БОЙЫНША
«ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІ»
ТАҚЫРЫБЫНДА
БІРІНШІ
ХАЛЫҚАРАЛЫҚ
ЖАЗҒЫ МЕКТЕП
ҰЙЫМДАСТЫРЫЛДЫ**

«Қазақстанның дамыған отыз елдің қатарына кіру мәдени моделі: ықпалдастық мәселелері және мәдени байланыс» зерттеу жобасының аясында Болгариядан келген ғалымдардың қатысуымен этномәдениеттану бойынша бірінші Халықаралық жазғы мектеп өткізілді. Мектеп Философия және саясаттану факультетінің біліктілікті арттыру және қосымша білім беру институтымен бірлесе ұйымдастырылған.

Халықаралық жазғы мектеп бағдарламасы «Қазақ мәдениеті» оқу-таныстырмалық практикасы Қазақстан туралы жағымды имиджді қалыптастыру, қазақ мәдениетімен таныстыру, сондай-ақ Қазақстан мен Болгария арасындағы академиялық, ғылыми және мәдени байланыстарды кеңейтуге бағытталған болатын. Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің бірінші проректоры Мұхамбетқали Бүркітбаев мектеп қатысушыларын құттықтап, қазақ мәдениетіне деген қызығушылықтары үшін қонақтарға алғысын білдіре отырып, бұл жобаның лайықты жалғасын таба беретініне сенім арттындығын атап өтті.

Мектеп жұмысына мәдени антропология саласында қазақстандық сарапшылар мен мамандар, этнология, этнография, мәдениет, этнопедагогика, клиникалық және әлеуметтік психология, туризм, жас ғалымдар, мектеп мұғалімдері, әлеуметтік қызметкерлер қатысты. Жазғы мектеп жұмысы барысында профессор А.К. Жолдыбаева «Қазақ қоғамындағы мультикультурализм», профессор Т.Х. Ғабитов «Номадизм қазақ мәдениетінің архетипі ретінде», профессор Н.Ж. Байтенова «Қазақ қоғамындағы дін» атты тақырыптарда дәріс берді.

Халықаралық мектептің теориялық модуль аясында «Қазақстандағы заманауи клиникалық психология: мәселелері мен мүмкіндіктері» тақырыбында дөңгелек үстел өткізілді. ««Мәңгілік ел» идеясы: қазақстандық патриотизмді қалыптастыру жолдары мен рухани құндылықтарды сақтау» тақырыбында конференция өткізіліп, филос.ғ.д., профессор, философия және саясаттану факультетінің деканы А.Р. Масалимова ««Мәңгілік Ел» ұлттық идеясының қалыптасуы өркениеттік даму мен рухани-этникалық құндылықтардың негізі ретінде»; соц.ғ.д., әлеуметтану және әлеуметтік жұмыс кафедрасының профессоры Б.Н. Қылышбаева «Жастардағы отбасылық құндылықтардың

трансформациясы»; филос.ғ.д., дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры Н.Ж. Байтенова «Қазіргі Қазақстандағы діни жағдай» атты өзекті тақырыптарға баяндамалар жасалды. Дискуссия алаңында сарапшылар қазіргі заманғы қазақстандық жастардың отбасылық құндылық мәселелерін талқылап, Қазақстандағы исламның таралу ерекшеліктерін, дінаралық және этносаралық қарым-қатынастар мәселелерін қарастырды. Сондай-ақ, «Злата» болгар этно-мәдени орталығы мен «Roma» сыған мәдени орталығының өкілдерімен және «Парасат» қалалық және университет кәсіподақ көшбасшысымен Болгария Республикасының «Жоғары білім және ғылым» Ұлттық Одағының Президенті Вълчевой Лилянкоймен кездесулер ұйымдастырылды.

Болгар делегациясының басшылары – «BG-Баптистер Бірлестігінің» директоры Виолета Добичина және Софья университетінің профессоры Санкт Климент Охридский Ирина Колева ҚазҰУ-дың даму қарқыны мен жетістіктерін және халықаралық QS World University Rankings рейтингі бойынша нәтижелерін жоғары бағалады.

Профессор Виолета Добичина «Беделді рейтингтің» жоғарғы 250 топ ішіне кіру университет қызметкерлерінің халықаралық беделін арттыру үшін мақсатты және табысты жұмысының нәтижесі. «Қазақ ұлттық университеті сенімді түрде Орталық Азия мен ТМД елдерінде өзінің көшбасшылығын сақтап отыр» – деген пікірін білдірді. Қонақтар Дмитрий Баландин атындағы бассейн мен «Мәңгілік ел» студенттер мен түлектердің триумфалды аркасының салтанатты ашылуын тамашалады.

Практикалық модуль аясында «Ұлы Жібек жолы – Тараз, Шымкент, Отырар, Түркістан қалаларына» жоспарланған сапармен делегация Тамғалы, Үңгіртас петроглифтері және басқа да тарихи ескерткіштер орындарында болып қайтты.

Жазғы мектеп қатысушылары мен студенттер ҚазҰУ мұражайында, Қазақстан Республикасының Ұлттық мұражайында, Ә.Қастеев атындағы мемлекеттік мұражайда болып, арнайы: «Дәстүрлі қазақ халық аспаптары: дәстүр және қазіргі заман» атты курс тыңдады. Аға оқытушы Н.К. Альджанова РМК «Ғылым ордасы» мұражайында экскурсия өткізді.

Шектеулі уақытта Қазақ мәдениетін барынша дәріптеу мақсатында шетелдік қонақтарға ыңғайлы бағдарламалар жасалынған болатын. Делегация қазақтың ұлттық тағамдарымен танысып, бауырсақ пісіріп үйренді, атқа мініп, этнографиялық «Ғұндар» ауылын тамашалады. Сондай-ақ, киіз және қыш өнері бойынша мастер-класстарға қатысты.

Қорытынды күні мектепке қатысушылар әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дың біліктілікті арттыру институтының сертификаттарымен және естелік сувенирлерімен марапатталды.

Этномәдениеттану бойынша І Халықаралық жазғы «Қазақ мәдениеті» мектебінің қатысушылары әл-Фараби атындағы ҚазҰУ әріптестеріне бағдарламаны жүзеге асырғандарына өз алғыстарын айтып, болашақта да Қазақстан мен Болгария арасындағы бұл өзара ынтымақтастықты жалғастыруға ниеттерін білдірді.

Жазғы мектеп жұмысы философия және саясаттану факультетінің деканы, профессор А.Р. Масалимованың тікелей басшылығымен, философия және саясаттану факультетінің деканыныңғылыми-инновациялық қызмет және халықаралық байланыстар жөніндегі орынбасары, доцент Б.Б. Мейрбаев, дінтану және мәдениеттану кафедрасының меңгерушісі: филос.ғ.д., проф. А.Д. Құрманалиева мен 2 курс магистранты Э.Ф. Есекееваның белсенді ұйымдастыруымен ойдағыдай, жоғарғы деңгейде іске асты.

АВТОРЛАР ТУРАЛЫ МӘЛІМЕТ

Абдрасилова Г.З. – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Байтенова Н.Ж. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Бүлекбаев С.Б. – философия ғылымдарының докторы, профессор, Абай атындағы ҚазХҚ және ӘТУ

Жорабек Ж.Г. – магистрант, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Ивашов А.А. – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, Абай атындағы ҚазХҚ және ӘТУ

Кокеева Д.М. – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Медерова Д. – тарих ғылымдарының кандидаты, ҚР БҒМ ҒК Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты

Мейрбаев Б.Б. – доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Момынқұлов Ж.Б. – философия ғылымдарының кандидаты, Халықаралық Түркі академиясы

Фролов А.А. – философия ғылымдарының кандидаты, Сулейман Демирель атындағы университеті

Хаван А. – магистр, М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты

Шет ел басылымы

Мехмет Евкуран – теология факультетінің профессоры, Хити университетінің докторы

Музыкаина Е.В. – философия ғылымдарының кандидаты, Заок христиан гуманитарлық-экономикалық институты

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

<i>Байтенова Н.Ж.</i> Қазіргі Қазақстандағы дінтану саласында мамандарды дайындаудың өзекті мәселелері.....	4
<i>Булекбаев С.Б., Ивашов А.А.</i> О тюркской составляющей в мировой цивилизация	12
<i>Мейрбаев Б.Б., Жорабек Ж.Г.</i> «Исламдағы құқықтық доктриналардың шығуы және ерекшеліктері».....	20
<i>Момынкулов Ж.Б., Кокеева Д.М., Хаван А.</i> Опыт арабских стран в сфере противодействия терроризму	30
<i>Медерова Д.</i> Құлпытас бетіндегі жоқтау сарыны: Батыс Қазақстан облысы материалдары бойынша	36
<i>Фролов А.А.</i> Проблема «Эго» в религиозной философии М. Икбала.....	44
<i>Абдрасилова Г.З.</i> Қазақ ағартушыларының өмір және өлім туралы философиялық ойлары	52
Шетел Зарубежные басылымдары публикации	
<i>Мехмет Евкуран</i> Дағдарыс теологиясы және қоғамдық қозғалыс ретінде салафизм. Салафилік идеология және Ислам әлеміндегі ықпалы туралы сараптама	60
<i>Музыкаина Е.В.</i> Встреча религиозно Востока и секулярного Запада: морально-нравственные коллизии	68
Ғылыми Научная өмір жизнь	
Этномәдениеттану бағыты бойынша «Қазақ мәдениеті» тақырыбында бірінші Халықаралық жазғы мектеп ұйымдастырылды	76
Авторлар туралы мәлімет.....	78

CONTENTS

<i>Baitenova N.Zh.</i> Actual problems of religious studies specialists training in the conditions of modern Kazakhstan.....	4
<i>Bulekbayev S.B., Ivashov A.A.</i> About Turkic component in world culture and civilization.....	12
<i>Meirbaev B.B., Zhorabek Zh.G.</i> The appearance of part Highlights legal doctrines in Islam	20
<i>Momykulov Z.B., Kokeyeva D.M., Havan A.</i> Experiences of the Arab states in the fight against terrorism	30
<i>Mederova D.</i> Motives of qulpitas (gravestones) epitaphs (based on the monuments of West-Kazakhstan region).....	36
<i>Frolov A.A.</i> The problem of «Ego» in M. Iqbal religious philosophy.....	44
<i>Abdrasilova G.Z.</i> Philosophical views of Kazakh enlighteners on life and death.....	52

Foreign publications

<i>Mehmet Evkuran</i> On salafism as a crisis theology and social movement. An Analysis on Salafi Ideology and Its Impacts on The Muslim World.....	60
<i>Muzykina Y.V.</i> Encounter of Religious East and Secular West: Moral Collisions.....	68

Scientific life

Этномәдениеттану бағыты бойынша «Қазақ мәдениеті» тақырыбында бірінші Халықаралық жазғы мектеп ұйымдастырылды	76
Авторлар туралы мәлімет.....	78