

ISSN 2413-3558

Индекс 74876

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ХАБАРШЫ

Дінтану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК

Серия религиоведения

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

EURASIAN JOURNAL

Of Religious studies

№2 (14)

Алматы
«Қазақ университеті»
2018



ХАБАРШЫ

ДІНТАНУ СЕРИЯСЫ №2 (14)

ISSN 2413-3558

Индекс 74876



29.07.2015 ж. Қазақстан Республикасы Инвестициялар және даму министрлігі
Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитеті
Күәлік №15490-Ж

Журнал жылына 4 рет жарыққа шығады

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

Мейрбаев Б.Б., филос. ғ. к., доцент м.а.

(Қазақстан)

Тел.: +7 701 272 1704

E-mail: relvestnik@gmail.com

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

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

Абжалов С.Ү., филос.ғ.к., доцент – ғылыми редактордың орынбасары (Қазақстан)

Құрманалиева А.Д., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

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

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

Альжанова Н.Қ., PhD доктор, доцент м.а. (Қазақстан)

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

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

Муминов Ә.Қ., т.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Демеуова А.А., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)
Луиан Туреску, Конкордиа университетінің профессоры, PhD, дінтанушы (Канада)

Луиза Райан, Шеффилд университетінің профессоры, дінтанушы (Ұлыбритания)

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

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

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

Техникалық хатшы

Есекеева Ә., магистр, ассистент-оқытушы (Қазақстан)

Дінтану сериясы журналында қоғам үшін өзекті діни мәселелерді арқау еткен зерттеулер жарияланады.



ҚАЗАҚ
УНИВЕРСИТЕТІ
БАСПА ҮЙІ

Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы

Гульмира Шаккозова

Телефон: +77017242911

E-mail: gulmira.shakkozova@kaznu.kz

Редакторлары:

Гульмира Бекбердиева, Алтынай Ауанова

Компьютерде беттеген:

Айгүл Алдашева

Жазылу мен таратуды үйлестіруші

Айдана Керімқұл

Телефон: +7(727)377-34-11

E-mail: aidana.kerimkul@kaznu.kz

ИБ № 12142

Басуға 20.06.2018 жылы қол қойылды.

Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 5.5 б.т. Офсетті қағаз. Сандық басылыс.

Тапсырыс №4376. 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, 2018

ДІНТАНУ СЕРИЯСЫ

СЕРИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

RELIGIOUS STUDIES SERIES

Israilova A.N. *, Kurmanalieva A.D.

Al-Farabi Kazakh National University,
Kazakhstan, Almaty, *e-mail: assel.1994.n.i.4@mail.ru

ISLAM AND MODERN INFORMATION TECHNOLOGIES

Our article is devoted to the relationship of Islam with modern information technologies. The given theme is especially actual, in connection with that information technologies have covered all spheres of our vital activity and have firmly occupied the advanced positions in development of humankind. It is inconceivable today for our existence without mobile communication, the World Wide Web, online stores, electronic media, social networks and other delights of IT progress, which only succeeds in giving out the next innovations. Innovations are subject to all areas of life, including the system of state administration. Islam also not aside from attention to the fruits of modernity. Since believers are the most active part of the society, thinking first about the essence of innovations, how they are able to influence spirituality and the future of generations, and only then they are tasted. In the main part, a comparative analysis is given, as well as all discoveries, information technologies have positive and negative sides. Beginning with the invention of archery and ending with the curbing of nuclear energy, any product of human thought can serve both for the extraction of goods and for becoming an instrument of destruction. In the final part, emphasis is placed on the fact that, contrary to the generally accepted opinion, Muslims can and should use the Internet and social networks. It is necessary to follow the principle given in the Holy Quran Surah Ali 'Imran [3:104], which says: «There must be among you a community calling to good, and enjoining and actively promoting what is right and forbidding and trying to prevent evil (in appropriate ways). They are those who are the prosperous» (Unal2008: 157).

Key words: Islam, the Internet, social networks, information technologies, mobile technologies.

Исраилова А.Н. *, Курманалиева А.Д.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан, Алматы қ., *e-mail: assel.1994.n.i.4@mail.ru

Ислам және заманауи ақпараттық технологиялар

Мақала Исламның заманауи ақпараттық технологиялармен байланысына арналған ғылыми ізденіс ретінде өзекті. Ақпараттық технологиялар біздің өміріміздің барлық саласына еніп, адамзат дамуындағы алдыңғы қатарлы позицияларға ие болып отыр. Бүгінде ұялы байланыссыз, әлемдік желі, интернет-дүкендер, электронды медиа, әлеуметтік желілер және кезекті жаңа инновацияларды шығаруға үлгеріп отыратын ІТ жетістіктерінсіз өмір сүру мүмкін емес. Жаңашылдықтар өмірдің барлық саласына, оның ішінде рухани мәдениетке де өз әсерін тигізуде. Ислам да өзінің ықпалын қалыптастыру үшін қазіргі заманның инновациялық жетістіктерін пайдалануда. Діндарлар қоғамның барлық мүшелері секілді ең алдымен инновацияның мәнін, олардың руханилыққа және ұрпақтың болашағына әсерін ойлап барып қана пайдаланғандары жөн. Негізгі бөлімде ақпараттық технологиялардың да жағымды және жағымсыз жақтарына салыстырмалы талдау келтірілді. Адамзаттың садақты ойлап табудан бастап, ядролық энергияны тоқтата алуға дейінгі кез келген ойы игілікке қол жеткізуге қызмет етіп қана қоймай, жою мен қиратудың құралы болып кетуі де мүмкін екендігі негізделді. Қорытынды бөлімде көпшілік мақұлдаған пікірлерге қарамастан, мұсылмандардың ғаламтор мен әлеуметтік желілерді пайдалана алу керектігіне баса назар аударылды, бұл ретте Қасиетті Құран Кәрімде («Әли Имран», 3 сүре, 104 аят): «Сендерден жақсылыққа шақыратын сондай-ақ дұрыстыққа қосып, бұрыстықтан тосатын бір топ болсын. Міне солар құтылушылар» деп келген қағиданы ұстану қажеттігіне мән берілді (Unal 2008: 157).

Түйін сөздер: Ислам, Ғаламтор, әлеуметтік желілер, ақпараттық технологиялар, мобильді технологиялар.

Исраилова А.Н.* , Курманалиева А.Д.

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Казахстан, г. Алматы, *e-mail: assel.1994.n.i.4@mail.ru

Ислам и современные информационные технологии

Статья посвящена взаимосвязи Ислама с современными информационными технологиями. Данная тема особенно актуальна в связи с тем, что информационные технологии охватили все сферы нашей жизнедеятельности и твёрдо заняли передовые позиции в развитии человечества. Невообразимо сегодня наше существование без мобильной связи, всемирной паутины, интернет-магазинов, электронных СМИ, социальных сетей и прочих достижений IT-прогресса, который только успевает «выдавать» очередные инновации. Нововведениям подвержены абсолютно все сферы современного общества, включая и духовную сферу. Ислам для своего распространения среди уммы сегодня активно пользуется интернет достижениями современности. Верующие, как и все члены общества, должны в первую очередь подумать о сущности новшеств, о том, как они способны повлиять на духовность и будущее поколений, и затем их использовать в благих целях. В основной части приведен сравнительный анализ позитивной и негативной сторон информационных технологий. Начиная с изобретения лука и заканчивая освоением ядерной энергии, любой продукт людской мысли может служить как для добычи благ, так и стать инструментом уничтожения и разрушения. В заключительной части сделан акцент на то, что, несмотря на неоднозначные мнения по использованию новых технологий, мусульмане могут пользоваться интернетом и социальными сетями. Надо следовать принципу, приведенному в Священном Коране (сура 3, «Аль-Имран», аят 104), который гласит: «Пусть среди вас будет группа людей, которые будут призывать к добру, повелевать одобряемое и запрещать предосудительное. Именно они окажутся преуспевшими» (Unal, 2008: 157).

Ключевые слова: Ислам, интернет, социальные сети, информационные технологии, мобильные технологии.

Introduction

In the Republic of Kazakhstan, one of the most problematic issues in the sphere of religion is the insufficiently high level of religious literacy among the population, which opens up opportunities for various destructive forces of manipulating the consciousness of citizens. To solve this issue, as well as to ensure the achievement of the goal and target indicators, the Ministry of Religious and Civil Society Affairs of the Republic of Kazakhstan conducted outreach activities, aimed at promoting secular principles of the country's development, maintaining and strengthening interfaith peace and harmony, countering religious extremism and terrorism.

In particular, for the year 2017, in the framework of explaining the state policy in the sphere of religion, propagating traditional values, preventing religious extremism and forming immunity against radical ideas, over 42,000 materials have been published in the republican and regional media by the efforts of the ministry and local executive bodies (on radio and television – 3,506, in print media – 12,335, on Internet resources – 25,967, interviews – 195).

On the republican TV channels, more than 110 programs (Documentary films in the genre of journalistic investigation, talk shows, news stories,

interviews) with the involvement of representatives of government bodies, the scientific and expert community, NGOs and the Spiritual Board of Muslims of Kazakhstan («Interview», «Sukhat», «Bastau kerek» (Khabar 24); «Bizdin nazarda», «Terrorism tuzagi», «Zhahandik Sayasat» (Khabar); «Portret nedely» (KTK); «Betpe-bet», «Apta» (Kazakhstan).

One of the major projects aimed at the realization of the above goals is the activity of the informational and educational Internet portal «Kazislam.kz». Since the beginning of the year, the portal «Kazislam.kz» has prepared and published more than 5,500 information materials (including 4 411 news items, 1,000 interviews and articles, 180 audio-video materials). These materials were posted on video channels «Youtube.com», «KazTube» and in the communities of popular social networks «Facebook.com», «Twitter.com», «VKontakte».

The number of hits was 93 thousand, the number of visitors to the site is more than 45 thousand people per month, which is 2 times higher than in 2016. The number of published materials has increased, if in 2013 there were more than 3,300 materials, then by 2017 this figure grew by 40%. The majority of users of the resource are residents of Kazakhstan – 92.2%, Russia – 2.9%, Turkey – 2%, USA – 1.2%, Kyrgyzstan – 0.7%, Ukraine – 0.3%.

For the first time in 2017, the blogger project «Organization and conduct of information work in the media to promote secular values and debunk the ideas of radical religious movements» was launched. This project allowed to carry out diverse work in the media space. So, 60 demotivators are developed and replicated in social networks and mobile messengers.

Within the framework of the project, four popular communities are being conveyed («Қазақстан дінтанушылары / Религиоведы Казахстана / Religious studies scholars of Kazakhstan», «Дін және заман / Религия и современность / Religion and Modernity», «Дін әлемі / Мир религий / Religion World», «Өмір жайлы / About life») on the discussion of religious topics in social networks «Facebook.com», «VKontakte», «Twitter» with a readership of more than 250 thousand people. In total, in these communities since the beginning of the year, more than 5 thousand media have been published.

In the creation of a negative association of non – traditional religious groups and religious movements, the traditionally reputational work of the clergy is exposed to the operative reaction in the Internet (Report on the implementation of the Strategic Plan of the Ministry of Religious and Civil Affairs of the Republic of Kazakhstan for 2017-2021, approved by Order of the Minister of Religious and Civil Affairs of the Republic of Kazakhstan from December 28, 2016 № 17: 11).

In conducting large-scale awareness-raising and advocacy work new information impact mechanisms are being introduced and used through mobile messengers, oriented, above all, to the youth audience.

It is almost impossible to imagine our life without the Internet. However, modern «The World Wide Web» – this is not only an abundance of the most diverse information, but also an excellent opportunity for millions of users from all over the world to communicate with each other. The official statistics show that every Internet user between the ages of 7 and 50 is registered in at least one social network. A completely clear question arises: is it permissible for Muslims to use numerous Internet resources and be active participants in social networks?

In general, social networks (VKontakte, Facebook, Odnoklassniki and others) have a lot of pluses and minuses. One of the positive qualities of social networks is that they enable people to keep in touch and communicate with each other regardless of time of day and distance. This is a huge plus. A few decades ago it was simply impossible to imagine such a thing, but now it has become so commonplace that

it has truly become an integral part of our daily life. And at home, at work, and even while traveling the world, we can always instantly connect with any other user social networks especially with their relatives who can live very far away. People find each other, share experience and creativity, scooping the information they are interested in, expand their horizons, provide each other with moral and even material support through the Internet, and in particular social networks. Is the question of whether Muslims can use the Internet and social networks remains relevant?

If the Internet is used for good, good purposes, such as education, creativity, charity, then this, of course, can only be welcomed and encouraged, since this does not contradict the norms of Islam.

There are social networks and their disadvantages: they cause many a special dependence – virtual reality literally absorbs them with their heads. And then a person lurks many temptations, with which not everyone can cope. Social networks can be used in unseemly, sometimes even disastrous purposes – for example, spreading the ideas of extremism and terrorism, various obscene proposals, disseminating information that offends the feelings of believers, and so on. In a word, it all depends on the person – what he is looking for in the vastness of the Internet, then he finds it. Muslims around the world also actively use social networks, but their interests are devoid of a «dirty» focus.

Many Muslims, in addition, not only use well-known Internet resources, but also create their own social networks designed specifically for Muslims. There are many Muslim analogues of the popular social network Facebook, and in addition to social networks on the Internet there are special search engines that can be considered halal, they exclude from their search sites that contain low-quality, vulgar and forbidden information.

The Internet should serve extremely good purposes: for example, when Muslims direct their forces and aspirations to such an important field as charity.

Social networks play a truly invaluable role for newly converted Muslims and, in particular, for those who think about adopting Islam. It is on social networks that they can ask questions to their brothers and sisters by faith, consult with them on certain life situations, it is with the help of the Internet that they can feel themselves part of a large Muslim community. After all, if you compare every Muslim with germinated wheat, then the commonality of Muslims is similar to shoots in wheat fields (Kerimova, 2013: 1).

The costs of progress

Advanced Muslims quite successfully use modern services on non-Muslim portals. The range of requirements for Internet resources is constantly expanding, and the self-respecting information project monitors new technologies and changes in the rules of successful work in the network. Here is an example of a site indicial «Kazislam.kz» (this is how it looks among Muslim sites) on request «Islam» in the Google search engine. This was achieved with the help of modern technologies. It should be noted that among the most frequent searches in the search engine (for example: news, design, store, etc.), the positions of the top ten sites are based on technologies, while the content (content) here goes to the background. At present, there is not much competition in search engines for «Islam», although according to Google Trends statistics this keyword is much more popular than, for example, requests for words «Christianity» or «Orthodoxy», in which competition is not small at all. In some periods, requests for the word «Islam» exceeded the requests «Orthodoxy», «Buddhism», «Judaism» in dozens of times. This indicates a great interest of users of the worldwide network to Islam. But worthy of attention «Yandex. Catalog» were only 48 Muslim Internet projects (note, this same directory was considered authoritative enough by 1728 Christian sites). The most popular Internet direction today is the network of searching for acquaintances – «Facebook.com», «Twitter.com», «VKontakte», «Odnoklassniki.ru», «Instagram» and etc.. It's a world of friends, a world of constant contact with interesting people. Everyone builds his own life here. Someone is engaged in the construction of the «cyber-caliphate», others publish a Muslim Internet newspaper, others are looking for a companion of life. There is no racial or confessional discrimination, Muslims feel quite comfortable.

Network technologies are in a stage of constant development, therefore it is impossible to ignore the technical part of the information project, it is necessary to constantly monitor the network equipment of the site and update it. And it is very important to understand that so far the overwhelming majority of Muslims cannot work with the Internet, the efforts of Islamic news agencies, portals, channels, etc. do not have the desired effect.

Concerning the subject of information accounting systems, there is undoubtedly a great temptation to use personal data in selfish and obscene intentions. The more complete the information, the more interest and value it represents. After all, this is not

only general passport data, but also any contact of the accounting object with information systems: ownership of property, large acquisitions, and appeals to instances, purchase of tickets, insurance, social security and medical care. Moreover, taking into account all family ties.

Having access to the specified accounting systems and common identifiers, you can get a complete picture of the status and preferences of each individual person. This depends on the level of development and introduction of these systems, the trend of which is unambiguous – to further expand the scope of application. Together with the instrument of influence in the face of mass media that are uncontrolled by the society, it turns out that the atomic bomb is better – it is possible to massively destroy with the jeweler's precision and with the required selectivity.

Despite such a threatening picture, the rejection of technological progress is akin to trying to hide in a monastery, knowing the inability of all laity to follow this example. Such a position will only lead to greater backwardness from modern technologies, which will be increasingly difficult to catch up. But it does not solve this initial problem.

The World Wide Web

The World Wide Web is a perfect phrase for determining the current state of the Internet. The web in nature is designed for catching prey. Apparently, there is some correspondence to the evaluation of the real Internet and the provisions for using it. At first glance, everything is honest, although all participants are forced to follow the categorically unpredictable rules of a single resource, established by difficult-to-reach administrators of a difficult-to-determine origin. The scourge of the World Wide Web is the general anonymity, irresponsibility, permissiveness and impunity of the participants of different levels, which introduces serious adjustments to the characteristics of the global information space. Hence, it is unacceptable to recognize the opinion of the audience of the current virtual space as objective and sincere. The obvious misconception is that the Internet is in a state of unmanageable chaos. For an administrator of the appropriate rank, it is easy to identify the user on the access point, learn about his mailing and correspondence in social networks, monitor and control the flow of information of certain content. Then what would be the question? The fact is that when the Internet has stepped beyond the borders of one state, any attempts to develop rules for its functioning within the borders of a single

country or community face a serious confrontation. The main counterarguments of the opponents: the physical network is excellent from the information presented in it, the appeal to respect freedom of opinion and the transfer of all responsibility to the shoulders of an individual administrator, the characteristics of which were given above. However, modern trendsetters on the World Wide Web keep silent about the fact that without a physical network, access to the information posted is impossible; that freedom of opinion and freedom of expression are not one and the same; who are represented and authorized by those administrators and what is their responsibility.

Creating your own global network, if you allow this, will not solve the pressing problems. Having reached a certain level of its development, it will face the same vices. The whole question is about the criteria for providing and the rules for using the Internet. Similar to the polemic about land ownership, where it is not so important who owns land, how important are the conditions of land use. Even a negligent owner, under the threat of sanctions, up to confiscation, will have to use his own resource properly. But the whole hitch is that these rules are absent or not applied in practice. Only in China, where state-owned companies represent providers, access to foreign websites is limited to the government for censorship purposes, web pages are filtered by keywords related to state security, as well as by the «black list» of website addresses, even in the Internet cafe entrance only on passports.

Walking to the Internet

Mastering the Internet is a serious step for Islam. Literally, over the past few years, many Muslim information resources have been widely represented in the global network, which opened the way for everyone to get an official informative component. Such an important decision significantly contributes to the activation and precipitation of all kinds of impostors, scammers and distortors of the Muslim faith, who have excessively bred in the virtual world.

A bold act was the activation of the activity of imams in social networks, because initially it puts believers in front of the fact to independently resist the arbitrariness of Internet trolling and moreover on a foreign field. The offspring of Durov and Zuckerberg can hardly be called their own, just as it is naive to believe that the efforts of several giddy programmers have found a success story in cyberfield. There was internal chaos and external control

of social networks, which played an important role in stimulating the need for certain products.

The modern rhythm of life, the increase in the level of urbanization, increased mobility, the growth of the migration component, and the minimization of direct contact have formed a lack of communication. Social networks quickly filled this gap. Nothing is able to replace personal presence in the mosque, but to ignore the results of technical progress is irrational. Then it is quite reasonable to use the social environment of the Internet for the benefit of Islam, introducing in it rules corresponding to primordially Muslim values.

The need for personalization of all users and system administrators, compliance with information security, protection from unauthorized access, application of liability measures for violation of general rules – the main priorities for building a virtual communication environment of a new order. It is possible to achieve these only as a result of an agreement with the owners of existing systems, or by organizing their own social network, administered and physically under the auspices of the Imams (Abdrahmanov, 2007).

In some places, the sound of a cannon blast signals the time for the breaking of the fast in Ramadan. This is how it has been for several decades.

However, nowadays there is an iPhone, Android notifications does their job due to a smartphone application called ‘Ramadan Times’ which reminds the user of fasting times depending on the location. All this is happening due to the availability of technology at our fingertips. People have become more empowered with technology and are surprised at the power that it holds (Zahran, 2016a:1).

On the other hand, Islamic hardliners have a whole new point of view concerning the dissemination of religion via digital devices. Many of them have issued fatwas against the use of digital technology, which they claim is in some instances against Islamic principles. Nevertheless, Muslims have openly embraced technology, including the use of smartphones and the internet- just as the rest of the world has and in fact, in certain instances, even more.

A recent survey by Ipsos, a market-research firm, found that rich Muslim-majority countries boast some of world’s highest rates of smartphone penetration, with the United Arab Emirates ahead at 61%. But even in poorer Muslim lands adoption is respectable: 26% in Egypt, not much below Germany’s 29%. More than a third of people in the Middle East now use the internet, slightly above the world average.

Many smartphone apps cater to religious needs. Some show mosques and halal businesses close to a user's location. Salah 3D is an iPhone guide to how to pray. Another app, Quran Majeed, includes text and audio versions of the Koran not only in Arabic, but other languages, making the holy book more accessible to Muslims whose first language is not Arabic. It has been downloaded more than 3 million times.

Websites tailored to Muslims also abound. Artik Kuzmin, a Turkish entrepreneur, will soon launch Salamworld, a Facebook for Muslims. «People told us that they worry about moral standards on the internet. They don't feel it is safe for them», – he says. Salamworld's moderators will try to allay such fears by taking down photographs with too much flesh and deleting swear words. Online dating services are multiplying. «Far more is permissible in Islam than people think» explains Abdelaziz Aouragh, who runs Al Asira, which claims to be a sharia-compliant sex site, from the safety of Amsterdam.

Social media's role in the Arab spring has been widely discussed. But even more important may be how the technology is changing Islam itself by creating a virtual version of the ummah, the single nation of Muslims that Islam's followers consider themselves to be part of. All kinds of online forums allow open discussion of religious questions.

For the first time, lay people can easily separate religious commands from tradition by looking at holy texts and scholarship rather than relying on their local preachers. «The digital revolution has given a voice to young Muslims. It is allowing us to criticize the religious establishment and create our own interpretations» explains Amir Ahmad Nasr, a 25-year-old Sudanese blogger. He says that discovering the internet was the reason for his personal journey from devout Muslim to atheist and then to Sufi, adhering to a mystical version of Islam – an experience he describes in a forthcoming book, «My Isl@m».

Faith in progress

Facing a threat to their authority, some Islamic scholars have called for a ban on certain sites, and a handful even a ban on the entire internet. But many more are embracing new media to avoid being sidelined. Muslim scholars at al-Azhar University in Cairo run an «Islamic Hotline». Users call or e-mail a question, which is answered within 48 hours. Other muftis upload lectures to YouTube.

The internet's impact is even greater for Muslim women. «You can look after your family, have

a job, and avoid workplace problems with the hijab [veil],» says Kimberly Ben, a convert and freelance copywriter in Alabama, who publishes tips for Muslim women (sometimes called Muslimahs) on running a business from home on MuslimahsWorkingAtHome.com.

Being able to study religious teachings for themselves, Muslimahs are also chipping away at the predominantly male, orthodox domination of Islamic thought. The Prophet's first wife, Khadija, for instance, has become something of a role model. She is said to have been a successful businesswoman when she married Muhammad. Last year, in protest against Saudi Arabia's ban on women behind the wheel, Manal Al-Sharif uploaded a video to YouTube showing herself driving (which duly went viral and earned her nine days in detention).

As always, however, technology cuts both ways. Long before social media helped to usher in the Arab spring, jihadis used ghastly video clips and online forums to attract foot soldiers to their cause. More recently, the internet has led to shows of rabid intolerance. Earlier this year, when Hamza Kashgari, a Saudi writer, was deemed a blasphemer by his country's authorities for a poem, the internet was filled with hate speech against him.

Yet as more and more Muslims buy smartphones and get online, it is unlikely that radicals will benefit most. Hatred and extremism fester in closed polities, whereas the internet tends to strengthen the tolerant and open-minded. Mr Nasr, the Sudanese blogger, even thinks that digital media will be to Islam what the printing press was to Christianity – and ultimately lead to a Reformation. «We're still in the early stages,» he says, «but we're going to see many eclectic versions of Islam.» (Beirut, 2012)

On a more specific note, Muslims use their technological gadgets in the general way as everyone else does. They text, chat, download apps, play games, use social media as well as make online purchases. However, the Islamification of technology has a deeper impact.

According to Bart Barendregt of Leiden University, who has keenly studied South-East Asia's ever expanding digital usage, «Muslim youngsters are adopting technology to distance themselves from older, traditional practices while also challenging Western models» (Barendregt, 2010: 44).

Generally speaking, several apps cater to different pillars of Islam. For example, you will find apps that will guide you how to pray like 3D Salah, the Quran Majeed app which includes both text and audio versions and has been translated to several other

languages so as to make the holy book accessible to those whose first language is not Arabic.

Moreover, you will also come across several websites specifically tailored to Muslims. In essence, there are numerous Muslim websites that completely clone popular social media channels such as Facebook, especially in the Middle East (Barendregt, 2009: 73).

Faith Strengthened

Although some Islamic scholars have expressed displeasure and have issued numerous fatwas against the use of internet, many others have embraced it openly. It is common to find Islamic preachers online who use the internet to disseminate the message of Islam.

Muslim women on the other hand have found more freedom with the advent of technology. Home based jobs give them the freedom to remain covered by observing the hijab as well as looking after their families.

Additionally, the stereotype mindset associated with women is changing. Technology has empowered Muslim women in a way that they don't have to be confined to their kitchens all day. For instance, we can find many women coders who successfully run businesses of their own thanks to the power of the internet.

Furthermore, several online learning resources have also empowered Muslim women who are now able to learn anything that they want including religious teachings.

Using Technology to Prevent Violence

You will find several other ways tech has enabled the world become a better place. For instance, take PeaceTech Lab for instance, an NGO with headquarters based in the US that works with technology, data and media to minimize conflict worldwide especially in conflict stricken Muslim countries like Syria.

One such incident for instance, a Syrian man built a system called Aymta (which was part of PeaceTech) which was meant to alert residents of a particular area when a missile was being hurled at their direction so as to give them enough time to disperse.

Residents had to register for mobile alerts in order to be notified of any impending missile strikes, and needless to say, Aymta helped saved several lives.

Several other initiatives including PeaceTech apps have been downloaded by thousands of people «to feel safe and protected.»

In this way, we are witnessing the powerful impact that technology has had on our lives and how quickly everyone is embracing it, with Muslims not being an exception.

Crowd Funding and Nurturing Startups

Many business incubators are being created with the aim of nurturing startups that will in one way or another benefit the Muslim population. For example, Affinis Labs is a prime example of a business incubator that funds tech ideas that later turn into fully fledged companies.

Their founders Amanullah and Quintan were instrumental in performing high-level tasks for the white house which included ways to curb Islamic extremism and other related issues. The incubator focuses specifically on funding those startups which have a long term and positive impact on the Muslim population including those that help in building products and services that empower Muslim communities and help fight extremism.

Another example is Buildup which is also a business incubator that is focused on encouraging both organizations and individuals to use technology for peacebuilding and other solutions.

Moreover, economies in Muslim countries are rising rapidly due to the entry of digital services especially in form of apps.

Children are also able to learn religion in a non-traditional manner by playing Islamic games and other interactive software that motivate them to learn better (Zahran, 2016b: 1). For example, within the framework of the article of the Head of State «Course towards the future: modernization of Kazakhstan's identity», in 2017 the project «Жас кәсіпкер / Young enterpriser» was realized (Nazarbayev, 2017). One of the winners is Tokhtarbekov Bagdat, who invent «muslim doll» for children, which teaches them to read Quran ayats, 99 names of Allah and etc.

Why do we witness widespread enchantment with technology and at the same time a worldwide resurgence of religious fundamentalism has occurred? We shouldn't assume that the rise of both is simply coincidence. Instead of presuming that the education and training behind science and technology should always result in more religious skepticism and even a bit more atheism, we should wonder if perhaps empirical observations are actually disconfirming our ideas.

Atheists are often ready to criticize theists for failing to deal with evidence that doesn't meet expectations, so let's not fall into that same trap.

Perhaps there are religious impulses underlying the drive of technology which has characterized modernity – religious impulses which might affect secular atheists, too, if they aren't self-aware enough to notice what's going on.

Such impulses might prevent technology and religion from being incompatible. Perhaps technology itself is becoming religious on its own, thus also eliminating incompatibilities.

Both possibilities should be explored and I think both are occurring to varying degrees. Indeed, I think that both have been happening for hundreds of years, but the clear religious foundations for technological advancement are either ignored or hidden away like embarrassing relatives.

The enthusiasm so many people have had with technology is often rooted – sometimes unknowingly – in religious myths and ancient dreams. This is unfortunate because technology has proven itself capable of causing terrible problems for humanity, and one of the reasons for this may be the religious impulses people are ignoring.

Technology, like science, is a defining mark of modernity and if the future is to improve, certain elemental premises will have to be identified, acknowledged, and hopefully eliminated (Austin, 2017).

Conclusion

Realization of missionary work, preaching and charity in the general nihilism and constant pressure of the shameless «well-wishers» of Islam are extremely difficult tasks. The wise application of information technology is able to facilitate unhindered accessibility, maximum transparency, and direct involvement of the laity.

Today it is not a problem to find an unbeliever, it is much harder to turn to faith. It is important here for his own decision and voluntary entry to the mosque. The use of modern information technology can reduce and simplify this path as much as possible. Information resources, interactive communication environment, the possibility of remote participation in the life of the mosque and in charity, as well as ensuring the visibility of their results a powerful tool that it is impermissible to ignore.

It is indisputable to respect the opinion of every citizen, especially the desire of believers. It is necessary to create the most comfortable conditions for being outside the systems of global accounting, otherwise there is open discrimination. But it is necessary to think first of all, how much more comfortable will walk on comparison with driving by the car, or really get in the team of trotters will be faster than flying on an airplane. After all, these vehicles in their time, too, were the result of technological progress.

And yet, in order to keep abreast of such controversial and imminent events of our time, it is necessary to take a direct part in the development of an acceptable culture in the information environment. It's time to think about a full-fledged division of the SAMK, which is in charge of information technology with its hosts, information resources, telecommunications networks, relevant specialists in the field of construction and operation, which is the flagship in developing the requirements for building an information space at the state level.

In this problem, it is better to focus on the construction and development of the fundamental principles of state information systems, which should unconditionally remain the prerogative of competent state bodies. Perfection of the security and safety of the systems from loss of information, unauthorized access and leakage, the preservation of personal data, the granting of the right to receive information about stored own data, and all requests for them. These are, in fact, topics worthy of universal attention and participation.

The Muslim population has openly embraced the power of technology and more specifically mobile and information technology.

Therefore, the advancement of technology has been a boon for Islam as we are witnessing more and more Muslims embracing technology every day. This is because it helps one both religion wise as discussed above, by giving one the opportunity to gain Islamic knowledge virtually by attending live classes online and listening to lectures of reputed scholars all without leaving the comfort of their homes.

References

- Unal A. (2008). *The Qur'an with Annotated Interpretation in Modern English*, Paperback, Turkey: 157 p.
- Қазақстан Республикасы Дін істері және азаматтық қоғам министрінің 2016 жылғы 28 желтоқсандағы № 17 бұйрығымен бекітілген Қазақстан Республикасы Дін істері және азаматтық қоғам министрлігінің 2017-2021 жылдарға арналған стратегиялық жоспарын іске асыру туралы есеп, (2017). [Report on the implementation of the Strategic Plan of the Ministry of

Religious and Civil Affairs of the Republic of Kazakhstan for 2017-2021, approved by Order of the Minister of Religious and Civil Affairs of the Republic of Kazakhstan from December 28, 2016 № 17], Astana: 11 p.

Kerimova K. (2013). Мусульмане в социальных сетях: можно или нельзя? [Muslims in social networks: can or can not?] Article, Russia: 1 p.

[Internet resource] Abdrahmanov A. (2007). Мусульманское сообщество и интернет-технологии нового поколения [The Muslim community and Internet technologies of the new generation]. //https://www.islamnews.ru

Zahran L. (2016). The Impact of Technology on Islam, New York Times, New York: 1 p.

[Internet resource] Beirut (2012). Islam and technology. The online ummah. //https://www.economist.com

Barendregt B. (2010). In the year 2020; Muslim futurities in Southeast Asia or the religiously inspired Information Society. In: Universiteit Leiden (Ed.) The Asiascape collection: Essays in the exploration of cyberAsia. Leiden: Modern East Asia Research Centre, Leiden University, Netherland: 44 p.

Barendregt B. (2009). Mobile Religiosity in Indonesia; Mobilized Islam, Islamized Mobility and the potential of Islamic techno nationalism. In: Alampay E. (Ed.) Living the information society in Asia. Singapore: Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. Netherland: 73 p.

[Internet resource] Nazarbayev N. (2017). Course towards the future: modernization of Kazakhstan's identity. Article, Astana. //http://www.akorda.kz

[Internet resource] Austin C. (2017). Technology vs Religion, Technology as Religion. //https://www.thoughtco.com

Бағашаров Қ.^{1*}, Оспан Т.², Шалабаев Қ.¹

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

²Шет тілдері және іскерлік карьера университеті, Қазақстан, Алматы қ.

*e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com

**ДІНИ ЭКСТРЕМИЗМНІҢ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ КӨРІНІСІ
ЖӘНЕ ОНЫҢ АЛДЫН АЛУ ЖОЛДАРЫ**

Бүгінде діни экстремизм қаупі әлемді үрейлендіріп отыр. Ол Қазақстанды да айналып өткен жоқ. Тәуелсіздік алған уақытта «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер» заңы негізінде діни сенімге еркіндік берілді. Осының нәтижесінде елімізге түрлі діни ағымдар ағылып келе бастады. Ол уақыттарда дінтанушы, исламтанушы мамандар тапшы болғандықтан, діни ағымдардың әрбірін саралауға мүмкіндік болмады. Соның салдарынан қазақ қоғамында да діни экстремистік әрекеттер көрініс бере бастады. Мақалада Р. Абдрашев, Е. Байдаров, Н. Байтенова, А. Избаиров, Е. Егоров, Е. Бекбосынов сынды білікті мамандардың сараптамаларын негізге ала отырып, тәуелсіздіктен кейінгі Қазақстандағы діни жағдайға шолу жасалып, діни экстремистердің әрекеттері, діни экстремизм белгілері, экстремист портреті, жастардың оларға еру себептері талданады және діни экстремизмнің алдын алу бағытындағы мамандар пікірі мен соған қатысты ойлар тұжырымдалады.

Түйін сөздер: дін, экстремизм, ислам, содырлар, терроризм, заң, діни бірлестіктер, діни экстремизмнің алдын алу, Қазақстан.

Bagasharov K.^{1*}, Ospan T.², Shalabayev K.¹

¹Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

²University of Foreign languages and Business career, Kazakhstan, Almaty

*e-mail: Kudaiberdi1981@gmail.com

**Religious extremism and preventing ways
of religious extremism in Kazakhstan**

Religious extremism is one of the most dangerous and difficult to forecast the problem of our time. Being a member of world community, Kazakhstan has also faced with this challenge. After declaring independence, Kazakhstan adopted the Law «On Religious Activity and Religious Associations», which provides the right to freedom of conscience. This led to rise and spread of the sects or new religious movement in the country. Furthermore there were difficulties to study and analyze the religious situation in the country, due to lack of the experts in Islamology, theology in this period. In this regard, religious extremism has begun to spread to Kazakhstan. The article is based on the works of several scientists likes of R. Abdrashev, E. Baydarov, N. Baitenov, A. Izbaиров, E. Egorov, E. Bekbosynov. The article examines and gives a general definition on signs of religious extremism, a portrait of an extremist, the actions of religious extremists, and also analyzes the reasons for involving young people in extremist organizations and preventing ways of religious extremism.

Key words: religion, extremism, Islam, gunmen, terrorism, law, religious associations, prevention of religious extremism, Kazakhstan.

Багашаров К.^{1*}, Оспан Т.², Шалабаев К.¹

¹Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы

²Университет иностранных языков и деловой карьеры, Казахстан, г. Алматы

*e-mail: Kudaiberdi1981@gmail.com

Религиозный экстремизм и пути предупреждения проявлений религиозного экстремизма в Казахстане

На сегодняшний день религиозный экстремизм является одной из наиболее серьезных угроз в современном мире. Казахстан, являясь частью мирового сообщества, также столкнулся с этой проблемой. После обретения независимости в Казахстане был принят Закон «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях», который создал условия для реализации права на свободу вероисповедания. Это способствовало проникновению в страну множества религиозных течений. В связи с нехваткой исламоведов, теологов и религиоведов в этот период не было возможности изучить и проанализировать религиозную ситуацию в стране. В связи с этим религиозный экстремизм стал проявлять себя и в Казахстане. Основываясь на работах Н. Байтеновой, Р. Абдрашева, Е. Байдарова, А. Избаирова, Е. Егорова, Е. Бекбосынова, в статье рассматриваются признаки религиозного экстремизма, портрет экстремиста, действия религиозных экстремистов, а также анализируются причины вовлечения молодежи в экстремистские организации и пути профилактики религиозного экстремизма.

Ключевые слова: религия, экстремизм, ислам, боевики, терроризм, закон, религиозные объединения, профилактика религиозного экстремизма, Казахстан.

Кіріспе

КСРО кезеңінде атеисттік кезеңді бастан кешкен Қазақстан Республикасы тәуелсіздік алып, дербес мемлекеттігін құрғаннан бастап Конституция негізінде дінге еркіндік беріп, діни жаңғыруды бастан кешті. «Дін – бүгінгі күні жалпы адамзат өркениеті мен мәдениетінің дамуына үлкен әсер етіп отырған әлеуметтік феномен деп айтуға толық негіз бар. Біздің еліміздің ерекшелігі біз көпэтностық, көптілді және көпконфессионалды болғандықтан, бүкіл посткеңестік кеңістікте сияқты, исламмен қатар басқа діндер де жаңғырып, дами бастады» (Байтенова: 77). Қазіргі әлемнің, оның ішінде қазіргі Қазақстанның міндеті жалпы адамзаттық, гуманистік және толеранттылық құндылықтарды, конфессияаралық келісім, диалогты ғасырлар бойы әлемдік және дәстүрлі діндердің негізгі принциптері мен қағидаларын қазіргі жалпыәлемдік, адамзаттық өркениеттегі бейбітшілікті сақтап қалу үшін, сан алуан этностары мен конфессиялардан тұратын көптеген мемлекеттердің бейбіт қатар өмір сүруі үшін белсенді пайдалануға саяды (Қазіргі Қазақстандағы...: 9).

Зерттеу жұмысының әдістемесі

Мақалада Қазақстанда орын алған діни экстремизм көріністері хақындағы негізінен отандық зерттеушілердің тұжырымдамалары бағамдалды. Сонымен қатар, тарихи анализ,

компаративистикалық, жүйелі талдау әдістері қолданылды.

Нәтижелері және талқылау

Өз саясатын ұлттар арасындағы татулыққа, конфессияаралық бейбіт қатынастарға негіздеген жас мемлекетке тәуелсіздіктің алғашқы жылдары-ақ түрлі діни ағымдар ағылып келе бастағаны белгілі. Өз уақытында бұған мамандар үлкен алаңдаушылық білдірді. «Қазақстан Республикасының «Діни наным-сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» заңын басшылыққа алған әртүрлі діндер мен діни бағыттардың өкілдері елімізде күннен-күнге көбейіп барады. Арасында өз мақсаттарын жүзеге асыру үшін миссионерлікпен айналысып жатқандары да аз емес. Бір қауіп төндіретін жайт – дін жайында жеткілікті білімі болмаған адамның кейбір қоғамға жат діни ағымдардың шырмауына түсіп қалу мүмкіндігі» (Қонар: 3). «Дін мәселелері қоғам мен мемлекет үшін аса маңызды да күрделі. Дін қоғам өмірінің барлық жақтарына әсер етіп, қоғамдық дамуға зор ықпал етеді... Қазіргі Қазақстан жағдайында дәстүрлі діндер болып есептелінетін сүнниттік бағыттағы Ханафи мазхабы мен христиандықтың православиелік бағытымен қатар әртүрлі жалған, деструктивті, террористік бағыттағы діни ұйымдардың кең етек жаюы, қоғамдық өмірдің барлық салаларына белсенді түрде әсер етуі бүгінгі күні көпшілікті қатты ойландырып, толғандырып отыр» (Дінтану негіздері: 4).

«Дәстүрлі діндер деп, бірнеше ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрі, діни әдет-ғұрыптары, отбасылық қарым-қатынасы және белгілі бір ұлттың дәстүрлі өмір сүру формасы мен мәдени құндылықтарын жоққа шығармай, өз ілімдері тұрғысынан қабылдап, оған қарсы келмей, ұрпақтан-ұрпаққа мұра етіп қалдыратын ерекше құбылыс. Бірақ, дәстүрлі діндерге деген әр қоғамда әртүрлі көзқарастар туындауы мүмкін, оған мысал Ресейде дәстүрлі дін саналатын православия Жапонияда дәстүрлі саналмауы мүмкін немесе керісінше болуы да ықтимал. Ал дәстүрлі емес діни қозғалыстар қоғамда тарихи-мәдени тұрғыда қалыптасқан құндылықтарды, салт-дәстүрлерді танымайтын, оны жоққа шығаратын негізгі діндерден бөлініп шыққан діни ағым» (Нүсіпханұлы). Алғашында елімізде теріс ағымдар «секта» деп аталса, кейіннен олар «теріс діни ағымдар», «дәстүрден тыс діни ұйымдар», «жаңа діни бірлестіктер» секілді атаулармен атала бастады. Түрлі діни ағымдардың Қазақстанда еркін жұмыс атқаруының негізгі себептерінің бір 1992 жылы қабылданған алғашқы дін туралы заң болды. Ол заң бойынша он адамның басы қосылса, діни бірлестік ретінде тіркеле алатын. Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетіне қарасты Философия және саясаттану институты дінтану бөлімінің қызметкері Еркін Байдаровтың түсіндіруінше, дәстүрден тыс діни ағым салыстырмалы түрде алғанда, жергілікті халыққа жат, беріде пайда болған діни ұйымдар. «Оларды қалай тануға болады?» деген сұраққа ол мына белгілерді атап көрсетеді: біріншіден, ондай ұйымның басында айтқанына иландыра алатын, өзіне Құдайдан ерекше қабілетін дарыған не аян берілетін харизмасы мықты көсем тұрады; екіншіден, лидер өзінше ерекше «отбасы» не қауым құрады да сол отбасының әкесі болып табылады; үшіншіден, лидер баршаға ортақ жүріс-тұрыс ережелерін бекітеді, бірақ оны өз ұстануы міндетті болмайды; төртіншіден, қауым мүшелері бұл өмірге өткінші, ақырзамандамыз деген оймен жалған деп қарайды, көбіне дүниеден бас тартады әрі тұрғылықты мекен-жайларын жиі ауыстырады; бесіншіден, қауым мүшелерінің әрбір іс-әрекеттері қадағаланатын арнайы техника қолданылады, сыртқы әлеммен байланыс шектеледі; алтыншыдан, жаңа мүшелерді қауымға бейімдейді, оларға арнайы психологиялық манипуляция жасаудың техникасы, психотерапия қолданылады (Асан: 25-26). «Дәстүрлі емес ағымдар мен деноминациялар олардың басым көпшілігі дүниетанымдық кеңістікті өздерінің

«керемет» идеологияларымен толтырып, белсенді психологиялық шабуыл арқылы отандастарымызды қатарларына тартуда. Елімізде ежелден-ақ сіңіскен Ислам дінінің тамырына балта шаппақ болып, өздерінің «жаңа діндерін» орнатпақ әрекеттерін жүргізуде. Олар тіптен түрлі клубтар, мәдени-спорттық, сауықтыру орталықтары ретінде ашылып, бостандықты теріс бұрмалап, қоғамда тартыстар алғышарттарына жағдай туғызып отыр. Әсіресе исламдық бағыттағы радикалдық діни ағымдардың дәстүрлі дін өкілдерін ығыстырып, фанатизм, экстремизм, радикализм сияқты теріс ағымдарды насихаттап, соның салдарынан еліміздің көптеген аймақтарында діни негізде түсініспеушіліктер туындатып отыр» (Қайыркен). Қазақстанда діни экстремистік әрекеттердің көрініс беруі осы дәстүрден тыс діни ағымдардың көптеп келуімен әрі белсенді әрекет жасауымен тығыз байланысты. «Экстремизм әртүрлі мемлекеттің ұлттық қауіпсіздігіне нұқсан келтіріп қана қоймай, дінаралық жағдайдың ушығуына да себепкер болуда. Олар қай діннің атынан белсенділік танытса, бәрінен де көп зиян шегетін сол дін. Экстремистер адамдардың дінге деген құрметі мен сенімін өз мақсаттарына кеңінен пайдалана отырып, дін үшін әрекет етіп жүргендей көрінуге тырысады» (Назарбек: 213). «Экстремизмнің бірінші белгісі адамның надандыққа, көрсоқырлыққа негізделген өз көзқарасы, пікірінің орындалуын табанды түрде талап етуі. Мұндай адамдар басқа көпшіліктің қажеттіліктері мен ақиқи жағдайын түсінбейді немесе түсінгісі келмейді. Экстремистердің екінші себебі, олардың ешбір қажеті болмаса да әр істе шектен тыс шығып кетуге бейім тұруы. Басқаларды да осыған итермелейді. Нәтижесінде адамдар арасындағы қалыпты қарым-қатынас бұзылып, қоғамдағы үйлесімді тіршілік арнасынан ауытқып, әлеуметтік толқулардың тууына себеп болады. Экстремистік көріністің үшінші түрі, сырт көзге байқалмайтын, адамдарға деген күдік пен сенімсіздіктен туады» (Ислам: 45). Отандық зерттеуші Н. Әлдіжанованың пайымынша, қазіргі жаһандану заманында экстремизмнің келесі түрлерін атап өтуге болады: Антижүйелік экстремизм – ең көп тараған түрі. Діни ұйымдардың саяси күшке ие деңгейін мойындамайтын оппозиция мен билік арасындағы қақтығыс (Алжирде). Этникалық экстремизм – түрлі этностардың қоғамда басты доминант болуына бағытталған әрекет ретінде қарастырылады. Секталық экстремизм – өзінің бақылауға түспейтін және айқын еместігі себептерінен діни экстремизмнің

бірден-бір қауіпті нысаны. Діни экстремизм (антиконфессионалдык) – қоғамда діни құндылықтарды күштеп тарату тәсілі арқылы, зайырлы мемлекеттің діни ұйымдарын шетке ығыстыра отырып, өз ықпалын жүзеге асырады. Саяси экстремизм – саяси бірлестіктер арасында халықаралық немесе ішкі мемлекет топтарының қақтығыстарында көрініс табады (Альджанова). Отандық ғалым А.К. Избаиров «Религиозная политика в Казахстане» атты мақаласында тәуелсіздіктен кейінгі рухани жағдайға кеңкөлемді сипаттама беріп, діни жаңғыру кезеңін төртке бөліп көрсетеді. Айтуынша, бірінші кезең 1989–1993 жылдар. Бұл тәуелсіздік алып, этникалық, конфессиялық айқындалу үрдісі жүрген уақыттар. Мүфтият құрылып, мешіттер салынып, исламдық мекемелер ашылып, фундаментальді формада исламға бетбұрыс оянған кезең. Ең үлкен ерекшелігі, мұсылмандар арасында ғұрып атқаруда түрлі көзқарастар туындап, сыртқы күштердің ықпалы күшейе бастағанымен сипатталады. Екінші кезең 1993–1997 жылдар. Посткеңестік кеңістікте ислам факторы инерциялық фаза ретінде сипат алды. Негізгі ерекшелік, исламдық білім алуға деген құлшыныс артты, шетелдердегі исламдық орталықтармен байланыстар күшейді, мұсылмандар өзара мектебіне қарай бөліне бастады. Бос тұрған діни-саяси вакуум ішкі, сыртқы факторлардың әсерімен исламдық ілімдер арқылы тола бастады. Діни басқарманың мамандары жеткіліксіз болғандықтан, өзге елдерде оқып келген мамандар сол орынды толтыра бастады. Әсіресе, исламдық білім саласында түріктердің ықпалы күшейді. Үшінші кезең, 1997–2000 жылдарда мұсылмандардың аймақтық белсенділігі артты. Түрлі фундаменталистік, сопылық ағымдар, атап айтқанда, пәкістандық Таблиғ жамағат және т.б. Төртінші кезең, 2000–2004 жылдарда осы уақытқа дейін мемлекет дін істеріне араласпау саясатын ұстанып, тек Конституцияға қайшы әрекеттерді айыптаумен шектелген болса, ендігі жерде дін саласына мемлекеттік бақылауды күшейтті. Дін ісінде мемлекеттік органдар кімнің неге жауапты екенін білмегендіктен, дін мәселесі тіптен ушыға берді. Осындай жағдайларда а) негізгі тұрғындардың діни сауатсыздығы мен этно-мәдени ислам дәстүрінің қалыптаспағандығы; ә) діни мамандар тапшылығы, діни білім беру үрдісінде сыртқы фактордың әсері; б) діни көптүрлілік кеңістігінде ішкі исламдық ағымдардың бір-бірімен қайшылығы; в) түрлі діни топтардың басымдыққа ұмтылуы, кей жағдайларда ресми

мүфтиятқа қарсы салмақтағы күш болуы секілді жағдайлардан діни экстремизмге алғышарттар қалыптасты (Избаиров: 75-80). Саясаттанушы Ерлан Қарин «Терроризм в Казахстане: от виртуального к реальному» атты мақаласында Қазақстанда терроризмнің ертеректе көрініс бергеніне назар аудартады. 1992 жылы Шымкент әуежайында тұтқынға адам алу, 2000 жылы Алматыда қаруланған экстремистік топты жою операциясы. Айтуынша, жергілікті экстремизм мен терроризмге қылмыстық сипат тән (Асан: 39). Ресей зерттеушісі Е.Н. Егоров мына жағдайлардың да діни экстремизмге негіз қалағанын айтуда: «... Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы ұстанымының пассивті болуы, исламизмге қарсы салмақ ретінде дәстүрлі исламды белсенді насихаттаудан тартынуы; ислам мемлекеттері (Кувейт, Түркия, Сауд Арабия) тарапынан идеологиялық экспанция орын алуы және қазақстандық жастардың діни білім алу үшін шетелдердегі діни оқу орындарына кетуі; байлар мен кедейлер арасының тым алшақтауында радикалдар өз мақсатына пайдаланды; ауылдық жерлердегі жастар арасындағы жұмыссыздық пен діни сауатсыздық. Жастар қалаға барып, жұмыс табуға қиналғанда, исламшылдар оларға қолдау білдіріп, әділеттілік, теңдік және өркендеуге уәде беріп жатты. ҚР Ұлттық қауіпсіздік қызметінің мәліметінше, экстремистер құрығына түсіп жатқандардың 80 пайызын жұмыссыз жастар құрауда (Егоров: 96). Қазақстанда дінге бет бұрғандардың басым бөлігін жастар құрағанмен, экстремистер қатарына қосылып жатқандар да негізінен жастар. «Радикалды ағым өкілінің айтқанына еріп кетуі не себепті?» деген сауалға теолог Е. Ағыбайұлы мынандай жауап айтқан: «Діни насихаттың кемдігі емес, діни білімнің таяздығынан. Бұл – бірінші фактор. Екінші фактор – діни радикалды идеологияның жастар арасында көп таралуы. Үшіншіден, отбасы институтының әлсіздігі» (Сімәділ). Аурумен күресу үшін әуелі аурудың бар екенін мойындаған жөн десек, діни экстремистік әрекеттердің Қазақстанда бар екенін Ұлттық қауіпсіздік қызметі де, Елбасы да әр кез тілге тиек етіп, оған қарсы шара қолдану қажеттігін айтып келеді. Нұрсұлтан Назарбаев «Сындарлы он жыл» атты кітабында былай деуде: «Фундаменталистер мен экстремистердің мақсаты – Қазақстанның мұсылман халқы. Осы орайда Қазақстанда үш мыңнан астам діни топтың, 40-тан аса діни мазхабтың ұйғарымымен «Терроризммен күрес жүргізу ұйымы» ұйымдастырылды» (Байтенова). Қазақ-

станда орын алған діни экстремистердің әрекеттеріне нақтырақ тоқталар болсақ, 2011 жылдың 31 қазанында Атырауда екі жарылыс орын алды. Прокуратура «терроризм» бабы бойынша қылмыстық іс қозғады. Жарылысты «Жунд әл-халифат» радикалды қозғалысы өз мойнына алды. 2011 жылдың 12 қарашасында радикалды исламшылдар Тараз қаласында террорлық акт жасады. Нәтижесінде 7 адам қаза тапты. Бесеуі құқық қорғау органы өкілдері болды. 2012 жылдың 13-14 тамызында Іле Алатау ұлттық паркінде массалық бірнеше кісі өлімі орын алды. «Хизбут Тахрир ұйымы террорлық актілер жасамады, жанкештілерді пайдаланып, құқық қорғау органы өкілдеріне шабуылдамады. Алайда олар әлеуметтік теңдікті, ұлттық байлықты тең бөлісу секілді идеяларын белсенді үгіттеп, провинциядағы кедей адамдарды өздеріне тартты. Байқалғандай, елімізде діни экстремизм көріністері көп жағдайда исламдық әсіре ағымдармен байланысты. Н. Байтенованың пікірінше, елімізде «Хизбут Тахрир», «Таблиғи жамағат» сияқты радикалды ұйымдардың өкілдері көбейді. Олар насихаттап жүрген Конституциямызға қарсы уағыздар қазір қазақстандықтарға таңсық болудан қалды. Егер де жоғарыда аталған радикалды ұйымдар дәл осы қарқынмен тарала берсе, ол Қазақстан халқының ортақ мемлекеттік мәдениетке бірігуіне, демократиялық реформалардың халық санасында орнығуына әжептәуір кедергі болады (Байтенова). М. Исахан да уахабшылардың әсіре көзқарастары қазақ қоғамына үлкен қауіп төндіріп отырғанын, заңмен тыйым салмаған жағдайда болашақта салдары нашар болатынын былай деп болжауда: «Егер, Қазақ қоғамында уахабшылдық қозғалыс үстемдікке ие бола қалса (Құдайым оның бетін ары қылсын), халқымыздың мың жылдан бері ұстанып келе жатқан дәстүрлі сүнниттік бағыттағы Ханафия мазхабының канондық қағидалары күйреуге ұшырап, Ханафия-Матурудия сенім-наным негіздері күпірлікке баланады. Алаш қауымының сан ғасырлық мәдениеті мансұқталып, ұлтымыздың салт-дәстүрі мен әдет-ғұрпы «ширкке» теңестіріледі. Тек илаһи абсолюттік үкімдер (нақл) басшылыққа алынып, заманауи құндылықтарды қорғауға бағытталған мемлекеттік нizam жүйесіне мойынсұну күпірлік саналады. Діни бостандықты паш етуші мемлекеттің зайырлық тұрпаты терістеліп, оның орнына жалаң теократиялық сипаттағы тирандық билік орнайды. Демократия, жариялық, адам құқығы т.б. құндылықтар аяқасты етіліп, Қазақияның боз бетеге, сұр соқпағы қанға бөктіріледі. Ең

бастысы, ұлт және мемлекет ретінде ішкі мәнінен айырылған араби сипаттағы әйтеуір бір қауым болып күн кешуіміз ғажап емес. Ендеше, Алаш баласын алдағы уақытта зор қасіретке ұшыратар уахабшылдық ілім бізге соншалықты несімен құнды болып отыр? Неге пышақ кесті тыйым салмаймыз?» (Исахан). Ресей зерттеушісі Е.Н. Егоров Қазақстанда дәстүрлі емес исламдық негізінен екі бағыт қалыптасқанын айтады: «Қазақстанда дәстүрлі емес исламдық ағымдардың негізгі екі бағыты қалыптасты. Сәләфиттер (өздерін сәләфи деп атайтын уахабилер) және Құраниттер. Құраниттар тек Құранға сенім артып, хадистерді жоққа шығарады. Сәләфиттер болса, сенімді қазақтың дәстүрлі мәдениетінен туындаған барлық жанашылдықтардан тазартуға шақырады» (Егоров, 95). Отандық ғалым Р. Абдрашевтың пайымынша, 2011 жылы Атырау, Жамбыл, Ақтөбе облыстарында орын алған оқиғалар республикада халықаралық терроризм барын байқатты. Ел мемлекет пен адамзатқа қарсы әрекеттен, нақтырақ айтқанда, тұтқынға адам алу, құқық қорғау өкілдерін ашық өлтіруден террордың түрлі формаларына куә болды. Бұдан Қазақстандағы терроризмнің ерекшелігі құқық қорғау органы өкілдеріне қарсы бағытталғандығын көреміз. Бұл үдерістегі негізгі рөлді әлемдік билік үшін күресте терроризмді өршітіп отырған әлемдік тенденциялар ойнады (Абдрашев: 79). «Өкінішке орай, 2011 жылғы терактілер дін саласына мемлекеттің бақылауды анағұрлым күшейтуі керектігін, ал Қазақстан үшін дәстүрлі дінге мемлекеттің қолдау білдіруі тиістігін байқатты» (Егоров: 98). Елбасы Сәләфи ағымымен байланыстырған Ақтөбедегі оқиғаға «Қоғамдық қауіпсіздікті қамтамасыз ету» жобасының нәтижесінде талдау жасаған Бас прокурор Ж. Асановтың пікірінше, радикалдың әлеуметтік-психологиялық портретін айқындау кезінде оның исламға шала сауатты, құран оқымаған, мемлекет, отбасы құндылықтарына көңіл бөлмейтін, кәдімгі бандитке не маргиналға ұқсастығы білдірілді (Портрет...). Қазақстанда діни экстремизмнің тағы бір көрінісі отандастардың Сирияға кетіп, жихад деп сондағы соғысқа қатысу жағдайлары болды. Дін істері комитетінің төрағасы Ғалым Шойкиннің пікірінше, жастардың Сирияға кетуіне интернет кеңістігіндегі ақпараттар себеп. «Шетелдегі жағдайлар интернет арқылы халыққа тарауда. Жастарымыз интернеттегі бейнероликтерді көріп радикалдануда». Профессор Досай Кенжетай болса, негізгі себеп көп жанұялардың әлеуметтік-

экономикалық жағдайына байланысты деп қарастырады. «Көп жастар ақша үшін соғысқа кетуде». Ол бұған қоса мемлекет діннің қоғамға қатысты жағын талқылауы керек деген пікірде. «Пайғамбар мұсылман қоғамын Меккеден Мәдинаға көшірді. Ал радикалданғандар өзінің Қазақстаннан Сирияға кетуін пайғамбар сүннеті деп қарастыруда. Олар тағут деп есептеп, республика жүйесін мойындамайды. Тағут деп Алланың шарифатына қайшы шайтани жүйені айтады. Сөйтіп өздерінше хижра жасағылары келеді (Рысбекова). 2012 жылдың 14 желтоқсанындағы Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың «Қазақстан-2050» Стратегиясы «қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Қазақстан халқына Жолдауында «Мемлекет пен азаматтар радикализмнің, экстремизмнің және терроризмнің барлық түрлері мен бой көрсетулеріне қарсы біртұтас шеп құруға тиіс», сондай-ақ «біз қоғамда, әсіресе, жастар арасында діни экстремизм профилактикасын күшейтуіміз керек» делінген (Бекбосынов). Бүгінде Қазақстан Республикасы Жоғарғы Сотының 2004 жылдан бастап әр жылдардағы шешімі негізінде мына діни ұйымдардың Қазақстан Республикасындағы қызметіне тыйым салынды: «әл-Каида», «Шығыс Түркістандағы исламдық қозғалыс», «Өзбекстандағы исламдық қозғалыс», «Күрд Халық Конгресі», «Асбат әл-Ансар», «Мұсылман бауырлар», «Талибан» қозғалысы, «Бозғұрт», «Орталық Азиядағы Жамаат мұжахидтар», «Лашкар-и-Тойба», «Әлеуметтік реформалар Қоғамы», «АУМ Синрикё», «Шығыс Түркістанды азат ету ұйымы», «Түркістан ислам партиясы», «Хизб-ут-Тахрир» діни-саяси партиясы, «Ата жолы» және (немесе) «Ақ жол» ұйымы, «Таблиғи жамағаты» діни ұйымына, «Ат-такфир уаль-хиджра».

Еуропа елдері экстремизм, терроризммен күресте төрт негізгі бағытта жұмыс жүргізеді. Әуелгісі, экстремистер мен террористерге қаржы аударып отырған қаржы ағымын анықтап, соларға тосқауыл қояды. Екіншісі, осы саладағы ұғымдық база мен заңдарды жаңалап, жасап отырады. Үшінші бағыт – жекелеген елдердің құқық қорғау органдарымен өзара ықпалдастықты арттыру. Төртінші бағыт соттараралық ынтымақтастықты жақсартуға қатысты. Қазақстанда да осы төрт бағытта экстремизмнің алдын алуға бағытталған жұмыстар кешенді жүруде. 1999 «Терроризммен күрес» туралы заң қабылданса, 2005 жылы «Діни экстремизмнің алдын алуға бағытталған» заң қабылданды. Терроризм мен экстремизмді насихаттағаны үшін

жаңа Қылмыстық Кодекстің 254-бабына бас бостандығынан айырумен қатар мүлкін тәркілеу енгізілді. Терроризмге сыбайластығы үшін (256-бап) бұрын 5 жыл бас бостандығынан айыру көзделсе, қазір мүлкін тәркілеумен қосып 7 жыл белгіленген. Қылмыстық кодекстің 73-бабы бойынша егер адам өліміне әкелген болса, мерзімінен бұрын бостандыққа жіберу терроризм мен экстремизм бойынша сотталғандарға жүрмейді. 2011 жылы 11 қазанда Назарбаев «Діни қызмет және діни бірлестіктер» туралы заңға қол қойды. Бұл заң бойынша мемлекеттік мекемелерде, мектептерде, түрмелер мен министрлікте дәстүрлі мұсылмандық құлшылыққа және діни негізде партия құруға тыйым салынды. Пәтер аралап, діни әдебиет тарататын радикалды ағымдардың алдын алу мақсатында мемлекеттік билік органдары анықтаған арнайы орындар мен культті ғимараттардан өзге орындарда діни әдебиеттерді таратуға тыйым салынды. Діни бірлестіктер мемлекеттік және жергілікті деңгейде қайта тіркеуден өтуге міндеттелді. Жергілікті деңгейде тіркеуден өту үшін діни бірлестік Әділет министрлігіне нақты мекенжайын әрі кем дегенде 50 мүшесінің аты-жөнін нақтылап өтініш білдіру тиіс болды. Егер діни бірлестіктің республикалық не аймақтық деңгейге мүше саны жетпесе, өзі тіркелген жергілікті жерде ғана қызмет атқарды. Республикалық деңгейде тіркелу үшін 5000, ал аймақтық деңгейде жұмыс істеу үшін 500 мүшесін көрсетуі тиіс болды. Тіркелгісі келген діни ұйымның барлық құжаттары дінтану сараптамасынан өтті. Бұған қоса, Дін саясатын жүргізудің 2013–2017 жылдарға арналған Тұжырымдасы бекітілді. Бағдарламаның ұтымдылығы мына үш негіз бойынша бағаланды: Біріншісі, 2017 жылға қарай Қазақстан халқы деструктивті діни ұйымдар мен терроризмнің қаупін 99 пайыздық деңгейде сезінуі керек және Қазақстан мәдениеті мен дәстүріне сәйкесуі тиіс. Екіншіден, 2017 жылға қарай алдын алу шаралары бойынша, терактілердің 95-100 пайызына жол бермеу. Үшіншіден, 2017 жылға қарай тиісті органдар мен ел тұрғындары болуы мүмкін терактілердің салдарын 100 пайызға қысқартып, жоюға дайын болуы тиіс. Бүгінде Дін саясатын жүргізудің 2017–2020-ға арналған бағдарламасы жалғасуда. Ол да дінді деструктивті мақсатта пайдалануға жол бермеу, мемлекеттің зайырлы сипатын сақтауға арналды. Республика бойынша белсенді жұмыс жасап жатқан Ақпараттық түсіндіру топтары да мемлекеттік мекемелерді діни экстремизмнен сақтандыруда. Діни экстремизмнің

алдын алу және одан сақтандыруда республика көлемінде кешенді шаралар атқарылуда. Атап айтқанда, халықтың діни сауаттылығы мен патриотизмін көтеру; ақпараттық түсіндіру жұмыстарының пәрменділігін арттыру; экстремизм мен секталарға қарсы үкіметтік емес ұйымдардың пәрменді жұмысына ықпал ету, экстремизм мен терроризмді зерттеуді қолдау; экстремизм мен терроризммен айналысатын мемлекеттік орган қызметкерлерінің дайындық деңгейін көтеру, антитеррорлық бөлімдердің заманауи арнайы техникамен жабдықталуына жағдай жасау; қалалық және ауылдық жерлерде қауіпсіздік қызметінің жұмысын жақсарту; интернет кеңістігіндегі діни сайттарға мониторинг жүргізіп отыру; қалада бейнебақылау камераларының санын арттыру; мектеп оқушыларының дінтанулық сауатын көтеру; елдегі жағдайы нашар мекендердің экономикалық әл-ауқатын көтеру және т.б. Отандық зерттеуші Е. Бекбосынов экстремизммен күресте исламтанушы, дінтанушы мамандарға «Салыстырмалы фикһ», «Зайырлы құқықтық жүйе мен ислам құқықтық жүйесі» сынды жаңа пәндер оқыту қажеттігін жақтайды: «Осы дәрістер аясында діни радикализм, діни экстремизм және діни сипаттағы терроризмнің алдын алу мәселелері бойынша тиісті түсіндіру жұмыстарын жүргізуге болады. Өз кезегінде құқық қорғау органдары мен өзге жоғары оқу орындарының қызметкерлерімен кездесуді жиі өткізгені жөн. Осындай кездесулерде «экстремизм мен діни экстремизмнің өзара арақатынасы», «дін және діни экстремизм», «такфир, жиһад, шаһид», «күнә және қылмыстық кінә дегеніміз не?» және т.б. тақырыптар төңірегінде болғанын дұрыс есептейміз. Сонымен бірге кейбір молдалар, халық және құқық қорғау қызметкерлері арасында түсінбеушіліктерді ту-

дырып жүрген «эксгумация», «суицид» және т.б. мәселелерге жіті назар аударып, өзара түсіндіру жұмыстарын жүргізу қажет» (Бекбосынов). Н. Байтенованың пікірінше, экстремизмге қарсы күрестің бірден-бір жолы – олар туралы өз уақытында шынайы мәлімет беру. Бұл жерде әрине күнделікті ақпарат құралдарының рөлі өте жоғары. Әйтсе де, жасөспірім балалар үшін ақпарат құралдарының беретін мәліметі де жеткілікті емес. Секталардың, экстремистік топтардың қаупі туралы жастарды көбірек хабардар етіп отыру қажет. Ол үшін барлық мектептерде «Дінтану» сабағымен қоса мамандар қауіпсіздік сабақтарын өткізіп, онда экстремистік топтарды, тоталитарлық секталарды қалай білуге болатынын түсіндіріп, олардан қалай сақтану жолын көрсетіп отырулары керек (Байтенова).

Қорытынды

Діни экстремизмнің Қазақстанда орын алуы қылмыстық сипат алуымен ерекшеленеді. Бүгінде Қазақстан Республикасы аумағында діни экстремизммен күрес қарқынды жүруде. Діни экстремизмнің алдын алуда бұдан басқа да мына жағдайларды атап көрсетуге болады: діни сауаттылықты көтеру, мешіттер жанындағы діни сауат ашу курсының жұмыстарын жетілдіру, жастармен кездесулер жиі өткізіп, әсіре діншіл ағымдардың іс-әрекеттерін әшкерелеп отыру, исламның ғылыми-ағарту бағытына серпін беру, дін мен дәстүр біртұтастығын кең түсіндіру, жастарға ұлттық менталитет пен мәдениетті дәріптеу, ақпараттық түсіндіру топтары жұмыстарының сапасын арттыру, болашақ исламтану, дінтанушы мамандарды жекелеген діни ағымдарды ғылыми-зерттеуге, мамандануға бағыттау және т.б.

Әдебиеттер

- Абдрашев Р. М. (2014). К вопросам концепции борьбы с терроризмом в Республике Казахстан // Вестник Сибирского юридического института ФСКН России. №1 (14). – Красноярск.
- Альджанова Н. Діни экстремизм мен терроризмнің таралу себептері // <http://gylymordasy.kz>. Қаралған уақыты: 30.04.2018
- Байтенова Н. (2018) Діни экстремизм және оның алдын алу жолдары // <http://kazislam.kz/islam/item/863-eIslam>. (Қаралған уақыты: 03. 05.2018.)
- Бекбосынов Е. Діни білім беру жүйесінің діни экстремизмнің алдын алудағы кейбір қырлары // <http://kazislam.kz/qazaqstandagy-islam/ishki-kategoriyalar/islam-zh-nindegi-zertteuler/item/344-eislam>
- Байтенова Н.Ж., Құлсариева А.Т., Құрманалиева А.Д., Рысбекова Ш.С., Бейсенов Б.Қ., Борбасова Қ.М., Затов Қ.А., Демеуова А.А., Абжалов С.У., Мейрбаев Б.Б., Шубаева Ү.Қ., Дүйсенбаева А. Дінтану негіздері: ЖОО-ға арналған оқулық. (2015). – Алматы: Қазақ университеті, 2015. – 150 б.
- Егоров Е.Н. (2014). Исламский радикализм в Казахстане: стратегия противодействия // Научное мнение. №6. – Санкт-Петербург.

- Избаиров А.К. (2007). Религиозная политика в Казахстане // Россия и мусульманский мир. №12 (186).
- Исахан М. (2018) Сәләфизм қашан пайда болды, Қазақстанға қалай келді? // <http://www.qamshy.kz/article/salafyzm-qashan-payda-boldi-qazaqstangha-qalay-keldi.html>. Қаралған уақыты: 03.05.2018.
- Ислам. (2010). Энциклопедиялық анықтамалық. – Алматы: Аруна.
- Қазіргі Қазақстандағы жаңа діни ұйымдар. (2010). – Алматы.
- Қайыркен А. (2018) Қазақстанда радикалдық ислам бағытындағы ағымдардың кең таралуы // <http://kazislam.kz/basty/item/858-eIslam>. Қаралған уақыты: 03.05.2018.
- Қонар С. (2011). Діндер тарихы: оқу құралы. – Алматы.
- Назарбек К. (2011). «Ислам экстремизмнің идеологиялық тамырлары» // Тәуелсіз Қазақстанның 20 жыл дамуындағы мәдениеттанулық ғылым. Халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Алматы.
- Нүсіпханұлы Т. (2018) Деструктивті діни ағымдар туралы түсінік // <http://kazislam.kz/maqalalar/item/12878-destruktivti-dini-a-yndar-turaly-t-sinik>. Қаралған уақыты: 03.05.2018.
- Портрет экстремиста // <http://kazislam.kz/ru/basty/item/12034-portret-ekstremista>. Қаралған уақыты: 04.05.2018.
- Рысбекова Ш.С., Базарбаев Б. Религиозная ситуация в Казахстане: проблема диалога религии и государства // <https://articlekz.com/article/15133>. Қаралған уақыты: 03.05.2018.
- Сімәділ Қ. (2018) Діни радикалдар және имам уағызы // <http://qazaqadebieti.kz/7239/dini-radikal-dar-zh-ne-imam-ua-yzy>. Қаралған уақыты: 03.05.2018.

References

- Abdrashev R. M. (2014). K voprosam konsepsii borby s terrorizmom v Respublike Kazahstan // Vestnik Sibirskogo uridicheskogo instituta FSKN Rossii. №1 (14). – Krasnoyarsk.
- Aldjanova N. Dini ekstremizm men terrorizmnin taralu sebepteri // <http://gylymordasy.kz>. Qaralghan uaqyty: 30.04.2018.
- Baitenova N. Dini ekstremizm jane onyn aldyn alu joldary // <http://kazislam.kz/islam/item/863-eIslam>. (Qaralghan uaqyty: 03.05.2018.)
- Bekbosynov E. Dini bilim beru juiesinin dini ekstremizmnin aldyn aludagy keibir qyrlary // <http://kazislam.kz/qazaqstandagy-islam/ishki-kategoriya/islam-zh-nindegi-zertteuler/item/344-eislam>
- Dintanu negizderi. (2015)/Baitenova N.J., Qulsarueva A.T., Qurmanaliev A.D., Rysbekova SH.S., Beisenov B.Q., Borbasova Q.M., Zatov Q.A., Demeuova A.A., Abjalov S.U., Meirbaev B.B., Shubaeva U.Q., Duisenbaeva A.: JOO na arналган оқулық. – Алматы.
- Egorov E.N. (2014). Islamskii radikalizm v Kazahstane: strategiya protivodeistvia // Nauchnoe mnenie №6. – Sankt-Peterburg.
- Избаиров А.К. (2007). Religioznaia politika v Kazahstane // Rossia i musulmanskii mir. №12 (186).
- Isahan M. Salafizm qashan paida boldy, Qazaqstanga qalai keldi? // <http://www.qamshy.kz/article/salafyzm-qashan-payda-boldi-qazaqstangha-qalay-keldi.html>. Qaralghan uaqyty: 03.05.2018.
- Islam. (2010). Ensiklopedialyq anyqtamalyq. Aruna. – Almaty.
- Qazirgi Qazaqstandagy jana dini uiymdar. (2010). – Almaty.
- Qaiyrken A. Qazaqstanda radikaldyq islam bagytyndagy agymdardyn ken taraluy // <http://kazislam.kz/basty/item/858-eIslam>. Qaralghan uaqyty: 03.05.2018.
- Qonar S. (2011). Dinder tarihy: oqu quraly. – Almaty.
- Nazarbek K. (2011). «Islam ekstremizmnin ideologialyq tamyrlyry» // Tauelsiz Qazaqstannyn 20 jyl damuyndagy madeniet-tanulyq gylym. Halyqaralyq gylymi-teorialyq konferensia materialdary. – Almaty.
- Nusiphanuly T. Destruktivti dini agymdar turaly tusinik // <http://kazislam.kz/maqalalar/item/12878-destruktivti-dini-a-yndar-turaly-t-sinik>. Qaralghan uaqyty: 03.05.2018.
- Portret ekstremista // <http://kazislam.kz/ru/basty/item/12034-portret-ekstremista>. Qaralghan uaqyty: 04.05.2018.
- Rysbekova SH.S., Bazarbaev B. Religioznaia situasia v Kazahstane: problema dialoga religii i gosudarstva // <https://articlekz.com/article/15133>. Qaralghan uaqyty: 03.05.2018.
- Simadil Q. Dini radikalдар jane imam uagyzy // <http://qazaqadebieti.kz/7239/dini-radikal-dar-zh-ne-imam-ua-yzy>. Qaralghan uaqyty: 03.05.2018.

Бухаев А.Н.

Казахский национальный университет им. аль-Фараби,
Казахстан, г. Алматы, e-mail: bukhayev@mail.ru

ИДЕЯ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ В ФИЛОСОФИИ АЛЬ-ГАЗАЛИ

Проблема достижения определённого совершенства в восточной средневековой арабско-язычной философии и теологии занимает одно из центральных мест. Поиск адекватного решения проблемы духовно-нравственного совершенствования в философии аль-Газали связан с поиском способов определённого совершенства. И благодаря глубоким философским и теологическим изысканиям мыслителей прошлого были выражены идеи, которые сегодня с благодарностью воспринимаются современностью. Многие мыслители Востока отмечали в своих трактатах естественное стремление человека к счастью, причём счастье понимается, например аль-Фараби, как определённая степень совершенства, как некая совершенная цель. Эту же мысль выделяет и аль-Газали. Он понимает совершенство человека как достижение качества ангела. В этом случае человек удостоивается покорности перед Всевышним. Такого рода удостоивания и есть, по мнению аль-Газали, определённая степень совершенства человека. Но совершенство не приходит само по себе. Аль-Газали считает, что совершенство понимается как освоение знаний и сочетание их с делами и поступками. Он осознаёт необходимость того, что собой представляет знание и пути, которые приводят к совершенству как цели. Поиск достижения совершенства необходимо начинать с познания сущности человека. Достичь степени совершенства возможно, только пройдя через внутреннюю борьбу. Для того, чтобы достичь определённой степени совершенства, человеку предстоит пройти нелёгкий путь в течение своей жизни.

Ключевые слова: совершенство, назначение человека, божественная истина, внутренняя борьба, трансмутация.

Bukhayev A.N.

Al-Farabi Kazakh National University,
Kazakhstan, Almaty, e-mail: bukhayev@mail.ru

The idea of cultivation in the philosophy of al-Ghazali

The problem of achieving a certain perfection in the Eastern medieval Arabic philosophy and theology takes one of the central places. The search for an adequate solution to the problem of spiritual and moral improvement in the philosophy of al-Ghazali is associated with the search for ways of a certain perfection. And thanks to the profound philosophical and theological studies of the thinkers of the past, ideas were expressed, which today are gratefully perceived by modernity. Most thinkers of the East noted in their treatises the natural desire of man to happiness, and happiness is understood for example al-Farabi as a certain degree of perfection, as a kind of perfect goal. The same idea distinguishes al-Ghazali. He understands human perfection as the achievement of the quality of an angel. In this case, a person is awarded obedience to God. This kind of honoring is, according to al-Ghazali, a certain degree of human perfection. However, perfection does not come by itself. Al-Ghazali believes that perfection is understood as the mastery of knowledge and the combination of it with deeds and actions. He is aware of the need for what knowledge and the ways that lead to perfection as goals are. The search for perfection must begin with the knowledge of the essence of man. It is possible to achieve the degree of perfection only by going through the inner struggle. In order to achieve a certain degree of perfection a person has to go through a difficult path during his life.

Key words: perfection, the destiny of man, the divine truth, inner struggle, transmutation.

Бухаев Ә.Н.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан, Алматы қ., e-mail:bukhayev@mail.ru

Әл-Ғазали философиясындағы кемелдену идеясы

Ортағасырлық арабтілді шығыс философиясы мен теологиясында кемелдікке жету мәселесі өзекті тақырыптардың бірі болды. Әл-Ғазали философиясындағы рухани-адамгершілік кемелдікке жету мәселесіне сай шешім іздеу кемелденудің белгілі бір тәсілін іздеумен байланысты. Ертедегі ойшылдардың терең философиялық-теологиялық зерттеулерінің арқасында көптің қолдауына ие болған идеялар дүниеге келді. Шығыстың көптеген ойшылдары өз трактаттарында адамның бақытқа деген табиғи ұмтылысын және бақытты, мысалы әл-Фараби белгілі бір дәрежеде кемелділік деген, өмірлік мақсат ретінде түсіндірген. Әл-Ғазали да бұл идеяға ерекше мән береді. Ол адамның кемелділігін періштеге тенелу ретінде түсінеді. Бұл жағдайда Алла адамға мейірім төгеді. Әл-Ғазалидің пайымдауынша, мұндай мадақ кемелдікке жетудің белгісі. Бірақ нақ өзі емес. Әл-Ғазали, кемелдік білімді меңгеру және оларды іс-әрекетпен дәлелдеу деп түсінеді. Ол кемелдікке әкелетін тәсілге қандай білім мен мақсат қажет екенін айтады. Кемелдікке жету жолын іздеуді адамның жан-дүниесін танудан бастау керек. Ол, ең алдымен, іштей күрестен өткеннен кейін ғана мүмкін болады. Белгілі бір дәрежеде кемелдікке жету үшін адам өз өмірінде қиын жолды жүріп өтуі тиіс.

Түйін сөздер: кемелдік, адам міндеті, құдайлық ақиқат, ішкі күрес, трансмутация.

Введение

Проблема нравственного совершенствования человека в развитии философской мысли всегда была актуальной, можно сказать, что в восточной средневековой арабоязычной философии и теологии эта проблема занимала центральное место. Для арабской культуры X-XI вв. были характерны поиски нравственных идеалов, интерес к человеку, путям его совершенства, возникновение новых воззрений на человека и природу. В данной работе, с использованием инструментария философской компаративистики, предпринята попытка ввести в современный контекст философской мысли значимость духовного совершенствования человека, являющегося приоритетным в учениях арабо-мусульманских мыслителей.

В настоящее время в связи со вступлением Казахстана на путь национального самоопределения значимость духовного укрепления самосознания человека возрастает. В этой связи наследие аль-Газали, аль-Фараби и других представителей Востока приобретает особый смысл. Соответственно, современное научное исследование истории национальной философии актуализирует проблему нравственного совершенствования. Эта проблема становится еще более актуальной в XXI в., когда Казахстан стремится решить вопрос самоидентичности, сохраняя традиционный опыт миропонимания и одновременно модернизируясь и вливаясь в поток всемирной истории. Возрождение же подлинного интереса к собственным истокам и древним тра-

дициям, обычаям других культур, которые синтезировались и рецептировались как в тюркском духовном опыте, так и в казахстанском, укрепит национальное самосознание и единство народа.

Объектом исследования в данной статье выступает интерпритация понимания духовного совершенствования в истории арабо-мусульманской философии. Целью исследования является историко-философский анализ подходов к проблеме совершенствования в философии аль-Газали и аль-Фараби. Выявление общих аспектов и различий путей совершенствования человека.

Методы исследования

В работе осуществлена интерпритация и анализ философско-теологических подходов к пониманию духовного совершенствования человека в контексте арабо-мусульманской философии. В статье применены методы философской рефлексии, разработанные в философской герменевтике. А также использованы принципы социально-философской компаративистики, которые позволили рассмотреть идею совершенствования человека в многообразии её интерпритации и подходов.

Обзор литературы

Проблема духовно-нравственного совершенствования на мусульманском средневековом Востоке широко изучена в философской литературе, прежде всего в этической проблемати-

ке и онтологическом аспекте. Проблема совершенствования человека в арабо-мусульманской философии разрабатывалась в научных исследованиях: «Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток» (Рационалистическая традиция и современность, 1990), «Социально-этические трактаты» Аль-Фараби. «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» // под редакцией А.Х. Касымжанова (Аль-Фараби, 1975), «Учение аль-Фараби о счастье в контексте современного аксиологического дискурса» Г.Г. Соловьевой (Соловьева, 2006), «Гуманизм аль-Фараби» С.К. Сатыбековой (Сатыбекова, 1975), «Ибн-Сина «Избранные философские произведения», «Ибн Сина» Б.Я. Шидфар (Шидфар, 1981), «Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви» С.Б. Серебрякова (Серебряков, 1976). Необходимо отметить, что проблемы совершенствования и совершенства в исламском мире невозможно рассматривать вне суфийской концепции совершенного человека. Исследований в этой области очень много – как классических, так и осуществленных с позиций сравнительного анализа. Вопрос о совершенстве и совершенствовании человека рассмотрен в научно-исследовательских работах по исламскому мистицизму А.В. Смирнова (Смирнов, 1994), Н. Кирабаева, И. Насырова, Идрис Шаха (Шах, 1994), К.Х. Таджиковой и других. Значительный вклад был сделан такими казахстанскими исследователями, как А.Х. Касымжанов (Аль-Фараби, 1975) М.С. Бурабаев (Бурабаев, 2006), С.Х. Сатыбекова (Сейтахметова, 2001), А.Н. Нысанбаев, Г.Г. Соловьева (Курмангалиева, 2006), Н.Л. Сейтахметова (Коянбаева, 2006), Г.К. Курмангалиева (Жолмухамедова, 2001), Г.Р. Коянбаева (Фролова, 1998), А.М. Кенисарин, Н.Х. Жолмухамедова (Абу Хамид аль-Газали, 2004) и др. Так Насыров И. отмечает, что духовное совершенствование человека связано с приближением к Богу. «Причем приближение к Единому сопровождается совершенствованием индивидуального духа. Согласно ал-Газали, совершенство нельзя измерить количественно, ибо количество связано с предельным измерением, а совершенство предела не знает. Совершенство является качественным состоянием. Только совершенный человек может обладать подлинной моралью, ибо она основана на подлинном познании, т.е. на способности интуитивного «схватывания» истины. При этом в процессе совершенствования человека большую роль играют знание и вера, помогающие достижению цели» (Абу Хамид аль-Газали, 2004: 7). Для достижения опре-

делённого совершенствования человек должен пройти трудный путь самосовершенствования и накопления положительных качеств. На этом пути Газали отмечает в порядке нарастания совершенства «стоянки», или стадии, – *макамат*» (Абу Хамид аль-Газали, 2004: 8). Этому же мнения придерживается известный исследователь арабо-мусульманской философии Идрис Шах «Газали пишет, что человек может проходить через стадии внутреннего развития подобно этапам физического роста. В результате такого постепенного развития его переживания выражаются в различных формах, поэтому суфий может и не нуждаться в определенном внешнем опыте, ибо теперь он способен к приобретению последовательного, более качественного опыта.» (Шах, 1994: 126). Наиболее полная характеристика совершенного человека аль-Газали содержится в трудах Н.Л. Сейтахметовой: «Совершенный человек аль-Газали – человек, во всем положившийся на Бога. Он лишен земных желаний, все его помыслы направлены на духовное совершенствование. Проповедуя законы нравственной чистоты, аль-Газали считает, что нельзя человеку делать зла, зло не способствует совершенству, зло губит душу и сердце. Преодолеть свою гордыню – также один из принципов этической концепции ученого (Сейтахметова, 2001: 216–217).

Основная часть

Известные восточные мыслители аль-Фараби и аль-Газали уделяли достаточно много внимания анализу понятия совершенства. Поиск адекватного решения проблемы духовно-нравственного совершенствования в философии аль-Газали связан с поиском способов достижения определённого совершенства. И благодаря глубоким философским и теологическим изысканиям мыслителей прошлого, были выражены идеи, которые сегодня с благодарностью воспринимаются современностью, речь идёт о духовно-нравственном наполнении общественно-политических и социально-экономических процессов. Эти исторические идеи могут рассматриваться как нравственные модели социогуманитарного развития, как продукт новых мировоззренческих ценностей. Эти модели показывают, что социальные сдвиги являются следствием меняющихся духовных и культурных процессов, то есть это свидетельствует о том, что духовный опыт Востока значим и в наши дни. «Более того, если следовать главным принципам и установ-

кам теоретиков глобального традиционализма, то именно традиционные общества Востока отличались пониманием нравственности как глубокой онтологии человеческого бытия» (Курмангалиева, 2006: 9).

В данной статье попытаемся рассмотреть как понимает совершенство и пути его достижения аль-Газали. Многие мыслители Востока отмечали в своих трактатах естественное стремление человека к счастью, причём счастье понимается, например, аль-Фараби как определённая степень совершенства, как некая совершенная цель. Эту же мысль выделяет и аль-Газали. Он понимает совершенство человека как достижение качества ангела. В этом случае человек удостоивается покорности перед Всевышним. Такого рода удостоивания и есть, по мнению аль-Газали, определённая степень совершенства человека. Но совершенство не приходит само по себе. Аль-Газали считает, что совершенство понимается как освоение знаний и сочетание их с делами и поступками. Он осознаёт необходимость того, что собой представляет знание и пути, которые приводят к совершенству как цели. Поиск достижения совершенства необходимо начинать с познания сущности человека.

Так, аль-Газали в своей книге «Эликсир счастья» определяет назначение человека. Человеку предстоит великое дело. Хотя человек не изначален, но вечен, потому тело его смертно, но истина духа возвышена и божественна. У человека есть выбор: ему предстоит достичь самых верхов либо падение вниз. Что человек достигнет, будет определяться его волей и действиями. Он может стать пленником своих страстей и злобы и оказаться на уровне животного. Но, если человек освободится от страстей и злобы, то он достигнет степени ангелов. Достичь степени совершенства возможно, только пройдя через внутреннюю борьбу. Для того, чтобы достичь определённой степени совершенства, человеку предстоит пройти нелёгкий путь в течение своей жизни. Каждому, кто желает совершенства, предстоит много работать над собой. Достичь определённой степени совершенства могут люди, только крепкие духом, люди, прошедшие определённые испытания. Поэтому мыслитель отмечает, что это есть борьба прежде всего с самим собой. По мнению мыслителя, это есть процесс трансмутации человека. Сам процесс трансмутации предполагает познание истины о самом себе. Познания самого себя, полагает аль-Газали, это ключ к познанию Всевышнего: «нет ничего ближе к тебе, чем ты сам, и если ты не знаешь толком

самого себя, то как можешь познать кого-либо или что-либо другое» (Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси, 2008: 6). Познание самого себя не предполагает познание лишь внешнего и явного: физиологии отдельных органов человека. Следует искать ответы на мировоззренческие вопросы: «Кто ты? И что ты? Откуда ты? И куда пойдёшь? Зачем пришёл в этот мир? В чём твоё счастье? И как его достичь?» (Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси, 2008: 7).

По мнению философа, в человеке скрыты многие качества: скота, ангела, зверя. Человеку предстоит распознать, какие качества тебя самого относятся к твоей истинной сущности, а какие качества тебе чужды и не нужны. Главное, что человеку необходимо познать в себе – это свой скрытый внутренний смысл, который аль-Газали называет душой или Сердцем. Именно в этом внутреннем смысле и заключается истинная сущность человека. Всё, что есть в человеке, по мнению аль-Газали, должно быть подчинено этому смыслу, то есть Сердцу, душе или духу, стать его войсками или прислугой. Истинная сущность человека не от мира сего, но она должна пройти через этот мир. Познание истины – это ключ к познанию Всевышнего.

Аль-Газали полагает, для того, чтобы познать себя, необходимо знать, что человек сотворён из двух вещей. Одна – внешняя оболочка, то есть плоть. Другая – внутренняя суть, которую называют либо душой, либо сердцем. Внутреннюю суть аль-Газали называет истинной человека или духом и, которую можно познать только внутренним видением, её невозможно увидеть внешним взором. Его суть необыкновенна и происходит от сути ангелов. Но подлинным источником сердца как духа, по мнению Газали, является Всевышний. Поэтому мистическое познание сердца есть ключ к мистическому познанию Бога. Мыслитель в своих трудах отмечает противоречивую природу истинного духа. С одной стороны, данный дух, подчёркивает философ, из мира творения – творения Всевышнего, с другой стороны, дух – из мира повеления, так как к нему не применимы понятия размера, площади и он не делим, что присуще миру творения. Поскольку внутренняя борьба сердца осуществляется с внутренним и с внешним врагом, то она нуждается в познающих силах, которые являются войсками сердца. Силы эти находятся в теле человека. Философ выделяет две силы: внешние и внутренние. Внешние силы человека – это пять чувств: зрение, обоняние, слух, вкус и осязание. Другие силы – внутренние, их тоже

пять: сила представления, сила размышления, сила запоминания, сила воспоминания и сила воображения.

К познанию истины духа лежит определённый путь, проходящий через внутреннюю суть, считает мыслитель. Приходит к истине духа лишь тот, кто совершает религиозное путешествие, отдаляясь от своей родины. У духа есть покоённое место, откуда он явился. Он является его родиной и откуда ему предстоит путешествие. Путешествие предполагает определённые этапы. И каждый этап – это своеобразный мир.

Первый этап религиозного путешествия – это чувственно-познаваемый мир, затем следует мир представлений, за которым – мир воображений. Завершает чувственный мир – мир рационального. В мире рационального человек приобретает сведения об истине самого себя. На этом четвёртом этапе человек может предусмотреть действия, могущие произойти в будущем. При этом, аль-Газали замечает, что бывает так, что вслед за последним этапом человек доходит до ангельской степени. Вершины и пропасти, в которые может попасть человек, зависят от его деяний. Философ считает, что животные находятся в глубочайшей пропасти: у них нет пути к развитию, человек находится между животными и ангелами. Человек, развиваясь, может достичь степени ангелов, и, спускаясь, прийти к степени животных. По мнению аль-Газали, тому, кто из чувственно-представляемого мира сотворил себе родину и утвердился в нём, никогда не откроются истины и суть деяний. Он не станет духовным существом и не поймёт суждений духовных людей, а соответственно не достигнет совершенства.

Эту же мысль аль-Газали развивает и в книге «Весы деяний». Мыслитель считает, что счастья можно достичь, лишь соединив в себе знания и дела. Но для этого необходимо изучить, что есть знание, душа и какие деяния приводят человека к совершенству. Под деяниями аль-Газали имеет в виду управление внутренними желаниями. «Только тот, кто научится управлять своими желаниями, освободится по-настоящему» (Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси, 2008: 14). В противном случае человек становится рабом своих желаний. И нет другого способа управлять своими желаниями, как работать над собой. Это и есть цель деяний. Борьба с желаниями освобождает разум от их рабства. Посвящая себя не только наблюдению и размышлению о царстве небесном и земном, но и самом себе и чудесах, созданных в нём «...этим он достигает совер-

шенства и счастья в земной жизни, ибо смысл счастья – преодоление себя насколько это возможно, пусть степени совершенства и неисчислимы» (Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси, 2008: 17). Смысл деяний, таким образом, состоит в том, чтобы побороть желания.

Знания человек, согласно Газали, может приобрести и путём обучения. В этом случае, такие знания могут стать препятствием для знания, идущего изнутри сердца. Но если очистить себя, считает мыслитель, от полученных знаний и ими не занимать сердце, то пройденные науки не станут завесой. Основанием для завесы являются убеждения человека. По мнению аль-Газали, для такого человека не представляется возможным узнать истину деяний, так как убеждения, которым учат простых людей, являются лишь оболочкой истины, но не её сущностью. Мистическое познание будет полным лишь тогда, когда истина проявляется из-под такой оболочки, подобно ядру из-под скорлупы. Человеку, который опирается на убеждения свои, истина ещё не открылась. Представления человека, его убеждения становятся для него моралью. По сути, аль-Газали ограничивает рациональные религиозные знания, принижает их и возвышает откровение, придаёт ему высшую степень. Совершенство человека, по мнению аль-Газали, заключается как в мистическом познании истины, так и в рабской покорности. Для достижения счастья необходимо следовать границам шариата. А у тех, кто переступает божественные границы, невежество бывает семи видов.

Первый вид невежества – это невежество лиц, которые не обладают верой во Всевышнего. Это люди (здесь аль-Газали имеет в виду учёных естественников), считающие, что сам человек и окружающий его мир возникли сами по себе, по законам природы. Философ ставит им в вину, что они сами по себе ничего не знают и как они могут судить о других вещах.

Второй вид невежества аль-Газали усматривает в отрицании загробного мира. Причиной подобного невежества, считает мыслитель, является незнание духа человека, что он – истина человека и он вечен.

Третий вид – в слабой вере людей во Всевышнего. Это люди, которые сомневаются, что Всевышний нуждается в поклонении ему. Аль-Газали, ссылаясь на Коран, считает, что поклонение необходимо прежде всего самому человеку. Подобно тому, как больному необходимо выполнить предписание врача для своего собственного здоровья, так и мистическое познание необходимо для здоровья сердца.

Четвёртый вид невежества в слабом знании шариата. Невежественные люди считают, что божественным законам предписано полностью очистить сердце от страсти, гнева и лицемерия, что само по себе невозможно осуществить, так как человек был так сотворён. Аль-Газали здесь уточняет, как понимать божественный закон. Божественный закон предписывает воспитать гнев и страсть, удерживать и так, чтобы они не брали верх над шариатом и разумом. Мыслитель допускает совершение незначительных грехов, которые могут быть прощены человеку.

Следующий вид невежества связан с тем, что люди наивно полагают, будто Всевышний смиляется над людьми, в каком бы качестве они не были. Мыслитель отмечает, что Всевышний одновременно суров и карающ, то есть бог суров к тем, кто не занят ни земледелием, ни торговлей либо не стремится к знаниям.

Шестой вид невежества, по мнению аль-Газали, от гордыни, когда человек, достигший высокого положения, считает, что грехи не причиняют ему вреда. А тот, кто вскрывает пороки этого человека, становится ему ненавистным.

Седьмой вид невежества происходит от беспечности и страстей. Такие люди не станут благочестивыми и с подобными людьми общаться предпочтительнее мечом, а не доводами и речами.

Таким образом, аль-Газали показывает, что достижение совершенства – это путь очень сложный, требующий от человека огромных усилий над собой и не каждому дано преодолеть этот путь. Но иного способа достижения совершенства, кроме как преодоления себя, просто нет.

В заключение следует обратить внимание на то, что мнение аль-Газали в определённом смысле схоже с подходом аль-Фараби на проблему совершенства. Хотя есть и определённые различия. На наш взгляд, будет уместно кратко отразить точку зрения аль-Фараби на проблему совершенства. Проблема понимания совершенства и путей и его достижения в философии аль-Фараби рассматривается в связи с познанием реального, земного мира. Философ считает, что для познания совершенства необходимо познать, каково назначение человека, которое определяет цель человеческого бытия (Аль-Фараби. Стремление человека к познанию – извлечение из работы «Философия Аристотеля»). Мыслитель исходит из того, что человек стремится к приобретению совершенства либо по природе, либо по «намерению (воле)». Фараби в работе «Стремление человека к познанию», рас-

суждая о совершенстве, отмечает, что человеку присущи две вещи: одна – полученная от природы, другая – по намерению (желанию). Мыслитель задаётся вопросом: то, к чему стремится человек благодаря знанию вещей, принесит ли оно пользу для совершенства, благодаря которому человек обретает сущность? Либо же знание истины является одним из действий его сущности, благодаря которому человеческая сущность достигает предельного совершенствования. Для того чтобы узнать это, человек вынужден исследовать, что представляет собой сущность человека, каково его предельное совершенство. В указанной выше работе, поясняя мысль Аристотеля, аль-Фараби считает, для того чтобы знать, что присуще человеку, мы должны знать цель, исходящую от человека и человеческое совершенство. Но, с другой стороны, человек не может этого узнать, не узнав цели, которая исходит от всей вселенной всех её частей и основ. Познание всей вселенной – что она собой представляет как цель, для чего она существует, эти знания представляют предельное совершенство (по природе). То исследование истины, что присуще человеку и другим вещам, аль-Фараби называет исследование по «воле» (намерению), его можно назвать постижением определённого совершенства.

Аль-Фараби полагает, что в дольном мире имеются три рода присущих людям вещей, которые служат достижению счастья в этой жизни и высшего блаженства в потусторонней: это теоретические добродетели мыслительные добродетели и практические искусства. По мнению аль-Фараби, только некоторые от природы предрасположены к добродетели, «...имеющей отношение к большой добродетели и связанной с большой естественной мыслительной способностью. И так со всеми остальными ступенями. В результате не у всякого человека искусство, этическая и мыслительная добродетели имеют большую силу» (Аль-Фараби, 1973: 13). Этими добродетелями, основанными на знании, обладают имамы, правители, так как они по природе своей предрасположены к ним. Здесь аль-Фараби придерживается точки зрения Аристотеля: подобно тому как слуги являются слугами по природе и по воли, так и правители являются правителями по природе и по воле. Именно правители, по мнению аль-Фараби, обладают высокими природными качествами очень большой силы. Эти добродетели могут быть приобретены двумя первичными путями: обучением и воспитанием. Теоретически знаниям обучаются

избранные (имамы, правители либо те, кто способен усвоить теоретические знания). Широкая публика, по мнению мыслителя, теоретическим вещам обучается либо методом убеждения, либо путём воображения. Согласно аль-Фараби, интеллектуальное развитие выступает одним из главных условий совершенствования человека и общества, так как оно открывает и показывает человеку и обществу путь к достижению высшего счастья – обретению и слиянию души с Богом.

Что касается практических добродетелей и практических искусств, то они усваиваются через привычку людей совершать свойственные им действия. Это достигается двумя методами: либо «...методом убеждающих речений, речений, действующих на чувства, и прочих речений, которые настолько полно закрепляют в душе эти действия и свойства, что побуждают людей совершать действия, связанные с этими свойствами добровольно...» (Аль-Фараби, 1973: 319), либо методом принуждения применяемым к тем, кто противится усвоению теоретических знаний, которые они начали обретать. «Таковы способы и методы, благодаря которым люди и города получают четыре человеческие вещи, которые дают им высшее счастье» (Аль-Фараби, 1973: 323). Философ в своих работах постоянно указывает, что совершенства человек достигает только путём самоусовершенствования, которое в свою очередь осуществляется через познание истины. В этом смысле – Философия аль-Фараби стала концептуальным видением проблемы совершенствования человека на основе знания и развития интеллектуальных способностей.

Заключение

Совершенство осмысливается как «слияние» с божественной сущностью, когда человек становится носителем божественных атрибутов. Эти атрибуты как проявление универсальной

сущности Абсолюта связывались с пониманием космического нравственного порядка с необходимой рефлексией на человека и человеческое общество. Человек, будучи причастным к божественной сущности, обязан осознавать свое место в системе мироздания и определять свое поведение в обществе. Иными словами, человек должен отражать высокие понятия моральной чистоты как присущие ему божественные знаки. Совершенный человек аль-Газали выбрал этическо-моральный путь, это человек, живущий в мире с самим собой и другими людьми. Феномен «совершенствования» в арабо-мусульманской философии является духовно-нравственной парадигмой совершенного человека. Совершенный человек аль-Газали – это совершенный мудрец, идущий по пути нравственной чистоты, который собственными усилиями духа стремится к совершенствованию. С позиции компаративистики в основе мистического учения аль-Газали лежит учение о совершенствовании человека и достижении счастья; пройдя через этапы мистического совершенствования, суфий достигает состояния «подлинного бытия» в Боге и, тем самым, осуществляет цель своего существования и достигает счастья. То идея достижения знания аль-Фараби путем совершенствования содержит в себе сильный гуманистический заряд. Человек обретает самоценность, лучшее в нем рассматривается как итог собственных усилий, направленных на самоактуализацию. И знание, и нравственное совершенство оказываются нераздельно связанными. Таким образом, единство цели мыслителей предполагает различие способов достижения её. Если у аль-Фараби познание направлено на внешний мир, путём этого познания человек приходит к самоусовершенствованию, то у аль-Газали познание обращено на познание души человека и через неё человек постигает божественную истину, то есть достигает истинного совершенствования.

Литература

- Рационалистическая традиция и современность: Ближний Средний Восток. – М.: Наука, 1990.
- Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города / Под ред. Касымжанова А.Х. – Алма-Ата: Жазушы, 1975.
- Соловьева Г.Г. Учение аль-Фараби о счастье в контексте современного аксиологического дискурса // Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века. – Кн. 2. – Алматы, 2006.
- Сатыбекова С.К. Гуманизм аль-Фараби. – Алматы: Наука, 1975.
- Шидфар Б.Я. Ибн-Сина. – М., 1981.
- Серебряков С.Б. Трактат Ибн-Сины (Авиценны) о любви. – Тбилиси: Мецниереба, 1976
- Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М.: Наука, 1993.
- Шах И. Суфизм. – М., 1994

Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города / Под ред. Касымжанова А.Х. – Алма-Ата: Жазушы, 1975.

Бурабаев М.С. Эстетические ценности аль-Фараби и современный арабский Восток: опыт сравнительного анализа // Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века. – Кн. 2. – Алматы, 2006

Сейтахметова Н.Л. Проблема Камал (ун) в философии Абу Насра аль-Фараби // Наследие аль-Фараби и мировая культура: материалы Международного Конгресса Наследие аль-Фараби и мировая культура. 28-29 сентября 2000. Гл. редактор А.Н. Нысанбаев. – Алматы: Компьютерно-издательский центр ИФиП МОН РК, 2001.

Курманалиева Г.К. Исторический опыт философской коммуникации: восточный перипатетизм и древнегреческая классика // Информационно-аналитический журнал Саясат. – Алматы, 2006. – № 11 (ноябрь).

Коянбаева Г.Р. Ценности политической системы аль-Фараби в контексте современной политической мысли арабского мира // Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века. – Кн. 2. – Алматы, 2006.

Жолмухамедова Н.Х. Совершенство человека в философии аль-Фараби // Наследие аль-Фараби и мировая культура: Материалы международного конгресса. Гл. редактор А.Н.Нысанбаев. – Алматы: Компьютерно-издательский центр ИФиП МОН РК, 2001.

Фролова Е.А. Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – М.: Восточная литература РАН, 1998

Абу Хамид аль-Газали. Возрождение наук о вере (Ихйа 'улум ад-дин). Избранные главы. Пер. с араб. И.Р. Насырова // Абу Хамид аль-Газали. Наставление правителям (Насихат аль-мулюк). – М.: Издательский Дом «Ансар», 2004. – С. 7

Идеалы аль-Фараби и социо-гуманитарное развитие современного Казахстана, – Алматы, 2014. – С. 9

Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси «Основы духовности», С-П, 2008. – С. 6

Там же, С. 7

Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси «Весы деяний», С-П, 2008. – С. 14

Там же, С. 17

Аль-Фараби «Указание пути к счастью» // в кн. «Социально-этические трактаты». – Алматы: Наука, 1973. – С. 13

Там же, С. 319.

Там же, С.323

References

Ratsionalisticheskaya traditsiya i sovremennost: Blizhniy Sredniy Vostok. – М.: Nauka. 1990.

Al-Farabi. Traktat o vzglyadakh zhiteley dobrodetelnogo goroda / Pod red. Kasymzhanova A.Kh. – Alma-Ata: Zhazushy. 1975.

Solovyeva G.G. Ucheniye al-Farabi o schastye v kontekste sovremennogo aksiologicheskogo diskursa // Mir tsennostey al-Farabi i aksiologiya XXI veka. – Kn. 2. – Almaty. 2006.

Satybekova S.K. Gumanizm al-Farabi. – Almaty: Nauka. 1975.

Shidfar B.Ya. Ibn-Sina. – М.. 1981.

Serebryakov S.B. Traktat Ibn-Siny (Avitsenny) o lyubvi. – Tbilisi: Metsniyereba. 1976

Smirnov A.V. Velikiy sheykh sufizma (opyt paradigmalnogo analiza filosofii Ibn Arabi). – М.: Nauka. 1993.

Shakh I. Sufizm. – М.. 1994

Al-Farabi. Traktat o vzglyadakh zhiteley dobrodetelnogo goroda / Pod red. Kasymzhanova A.Kh. – Alma-Ata: Zhazushy. 1975.

Burabayev M.S. Esteticheskiye tsennosti al-Farabi i sovremennyy arabskiy Vostok: opyt sravnitel'nogo analiza // Mir tsennostey al-Farabi i aksiologiya XXI veka. – Kn. 2. – Almaty. 2006

Seytakhmetova N.L. Problema Kamal (un) v filosofii Abu Nasra al-Farabi // Naslediye al-Farabi i mirovaya kultura: materialy Mezhdunarodnogo Kongressa Naslediye al-Farabi i mirovaya kultura. 28-29 sentyabrya 2000. Gl. redaktor A.N. Nysanbayev. – Almaty: Kompyuterno-izdatelskiy tsentr IFiP MON RK. 2001.

Kurmangaliyeva G.K. Istoricheskiy opyt filosofskoy kommunikatsii: vostochnyy peripatetizm i drevnegrecheskaya klassika // Informatsionno-analiticheskiy zhurnal Sayasat. – Almaty. 2006. – № 11 (noyabr).

Koyanbayeva G.R. Tsennosti politicheskoy sistemy al-Farabi v kontekste sovremennoy politicheskoy mysli arabskogo mira // Mir tsennostey al-Farabi i aksiologiya XXI veka. – Kn. 2. – Almaty. 2006.

Zholmukhamedova N.Kh. Sovershenstvo cheloveka v filosofii al-Farabi // Naslediye al-Farabi i mirovaya kultura: Materialy mezhdunarodnogo kongressa. Gl. redaktor A.N.Nysanbayev. – Almaty: Kompyuterno-izdatelskiy tsentr IFiP MON RK. 2001.

Frolova E.A. Srednevekovaya arabskaya filosofiya: problemy i resheniya. – М.: Vostochnaya literatura RAN. 1998

Abu Khamid al-Gazali. Vozrozhdeniye nauk o vere (Ikhyā 'ulum ad-din). Izbrannyye glavy. Per. s arab. I.R. Nasyrova // Abu Khamid al-Gazali. Nastavleniye pravitelyam (Nasikhāt al-mulyuk). – М.: Izdatelskiy Dom «Ansar». 2004. – С. 7

Idealy al-Farabi i sotsio-gumanitarnoye razvitiye sovremennogo Kazakhstana. – Almaty. 2014. – С. 9

Abu Khamid Mukhammad al-Gazali at-Tusi «Osnovy dukhovnosti». S-P. 2008. – С. 6

Tam zhe. S. 7

Abu Khamid Mukhammad al-Gazali at-Tusi «Vesy deyaniy». S-P. 2008. – С. 14

Tam zhe. S. 17

Al-Farabi «Ukazaniye puti k schastyu» // v kn. «Sotsialno-eticheskiye traktaty». – Almaty: Nauka. 1973. – С. 13

Tam zhe. S. 319.

Tam zhe. S. 323

Shaikenova R.S.

Al-Farabi Kazakh National University,
Kazakhstan, Almaty, e-mail: raziya_sadyk@mail.ru

WOMEN'S RIGHTS IN ISLAM

This article is devoted to the consideration of the legal status of women in Islam. Relevance of the work is mentioned in introduction. This topic has been relevant from past times, and to this day is also relevant not only in certain regions, but also all over the world. Before writing the main part, a brief comparative analysis of the rights and position of women in ancient civilizations such as Greek civilization, the kingdom of Manu (Hinduism), Judaism and Arab countries before the Islamic period was made. The main part was devoted to the consideration of the rights of a Muslim woman. Islam elevated the status of a woman so much that when she was born she opens the door to jannah, and by becoming a mother, paradise is under her feet. In the Holy Quran, even there are surahs dedicated to women «An-Nisa» that in Arabic means «Women» and «Maryam». And the prophet Muhammad (peace and blessings of Allah be upon him) became an example in relation to women for all mankind. The article contains the hadiths. Islam showed that a woman is also a man and has the same number of rights as a man. Compared with men, women in religion are granted privileges in worship or duties in some cases. All this in turn shows up to what trifles in Islam all is thought of. In the final part, emphasis is placed on the fact that, contrary to the generally accepted opinion, women in Islam have sufficient rights and privileges.

Key words: Islam, women, rights, status.

Шайкенова Р.С.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан, Алматы қ., e-mail: raziya_sadyk@mail.ru

Исламдағы әйел құқығы

Бұл мақала исламдағы әйелдердің құқықтық мәртебесін зерттеуге арналған. Кіріспеде жұмыстың өзектілігі көрсетіледі. Бұл тақырып бұрынғы заманда ғана емес, қазіргі заманда да бүкіл әлем бойынша өзекті. Негізгі бөлімге дейін ислам кезеңінен бұрын ежелгі грек өркениеті, ману патшалығы мен яһудилік пен араб елдеріндегі әйелдердің құқықтары мен қоғамдағы орнына салыстырмалы талдау жасалды. Негізгі бөлім мұсылман әйелдің құқықтарын қарастыруға арналған. Ислам діні әйелдің дәрежесін жоғары көтерді. Егер қыз туылса, жаннатқа есік ашады, ал ана болғанда жаннаттың кілті аяғының астында болады. Қасиетті Құранда әйел адамға «Ан-Ниса» араб тілінен аударғанда «әйелдер» мен «Мәриям» секілді сүрелер арналған. Бүкіл адамзатқа үлгі болған Мұхаммед пайғамбар (Оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын!) әйел адамға қандай қарым-қатынас жасау керектігін хадистерде айтып кеткен. Ислам діні әйелдің де адам екенін және еркекпен бірдей дәрежеде құқығы бар екендігін көрсетеді. Ер адамға қарағанда әйел адамға дінде құлшылықта және кейбір міндеттемеде жеңілдіктер қарастырылған. Осының барлығы ислам дінінде қамтылған. Қорытынды бөлімде жалпыға ортақ пікірлерге қарамастан, исламдағы әйелдердің құқығы әлдеқайда зор екендігін және әйел адамға арналып жеңілдіктер жасалғаны көрсетіледі.

Түйін сөздер: ислам діні, әйел адам, құқық, мәртебе.

Шайкенова Р.С.

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Казахстан, г. Алматы, e-mail: raziya_sadyk@mail.ru

Права женщины в исламе

В статье рассматривается правовой статус женщины в Исламе. Данная тема актуальна не только в отдельных регионах, но и во всем мире. До написания основной части был сделан краткий сравнительный анализ прав и положений женщины в древних цивилизациях, таких как греческая цивилизация, королевство ману (индуизм), иудаизм и арабские страны до исламского периода. Основная часть посвящена рассмотрению прав мусульманской женщины. Ислам возвысил статус женщины настолько, что, родившись, она открывает дверь в рай, а став матерью рай, находится под ее ногами. В Священном Коране даже есть суры, посвященные женщинам, – «Ан-Ниса», что в переводе с арабского означает «Женщины» и «Марьям». А примером по отношению к женщинам для всего человечества стал пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует!). Ислам показал, что женщина тоже человек и обладает таким же количеством прав, что и мужчина. По сравнению с мужчинами, женщинам в религии предоставлены в некоторых случаях льготы в поклонении или в обязанностях. Все это, в свою очередь, показывает, до каких мелочей в исламе все предусмотрено. В заключительной части сделан акцент на то, что вопреки общепринятому мнению женщины в Исламе обладают достаточным объемом прав и льгот.

Ключевые слова: ислам, женщина, право, статус.

Introduction

The story of woman's rights and her liberty is one of the live and attractive issues being discussed over the last few years in the Eastern circles. Islamic countries are also faced with this debate, and different societies have different views in this regard, positive or negative. Women in Islam are thought to be subjugated, degraded, oppressed – but are they really so? Are millions of Muslims simply that oppressive or are these misconceptions fabricated by a biased media? To judge the status of women in Islam, we must know their status in the religions and nations that preceded Islam. Then, we will discuss her status under Islam given that there is a long period of time between us and the time of the Prophet Muhammad (peace and blessings of Allah be upon him). In introduction I want to say about before Islam, status of woman was degraded and base in most nations. They did not consider her human being with a soul; rather, they used to believe that she is created from a base soul and that she is the source of evil and sin. The distinction that Islam gave to woman set a precedent in history of mankind fourteen centuries ago. A considerable amount of research by Russian and foreign scientists has been devoted to this topic. Especially noticeable is the intensity of research on the rights of women in religion. This topic was considered by M. Isahan, K. Kurmanbayev, A. Abdirasilkyzy and etc.

The object of the study is a woman and her rights pre Islamic period and after Islam.

The subject of the study is to identify the rights of women in Islam. Religious analysis of women's

rights and their applications, prevention of various contradictions in social development. For this purpose it is planned to consider the following tasks:

- definition of the meaning and functional concepts of the concept of law;
- a comprehensive analysis of the problems of women in Islam.

Status of women in Hinduism:

According to the Hindu Laws of Manu, the woman had no rights. She was a mere servant to her husband or father. She did not have the competence to dispose of her property, and she had no right of ownership. Anything that she owned was the property of her husband, father or son. Also, when her husband died, she has to be burnt alive and buried with him. This heinous crime lasted even after the start of the British occupation in India which imposed laws banning the act of burning women alive. Nevertheless, the burning of wives continued from time to time even in the twentieth century (Абуль-ХасанАлиан-Надви 2006: 192).

Status of women in the ancient Greek civilization:

In ancient times, Greece was the most civilized and urbanized nation. Athens was the city of wisdom, philosophy, medicine and knowledge. However, the people of Athens used to buy and sell the woman as if she were a mere commodity. They considered the woman nothing but defilement from the devil's handiwork. You will be amazed to know that the Spartan women were allowed in the past to

marry more than one husband. Undoubtedly, this was one of the most abominable customs (Али Абдулахид Уафи 1999: 9-11).

Status of women in Judaism:

The woman in Judaism was in the rank of a servant. The father had the right to sell his underage daughter. She had no right to inherit if her father had no male offspring. It is stated in the Old Testament (the distorted Torah) that the woman should not inherit as long as there are males in the family; rather, she is part of the inheritance.

She was believed to be the source of evil and sin. They considered her impure especially on the days she was menstruating and whoever touched her during this time became impure for seven days. They blamed her for the expulsion of Aadam (Adam), from Paradise, as they believe that she enticed him to eat the apple from the forbidden tree. They considered her the reason behind the eternal curse that befell Aadam and his offspring. Accordingly, all her offspring are born stained with the disgrace of sin.

Status of the woman in Arab Society before Islam:

At pre-Islamic period Arabs regarded the woman as a piece of property or as rubbish. When her husband died, his guardian would cover the wife of the deceased with his garment and she could not remarry until he permitted her or until she ransomed herself. They used to prevent her from remarrying until the young matrimonial guardian would grow up and then decide whether he wishes to marry her or make her in marrying with anyone else and take the dowry as long as she was not his mother. If she was his mother, he would not marry her. The woman had no rights and she did not inherit anything. She was considered a source of humiliation and shame (Рауая бинт Ахмад Абдулкарим аз-Заһар 2003:63).

Islam prohibited all this and allocated for her a specific share in inheritance. Allah Almighty Says (what means): «For men is a share of what the parents and close relatives leave, and for women is a share of what the parents and close relatives leave, be it little or much – an obligatory share» [Quran 4:7] (Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

Moreover, the Arabs in the pre-Islamic era did not only deprive the woman of inheritance but also deprived her of life itself. When some of them begot a female child, they would dig a hole and throw her into it and heap dust over her. What is worse and more disgusting is that once, a father was

away travelling when his wife gave birth. When he came back, he took his grown up daughter from her mother, dug a hole while she removed the dust from his clothes, and then, taking her by surprise, pushed her into the hole then heaped dust over her while she screamed for pity. But his heart did not soften for her. This situation is described in Quran when Allah Almighty Says (what means): «And when the girl [who was] buried alive is asked* For what sin she was killed» [Quran 81:8-9] (Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

Some mothers used to fear this painful destiny. So, the mother would dig a hole herself during her pregnancy. If she has a girl, she would throw her into the hole in order to save her from the tragedy that would take place when the father returned from traveling. Some mothers would strangle their baby daughters after delivering them. Some fathers' faces used to turn dark when they received the news that their wives had given birth to a girl because of their intense hatred for girls, and they would be hesitant whether to bury her alive or bear the humiliation and let her live. Allah Almighty Says (what means): «And when one of them is informed of [the birth of] a female, his face becomes dark, and he suppresses grief. He hides himself from the people because of the ill of which he has been informed. Should he keep it in humiliation or bury it in the ground? Unquestionably, evil is what they decide» [Quran 16:58-59] (Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

Their hatred for girls was based on two reasons: First, girls do not take part in wars. Second, they feared that the girl may later become a source of shame. Despite their fear of shame, strangely enough, we find that many Arab tribes were quite lenient in the face of prostitution and that they used to force their slave girls into prostitution until Allah Almighty revealed the verse forbidding this act (which means): «And do not compel your slave girls to prostitution, if they desire chastity, to seek [thereby] the temporary interests of worldly life. And if someone should compel them, then indeed, Allah is [to them], after their compulsion, Forgiving and Merciful» [Quran 24:33] (Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

This means that Allah the Almighty forgives the slave girls who were compelled only, not those

who compelled them. The most notorious in this respect was 'Abdullaah bin Ubayy ibn Salool the head of the hypocrites in Al-Madeenah who used to make money by compelling his slave girls to be prostitutes. When this practice was prohibited by the revealed verses of the Quran, he was furious but then later he yielded in submission.

Women in the pre-Islamic era used to expose their adornments and entice men. Noble verses of the Quran were revealed to prohibit Muslim women from imitating the disbelieving women just as Muslim men were prohibited before them from imitating the disbelieving men. Allah The Almighty Says addressing women (what means): *«And do not display yourselves as [was] the display of the former times of ignorance»* [Quran 33:33]. Allah The Almighty ordered them to stay in their homes when He Says (what means): *«And abide in your houses»* [Quran 33:33] (Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

The woman of today is like the woman in the pre-Islamic era in terms of exposing adornments and immorality. However, the exposure of adornments in the pre-Islamic era was unsophisticated and naïve, whereas the woman's exposure of adornments nowadays is wrapped in manicure, pedicure, perfumes, cosmetics, revealing clothes and hair-cuts which look like the humps of the camel which incline women to evil and invite men to it. It is time we noticed the humiliated state of women in these times and discussed the status of women in Islam in order to see the great difference between that low degrading status and the refined, sublime status that Islam granted them (Ализаде, 2008)

Over 1 400 years ago, Islam gave women rights that those in the west have only recently began to enjoy. In the 1930s, Annir Besant observed, «It is only in the last 20 years that Christian England has recognised the right of women to property, while Islam has allowed this right from all times. It is a slander to say that Islam preaches that women have no souls.» Islam was revealed at a time when a lot of people denied the humanity of the woman; some were sceptical about it; and still others admitted it, yet considered the woman a thing created for the humble service of the man. With the advent of Islam, circumstances improved for the woman. The woman's dignity and humanity were restored. Islam confirmed her capacity to carry out Allah's commands, her responsibilities and observation of the commands that lead to heaven. Islam considered the woman as a worthy human being, with a share

in humanity equal to that of the man. Both are two branches of a single tree and two children from the same father, Adam, and mother, Eve. Their single origin, their general human traits, their responsibility for the observation of religious duties with the consequent reward or punishment, and the unity of their destiny all bear witness to their equality from the Islamic point of view (Islamic pamphlets).

Establishing this fact, the Noble Qur'an says: *«O mankind! Be dutiful to your Lord, Who created you from a single person (Adam) and from him (Adam) He created his wife (Eve), and from them both He created many men and women and fear Allah through Whom you demand your mutual (rights), and (do not cut the relations of) the wombs (kinship). Surely, Allah is Ever an All-Watcher over you »* [Quran 4:1] (Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006). That people all people men and women, were created by their Lord from a single person or self, that this self is a nucleus from which Allah created an integral counterpart that completes this original self and is completed by it, is stated in another verse: *«It is He Who has created you from a single person (Adam), and (then) He has created from him his wife (Eve), in order that he might enjoy the pleasure of living with her»* [Quran 7:189] (Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006). Eventually Allah, out of this nuclear pair, scattered the multitudes of men and women, all worshippers of a single God and children of the same parents implying they are united in a fraternity, embracing men and women alike. Because of this fact, the verse commands people to fear Allah as their Lord and be heedful of the duties that the wombs, as symbolic of this bond, impose.

On the basic social and religious responsibilities, the Qur'an establishes equality by maintaining: *«The believers, men and women, are «Awliy», (helpers, supporters, friends, protectors) of one another, they enjoin (on the people) Al-Ma'ruf (i.e. Islamic Monotheism and all that Islam orders one to do); and forbid (people) from Al-Munkar (i.e. polytheism and disbelief of all kinds, and all that Islam has forbidden); they offer their prayers perfectly (Iqamat-as-Salat), and give the Zakat and obey Allah and His Messenger. Allah will have mercy on them»* [Quran 9:71] (Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

The main part

The woman's right to seek education or learning is basic and is also guaranteed by Islamic teachings. Islam actually makes it incumbent on the woman to seek knowledge; the Prophet (blessings and peace be upon him) says, 'seeking knowledge is incumbent on every Muslim,' where «every Muslim» obviously involves men and women on an equal footing as a rule formalised by all authorities of jurisprudence (Muhammad Jawad Bahonar).

The woman is also required to perform religious ordinances and forms of worship the way the man is. Praying, fasting, Zakat (the alms sanctifying tax), pilgrimage and all the other fundamental practices in Islam are required of Muslims in their capacity, both men and women, as responsible humans. Again the woman's actions are recompensed by Allah the way the man's actions are. Islam has always appreciated the femininity of the woman and regarded her as playing a role integral to that of the man, and similarly regarded the man as playing a role integral to that of the woman. Neither is a foe, adversary or a competitor to the other. Rather, each is a help to the other in attaining the relative perfection of his or her person.

Allah's ordering of the universe makes binary existence one of its characteristics. This principle is manifested in the presence of male and female in the animate world of man, beast and plant, and the presence of negative and positive in the inanimate world with its phenomena of magnetism, electricity and others. Even in the atom, there are positive and negative charges, that is, the proton and the electron. The Qur'an, revealed fourteen hundred years ago, makes an explicit reference to the fact: «*And of everything We have created pairs, that you may remember*» [Quran 51:49] (Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

Men and women are, so to speak, like a can and its lid, a unity that comprises the thing and its counterpart; one does not exist without the other. When Allah created the first human soul, Adam, He also created from it its counterpart, Eve, so that he would settle and find peace with her. The Almighty did not leave Adam alone, not even (self sufficient enough) in Heaven. Allah's discourse, whether in the form of prohibition or command, was addressed to both of them: «*Dwell you and your wife in the Paradise and both of you freely with pleasure and delight of things therein as wherever you will, but*

come not near this tree or you both will be of the Zalimun(wrongdoers)» [Quran 2:35](Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

What all this comes to is that the woman is different from the man, for she complements him and he her. A thing does not complement itself. The Qur'an emphasises that difference: «*And the male is not like the female*» [Quran 3:36](Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

They are as unlike as positive and negative. Yet the difference does not mean that they are adversaries in any sense. They arise from each other and are for each other: «*you are from one another*», and «*And Allah has given you wives of your own kind*» [Quran 4:25](Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

Allah's wisdom has also ordained that the physical and psychological construction of the woman should carry elements that enable her to attract and be attracted by the man. Fundamental to this purpose was Allah's equipment of the female with an instinctive desire and a strong natural passion that leads to their mutual attraction and communion so that life would continue and generations would spring forth. The Quranic moral code is based on the emphasis on obligation not duty in contrast to the emphasis on right. Now, the implications of the emphasis respectively on duty and right are: Right is a right against someone. Duty is a duty towards someone. Right means that someone owes something to us. For, when we say: it is our right, it means that someone has to perform a duty to us. On the contrary, when we say: it is our duty, it means that someone has a right against us.

Islam has granted to the husband a senior position in the functioning of the household and appointed him as the commander so that he could get through any crisis with the help of wisdom and initiative given to him by Almighty Allah. Islam has prescribed certain obligations that a husband has to fulfill in the interest of his wife. Simultaneously, Islam has enjoined upon the wives to appreciate their duties towards their husbands. This is a give-and-take business. Both man and woman are closely connected with each others rights and duties.

Therefore, Islam disapproves of systems that clash with this instinctive nature or render it inef-

fective, such as the system of monasticism. By no means, however, does this reflect acceptance of the channelling of this energy in the wrong direction, that is, outside divinely-sanctioned marriage which forms the basis of the family. Thus Islam, as do all other revealed religions, prohibits adultery as well as all forms of licentiousness whether they be visible or invisible. Islam has filled in all the gaps that could lead to these acts, thus providing protection for men and women from all factors of seduction and lust.

On the basis of the instinctive nature of the woman and the need for a healthy and proper atmosphere for her relationship with the man, Islam has set its codes for the woman as well as all the other relevant codes, instructions and rules. To guard her femininity and acknowledge its needs so as not to repress it, is what Islam is after. It tries to create a barrier between the woman and degradation, to protect her from the human wolves and predators who chase her into their lairs, devour her and discard the despoiled remains.

We can give a rough summation of Islam's attitude to femininity as follows:

1- Islam protects femininity to keep the stream of tenderness and beauty running. For this reason some of the things that men are forbidden to do are permissible for women. So the woman can wear gold and pure silk; hence the Hadith, «These two (substances) are prohibited for the men of my nation and allowed for its women». [Transmitted by Ibn Majah on the authority of Ali (3595), Hadith Sahih.] The permission to use things that suit women is supported by forbidding them from handling things that go against their femininity, such as men's wear, movement and behaviour in general. A woman is not to wear a man's garment; a man is not to wear a woman's garment. The Prophet (blessings and peace be upon him) says: «Allah condemns the man who dresses like a woman and the woman who dresses like a man». [Transmitted by Abu Huraira, Abu Dawud (4098); and Ahmad 2/325; and Ibn Hibban (1904); and others.] For men to behave like women and women to behave like men is equally condemned by Alkib. Again the Prophet (blessings and peace be upon him) says, «Three (kinds of people) do not enter Paradise and do not enjoy Allah's gaze upon them on Judgement Day: a son who is disobedient to his parents, a mannish woman and an adulterer. [Transmitted by Ahmad Ibn Umar and approved by Sheikh Shaker as Sahih (1680); and Al-Nisa'i 5/80; and Al-Hakim 1/72 and others.]

2- Islam supports femininity in view of its relative weakness, placing it in the hands of a support-

ing man, securing the costs of living and the provision for her needs. Whether under the guardian care of her father, her husband, her son or her brother, she will be provided for by them as an obligation under the shar'a. No basic need should compel her then to wade in the unexplored stretches of life with its conflicts, within the hustle of competitive men to win her bread-something that has befallen the Western woman under severe necessity in which neither father, brother, son or uncle look after her. The result is that she has to accept any kind of work for whatever payment in order to survive.

3- Allah's Religion protects her morals and decency, guards her reputation and dignity, and defends her chastity against evil thoughts and tongues, and tries to foil tempting hands that seek to harm her. In order to achieve these noble objectives, Islam makes it incumbent on the woman to lower the eyes and preserve chastity and purity.

«*And tell the believing women to lower their gaze (from looking at forbidden things), and protect their private parts (from illegal sexual acts etc)*» [Quran 24:31](Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

Preserve a decent, unrevealing manner of dress and ornamentation, all without being oppressive towards her. «and not to show off their adornment except that which is apparent and to draw their veils all over Juyubihinna (their bodies, faces, necks, and bosoms, etc.) « [Quran 24:31] The visible or apparent ornament that the verse refers to has been interpreted to be inclusive of kohl, the finger ring, the face, the two hands and, some exegetes and jurists establish, the two feet. At the time of the Prophet (blessings and peace be upon him). it was customary for some women to cover their face. The flexibility of Islam allows the woman the option of covering her face or not (Sheikh Yusuf Al-Qaradawi).

Cover the other attractions that do not show, such as the hair, neck and throat, arms and legs, from all people except her husband, and her consanguineous, non-marriageable relations or mahrim [Those persons whom the woman is forbidden to marry because of the proximity of the relation. (editor's note)] (brothers, uncles etc.) whom she finds it hard to hide these afrom. «*and not to reveal heir adornment except to their husbands, fathers, their husband's fathers, their sons, their husband's sons, their brothers or their brother's sons, or their sister's sons or their (Muslim) women (i.e. their sisters in Islam), or the (female) slaves whom their*

right hands possess, or old male servants who lack vigour, or small children who have no sense of the shame of sex» [Quran 24:31](Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

Maintain staidness in gait and speech. *«And let them not stamp their feet so as to reveal what they hide of their adornment»* [Quran 24:31] and *«if you keep your duty (to Allah), then be not soft in speech, lest he in whose heart is a disease (of hypocrisy or evil desire for adultery, etc.) should be moved with desire, but speak in an honourable manner»*[Quran 33:32](Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

Therefore she is not (as some wrongly understand) forbidden to speak; nor is her voice a shameful thing to show. On the contrary. She is commanded in the Quran to speak in good faith. [bullet] Be above all acts meant to excite and tempt men in a way reminiscent of the showiness of Pre-Qur'anic ignorance or Jahiliyya. or in the manner of modern jahiliyya. This showiness contradicts the conduct of a decent woman. Avoid being in seclusion with a man who is neither a husband nor a non-marriageable relation, so as to keep a barrier between herself or the other man and all thoughts of sin, and between her good name and false rumours. The Prophet (blessings and peace be upon him) says, «No man should be in seclusion with a woman and no woman should travel except with a non-marriageable relation,» or her husband of course. Avoid male gatherings except on the grounds of necessity or an appreciable interest and only to the necessity or limit. Attending the congregational prayers in the mosque, seeking learning, co-operation in charity and promotion of piety are fields in which a woman's presence with men is accepted so that she will not be deprived of her right to participate in serving her community, and only on condition that she observes the limits of the Islamic code on social life. With these directions and regulations, Islam provides safety for the woman and her femininity from impious tongues; it preserves her decency and chastity by distancing her from all factors of deviation. Islam guards her honour against the slurs of slanderers and spreaders of calumny. Above all, it protects her soul and calms her nerves against the tension, instability and trepidation that spring from wild imaginations or obsessed hear torn between the factors of agitation and excitement. At the same

time, islam protects the man from anxiety and aberration, the family from disintegration, and the society from collapse and decay.

Conclusion

Islam brought a new lease of life to women. Islam elevated the status of women to great heights: so high that she stood shoulder to shoulder with man. Like men, their rights were also well defined and Islamic Courts supported them to achieve these rights. Islam granted women the right to ownership. They now owned the amount of their Mehr. They could engage in trade and have their own properties. They were also given the right to inherit the property of the deceased father and husband.

With the advent of Islam came the verse from the Quran condemning those who practiced female infanticide: *«When news is brought to one of them, of (the birth of) a female (child), his face darkens, and he is filled with inward grief! With shame does he hide himself from his people, because of the bad news he has had! Ah! What an evil (choice) they decide on»*[Quran 16:58-59](Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

Before Islam, women were considered shameful, female children were buried alive, prostitution was rampant, divorce was only in the hands of the husband, inheritance was only for the strong, and oppression was widespread. Islam came and abolished these practices. Even now, in «developed countries», women are not granted respect, dignity and honour, let alone equal pay for equal work. Islam, however, regards women as precious and valuable, not to be disrespected or disgraced. The mistreatment of women in some Middle-Eastern countries or Muslim families is due to cultural factors that some Muslims wrongly follow, not because of Islam. Why would many women around the world willingly enter Islam if it is an oppressive religion?

We end with the words of our Lord and your Lord, the Creator and Sustainer of all men and women: *«Surely the men who submit and the women who submit, and the believing men and the believing women, and the obedient men and the obedient women, and the truthful men and the truthful women, and the patient men and the patient women, and the humble men and the humble women... Allah has prepared for them forgiveness and a great reward»* [Quran 33:35] (Translation of the meaning of The Noble Quran in the english

language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan 2006).

Islam has an extensive tradition of protecting the civil liberties of women based on the guidelines

set forth by God and His Prophet. Women are empowered with many rights and protections under Islamic law and are honored with a dignified stature in society.

Әдебиеттер

Абуль Хасан Али ан-Надви. Что потерял мир по причине отхода мусульман от ислама. – М.: Изд. Дом «Ансар», 2006.- 192стр.

Али Абдулауахид Уафи. Хуқуқуль-инсан филь ислам.-Каир: «Нахдату Мысыр», 1999. – 9-11б.

Рауая бинт Ахмад Абдулкарим аз-Захар, Хуқуқуль инсан филь ислам.-Жиддаһ: Даруль Мухаммади, 2003.- 63 б.

Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan, 2006

Ализде А. Ислам не такой! а какой? 40 ответов критикам Корана и Сунны.-Москва: «Ансар» 2008-288стр.

Islamic pamphlets. Women's rights in islam URL:<http://islamicpamphlets.com/womens-rights-in-islam/>

Muhammad Jawad Bahonar.Islam and women's right, URL:<https://www.al-islam.org/al-tawhid/vol1-n2/islam-and-womens-rights-muhammad-jawad-bahonar/islam-and-womens-rights>

Sheikh Yusuf Al-Qaradawui. The status of women in islam, URL: <http://www.iupui.edu/~msaiupui/qaradawistatus.html>

References

Abul' Hasan Ali an-Nadvi. Chto poterjal mir po prichine othoda musul'man ot islama. – М.: Izd. Dom «Ansar», 2006.-192str.

Ali Abduluahid Uafi. Нуқуқуль'-инсан фил' ислам.-Кайр: «Нахдату Мысыр», 1999. – 9-11б.

Rauaja bint Ahmad Abdulkarim az-Zahar, Нуқуқуль' insan fil' islam.-Zhiddah: Darul' Muhammadi, 2003.- 63 b.

Translation of the meaning of The Noble Quran in the english language by Dr. Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan, 2006

Alizade A. Islam ne takoj! a kakoj? 40 otvetov kritikam Korana i Sunny.-Moskva: «Ansar» 2008-288str.

Islamic pamphlets. Women's rights in islam URL:<http://islamicpamphlets.com/womens-rights-in-islam/>

Muhammad Jawad Bahonar.Islam and women's right, URL:<https://www.al-islam.org/al-tawhid/vol1-n2/islam-and-womens-rights-muhammad-jawad-bahonar/islam-and-womens-rights>

Sheikh Yusuf Al-Qaradawui. The status of women in islam, URL: <http://www.iupui.edu/~msaiupui/qaradawistatus.html>

Қасымова Р.С.^{1*}, Жүзей М.²

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

²ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Қазақстан, Алматы қ.

*e-mail: krs1958@mail.ru

**ЖАС ҰРПАҚ БОЙЫНДА РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚТАРДЫ
ҚАЛЫПТАСТЫРУДАҒЫ АБАЙ ӘЛЕМІ**

Бұл мақалада Абай шығармалары арқылы жас ұрпақтың бойында рухани құндылықтарды қалыптастыру мәселелері қарастырылған. Абай шығармаларының, қара сөздерінің жас ұрпаққа берері көп, әр сөйлем рухани құндылықтың бай келбетін, терең астарын, келешек ұрпаққа бағдаршам секілді шығар жолын, іс-әрекеттерін айқын да жетік оймен, руханилық өзгеше тереңдікпен беріледі. Абай әлемі заман шындығы, тәрбие тағылымының сырлы шежіресі деуге болады. Ұлы, ойшыл, кемеңгер Абайдың халқым, елім, жұртым деп соққан жүрегіндегі ұлтжандылық, азаматтық үні оның қарасөздері мен құнды шығармаларында өрістей, биіктей түсіп, ХХІ ғасырда қазақ еліне «Мәңгілік елге», егеменді елімізге ұран болып тарады. Рухани мұралар, рухани құндылықтар адамзат баласының ақыл-ой туындыларының жемісі сияқты. Абай әлемі – таусылмас қазына. Сол асыл мұраны жас ұрпақтың бойына қалыптастыра алсақ, асыл мұраны игертіп, тылсым сырларға тереңірек үнілте алсақ, бүгінгі жас ұрпаққа Абай әлемін бере білдік деп санауға болады. Абайдың адамгершілік өлшемдерінің ішінде ерекше жоғары орынға қоятын бір ұғымы – әділет. Сондықтан біздің мақсатымыз жас ұрпақтың бойына рухани құндылықтарды Абайдың қарасөздері мен таңдамалы шығармалары, өлеңдері арқылы жеткізу.

Түйін сөздер: рухани, құндылықтар, ұлттық тәрбие, ұлттық рух, жалпыадамзаттық құндылықтар, ізгілік, рухани тазалық, рухани дағдарыстар.

Kasymova R.S.^{1*}, Zhuzey M.²

¹Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

²Institute of Philosophy, Political Sciences and Religious Studies of CS MES RK, Kazakhstan, Almaty

*e-mail: krs1958@mail.ru

The world of Abay in the formation of spiritual values of young generation

The article considers the formation of spiritual values in the younger generation according to Abay's works. Abay's works, his wise thoughts in the «Words of edification» give a lot to the younger generation, and in every word are the depths of rich manifestations of spiritual values, as well as the virtues of spirituality. The world of Abay is the truth and spirit of the modern world, the basis, the quintessence of educational work. The heart of the great, profound, genial Abay beat for the sake of his people, his civic appeal in «Words of edification» and valuable works became a firm slogan for an independent country, striving to implement the concept of «Ma'n'gilik El» in the 21st century. Spiritual insight, spiritual values are like the fruits of the highest point of the blossom of human thought. The world of Abay is an inexhaustible source. If we succeed in planting this precious heritage to the younger generation, we can assume that we are able to give it the whole world of Abay. Justice is a concept that is at the top of the line among the indicators of humanity. Therefore, it is our duty to transfer to the younger generation the spiritual values reflected in the «Words of edification» of Abay and in his other famous works, including poetic ones.

Key words: spirituality, values, national education, national spirit, universal values, goodness, spiritual cleanness, spiritual crisis.

Касымова Р.С.^{1*}, Жүзей М.²

¹Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы
²РГКП Институт философии, политологии и религиоведения, Казахстан, г. Алматы
*e-mail: krs1958@mail.ru

Мир Абая в формировании духовных ценностей молодого поколения

В статье рассмотрено формирование духовных ценностей у молодого поколения по произведениям Абая. Произведения Абая, его мудрые мысли в «Словах назиданиях» многое дают молодому поколению, и в каждом слове представлены глубины богатых проявлений духовных ценностей, а также достоинств духовности. Мир Абая – это истина и дух современного мира, основа, квинтэссенция воспитательной работы. Сердце великого, глубокомысленного, гениального Абая билось во имя своего народа, его гражданский призыв в словах-назиданиях и ценнейших произведениях стали прочным девизом для независимой страны, устремленной к воплощению концепции «Мәңгілік ел» в 21 столетии. Духовное наследие, духовные ценности подобны плодам наивысшей точки расцвета человеческой мысли. Мир Абая – поистине неиссякаемый источник. Если нам удастся привить это драгоценное наследие молодому поколению, можно будет считать, что нам удалось по силам дать ему целый мир Абая. Справедливость – это понятие, которое стоит во главе угла среди показателей человечности. Поэтому нашим долгом является передача молодому поколению духовных ценностей, отраженных в словах-назиданиях Абая и других его известных произведениях, в том числе – поэтических.

Ключевые слова: духовные ценности, национальное образование, национальный дух, общечеловеческие ценности, доброта, духовная чистота, духовные кризис.

Кіріспе

Ұлттық салт-дәстүрінен нәр алған елдің даму жүйесі мықты болады. Әр халықтың, әр ұлттың төлтума мәдениетінің сақталуы – рухани, мәдени, материалдық құндылықтарын жоғалтпай, кейінгі жас ұрпағының бойына сіңіру, олардың бойына жеткізу.

Елбасының жарқын болашаққа бастар «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты бағдарламалық мақаласы – жастарды әлемдік біліммен қаруландыруға ұмтылған тың идеяға толы бірегей бастама. Білектің күшіне емес, білімге сенер бүгінгі заманда елімізді өркендет жолынан адастырмайтын темірқазық білім мен ғылым ғана болмақ. Жастарды ұлттық салт-дәстүр мен әдет-ғұрыпты қадір тұтып, өткенімізді бағамдап, келешекке үлкен сеніммен қарайтын саналы етіп тәрбиелеу педагогтардың еншісінде. Және елін сүйетін ұлтжанды ұрпақ қалыптастыру үшін олардың бойына ұлттық кодты сіңіру басты талап болмақ. Президенттің бағдарламалық мақаласы да осы бағытты көздейді. Елбасы мақаласында айтылған әрбір міндет – табысты, өркендетті ел болуымыздың алғышарты. Олай болса, «Рухани жаңғыру» – дамыған ел болуымыздың басты кепілі.

Ұлтымыздың болашағын бағдарлап, келешегін кемелдендіру жолындағы баға жетпес рухани құндылықтарды қайта түлетіп, мемлекетіміздің өсіп-өркендеп, дамыған 30 елдің қатарына қосылуы үшін жасалатын игі жос-

парлары туралы айтылған аталмыш мақала қазақ қоғамына, жас ұрпаққа үлкен серпіліс әкелгендей (Касымова, 2018).

Негізгі бөлім

Еліміз тәуелсіздік алғаннан соң қоғам өміріне енген көптеген өзгерістер, әсіресе жаһандану үрдісінде мемлекеттер адамзатқа ортақ болатын мәселелерді бірлесе шешуге мүмкіндіктері қаншалықты көбейсе, бәсекелестің пайда болуы нәтижесінде мемлекеттердің арасында алауыздық, бір-бірін «соғыссыз жаулау» деген өріс кеңейе түскен сияқты.

Сондықтан осындай өрістен алып шығар қорғаныс сауыты, әр халықтың ғасырлар бойы жинақтаған, тамыры терең, рухани бұлағы, қуат күші – ол ұлттың рухы.

Қазіргі таңда Елбасының халыққа жолдап отырған «Рухани жаңғыру: болашаққа бағдар» бастамасы рухани құндылықтардың сенімді көпірі десе де болады. Өйткені, ғылымның қай саласында болсын, әлемдегі дамыған елдердің озық тәжірибесін, олардың оң даму жолының дәстүрі мен инновациясының таразысын тең ұстауға ерекше мән беруді жөн көрсек, рухани құндылығымызды жоғалтпауға, оны кейінгі жас жеткіншек ұрпаққа жеткізуді парыз деп ойлайтын болсақ, ұлтымыздың ұлы тұлғасы саналатын Абай шығармашылығын оқыту, таныту арқылы дер едім. Әсіресе Абайдың кара сөздерінде руханилық өзгеше тереңдікпен беріледі.

Жас Абай өмірден алған ащы сабақтарынан түйген ойларын қағазға түсіріп отырған. «Бұл өмірді жақсы өткіздік пе, жаман өткіздік пе, әйтеуір бірталай өмірімізді өткіздік, алыстық, жұлыстық, тартыстық, айтыстық, әурешілікті көре-көре келдік. Енді жер ортасы жасқа келдік: қажыдық, жалықтық, қылып жүрген ісіміздің бәрінің баянсызын, байлаусызын көрдік, бәрі қоршылық екенін түсіндік ...» – деп жазады.

Абай адам өміріндегі басты нәрсе өмірдің мәніне, келер күнге, келелі келешекке үмітпен қараған.

Өмірдің өткінші, дүниенің жалған екендігін, пенделік ұсақ-түйектің бәрі алдамшы, әурешілік екенін айтады. Одан құтқаратын дара жол рухани тазалық, адам санасының биік болуы дейді.

Абай шығармалары адамға өмірдің мәнін ашатын, гуманистік келбет пен шынайы рухани байлық екенін баса айта отырып, байлықты малмен, дәулетпен тең көретін пенделерге ой салатын сан емес, сапа деп түйіндейді.

Егер адамның бойынан рухани құндылықтар жоғалса, онда рухани дағдарыстар болатынын терең пайымдап, халқына уақыт ығымен адасып жүре бермей, білім ал, еңбек ет, өнер секілді рухани құндылықтарды бойға сіңіруді қарапайым тілмен түйіп жеткізді.

Абайдың өлең жолдарынан адамды жақсылыққа, ізгілікке жеткізетін бес асыл іс (олар: талап, еңбек, терең ой, қанағат, рақым), ал керісінше адамды көрге сүйрейтін бес дұшпанды (олар: өсек, өтірік, мақтаншақ, еріншек, бекер мал шашпақ) деп жағымсыз мінездерімізді сынға алды. Егер адам азса, рухани жан дүниесінің мүгедектігінен азады. Ал, Абай сол мүгедектіктің құраушысын бір-бірімен сабақтастырып, өзара байланыстырып жүйелегенін көреміз.

Үшінші қара сөзінде: «Қазақтың бірінің біріне қаскүнем болмағының, бірінің тілеуін бірі тілеспейтұғынының, рас сөзі аз болатұғынының, қызметке таласқыш болатұғынының, өздерінің жалқау болатұғынының себебі не? Һәмма ғаламға белгілі данышпандар әлдеқашан байқаған: әрбір жалқау кісі – қорқақ, қайратсыз тартады, әрбір қайратсыз – қорқақ, мақтанғыш келеді; әрбір мақтаншақ – қорқақ, ақылсыз, надан келеді; әрбір ақылсыз – надан, арсыз келеді; әрбір арсыз жалқаудан сұрамсақ, өзі тойымсыз, тыйымсыз, өнерсіз, ешкімге достығы жоқ жандар шығады...» – дейді (Абай, 2005: 8-9).

Абай өзін сыйлай алмайтын адамның өзгені де сыйлай алмайтынын, өзгенің сыйын қабылдай алмайтындығын көрсетеді. Мұнда да еңбексүйгіштікті – жалқаулықпен, жігерлілікті

– қайратсыздықпен, сыпайылықты – мақтаншақтықпен көрсете отырып, адами қасиеттерді ардақтап, оны өз бойына дарыту керектігін тағы бір мәрте пайымдады.

Абайдың үшінші қара сөзіндегі ойлары Қожа Ахмет Ясауи ілімімен ұштасады.

Мысалы, Ясауи:

Өтті ғұмырым, шарифатқа жете алмадым,

Шарифатсыз тарихатқа жете алмадым.

Ақиқатсыз мағрипатқа бата алмадым (Ясауи, 1993).

деп рухани жаңғыруға апаратын жолдарды көрсетеді.

Әр мұсылман баласы шарифат, тарихат, мағрипат, хақиқат секілді сатылардан өтуі керек екендігін айтады. Мысалы, Шарифатта адам бес парызды орындау арқылы тағылымның екінші сатысына тарихатқа өтіп, тәубәшілдік, ғибадатшылдық, сабырлылық, махаббат, ризашылдық, шүкіршілік, заһидшілдік, ғаріптік секілді сегіз жүйені ұстануы қажет болады. Сонда ғана адам баласы Ақиқат әлеміне бойлай алады. Алланың құлы болып Мағрипат шапағатына бөленеді.

Адамдықтың ең биік сатысы Ақиқат – ол адамның пендешілікті жеңіп, Жаратушы Алланың бар екенін мойындау арқылы өзінің үлкен ғаламдағы тіршілік иесі ретіндегі мәнін түсінуі.

Төртінші қарасөзінде: Адам баласы жылап туады, кейіп өледі. Екі ортада бұл дүниенің рақатының қайда екенін білмей, бірін-бірі аңдып, біріне-бірі мақтанып, есіл өмірді ескерусіз, босқа, жарамсыз қылықпен, қор етіп өткізеді де, таусылған күнінде бір күндік өмірді бар малына сатып алуға таба алмайды. Құлық саумақ, көз сүзіп, тіленіп, адам саумақ – өнерсіз иттің ісі дейді.

Әуелі құдайға сыйынып, екінші өз қайратына сүйеніп еңбегінді сау, еңбек қылсаң, қара жер де береді, құр тастамайды (Абай, 2005: 14-155).

Абай өмірдің бұралаң жолдарынан өтіп, қоғамның қарама-қайшылықтарын көріп, кейде көңілі жарқырап, кейде өмірдің мағынасыз, мәнсіз, әділетсіздігіне кейіс береді. Мысалы,

«Қадірлі басым,

Қайратты жасым,

Айғаймен кетті амал жоқ.

Болмасқа болып қара тер,

Қорлықпен өткен қу өмір, –

деп сол кездегі уақыттың бедер белгілерін, бұралаң бұлтарыстарын, сол кездегі адам мен

оның еңбектеріндегі келеңсіз көріністерді ашына жазып, адам мұраты – адамшылық жол екендігін үлгі етеді.

«Қалаға барғанда, үйіне керек-жарағын өзі алып, апарған малын өзі саудалап сатқан емес, ондай шаруасына ие қылып қойған жолдасы алып сатады. Ақшасын қалтасына салып, не алғанын, несі қалғанын есептеп көрген емес. Ақшасы аз болса да, көп болса да, атшысының қалтасында жүреді. Ақша бітті десе, қайда ұстадың деп есеп алу жоқ, қайтадан ақша тауып береді. Қалада жатқанда қасаптың етін жемей, қолынан малын сойғызып жеуші еді. Бір жолы қалада сойған жылқысының терісін сатқызса, сатып алған алып-сатар Матайбай Мәмбет баласы деген жігіт мақтанамын деп айтыпты, сіздің кешегі бір жылқыңыздың терісінен үш теңге пайда қылдым деп, сонда менің әкем айтып еді: «Мен саудагер кісі емеспін, мені ұялмаған арсыздың бәрі жейді», – депті (Құнанбаев, 1993: 53).

Абай көбіне көңілге кірбін ұялатқан келеңсіз, көлеңкелі көріністерді қалт жібермей, көпке ортақ тұстарға назар аударған.

Тағы бір естелік әңгімесінен: «Әкемнің жүзі ашық, ажары сыртында, көзі өткір, ашуы да, қуануы да жылдам, ширақ жанды адам еді, мәжілісі қызықты, сауықшыл, дастарқаны мол, еш уақытта іші сүймеген, сенбеген адамымен мәжілісте болып, ұзақ отыра алмаушы еді, жарқын жүзбен, ашық көңілмен қытықсыз келетұғын адамды аңсап сағынып, ондай адамы келгенде, баласы я туған бауыры келген кісідей қуанып қалушы еді», – деп баласы Тұрағұл жазды (Құнанбаев, 1993: 7-8).

Жетінші қарасөзінде «Жас бала анадан туғанда екі түрлі мінезбен туады. Біреуі – ішсем, жесем, ұйықтасам деп тұрады. Бұлар – тәннің құмары, бұлар болмаса, тән жанға қонақүй бола алмайды, хәм өзі өспейді; қуат таппайды. Біреуі білсем екен демелік. Не көрсе соған талпынып, жалтыр-жұлтыр еткен болса, оған қызығып, аузына салып, дәмін татып қарап, тамағына, бетіне басып қарап, сырнай-керней болса, даусына ұмтылып, онан ер жетіңкірегенінде ит үрсе де, мал шуласа да, біреу күлсе де, біреу жыласа да тұра жүгіріп, ол немене?, бұл немене? деп, ол неге үйтеді?, бұл неге бүйтеді? деп көзі көрген, құлағы естігеннің бәрін сұрап, тыныштық көрмейді. Мұның бәрі – жан құмары, білсем екен, көрsem екен, үйренsem екен деген» (Абай, 2005: 18). Бұдан біз, адам баласы ата-анадан туғанда есті болмайды: естіп, көріп, ұстап, татып ескерсе, дүниедегі жақсы мен жаманды танып біледі, егер танығаны, көргені көп болса, ол адам

білімді болады. Егер естілердің айтқан сөздерін ескеріп, ұғып, тоқып жүрсе, онда ол адам есті болады. Егер адам баласы естілердің айтқан жақсы істерін жүзеге асырып жүрсе, жаман дегендерден сақтанып жүрсе ғана, ол адам іске жаратады. Бұл жерден көретініміз өмір мұраты алдыңғы шепке шығып, елдік мүдде, адам еңбегі, дос-дұшпан, жақсы-жаман қасиеттер, бос уақыттың мәні, жан, тән сырлары айқындала түседі. Оның қадір-қасиеті жан-жақты ашыла түседі. Мұндай қасиеттер қазіргі таңда да мән-мағынасын жоғалтқан жоқ деуге негіз бар.

Тоғызыншы қарасөзінде: «осы мен өзім – қазақпын. Қазақты жақсы көрем бе, жек көрем бе? Егер жақсы көрсем, қылықтарын қостасам керек еді. Уа, әрнешеқ бойларынан адам жақсы көрерлік, я көңілге тиянақ қыларлық бір нәрсе тапсам керек еді. Соны не үміт үзбестікке, не онысы болмаса, мұнысы бар ғой деп, көңілге қуат қылуға жаратсам керек еді, ондайым жоқ. Егер жек көрсем – сөйлеспесем, мәжілістес, сырлас, кеңестес болсам керек еді, тобына бармай, не қылды, не болды? демей жату керек еді, ол мүмкін болмаса, бұлардың ортасынан көшіп кету керек еді. Бұларды жөндеймін деуге, жөнделер, үйренер деген үмітім де жоқ... Сыртым сау болса да ішім өліп қалыпты. Ашулансам, ызалана алмаймын, күлсем, қуана алмаймын, сөйлегенім – өз сөзім емес, күлгенім – өз күлкім емес, бәрі де әлдекімдікі. Қайратты күнімде қазақты қиып бөтен жаққа кетпек түгіл, өзін жақсы көріп, үміт етіп жүріппін» (Абай, 2005: 21-22). Бұл сөздерінде қазақты көп сыннайтындай әсер қалдырады, бірақ оның түбіне бойлаған сайын халқына деген шексіз махаббатын сезінесің. Уақытты бос жібермей, рухани байлықты бойларына сіңіруді баса айтады.

Абайдың жиырма үшінші сөзінде: біздің қазақты оңдырмай жүрген бір қуаныш, бір жұбаныш бар. Оның қуанышы: елде бір жаманды тауып, я бір адамның бұл өзі қылмаған жаманшылығы шықса қуанады. Айтады: құдай пәленшеден сақтасын, о да адаммын деп жүр ғой, оның қасында біз сәулелі кісінің бірі емеспіз бе, оған қарағанда мен таза кісі емеспін бе? – деп. Мен бес аттан, он аттан ілгері едім дегеннің несі қуаныш?

Енді жұбанышы: жалғыз біз бе, елдің бәрі де сүйтіп-ақ жүр ғой, көппен көрген ұлы той, көппен бірге болсақ, болады-дағы деген сөзді жұбаныш қылады. Көпке қорлық жүрмей ме? Бір үйдің іші түгел ауырса, жеңіл тие ме? Жоқ жарымы ауырып, жарымы сау болса, жеңіл тие ме? (Абай, 2005: 41-42).

Халқымыздың өмір тұрмысында жиі кездесетін: жақсы-жаман, дос-дұшпан, надан-залымның әрекет қимылдары, қисынды тұстары мен күдікті мезеттері де айқын көрсетіледі.

Жиырма алтыншы қара сөзінде: «Біздің қазақтың қосқан аты алдында келсе, күреске түсірген балуаны жықса, салған құсы алса, қосқан иті өзгеден озып барып ұстаса, есі шығып бір қуанады. Білмеймін, содан артық қуанышы бар ма екен? Әй, жоқ та шығар! Жүйрік ат – кейде ол елде, кейде бұл елде болатұғын нәрсе, қыран құс та, жүйрік ит те – кейде оның қолына, кейде мұның қолына түсетұғын нәрсе. Күшті жігіт те үнемі мына елден шығады. Мұның бәрін адам өз өнерімен жасаған жоқ. Бір озған, бір жыққан үнемі озып, үнемі жығып жүрмейді. Соның бәрін біле тұрып, жерге кіргендей я бір арамдығы шыққандай, жамандығы білінгендей болып несіне ұялып, қорланады екен?»

Енді осылардан ойлап білсеңіз болады: надан ел қуанбас нәрсеге қуанады. Һәм қуанғанда не айттып, не қойғанын, не қылғанын өзі білмейді, есі шығып, бір түрлі мастыққа кез болып кетеді. Һәм ұялғандары ұялмас нәрседен ұялады, ұяларлық нәрседен ұялмайды. Мұның бәрі – надандық, ақымақтықтың әсері» (Абай, 2005: 47-48).

Абай әлемінде – жүректің шындығын, ақыл-парасат нұрын, дін, дәстүр, рух, тілдің мүмкіндіктерін, өмір мұраттарына ден қояды, тұрмыс-тіршілік тынысына назар аударады. Он төртінші сөзінде: «тірі адамның жүректен аяулы жері бола ма? Біздің қазақтың кісі дегені – батыр дегені. Онан басқа жүректің қасиеттерін анықтап білмейді.

Рақымдылық, мейірбандылық, уа әрбір түрлі адам баласын өз бауырым деп, өзіне ойлағандай ойды оларға да болса игі еді демек, бұлар – жүрек ісі, асықтық та – жүрек ісі. Тіл жүректің айтқанына көнсе жалған шықпайды. Амалдың тілін алса жүрек ұмыт қалады. Біздің қазақтың (жүректісі) – мақтауға сыймайды. Айтқанға көнгіш, уағдада тұрғыш, бойын жаманшылықтан тез жиып алғыш, көштің соңынан итше ере бермей, адасқан көптің атының басын бұрып алуға жараған, әділетті ақыл мойындаған нәрсеге, қиын да болса, мойындау, әділетті ақыл мойындамаған нәрсеге, оңай да болса, мойындамау – ерлік, батырлық осы болмаса, қазақтың айтқан батыры – әншейін жүректі емес, қасқыр жүректі деген сөз. Қазақ та адам баласы ғой, көбі ақылсыздығынан азбайды, ақылдының сөзін ұғып аларлық жүректе жігер, қайрат, байлаулықтың жоқтығынан азады. Білместігімнен қылдым дегеннің көбіне нанбай-

мын», – деп (Абай, 2005: 29-30) және де «қайрат, ақыл, жүрек өнерлерін айтысып, таласып келіп, ғылымға жүгініпті, сонда үшеуің ала болсаң, мен жүректі жақтадым» – деуі (Абай, 2005: 33-35); «тегінде адам баласы, адам баласынан ақыл, ғылым, ар, мінез деген нәрселермен озбақ. Онан басқа нәрселерден оздым ғой демектің бәрі де – ақымақтық» (Абай, 2005: 36); – деп айтуы өмір шындығы, тәжірибе тәлімі деп түсіну керек.

Он бесінші сөзінде: «егер есті кісілердің қатарында болғың келсе, күнінде бір мәртебе, болмаса жұмасында бір, ең болмаса, айында бір өзіңнен өзің есеп ал! Сол алдыңғы есеп алғаннан бергі өміріңді қалай өткіздің екен, не білімге, не ахиретке, не дүниеге жарамды, күнінде өзің өкінбестей қылықпен өткізіпісің? Жоқ, болмаса, не қылып өткізгеніңді өзің де білмей қалыппысың?» – деп, бұдан біз Абай әлемінің шексіз, шетсіз кеңістігін көріп қана қоймай, сонымен қатар ақылды, ақылсыз әрекеттерді, өмірдің өткінші, өкінішті тұстарын, уақыттың қызықты, сәтті кездерін, қоғам, адам, табиғат, өмір шындықтарымен байланыстырып, оның әлеуметтік, экономикалық мәнін, адамшылық жолын, фәлсафалық факторларын тәлім-тәрбие тағылымдарымен кезектестіріп, өрбітіп сөз етеді.

Бұдан біз Абай әлемінің қоғам иірімдерін, соқпақтарын, өмір шындығын және басты байлық деп Адам факторын барлық жағынан көрсетіп, қоғамның қозғаушысы ақыл-парасат, таза жүрек, ғылым мен білімде екендігін дөп басып, қадап айтады.

Яғни, Абай әлемі асқан поэтикалық қуаттың иесі, қазақ халқының маңдайына біткен мақтанышы. Абай сияқты халықтың, ұлттың рухани құндылықтарын осыншама жоғары көтерген, заманының ағынына қарай жүрмей, өзінің «өздік» бетін мықтап ұстап, ақылға, ақиқатқа, көңіл күйдің шабытына билетіп, кейде тұнжырарлық кемшіліктерді көріп, сынап, одан жиренетін жолды сілтеп, кейде ашық көзбен қарап, барлық мінді, кемшілік тұстарды қырағы құстай сыншылдығымен тәлім-тәрбиенің мағыналы тұстарын көрсетеді.

Абай «өз сөзім – өзімдікі» екенін анық аңғартады, өмір тәжірибесіндегі көрген-білгенін, танып-түйгенін, ұлттық рухта байыппен саралап, ақыл, парасат, дін, салт-дәстүр, тарих пен танымды, мәдениет пен тілді, шынайылық пен терең дүниетанымды, білім, ғылымның талғам таразысына байланыстырып, жас ұрпақты тәрбиелеуде рухани жаңғырудың көркем көкжиегінде маңызды орын алады.

Абайдың поэтикалық шығармалары мен қара сөздері пәлсапалық, этикалық, эстетикалық, психологиялық және педагогикалық ой-пікірлерге толы. Абайдың түсінігінше, табиғат біздің санамыздан тыс және бізге тәуелсіз өмір сүреді. Біздің түйсігіміз бен қабылдауымыз, түсінігіміз айналадағы ақиқат шындық өмірдің сәулесі ғана. Адам баласы «көзімен көріп, құлақпен естіп, қолмен ұстап, тілмен татып, мұрнымен иіскеп тыстағы дүниеден хабар алады», – дейді Абай. Сол кезде ақынның көтерген мәселелері бүгін де маңызды, өзектілігін ерекше айта кеткен жөн. Абайдың өлең сөздері тәрбиелік-тәлімдік мәні зор, идеялық деңгейі жоғары болып келеді. Абай өзінің өлеңдерінің бірінде:

«Қалың елім, қазағым, қайран жұртым,
Ұстарасыз аузыңа түсті мұртың,
Жақсы мен жаманды айырмадың,
Бірі қан, бірі май боп енді екі ұртың» –

деген сөздерінде ақын ашынып, халықтың жанына тие айтады. Немесе «Қайнайды қаның, ашиды жаның, мінездерін көргенде» – деген Абай сөзі осындай «мәдениетті» айтып отыр.

Адам баласының бойындағы асыл қасиеттері мен жағымсыз қасиеттері жөніндегі күні кешегі данакөз қариялар, ақылман ата-бабаларымыздың бізге қалдырған өсиет-өнегесін көлденең тартсақ, бүгінгі мен ертеңгі ұрпақ содан тағылым, тәрбие алсын деген тағы бір ойымыз адамгершілік тәрбиесіндегі халықтық тәрбиенің маңыздылығын тағы да айғақтайды.

Қорытынды

«Өткенді жақсы білмейінше, келешекке сапар шегу айсыз қараңғыда сүрлеу соқпақ іздеп адасумен парапар», – деп Абай атамыз айтқандай, ұрпақ тәрбиесіндегі ежелден қалыптасқан халқымыздың жақсы дәстүрлері мен тағылымдарын оқып, үйреніп, өнеге тұтпай тұрып, жастарды ізгілік пен парасаттылыққа, әдептілік пен әсемпаздыққа баулу мүмкін емес.

Абай шығармаларының, қара сөздерінің жас ұрпаққа берері көп, әр толғамында рухани құндылықтардың бай келбетін, терең астарын, келешек ұрпақтың салар жолының нұрлы болуына жол сілтейтін бағыт-бағдар шамы секілді өміршеңдігінде, мәнділігінде деп айтар едім.

Әдебиеттер

- Қ.А. Ясауи (1993). Диуани хикмет. – Алматы: Мұраттас, 1993. – 102 б.
Абай (2005). Қара сөздері. – Алматы: Өнер. – 120 б.
Тұрағұл Құнанбаев (1993). Әкем Абай туралы. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 53 б.
Сейталиев Қ. (2008) Педагогика тарихы. – Алматы: Білім. – 260 б.
Қасымова Р.С. (2018) Рухани жаңғырудың жарқын жолы. V Халықаралық Фараби оқулары. – Алматы: Қазақстан, 3-13 сәуір 2018 ж.

References

- Қ.А. Jasaui (1993). Diuani hikmet. – Almaty: Murrattas, 1993. – 102 b.
Abaj (2005). Kara sözderi. – Almaty: Öner. – 120 b.
Turağul Qunanbaev (1993). Äkem Abaj turaly. – Almaty: Ana tili, 1993. – 53 b.
Sejtaliev Q. (2008) Pedagogika tarihy. – Almaty: Bilim. – 260 b.
Qasymova R.S. (2018) Ruhani zhanğyruduñ zharkyn zholy. V Halıkaralıq Farabi oqulary. – Almaty: Qazaqstan, 3-13 säuir 2018 zh.

ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМДАРЫ

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

FOREIGN PUBLICATIONS

Бичер Р.

Университет Сакарья,
г. Адапзары, Турция, e-mail: rbicer@sakarya.edu.tr

ПОНИМАНИЕ ВОЛИ ИМАМА МАТУРИДИ

Матуриди обладал абсолютными знаниями теологии и философии. В свете этих знаний, он расширил горизонты собственного развития. Он не ограничивал себя дискуссиями в сфере вероучения. Он выражал свои мысли также в сфере философии, психологии, социологии и образования. Матуриди, рассматривал аспекты отношения Всевышнего и человека в свете коранического откровения, человеческого разума и достоверных хадисов (преданий). Он открыл новую эпоху развития исламской мысли. Он высказывал свои воззрения в аспектах вероучения, также в аспектах прав и свободы индивидуума. В результате психологического и философского анализа, Матуриди, высказывал свои тезисы об аспектах действий человека.

Ключевые слова: Матуриди, свобода человека, свобода воли, психология, калам (догматическая теология).

Bicer R.

Sakarya University,
Adapzari city, Turkey, e-mail: rbicer@sakarya.edu.tr

Understanding of The Will OF Imam Maturidi

Maturidi trained himself in accordance with wide-scale opinions. Maturidi did not evaluate Islamic faith with the context of absolute debates; instead he issued Islamic thought with philosophical, sociological, psychological and educational perspectives. Maturidi approached the Creator-human relation and the reasons behind the existence of humanity in accordance with Qur'an, authentic hadith and mind. He made a breakthrough in Islamic thoughts and handled various phenomena in accordance with freedom of humanity and freedom of will as well as psychological and philosophical analysis of human behaviors.

Key words: Maturidi, freedom of humanity, freedom of will, kalam, psychology.

Бичер Р.

Сакарья университеті,
Адапзары, Түркия, e-mail: rbicer@sakarya.edu.tr

Имам Матуриди түсінігіндегі Ерік мәселесі

Матуриди теология мен философия саласында абсолютті білімді игерген. Осы білім саласында өзін-өзі жетілдіріп отырған. Ол өзін соқыр сеніммен шектемеген. Көкейінде туған сұрақтарға философия, психология, әлеуметтану және білім беру саласынан жауап іздеген. Матуриди Жаратушы мен адам қарым-қатынасын Құран аясында ақыл-ой мен хадистерге негізделе отырып қарастырған. Ол ислам ойы дамуының жаңа кезеңін ашты. Сенім, жеке тұлғаның құқығы мен еркіндігі мәселесі төңірегінде де өз ой-толғанысын білдірді. Философиялық және психологиялық талдау негізінде, Матуриди, адам іс-әрекетінің, болмысының өзіндік ерекшеліктерін де жан-жақты көрсете білді.

Түйін сөздер: Матуриди, адам еркіндігі, ерік еркіндігі, психология, калам (догматикалық теология).

Введение

Его полное имя – Абу Мансур Мухаммад б. Мухаммад б. Махмуд аль-Матуриди аль-Самарканди аль-Ханафи», но из-за фактов, сделанных группой Ахли-суннат он также известен следующими титулами «Алемуль-худ», «Имам аль-худа», «Имам аль-Мсишахиху акаидль-мюслимин», «Рейсу Ахл аль-сун-нэ» (Несефи 1991: 32). Матуриди по отношению к городу рождения Самарканд был назван Ас-Самарканди и по отношению к деревне Матуриди был так же назван Аль-Матуриди. Наиболее распространенное и исторически определенное имя - «Абу Мансур аль-Маутиди».

Матуриди родился в деревне или районе Матуриди, расположено оно в настоящее время в Узбекистане (Туркестан). В дате смерти (333/944) историки едины. Жизнь Матуриди прошло в усилиях по обучению и защите подлинного исламского учения и продлилась около века, он родился в 333/944 году и был похоронен на кладбище старейшин в районе Чакердизе (Çakerdize), Самарканд (Kutluboğa 1992: 200, Taşköprüzü 1961: 56).

Имея хорошую репутацию Матуриди жил в регионе Маверенахра в конце IX-го и начале X-го века. В Маверенахре были представители множество разных религий, сект, философий, культур и цивилизаций, а также город являлся очень активной средой для научной деятельности. Благодаря тому, что в тот период (X век) когда в исламском мире происходило много событий и изменений, регион стал одним из важнейших религиозных и интеллектуальных центров исламского мира.

Он написал труды касающиеся фундаментальных знаний по келаму, хадису, фикху, тафсиру, истории сект, социологии и психологии. Некоторые из его работ дошли и до нашего времени. Среди них можно найти работы по Китбут-Теухид, Калам, Тевилтул Коран с интерпретацией, Хадисы, Фикх аль-Каид и его познания по философии и психологии.

Он свои работы по систематизации и развитию богословия Ахли-Сунны начал раньше чем его современник Ашари. Школа сегодня известная как «Матуридизм» был создан независимо от Ашаритов. Причиной этому можно сказать было то, что он не только родился раньше на 20 лет чем Ашари, но и то, что Ашари около 40 лет своей жизни был приверженцем мутазилитских взглядов. По этому можно утверждать что Ма-

туриди основал основу Ахли Сунны (Topaloğlu 2002: XIX-XX).

Матурди основываясь на связи между Аллахом и людьми выдвинул оригинальные идеи в области свободы человека и свободы воли, которые составляют главную дискуссионную проблему исламских убеждений.

Воля

Принято, что основная характеристика, которая отличает человека от других живых существ, – «осознавать события во внешнем мире». Помимо мышления, рефлексивных или инстинктивных реакций в этом направлении, он рассматривается как процесс, который вызывает реакции в решении проблем (Özakınar 2002: 307).

Считается, что человек чувствует себя свободным от восприятия, когда предполагается, что основным признаком внешнего взгляда на собственное поведение является выражение внешнего самосознания в виде выражении «мое тело», «мой разум». В данном случае воля определяется как способность человека, который решает свои действия в свободной позиции, направить и применить силу воли можно до тех пор, пока не будет реализовано цель задачи. Считается что волей обладают и животные, однако они не являются разумными существами, то есть, у животного нет своего «я», который управлял бы процессом мышления. По этой причине необходимо отметить что у животных нет этических проблем. Так как для этого необходимо почувствовать свое существование и «осознать свое сознание» и его действия основаны на собственной воле (Özakın 2002: 309, 311).

Сознательный человек – это человек осознающий свои мысли и действия, путем вмешательства законов, которые являются общими в природе, умеющий воспринимать процессы, идеи и движения внешнего мира.

Человек, который признает, что самый естественный способ следовать при принятии решения о психологических факторах действий людей и психологии лица, принимающего решения, заключается в том, чтобы решить, какой вариант даст наибольший позитивный результат или какой вариант будет наименее вредным, по мнению некоторых исследователей, которые принимают решение о психологии действия (Gerrig and Zimbardo 2013: 261).

По мнению исследователей когда перед людьми стоит выбор и отказ от чего то в равной степени, то выбор во многом фокусируется на позитивных аспектах и основывается на фактах;

а если отказ, то основывается не на достоверных фактах, а эмоциях. Такие и схожие данные показывают психологическое влияние при решении тех или иных задач (Gerrig and Zimbardo 2013: 260).

Матуриди признает следующие психологические факторы в направлении интеллектуалов, уровень разума, невежество, окружающая среда и адаптационные установки и мысли внутренние тенденции, непримиримость и подражание, чувство и чувство слабости. Указывая, что эти эффективные факторы в отношении и поведении индивида, Матуриди считает эти явления эффективными в сердце и эмоциях, и поэтому он рассматривает их как очевидный фактор в ориентации воли людей (Biçer 2004).

Считается, что человеческая воля не будет спасена от базового уровня независимости, хотя принято, что силовую тенденцию можно создать, направив внешние факторы и даже надавив предпочтение воли индивидуума в решении этой ситуации. Свободу выбора человека в этой сфере значительные данные представляют реклама и глобальные тенденции в средствах массовой информации (Sezgin 2011: 115).

По мнению некоторых исследователей, для создания определенного движения в сознании и его результатов, которые называются «мотивами», может быть множество факторов (тенденций) мыслить в уме движения и достигать единой тенденции, а также ориентироваться на них. В таком случае воля, сознание и понимание могут быть найдены в очень нечетких ориентациях. Вместо успешной инициативы это можно назвать сильным желанием действовать. Когда есть много мотивов, несовместимых друг с другом в направлении многих мотивов, воля реализуется в результате избрания одного из них. Этот выбор, однако, возникает после усилия. Если нет усилия, то проявляется нерешительность. В результате воля будет рассматриваться как функция некоторых мотивов и тенденций (Sezgin, 1999: 21). Согласно волюнтаристам, тенденция возникшая на Западе, тенденции воли и источник действия, первое движение мудрости возникает в результате действий тенденций, желаний и ориентаций в человеческой природе. Соответственно деятельность мнимая не принадлежат к действию также можно комбинировать с соображениями ценностей природы чувства удовлетворения, опираясь на воображении что одновременно направлено на удовлетворения и созерцания с формированием чувств ценности (Sezgin 1999: 20).

По мнению некоторых исследователей, которые признают, что наиболее заметными проявлениями настоящего являются принятие решений и суждение, суждение - это процесс заключения, заключения или критической оценки людей и ситуаций. Чтобы принять решение, нужно выбирать между вариантами, принимать или отклонять существующие возможности (Gerrig and Zimbardo 2013: 257).

Принято считать, что самым важным показателем настоящего является возвращение запроса гораздо больше, чем тяга, движущая сила, ее продолжение и одно и то же многократно. Это называется здравость и настойчивость (Sezgin 1999: 22).

Воля в Исламской богословии

В этой работе выражение свободы человека означает больше свобод человеческой воли. Так как человек по сути отличается от других существ своей волей и чувством независимости, что в свою очередь делает его уникальным в этом измерении. По арабский воля «веред» означает желания обладать чем-то, стремиться к чему-то или иметь намерение. В более конкретном смысле это означает желание чего-то (Ibn Manzur 1968: III, 187).

Вера принимает волю как одно из обязательных качеств божественности и означает тот же смысл, что и механизм (Mâtürîdî 2002: 77, 297, Faith 2005: I, 65).

Ислам был сформирован вокруг трех основных предметов мышления. Таким образом существует несколько пониманий воли. Ахли-суннат, принимает волю как человеческую так и абсолютную (божественную), Мутазилиты же под волей принимают только человеческую и группа называемая Джабрие принимают только божественную волю.

Представители Ахли-суннат Ашари, понимают под волей как человека, но так же абсолютную (божественную волю). Однако если Мутазалиты считают, что человек волен вне зависимости от абсолюта, то Джебриитами (Gebriye) придерживаются иного противоположного мнения, то есть приверженцы только абсолютной божественной воли.

Таким образом общество Ахли-суннат касательно вопросов воли находятся прямо по центру между Мутазалитами и Джебриитами.

Основная часть

Понимание воли Матуриди

Матуриди в отношении между Аллахом и человеком, придает больше значение антропоцен-

трическому взгляду. То есть, склоняется больше к свободной человеческой воли. Это значит что человек используя своим разум склоняется перед создателям. В этом направлении он принял умеренное понимание между Мутазалитами и Джебриитами. Это значит что, Бог создал человека и его действия. Однако, он также отмечает, что именно человек формирует действие, созданное Богом, и дает ему импульс и измерение. Такой подход это не удержание человека от ответственности противоречащее абсолютному суверенитету Аллаха с точки зрения таухидской веры. По его словам, у людей, склонных убивать живого существа, меняют ценности и представления, которые они принимают структурно и привычно в результате социокультурного образования и ориентации. По этой причине Аллах Всемогущий призывал людей воздерживаться от действий, одобренных умом, даже если они несовместимы с их эмоциями, хотя они противоречат их структурным особенностям и их тенденциям. Ибо истинная природа созданных существ может нести только мудрость. Эмоциональное измерение человеческого творчества, по словам Матуриди, принимает мгновенное решение. С другой стороны, интеллект оценивает события во многих измерениях. Потому что человек действует ради мгновенного удовольствия и интересов. Под мгновенными удовольствиями здесь имеется ввиду физическое сиюминутное удовольствие. Однако Аллах настаивает на том, что мгновенные радости не дадут человеку счастье и мир и что их следует избегать для мира будущего, потому что они находятся в состоянии «эгоистических желаний». Человека, преследующий мгновенные радости и живущий с философией жизни которая заставляет его идти по легкому пути, не вызовут у него желание расти и укреплять свою волю, такой человек не сможет достичь истины творения и существования (Mâtürîdî 2002: 284-285).

Он признает, что масштабы происходящие от творения, - это не просто «тело и чувства», но и не отрицает разум и другие чувства присутствующих у людей. В таком положении человек захочет уйти от плохих и вредных, пытаясь склониться и обладать прекрасным и правильным для себя и своего окружения (Mâtürîdî 2002: 282).

Таким образом он здесь раскрывает тему воли. То есть воля, по его словам, означает намеренные действия. Не смотря на такую категорию воли, он оценивает плохую волю и действия верующего двумя способами. Прежде всего, ве-

рующий, имея дело со злом, принимает во внимание вечную милость Бога и надеется, что он будет прощен, рассчитывая, что он, в конце концов покается. С другой стороны, он также предполагает, что негативная ситуация, в которую находится верующий, будет возникать время от времени.

Действия принимаются по воле индивидуума. Действия который не хочет совершать нормальный человек, противоречит природе его творения. Отрицательные действия в этом направлении происходят в смысле подражания, не полагаясь на доказательства и нигилизм. Потому что добрые дела совершаются только посредством усилия. А отрицательные в свою очередь не требуют никаких усилий. Это происходит только в том случае, если человек не действует или не пытается действовать. По этой причине он должен отказаться от плохих и эгоистичных действий, чтобы реализовать позитивные действия и желания. Другими словами, когда предпринимаются серьезные усилия в направлении позитива и отхода от эгоистичных желаний, таких усилий не требуется. (Mâtürîdî 2005: III, 186, 187, 201, 473).

Матуриди объясняет факторы, которые направляют волю следующим образом: люди, созданные по природе суетливыми, ведут себя нетерпеливо, даже если условия прибывания комфортные и не требуют спешки. Тем не менее он не отрицает что те негативные моменты присутствующие в человеке можно повернуть в положительную сторону через воспитание и посредством образования. Таким образом, этого можно достигнуть путем дисциплины человеческой волей через образование (Mâtürîdî 2005: III, 372).

Для того, чтобы обосновать свои вышесказанные мысли Матуриди ссылается на аяты и хадисы. Подчеркивая роль воли у человека, он признает логичность испытании в этом мире. То есть человек умеет сопротивляться сомнительным желаниям.

Матуриди говорит: «Человека от других живых существ отличает — стремление знать и учиться» (Mâtürîdî 2006: V, 672), искать и принимать «мудрость».

Матуриди признает возможность «обращения» в реализации воли. Таким образом, он видит необходимость «обращения» в качестве необходимого фактора в концепцию воли. Таким образом, воля выполняет свою функцию в реальном смысле. Недостаток которого хорош он или нет, важное препятствие для успеха.

Основополагающая причина, по которой ученые Ахли-Сунны тщательно подчеркивают человеческую волю, - это воздействие индивидуальных и социальных последствий человеческих действий. В этом отношении Матуриди, который де-факто определяет все виды работ и событий, говорит: «Я имею в виду дискреционный такт по делу» (Mâtürîdî 2002: 282-283, 287).

Причина, по которой действия Матуриди подчеркивают как «добровольные действия», - это существование другого действия, эффективного для человека. Он называет это «обязательными актами». Это действия, которые очевидны в сотворении Бога и которые следует рассматривать как факт, что индивидуум не имеет предпочтения делать или не делать. На самом деле, существует много явлений и поведения, которые существуют в индивидууме, но не могут контролироваться.

Действия, которые существуют в человечестве и заставляют его нести ответственность как в мире, так и в будущей жизни, являются волевыми действиями. Выбор одного или нескольких из множества вариантов, присутствующих перед человеком, является проявлением такой воли человека. Главное здесь - способность людей осознавать и исполнять, имея способность делать эти действия. Есть акцент на свободном измерении, которое напрямую связано с начислением этого лица или нет. Это связано с тем, что предпосылка для реализации этого акта направлена на достижение цели (Mâtürîdî 2002: 275, 333-334).

По словам Матуриди, который не считает, что кто-то выбирает между добром и злом, чтобы использовать замыслы, он выбирает наиболее подходящий для себя. Потому что, если человек делает что-то, что он не знает, почему он это делает, оказывается, что кто-то другой играет роль в этом акте и что действие происходит в этой форме (Mâtürîdî 2002: 357).

По словам Матуриди, человек - это существо, которое обладает интеллектом и волей, понимает такие качества, как добро и зло, красоту и уродство, выгоду и вред в своих действиях, а также предпочитает и движется в направлении этого понимания и принятия оценок. Ожидается, что у этих людей не будет пропорционального проявления у индивидуумов, но у каждого человека есть потенциал для оценки хорошего и злого. В этом направлении по Матуриди психическая идиома, лицо является объектом апелляции (Mâtürîdî 2002: 282).

Матуриди, говорит: «Каждый чувствует себя свободным, преступником и жертвой, когда они

это делают» говорится в заявлении, что они могут быть легко восприняты каждым человеком, потому что они характеризуют их действия как «Я их создал» (Mâtürîdî, 2002: 288).

Он подчеркивает, что эта оценка находится на оси стихов Корана. На самом деле в стихе в Коране говорится: «Если бы Аллах пожелал, Он наверняка соберет их в руководстве» (аль-Ан'ам 6/35), подчеркивается, что божественная воля не является принудительной. Стихи в форме «Если Господь желал ...», в Коране в этом направлении повторяются много раз, показывая, что человеку оставляется свободное пространство для божественной воли (Mâtürîdî 2002: 288-367-368, 386/388, Среднее значение 2006: V, 60). Потому что утверждение в следующем стихе: «Собираетесь ли вы заставить людей поверить, что вы похожи на них?», подтверждает это восприятие снова. «Это потому, что благословение, данное Аллахом народу, заключается в том, что они не меняются, если они не изменятся» (аль-Анфал 8/53), что свидетельствует о важности божественной мудрости, приписываемой человеческой воле. С другой стороны, «каждая душа обретет то, что он заслужил. Сегодня нет преследования» (аль-Гафир 40-17), подчеркивая человеческую волю, подчеркивает, что его не будут преследовать, обвиняя его в том, чего он не сделал. В Коране есть несколько стихов, которые выражают аналогичный смысл. «Делайте то, о чем вы желаете, и Аллах увидит, что вы делаете с праведностью» (сура фуссилат 41/40), стих показывает независимые человеческие импульсы, возникающие из внутренней динамики. Среди многих стихов, которые указывают, что люди несут ответственность за то, что они делают, «Скажи: «Истина - твой Господь. Желаящий уверует, а не желающий отвернется от веры» (Аль-Кеф 18/29), подчеркивается, что праведность и неправильность показаны человечеству, что один из них предпочтительнее для них и что он может направить волю человека в сторону света Аллаха и что он будет наказан за последствия своего выбора. В этом направлении Матуриди заявил, что у человека есть сила воли, и благодаря этому, свобода будет играть активную роль, и по этой причине он является ответственным (Mâtürîdî 2002: 328-329). Матуриди сказал в этом отношении: «Конечно, я открыл вам апостольство. Я не заставляю вас входить в ислам. Желаящий из вас пусть уверует, а не желающий же пусть отвернется от веры. Уверовавший и отказавшийся от веры воплощают свои действия по своей воле и желанию. В данном вопросе нет

принуждения (Mâtüridi 2007: IX, 50-51). Исходя из этого, он указывает, что человек, который верит или отвергает веру, основывается на свободе воли и что, согласно предпочтению между, человек найдет наказание или вознаграждение.

В оси стиха (Мулк 67 / 13-14) Матуриди формирует свою веру в то, что нет никаких недостатков и сбоев в божественных действиях, которые проявляются как функционирование Вселенной. Опять же, Матуриди говорит, что, когда в действиях нет мудрости и что в поведении Аллаха нет недостатка в мудрости, мудрость и нищета могут быть видны только человеку в своих действиях. Потому что это из-за нищеты, невежества и необходимости (Mâtüridi 2002: 282). Однако в действиях Аллаха мудрость, удары, благодать и праведность существуют в абсолютных измерениях.

Принимая во внимание, что это означает, что его нужно допрашивать, приказывать и быть запрещенным, Матуриди считает, что человеческие отношения и поведение являются результатом отражения свободной воли индивида, действующего в начале вопроса, который Аллах не может подвергнуть сомнению (Mâtüridi, 2002: 288).

Учеными Ахли-Сунны, «действие, которое должно произойти, находится под влиянием двух сил. В этом направлении человеческое действие и действие, которое сформулировано в виде действия / глагола, оценка Аллаха с измерением творения, манипулирование человеком в смысле его обработки, происходит с поиском двух моментов, один из которых принадлежит Аллаху, а другой человеку. Это означает, что они являются «указаниями на действия / глагол» (Mâtüridi 2002: 287-288, 292, Yazicioğlu, 1988: 35).

Матуриди предлагает третье решение между Мутазилой и Ашари с теорией направленным на лексику. Мутазилиты дают полную власть человеческим действиям. Ашария говорят, что в одном стихе не могут быть активными два исполнителя, и нет другого исполнителя, кроме Аллаха, как основного источника, человек признает, что в работах, связанных с ним, может быть только «Касиб», т.е. временное пользование.

Однако, согласно теории направлений стиха, в реализации глагола есть две эффективные силы. Вера называет эти две могущественные силы: «халк» и «кесб». Халк - это стремление к творцу. Кесб - явление человеческое. Это словесное действие двух сил, ответственность которого принадлежит автору. Фактическая власть в мире, желание и выбор человека в соответствии

с реализацией. Эта сила создана волей Божьей. Следовательно, это сила связанная с потенциалом действовать независимо от Божьей силы. Это принадлежит человеку и требует его ответственности (Mâtüridi 2002: 287, 292-293). Позиция Матуриди было тщательно оценено подавляющим большинством ученых Ахли-Сунны. Знаток Ашаритского калама Бакилани резюмирует следующим образом, «сила Аллаха создает его, действуя по существу; веря в силу акта присвоения ему правильных или неправильных качеств».

По мнению Ахли-Сунны, атрибуты Бога присутствуют в его форме, которую не может считаться независимыми время от времени. В этом направлении степень знания также приписывается Богу в вечной форме. Этот конечный результат Аллах создает всех сотворенных существ в направлении атрибутов знания, воли, власти. Важно, чтобы он обрабатывался и оценивался по отношению к другим прилагательным. В противном случае этого будет недостаточно для решения вопроса о воле и вопросе о судьбе, не имея знание об Аллахе.

Знание божественности Аллаха четко подчеркивается в стихах Корана. В соответствии с этим никакие факты или действия не могут быть продуманы вне знания Аллаха. Это также включает в себя движения психического проекта, мысли, действия и влияния человека. В противном случае, как предполагает Ибн Хумам, должно быть пропорциональное отсутствие обязательности, что невозможно для статуса «божественности» (Ibn Hümam 1979: 60-61).

По словам Матуриди, воля должна быть понята вокруг четырех осей. Воля в направлении: а) желать, хотеть или просить что-то; б) желание человека выполнить задачу но посредством другого человека; с) уступать или позволять; д) лицо, который совершает акт насильно или не зная об этом, или он делает это из-за внешнего фактора влияния, вопреки своим желаниям (Mâtüridi, 2002: 375). Это общие определения, которые не имеют отличительного измерения в терминах Бога и Его слуг. Воля и старый - это два разных термина, которые означают свободу выбора (Mâtüridi 2006: V, 53).

Согласно Матуриди, который основывается на Божьей воле в каждом явлении и действиях, также рассматривает существование (vacibü'l-Vucud) и творение как обязательный атрибут.

В этом направлении Бог, создавший значительную часть действий с волей в сознательной или сознательной структуре, и не имеющий свою волю не мог бы создать существо с волей.

В дополнение к тонкому различию между этими двумя подходами, Коран и освещающие выражения субъекту в аутентичных хадисах делают необходимым квалифицировать Бога с волей.

Поскольку у Аллаха есть абсолютное господство над всем, будет то, чего Он пожелает, и не будет того, чего он не желает. В этом направлении желание и просьба человека зависят от воли Аллаха. На самом деле «Пока Аллах не пожелает, вы не пожелаете. Конечно, Аллах знает полную правду. Он является обладателем суждения и мудрости» (аль-инсан 76/30) стих, обозначающий, что объем божественной мудрости и проявление мудрости являются измерениями вне нашего восприятия.

Он также признает, что воля Бога исполняется в трех контекстах, а именно: создание, порядок и цель. Он фиксирует, что эти измерения Божьей воли функциональны во все времена в мире (Mâtürîdî, 2002: 376-377).

Принимая волю Бога как доминирующей, он также признает важность человеческой воле и полагает, что у человека есть его свободная воля. А основывается он на том, что Бог волен в создании; а человек в действии.

Другим основным восприятием в понимании Матуриди является идея о том, что человек свободен. На самом деле, по словам Матуриди, люди могут выбирать между альтернативами путями. Человек, который может думать о том, что он делает, также может реагировать на препятствие тому, что он хочет делать в одно и то же время (Mâtürîdî 2002: 309-310).

С другой стороны, Аллах послал пророков к людям. Пророки научили людей разбираться в правильном и неправильном, правовом и незаконном, и пригласили на путь истины и правды. Это признак жизненного факта в массах, к которому обращаются пророки. Потому что воля предполагает выбор, и параметры должны быть представлены заранее. Если один из представленных вариантов являются предпочтительными, появляются интеллектуальные последствия и интеллектуальные начинания, которые являются показательными. И это касается только человеческой волей (Mâtürîdî 2002: 288).

Среди ученых Ахли-Сунны появились два разных подхода, которые делят его на две формы: Кулли и Джузи. У людей есть возможность делать выбор с искренней волей, которая является потенциально экзистенциальной силой человеческого существования. Если Джузи - это воля, направленная потенциально существующего предпочтения в человеке к определенному

курсу, действию и факту. Эта воля, также называемая «Азм-и мусамем» в традиции Ашаритов была создана Аллахом.

В соответствии с этим, как и в случае с Кулли, у воли Джузи человеку не дается какая либо функция. В то же время это означает, что человеческая воля смещается к восприятию принуждения. Признавая это, ученые Ашариты приложили большие усилия, чтобы освежить этот вопрос, но они не далеки от выражения термина «семи принуждения».

Основной подход динамической изменчивости в понимании воли и судьбы у Матуриди и Ашаритов, традиционно являются неотъемлемой частью творения волей Божией и проблемой восприятия. Основная проблема здесь в том, что в этом случае невозможно говорить о собственной воле человека, если бы Аллах создал ее. Опять же, если воля не создана, будет раскрыто понимание, противоречащее выражению «Аллах - создатель всего» (Ez-Zumer 39/62).

В этом направлении есть опасения относительно основы движения Ахли-Сунны. Ашариты принимают волю абсолютного Божьего господства и что фундаментальных факторы в космосе, мысль уничтожали пытавшиеся возникли как предпосылка структуры, созревают они божественное предложение присутствия и волю, которая является единственным основанием ответственности необходимости с святым заповедями обрабатывает тему свободы (Матуридите 2002: 367-368, 2010: XV, 56)

Оценка

Джебрие, которые принимают абсолютное влияние божественной воли и могущества на действия человека (абсолютное принуждение); Ашария (лояльное принуждение), который принимает божественное вмешательство не так жестко, как Джебрие; Мутазалиты (абсолютная истина), которая ассимилирует абсолютную власть и волю в его действиях, и Матуридизм, который одновременно оценивает волю и силу человека в действиях Аллаха (tefvîz-i mutavassıt).

Подход Матуриди к свободе воли и свободе человека отличается от Мутазалитов и Ашаритов. На самом деле, Ашариты утверждают, что действия слуг - это только сила Аллаха, в то время как Матуриди признают, что действия людей воплотились в силе Аллаха и Его Величества.

Человеческая воля Мутазалитов с силовым подходом приводят к наложению мер, принятых в благосостоянии. С другой стороны, Матуриди считает, что это будет противо-

речь абсолютной воле и силе Аллаха. По этой причине он не игнорирует влияние Бога на действия человека. Понятно, что подход последователей Матуриды и его понимания, как будто нет ни настоящего, ни безумия между ними, призваны предотвратить отклоняющиеся последствия того факта, что воля не является существом.

Заклучение

Основная дискуссия о философии, келаме и психологии, которая проводит исследования людей, представляет собой свободу человека и свободу воли. В то же время данный вопрос стал перед всем религиями, которую необходимо решить. В данном фокусе воля само по себе является важным вопросом в жизни человека, и благодаря этому начиная от философов, теологов и психологов были проделаны колоссальные работы и сфокусированы на исторических изменениях данного вопроса.

Основным вопросом в этом отношении по богословскому выражению является область свободы в смысле воли/суверенитета Аллаха,

который создал всю вселенную и людей, выраженную как «великое доверие» к человечеству. В этом отношении значительная часть тех, кто интересуется религией и философией, оценили человеческую волю под контролем божественной воли и не оставили ее без свободны волей действия. Это понимание отвлекало человека от ответственности перед Богом и перед человеком в его мыслях и действиях.

Другие пытались отклоняясь от Бога, предоставить абсолютную свободу человеку и тем самым создать светское восприятие. Это, с другой стороны, является «обожествлением» человека и создало основу индивидуализма и секуляризма.

Матуриды предполагает, что человек не похож на запрограммированного робота или на лист перед ветром, и предоставляет человеку уникальную и независимую ответственность. Матуриды не считал человека сущностью, независимой от Бога, давая себе борьбу за существование, подчеркивая необходимость человека в Боге. Таким образом, он признал, что секулярное и индивидуальное распоряжение не будет последовательными.

References

- Biçer, Ramazan (2004). "Mâtürîdî'ye göre Hidayete Engel Olan Beşeri Zaaflar ve Tezahürleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1: 41-59.
- Gerrig, R ve P. Zimbardo (2013). *Psikolojiye Giriş: Psikoloji ve Yaşam*. İstanbul: Ekin Yay.
- Işık, Harun (2013). *Mâtürîdî'de İnsan Özgürlüğü*. Ankara: Araştırma Yay.
- İbn Hümmam, Kemaleddin (1979). *Kitabü'l-Müsayere*. İstanbul: Çağrı Yay.
- İbn Manzur (1968). *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadr.
- Kadi Abdülcebbar (1965). *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe.
- Kureşî, Muhammed (1993). *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Kahire: İsa el-babi el-Halebi.
- Kutluboğa, Zeynüddin (1992). *Tâcü't-terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye*. Nşr. İbrâhim Sâlih. Dımaşk: Daru'l-Me'mun li't-Turas.
- Matürîdî (2004-2014). *Tevilatü'l-Kur'an*. Ed. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yay.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed (2002). *Kitabü't-Tevhid*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yay.
- Nesefî, Ömer (1991). *el-Kand fi zikri ulemâ-i Semerkand*. Nşr. Nazr MuhammedFaryâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser.
- Önal, Recep (2013). *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*. Bursa: Emin Yay.
- Özakpınar, Yılmaz (2002). *İnsan Düşüncesinin Boyutları*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Pakoğlu, Abdullah (1999). *İslam Kelamında 'Şey' Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- Schaeder, H. H. (1988). "Semerkand". *İslam Ansiklopedisi*. C. X. İstanbul: TDV Yay. 470.
- Sezgin, Osman (1991). *Üçüncü Neslin Eğitimi*. Ankara: TDV Yay.
- Sezgin, Osman ve A. Sena Sezgin (2011). "Psiko-Sosyal Açıdan Küreselleşme, Empoze Kültür ve Davranışa Yansımaları". *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 1 (1): 91-122.
- Şekeroğlu, Sami (2007). *Mâtürîdî'de Ahlak Problemi*. Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Taşköprüzade, Ahmed Efendi (1961). *Tabakâtü'l-Fukahâ*. Nşr. Ahmed Neyle. Musul: Matbaatü'z-Zehra.
- Topaloğlu, Bekir (2003). "Mâtürîdî". *İslam Ansiklopedisi*. C. XVIII. İstanbul: TDV Yay. 151-157.
- Yazıcıoğlu, M. Sait (1998). *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. Ankara: Akit Yay.

Omarova A.Ye.

Jawaharlal Nehru University,
India, New Delhi, e-mail: omarova-almira@mail.ru

MORALITY AND RELIGION IN IMMANUIL KANT'S CRITICAL PHILOSOPHY

Morality and religion have always influenced the formation of the value-semantic relationship of man towards the world. All philosophers from antiquity to the present, one way or another, in their treatises tried to adequately understand the essence of that relationship in question. On the one hand, the person's value attitude to the world is connected, anyhow, with the world of obligation, and on the other hand – the value interpretation of the world is always connected with the world of being, that is, the essential understanding of the world of obligation and its role in the system of cognitive and practical human activity. Discarding all conventions, we can say that Kant was the philosopher who most acutely posed this problem in his works. If we go over Kant's critical philosophy, we will see that Kant has greatly expanded and deepened the boundaries of the philosophical analysis of religious issues, paying special attention to the study of sociological and philosophical roots of religion. In the present article, I am highlighting that the Kantian philosophy of religion has rather made a large path in its development and therefore we could try to reveal the patterns and principles of this path. The main questions that I am mainly dealing with in this article are related with a) complex outlook between morality, religion and reason, b) I will also be throwing light on the questions that bring together Kant's perception of the notion of theoretical and practical reason, his transcendental idealism and I will try to respond to the questions that are being raised in the relation between morality and religion. Specifically, I am trying to raise concerns over questions such as how does Kant reconcile our freedom with that of religious dogmas and canons? The main conclusion of the research would be the statement that morality inevitably leads to religion.

Key words: morality, religion, reason, freedom, free will, theoretical and practical reason, obligation, God, «Critique of Practical Reason», «Critique of Pure Reason», «Religion within the boundaries of bare Reason».

Омарова А.Е.

Джавахарлал Неру Университет,
Индия, Нью Дели қ., e-mail: omarova-almira@mail.ru

Иммануил Канттың сыни философиясындағы мораль мен дін

Дін мен мораль адамның дүниеге деген семантикалық-құндылықтық көзқарасын қалыптастырады. Ежелгі Антика мен заманауи философтар өздерінің трактаттарында тиісті деңгейде дін мен мораль арасындағы өзара қатынасты түсінуге тырысты. Біріншіден, адамның қоршаған ортаға деген құндылықтық қатынасы белгілі мағынада міндетпен; екіншіден, қоршаған ортаны құндылықтар тарапынан түсіну болмыс әлемімен байланысты. Басқаша айтқанда, адам іс әрекетінің тәжірибелік және когнитивті жүйесіндегі міндет ұғымының мәні мен оның орны өзекті философиялық сұрақтардың бірі болып саналады. Осы орайда, Канттың философиялық мұрасында аталған сұрақтар өзінің көрінісін кеңінен тапты. Канттың философиялық жұмыстарына тереңінен үңілетін болсақ, онда біз Канттың діни сұрақтардың философиялық талдау шекараларын кеңейтіп, олардың терең анализ жасағанын аңғарамыз. Бұл мақалада а) мораль, дін және себеп арасындағы өзара күрделі қатынас; б) Канттың тәжірибелік және теоретикалық зерде ұғымдары; в) Канттың еркіндік ұғымын діни көзқарастармен келістіру тәжірибесі сынды мәселелер баяндалады. Сондай-ақ бұл мақаланың негізгі қорытындысы – Канттың мораль мінсіз дінге жетеді деген тезисінің дәлелденуі.

Түйін сөздер: мораль, дін, себеп, еркіндік, ерік, теориялық және тәжірибелік зерде, міндет, Құдай, «Таза зердедегі сын», «Тәжірибелік зердедегі сын», «Зерде аясындағы дін».

Омарова А.Е.

Университет Джавахарлала Неру,
Индия, г. Нью Дели, e-mail: omarova-almira@mail.ru**Мораль и религия в критической философии Иммануила Канта**

Мораль и религия всегда влияли на формирование ценностно-семантических отношений человека по отношению к миру. Философы от древности до настоящего времени, так или иначе, в своих трактатах пытались адекватно понять суть этих отношений. С одной стороны, ценностное отношение человека к миру связано с миром обязательств, а с другой – ценностная интерпретация мира всегда была связана с миром бытия, то есть с существенным пониманием мира обязательства и его роли в системе познавательной и практической человеческой деятельности. Отбросив все условности, мы можем сказать, что Кант был философом, который наиболее остро поставил эту проблему в своих работах. Если мы перейдем к критической философии Канта, мы увидим, что он значительно расширил и углубил границы философского анализа религиозных вопросов, обратив особое внимание изучению социологических и философских корней религии. В настоящей статье рассматривается кантовская философия религии, которая сделала огромный путь в своем развитии, и поэтому мы могли бы попытаться выявить закономерности и принципы этого пути. Основные вопросы, которые в основном рассматриваются в этой статье, связаны со сложным мировоззрением между моралью, религией и разумом. Также освещаются вопросы восприятия Кантом понятий теоретического и практического разума, его трансцендентальный идеализм, и делаются попытки ответить на вопросы, возникающие в отношениях между моралью и религией, и в частности, как Кант примиряет человеческую свободу с религиозными догмами и канонами? Основным заключением данной статьи будет попытка обоснования основного тезиса Канта, что мораль неизбежно ведет к религии.

Ключевые слова: мораль, религия, разум, свобода, свободная воля, теоретический и практический разум, обязательства, Бог, «Критика практического разума», «Критика чистого разума», «Религия в пределах разума».

Introduction

Many philosophers have compared Immanuel Kant's ideas with that of the discoveries of Copernicus, which challenged the prevailing dominant worldview about our universe, since his crucial ideas on reason, morality and religion were going to become causes for revolution in philosophy itself. Namely, if we refer to John R. Silber, he indicates that «the Copernican Revolution in the *Critique of Pure Reason* consists in the recognition of the knower's contribution to the knowledge of objects (Silber, 1959: 182). While, in the *Critique of Practical Reason* the Copernican Revolution consists in the discovery that the object of moral volition – the good – is determined by the will of the moral agent and that the good does not determine the will of the moral agent.» If it was after Copernicus that we began to think of earth as rotating around the sun, then Kant who was stimulated by such a notion began to wonder as to around which doctrines and concepts, a philosophical knowledge could be arranged. Kant asserts that the whole world of phenomena depends on human reason, which is understood in one of Kant's main philosophical works – the *Critique of Pure Reason* [*First Critique* hereafter] as pure reason that is free from the impact of external prejudices. The reason itself has to be

understood as the source of self-knowledge, since, Kant believed that philosophy is obliged to answer at least, four questions such as – What can I know? What ought I to do? What may I hope? (Kant, 2007: 635) and What is man? (Kant, 2007: 635) In fact, it enables one to investigate pretensions and boundaries of the reason itself through our better assessment of faculties. The first three questions are formulated in the *First Critique* and the fourth question has been developed in his lectures on logic. Kant has eventually given answers to these questions in several of his philosophical works throughout his life. The first question he related it to metaphysics, the second to morality, third to religion and fourth to anthropology. So, if we give these questions an analytical and philosophical direction, it turns out that Kant tried to define: 1) what are the sources of human knowledge; 2) scopes of the possible and useful application of any knowledge and finally; 3) the boundaries of the reason itself.

In fact, there are many broad concepts in Kant's entire moral philosophy that needs to be examined; therefore we will take a brief look at his key ethical categories in order to understand our intentions behind examining his philosophical insights concerning religion itself and particularly the relation between morality and religion. Mostly, here, we would be focusing on Kant's main ideas as

of goodwill, categorical imperative, Kant's conception of the highest good and after that we would like to consider Kant's views on freedom, good and evil principles and the notion of radical evil.

So, the initial notion of Kant's ethics is an autonomous goodwill, which he also calls an unconditional good. Goodwill is a prerequisite, the motive of a theoretical and practical choice of a person in the sphere of morality. It is the free choice of man, the source of human dignity, which separates him as a person from other beings of an intelligible world. (Kant, 2002: 9-21) However, in my view, such freedom also carries danger: since the will of man can be subordinated not only to reason, but also to feelings, therefore there cannot be a complete guarantee of moral actions. Moral development is necessary in the process of upbringing and self-education of a person, but, since it is impossible to envisage everything in life, according to Kant, people can be subjected to inclinations and aspirations for doing good and evil deeds. In order to explain the autonomy of goodwill Kant appeals to the concept of freedom. The concept of freedom in Kant is directly related to the notion of duty. Only duty gives the act a moral character, duty is the only moral motive. Kant in detail examines the notion of duty and considers the various types of human duty: duty to himself and duties of respect to others. (Kant, 2002: 9- 11). There are many desires in a person and Kant asks questions whether their execution would lead to happiness? Another complex problem is the happiness of another, because no one can force him to be happy and imagine what another person understands by this. Despite the complexity and sensitivity of the approach to happiness as the most important ethical category, Kant nevertheless examines it in detail and, ultimately, connects happiness with the human's virtues. (Silber, 1959: 190).

On the basis of a critical analysis of human's cognition and behavior, Kant tries to find a law of morality, which is subordinate to reason. He believes that if the reason and feelings are in harmony, then there is no conflict between them, otherwise the person should give preference to the reason. According to Kant, to act morally is to act reasonably, even if sometimes by coercion of will. Therefore, the principles of human behavior are never determined empirically, but always rely on the activity of reason and exist *a priori* and do not depend on experimental data.

Now, we must highlight some of Kant's achievements in moral philosophy as follows: 1) He created a deep, interesting ethical theory on the

basis of scientific generalization and respect for moral consciousness; 2) substantiated the thesis on autonomy of morality, which is valuable in itself and happens to be law, and not derived from external principles; 3) proposed a theoretical basis for the organization of a reasonable life of man, having formulated a moral law, which is obligatory for execution by every intelligent being; 4) justified in a new way the principle of the self-worth of each individual, which under no circumstances can be a means to achieve any goals whatsoever; 5) emphasized the importance of the interrelation between morality and scientific knowledge on the basis of unity of practical and theoretical reason (Wood and Guyer, 2005: 405- 478).

Kant proposed the concept of autonomous ethics, according to which the moral principles of a human being exist independently of the surrounding environment and must be inextricably linked with each other. He considered a human being as the highest worth in an intelligible world. Each person has a sense of dignity, which he carefully protects. But, another person also has his sense of dignity. Accordingly, a person has the freedom to choose actions in the context of understanding the feelings of another person. The thing is that Kant in *Religion* has developed the idea of ethical community where people are under the common laws of virtue and morality and Kant's proposed „moral religion“ would live and coexist altogether and would have done good deeds according to the sense of duty to himself and duties of respect to others (Kant, 2009: 109). However, in my view, this Kant's conception of an ethical community at first sight appears as *utopia*. To say that all human actions are evaluated based on the concepts of good and evil according to Kant is plausible. Therefore Kant, in order to understand human beings' behavior by means of the relation to another, had developed his concept of categorical imperative. The categorical imperative is a strict necessity for applying the basic principles that determine a human behavior. It commands us to act morally, no matter how these actions affect our personal well-being. Kant believes that we must be moral for the sake of morality and virtuous for the sake of virtue; the fulfillment of a debt is in itself the goal of a good behavior. Moreover, only such a person who does good not because of happy inclinations in his nature, but exclusively for reasons of duty, can be called completely moral; morality rather defeats such inclinations rather than going along with them, and among the incentives of virtuous action there should be no natural inclination to such deeds. The categorical imperative, which is

not prepossessed neither by the will of God or by the pursuit of happiness, but extracted by practical reason from its own depths, is possible only under the assumption of freedom and autonomy of our good will, and the irrefutable fact of its existence gives one the right to look at himself as a free and an independent doer.

In fact, Kant's moral philosophy is aimed at achieving happiness and the highest good. In this sense, Lance Simmons in his article entitled «Kant's Highest Good: Albatross, Keystone, Achilles Heel» asserts that:

The highest good lays at or near the surface of many of his ethical discussions. Concern for the highest good runs through all *Three Critiques*, and the highest good is the sustained focus of attention throughout the dialectic of pure practical reason in the *Critique of Practical Reason*. There is thus good reason to suppose that the highest good is at the heart of Kantian ethics. (Kant, 2009: 355).

The methods of the study

The study is based on both descriptive and theoretical analysis. Primary as well as secondary sources will be consulted, which include Kant's main works and the other books related to his philosophy of religion and moral philosophy, articles and the other published materials. The study will depend on the critical analysis of available sources.

Discussion and outcomes

I would like to highlight certain outcomes while exploring the relationship between morality and religion in Kant's critical philosophy. One of the points being, while discussing the questions on religion in many of Kant's work however invariable priority was given to morality where he also tried to prove the moral necessity of God's existence.

The first argument which I want to emphasize upon here is that in *Religion*, on the one hand, Kant proves the independence of moral dogmas from religion, on the other, affirms the obligation of recognizing the existence of God from the point of view of practical reason (Kant, 2009: 57). God was required not to dominate upon nature, but to serve as a kind of guarantee of moral demands in human's behavior such as *a complete change of heart*. (Kant, 2009: 57). Kant acquires that the content of religious consciousness is a concept of God as moral legislator and religion consists in the recognition by man of all his moral obligations as God's divine commandments. This opinion

is justified by Kant considering that, if a person comes to believe in the idea of God only through the concept of the highest good, and this concept is created by man only according to the requirements of a moral feeling. Practically, a man desires that virtuous life should be rewarded, and vice punished. But since, such desires of man are not actually realized, he also composes himself the idea of such a being that would fulfill his desire and, at least in the future, provide him with the necessary harmony between the moral ideal and reality. In fact, we can assume that the egoistic need is so strong in us that recognizing God's being for the satisfaction of this need is a moral necessity for one. But since, the mere acknowledgment of God's existence by man, in fact, provides only one simple opportunity like getting a reward for virtue, and then of course a man would not have such grounds of reward if he did not think to some extent that God was obligated to fulfill a mercenary desire of the human's heart. Therefore, we dare to say that a person is so blind in his absurd desire for happiness that if he really places this duty on God, representing the fulfillment of his moral obligations, as if he fulfills God's commandments in them. Such was Kant's reflections, at first sight it could be considered for the decisive denial of all religion.

Kant regards comprehension of man's moral duties as God's divine commandments, as normal and necessary product of pure practical reason, therefore, the existence of religion under such a form and the content of such idea is regarded as necessary expression of human life as the life of free and intelligent personality. A man at the same time must also visualize his moral obligations as God's divine commandments, and keep in his mind such an idea that God, perhaps, still does not exist, so that as a matter of fact, man's religious consciousness should be kept strictly towards not to recognizing his moral obligations for the real God's commandments, namely only to the representation of them as if they were valid God's commandments. (Bruxvoort Lipscomb and Krueger, 2010: 253-290)

The next point is not less significant as the intercourse of morality and religion becomes a fact, such that the notion of *faith* in Kant's critical philosophy for the first time receives the status of moral and authentic knowledge (Clewis, 2015: 365). Kant's intention was to find the conditions for universality and necessity in the sphere of experience and metaphysics as well. In the theoretical aspect, this is only a belief, and from the objective point of view insufficient knowledge. In order to clarify not

the accidental, but especially necessary character of *moral faith*, Kant has compared it with other kinds of faith. We shall give a brief definition here what moral faith is so that we would not be getting confused while discussing Kant's conceptions of faith. So, moral faith: it is not knowledge like experience and is not a speculation, that is, it does not try to justify ontologically anything, nor does it synthesize the object of experience. Behind it there are no subjective factors, but only a pure moral consciousness, proceeding from considerations of freedom and duty. Therefore, we can comprehend moral faith as free. It appeals to man, as to a free being capable of using his freedom in his interests as a free being. In the aspect of moral faith, a person falls out of the natural space and is transferred to the sphere of obligation that is freedom. The moral maxim demands from him the restriction of freedom in order to again and again assert itself as a free intelligent being; it does not require external compulsion, but self-coercion. Moral faith unconditionally assumes those absolute things that must exist, since there is a moral consciousness such as freedom, soul and God as an absolutely good holy being, as an unattainable limit of man's moral searches. Clewis has, meanwhile, as Kant indicated and justified in favor of the moral religion:

Kant assures his readers that the «yoke» of universal, moral religion is far lighter than that of «statutory law» imposed by the clergy in a typical church: whereas the former *frees* people to obey the moral law, the effect of the latter is «that conscience is burdened. (Clewis, 2015: 377).

In general, as we have already said, religion for Kant has no significance outside the moral field of life and human activity. All that which a person thinks of executing more to be pleasing to God except of good behavior in life, since it is mere simple religious deception and distorted service to God. True morality, according to Kant's theory, is an autonomous, independent and unconditional morality by claiming that morality in its content does not need another ground since it is self-sufficient. However, if this is so, then it is asked: how does Kant find a point of support that would allow coexistence of religion and morality simultaneously? How does Kant define religion as the recognition of all our duties? Does Kant contradict himself in this case, while supplying morality in dependence on religion, then declaring its independent and not needing any religion? To answer this question, one should not forget that Kant does not speak about what was and what is the moral among people at the present time, but about what kind of morality should be among

people. Kant does not at all reject that morality, as far as the human species knows his history, has always been dependent on religion; in contrary, he asserts only that such morals conditioned by religion, as it were, true morality.

So, with a view to look into the matter of Kant's doctrine of autonomous morality we need to once again have a look at it. Kant argued that the moral actions should not be estimated from the perspective of a single person's mind; it has to be done with the help of universal one. (Silber, 2012: 64). What is this common for all minds? It means that Kant's thoughts on universal wisdom are nothing more than an abstract concept, conceivable only for the philosophical discourse. Nevertheless, we presume that Kant was talking about the universal law which is presented in *Groundwork*, namely the very formula of the categorical imperative which is common for all mankind (Kant, 2002:37).

When Kant points to the *universal mind* as the judge of the moral actions of each person, it means that we must consider only those actions that are recognizable by all humanity. But we cannot know the judgments of the whole of mankind. If we even admitted that anyone has learned about judgments made by all people that have lived up to now and are living now, it is certainly impossible to admit that he could know how people of future generations that are yet to come will judge the same actions. And if this autonomous reason is neither the mind of the person, nor the mind of the all, then what is it? This question could lead to the outcome that the human's reason would have been withdrawn from the higher principle, from the divine initial cause, and thus the autonomy of a man would have been united with that of theory of *theonomy*. That is, the principle of autonomy implies that a person acts independently, without any external influence whereas the principle of heteronomy means that a person acts according to external forces and influence. In religion, under such external influence, God is often understood. However, God is not an external force or an external factor, so the most adequate will be the principle of *theonomy* that declares that God's influence on us and our freedom are not opposite. In other words, they are occurring in different dimensions.

However, the judgment of most people is not yet an unmistakable, correct and obligatory judgment; they can also be selfish and immoral and can also easily err and mistake, like any single person. If, according to Kant, every individual can be so suppressed by sensuality that he becomes deaf to the requirements of the moral law, then how most of such people should be free from this oppression

of sensuality and how it will become responsive to the voice of conscience and moral requirements? Here again, we have to defend humans for the simple reason that we belong to the two worlds (world of appearances and things-in-themselves) simultaneously and this advantage allows us to act in accordance with both the morality and intuition. If radical evil, as Kant insists, is inherent in human's nature, without exception, how does all humanity or just a simple majority of people become free from its disastrous influence on the purity of moral behavior and on judgments about moral actions? In this matter, history repeatedly shows us how often humanity has been mistaken and how it has sometimes been unfair for plenty of people to treat individuals. Especially it should be said about phenomena in the moral field.

Since Kant denied the necessity of religious justification of morality, his ethics turned out to be one of the stages in the development of free thinking of the eighteenth century. The principle of Kant's autonomy of ethics is a continuation of the enlightenment criticism of religion initiated by Hume who came forward with the assertion that ethics do not need religious sanction. (Winegar, 2015: 888). However, proclaiming morality as autonomous in relation to religion, Kant could not hold this view consistently. In his views, on the relation between morality and religion, two tendencies are revealed: firstly, he emphasizes the complete autonomy of morality, the independence of its justification from faith and creeds; secondly, on the contrary, he promotes the need for faith in God – however, not solely to justify morality itself, its laws and decrees, only to establish and justify a belief in the existence of a moral order in the world.

So, Kant had not fulfilled his plan of the theory of autonomous ethics to the end. He only limited the authority of religion, but did not at all renounce the religious faith. Kant's God is no longer the legislator of morality, not the source of the moral law and it does not proclaim this law directly. (Bruxvoort Lipscomb and Krueger, 2010: 23-47). Only he considers the cause of the moral order in the world. Without this order, the moral pattern of action and bliss would remain uncoordinated. Even the postulate of immortality, taken for granted, does not fully guarantee, according to Kant, the reality of the moral order of the world. Immortality opens only the possibility of harmony between moral dignity and the corresponding good, but not the necessity of this harmony.

It is theoretically possible to imagine a world in which the souls of people are immortal, but nevertheless, even in the afterlife there is no

correspondence between the inclination and the moral law and between the highly ethical mode of action and bliss. The real complete guarantee of the reality of the moral order in the world can be, according to Kant, only a God who arranged the world in such a way that in the long run its act will be in harmony with the moral law and it will be necessary to receive retribution in the afterlife. At any rate, the existence of God which is not proved by any arguments of theoretical reason however is a necessary postulate of practical reason.

By presenting proofs which are in favor of the autonomy of morality, reinterpreting philosophical terms and concepts used by Kant can be confusing since he highlights that the notion of autonomy is spontaneity itself. (Silber, 2012: 75).

So here we have tried to reconsider the grounds submitted by Kant, yet logically and sequentially we try to reveal them, then, it turns out that they are more in favor of theonomy than human's autonomy since the requirements of the moral law, must be executed for the sake of and out of respect for the law itself, which is conceivable only if this law is not alien to the will. Thus, Kant rejects the doctrine of the dependence of morality on religion on the grounds that a moral law must not be alien to the human will. In order to keep apart God's existence as the legislator of moral laws, Kant has recognized the general legislative will as being identical with practical reason. Only an intelligent being has the ability to act in accordance with the concept of the law, that is, according to principles or will and if fulfilling actions by laws requires reason, then this will is nothing more than practical reason. Kant has indicated, an apparent self-contradiction in the relationship between religion and morality since the connection between them must be recognized only at the beginning of the moral development of human consciousness, and that is why the religion itself is defined only as the recognition of all our duties as the divine commandments. This self-contradiction has appeared in the fact that Kant negatively treated morality, derived from religion that is theological morality. The moral law is laid in reason of a man, and it is he who testifies the being of God. Morality consists in following a duty and suppressing in itself the inclinations contradicting this duty. If I act in accordance with the moral law, but do not overcome myself at the same time, i.e. if I act according to my inclination and inner impulse, my actions are only legal, but do not have moral dignity. With such a statement of the question, for instance, the canon «love your neighbor as yourself» ceases to be the driving force of morality. Meanwhile, in the

gospels the commandment of «love your neighbor as yourself» is one of the most important thesis. Duty and love do not reconcile with each other: we cannot love for debt. However, this contradiction cannot be considered as solely due to the religious form of morality. This contradiction is caused by life itself; religion gave only its interpretation of the historically arisen discrepancy between duty, inclination for virtue and happiness, immutability of morality of demands, personal interest and free choice of solutions.

Only with the further development of the moral self-consciousness of man, religion must lose its significance; a person must be morally good in respect to the moral law, therefore, should become autonomous and independent of religion or any other motives than the requirements of the moral law inherent in the very spiritual human's nature.

So, from all that has been said above, we dare to say that it is clear that autonomous morality is impossible and that in reality morality is always in close internal connection with religion, so that on the one hand true religiosity must necessarily be moral, that is, it must be accompanied by the fulfillment of all the requirements of the moral law, on the other hand, the true, not egoistic, morality must necessarily be religious, that is, it must be based on the principles of religion, subject to the highest religious authority as the cause of the existence and the moral law in the spiritual man's nature. And this close inner connection, in which there is a relationship between religion and morality, does not give us any right to segregate these two different areas in the spiritual life of human species, and I think that Kant was a bit wrong, defining religion only as the recognition of our moral obligations.

Religion and morality are, in fact, so different among themselves that it is unjustifiable to confuse or determine them for one who has not been blinded by any preconceived and one-sided false philosophical worldview. They are different between themselves 1) in their objects, 2) in the spiritual abilities of humans, which are especially manifested in them, and 3) in their general nature. (Adler, 1902: 162-195). The main object of our all moral aspirations of man is to recognize the good, the fulfillment of which corresponds to the basic requirements of our moral law; in the field of moral activity, the will of one is manifested primarily as an ability that encourages us to choose between good and evil principles and to actually execute one or another of our intentions, as an ability to initiate in our activities. Religion is not limited to one's will, but it embraces everything

like our spiritual strengths and abilities as reason, good will and heart. Finally, religious feelings have the same special and independent character as all our other feelings such as aesthetic, moral and intellectual.

But if the connection between religion and morality is so clear to everyone that there is no serious reason for specifying them, whence, it is asked, could have arisen the very thought ascribing morality an autonomous meaning? The only true answer to this question, I claim can be the lasting philosophical continuity that the thinkers who have assimilated to themselves such false and tendentious philosophical deliberations that the faith in the existence of a personal God or, at least, in the divine understanding about the world and human species are still there.

In reality, the Kantian revolution in the understanding of religion begins in his *First Critique*, namely, in the *Dialectic of Pure Reason*, where he at first sight does not recognize God, the immortality of the soul and free will as objects of theoretical knowledge or objects of possible experience, but views them as *ideas* of the reason itself, i.e. as concepts that are problematic for speculative reason (Kant, 2007: 378). Their problematic nature is due to the lack of appropriate sensory contemplations, without which it is not possible to theoretically verify the reality of objects. Since, these ideas are excluded from the sphere of theoretical knowledge, they can be consistently thought of as objects of practical application of reason. The ideas of reason acquire practical reality through humans' freedom and lead us into the realm of intelligible being. In the *Second Critique*, these ideas are given the status of postulates of pure practical reason leading to a moral interpretation of religion. So, what is the revolutionary change in the understanding of religion? (Kant, 2002: 163). It can be expressed in the form of the following questions. Does morality need religion? What is the purpose of religion itself? Kant has answered that in his treatise *Religion* where every question on all previous European moral philosophy have been turned around, while trying to seek a basis for morality in religion. Here, we shall reiterate Kant's statement:

Hence on its own behalf morality in no way needs religion (whether objectively, as regard willing, or subjectively, as regards capability) but is rather self-sufficient by virtue of practical reason. (Kant, 2009: 33).

From the point of view of pure practical reason, laws oblige our will through only one *form of*

universal legitimacy of maxims, and therefore it does not need absolutely no material for determining grounds. The moral law, open in the humans' reason, serves as a reliable basis for choosing the maxims of behavior. However, herewith the question arises: is a person able to independently follow these chosen maxims; is he strong enough to be a moral being? Ultimately, can a person be free without God's help? We have to draw attention to the fact that the reason requires us to be free and moral beings; wherein these requirements have the form of imperatives such as *you ought to*. Are these requirements of the reason groundless? Recognizing their groundlessness, it means doubting on man's very ability to be a reasonable creature as well. Consequently, these requirements can either be softened referring to the *weakness of the human heart* and the *fragility of humans' nature* according to the principle *you ought to do* only what you can do or hope for divine assistance that will make up for the lack of will power available to man. Moreover, all nature as a material unity is in continuous formation and constant creation, and hereupon, the nature of man is also created by the efforts of man himself, his reason and will.

Now we can see why Kant insisted on the autonomy of the will which means a person's ability to spontaneously design his nature according to the laws of freedom in order to improve it. What principle should a free will obey: its own moral law or divine will? For that matter, we shall say that in relation to religion, Kant applies a general practical requirement: it should not deceive us, that is, its statements must not contradict our reason. It is in religion, which is related to the supersensible being of man, that there are most temptations and risky attempts to give out the probable for the real, impossible for the possible, unknowable for the secret knowledge, since for a long time the religious faith has tried to oppose reason and even tried to raise above it. If we want to recognize religion as necessary for the ultimate, mortal rational being, we must exclude from it any deception and delusion that our reason cannot agree with.

Conclusion

So after discussing the relation between morality and religion, a number of focal questions has been raised such as where do we know what the will of God is? Does our action correspond to its higher will or not? For what purpose does man fulfill the divine command? It should be noted that a number of these questions lead us to the Kantian line of thought,

which is aimed at finding the source of all human obligations, and thereby, of freedom. Primitively speaking, if God's law is only an objective principle of the application of freedom, that God wants it, and if a person should obey God only because God wants this obedience, then such obedience should be deprived of any possible moral and legal basis; then, the basis of this freedom would be God's irresistible will. Who wants to obey the God's will only because of its omnipotence, one can do good not because God wants good, it means, not disinterestedly, but with a view to either hope of personal bliss given from above, or fear of possible punishment, i.e. a certain corollary of consequence. In this case we are dealing with the conditional imperative of human behavior, which has its object of hope for bliss or fear of punishment. Such an imperative will always depend on the external condition, namely, on the omnipotence and omniscience of God, without which one will not be sure of his own strength and his own rightness.

Is God's omnipotence and omniscience a credible position for our reason? In a material world, all phenomena are subject to the laws of nature, and in an intelligible world we know only the moral law. Therefore, we are not only unable to experience the omnipotence and omniscience of God, but we must also abandon it in the intelligible sphere, since this concept contradicts human freedom, and therefore moral law. Therefore, we are of the opinion that Kant, being a man of his time, could not openly acknowledge the contradictoriness of divine omnipotence, but his limitation of God's will by means of a moral law directly points to this. From this it follows that morality as an action that desires good for the sake of good is completely independent of the possible existence and possible will of God, and also of all religion. Such a conclusion does not mean that religion is not needed at all. With this, we felt that Kant would have never agreed. But the necessity and usefulness of religion arises from the very morality; from that ultimate goal that pure practical reason has. The function of religion in Kant's moral philosophy depends on the function that the highest good has (Collins, 1977: 157-180). If the highest good has the necessary function for motivating towards moral actions, then religion is central to morality. The highest good is an element that establishes the relationship between morality and religion. Indeed, the theory of the highest good, which is considered by Kant in the *Groundwork* and in the *Second Critique*, leads us to the recognition of the existence of God or religion itself.

Kant gives a moral proof of the existence of God, which in our view, is not a *demonstration of the existence of God, but only a demonstration of the need to accept this being*. This proof is nothing more than a confirmation of the foundation of faith, and therefore has only moral certainty. It all adds up to that faith in God does not contain the assertion of its existence, and can regard its being only as a postulate of pure practical reason. The postulate of the existence of God as the moral creator of the world allows us to reconcile the kingdom of nature with the kingdom of freedom in order to think about the possibility of the common good. We can think of the idea of God and the idea of a highest good beyond the limits of a possible experience, notwithstanding that they do not have theoretical certainty.

There is another sort of a moral revolution in religion which Kant outlined in his *Religion*. He expresses a profound idea on the possibility of a radical transformation or change in the way people think, who decided to become morally good. Such a person, according to Kant, no longer needs any other motives than the idea of duty, and this decision:

That so long as the foundation of the maxims of the human being remains impure, cannot be affected through gradual *reform* but must rather be effected through a revolution in the disposition of the human being (a transition to the maxim of holiness of disposition). And so «a new man» can come about only through a kind of rebirth, as it were a new creation (John, 3:5, compare with Genesis 1:2) and a change of a heart. (Kant, 2009: 168)

So, from this passage a question arises as to how should a person act if he wants to be part of morality? The answer is clear that one acts morally

when a person elevates his law of deeds before duty to man and mankind. Morality must be universal and universally valid that is, it has to have the form of a law. I must always act only in such a way that my desire for transforming my personal principle (my maxim) convert into a universal law. We can therefore understand Kant's justification of the concept of good will (it is autonomous, does not depend on either faith in God or fear of punishment) as a postulate of practical reason.

However, the ultimate goal of practical reason is not the preservation and development of the conflict between theoretical and practical objects, but bringing its sides into harmony in no way without compromises of freedom, which is possible, if only we are admitting the highest good that removes all the contradictions of earthly reality. In turn, the fulfillment of duty necessarily requires acknowledgment of the existence of the cause of the highest good. So we come to a rational concept of the existence of God. That God exists for our reasoning with moral necessities, although theoretically speaking it is a hypothesis or an arbitrary assumption of his existence. The notion of the supreme good and God as the source of the highest good refers to the field of hope as a necessary moral concept of pure reason as well. Practically, hope here is not an accidental psychological state and not a timid assumption, but a specific concept, the reality of reason, determined by our moral duty. In any case, the highest good is attainable only in an intelligible world with the assumption of the immortality of the soul and God's being; therefore, the moral law through the concept of the highest good inevitably leads to religion.

References

- Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb and James Krueger. Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom, and Immortality. Berlin/New York: De Gruyter, 2010.
- Clewis, Robert R. Reading Kant's Lectures. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015.
- Collins, James. «Functions of Kant's philosophy of religion.» *The Monist*, Vol. 60, No. 2, Philosophy and Religion in the 19th Century. Oxford University Press, 1977, pp. 157-180.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*, 1854. Hume, David. *The Natural History of Religion*. London, 1889.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Translated by Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1956.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Translated by Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Marcus Weigelt based on the translation by Max Muller, Penguin Books, 2007.
- Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Translated and edited by Allen W. Wood with essays by J. B. Schneewind, Marcia Baron, Shelly Kagan, Allen W. Wood, New Haven and London: Yale University Press, 2002.
- Kant, Immanuel. *Religion within the Boundaries of Mere Reason and other writings*. Edited by Allen Wood and George de Giovanni. Cambridge University Press, 1998.

Kant, Immanuel. *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Translated by Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2009.

R. Silber, John. «The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy.» *Texas Studies in Literature and Language*, Vol. 1, No. 2, University of Texas Press, 1959, pp. 233-244.

Silber, John. *Kant's Ethics: The Good, Freedom, and the Will*. Boston/Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Notes and Fragments. Translated by Curtis Bowman, Paul Guyer, Frederick Rauscher. UK: Cambridge University Press, 2005.

Winegar, Reed. «Kant's criticisms of Hume's Dialogues Concerning Natural Religion.» *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 23, No. 5, Fordham University, 2015, pp. 888–910.

ҒЫЛЫМИ ӨМІР

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

SCIENTIFIC LIFE

Байтенова Н.Ж.

дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры,
философия ғылымдарының докторы,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

**ҚАУАМ АД-ДИН ӘЛ-ИТҚАНИ ӘЛ-ФАРАБИДІҢ
(1286–1357) ӨМІРІ МЕН ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНА АРНАЛҒАН
ЗЕРТТЕУЛЕР**

«Қауам ад-дин әл-Итқани (Иқани) әл-Фараби ат-Түркістани (1286–1357). Өмірі мен мұрасы» атты ҚР ҰҒА-ның корреспондент-мүшесі, профессор, филология ғылымдарының докторы Әбсаттар қажы Дербісәлінің 2013 жылы Қазақстанда (Шейх Әбсаттар Дербісәлі Қауам ад-дин әл-Итқани (Иқани) әл-Фараби ат-Түркістани (1286–1357). Өмірі мен мұрасы. – Алматы, 2013) бүкіл ислам дүниесіне танымал ғұлама ғалым, біздің жерлесіміз туралы, оның өмірі мен ғылыми еңбектері туралы терең зерттеуінің нәтижесі болып табылатын монографиясы ғылыми қауымның назарына алғаш ұсынылды. Бұл еңбектің ерекше маңыздылығы профессор Әбсаттар қажы Дербісәлі ғұлама ғалымның атын біздің елімізде алғаш рет ғылыми айналымға енгізіп қана қойған жоқ, сонымен қатар Қауам ад-дин әл-Итқани әл-Фараби ат-Түркістани еңбектерінің ішінде, әсіресе біз үшін өте маңызды болып табылатын: «Намазда руқуғқа барған және қайта тұрған кезде Әбу Ханифа мәзһабы бойынша қолды көтеруге болмайтыны жайлы трактат», «Арш және қажылық жайлы қысқаша шарх трактаты» атты еңбектерін қазақшаға аударып ғылыми қауымдастыққа ұсынды. Әрине, айта кету керек, 2008 жылы Қазақстандағы белгілі исламтанушы Әшірбек Муминов өзінің «Присирдарьинские ханафиты в VI–VIII/XII–XIV веках» (Муминов А. Присирдарьинские ханафиты в VI–VIII/XII–XIV веках// Исламтану және араб филологиясы мәселелері. – Алматы, 2008) атты мақаласында алғаш рет Қауам ад-дин әл-Итқани әл-Фарабидің аты аталып, қысқаша мәлімет берілді. Қазақстанның ғылыми кеңістігінде филология ғылымдарының докторы, профессор, Нұр-Мұбарак университетінің проректоры Шамшәдин Керімнің жалпы ислам

әлемінде, соның ішінде исламтану саласында аты әйгілі, ғұлама ғалым, ақын Қауам ад-дин әл-Итқани әл-Фарабидің (1286–1357) өмірі мен шығармашылығына арналған монографиясы жарық көрді (Керім Ш. Қауам ад-дин әл-Итқани әл-Фараби – ғұлама ғалым, ақын: монография. – Алматы: Нұр-Мұбарак университеті, 2017. – 232 бет.). Шамшәдин Керім профессор Әбсаттар қажы Дербісәлінің исламтану ғылымындағы осы бастамасын әрі қарай жалғастырып, жоғарыда аталған монографиясында ғұлама ғалым Қауам ад-дин әл-Итқани әл-Фарабидің өмірі, оның ұстаздары мен шәкірттері туралы, негізгі еңбектерінің аталуымен қазіргі кезде қайда, қандай қорда сақталуы туралы мүмкіндігінше мәліметтер беріп, шығармашылығына, бұрын зерттелмеген еңбектеріне жан-жақты талдау жасаған. Автор Қауам ад-дин әл-Итқани әл-Фарабидің тек дін саласында, ислам ілімдерінің ішінде фикх, усул фикх бағытында ислам ғұламалары мойындаған еңбектерімен қатар, филология саласында, араб тілі мен лексикология саласында елеулі жетістіктерге жеткен және көпшілікке танымал ақын екендігіне ерекше назар аударып, монографияда сол салаларда жеткен жетістіктеріне да арнаулы тоқталған.

ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі, профессор, филология ғылымдарының докторы Әбсаттар қажы Дербісәлі мен Шамшәдин Керімнің кезінде бүкіл ислами әлемге әйгілі болған, бірақ белгілі себептерге байланысты соншама жылдар өзінің отанында беймәлім болған ғұлама ғалым, ақын Қауам ад-дин әл-Итқани әл-Фарабидің (1286–1357) өмірі мен шығармашылығына арналған монографиялары біздің ғылыми кеңістікте өзіндік орын алады деген сенімдеміз.

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

<i>Israilova A.N., Kurmanalieva A.D.</i> Islam and modern information technologies.....	4
<i>Бағашаров Қ., Оспан Т., Шалабаев Қ.</i> Діни экстремизмнің Қазақстандағы көрінісі және оның алдын алу жолдары.....	13
<i>Бухаев А.Н.</i> Идея совершенствования в философии аль-Газали.....	21
<i>Shaikenova R.</i> Women’s rights in Islam.....	29
<i>Касымова Р.С., Жүзей М.</i> Жас ұрпақ бойында рухани құндылықтарды қалыптастырудағы Абай әлемі.....	37
Шетел Зарубежные басылымдары публикации	
<i>Бичер Р.</i> Понимание воли Имама Матуриди	44
<i>Отарова А.Уе.</i> Morality and religion in Immanuel Kant’s critical philosophy	52
Ғылыми Научная өмір жизнь	
<i>Байтенова Н.Ж.</i> Қауам ад-дин әл-Иткани әл-Фарабидің (1286–1357) өмірі мен шығармашылығына арналған зерттеулер	64

CONTENTS

<i>Israilova A.N., Kurmanalieva A.D.</i> Islam and modern information technologies.....	4
<i>Bagasharov K., Ospan T., Shalabayev K.</i> Religious extremism and preventing ways of religious extremism in Kazakhstan	13
<i>Bukhayev A.N.</i> The idea of cultivation in the philosophy of al-Ghazali	21
<i>Shaikenova R.</i> Women's rights in Islam	29
<i>Kasymova R.S., Zhuzey M.</i> The world of Abay in the formation of spiritual values of young generation.....	37

Foreign publications

<i>Bicer R.</i> Understanding of The Will OF Imam Maturidi	44
<i>Omarova A.Ye.</i> Morality and religion in Immanuel Kant's critical philosophy	52

Scientific life

<i>Байтенова Н.Ж.</i> Қауам ад-дин әл-Итқани әл-Фарабидің (1286-1357) өмірі мен шығармашылығына арналған зерттеулер.....	64
---	----