

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ХАБАРШЫ

Дінтану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЪ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК

Серия Религиоведение

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

EURASIAN JOURNAL

of Religious Studies

№1 (25)

Алматы
«Қазақ университеті»
2021



ХАБАРШЫ

ДІНТАНУ СЕРИЯСЫ № 1 (25) наурыз

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465



29.07.2015 ж. Қазақстан Республикасы Инвестициялар және даму министрлігі
Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитеті

Куәлік №15490-Ж

*Журнал жылына 4 рет жарыққа шығады
(наурыз, маусым, қыркүйек, желтоқсан)*

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

Мейірбаев Б.Б., филос.ғ.д., 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)

Борбасова Қ.М., филос.ғ.д., профессор

(Қазақстан)

Альджанова 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)

Луснан Турсеску, Конкордия 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

Байжума С., магистр (Қазақстан)

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



Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы

Гүлмира Шапкозова

Телефон: +7 701 724 29 11

E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Редакторлары:

Гүлмира Бекбердиева, Агила Хасанқызы

Компьютерде беттеген

Айша Қалиева

ИБ 14429

Пішімі 60x84 ¹/₈. Көлемі 3,6 б.т.

Офсетті қағаз. Сандық басылыс. Тапсырыс №3943.

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, 2021

ДІНТАНУ СЕРИЯСЫ

СЕРИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

RELIGIOUS STUDIES SERIES

A. Kurmanaliyeva , Y. Berikbayev 

Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

*e-mail: ainura.kurmanaliyeva@kaznu.kz

STATE-RELIGIOUS RELATIONS IN CENTRAL ASIAN COUNTRIES

Due to communist ideology religious education was not available to Soviet citizens. For a long time, Central Asian countries did not have their own religious educational institutions. After having had their independence and opening of the borders, active interaction of the Central Asian states with the outside world began: many citizens left to receive religious education in Arab countries. During the theological training of young people in foreign Islamic centers, students were imbued with religious views and values alien to the mentality of their people. When they return to their homeland, they begin to promote the ideas of radical Islam. Islamists understand that such activities are prohibited and illegal, they go underground, having unconscious young people involved in the confrontation with the state. The article describes how administration of the republics representing the region has to balance between protecting the citizens from religious extremism and preventing the infringement of the rights and freedoms of law-abiding believers. The article examines peculiarities of the religious situation in the post-Soviet countries of Central Asia, describes the legal basis for regulating religious issues, significance of state concepts and programs. In addition, the article examines peculiarities of religious and theological education in the countries of Central Asia. The article defines the significance of secular principles and the regulation of religious issues in a secular country.

Key words: religion, Central Asia, religious organizations, law, religious situation.

A. Құрманалиева*, Е. Берикбаев

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

*e-mail: ainura.kurmanaliyeva@kaznu.kz

Орталық Азия елдеріндегі мемлекет пен дін арақатынасы

Коммунистік идеология кезінде Кеңес одағындағы бірқатар азаматтары діни білімге қол жеткізе алмады. Ұзақ уақыт бойы Орталық Азия аймағындағы мемлекеттерде өздерінің діни білім беру мекемелері болған жоқ. Тәуелсіздік алғаннан кейін және шекара ашылғаннан кейін Орталық Азия елдерінің сыртқы әлеммен белсенді өзара іс-қимылы басталды, соның ішінде, көптеген азаматтар араб елдеріне діни білім алуға кетті. Өз кезегінде, шетелдік ислам орталықтарындағы теологиялық білім алу барысында студенттер өз халқының менталитетіне жат діни көзқарастар мен құндылықтарды бойына сіңірді. Елдеріне оралғаннан кейін олар ислам атын жамылған радикалды идеяларын насихаттай бастайды. Өздерінің бұл іс-әрекеттеріне тыйым салынғанын және заңсыз екендігін түсінетін исламистер көзге көрінбестен құйтырқы әрекеттерін жүзеге асыратын жастарды арбай бастайды. Радикалды діни көзқарастарды уағыздаушылар арбау барысында жаңа мүшелеріне қатыгездік пен жек көрінушілікті діни канондармен ақтап, саналарында қалыптастыра бастайды. Мұсылмандардың көпшілігінің діни сауаттылығының төмен деңгейде болуы, шынайы дінді фанатизм мен экстремизмнен ажырата алмауы радикалды көзқарастың таралуына ықпал етеді. Исламдық негіздегі экстремизмді жақтаушылар санының өсуіне қарай олардың зайырлы мемлекетпен діни-идеологиялық күресі қарулы шайқасқа ұласуы әбден мүмкін. Аталған мақалада өңірді таныстыратын республикалардың басшылығы азаматтарды діни экстремизмнен қорғау және заңға бағынатын дінді ұстанушылардың құқықтары мен бостандықтарына нұқсан келтіруге жол бермеу арасындағы тепе-теңдікті сақтау қажет. Сондай-ақ, мақалада Орталық Азияның посткеңестік елдеріндегі діни ахуалдың ерекшеліктері қарастырылады, діни мәселелерді реттеудің құқықтық негіздері, мемлекеттік тұжырымдамалардың, бағдарламалардың маңызы сипатталады. Сонымен қатар, Орталық Азия елдеріндегі діни-теологиялық білім беру мәселелерінің ерекшеліктері қарастырылады. Мақалада зайырлы қағидаттар мен зайырлы елдегі діни мәселелерді реттеудің маңызы анықталған.

Түйін сөздер: дін, Орталық Азия, діни ұйымдар, заң, діни ахуал.

А. Курманалиева*, Е. Берикбаев

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

*e-mail: ainura.kurmanaliyeva@kaznu.kz

Государственно-религиозные отношения в странах Центральной Азии

В силу коммунистической идеологии советским гражданам было недоступно религиозное образование. Долгое время в государствах центральноазиатского региона не было собственных религиозных образовательных учреждений. После обретения независимости и открытия границ началось активное взаимодействие стран Центральной Азии с внешним миром: многие молодые люди уехали получать религиозное образование в арабские страны. В ходе обучения молодёжи в зарубежных исламских центрах студенты прониклись деструктивными религиозными идеями, чуждыми для менталитета своего народа. Вернувшись на родину, они начинают распространять идеи религиозного радикализма. Понимая, что подобная деятельность запрещена и преследуется по закону, они уходят в подполье, вербуют на противостояние с государством молодёжь. Идеологические рекрутеры радикальных религиозных течений формируют в сознании адептов убеждения оправдывающие жестокость и насилие. Религиозная неграмотность или поверхностные знания о религии большей части мусульман, их неспособность отличать истинную веру от религиозного фанатизма и экстремизма способствуют распространению радикального исламизма. По мере роста числа приверженцев деструктивных религиозных течений их идеологическое противоборство со светским государством может превратиться в ожесточенную вооруженную борьбу. В статье описано, как руководству республик, которые представляют регион, приходится балансировать между защитой граждан от религиозного экстремизма и недопущения ущемления при этом прав и свобод законопослушных верующих. В статье рассматриваются особенности религиозной ситуации в постсоветских странах Центральной Азии, описываются правовые основы регулирования религиозных вопросов, значение государственных концепций, программ. Кроме того, рассматриваются особенности получения религиозного и теологического образования в странах Центральной Азии. В статье определяется значение принципа светскости и регламентации религиозной деятельности в светском государстве.

Ключевые слова: религия, Центральная Азия, религиозные организации, закон, религиозная ситуация.

Introduction

Global challenges of today's world put a number of important issues on the agenda. The issue of religion is especially relevant. Obviously, the threat to the peace and the peaceful coexistence of the country will not leave anyone indifferent.

In independent states, there was an excessive demand for religion after an atheistic ideology's attempt to create a non-religious society. The place of religious search has been often occupied by dubious religious doctrines. Initially, the states' policies were shaped in a neutral position and involved only registration of religious associations. The neutral position of the state in the religious sphere has led to a widespread incidence of non-traditional religious organizations, destructive religious ideologies. In different countries, religious communities have different reasons for and ways of opposing the state; however, there is one common denominator: the gap between the religious interpretation of justice and the duties of the faithful, on the one hand, and state expediency, on the other. Not all religious communities disagree with the state: the Abrahamic religions (Judaism, Christianity, and Islam) insist on obedi-

ence to the authorities (since all authority is given by God, Allah). These religious teachings contain certain reservations, which permit disobedience, and religious radicals never miss the chance to exploit them (Laumulin, 2012: 2).

Also, Kyrgyzstan, Turkmenistan, Tajikistan, Uzbekistan and the Republic of Kazakhstan that are secular states of the post-Soviet Central Asia, have not been able to avoid these issues. The religious situation in these countries is similar and religious issues are common. It can be said that the similarity arises from the commonality of our history. Since the first days of independence, almost all Central Asian republics have been guided by the principles of a secular state, enshrined in national Constitutions and similar laws "On Freedom of Religion and Religious organizations": ensuring the rights of citizens to freedom of conscience and religion, non-interference of the state in the religious life of citizens and equal rights for representatives of all faiths. The State policy in the sphere of freedom of conscience is based on the principles of neutrality, tolerance and parity. In the Central Asian republics, except for the Republic of Tajikistan, since independence, it has been declared that it is unacceptable for religion to

interfere in politics. The laws “On Freedom of Religion and Religious Organizations” and “On Public Associations” did not allow the activities of parties on a religious basis and defined the principles of the activities of religious organizations. The provisions of these laws established that religious associations do not have the right to participate in the elections of State authorities. In general, the legislation of the Central Asian republics laid the necessary legal foundations for state-confessional relations and provided equal opportunities for religious associations.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

The relevance of the chosen research topic has been based on the increase in the level of religiosity of the population of the Central Asian countries. The need to study the development of the religious situation in the countries of Central Asia is related to the significant impact of religion on the socio-political and economic development of the region. The main purpose and objectives of the study are to give an idea of the development of the religious situation, to consider the issues of religious “revival”, the main signs and characteristics of the types and models of state-confessional relations in the Central Asian region.

Research methods

The research was carried out through theoretical, historical and comparative analysis. The methodological basis for the interpretation of religion as a philosophical socio-cultural phenomenon was theoretically fulfilled in the field of religion.

The main part

After the fall of the Soviet Union, Central Asia has been involved in a process of formation and consolidation of nation states. This process entails the development of a new set of shared values. This, together with the abolishment of the Soviet atheist ideology, has given religion a prominent, yet ambiguous role in present day Central Asia (Ohlsson, 2014: 2).

The peculiarity of the religious situation in post-Soviet Central Asia is reflected in the fact that the state comes from the name given in the Constitution, the period of the adoption of a special law on religion, its peculiarities, the availability of information about the religious situation in the country, and the analysis of the religious-confessional diversity picture. The study also included the functions of the authorized body responsible for issues of religion. The objects of study of this article are religious schools, religious education peculiarities in the above-mentioned countries, as well as features of religious and educational Programmes in the Re-

public of Kazakhstan. These features are generated either by the introduction or lack of instruction in the basics of religion in secondary and higher educational institutions. Programmes and professional training of specialists, adopted at the state level, are recognized as one of the ways to assess the religious situation in the country. This distinction is due to the fact that the disciplines taught in secondary and higher education institutions have been or are being taught. State-recognized Programmes and training are recognized as one of the ways to assess the religious situation in the country. Here is an example of how the issues raised in the Central Asian states have been solved.

According to the Constitution of the Republic of Kazakhstan adopted on August 30, 1995, in the republican referendum, the Republic of Kazakhstan is a democratic, secular, legal and social state [1]. Constitution of the Kyrgyz Republic, adopted on 27 June 2010 by the national voting, is a “sovereign, democratic, legal, secular, unitary, social state” [2]. And Uzbekistan is recognized as a “sovereign democratic republic” in accordance with the Constitution of 8 December 1992 [3]. According to the Constitution of the Republic of Tajikistan, “Tajikistan is a sovereign, democratic, legal, secular and unitary state” [4]. The fact that Turkmenistan has declared itself “a democratic, legal and secular state and public administration is in the form of a presidential republic” is clearly outlined in Article 1 of the Constitution adopted on May 18th 1992 [5]. Among a number of Central Asian states, the secular direction of the above-mentioned states is mentioned in the first chapters of their Constitutions (other than Uzbekistan).

During the Soviet era, the ideology of atheism was praised everywhere. And after the collapse of the Soviet Union, each state began to take a religious view and began to consider the issue of spirituality. «The Central Asian governments need to get out of a mindset that still retains the Soviet legacy of separation of state and religion understood as the prohibition of religion interfering in affairs of the state, but under which the state has the right to control all, or the majority of, religious activities» – said Sebastian Peyrouse, research professor of the Central Asian Program at the Institute for European, Russian and Eurasian Studies at George Washington University’s Elliott School of International Relations [6].

At the state level, there was a need to adopt a Law that regulates the issue of religion. Each state has its own signatures in this regard. In our country, the Religion Law was passed on January 15, 1992, and the Law on Freedom of Religion and Religious

Associations has been operating until 2011. In the new era, the law was in need of change and in parallel with the impacts of the global world, the Law on Religious Activity and Religious Associations was adopted on October 11, 2011, in order to address some of the issues arising from the relaxation of religion. Over time, Kazakhstan's realities have put these issues on the agenda. There is a need to make changes to the law, and this law is being debated now.

The Law "On Freedom of Conscience and Religious Organizations in the Kyrgyz Republic" was adopted by the Kyrgyz Republic on December 16, 1991 and was subsequently repealed in 2008 and amended in 2011 and 2012. Also, in Uzbekistan, the law "On Freedom of Conscience and Religious Associations" was first adopted on June 14, 1991, and was amended in 1998 with the adoption of the Law of the Republic of Uzbekistan "On Freedom of Conscience and Religious Associations". According to the law, it is forbidden to wear religious clothing in public places. The law on religion details the scope of and limitations on the exercise of the freedom of religion or belief. The law criminalizes unregistered religious activity; requires official approval of the content, production, and distribution and storage of religious publications; and prohibits proselytism and other missionary activities [7].

In the early years of independence, the Law "On Religious and Religious Associations", adopted on December 1, 1994, was adopted over again in 2009 as the Law of the Republic of Tajikistan "On Freedom of Conscience and Religious Associations" (the Law of the Republic of Tajikistan On External Violations and Advocacy). The state-confessional relations are defined by the separation of the state from religion and the principle of secularism in the state educational institutions. Religious fanaticism and extremism are strictly prohibited in the activities of religious associations. The amended Law on the Freedom of Conscience and Religious Associations states freedom of conscience and worship may be restricted for reasons such as ensuring the rights of others, maintaining public order, ensuring state security, defending the country, upholding public morality, promoting public health, and safeguarding the country's territorial integrity [8].

Also, in 2003, the Republic of Turkmenistan's Law on Religious Legislation was revised in March, 26th, 2016, and the Law "On Freedom of Conscience and Religious Associations" (Türkmenistanyň Kanuny Dine uýmak erkinligi we dini guramalar hakynda), in connection with the public demand and urgency of regulation of religious situation. Accord-

ing to the law, the "Commission for Working with Religious Associations in Turkmenistan and the Religious Content Resources, Printing and Print Media Materials Review Commission" has been given more authority in regulating state-confessional relations.

The religious situation in the Central Asian states can be determined by the multi-religious nature of the country. As the Constitution of the Republic of Kazakhstan clearly states, Kazakhstan is a multi-religious, polyethnic state. Despite the nature of its diverse culture, it does not go stray from a peaceful way of life. The relationship between state and religion in Kazakhstan bears similarities to the rest of Central Asia; yet it also presents important unique characteristics. To begin with, Kazakhstan's society is considerably more multi-confessional than any other regional society. This is one factor in the leadership's ironclad embrace of civic nationhood and secular – indeed, laicist – governance: maintaining a state identity based on citizenship and not ethnicity is a *sine qua non* for the country's stability (Cornell, Starr and Tucker, 2018: 89). Every citizen of Kazakhstan is convinced that he does not feel pressured due to his/her nationality, beliefs, language, and will work for the benefit of the country. Based on the principles of secularism in the policy of religion, Kazakhstan formulates the values of interconfessional consensus.

While 3658 religious associations operating in the Republic of Kazakhstan belong to 18 confessions, 2,399 religious associations operate in Uzbekistan, with 16 confessions and most of the religious associations belong to the Muslim community. In Kyrgyzstan, the Spiritual Board of Muslims of Kyrgyzstan officially rules the Muslim community, and in our country, the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan belongs to the official control centre of Muslims in the country.

It is worth mentioning the peculiarities of the religious situation in Uzbekistan, Tajikistan and Turkmenistan. Among the post-Soviet Central Asian states, Uzbekistan is one of the first countries to pursue counter acts against Islamic radicalism and strictly adheres to its policy of religion. In addition, in Tajikistan, pupils and students of higher educational institutions are prohibited from entering the walls of classrooms in a Muslim cloak, and public opinion towards women who wear religious dressing is one-sided.

Besides, as for Tajikistan the latter is one of the most distinguished countries in Central Asia since nascence of the Islamic Renaissance Party (Tajikistan's Islamic Revival Party) in 1990. Turk-

menistan's position in Central Asia is different because it does not provide official information in line with the religious identification of the population. The mosque and the Muslim community have state funding in comparison with other self-financed associations.

The religious situation in the country is directly related to the establishment and functioning of the competent authorities. While each state gives different powers to the competent authorities, the establishment of these institutions shows that the state is indifferent to the policy of religion. The religious situation in the country is directly related to the establishment and functioning of the competent authorities. While each state gives different powers to the competent authorities, the establishment of these institutions shows that the state is indifferent to the policy of religion. In particular, in 1994, the Council of Religious Affairs (Gengeş) was established by the President of the Republic of Turkmenistan. The peculiarity of the structure of this council remains under criticism from a number of foreigners, organizations for the protection of freedom of conscience. Specifically speaking, the head of the Muslims of Turkmenistan - the mufti and the head of the Orthodox Church of Turkmenistan are being appointed as the deputies to the Chairman of the Council. In each of the provinces, the imams, whom have councils of religious affairs under the local administration and are appointed as their leaders, receive salaries as state employees. It is, of course, a worthy experience for the rest of post-soviet states to consider Turkmenistan's way of controlling religious situation at the state level. Tajikistan has initiated the authority to regulate the religious situation with the Ministry of Culture, and then with the Committee of Religious Affairs, which was approved by the Government. The Committee for Religious Affairs in Uzbekistan is under the Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan. More than 90% of the population of Uzbekistan belongs to the Islamic belief has established the Council for Religious Affairs under the Committee for Religious Affairs in order to develop interfaith and interethnic harmony and interfaith culture in Uzbekistan. In Kyrgyzstan, this service is entrusted to the State Commission for Religious Affairs, and on September 13, 2017, the Ministry of Religious Affairs and Civil Society has been established in Kazakhstan and the Centre for Research and Experimental Centre and the International Centre for Cultures and Religions are implementing the state policy in the sphere of religion.

The relevance of the religious sphere in the post-Soviet republics, where the majority of the

population in these countries adhere to the Islamic religion, has created the need to adopt legislative decisions and pursue a state policy on religion in one direction. In particular, Kyrgyzstan initially in 2006 adopted the Concept of Public Policy in the Sphere of Religion. Currently, the tasks set out in the Concept for 2014-2020 are being solved. The work on the "State Program on combating religious extremism and terrorism in the Republic of Kazakhstan for 2013-2017" was adopted and the Concept of the state policy in the sphere of religion in the Republic of Kazakhstan for 2017-2020 was adopted and the concept was amended to the Law, the relevance of religious education, work for introduction of a new subject in secondary schools curriculum is being carried out.

In order to clarify the state's religious policy, education is crucial. Religious education and Religion Studies are a great part of their work. Along with religious education, Religion Studies has its own peculiarities. In many cases, differences between religion and religious education are ignored, and due to this fact, misunderstandings exist.

Considering the religious education and Religion Studies in Kazakhstan, a document that is subject to the most justification is the Law on Education of the Republic of Kazakhstan. The Law on Religious Education states as follows: spiritual (religious) educational organizations are educational institutions implementing educational programmes for clergy (Article 1: Basic concepts used in this Law) and admission to the spiritual (religious) educational institutions shall be carried out in accordance with the procedure established by founder among the persons having secondary education (Article 26. General Requirements for Admission of Students and Pupils to Educational Institutions) [9]. This is a legal expression of the general religious education. However, there is no personal commentary about religious education, since religion education is not secular education.

For religious education in the Republic of Kazakhstan, the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan has an Institute for Advanced Training for Imams, 9 madrasahs and 2 centres for the preparation of reciters of the Quran. The gradual transition from the nine madrasahs to the status of college is profitable for society, with the introduction of secular disciplines on the one hand and, on the other hand, the graduates of the Madrasah College that continue to study not only in religious, but also in secular institutions. Religious education is provided in institutions of secondary education and higher educational institutions. At school, it was

first called “The Foundations of Religious Studies”, and then it was called “The Foundations of secularism and religious studies”. In following six higher education institutions, religious disciplines are introduced as a subject of choice: Al-Farabi Kazakh National University, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Y.A. Buketov Karagandy State University, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture and religious scholars are being trained in the Academy of Business Career and Foreign Languages.

In Kyrgyzstan, according to 2011 data, there are 3 Islamic universities, 7 Islamic institutions and 52 madrasahs. 9 Islamic universities and 60 madrasahs have been officially registered in the State Commission for Religious Affairs. If the subject of “Religious Culture” in schools and higher educational institutions has been handled, then training of specialists is being led at the Kyrgyz National University named after Zh. Balasagyn [10].

The University of Islam, three madrasahs, and Orthodox and Protestant seminaries, International Imam Bukhari Centre were established in Tashkent, Uzbekistan. Imam Bukhari Centre was established in 2008 based on the Hadith Research Centre and focuses on the issue of improving the qualifications of the mosque imams. Tashkent Islamic University has been training bachelors since 1999, and since 2005, it has been training its alumni for Master’s degree. In addition, specialists in Religion Studies are being trained in the International Islamic Academy of Uzbekistan. In school, pupils of 8th, 9th, 10th, 11th forms are taught the subject of History of world religions, and the teaching of the general concept of religion is conducted in the first form among other disciplines. The discipline of Fundamentals of Spirituality. Religion Studies has been introduced as a subject of Religion starting from 2017-2018, as well as subjects related to religious bases, religious issues, and religious tolerance in colleges and lyceums. In Tajikistan, Islamic University and 19 officially authorized madrassahs function in Dushanbe. Religious education is strictly controlled abroad and in Tajikistan only after obtaining the first religious education and for students who want to continue their religious education abroad it is permitted by the Ministry of Education and Science and the Committee for Religious Affairs.

In Tajikistan, Islamic University and 19 officially authorized madrassahs function in Dushanbe. Religious education is strictly controlled abroad and

in Tajikistan only after obtaining the first religious education and for students who want to continue their religious education abroad it is permitted by the Ministry of Education and Science and the Committee for Religious Affairs. Since 2009, for of 8-11 forms of general education in secondary schools the subject of Islamic Recognition has been introduced, the discipline Religion is studied in the higher education institutions and the training of specialists is conducted within the walls of the Tajik National University.

Turkmenistan also has a rigid policy in religious education: the state does not provide any support for religious education. Islamic education is carried out only at the Department of Theology of the Department of History of the Turkmen State University. There is no religious education in schools and universities, and there is no data on the training of religious scholars. Speaking about the religious situation in Turkmenistan located in Central Asia, it can be said that there is no religious problem in the country. Experts have two reasons: the first is the strength of the Turkmen national tradition and, secondly, the strict control of the state.

Results and discussion


The majority of the population of Central Asia are Muslims. Nevertheless, the secularism of all States in the region persists. The relationship between state and religion differs from country to country. Different approaches often appear in the constitutions. The leaders of the countries managed to reduce the influence of foreign preachers. However, despite these achievements, we continue to encounter non-traditional religious movements that have penetrated the territory of the Central Asian countries in previous years.

Conclusion

Central Asian countries differ in their neutrality policy, unless they prefer a particular religion in state-confessional relations. At the same time, it is necessary to study the peculiarities of the secular states, the problem of religion in the state, the legislative ways of regulating the state-religious relations, and these problems themselves have difficulties. Analysis of multi-religious, multi-ethnic society and practice of controlling and regulating state-religious relations in any state is a necessity for the development of culture of the established inter-religious dialogue in the country and preservation of stable religious situation.

References

- Laumulin M. (2012) Central Asia: the religious situation and the threat of religious extremism. – Stockholm: «Central Asia and the Caucasus». – 60-79.
- Ohlsson H. (2014) Teaching about Religion in a Post-Soviet State: An Examination of Textbooks in Kazakhstan's Upper Secondary School system. – Stockholm: «UPPSATS». – 86.
- Svante E. (2018) Cornell S. Frederick Starr Julian Tucker. «Religion and the Secular State in Kazakhstan». – Washington: «SILK ROAD PAPER». – 96.
- The Constitution of the Republic of Kazakhstan https://www.akorda.kz/en/official_documents/constitution
- The Constitution of the Kyrgyz Republic <https://cis-legislation.com/document.fwx?rgn=31497>
- The Constitution of the Republic of Uzbekistan <https://constitution.uz/en>
- The Constitution of the Republic of Tajikistan <https://cis-legislation.com/document.fwx?rgn=2213>
- The Constitution of Turkmenistan <https://constitutions.unwomen.org/en/countries/asia/turkmenistan>
- Sebastien Peyrouse «What is the Situation with Religious Education in Central Asia?» <https://cabar.asia/en/what-is-the-situation-with-religious-education-in-central-asia-interview-with-sebastien-peyrouse>
- Report on International Religious Freedom: Uzbekistan, 2019. <https://uz.usembassy.gov/2019-report-on-international-religious-freedom-uzbekistan/>
- Report on International Religious Freedom: Tajikistan, 2019. <https://www.state.gov/reports/2019-report-on-international-religious-freedom/tajikistan/>
- The Law of the Republic of Kazakhstan dated 27 July 2007 No. 319 III. https://adilet.zan.kz/eng/docs/Z070000319_
- Religious situation in Kyrgyzstan: Challenges and risks for Central Asia <https://newtimes.kz/obshchestvo/61320-religioznaya-situatsiya-v-kyrgyzstane-vyzovy-i-riski-dlya-tsentralnoj-azii>

B. Satershinov¹, Zh. Khumarkhan^{2*} ¹Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of the CS MES RK,
Kazakhstan, Almaty²Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty*e-mail: jkhmarkhan@gmail.com

THE CONCEPT OF SHARIAH IN AL-FARABI'S PHILOSOPHY

Politics is one of the most important concepts of al-Farabi's philosophy. According to him, true happiness can only be achieved in a virtuous society. A virtuous society emerges only through a form of government led by the chief ruler (al-ra'is al-awwal). The most important feature of the chief ruler is that he is in contact with Active Intellect. Religion is accepted by al-Farabi in the virtuous society as the way of management and lifestyle applied by the chief ruler. The purpose of this paper is to reveal how religion is philosophically understood by al-Farabi and what is the need for religion in making laws needed in social life. Based on this, the dimensions of the relationship between religion and law have been tried to be reached. In addition, the metaphysical basis of the laws and the role of the philosopher and the prophet in the formation of the laws were also discussed. We tried to answer what kind of features are the laws that will lead to this supreme goal and who should be made by them and how they can be applied and changed in the historical process are also included in the research. Finally, the place of fiqh science in virtuous society has also been analyzed.

Key words: Religion, Politics, Farabi, Interpretation, Fiqh.Б. Сатершинов¹, Ж. Хумархан^{2*}¹ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Қазақстан, Алматы қ.²Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.*e-mail: jkhmarkhan@gmail.com

Әл-Фараби философиясындағы шариғат ілімі

Саясат – әл-Фараби философиясының маңызды ұғымдарының бірі. Оның айтуынша, шынайы бақытқа тек ізгі қоғамда ғана қол жеткізу мүмкін болады. Ал, ізгі қоғам тек басты билеуші тарапынан басқарылатын басқару формасы арқылы ғана пайда болады (әл-Раис әл-Әууәл). Басты билеушінің ең басты ерекшеліктерінің бірі – оның белсенді интелектпен байланысы. Әл-Фараби дінді игілікті қоғамда басты билеуші қолданатын басқару стилі мен өмір салты ретінде қабылдайды. Бұл мақаланың мақсаты ғұлама ғалым – әл-Фараби дінді философиялық тұрғыдан қалай түсінетінін және әлеуметтік өмірге қажетті заңдар шығаруда дінге деген қажеттіліктің қаншалықты екенін анықтау болды. Осы тұрғыдан келгенде, дін мен заң арасындағы қатынастардың өлшемдерін түсінуге тырыстық. Сонымен қатар, заңдардың метафизикалық негізі мен философтардың, сондай-ақ, пайғамбардың заңның қалыптасуындағы рөлі де сөз болды. Әл-Фараби философиясында айтылатын ұлы мақсатқа жетелейтін заңдар қандай ерекшеліктерге ие болуы керек және оны кімдер жасауы керек, сонымен қатар, оны тарихи процесте қалай қолдануға және өзгертуге болатындығы туралы сұрақтарға жауап іздедік. Сондай-ақ, мақаланың соңында фиқһ ғылымының ізгі қоғамдағы алатын орны да талданды.

Түйін сөздер: дін, саясат, әл-Фараби, интерпретация, фиқһ.Б. Сатершинов¹, Ж. Хумархан^{2*}¹КН МОН РК РКГП «Институт философии, политологии и религиоведения», Казахстан, г. Алматы²Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы*e-mail: jkhmarkhan@gmail.com

Концепция шариат в философии аль-Фараби

Политика – одна из важнейших концепций философии аль-Фараби. По его словам, истинного счастья можно достичь только в добродетельном обществе. Добродетельное общество появляется только через форму правления во главе с главным правителем (аль-Раис аль-Аввал). Наиболее важной особенностью главного правителя является то, что он находится в контакте с активным интеллектом. В добродетельном обществе аль-Фараби принимает религию как стиль управления и образ жизни, применяемый главным правителем. Целью этой статьи было

определить, как аль-Фараби понимает религию с философской точки зрения и необходимость религии в создании законов, необходимых для общественной жизни. Исходя из этого, пытались раскрыть взаимодействие между религией и законом. Кроме того, обсуждалась метафизическая основа законов и роль философа и пророка в формировании законов. Мы попытались найти ответы, какие особенности законов приведут к этой высшей цели, люди с какими способностями делают эти законы, и как они могут быть применены и изменены в историческом процессе. Была проанализирована роль фикха в добродетельном обществе.

Ключевые слова: религия, политика, аль-Фараби, интерпретация, фикх.

Introduction

Al-Farabi considers happiness as the ultimate purpose of the philosophy. Real happiness means that humankind achieves its most competent form. Politics however is a significant instrument in the path happiness that philosophy considers as its ultimate purpose. Happiness, which means the most advanced form of the competence of humankind, is not a fact that occurs on its own in the human society. Happiness is an objective which can be achieved by adopting a target in a conscious manner and having a lifestyle which will lead to this target. While accepting that happiness can be achieved by some elite people individually, al-Farabi says that it can be achieved only within a virtuous society when it comes to large masses of people. He emphasizes that humankind has to live within the society by its nature. Because, only a society can give the opportunity and instruments to reveal its potentials hidden in its nature. Thus, humankind owes the level it has reached in the fields of civilization, science, law, ethics, philosophy, technics, etc. primarily to living within a society. Society, which is indispensable for humankind, is one of the prerequisites for reaching real happiness. For him, the most important feature of the virtuous society, which will lead large masses to real happiness.

Real happiness means that humankind achieves its most competent form. Politics however is a significant instrument in the path happiness that philosophy considers as its ultimate purpose. Happiness, which means the most advanced form of the competence of humankind, is not a fact that occurs on its own in the human society. Happiness is an objective which can be achieved by adopting a target in a conscious manner and having a lifestyle which will lead to this target (Al-Farabi, 1986: 130).

He uses the concept of politics in a broader sense than it is used today. He does not use this concept only in a sense which refers to administrative works which organizes the operation of the state apparatus. In his philosophy, the concept of politics has a metaphysical meaning. Used in the meaning of "governing" in the broadest sense, this concept also includes Divine government. Even the concept

gains its main meaning from God's governing the world (Aydinli, 1987: 291-302). The order in the cosmic world is accepted as Divine regime and presented as the most ideal form of politics. This universal Divine politics is the most suitable example for the government on earth. The politics on earth will become a virtuous politics to the extent that it approximates the Divine politics. Implementation of the universal Divine politics on earth is possible by means of a master who has certain features in terms of both knowledge and body. As a result of his inherent and voluntary competences, the master communicates with the Active Intellect and obtains information about the essence of beings. The chief ruler, who observes the Divine government in heavens, builds the regime and lifestyle which will lead people to real happiness on earth by means of his wisdom which is his indispensable feature (Al-Farabi, 1986: 130). For Al-Farabi, religion is the name of the rules established by the chief ruler and the lifestyle exemplified by the first chief with his life to achieve real happiness. In this sense, religion is the name of the politics that chief ruler implements in the society. We can see his political philosophy as a pillar of the religion-philosophy reconciliation effort (Toktaş, 2016: 41-64).

Justification of the Choice of Articles and Goals and Objectives

One of the subjects of al-Farabi's philosophy that still cannot be clarified objectively is the issue of religion. The fact that he is both a Muslim thinker and a philosopher raised in the medieval Islamic civilization makes this issue even more unsolvable. Because people who are dealing with the religious sciences and philosophers have always come to interpret his thoughts in their own way. We have determined the point of view of al-Farabi, who has a conciliatory attitude in every subject and is very successful in this method, to the science of fiqh, which is a source of law in the concept of politics, and the position of fiqh in his teachings as the object of our article.

Scientific Research Methodology

The purpose of research is to discover answers to questions about the role of shariah in Al-Farabi's

philosophy. In addition, clarification of whether he considered of divine or other type of government system in medieval Muslim civilization time. While searching answers to our aim we have used descriptive, historical, hermeneutics and comparative research methods.

Religion as the Source of the Law in Al-Farabi's Philosophy

When real happiness is the ultimate purpose of the philosophy; religion, which has a significant function for societies in the path to achieve this supreme objective, becomes an instrument like politics. He describes religion as "Religion (al-millah) is the views and actions that are limited and determined by the conditions that the chief ruler, who tries to achieve a certain purpose in society and to restrain the members of society with the punishments he has determined" (Al-Farabi, 2000: 258). Since chief ruler is a person who contacts Active Intellect, the religion founded by him becomes divine due to this nature. This point does not only provide a divine nature to the religion, but also provides a divine aspect to the laws. In the broad sense, politics means governing. Governing is an action which directly requires laws. Therefore, politics and laws are always together. Religion can be considered as a regime, since it is the implementation of the divine government, which applies in the heavens, on earth (Momynkulov, 2011: 85). Either the politics applied by the first chief in society or religion, this regime is basically shaped through the relationship established with the Active Intellect, in other words sacred source. Then, the laws to be established by the chief ruler at the point of establishing and maintaining this government will be considered as divine laws as well. This divine quality of the chief ruler refers to three basic features in his personality: 1-Chief ruler is the governor in the society. 2- Chief ruler is a philosopher since he receives pure truth from a divine source. 3- Chief ruler is a prophet since his regime and lifestyle are shaped directly in connection with the sacred one and guide people at this point (Al-Farabi, 2000: 259).

Al-Farabi considers happiness as the ultimate goal in his teachings. The most important way to reach true happiness is founding a virtuous society. He considers it a necessary condition to live in a virtuous society on the pursuit of happiness. The existence of a virtuous society also depends on a virtuous government. A virtuous management can take two forms; either the chief ruler's (al-ra'is al-awwal) leadership, or the second ruler's leadership imitated by chief ruler's leadership model. Both of these cases lead us to look into the center of politics

in al-Farabi's philosophy (Aydin, 1976: 303-315). Politics is one of the key concepts of al-Farabi's philosophy. We can see his political philosophy as a pillar of the reconciliation effort between religion and philosophy (Toktaş, 2016: 41-64). While discussing his political philosophy, it should be kept in mind that there is a further dimension of politics in al-Farabi's teachings. Here again, it is seen that virtuous management emerges in connection with active intellect anyway, which is the most fundamental distinctive feature of virtuous society model (Mahdi, 2001: 128).

Religion according to al-Farabi, on the other hand, is the whole collection of the laws and lifestyle imposed by the chief ruler in the society in order to reach the ultimate happiness. He describes it as "Religion (al-millah) is the views and actions that are limited and determined by the conditions that the chief ruler, who tries to achieve a certain purpose in society and to restrain the members of society with the punishments he has determined" (Al-Farabi, 2000: 258). According to this definition, religion should be based primarily on laws. The most basic features of religions are that they have some laws and one of the most basic features of the founder of this religion is that it is a lawmaker. In this case, we can say that according to al-Farabi, religions that do not have laws cannot be accepted as a true religion. Likewise, since the ultimate goal of the chief ruler in society is to attain supreme happiness, entities that do not bring societies to supreme happiness, even if they have a set of laws, cannot be accepted as religion. In this case, it is revealed that together with the existence of the law that is decisive here is the source of this law. According to him, the most basic feature of virtuous religion is that it is based on revelation (Al-Farabi, 2000: 259). Since religion is the laws laid down by the chief ruler and the lifestyle he adopted, it highlights the dimension that we take as basis in our work and shows that the laws should be based primarily on a divine source. The source of the law also determines the type of administration. While the laws of divine origin constitute the basis of a virtuous society, laws that do not rely on a divine source will form the basis of non-virtuous regimes with different types. The divine laws can be put forward in two ways: 1- Laws may have been put forward directly by revelation, that is, the chief ruler may receive all of these views and actions as revealed. 2- The chief ruler can determine these laws and life style himself with a skill he has gained from revelation and sender of revelation (Al-Farabi, 2000: 259). In fact, this points to a situation where the divine and human distinction has become artifi-

cial and disappeared in the legal field. Like the views and behaviors communicated directly by revelation, the laws put forward by the chief ruler, who are in an alliance with active intellect, as a result of his own abilities, are also accepted as divine. Ultimately, the law is based on a divine source in both cases. However, it is a serious mistake to deduce that all the laws of all rulers or founding leaders can be regarded as divine laws. At this point, the basic criterion is that the chief ruler is a person who establishes an alliance with active intellect. Therefore, it would be more accurate to say that the distinction between the divine realm and human mind has disappeared from the words of the person who reaches advanced mental level that can be accessed by a limited number of people by activating his own intellectual potential. The words of this type of person also bear a divine color (Fakhry, 2002: 116).

Another issue in al-Farabi, which is divine and the distinction of humanity is becomes artificial, is seen in the use of the words *Sunnah* and *shariah* (Al-Farabi, 2000: 259). Al-Farabi says that these two words are almost synonymous. The fact that the circumcision (*Sunnah*), which is the lifestyle of the chief ruler, is also accepted as *shariah* or law shows that the human aspect and the divine aspect are intertwined in leader. The words and deeds of the chief ruler who received revelation are accepted as law. At this point, we can agree with *hadeeth* methodology, which sees *Sunnah* as a prophetic interpretation of the divine *shariah* (Eltom Ishaq Osman Musa, 2016: 71). The words of ruler, who are in connection with the active intellect, are divine, whether they are the product of direct revelation or the rules put forward by his own inference. At this point, the words and behavior of ruler, who has the ability to adapt with active intellect, appear as laws that lead to a supreme goal. When we evaluate the above situation, we can say that the laws originate from religion, moreover, the laws imposed by the chief ruler, who is allied with active intellect, are the religion itself. This, once again leads to the interweaving of law and religion; on the other hand, the humane and divine.

After seeing that religion and law are intertwined in philosophy of Al-Farabi, it is important for our topic to focus on the function of these laws. This situation will help us to analyze the social structure in Al-Farabi's mind. At this point, we turn to the purpose of laws and ask, "What is the main purpose of the laws that religions have or put forward or set by the chief ruler?". We can also express the question in different way as, "Is the purpose of the laws put forward by the chief ruler merely to prevent possible disorder in society and to ensure social order?".

Al-Farabi answers this question by referring to the higher purpose of humanity. According to him, the true goal of virtuous societies is to reach the ultimate happiness. In other words, societies that aim at ultimate happiness are virtuous societies. He says that this situation can only be achieved by a set of laws imposed by the chief ruler (Al-Farabi, 2000: 259). So just maintaining social order cannot be the goal of a virtuous religion. In fact, Al-Farabi says that non-virtuous administrations can also make laws around certain purposes that their leader's preferences. This may be the things that the ruler sees well, that is, non-virtuous goodness, and necessary goodness such as health, well-being, or goodness such as wealth, pleasure, generosity, greatness, superiority. Al-Farabi does not accept the laws put forward to obtain such favors as virtuous laws. In this case, it is unacceptable to analyze that religion - according to the philosophy of Al-Farabi - is the blessing of the rules that people who have to live together to regulate their social life. He does not evaluate religion only in terms of the benefit it provides to the social order. According to him, "the real aim behind all the laws that the chief ruler has created in the society should be to bring the society to the ultimate happiness. He states that such a religion can be the supreme religion (Al-Farabi, 2000: 259). This situation shows us the relation of Al-Farabi's virtuous understanding of religion with his definition of philosophy. According to him, philosophy is the effort of man to acquire the truth of existence as much as he could. Virtuous religion is also set of laws imposed by the chief ruler who tried to bring society to these truths. Therefore, the virtuous religion should aim at the highest purpose. The fact that individuals obey the laws cannot be accepted as an indication that society is a virtuous society. We can name this kind of society as a normative society. A virtuous society, on the other hand, is a society that obeys the laws aiming at the ultimate happiness.

Another question that needs to be addressed while examining the relationship between religion and law in Al-Farabi's thought is how the existence of different laws, based on variety of religions which are valid in different societies, is explained. Focusing on this subject will help us to understand Al-Farabi's understanding of religion, as well as to understand how different laws based on different religions and political governments emerged. If religion is basically based on the law that the chief ruler got from active intellect, how should the existence of different religions and laws be understood? Here, it should be stated that Al-Farabi does not limit the knowledge of the essence of existence and laws that

will lead to real happiness by contacting active intellect only to a single chief ruler or philosopher. It is possible for more than one ruler and philosopher to reach this level both at the same time and at different times. Since the source of information of all rulers and philosophers is the same, where does difference come from? He answers this question with the distinction between a large mass of people and a group of distinguished scholars, which can be simply expressed as the distinction between awam (masses) and the hawas (elites). The way of perception of the truth for these two groups are different. Most people do not have ability to understand and envision the principles of beings, their degrees, active intellect, primary management, both because of their nature and their nurture. For these people, it is necessary to demonstrate how the things in question are similar and imitated. The meaning and essence of these things are one and do not change. Their imitations are numerous and different in resembling those things, both near and far. It is for this reason that many virtuous nations and cities with different religions can be found, all of whom aim at the same kind of happiness. In fact, religion (milla) is the image of the things in question or their dreams (Al-Farabi, 1964: 86).

We find a similar answer to this question in al-Madina al-Fadila. After talking about the things that the people of the virtuous city of Al-Farabi should know in common, he says that these things can be known by people either by their innate nature or by the habits they acquired later. He also says that the judges of the virtuous city know these truths as they are, and those who are subject to them know these things as they are in the souls of the judges. According to him, people other than these know some of the truths on this subject with examples, some with distant examples, and some with more distant examples. According to him, these examples may change in every nation and city people (Al-Farabi, 1986a: 147-148). This situation explains why there are different religions. In fact, although religions are one in nature, they differ in terms of the examples in which they are described. This situation also explains how different divine origin laws (shariah) emerged even though they aimed at the same truth. Thus, the difference in the level of knowledge and understanding of the truth determines the nature of the shariah and becomes a fundamental factor that separates the laws in that society from those of other societies. Expressing the same truth in different ways in groups that differ according to their levels of knowledge leads us to another distinction. When this distinction is adapted to the «distinction between philosophy and

religion», it confronts us with two different fields that are the same in nature. According to Al-Farabi virtuous religion is like philosophy (Al-Farabi, 2000: 261). According to him, virtuous religion has functional and theoretical dimensions just like philosophy. However, what is striking at this point is that it is said that the principles of the deeds of religion, that is, the virtuous laws, are all included in the basic things in functional philosophy and that the evidence of theoretical views in religion is also found in theoretical philosophy. At this point, philosophy is a more universal science that encompasses religion (Bayraklı, 1983:123). Philosophy, as a science that contributes to both the practical and theoretical field of religion and even its foundation is made directly in itself, appears as the most general science in the field of existence. When religion has a divine character does not pose a problem in this case. As a matter of fact, the meaning of the divine character of religion is that the information to prophets comes directly from the active intellect. Similarly, the philosopher receives this information directly from active intellect. According to this theory, the information coming to the prophet is also philosophical knowledge. The reason why philosophy has a more general structure here is that philosophy is not the examples of the truths taken from the active intellect but the expression of itself directly. This point leads us to the artificialization of distinction of philosophy and religion. Therefore, the difference between religion and philosophy is not a difference in nature but turns into a defective difference. This is due to the fact that the truths in religion are not conveyed as they are, but through examples. This situation also leads us to say that the distinction between the human and the earthy in the realm of law is an artificial distinction, as well as a divine and human distinction at the point of philosophy. At this point, the words of the true philosopher also turn into a word of divine character. It means both the philosopher and the prophet take their knowledge from active intellect. In fact, prophet symbolizes these words at a level that ordinary people can understand, while the philosopher is more loyal to the divine at some point because he conveys the truth as it is.

Divine Law and Interpretation according to Al-Farabi

While Al-Farabi talks about Plato's philosophy in his work titled *Philosophy of Plato*, he interprets his philosophy as a whole around the concept of happiness. He subjects the books in certain criteria written by Plato in order to investigate what happiness is, which means to know the essence of beings and reach real competence, and to show the ways

to achieve it. In the nineteenth paragraph, he expresses that is realized that knowledge and art that will lead people to happiness are not works and arts that are accepted and done by the majority, and here, using the concept of philosophy, he expresses that philosophy is a theoretical art, and the philosopher is the person who describes knowledge. In the twentieth paragraph, he conveys the determination that philosophy is accepted as a good and useful thing according to Plato, and in the twenty-first paragraph, it comes to the point that is of great importance for our subject. Here, he states that the art of work that provides the desired lifestyle, organizes things and leads to happiness in the soul, is management and politics (Al-Farabi, 1974: 65-84). This shows us the importance of law and politics in achieving true happiness. While philosophy is an art that brings us to real happiness, it realizes this purpose in society through laws. This brings us to the close relationship between ruler, politics and philosophy. When a person with a managerial philosophy becomes aware of what in society is what leads people to true happiness and what is supposed to be happiness, what leads to deceptive paths. So for a virtuous society a philosopher ruler must be found. Laws are one of the most important tools that this manager uses in the way of bringing the society to real happiness. Al-Farabi stipulates that the person who will be the chief ruler, whom he accepts as a virtuous society founder, must have certain qualities, both inherent and voluntary. The indispensable of the twelve features he listed is having wisdom. As Muhsin Mahdi emphasized, even prophecy is indispensable for the virtuous society, not in the continuation of this society but in the establishment, philosophy / wisdom is indispensable both in the establishment and continuity of the virtuous society (Mahdi, 1996).

It is clearly seen that the science of fiqh in Al-Farabi's mind is very close to the science of "law" in the modern sense. He regards the science of fiqh, which he understands as law, as a sub-branch of practical philosophy together with sciences such as ethics and politics. He even says that although the science of fiqh is like a sub-branch of philosophy there is a similarity between them and the term distinguished (hawass) said for philosophers, also jurists/fuqaha were regarded as hawass (Al-Farabi, 1986: 133). However, while the science of politics is needed in the establishment of a virtuous society, it gives an important role to the science of fiqh, not in the establishment of a virtuous society, but in the continuation of this society. The continuation of the virtuous society established by the chief ruler will

only be possible with the knowledge of fiqh possessed by secondary ruler.

If the secondary ruler becomes a leader again after the chief ruler in the society, how will the legal system be affected? Al-Farabi accepts the rulers who are in connection with the Active Mind as a chief ruler, regardless of time and place. This is an interpretation in agreement with the "adaptation theory" reflected in his philosophy in general. If a group of rulers with these qualities at any time is found in a city, a nation, or many nations, this group of rulers is like a single ruler because their efforts, goals and wills are in unity. If they live one after another in terms of time, their souls will be like a single self. The second follows the first one's way, the present one walks on the way of the past one. Just as one of them can change his own law (shariah) at another time, the living ruler can change the law of his predecessor in the same way because if he (previous ruler) had seen the present conditions, he would have changed it himself. However, in the absence of a person with these qualities, the laws of the previous ones are written protected and the society is governed by them. Thus, a ruler who leads according to these laws taken from past leaders (imams) becomes a manager who continues the previous practices (malik as-sunnah) (Al-Farabi, 1964: 81).

The main characteristic of the chief ruler is to make laws that will lead people to real happiness. However, Al-Farabi also says that it may not be possible for the chief ruler to determine all the actions people need in this direction and to make laws on those issues. The chief ruler determines and decides what needs to be done about the events he faces. In this case, it is possible that some events did not occur in his time. (Al-Farabi, 2000: 262). The founding ruler's rules of thoughts about all issues that will arise until doomsday do not seem possible in a world where constant changes are in question. Another ruler, replacing a previous ruler, can set laws on matters not determined by the chief ruler. In fact, he is not satisfied with that much and can also dispose of what the chief ruler has determined and legalized. The main criterion in this case is that the new ruler will turn to what he thinks is best for his term. The reason for this situation is not that the first ruler made a mistake in the law he had made. On the contrary, the law put forward was chosen as the best for that first ruler's term and it was considered to be the best for the following terms. In fact, if the previous ruler had noticed, he would have made this change. This is the case with the second, third, fourth and subsequent rulers. These rulers can also change the laws they find determined before them by rethinking

them. (Al-Farabi, 2000: 263). This situation, Toktaş thinks, has been accepted as a reference made by Al-Farabi to the legal accumulation in society and the history of law (Al-Farabi, 2016: 56).

These expressions give us the understanding of Al-Farabi's understanding on law. Here, the philosopher does not accept laws as the primary condition and constant births at the point of achieving the ultimate happiness. Therefore, the essential thing here is not the letter of the law, but a changing capacity according to nature or social life. The law should be adapted according to these changes. Laws can be subject to some changes by reconsidering in each ruler's own term. There are two basic criteria at the point of changing these laws; the first one is that a person who made this change is also a first-degree ruler, which is, someone who is in an allied state with Active Mind, and the other ruler which can make changes based on the "best". At this point, the goal of ruler is to change the current law as he thinks is best at achieving the ultimate goal. Therefore, we can say that the understanding of law in Al-Farabi's studies are dynamic and living laws. These laws are not immutably frozen laws (Burns, 2016: 332). One of the striking points in Al-Farabi's statement on this issue is that the chief ruler put forward the law on a case he encountered at that time. This is a dimension that gives dynamism to the law. Predetermined rules are not presented in response to situations that arise later, and the chief ruler intervenes in the events that occur in daily flow of life. This situation shows us that religion, which is based on the foundations of these laws, does not have a static structure. Religious rules can be reformulated by targeting the "best" in different periods.

Results and Discussion

Here we tried to define the position of religion in terms of being the source of laws in the virtuous society in the purpose of achieving real happiness in Al-Farabi's philosophy, the role of philosopher/prophet, in the society as lawmaker, and the fiqh/shariah science which is required in the society and the duty of the scribe in interpretation of the laws. One of the matters emphasized during the study is the central position of politics in Al-Farabi's philosophy. Since the concept of "politics" used in a broad sense is shaped in consideration with a divine regime, laws created in connection with it have divine origins. Al-Farabi based the laws upon a metaphysical foundation. The distinction between divine and humane becomes artificial in Al-Farabi's philosophy in the field of law due to the fact that philosopher-prophet and lawmaker are united in the same iden-

tity and their common feature is that they are in communication with the sacred information source (Altaev, Amyrkulova, 2013: 8). The importance of the presence of a virtuous government in the society to achieve real happiness which is the supreme purpose of philosophy was another outstanding point. It was seen that the regime in the society founded by the chief ruler is the implementation of the divine regime on earth. Clearly this is related to "harmony" which is another important subject that Al-Farabi emphasized about happiness and the regime which occurs in the virtuous society on earth is a continuation of the universal harmony. Al-Farabi sees happiness within a God-centred universal organic unity. Real master type which is idealized for the society may not be encountered in every period. In this case, it will be wise to continue the implementation of the laws established by the chief ruler. For the circumstances that occur in this period, the master will find solutions by making new judgments based on the first chief's judgments by means of his abilities (Al-Farabi, 1996: 84-85). At this point, fiqh becomes prominent as a science of interpretation and reasoning (Mahdi: 1996). The science of fiqh, an art of judgment, always appears in a situation in need of philosophical knowledge. Because the main source of the science of fiqh, that is, the main source of the legal system of a virtuous society, is philosophy (Al-Farabi, 2000: 264, Al-Farabi, 1986: 131-132, Toka, 2018: 11). This situation has led us to the conclusion that Al-Farabi had given the fiqh science a role of interpreting laws rather than making laws within the social order and philosophy has always prioritized fiqh (Al-Farabi, 2000: 263). It was seen that for Al-Farabi, renewal and change is essential for both society and law, but the master who will carry out this renewal and change must be a person who has the features of the chief ruler. In other words, change is inevitable in the field of politics and law. However, it is essential that there is a lawmaker who meet certain criteria for change. Interpretation is considered as a solution to respond to social development and change in absence of the chief ruler, which means a governor who has the right to make and change laws.

Conclusion

When the concept of "politics", which is used in a broad sense, is shaped by considering the form of Divine administration, the laws that arise accordingly are of Divine origin. This leads us to the conclusion that the laws in virtuous society must be based on a metaphysical basis according to Al-Fara-

bi. However, since this information that leads to the Divine order can be accessed not only by the revelation of non-human knowledge (revelation), but also as a result of humanitarian effort. In other word virtuous society law makers need such as the sacred of the secular or the unification of the secular and the transcendent at the level of human knowledge. Religion and politics are inseparable in Farabi since the law is seen as an inseparable relationship between religion and the prophet/philosopher. Politics, which will lead people to true happiness, must have a divine dimension, in other words, a metaphysical foundation. In Al-Farabi's study, (legal basis of) religion or shariah is the combination of laws and lifestyle that were set by the chief ruler to lead the individuals of the virtuous society to true happiness. This leads us to the unity between theory and practice (iman and amal), as well as to the conclusion that there is a close relationship between religion and law, and that a true religion cannot be separated from the law. Since the philosopher and prophet are united in the same person in his understanding, this shows us that philosophical knowledge is indispensable for a virtuous society. As a matter of fact, he reveals that philosophy comes first from religion (milla), in terms of classifying them, in his book *Kitab al-Huruf*. The ideal type of ruler for the society may not be found in every period. In these cases, the most appropriate for the wisdom is to continue the implementation of the laws imposed by the first ruler. At this point, fiqh/shariah stands out as a science of interpretation and reasoning. However, even

here, fiqh and faqih (jurist of Islamic shariah) are never given an executive role. Management must consistently be given people with philosophical knowledge. This thought leads us to the conclusion that Al-Farabi gives the shariah a role of interpreting the law rather than making a law in the social order, and the philosophy always prioritizes the law making. At this level, while the first ruler was the maker of universal laws and a personality above the laws, the secondary leaders and faqihs are subject to the law and are obliged to make judgments based on these general laws or individual events transmitted from the first ruler. However, this order led by the secondary leaders should not be understood as a mimetic management. Al-Farabi emphasizes importance of the interpretation of the universal laws and principles imposed by the chief ruler; role of the faqih is quite significant to overcome the idea of imitation. A prophetic interpretation is required for the Divine revelation to become a practice of life in a society of ordinary people. Also, in the absence of a ruler who is in contact with the Active Intellect, there is a need for faqih's interpretation as a re-adaptation of the prophet interpretation. According to Al-Farabi, renewal and change are essential for both society and the law. However, the ruler/leader who will carry out this renewal and change must be a person with the characteristics of the chief ruler. The interpretation is a solution that comes into play to respond to social development and change in times when the chief ruler is absent, and is endeavor to overcome imitation alone.

References

- Al-Farabi. (1986) *Al-Madina al-Fadila*. Ed: Abir Nasri Nadir, 2nd ed. Beirut: Dar al-Mashriq. – 850.
- Al-Farabi. (1986) *Al-Madina al-Fadila*. Ed: Abir Nasri Nadir, 2nd ed. Beirut: Dar al-Mashriq. – 125.
- Al-Farabi. *Kitab al-Milla*. ed. Fatih Toktaş. Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi. Divan. C.1. – 273.
- Altaev, D.A., Amyrkulova, Z.A. (2013) Interrelation of religion and philosophy in creative works of al-Farabi. *KazNU Bulletin. Philosophy Series. Cultural Studies Series. Political Science Series*. №3 (44).
- Aydınlı, Yaşar. (1987) Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk-Başkan (er-Reisü'l-Evvel)' Kavramı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Bursa. c. 2. 291-302.
- Bayraklı, Bayraktar. (1983) Farabi'de Devlet Felsefesi. İstanbul: Doğu Yayınları. – 208
- Burns, Daniel E. (2016) Al-Farabi and the Creation of an Islamic Political Science. *Journal of the University of Notre Dame*. – 389
- Eltom Ishaq Osman Musa. ر.مطما قنسل ا عم لماعتن فيكو ميركلا نارقلا اب امتقل اعو يمل اسلا لا عيرش تلا يف قنسل ا قنالك. <http://journals.ums.ac.id/index.php/profetika/article/view/2104>
- Fakhry Majid. (2002) *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His life, works and influence*. Oxford: One-World Publications. – 168.
- Mahdi, Muhsin. (2001) *Al Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press. – 322
- Mahdi, Muhsin. (1996) *Al-Farabi, Political Philosophy*. Encyclopædia Iranica, online edition. New York. <http://www.iranicaonline.org/articles/farabi-vi%20>
- Momyunkulov, Zh.B. (2011) *Bulletin of KazNU. Philosophy series. Culturology Series. Political Science Series*. № 2 (37). p. 85-88
- Toka, Tanju. (2018) Fârâbî ve Kant'ın Siyaset Düşüncesinde Toplum ve Hukuk. https://www.academia.edu/33882588/F%C3%A2r%C3%A2b%C3%AE_ve_Kant%C4%B1n_Siyaset_D%C3%BC%C5%9F%C3%BCncesinde_Toplum_ve_Hukuk.
- Toktaş, Fatih. (2016) Fârâbî'de Hukuk Felsefesinin Temelleri. *Diyanet İlmî Dergi (Fârâbî Özel Sayısı)*. – 252.

А. Сатыбалдиева, А. Дүйсенбаева*, М. Исахан

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.

*e-mail: albina87.03@yandex.kz

ШИҒА БАҒЫТЫНЫҢ ПАЙДА БОЛУЫНЫҢ ДІНИ, САЯСИ ЖӘНЕ ӘЛЕУМЕТТІК СЕБЕПТЕРІ

Мақалада ислам тарихындағы тұңғыш үлкен бөлінушілікке түрткі болған шиға бағытының тарих сахнасына шығуының діни, саяси, әлеуметтік себептері талданады. Тарихи деректерді негізгі ала отырып, пайғамбардың (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) туыс інісі, орынбасары әрі күйеу баласы, сондай-ақ, әһлі-бәйттың бастаушысы Әлидің алғашқы халифа бола алмауы туралы зерттеушілердің көзқарастары ой елегінен өткізіледі. Әлидің ұлықталуына әсер еткен жеке басының қасиеттері де көрсетіледі. Оның халифалығын жақтаушы діни топтың пайда болуы, аталған діни топтың қозғалысқа айналуы, қарсыластар тарапынан қуғын көруі, өз ішінен бірнеше тармақтарға бөлінуі, тарихтың әртүрлі кезеңінде базбір билеушілер тарапынан қолдау табуы және буейх, фатими, сафевид, аққойлы, қарақойлы секілді мемлекеттерді құруы туралы деректер ғылыми тұрғыда сараланады. Шиға бағыты өкілдерінің алғашқы халифаларды әділ бола алмады деп мансұқтауына түрткі болған тарихи оқиғалардың қаншалықты маңызды немесе маңызды емес болғандығы зерделенеді. Шиға бағытының пайда болуының әлеуметтік себебі ретінде арабтардан басқыншылық көрген парсылар мен әмәуи және аббаси әулетінен қуғын көрген әһлі-бәйттың мүддесінің тоқайласуы, осылайша шиға топтарының Иран жерінде салтанат құрғандығы сөз болады. Сонымен қатар, Хижаздан тысқары жатқан Йемен және Бахрейн өлкелеріне шиғаның таралуы себептері көрсетіледі. Шиғалардағы «махди», «ғайып имам», «тақия», «реинкарнация», «веда» түсініктерінің пайда болуына әсер еткен факторлар да ғылыми тұрғыдан талданады. Құранда аттары өтетін Қызыр мен Ілияс пайғамбарлар туралы шиғалық бағыттағы сопылық қауымдастықтардың өзгеше пікірлері де ғылыми мақаланың нысаны ретінде қарастырылады.

Түйін сөздер: шиға бағыты, халифа, әһлі-бәйт, махди, имам.

A. Satybaldiyeva, A. Duissenbayeva*, M. Issakhan

Egyptian University of Islamic culture Nur-Mubarak, Kazakhstan, Almaty

*e-mail: albina87.03@yandex.kz

Religious, political and social reasons for the emergence of the Shiism

The religious, political and social reasons for the emergence of the Shiism sect in the historical arena, which led to the first major divisions in the history of Islam are analyzed in the article. Based on historical data, researchers disagree on the views of the Prophet's cousin, deputy and son-in-law (peace and blessings be upon him), as well as the inability of Ali, the leader of Ahl al-Bayt, to be the first caliph. It also reflects Ali's personal qualities that influenced his inauguration. There is scientific evidence that the faith group supporting his caliphate became a movement, was persecuted by rivals, divided into several branches, supported by some rulers at different times in history, and formed states such as Buwayh, Fatimid, Safavid, Akkoy and Karakoy. It examines the significance or insignificance of the historical events that led to the Shiism rejecting the early caliphs as unjust. It also explains the reasons for the spread of Shiism in Yemen and Bahrain outside the Hejaz. Also scientifically analyzed the factors that influenced the emergence of the concepts of "Mahdi", "invisible imam", "crown", "reincarnation", "Veda" among Shiites. The object of the scientific article is also the different views of the Sufi communities of the eastern direction on the prophets Kyzyr and Elijah, whose names are mentioned in the Koran.

Key words: Shiism, Khalifa, Ahl al-Bayt, Mahdi, Imam.

А. Сатыбалдиева, А. Дүйсенбаева*, М. Исахан

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан, г. Алматы,

*e-mail: albina87.03@yandex.kz

Религиозные, политические и социальные причины возникновения шиизма

В статье анализируются религиозные, политические и социальные причины появления шиизма на исторической арене, что привело к первым крупным разделениям в истории ислама.

Основываясь на исторических данных, исследователи расходятся во взглядах на роль двоюродного брата, заместителя и зятя Пророка (мир ему и благословение), а также на неспособность Али, лидера Ахль аль-Бәйт, быть первым халифом. Также рассматриваются личные качества Али, которые повлияли на его инаугурацию. Имеются научные свидетельства того, что религиозная группа, поддерживающая его халифат, стала движением, которая преследовалась соперниками, была разделена на несколько ветвей, поддерживалась некоторыми правителями в разное время в истории и образовала такие государства, как Бувайх, Фатимид, Сефевид. Аккой и Каракой. В статье исследуется значение исторических событий, которые привели к появлению шиизма. Это также объясняет причины распространения шиизма в Йемене и Бахрейне за пределами Хиджаза. Также научно проанализированы факторы, повлиявшие на возникновение у шиитов понятий «Махди», «невидимый имам», «корона», «реинкарнация», «веда». Объектом научной статьи также являются разные взгляды суфийских сообществ восточного направления на пророков Кызыр и Илию, имена которых упоминаются в Коране.

Ключевые слова: шиизм, Халифа, Ахль аль-Бәйт, Махди, Имам.

Кіріспе

Әлемдегі мұсылман қауымы негізінен сүннит және шиға болып екіге бөлінетіні белгілі. Екі діни бағыттың арасында канондық және доктриналық келіспеушіліктер жетіп артылады. Сүннит пен шиға бағыттарының осындай қайшылықтарына байланысты тарихта қаншама рет екі бағыт өкілдері бір-бірімен араздасып, қан майданда бетпе-бет келіп соғысты. Қазіргі таңда да Йемен Араб Республикасы мен Сирия Араб Республикасы және т.б да мұсылман мемлекеттеріндегі азаматтық соғыстардың өзегі сүнниттік-шиғалық конфликтіден шыққаны әмбеге аян. Зерттеушілер тарапынан сүнниттік ілім мен шиға бағыты арасындағы кәламдық, фикһтық және саяси қайшылықтар тиянақты түрде сараланса да, аталған екі діни бағыттың алдағы уақыттағы бет-алысы мен байланысы қандай болатыны концептуалды тұрғыдан тұжырымдалмай келеді. Ортақ тоқтамға келуге ымырасыз сүннит пен шиға арасындағы проблемаларды одан ары ұлғайтпай, ең азында шектеуге, мейлінше төмендетуге мүмкіндік бар ма? Шиға бағыты туралы сүннит зерттеушілері не айтады? Шиғаның ақидасы мен фикһы және тарихы жөнінде шиға сенімін ұстанатын зерттеушілер не айтады? Тақырыпты ашу үшін осы мәселелерді салыстыра отырып зерттеу аса маңызды деп ойлаймыз. Бұл зерттеуімізде шиға сенімін және тарихын ой-електен өткізіп, ондағы әртүрлі көзқарастарды бүгінгі заман тұрғысынан ғылыми зерделеуді жөн көріп отырмыз.

Тақырыптың негіздемесі

Қазақстан көп конфессиялы ел болса да, қоғамда көбіне сүйекті деген діни ағымдар туралы сөз болады. Ал, діни азшылық топтар туралы айтыла бермейді. Елімізде ресми деректерде 18 діни конфессия бар деп көрсетілгенмен

(Нурсейтова, 2017) шын мәнінде Қазақстанда діни таным мен түсінігі ешбір конфессияға сәйкеспейтін көптеген діни ағымдар бар. Солардың бірі Қазақстанда діни азшылық топ саналатын шиға ағымы болып саналады. Негізінен Қазақстандағы әзірбайжан мен хазар диаспорасының өкілдері шиға сенімін ұстанады. Еліміздегі әзірбайжандардың саны 140 мың (Мавлоний, 2010), Ауғанстаннан көшіп келген хазар ұлтының саны 600 (Бамиян, 2019) шамасында.

Аталған екі диаспора өкілдері де өткен ғасырдағы саяси жағдайларға байланысты Қазақстанда қоныс аударған. Қазақстандағы ислам тарихы тікелей исламның сүнниттік бағытымен байланысты болса да, орта ғасырларда шиғаның кейбір тармақтарының Қазақстанда болғаны мәлім. Самани мемлекеті тұсында шиғаның исмайлия (Бартольд, 1900: 35) және каррамия ағымдары өмір сүрген. Қарақан дәуірінде сүнниттік ислам мемлекеттік тұрғыда қолдауға ие болғандықтан, аталған шиға ағымдары Орталық Азия кеңістігінен ығысуға мәжбүр болған (Hunkan, 2016: 75) еді. Тәуелсіз Қазақстан дәуірінде де Аға хан басқаратын шиғаның исмайлия ағымының өкілдері Қазақстанның рухани өміріне араласуға тырысып көруде (Исахан, 2012). Яғни, белсенді болмаса да тарихымызда және бүгінгі күні елімізде шиға элементтерінің ұшырасатынын жоққа шығара алмаймыз.

Мақсаты мен міндеттері

Тақырыпқа қатысты орта ғасырлық тарихи классикалық деректер мен заманауи зерттеушілердің тың көзқарастарын есепке ала отырып, ғылыми мақалада көздегенімізге қол жеткізу үшін мынадай мақсат-міндеттерді негізге алдық:

– «шиға» тобының пайда болуына әсер еткен Пайғамбар (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) хадистерінің айтылу тарихын анықтап, оның мәніне көз жеткізу;

– Әлидің жеке кісілік келбеті мен тұлғалық қасиеттері және Пайғамбарға (оған Алланың салуаты мен сәлемі болсын) туысқандығының «шиға» бағытының ортаға шығуына ықпалын айқындау;

– «Шиға» бағытының пайда болуына әсер еткен рухани, әлеуметтік, саяси себептерді зерделеп, осы тұрғыда қалыптасқан тарихи көзқарастарды саралау;

– Алғашқы «шиға» қозғалысын тудырған факторлар, Әли мен олардың арақатынасы, Осман халифаға қастандық ұйымдастырылудың себептеріне көз жеткізу;

– Әли мен Мағауия, Мағауия мен Хасан арасындағы қақтығыстар мен келісімдердің тарихи негіздемесі, әмауи әулетінің «әһлі-байтке» өштесу себептерін зерделеу;

– Әмәуи мен аббаси династиясы дәуірінде «шиға» бағытының қуғын көруі, жеке мемлекет құруға ұмтылуы, парсылардың қолдауына ие болуы, өз арасында бірнеше тармақтарға бөліну себептерін айқындау;

– «Шиған» сенімінде «махди», «ғайып имам», «такия», «реинкарнация», «веда» түсініктерінің пайда болуы, сондай-ақ, өзге діндер және мәдениеттермен ықпалдасу үдерістерін талдау.

Ғылыми әдіснамалық негіздері

Мақаланың ғылыми әдіснамалық негізін әлеуметтік құбылыстарды танып білудің диалектикалық әдісі, жүйелік-құрылымдық, салыстырмалы талдау, логикалық және теориялық, тарихи әдіс, кезеңдендіру, талдау-саралау, статистикалық сараптау әдістері құрайды.

Негізгі бөлім

«Шиға» сөзі араб тілінде «еру» және «жақтау» мағыналарын береді. Терминдік мағынасы Пайғамбар (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) ұрпақтарының (әһлі-бәйттың) мәртебесін діни тұрғыдан жоғары екенін мойындаушы топқа берілген атау болып табылады (Tabatabai, 1993: 25).

Шиға тобының пайда болуын зерттеушілер Османның қайтыс болып, оның орнына Әли отырған шақта туындаған бұлғақтан бастайды. Расында да, «шиға» атауы Әли халифа болуға лайық деген мұсылмандарға берілді. Алайда, шиға ғұламалары бұл ағымның пайда болуын Пайғамбардың (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) дәуірінен басталатынын айтады. Жалпы шиға ағымының пайда болуы мен қалыптасуын және даму кезеңдері бірнеше дәуірлерге бөлініп қарастырылады. Сондай-ақ, шиға түсінігі рухани және саяси деп те жіктелінеді.

Рухани шиға түсініктері Пайғамбардың (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) дәуірінде пай-

да болды (Фейяз, 1975: 35-44). Бұл туралы шиға ғұламалары мынадай дәлелдерді алға тартады: Біріншіден, Пайғамбарға (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) алғашқы кездері Алладан мынадай уаһи түсті: *«Туыс туғандарыңа ескерт, соңынан ерген мұсылмандарды мейіріммен қанатыңның астына ал. Саған қарсы келгендер болса, «мен сенің істегендеріңнен бүтіндей ұзақтамын де»* (Шұғара, 214-216). Осыдан соң Алла Елшісі (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) өз әулетінің басын қосып: *«Сіздерден кім бірінші болып менің айтқаныма ерсе, сол адам менің «уасиім» (орынбасар) болады, – деді. Әли жалма-жан: «Сенің уәзірің болам»* деп оған дереу мойынсұнады. Сонда, Пайғамбар (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын): *«Бұл, менің бауырым, уасиім және халифам»* деген болатын (Tabatabai, 1993: 28).

Әрине, бұл хадис-шарифті тікелей мағынасында қабылдауға болмайды. Аталмыш хадис-шарифті рухани мағынада айтылған деп түсінеміз. Дегенмен, Алла Тағаланың *«Исламға бірінші өз туыстарыңды шақыр»* деп бұйыруы, сондай-ақ, Пайғамбардың (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) Әли хақында айтқан мақтаулы хадис-шарифтері «әһлі-бәйттың» орны ерекше екендігін әйгілейді.

Екіншіден, Пайғамбар (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) Әлидің жеке басының артықшылығы хақында: *«Әли әркез Хақ және Құранмен бірге, Хақ пен Құран да Әлимен бірге. Бұл қиямет қайымға дейін жалғасады», – деген.*

Пайғамбар (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) Әлидің білімдарлығы хақында: *«Хикмет он бөлімнен тұрады. Тоғызын Әли меңгерген, қалған бірі халықта»,* деген еді.

Сондай-ақ, мұсылмандар Меккеден Мәдинаға көшер алдында Дарун-Надуа (парламент) Пайғамбарды (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) өлтіруге қарар қабылдайды. Сол кезде Алла Елшісін (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) құтқару үшін Әли оның төсегіне барып жатып, өзінің басын бәйгеге тіккен еді (Tabatabai, 1993: 29).

Үшіншіден, Әли әскери жорықтарда әрқашан ерлік көрсетті. Мысалы, Бәдір, Ұхūd, Ор, Хайбар соғыстарында Әли ерлік көрсетіп, жауды жеңген еді.

Төртіншіден, Алла Елшісі (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) өзінің соңғы қажылық сапарынан қайтқан кезде «Гадри Хум» деген жерде Әлиді күллі мұсылманға көшбасшы болатынын айтқан болатын (Tabatabai, 1993: 30).

Әли тақуа және ержүрек жауынгер сахаба ғана емес, асқан ғұлама еді. Ол жастығына

қарамай мемлекеттік басқару істерінде де өте қабілетті болатын. Пайғамбар (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) және алғашқы халифалар дәуірінде аймақтарда қазылық қызмет атқарды (Hamidullah, 1991: 1557). Әлидің халифалыққа келуі тосыннан болған емес. Ол осы мәртебеге лайықты болғандықтан халифа атанды.

Шиға ғұламалары Пайғамбар (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) қайтыс болғаннан кейін, оның орнын басуға Әли лайық деп біледі. Олар алғашқыда билікке қол жеткізе алмағандығын былайша түсіндіреді:

Пайғамбардың (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) қайтыс болар алдында мұсылмандарға айтқан үш аманатының бірі бойынша *«Үсама әскерінің қаладан шығып жорыққа аттануына мұсылмандар атсалысуы керек»* болатын. Алла Елшісінің (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) ақырғы аманатын шиғалар екі етпестен орындайды. Ал Әбу Бәкір және Омардың жақтастары Үсама әскеріне қосылмай, Мәдинада қалады.

Екіншіден, Пайғамбар (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) көз жұмғанда шиғалар оны ақыреттік сапарға шығарып салу ісімен шұғылданды. Осы себептен де Сақиға жиналысына (ансарлар мен мұхажірлердің Әбу Бәкірді халифа етіп сайлауы) қатыса алмай қалады. Шиға ғұламалары Әлидің алғаш болып халифа тағына отыра алмауының себебін оның уақыттан ұтылғандығымен түсіндіреді (Мухаммад Абу Заһра, 1996: 33).

Сақиға жиналысына Әли қатыспағанмен, Әбу Бәкірдің халифа болып сайланғанын естіп, мешітке келіп, оған мойынсұнатындығы туралы ант береді. Әбу Бәкір өзінен кейін халиф болуды Омарға ұсынып, оны ислам кеңесі халиф етіп сайлағанда Әли оған да мойынсұнды. Ал Омар қайтыс болғаннан кейін ислам кеңесі Османды халифа етіп сайлайды. Кеңеске Әли де қатысқан болатын. Жалпы, алғашқы төрт халифалар арасында келіспеушілік болған емес. Сол себепті, шиғалардың Әли бірінші имам болуы керек еді деп, өзге сахабаларға тіл тигізуі дұрыс емес.

Шиғалардың саясилануына алғашқы халифалар кезеңіндегі кейбір қоғамдық өзгерістер әсер етті. Олардың пікірінше ислам мемлекетінің негізгі екі мұраты болуы керек:

Біріншіден, ислам мемлекеті Алланың бір екендігін танытуға жұмыс жасауы керек. Оған қарсы келгендермен аяусыз күресуі қажет. Және туындаған мәселелерді уақытылы шешуі тиіс.

Екіншіден, ислам мемлекеті дінді халыққа жете түсіндіріп, қоғамды тек исламмен басқару

қажет. Әрбір мәселеге адамгершілік тұрғысынан қарап, діни үкімдердің орындалуын қамтамасыз етуі тиіс.

Шиғалардың ойынша мұсылмандарды бұл екі мұратқа Әли және оның ұрпақтары ғана жеткізе алады.

Шиғалардың пікірінше «мемлекетке зекет төлемейміз» деп қарсы шыққан топтардың пайда болуының себебі, алғашқы халифалар дәуірінде ислам мемлекеті қоғамда әділеттілік орната алмады. Ол кездегі ислам билігі Хақтың билігі емес, Құрайыш мүддесін көздеген билік болды. Шиғалар Құрайышқа ашық қарсы шықпаса да, әділет үшін күресу керектігін халыққа жете түсіндіруді қолға алды. Орталық биліктің жүргізіп отырған саясатына қарсы топтар шиғаны қолдай бастайды. Осылайша шиғалардың көлемі ұлғая түседі (Tabatabai, 1993: 34-35).

Шиғаның түсінігінше ислам мемлекетінде Құран мен сүннет және әділеттілік ешқашан өзгермеуі тиіс. Алайда, алғашқы халифалар дәуіріндегі кейбір өзгерістер шиғаның ұстанымына қайшы келетін. Олардың кейбіріне тоқталып өтсек.

Қолбасшы Халид ибн Уәлид Мәлік ибн Нубайраны өлтіргенде халифтің: «Ондай қолбасшы мемлекет үшін өте қажет» деп, оны жазадан босатуы, халифалардың Пайғамбардың (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) хадистерін хатқа түсіруді тоқтатуы, сондай-ақ кейбір құлшылықтарға жаңа өзгерістердің енуі, Құран Кәрімнің Әнфал сүресінің екінші аятында айтылған Алла Елшісінің (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) ұрпақтарына мемлекет қазынасына түскен олжаның берілмеуі (Tabatabai, 1993: 36-38) Осман дәуіріндегі әмауилердің тым шектен шығуы.

Осман дәуірінде мұсылмандардың дүниеге аса құмарта бастауы Әлиге ауыр тиді. Шиғалар исламның көрер-көзге құрдымға кетіп бара жатқанына қатты қынжылып, халыққа исламның руханияттан тұратынын түсіндіріп оқшаулана бастайды. Әмауилердің дүниеге құмарлығы асқынған шақта Әлидің еш өзгерместен, баз-баяғы тақуа қалпында исламды рухани тұрғыдан түсіндіруі, әмауилердің жүргізіп отырған саясатына қарсы топтардың онымен жиі қатынас орнатуына түрткі болады.

Османды Абдуллаһ ибн Сабаның азғыруына ерген мысырлық бүлікшілер өлтіргеннен кейін ислам кеңесі Әлиді халифа етіп сайлайды. Әли халифа болысымен мемлекетте орын алған жөнсіздіктерді шешуді қолға алады. Ол өз реформасына Пайғамбардың (оған Алланың игілігі

мен сәлемі болсын) дәуіріндегі мемлекеттік құрылымды үлгі етіп алды. Халықты басқаруға лайық емес әкімдерді биліктен тайдырады. Оған қарсы шыққан әкімдер Османның құнын желеу етіп Әлиге қарсы қарулы көтерістер жасайды. Айша анамызбен бірге Талха, Зүбайр бастаған басралық көтерілісшілер мен Әлидің арасында «Жамал» атты соғыс болып, мемлекет әскері жеңіске жетеді. Әлиге Шамның әкімі Мағауия қарсы шығып, екі тараптың арасында «Сиффин» атты соғыс орын алады. Алғашқыда Әлидің әскері жеңгенмен, Мағауия әскері қулыққа көшіп қаруларының ұшына Құран аяттарын іліп алғаннан кейін екі жақ соғысты тоқтатып, бітімге келеді. Бірақ осы бітім ислам мемлекетінің бөлшектенуіне әкеліп соқты. Бітім бойынша, Шам, Хизаж, Иемен, Мысыр аймақтары Мағауияның иелігіне өтті (İbnul Emin Mahmut Ecad Seydişehir, 1983: 1037-1038). Әлиге «Сиффин соғысы кезінде харижилер де қарсы шықты. Соғыстың бітімге ұласуына харижиле қарсы болып, Әлидің келісімге келуі, оның үлкен қатесі деп білді. Әлиге «үкімді тек Алла береді» деп, оған бұл мәселеде тәубеге келу керектігін ескертті. Әли соттың шешімінің эмауилерге көбірек пайдалы екенін біле тұра харижилердің ұсынысынан бас тартты. Ол мұсылмандардың қан төгуін қаламады (Мухаммад Абу Заһра, 1996: 65). Бірақ, харижилер өз жақтастарының санын көбейтіп, мемлекетке қарсы бүлік шығарды. Әли мен харижилер арасында «Нахраван» деген жерде соғыс болып, харижилер жеңіліске ұшырайды. Алайда, 661 жылы Әли осы харижилердің жансызының қолынан қаза табады (İbnul Emin Mahmut Ecad Seydişehir, 1983: 1038).

Мұсылман кеңесі Әлидің орнына баласы Хасанды сайлайды. Бірақ, Шам әкімі Мағауия Хасанға қарсы соғыс ашады. Соғыс тағы да бітіммен аяқталады. Бітім бойынша Мағауия өлгеннен Хасан таққа отыратын болып келісім жасалады. Бірақ, Мағауия Хасанға у беріп өлтірмеді. Онымен шектелмей шиғалардың соңынан шам алып түседі. Әһлі-бәйттың діни қызметіне тыйым салады. Пайғамбардың (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) әһлі-бәйт жөнінде айтқан хадис-шарифтерін халыққа жеткізген адамдарды жазалайды (Tabatabai, 1993: 50-52). Эмауилер мұнымен шектеліп қалмай Әлидің екінші ұлы Хусейнді тұтқындап, қыздарын күн ретінде сарайда ұстайды. Олардың әһлі-бәйтты қудалауы Омар ибн Абдулазиздің дәуіріне дейін жалғасады (Мухаммад Абу Заһр, 1996: 43).

Мағауия мен оның ұлы Иазидтің тұсында шиғалар адам айтқысыз зорлық-зомбылықтарды

басынан кешірді. Мемлекеттік істер былай тұрсын, қоғамдық орындардағы әрбір іс-қимылы бақылауға алынып, күдік тудыратын іс істеген болса, сол замат қамауға алынатын. Иазидтің алғашқы алты айлық билігі кезінде Хусейн біршама еркіндікте болып, уағыз-насихат жүргізгенмен, артынша туыстарымен бірге жан-тәсілім болды (Tabatabai, 1993: 53).

Шиға ғалымдары Мағауия мен Иазид дәуіріндегі әділетсіздіктерге сахабалардың қарсы тұрмауына байланысты Құранның Тәубе сүресіндегі «*Алла олардан разы және істеген барлық қылмыс пен күнәлары кешіріледі*» деген аятты басқаша тәпсірледі. Олардың пайымдауынша Мағауия мен Иазид секілді қанішер адамдарға Алла разы болмайды. Олар аяттағы үкімнің күші Пайғамбардың (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) дәуіріне ғана қатысты, кейінгі дәуірлерге аяттағы үкімнің күші жүрмейді деп білді (Tabatabai, 1993: 52-54).

682 жылы Мағауия өлгеннен кейін оның ұлы Иазид халифа тағында үш жыл отырды. Бізге жеткен деректерге қарағанда Иазид исламдық ғұрыптарға құрметі мен жауапкершілігі жоқ, көбіне көңіл көтеріп, нәпсісінің жетегінде жүрді. Шиға сенімін ұстанушылар оның дәуірінде зұлымдық шекті. Хусейн мен оның туыстарының басын кесіп, әйел бала-шағасымен бірге қалаларды аралатып, келеке етеді. Онысымен қоймай, Мәдинаны шауып, үш күн бойы халықты қанға бояп, түгін қоймай тонайды. Меккеде қасиетті Қағбаны да қасақана зақымдайды. Иазидтен кейінгі эмауилер біршама түзелген сыңай танытқанмен, жалпы олардың мемлекеттік басқару құрылымы эмауилер мүддесі үшін жұмыс істеді (Tabatabai, 1993: 54-56). Сыртқы саясатта араб тайпаларына арқа сүйейтін. Араб емес ұлттарды кемсітіп бағатын. Бұл исламға дейін арабтарды менсінбейтін ирандықтарға ауыр соққы болып тиді (Шабани, 2002: 129).

Шиғалар эмауилердің құрығы жете бермейтін Иемен, Ирак, Иран секілді шеткі аймақтарға қашып, бір жағынан жан сауғалап, бір жағынан Шиға ілімін насихаттады. Шығыстанушы С.М. Прозоров шиға қозғалысының VIII ғасырдағы негізгі орталығы Куфа, Бағдат, Кум қалалары болғандығын айтады (Прозоров, 19980: 15). Бірақ шиғалар өз ілімдерін жасырын (тақия) уағыздайтын. Эмауилер билігі шиғалардың конспирацияға негізделген қозғалысын сезіп қойып, оларды тағы да қудалады. Шиғаның сол кездегі жетекшісі Зайд ибн Хусейннің моладан мәйітін шығарып, дарға үш жыл бойы асып қояды. Соңынан мәйітті отқа өртейді. Шиғалардың он

екі имамының алғашқы бесеуі әмауилер қолынан қаза тапты. Сондықтанда, шиға ғұламалары ислам тарихын «алғашқы кемеңгер халифалар дәуірі», одан кейінгі әмауилер дәуірін «кемеңгер емес халифалар дәуірі» деп бөледі.

Шиғалар әмауилер тарапынан теперіш көрген сайын, оларға қарсылық ретінде өз сенімдерін нығаята түседі. Жасырын болса да Шиғалар өте белсенді жұмыс істейтін. Әмауилер шиғаларды түп-тұқиянымен жоямын десе де, жоя алмауының себебі, олар өз сенімдеріне өте берік болды (Tabatabai, 1993: 55-57).

Шиға-әмауи күресі VIII ғасырдың орта шеніне қарай өзгеріске ұшырады. Әли мен оның ұрпақтарының билігін Аббас әулетінің өкілдері де қолдап шықты. Иранның Қорасан аймағында шиға сенімін ұстанатын Әбу Муслим әмауилерге қарсы көтеріліс ұйымдастырып, аз уақыттың ішінде ірі жеңістерге қол жеткізеді. Әбу Мусилимнің әмауилерді тықсыра бастауы, Аббас әулетінің халифа тағына отыруын тездетті. Әбул Аббас Саффах 750 жылы әмауилерді Куфадан қуып шығып, халифалықты қолына алады. Аббас әулетінің кейбір өкілдері басында шиға көзқарастарын жақтағанмен, кейін Әли ұрпақтарын өздеріне бақталас санап, оларды өлтіре бастайды. Бұл кезде шиғаның арқа сүйер күші парсылар еді. Аббас әулеті Шиғалардың басты әскери адамы Әбу Муслимді өлтіріп, өзге бас көтерер азаматтарға биліктен әртүрлі мансаптар беріп, бұлғақтарды басады (Шабани, 2002: 130-131).

Аббасилердің шиға сенімін ұстанушыларға жасаған зорлық-зомбылығы әмауилерден кем болмады. Бастапқыда әмауилердің мүрдесін қазып, мәйіттерін отқа өртеді. Кейін осындай азаптарды шиға ғұламалары басынан өткерді. Олар Имам Ағзам Әбу Ханифа мен Имам Ахмет Ханбалға да азап көрсетеді. Шиғаның алтыншы имамы Жағфар ас-Садыққа қорлық көрсетіп, артынан у беріп өлтіреді. Әли ұрпақтарын жәй ғана өлтіріп қоймай, тірідей жерге көміп, қабырға өргенде тастардың орнына қалап жібірді. Шиғалар болса, Аббас әулетінің әділетсіздіктерін әшкерелеп, қалың бұқараны оларға қарсы қойды (Tabatabai, 1993: 58-59).

Шиғалар орталық билікке қарсы ашық және жасырын түрде күресті. Бірақ, олардың күресі стихиялы түрде өрбіді. Шиға өкілдері әрбір әһлі-бәйт өкілін имам деп танып, оның соңы өзара бөлінушілікке әкеліп соқты. С.М. Прозоров VIII ғасырдың өзінде шиғаның бірнеше мектептерінің қалыптасқандығын айтады. Олар Куфа, Басра, Бағдат, Кум мектептері болатын.

Әрбір мектептің пайда болуында шиға ғұламаларының түрлі көзқарастары әсер етті. Бұл мектептердің саяси мақсаттары да әртүрлі болды. IX ғасырда шиға ілімі Нишапур, Балх, Мерв өңірлеріне тарады. Шиға пікірлерінің X ғасырдағы солтүстік Иран мен Әзірбайжан және Қорасандағы орталық билікке қарсы жасалған көтерілістердің орын алуына ықпалы болды. Сондай-ақ, Табаристанда тараған шиға ілімі онда алғашқы шиға мемлекетінің пайда болуына әсер етті (Прозоров, 1980: 15-16).

IX ғасырдың басында шиға қауымы басынан жылымық кезенді өткерді. Шиғалар ғана емес, өзге бағыттар да еркін өмір сүруге қол жеткізеді. Оған себеп, аббаси билеушісі әл-Мамунның 817 жылы халиф болып, муғтазила бағытын қабылдап, өзге бағыттарға еркіндік берді. Тіпті, әл-Мамун шиғаның сегізінші имамы Әли ибн Мұсаны өзіне уәзір етіп алады. Халифа сарайындағы саяси қолдаушысына арқа сүйеген шиғалар осы кезде өз ілімдерін халифаттың түкпір-түкпіріне таратады. Алайда, 854 жылы Мутауакәлдің халиф болуымен шиғалар қайтадан қара түнекті бастан кешіруге мәжбүр болады. Ол шиғаның үшінші имамы Хұсейннің Кербаладағы мазарын жермен-жексен етеді. Осы кезде шиғалар қайта бас сауғалауға мәжбүр болады (Прозоров, 1980: 59-60).

X ғасырда аббаси билігі әлсірей бастады. Осыны ұтымды пайдаланған шиға сенімін ұстанушы Әли Бувейх Араб түбегінің бір бөлігінде өздерінің тәуелсіз иелігін құрады. Олардың ықпалымен шиға ілімі Араб түбегінің Бахрейн, Оман, Сад өлкелеріне кеңінен тарайды. Сондай-ақ, Басра, Траблус, Наблус, Табери, Халаф шаһарларындағы халықтың басым бөлігі шиға сенімін ұстанды. X ғасырдың басында Иранның солтүстігіндегі Табаристанда шиға ілімінің негізінде Насир Отрус мемлекеті пайда болды. X ғасырда солтүстік Африкада шиғалар фатимилер мемлекетін құрды (Прозоров, 1980: 60-61). XI ғасырдың басында шиғаның исмайли ағымы Иранда дербес иелік құрып, шиғалар жүздеген жылдары бойы тәуелсіз мемлекет ретінде өмір сүрді. Мазандарандағы шиға мемлекетін XIII ғасырда моңғол шапқыншылары құлатты (Прозоров, 1980: 62-63).

Шиға ілімі Иранда сафафиттер әулеті билікке келген кезде, дәуірлеу шағын басынан өткерді. Олар 1528 жылы тұтас Иранның билігіне қол жеткізді. Сондай-ақ, Анадолыда пайда болған Аққойлы, Қарақойлы мемлекеттері де шиға ілімін ұстанды (Tabatabai, 1993: 63-64). XVIII екінші жартысында Нәдир шаһ

пен Осман билеушілері әһлі сүннет пен имами сенімінің қайсысы дұрыс екенін ғылыми жолмен анықтамақ болады. Османдық ғалым Абдуллаһ Субайди Иранда шиға ғалымдарымен пікір таластырады. Пікірталастың нәтижесінде Абдуллаһ Субайди Иран ғалымдарына әһлі сүннеттің ақиқат сенім екенін, шиғалық ілімнің бидғат екендігін дәлелдеп береді. Нәдир шаһ пікірталастың нәтижесін хатқа түсіріп, шиғалық ілімнің дұрыс емес екенін бүкіл Иранға хабарлайды (Қарабиық, 2008: 243).

Қазіргі Иран мемлекеті шиға сеніміндегі имами бағытын ұстанады. Иран мұсылмандары шиғаның жаңсақ пікірлерінен біршама арылғанмен, Шиғалық ілімнің негізін құрайтын Әли мен әһлі-бәйтты ұлықтау секілді діни ұғымдарды әлі де басшылыққа алады.

Бүгінгі күні шиғаның бір тармағы болып есептелетін зайди бағытын Йемен тұрғындары ұстанады. VIII ғасырда Яхия ибн Зайд негізін қалаған бұл бағыт Зайд ибн Әлидің имамдығын қабыл етті. Шиғалардың ішінде әһлі сүннетке жақын осы зайдилер еді (Хизметли, 2000: 13-14).

Парсы жұрты шиға ілімін қабылдағанмен, бұрынғы ескі мәдениеттерінен қол үзіп кете алмады. Исламды қабылдап, ескі нанымдарының сарқыншақтарын да қатар алып жүрді. Шиға ілімі парсылардан қолдау тапса да, кейін шиға ілімі әртүрлі діндер мен мәдениеттердің ықпалына ұшырады. Оларға алғаш әсер еткен иуда діні болды. Бұл туралы ибн Хазм «әл-Фасл» атты шығармасында былай дейді: «Шиғалар яһудилердің жолында кетті. Өйткені, яһудилер Ілияс пен Фанһас ибн Азар ибн Харунды әлі күнге дейін тірі деп біледі. Кейбір сопылар да осы жолда болып Қызыр мен Ілиястың тірі екеніне сенеді» (Ибн Хазм аш-Шахристани, 1969: 45).

Шиға ілімі парсыларға таралуымен ескі үнді сенімі мен будда дінінің де ықпалына ұшырады. Оған дәлел ретінде Шиғалық ағымдардың көпшілігінің сенім негіздері болған «ража», «веда» мен «реинкарнация» сенімінде болуын көрсетуге болады.

Шиға сенімін ұстанушылардың ішінде өздерінің имамдарын «тәңір» және «махди» деп қабылдап, асыра сілтеушілікке ұрынғандар болды. Олар махди туралы деректі өздерінің саяси мақсаттарына пайдаланғысы келді. Ибн Кәсир өзінің «Тафсирул-Құрани-Азим» атты шығармасында бұл мәселеге жан-жақты тоқталған. Ол махдидің рафизилер мен иснәшарилердің «ғайып болып, қайта оралатын имамы» емес екенін айтты (Әл-Хафиз Абуль-Фида

Исмаил ибн Касир ад-Димашқи, 2000: 32-33). Шиға тармақтарына сипаттама беретін болсақ, оларды асыра сілтеуші шиға және рухани-ілімнің негізінде құрылған шиға, сондай-ақ, екі бағыттың элементтерін қатар ұстанатын шиға деп сыныптауға болады. Асыра сілтеуші шиға тармақтары Әлиді тәңір дәрежесіне, тіпті олардың бір бөлігі оны пайғамбар еді деп білді (Мухаммад Абу Заһра, 1996: 46). Мәзһабтар тарихында осындай теріс сенімдегі шиғалар «ғұлат» (асыра сілтеу және керітартпалық) деп аталады.

Әмауилер дәуірінде араб ұлтшылдығы асқынған шақта, исламды қабылдаған өзге ұлттар оларға қарсылық ретінде өздерінің ұлттық құндылықтарын ұлықтауды қолға ала бастады. Ескі діндер мен мәдениеттердің сарқыншақтарын ұстану дүбәра діни ағымдардың пайда болуына әкеліп соқты. «Ғұлат» топтары да екі мәдениеттердің ықпалынан пайда болған еді (Атай, 1983: 5-6).

Шиғаның рухани ілім негізіндегі тармақтары ретінде Пайғамбардың (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) сүннетін берік ұстаушы оның ұрпақтары саналатын әһлі-бәйтты, Алла Елшісінің (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) қызы Фатима мен күйеу баласы Әлидің ұрпақтары ұстанған діни жолдан ауытқымаған жағфари, зайди секілді тармақтарды айтамыз. Шиғаның бұл тармақтары ескі мәдениеттер мен діндердің ықпалына көп ұшырай қойған жоқ. Бірақ, шиға топтарының ортақ ұстыны – мұсылмандардың рухани және саяси билігі «әһлі-бәйттің» иелігінде болу керек деген көзқарас еді.

Қорытынды

Ислам әлемінің сунниттерден басқа бір бөлігі саналатын шиға бағытының діни, саяси, әлеуметтік мұрат-мақсаттары сонау VII ғасырда Пайғамбар (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) көз жұмған сәтте, Әлидің жақтастары тарапынан негізі қаланды. Шиға тобының бөлек діни қауымдастық ретінде тарих сахнасына шығуына сол дәуірдегі діни, саяси ахуал әсер етті. Әлидің харизматикалық қасиеттері оның жақтастарының кейбір мәселелерде асыра сілтеушілікке ұрынуына түрткі болды. Мысалы, шиғалардың Әлиге деген шексіз махаббаты одан бұрынғы халифалардың легитимдігін жоққа шығаруға дейін жеткізді. Сондай-ақ, Пайғамбар (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) ұрпақтарының (әһлі-бәйт) Әли мен Фатима анамыздан некесінен өрбуі, бұл әулетке әмауи мен

аббасилердің бәсекелес болуы, шиғалардың бөлек діни қауымдастық ретінде құрылуына қатты әсер еткен фактор еді. Әмауи және аббаси династиясынан зәбір көрген өңірлердің тұрғындары балама билік ретінде әһлі-бәйтті қолдауға мәжбүр болды. Соның әсерінен орталықтан (Хижаз) тысқары жатқан өлкелерде шиға топтары саяси қозғалыс жасап, мемлекет құруға әрекеттенді. Соның негізінде бувейх, фа-

тимилер, сафевилер секілді шиға мемлекеттері пайда болды. Тарихта бірнеше рет сунниттер мен шиғалардың арасын жақындастыру шаралары қолға алынған. Бірақ, олардың ешқайсысы нәтиже берген емес. Оның басты себебі, шиғалардың мәнһажы (теориялық іргетасы) әу бастағы тарихи оқиғаларды басқаша бағалаудан, өздерінің рухани көсемдерін шектен тыс ардақтаудан туған еді.

Әдебиеттер

- Hamidullah M. (1991) *Islam Peygamberi*. – Istanbul: “Çev: Tug S”. II cilt. – 1870.
- Hüseyin Atay. (1983) *Ehl-i sünnet ve şia*. Ankara: “Ankara universitesi ilahiyat fakultesi yayınları”. – 275.
- İbnul Emin Mahmut Ecad Seydişehri. (1983). *İslam Tarihi*. – İstanbul: “Divan Yayınları”. II cilt. – 1252.
- Omer Sonen Hunkan. (2016) *Türk hakanlığı (Karahanlılar) nin dini siyasetinde maturidi alimlerin rolü*. Trakya universitesi sosyal dergisi. № 18. Edirne. – 366.
- Tabatabai, A. (1993) *Tüm Boyutlarıyla İslam’da Şia*. – İstanbul: “Kevser Yayınları”. – 302.
- Әл-Хафиз Абуль-Фида Исмаил ибн Касир ад-Димашки. (2000). Тафсир әл-Құран әл-Азим. – Бейрут: «Дар Ибн Хазм» баспасы. – 233.
- Бамиян, Р. Как живут шииты Казахстана? <https://kazislam.kz/kak-zhivut-shiity-kazahstana/>
- Бартольд, В. (1900) Туркестан в эпоху монгольского нашествия. II часть. С.Пб. – 261.
- Ибн Хазм аш-Шахристани. (1969) Әл-Фасл фил-миләл уәл аһуә уәл-нихәл. – Каир: «Мақтабат әл-хәнджи» баспасы. – 451.
- Исакхан М. Бадахшанда бүлік шығарған исмаилиттердің ертең елімізде ылаң салмасына кім кепіл? <https://abai.kz/post/14465>
- Қарабиық О. (2008) Ислам діні және өзгертілген діндер мен топтар (секталар). Алматы: «Түркістан» баспасы». – 320.
- Мавлоний Д. Мусульманские меньшинства в Казахстане не могут слушать проповеди на своих языках. https://rus.azattyq.org/a/religion_kazakhstan_muslim_discrimination
- Мухаммад Абу Зәһра. (1996) Тарих әл-мазаһиб әл-исламия фи ас-сияса уәл-ақәид уә тарих әл-мазаһиб әл-фикһия. – Каир: «Дар әл-фикр әл-араби» баспасы. – 714.
- Нурсейтова, Т. В Казахстане действует более 3600 религиозных объединений, представляющих 18 конфессий. <https://www.zakon.kz/4871654-v-kazahstane-deystvuet-boleee-3600.html>
- Прозоров С.М. (1980) Арабская историческая литература в Ираке, Иране, в Средней Азии VII-X в. Шиитская историография. – Москва: «Наука». – 249.
- Феййаз, А. (1975) Тарихул-Имамие уә Аслафухум Минеш-Шиа, - Бейрут: «Дарул-фикр». – 451.
- Хизметли, С. (2000) Мезхептер тарихы. Түркістан: «Тұран». – 52.
- Шабани, Р. (2002) Иран тарихы. Алматы: «Зерде». – 236.

References

- Äl-Xafiz Abwl-Fida İsmail İbn Kasir ad-Dimaşî. (2000) *Tafsir l-wran .l-Azim*. - Beyrwt, Livan: «Dar İbn Xazm». – 233.
- Bamiyan, R. Kak zhivut shiity Kazakhstana? <https://kazislam.kz/kak-zhivut-shiity-kazahstana/>
- Bartol'd, V. (1900) *Turkestan v epokhu mongol'skogo nashestiya*. Chast' vtoraya. S.Peterburg'. – 261.
- Feyyaz, A. (1975) *Tarixwl-İmamie wa Aslafwxwm Mıneeş-Şia*, Beyrwt: «Darul-Fikr». – 451.
- Hamidullah, M. (1991) *Islam Peygamberi*. – Istanbul: “Çev: Tug S”. II cilt. – 1870.
- Hüseyin, A. (1983) *Ehl-i sünnet ve şia*. Ankara: “Ankara universitesi ilahiyat fakultesi yayınları”. – 275.
- Isakhan, M. Badakhshanda bylik shyğargan ismaylitterdiñ yerteñ yelimizde ylañ salmasyna kim kepil? <https://abai.kz/post/14465>
- İbn Xazm al-Şaxristanî. (1969) *Äl-Fasl fil-milwl wal axwa wan-nikal*. – Kaır: «Maqtabat äl-xanjî». – 451.
- İbnul Emin Mahmut Ecad Seydişehri. (1983) *İslam Tarihi*. – İstanbul: “Divan Yayınları”. II cilt. – 1252.
- Karabiyk, O. (2008) *Islam dini zhane uzgertilgen dinder men topar (sectalar)*. Almatı: «Turkestan». – 320.
- Mavloniy, D. Musul'manskiye men'shinstva v Kazakhstane ne mogut slushat' propovedi na svoikh yazykakh. https://rus.azattyq.org/a/religion_kazakhstan_muslim_discrimination
- Muxammed Äbw Zahra. (1996) *Tarix äl-mazähîb äl-İslamîya fi as-siyasa wl-aqaîd jäne tarix äl-mazähîb äl-fi -İya*. – Kaır: «Dar al-fikr äl-arabi» baspası. – 714.
- Nurseitova, T. V Kazakhstane deystvuyet boleye 3600 religioznykh ob'yedineniy, predstavlyayushchikh 18 konfessiy. <https://www.zakon.kz/4871654-v-kazahstane-deystvuet-boleee-3600.html>

Omer Sonen Hunkan. (2016) Turk hakanligi (Karahanolilar) nin dini siyasetinde maturidi alimlerin rolu. Trakya universitesi sosyal dergisi. № 18. Edirne. – 366.

Prozorov, S.M. (1980) Arabtñ tarixi ädebieti İpakta, İran, Orta Aziyada VII-X ğğ. Şiit tarixnamesi. Mäskew: «Ğılım». – 249.

Şabanî, R. (2002) İran tarixi. Almatı: «Zerde». – 236.

Tabatabai, A. (1993) Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia. – İstanbul: “Kevser Yayınları”. – 302.

Hizmetli, S. (2000) Mezhepter tarixi. Türkistan: «Turan». – 52.

А. Қабылова¹, Р. Рахимбетов¹, А. Танабаева^{2*}¹Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қазақстан, Нұр-Сұлтан қ.²Абай атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.*e-mail: inara2005@mail.ru**«МӘҢГІЛІК ЕЛ» ИДЕЯСЫ АЯСЫНДАҒЫ
ИСЛАМНЫҢ ҢЫТАЛАНДЫРУ ҚЫЗМЕТІ**

Ұсынылып отырылған мақалада халқымыздың дәстүрлі танымы мен діни ұстанымдары тоғысатын ұлттық менталитетін, құндылықтық бағдарларын пайымдау хақында ынталандыру шараларын, исламдағы мотивация тұжырымдамасы мен оны «ұлттық бірегейлікті сақтау» үшін ұлттық модельді насихаттауға қабілетті креативті ойлау жүйесі арқылы зерделеуге қадам жасалды. Себебі бұл мәселе қазіргі таңда жеткілікті деңгейде зерттелмеген. «Құран» мен шариғат талаптарын заманауи сұраныстармен байланыстыра отырып, қоғам өкілдерінің қажеттіліктері мен тілектерін ынталандыру, олардың алға жылжуына түрткі болатын ерекше ой мен пайым деңгейін дамыту үшін білім мен зердені орнықтыру кезек күттірмейтін мәселе. Осы нысанаға жету үшін әдебиеттерге жан-жақты шолу жасалды, ғылыми журналдар мен ғаламтор мәліметтері қолданылды. Тұжырымдамаларымыз дәлелді болу үшін «Құраннан» түпнегізді мәліметтер алынды. Зерттеу барысында Ислам өзінің ізбасарлары арасында ынталандыруды насихаттауда бағалауға тұрарлық бағытта екеніне ерекше назар аударамыз. Жалпы пайымдайтын болсақ, Алла Тағала адамдарды «Өзінің сөзін мойындап, оны орындау үшін» жаратты. Ол үшін белгілі бір сыйақы ұсынады. Ал, оның өсиетін орындамау салдарынан қорқыныш тудыратын ойларға қозғау береді. Олай болса бұл тезис адамзаттың жер бетінде және кейінгі өмірінде тыңғылықты зардапсыз күн кешуіне итермелеудегі исламның рөлін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Күтілетін нәтиже – адам мотивациясы мен мінез-құлқын түсінудегі білім мен зердені орнықтырған сәтте айшықтала түседі.

Түйін сөздер: «Мәңгілік ел», мотивация, креативті ойлау, Маслоу теориясы, тайм-менеджмент.

A. Kabylova¹, R. Rashimbetov¹, A. Tanabayeva^{2*}¹Eurasian National University named after L.N. Gumilyov, Kazakhstan, Nur-Sultan²Abay Kazakh National Pedagogical University, Kazakhstan, Almaty*e-mail: inara2005@mail.ru**Islamic motivation in the framework of the idea «Mangilik el»**

This article presents the development of a national mentality and values that combine traditional and religious beliefs, as well as the motivational concept of Islam. This issue is currently not sufficiently studied. It is extremely important to use the theory of knowledge to stimulate the needs and desires of representatives of society, linking the requirements of the “Koran” and Sharia with modern requirements, to develop a special level of thinking and reasoning that contributes to their promotion. To solve this problem, was done work on the review and study of literature, scientific journals and online sources. For the reliability of the research, information from the “Koran” itself was used. In the course of the study, we pay special attention to the fact that Islam is a value reference point. To summarize, Allah created people to “recognize and keep His words”. For this, he offers a certain reward. However, the thought of not following his instructions causes fear. However, this thesis provides a deeper understanding of the role of Islam in the pursuit of a healthy and meaningful life on earth and in the afterlife. The expected result manifests itself as soon as you establish knowledge and understanding of human aspiration and behavior.

Key words: “Mangilik el”, motivation, creative thinking, Maslow’s theory, time management.

A. Кабылова¹, Р. Рахимбетов¹, А. Танабаева^{2*}¹Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Казахстан, г. Нур-Султан²Казахский национальный педагогический университет им. Абая, Казахстан, г. Алматы*e-mail: inara2005@mail.ru**Мотивация ислама в рамках идеи «Мәңгілік ел»**

В данной статье исследуется развитие национального менталитета и ценностей, сочетающих в себе традиционные и религиозные верования, а также мотивационную концепцию ислама. Данный вопрос в настоящее время недостаточно изучен. Крайне важно использовать теорию

познания, чтобы стимулировать потребности и желания представителей общества, связывая требования «Корана» и Шариата с современными требованиями, развить особый уровень мышления и рассуждения, способствующий их продвижению. Для решения этой проблемы была проделана работа над обзором и изучением литературы, научных журналов и онлайн-источников. Для достоверности исследований была использована информация из «Корана». В ходе исследования мы обращаем особое внимание на то, что Ислам является ценностным ориентиром. Если обобщить то, что Всевышний Аллах создал людей, чтобы они «признавали и соблюдали Его слова». За это он предлагает определенную награду. Однако мысли о невыполнении его наставлений вызывает страх. Тем не менее, этот тезис дает более глубокое понимание роли ислама в стремлении к здоровой и значимой жизни на земле и в загробной жизни. Ожидаемый результат проявляется, как только вы устанавливаете знания и понимание человеческого стремления и поведения.

Ключевые слова: «Мәңгілік ел», мотивация, креативное мышление, теория Маслоу, тайм-менеджмент.

Кіріспе

Заманауи талаптарға сай әрбір қазақстандықтың санасын рухани жаңғыртудың бірнеше бағыты айқындалған. Соның бір бағытының мәні – сананың ашықтығы, яғни әлемде не болып жатқанын түсіну, жаңа технологиялық тәртіптің ағыны тасымалдап әкеле жатқан өзгерістерге дайын болу, басқалардан үйрену, озық тәжірибені қабылдау. Осындай аксиомалық байлам беруге ешқандай кедергі жоқ деуге толық негіз бар. Кесіп айтқанда, экономикалық-саяси бағытта алға ұмтылу – ең әуелі рухани құндылықтар талабына сай келетін қоғамдық таным мен болмыс деңгейінің мәртебесіне байланысты болмақ. Ұлттық жаңғырудың басты шарты – жеке ұлттық код ұғымымен айғақталатын бірегей мәдениетімізді сақтап қалу. Тәуелсіз еліміздің ертеңі үшін бұлдыр түсініктен түңіліп, болашақтың күре тамырына балта шабатын көмескі адасулардан алшақтап, тарихи алтын көмбелерімізге мархаббат көрсетіп, оны заманауи талаптарға бейімдеп, тарихи сабақтас-тықтың көпірін жаңартып, тәуелсіз сана деңгейінде ой толғамдарымызды мәлімдейтін, қатпарлы түйіндеріміздің әуелгі де баянды лепесін білдіретін уақыт жетті. Бұл үрдіс біртіндеп талғамы жоғары жаңа санаға пәрменді орнығып, киелі мұраға кәміл сенетін қоғамның кемел тұлғаларын дайындайды. Осы орайда жас ұрпақ прагматикалық құндылықтарға мән беретін тұтынушылық және еліктегіш сананың құрықтағыш құрығынан сытылып шығып, өз дүниетанымын жаңғыртып, имандылық қағидатын меңгеру сатысында, діндарлық кеңістігін кеңейтуге мүдделі ұйғарымға келері хақ. Зымыраған уақытта адам баласы биологиялық және психологиялық қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін көптеген ынталандыру, яғни мотивациялық тәсілдерге жүгінеді. Бұл жолда дәстүрлі ой-

лау жүйесіне бағынбайтын креативті ойлану – жаңашыл құбылыс, ол аса күрделі феномен бола отырып, қажеттілік құралына айналады.

Әдіснама

Ұсынылып отырған мақаланы зерттеу барысында салыстырмалы талдау, аксиологиялық талдау, нақтылық пен даму принциптерін жүйелі тұрғыда қарастыру сияқты ғылыми әдістер қолданылады. Еңбектің әдіснамалық негізіне дінтанушылардың ғылыми еңбектері мен ислам дінінің негізгі дерек көзі Қасиетті Құран кеңінен пайдаланылды.

Исламдағы мотивация тұжырымдамасы

Ислам – Жаратушымыздың адамзатқа берген өмір сүру үлгісі, ал мұсылман адам өзінің күнделікті өмірінде тыныштықты сақтап қалуға тырысады, егер олар жаратушының меңзегенімен жүретін болса, оларға жұмақтан орын белгілеу туралы сияқы уәде етіледі. Құранға сәйкес Алла Тағала адамды басқа тірі жан иелеріне қарағанда өзгеше сипатты жаратты, тәнмен қоса саналы рух берді. Бұл ілімдер Мұхаммед пайғамбар арқылы адамзатқа жеткізіліп, ол бір кітапқа топтастырылып, Құран кітап түрінде бізге танылды. «Бұл кітап (Құран) ешқандай шек-шүбәсіз, тақуаларды тура жолға бастаушы. Олар ғайыпқа сенеді, намаз оқиды, өздеріне берген ризықтан (Алланың жолына арнап) жұмсап тұрады. Олар саған түскен кітапқа және сенен бұрынғыларға түскен кітаптарға сенеді, ақыретке күмәнсіз сенеді» (Құран Кәрім: 3) делінген Бақара сүресінде. Қасиетті кітапта адамға қажетті барлық арман тілектердің жауабы табылады, әлеуметтік-экономикалық аспектілер қарастырылып, тұлғалардың физикалық және психологиялық әл-ауқаты айтылады. Алла Тағала адамды ең ізгі мақсаттар үшін жаратты. Өмірдің өзі – ислам дінін ұстанушылар үшін ынталандыру нысаны. Жәннат пен тозаққа қатысты аспектілердің өзі адамның мінез-құлқын

қалыптастыру мен басқаруда мотивациялық фактор ретінде жүреді.

Исламдағы мотивацияның ертерек мысалын Адам ата мен Хауа ана оқиғасымен байланыстыруға болады. Құранда айтылғандай олар шайтанның азғыруына еріп тыйым салынған жемісті жеп, Аллаға мойынсұнбады және соған сәйкес жазаланды. Бұл туралы Ағраф сүресіндегі «Қиямет күні олардың ахуалын оларға біліктілікпен айтып береміз. Біз олардан алыстаған емеспіз» деген жолдардан байқаймыз (Құран Кәрім: 152).

Кейбір спецификалық аяттар мен хадистер адамдарды ынталандыруда маңызды рөл атқара отырып, үлкен идеяларға жетелейді. Бұл тұрасында Әнғам сүресіндегі (6: 160) «Бір жақсылық іс істеген адам он есе сауапқа ие болады. Бір жаманшылық істеген адамға тек істегеніне лайық жаза беріледі, оларға әділетсіздік істелмейді» (Құран Кәрім: 151) дегенге көңіл бөліңіз. Бұл аяттың концептуальды мәніне үңілетін болсақ, әрбір адам өзінің жақсы немесе жаман әрекеттері үшін міндетті түрде жауапқа тартылады. Сол сияқты жамандық жасаудан бас тартып, қалыс қалғандар сауапқа бөленеді. Мүміндер үшін жамандық жасаудан аулақ болып, жақсылық істерге көбірек ұмтыла отырып, Алланың сауабы мен уәдесіне талпыну мотивацияның ең шебер үлгісі болмақ. Жаратушының жариялаған марапаттары мен бұйрығы ізбасарларының санасы мен мінез-құлқына әсер етіп қана қоймай, мотивацияны күшейтеді. Бұл туралы хадистерде «Кімде кім жақсылық жасауға ниеттеніп бірақ жасамаса, Хақ Тағала оны толық жасалған бір жақсылық есебінде жазады. Егер жақсылық жасауды ойға алып, оны жүзеге асырса, Алла Тағала сол бір ғана жақсылығы үшін он сауаптан бастап, жеті жүз есеге дейін, тіпті, одан да еселеп сауап жазады. Ал егер іштей ұйғарған жамандығын жасаса, Алла Тағала сол жамандықты ғана жазады» деген (Бұхари, Рикак: 31; Муслим, Иман: 207) (Имам Нәуәуи, 2014: 18).

Егер адам қандай да бір амал жасаса, Алла Тағала оған разы болып, игі істері үшін марапаттай ма, жоқ па? Алланың разылығын алмағандар дұрыс емес әрекеті үшін жазаланады ма? Бұл туралы Бақара сүресінің 30-аятында келесідей түсіндіріледі: «Кезінде Раббың періштелерге: «Мен жер жүзінде халифамды белгілеймін» – деген еді. (Сонда періштелер) «Жер жүзінде бұзықтық істеп, қан төгетін біреуді жаратасың ба? Ал біз сені ерек деп ұлықтап, пәк деп мадақтаймыз» – деді. Алла: «Ақиқатында сендер білмегенді мен білемін» – деді (Құран Кәрім:

7). Бұл аятта Алла Тағала жер бетіне өзінің хабарын жеткізетін және адамдардың игі істер жасауына мұрындық болатын жол көрсетушіні, яғни мотиваторды жөнелтетінін мәлімдейді. Періштелер болса тағайындалатын халифке қатысты шешімге алаңдаушылық білдірді. Бірақ жасырын және көрінетін нәрселерден хабардар, өткеніміз, қазіріміз бен болашағымыз туралының барлығын білетін Алла Тағала бейбітшілік хабарын ұрпақтан ұрпаққа тасымалдайтын, адамдардың дұға қылып игілікті істер жасауына талпындыратын елші келбетінің талқыланбайтындығын кесіп айтады. Кейін Юнус сүресінде (10: 2) «Өзіңдеріңнен бір кісіге: «Адамдарды (Алланың азабынан) сақтандыр, иман келтіргендерді Раббыларыңның қасында олар үшін жоғары мәртебе барлығымен қуандыр» деп хабарлағанымызға бұл адамдар таңырқай ма? Кәпірлер: «Бұл әшкере сиқырлық» деді» (Құран Кәрім: 209) деген Құранның мәтініне үңілсеңіз – Оның ізімен жүріп, еліктеп, мүміндерді шабыттандыру үшін Пайғамбардың белгіленгені айтылады (Abdullāh, 2015). Бақара сүресінің тағы бір аятында (1: 148) жақсы іс жасауға ұмтылыңдар, жақсы іс жасауға бәсекелес болыңдар деп ынталандырады. Құрандағы анықтамасы: «Әр адамның бет берген бір құбылысы бар. Жақсылыққа асығыңдар. Қайда барсаңдар да, Алла бастарыңды бір жерге келтіреді. Алланың барлық нәрсеге құдіреті жетеді» (Құран Кәрім: 24). Әли Ғимран сүресінің 133-аятында «Раббыларыңнан, жарылқауына және тақуаларға арналған, кеңдігі аспан мен жердей келетін Жұмаққа асығыңдар» (Құран Кәрім: 68) деп кешірім мен сауап іздеуде адамдардың бір-бірімен бәсекелес болуына жігерлендіреді (Mohamed: 6). Осы нұсқаулар мен уәделер игі істер жасауға қосымша түрткі болады.

Ахзаб сүресінде (33: 21) Алла Тағала жіберген пайғамбарының мінсіз жүріс-тұрысы мен моральды келбетін ерекше атап өтеді. Үлгі ретінде көрсетіп, адамдарға оның мінез-құлқы мен ғажайып істеріне еліктеуді ұсынады. «Расында сендер үшін, Алладан ақырет күнінен үміттенгендер мен Алланы еске алып тұратындар үшін Расулуллада әлбетте тамаша өнегелер бар» (Құран Кәрім: 421) деген үндеуді түсінген жамағат міндетті түрде құлақ асып, Алла мен ақырет күніне үміт артары айғақталады. Сол сияқты жақсылыққа шақыратын, қателік жасаудан алыс болуға итермелейтін, жағымсыз жазалар туралы алдын ала ескертетін, пайғамбардың өмірлік ісі мен оның ілімдерінің әр түрлі аспектілерін қамтитын хадистер көптеп

кездеседі. Әбу Нұрәйра: «Пайғамбарымыз: «Жұмаққа жүрегі құстың жүрегіндей адамдар кіреді (ғалымдардың айтуынша олар жүрегі бейне бір құстың жүрегіндей дір-дір етіп, Алланың бұйрықтары мен тыйымдарына аса сақ қараған, әрі әрдайым Аллаға тәуекел етумен болғандар) (Муслим, Жәнна, 27) деген хабарды бізге жеткізді (Имам Нәуәуи 2014: 48). Тағы бір хадисте «қызметкердің жалақысын тері кепкенше беру керек» (Ибн Маджа, Суан) делінген, бұл адамдардың құқықтарын құрметтеудің көрінісі және тиесілі төлемдер уақтылы берілсе наразылық білдіруге жол берілмейді, оларды шынайы еңбек етуге ұмтылдырады деп түсіну керек.

Адамгершілікке толы мінез-құлық – табысты өмірдің іргетасы. «Шын мәнінде Алла Тағала сендердің дене-бітімдеріңе де, түр-тұрпаттарыңа да емес, жүректерің мен істеріңе қарайды». Алайда нақты өмірде адам моральды дилеммаға тап болуы мүмкін. Осындай жағдайларда Қасиетті Құран мен хадистер ұсынатын сыйақы мен жазаның мотивациясы мінез-құлықтық тәртіпке көп септігін тигізеді. Себебі базалық адами психика сыйақы мен жазалау негізіне сүйене отырып, шешім қабылдайды. Қазіргі заманғы әсерлі де танымал психолог Б.Ф. Скиннер өзінің «Beyond Freedom and Dignity» еңбегінде «дұрыс әрекет» немесе «бұрыс әрекет» ұғымына эксперимент жүргізе отырып, барлық қабылданған шешімдер «сыйақы» мен «жазалаудың» нәтижесі деп дәлелдейді. Скиннер ислам дінін көптеген ережелер мен нормалардың жиынтығы топтасқан құзырлы агенттік ретінде қарастырады, яғни адам психикасын зерттеу барысында ислами қондырғыларды «жағымды», «жағымсыз» форматта пайдаланып көрген. «Адамның ғылыми көзқарасы қызықты мүмкіндіктерді ұсынады. Адамның адамнан нені жасай алатынын әлі көрген жоқпыз» деген қорытынды береді. Скиннердің теориясын жалғастырушы Сильберман да дәстүрлі діндер мен институттар адамның мінез-құлқына, ойлау қабілетіне және эмоцияларына әсер етуі әбден мүмкін деп қолдау көрсетеді.

Адамзат ерік-жігері мен ақыл-парасаты арқылы материалды қажеттіліктеріне қол жеткізеді, әділдік пен әділетсіздіктің және адалдық пен арамдықтың ара-жігін ажыратады. Мұсылман кісінің әрбір әрекетінің ең үлкен уәжі – бұл Алланың разылығы. «Жаратушы бәрін біледі және бәрін көреді» деген сенім. Бұл сенім жүрекке орнығып, Жоғары болмыстың наразылығын тудыратын кез келген іс-әрекетті тоқтатады.

Жақсылық жасауға бағытталған ниет Алланың разылығы үшін жасалады. Әнастан жеткен хадисте Мұхаммед пайғамбар: «Алла Тағаланың: «Егер құлым Маған бір сүйем жақындаса, Мен оған бір шынтақ бойы жақындаймын. Егер ол бір шынтақ бойы жақындаса, Мен оған бір құлаш жақындай түсемін. Маған жүріп келсе, Мен оған жүгіріп келемін», – деп айтқанын жеткізді» делінген (Бұхари, Таухид, 50) хадистерді мүмкіндер әлбетте назарда ұстайды.

Исламдық тұрғыдан мотивация көп зерттелмегендіктен бұл ізденіс салыстырмалы түрде Қазақстан ғылымы үшін жаңа зерттеу саласы болып табылады. Ол Құран, хадис және сүннеттегі маңызды уәждемелік жағдайларды жан-жақты талдау барысында мотивация мәнмәтіні арқылы исламның бейбітшілікті қамтамасыз етуге қосқан оң үлесіне тоқталу жүзеге асырылған кезде нақтыланады. Адамзаттың дамуы бейбітшілік жағдайда ғана өз мәресіне жетеді деген ислами тұжырымдама он төрт ғасыр бойына ынталандыру ырғағын бір сәтке де әлсіреткен емес. Христиандық пен иудаизмнің тарихы да осы үрдістермен қат-қабат байланыста екенін заманауи батыстық зерттеушілер назардан тыс қалдырмайды. Исламдағы мотивацияның христиандық пен иудаизмдегі ұстындармен туыстық сипатта екенін естен шығармағанымыз дұрыс.

Мотивация – мақсатқа бағытталған, жол жөнекей мінез-құлықты қалыптастыратын әрекет күші. Адамның таңдаған бағытын анықтайды және неге сол бағытты ұстанғанына жауап беретін жетек құралы. Күнделікті өмірде адамдар үнемі ынталандырушы және қозғаушы факторларға тап болады. Ең әуелі отбасын қамтамасыз ету үшін жұмыс істеп, ақша табуды көздейді, егер шаршаса кезекті демалыс пен үстеме жалақыға ұмтылады. Мотивация – адамның іс-әрекетіне деген сенімділікті талап етеді, сонымен қатар жетістік факторы ретінде қызмет атқарады. Тарихи мысалдарға қарасақ, мотивацияның үлкен деңгейін танымал көшбасшылар қызметінен аңғаруға болады. Мотивациясы әлсіз адамдардың құлшынысы аз, қажеттілік иерархиясы төменгі деңгейде болады немесе қарапайым қажеттіліктерге қол жеткізуді жалғастыра береді, алайда өмірге теріс көзқараста болып, жеке табыспен шектеледі. Жалпы адамның барлығында нақты әрекеттерге қатысты ерекше қажеттіліктер мен тілектер жиынтығы болады. Осы қажеттіліктер мен тілектер – мотивацияның негізгі қозғаушы күші болып табылады. «Мотивация» сөзі латын тілінен аударғанда «қозғалу» дегенді білдіреді. Қазақ тілінде бұл термин

«ниет», «түрткі», «кірісу», «жігерлену», «ынталану» сөздерінің мағынасына жақын келеді.

Адам баласы биологиялық және психологиялық қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін көптеген мотивациялық тәсілдерге жүгінеді. Биологиялық уәждерге адамның негізгі қажеттіліктері «тамақ, су, баспана, жыныстық қатынас, ұйқы, физикалық тәуелсіздік» (Маслоу, 1999) сияқты т.б. ұғымдар жатады. Биологиялық қажеттіліктер қанағаттанарлық деңгейде болса, адамның өмір сүруі жеңілдейді. Ал, психологиялық мотивацияға жетістікке жету, басқалардан ерекшелену, айла-шарғы жасау күйлері жатқызылады. Алайда, осы екі бағытқа қарағанда діни мотивация жоғары сатыда, ізбасарларына ерекше деңгейде ықпал ете алады.

Дін адамның мінез-құлқына әсер етіп, барлық дерлік іс-әрекетінің қозғаушы күшіне айналады, адамның тұлғалық өлшемін анықтайды. Олар мыналар: «идеализм, физикалық белсенділік, қызығушылық, күш иесі болу, отбасын құру, тәуелсіз күй кешу, ар-намысты бағалау, қиялға берілу, тәртіп, әлеуметтік байланыс, үнемдеу, кек алу, әлеуметтік мәртебе мен тұрақтылық». Бұл дегеніңіз ислами пайым – адамның өмір сүру себептері мен мінез-құлқы туралы кең идеяларды ұсынады. Осы көрсетілген тапсырманы орындау үшін қажетті мотивация тұжырымдамасы мен маңыздылығын түсіну жеткілікті. Ислам діні адамның дүниеге келуінен бастап, бақилық болғанға дейінгі аралықтағы өмір сүрудің толық үлгісін көрсетеді. Іс жүзінде өмірдің барлық аспектілері Құран мен сүннетте қарастырылған. Алайда ислам дінін әртүрлі дәстүрдегі мәдениет өкілдері ұстағандықтан, осы әртүрлілікке байланысты кейбір мәселелер дауласуға болатын ой мектебін тудырады. Қоғамда өзінді қалай ұстайсың, қоршаған ортаға қатынасың қай дәрежеде, сондай-ақ еңбектің адам үшін қаншалықты маңызды екендігіне баса назар аударады. Ісіне жоғары ынталы болып, социумда сыпайылық танытқанға осы дүниелік және илаһи сыйлар тағайындалады. Биологиялық және психологиялық мотивациялар инстинкт теориясы сияқты аштық пен өлімнен қорғанудың уақытша тәсілдері ретінде байқалса, ал мотивацияның діндарлық бастаулары уақытша емес, адам санасына терең орнығып, тұрақты жағдайда болады. Алла Тағала адамды топырақтан жаратты, оған дем салды, дене мен рухының талаптарына сай ерік-жігер мен көрсеқызарлықтың арасында өзіне қажетті нұсқаларды таңдай алатын, басқа тіршілік иелерінен ерекше тұратын жоғары деңгейдегі интеллектіні қондырды. Сондықтан

Абрахам Маслоу теориясына жүгінетін болсақ, исламдық мотивация қажеттілік иерархиясын жоққа шығарады, олай болса биологиялық және психологиялық мотивация – ислам мотивациясының алғашқы кезеңдерінде жүретін процесс. Оны бөліп қарастырып, жеке бағыт ретінде талдаудың қажеті жоқ деген пікірдеміз. Ақыл мен рухы бар адам ең әуелі керек шарттылықтарды қанағаттандыру үшін психологиялық деңгейді таңдайды. Маслоудың айтуынша алғашқы қажеттіліктер қанағаттандырылғаннан кейін адам *Нәфс Аммара (Nafs Ammārah)* деңгейінен *Нәфс Лаввама (Nafs Lawwāmah)* деңгейіне өтеді. Бұл деңгейде адам физиологиялық және руханилық қажеттіліктердің арасында торға түскендей күй кешіп, таңдаудың тығырығына тіреледі. Егер адам Алла Тағаланың қалауын орындауға уәжделген болса, мотивацияның ең жоғары сатысы – өзін-өзі тануға *Нәфс ал Мутма'инна (Nafs Al Mutma'innah)* деңгейіне көтеріледі (Маслоу, 1999: 29). Қалай деген күнде де исламдағы мотивация жалпылық нышанды қамтиды, заманауи мотивациялық талаптардың кейбір сұраныстары оның шеңберіне сыймайтын кездері де болады. Мотивацияның өзі оң және теріс түрлері бар. Біреудің тарапынан мәжбүрлеу арқылы қорқыныш, қажеттіліктен – теріс мотивацияның туындауы да мүмкін (Bewley, 1999). Зерттеушілер мұны «ауыр да жағымды» категорияға жатқызады. Себебі кейде теріс уәждеменің әсері оң нәтижеге ұласуы мүмкін. Қазіргі уәждеу нәтижесінің ерекшеліктері бар, заманауи мотивация теориясы – бұл алдыңғы теорияларға қарағанда жетілдірілген тәсіл ретінде көрініс береді. Ол қазіргі психологтардың адам психологиясын зерттеу үшін, миына бақылау жасау арқылы жүргізілген эксперименттерге сүйенеді (Nitin, 2010). Нейропсихология деп аталатын бұл ғылым саласы кәсіпорын басшыларына жұмысты тыңғылықты орындау үшін мотивациялау барысында қызметкерлердің психологиясын түсінуге көп септігін тигізіп отыр.

Құдай адамға ерік бостандығын бере отырып, оның таңдауы өз қалауы бойынша жүретін балама жолдарды да ұсынады. Ол – иман әлсіздігі немесе мүлдем дінсіздік кезінде көрінеді. Діндар мен дінсіздің арасында айырмашылық бар. Ислам сеніміне сай діндар Алланың ықыласын алу үшін жоғары мақсат дәлдігін іздейді. Ақыр соңында Алла Тағала ізбасарларын жақсы білгендіктен, оларды сынау үшін оң және теріс мотивацияларды жөнелтеді. Оны тәубә ету арқылы қабылдайсың ба, жоқ әлде басқа тәсілдермен жеңесің бе, соның түрлі салаларын

көрсетіп, жол таңдаудың терезесін ашады. Олардың сенімдері олардың әрбір іс-әрекеті мен уәделерін басқарады. Алайда ерік бостандығы бар адамдар адасып, бұрыс жолға түсуі мүмкін. Мұндай жағдайда Алла Тағала тәубеге келу мен өкінішке бату арқылы тазару мүмкіндігін береді. Мұсылман сенімінде Рақымы мол Жаратушы кешірімге көпес емес, кешірімі шексіз. Ұтымды ойлауды қажет етпейтін, исламдағы қалыптасқан қондырғы – қайырымдылық жасау. Қасиетті Рамазан айында ислам өкілдері жылдық табысының аз бөлігін мұқтаждарға береді. Зекеттің есептеулі мөлшері бар және ол міндетті. Зекет беруші ішкі қанағаттанушылық теңгерімге қолы жеткізеді. Алла Тағала басшылыққа ала отырып, байлығы мен кіріс көздеріне қолдау көрсетеді деген ой қалыптастырады. Шынтуайтында заманауи мотивациялық теориялардың түп төркінін исламнан іздеген дұрыс. Бұл термин жаңалық емес, ежелден бері келе жатқан адамның инстинкті әрекетінің салдары. Адам ата мен Хауа ана мысалына қайтып оралсақ, екеуі тәубе етіп, кешірім сұрағанда Алла Тағала кешірді, бірақ жер бетінде өмір сүру белгіленді. Осы оқиғада болған барлық жағдайлар мотивация туралы түсінік қалыптастырады. Бұл шайтанның теріс уәждемесінің көрінісі. Теріс уәждеменің бұл тұжырымдамасы жамандық жасаудан сақтайды және тақуалыққа шақырады. Бұл оқиға кешірім сұрау мүмкіндігінің бар екендігіне деген үміт белгісін білдіреді. Мәида сүресінде «Кімде кім (ұрлық істеп) зұлымдық қылғаннан кейін тәубеге келіп түзелсе, Алла оның тәубесін қабыл алады. Алла шынында бек кешірімді, ерекше мейірімді» (5: 39) дейді (Құран Кәрім: 115). Исламдағы мотивацияны көрсететін тағы бір мысал халиф Омар кезінде болды. Ол Қасиетті Құранды оқып және түсінетін адамдардың азаюына алаңдап, жақсы білетіндерді марапаттап, кейінірек діни білімі жоғарыларды басқаларға үйрету үшін елші етіп тағайындап отырған. Адамдарды ынталандыруда жердегі сыйақылар жүйесін құрды.

Ертедегі мұсылман дәрігерлері халық арасында ынталандырушы рөл атқарды. Түрлі тәжірибелер жүргізді, білімнің берік негізін жасады. Ежелгі мұсылман ғалымдарының жетістіктері дәрігерлік білім алатын студенттер үшін стимул болды. Мысалы, Рей мен Бағдад ауруханаларының басшысы бола жүрып, Әбу Бәкр әр-Рази студенттер өнеге алатын әртүрлі еңбектер жазды. Әйгілі мұсылман дәрігері Ибн Сина кәсіби ортаның өсуіне үлес қосты, туберкулез бен қант диабетін т.б. ауру түрлерін зерттеді. Философия, математика, химия сияқты ғылым

салаларында тәлімгерлер үшін үлгі болды. Әбу әл-Касым аз-Захрави фармакология, хирургия, онкология және анатомия білгірі болды, жатырдан тыс жүктіліктің болатынын бірінші болып анықтаған. 200-ге жуық хирургиялық аспаптар ойлап тапты. *Китаб әт-Тасриф* (*Kitab at-Tasrif*) еңбегі хирургия бөлімі студенттерінің оқулығы ретінде жүрген. Әбу Маруан ибн Зухр болса тамақтану мен гигиена туралы терең айналысып, пневмония, құлақтың қабынуы, қышыма т.б. ауруларды зерттеп, шәкірттері үшін оқулықтар жазған. Ибн Рушдтың әл-Куллиат (*al-Kulliyat*) шығармасы медицина саласына қомақты үлес қосты, кейін Еуропа жоғары оқу орындарында оқытыла бастады. Ибн ән-Нәфис қан айналымы саласында жаңалықтар ашты. Осындай ашылымдар өз заманының жастарын селт еткізбей қоймады.

Алланың хабарын жеткізушілер пайғамбарлар деп аталды және олар адамдардың арасынан тақуалығы мен ізгілікті істері үшін таңдалды. Мұхаммед – Алланың соңғы елшісі, Араб түбегіндегі Меккеде 570 жылы дүниеге келген. Меккедегі Ка'ба ол заманда пұтқа табынудың маңызды орталығы болды. Бұл ғимараттың ішінде үш жүзден аса пұттардың сақталғандығы айтылады. Пұтқа табынушы тайпалар арасында су ресурстары мен діни ғибадат бағытында үстемдік ету үшін алауыздық кең етек жайды, құмар ойындар, ішімдік ішуге шектеу болмады, әйелдер кез келген құқықтар мен экономикалық қамсыздандыру тұрғысында еркекке тәуелді еді. Пайғамбардың келуімен жағдай өзгерді. Жұма сүресінде «Алла надандарға өз іштерінен Алланың аяттарын оқып, ұғындыратын, (күнәлардан) пәктейтін, кітапты (Құранды), хикметті үйрететін бір пайғамбар жіберді. Оған дейін олар ашық еді» (62: 2) (Құран Кәрім: 554) деп түсіндіреді. Алла Тағала мен елшісіне мойынсұну тәртібі енгізілді.

Жаннатқа сену – мұсылманның парызы. Жаннаттың сұлулығы мен берекеттері олар үшін игі істер жасауға, Алла Тағала мен елшісінің ілімдерін ұстануға түрткі болды. Ақыретте алатын ләззаттары үшін ынталанды. Сахаббалардың дәрежесі анықталды. Әли-Ғимран сүресінде «Талай пайғамбарлар және көптеген құдайшыл ғұламалар бірлікте соғыс ашты. Олар құдай жолында кездескен қиындықтарға босаңсымады. Әлсіздік істемеді, бас имеді, Алла сабыр етушілерді жақсы көреді» (3: 146) (Құран Кәрім: 69) деген айғақты дәлел келтіріледі. О дүниедегі әсемдік пен байлықтың қол жетімділігі туралы «Әне, соларға іргесінен өзен ағып жататын

Ғадын жаннаты бар. Олар онда алтыннан білезік салады, қалың және жұқа жасыл жібектерден киім киеді, арқалы орындықтарға сүйеніп отырады. (Міне бұл) неткен жақсы сый, неткен жақсы орын» (18: 31) (Құран Кәрім: 298) екені Каһф сүресінде баяндалады. Мұсылмандар үшін тозақ – теріс мотиватор. Ислам дінінде Жаратушы мен жаратылыс арасында тығыз байланыс бар. Жаратушы адамды, періштені, жынды, табиғатты жаратты. Өз кезегінде бұлар Алланың заңдылықтарына бағынып, ұсынылған үлгі бойынша жүргені дұрыс. Алайда адам тандау еркіндігіне ие. Мұсылмандарға әрекет ету еркіндігі берілгенімен, ол әрекеттердің салдары ескертіледі. Сондықтан олардың жаратушыға сүйіспеншілігі игі істер арқылы береке мен рахат көруге ұмтылдырады. Алайда тозақтың болуы мен ондағы қорқынышты жазалар да мінез-құлқына терең әсер етеді. «Тозақ күтіп тұрады. Ол азғындардың барар тұрағы. Олар онда сансыз ғасырлар бойы тұрады. Олардың онда не бір салқынға, не бір сусынға қолдары жетпейді. Қайнап тұрған су мен ірің ғана ішеді» (78: 21-25) (Құран Кәрім: 583) деп тозақ суреттемесі Қасиетті Құранның Нәба сүресінде айтылады. Исламда ақырет өмірі де ынталандыру көзі деп айтуға болады. Ол діннің негізгі ұстанымдарының бірі. Мұсылмандар жердегі өмірді уақытша деп санайды және жер бетіне мәңгілік өмірге дайындалу үшін жіберілгендігін мойындайды. Қасиетті Құран бейбітшілік пен әділдік орнатуды және соған апаратын дұрыс жолмен жүруді бұйырды. Демек, мұсылман адам ислам ілімдеріне қарсы шықпауға, Алла Тағаланың басшылығына бағынуға шақырылады. Жаман істер жасамау туралы ескерту жасалады, керісінше болған жағдайда тозақ отына кіреді. «Біреу Аллаға және оның елшісіне қарсылық қылса, оның тозаққа түсіп, онда мәңгі қалатынын олар білмей ме? Қорлықтың үлкені – эне, сол» (9: 63) (Құран Кәрім: 198). Қасиетті Құранда тозақ отының қаншалықты ауыр болатындығы жайлы жиі айтылғандықтан, тозақ қорқынышы мұсылмандарды жақсылық жасауға, ислам іліміне қарсы шықпауға итермелейді.

Креативті ойлау жүйесі

Алдыға ұмтыла білу қабілетіне ие және болашаққа лайықты мақсаттар қоя білген адамның өмірі мағыналылығы жоғары екендігі барлық мотивациялық еңбектер мен кітаптардың негізгі тақырыбына айналып үлгерді. Осыған керісінше мақсат болмаса, өмір мәнсіз көмескі сипатта болуы мүмкіндігі жоғары екендігі де ең жиі қозғалатын тұжырымдаманың бірі. Ал,

қазіргі кездегі мақсат пен адам тіршілігінің мотивациялық тұстарын ашу діндар жастардың креативтілік қабілетін дамытуға мол мүмкіндік береді. Алладан келген «оның еңбегінің нәтижесі де алда көрінеді. Содан соң оған сыйлығы, не жазасы толық беріледі» (53: 40-41) (Құран Кәрім: 528) деген аятта әрбір белсенділіктің жазасы мен сыйы бар екендігі баяндалады. Заманауи мұсылман жастары бедел мен ақша туралы ғана ойламауы, керісінше кемелділікке жету жолын іздеуі маңызды. Болашақ үшін еңбек ете отырып, оның ілгері болуына үлес қосу ғажап шешім болар еді. Құранда былай делінген: «Әр адам өз еңбегінің ғана нәтижесінде қол жеткізеді» (53: 39) (Құран Кәрім: 528). Бұл жердегі мәтіннің негізгі мағынасы «ұмтылыс». Ұмтылыстың түрлері көп, мысалы «көптің бірі болу», «танымалдылыққа ұмтылу», «беделді болуды армандау», «бай болу», «қоғамның дамуына үлес қосу», «ақиқатты тану» т.б. Ең маңыздысы ұмтылыстың болуы, сонымен бірге дамудың келесі сатысы келе береді. Сол үшін жоғары мақсаттарды белгілеудің, сол арқылы ой мен қиялдың шеңберін кеңейтудің қажеттілігі ортаға шығып отыр. Мысалы, адам үлкен жоба бастаса, алайда ол сәтсіз аяқталып, күтілген нәтижеге қол жеткізілмесе. Ұжым еңбектің жемісі мен нәтижесіне қарай бағалайды. Ал, жобаға жұмсаған күш, қажыр-қайрат пен уақыт есепке алынбайды. Себебі күтілген нәтиже көзге көрінбеді. Мұндай жағдайда жобаға жауапты тұлға марапатқа ие болмасы анық. Керісінше жобаға бөлінген қаржыны ақтамағаны үшін жұмыстан босатылуы немесе шығынды өтеуі мүмкін. Ал, ислам тұжырымдамасында ақыр заман күні Алла Тағала жұмыстың нәтижесіне ғана қарамайды, ұмтылысты да бағалайды. Ұмтылыс пен қалау адамдардың көзіне көрінбеуі мүмкін, адамдардың көбі оны елемейді де. Әлбетте мұсылман өкілі оны «Алла Тағала көріп тұр, біздің қосқан үлесті сол ғана байқайды! Еңбегімді ешкім бағаламады деп күйзеліске түсу қателік, себебі біз шайтанның азғыруында болып, соның келемежіне құрбан болудамыз. Жалқаулықты доғарып, ақталудан құтылу керек!» деп қабылдайды. Сондықтан, мұсылман адамның ұмтылысы әртүрлі кедергілерге қарамастан Жаратушының бақылауын ескере отырып жол табуды бағыттады. Ал, жол табу дағдысы креативтілік қабілетпен тікелей байланыстағы ұғым. «Өмірді креативті түсіну үшін адамға батылдық пен күш керек. Креативтілікке арналған көптеген зерттеулер батылдықтың белгілі бір нұсқаларына назар аударады: бұл тәуелсіз болу,

кемелділік, мінездің беріктігі т.б. Адам бұдан былай басқалардың көңілінен шығуға, таны-мал болмай қалам-ау деп қорықпайды» (Маслоу 1999: 80).

Уақыт бір орнында тұрмайды. Оны бағалай отырып, орынды жұмсауды ислам ілімі де назардан тыс қалдырмайды. Ислам ғұламалары қалдырған мағыналы дәйексөздерге мән берсеңіз олар үшін уақытты үнемдеуге не себеп болғанын, қазіргі тілмен айтқанда – мотивациясы не болғанын байқайсыз. Ойшылдардың білімге құштарлығы – шыңға шығуына түрткі болған. Мұндай сипаттағы мотивация – ислам сенімінде «Алла Тағаланың мүміндерге қалаған игілігі негізінде нәсіп болады». Уақыт мотивациясы мен діннің ұштасуы жастардың өз өмірін мағыналы өткізуге жол бастайды. «Бұл қасиетке сабырлылар ғана қол жеткізе алады. Бұл қасиетке ұлы несібе иелері ғана қол жеткізе алады» (478: 35) (Құран Кәрім: 481) деген растама Фузилат сүресінде берілген. Уақыт көкжиегін анықтау мен уақыт өлшемінің шексіз еместігін білу – мотивациялық ынталандыру арқылы ой-өрісті кеңінен қолдана отырып іс атқаруға тартады.

Қазіргі ағылшынша «time management» – уақыттыңды басқару, оны пайдалану тиімділігін арттыру технологиясы деп айтып жүргеніміз жаңашылдық емес, бұл қағидаттың тұжырымдамасы «адам бірде-бір сәтін құлшылықтан өзге бос нәрсемен өткізіп алмауы үшін, уақыттың қадірі мен оның мәнін түсінуі тиіс. Ісі мен сөзінің ішінен алдымен ең маңыздысын орындау қажет. Мұсылман ниеті – амалынан хайырлы» екенін Құран мен хадистер әуелден бастап жүйелеп берген. Мұхаммед пайғамбар өз уақытын ұтымды пайдалана білудің үлгісін көрсетті. Егер уақытты басқару призмасы арқылы мәртебелі Мұхаммедтің өміріне қарасақ, негізгі төрт қағиданы көруге болады: 1. Уақыттың құндылығын түсіну, сондықтан әрбір бос уақытты тиімді пайдалану. 2. Барлық мәселелерде өзінің пайғамбарлық миссиясын басшылыққа алу, осыған негізделген кез келген қызметті жоспарлау кезінде маңызды ойлар мен басымдықтарды құру. 3. Уақытты басқару саясатын құру. 4. Барлық тапсырмаларды уақытында жоспарлау және орындау. Уақыттың құндылығы Құран Кәрімнің көптеген аяттары мен пайғамбардың сөздерінде баса айтылған: «Ғасырмен ант! Иман келтіріп, игі істер істеген, бір-біріне ақиқатты, сабыр-тақатты өсиеттеген адамдардан басқаның барлығы зиян келтіреді» (103: 1-2) (Құран Кәрім: 603). Уақыт туралы тағы бір анықтама Меккеде түскен Зұха сүресінде

«Сәске уақытымен серт; Тым-тырыс кездегі түнмен серт!» (93: 1-2) (Құран Кәрім: 597) деп айтылады. Пайғамбарлық миссия басталғаннан кейін Мұхаммед пайғамбар бүкіл өмірін ислам дінін таратуға бағыттады. Оның өмірінің басты мақсаты – исламға қызмет ету және адамзатқа оның хабарын жеткізу еді. Бұған мынандай аспект кірді: әуелі өзінің жеке тұлғалық рухани жетілуі және үлгі боларлық іс-әрекеттері арқылы басқаларды сенімге шақыру. Аса құрметті пайғамбардың басымдылығы Қасиетті Құранның өсиеттері мен Алламен жеке қарым-қатынасы негізінде құрылды. «Ол мындаған серіктері жиналған соңғы қажылықтағы қоштасу уағызында: «Сіз менің Алланың елшісі ретінде миссиямды орындағаным туралы куәлік етесіз бе? деп сұрады. Әрине бірауыздан «йә» деп дауыстады».

Мұхаммед пайғамбардың немере інісі Ибн Аббас жеткізген хадистердің бірінде: «Жексенбі – тұқым себу және құрылыс салу күні, дүйсенбі – саяхат, сейсенбі – қан тапсыру, сәрсенбі – садақа беру, бейсенбі – әкімдерге жеке сұрақтар қою күні, жұма – үйлену тойы және отбасымен бірге уақыт өткізу, жексенбі – тамақ үшін аң аулау күні» (Сахих әл Бухари хадистері) деп кесте жасалған. Алайда, қазіргі кезде ғұламалар бұл хадисті бұлжытпай басшылыққа алуға шақырмайды. Алайда, хадис белгілі бір қызмет түрлеріне негізделген, апта күндерін бөлу идеясына нұсқайды. Тағы бір хадисте «әр дүйсенбі сайын білім ал» делінген (Феиз әл-Қадр, Мунауи). Уақытты тиімді пайдалануға бағыттауы хадистер көптеп кездеседі. Пайғамбардың уақытты басқаруы туралы егжей-тегжейлі ақпаратты күнделікті өмірінен алуға болады. Оның кейбір іс-әрекеттері тұрақты немесе төтенше сипатта болды. Төтенше немесе стихиялы шараларға – елшілерді немесе түрлі тайпалардың өкілдерін қабылдау, негізгі қажеттіліктерге байланысты жиналыстар, бейтаныс адамдарға көмек көрсету т.б. Егер бір адам Мединеде бірнеше күн тұра алатын жағдайы болса, онда оның пайғамбармен кездесуі жоспарланған кесте тізіміне енгізілген, ал бір күннен артық қала алмайтындарды кезектен тыс қабылдайтын болған. Мұны Таиф тайпасы өкілдерін қабылдау туралы әңгіме растайды. Бұл тайпаның өкілдері Мединеде біраз болғандықтан, олармен әр түнгі намаздан кейін кездесіп, сөйлесті. Бірде пайғамбар олармен кездесуді бір түнге кейін қалдырған кезде олар «О, Алланың елшісі! Неге сіз бізге әдеттегі уақытта келмедіңіз, кешіккеніңіздің себебі неде?...» (әл-Асир) сияқты мәтіндерден қорытынды жасауға болады.

Исламда намаз оқудың белгілі бір уақыттары белгіленген, әрі сол уақытында орындалуы керек. Осыған орай пайғамбар: «Мұсылманның ең жақсы амалы – мінәжат ету уақыты». Шариятқа сай намазды уақытынан кешіктіруге болмайды. Мұндай нақтылық мұсылман адамға уақыттың құнын түсінуге мүмкіндік береді. Сахабалардың жазбаларында Мұхаммед пайғамбардың күндізгі және түнгі қызметі жоспарланып, сол режиммен жүретіні баяндалады. Жалпы мұсылман емес әлем өкілдері Мұхаммед пайғамбардың өмірі туралы аз біледі, көбінесе соғыс алаңында өткізді деген түсінік қалыптасқан. Алайда бұл шындықтан алыс. Хадистерді бағалай отырып, мәртебелі пайғамбардың уақытын басқару тәсілі арқылы қандай қызмет атқарғанын түсінуге болады. Оның өмірінің көп бөлігі дұға жасауға, қоғамдағы және отбасындағы мәселелерді шешуге арналды. Өз уақытына ұқыпты болды, ысырап жасамауды басқаларға ескертті. Сарапшылар оның өмірінің барлық аспектілерін тайм-менеджменттің негізгі қағидаттарына пайдалануды ұсынады.

Қорытынды

Жоғарыда айтылғандарды ескере отырып, біз бағыттаушы болатын исламдық мотивация моделін креативті ойланумен, уақытты тиімді пайдалану тетіктері аясында саралауға қадам жасадық. Исламның мотивациялық модулін қоғамда нұсқаулық беретін құрал ретінде қабылдаса болады. Оны оқытудың әдістемесі мен формасы – тәжірибелік жұмыс, сыни тұрғысынан ойлау технологиясы үшін қоршаған орта туралы видеоролик және қосымша көрнекілік материалдар үшін таза табиғат байлығы пайдаланылады.

Мотивациялық модульдың негізгі төрт аспектісі бар деген қорытынды ортаға шықты: 1. Мухасаба (*Muḥāsabah*) – өзіңе-өзің есеп беру мен күнтізбелік кешен жасау, «мұсылман адамның жақсы-жаман әрбір амалын, сауабы мен күнәсін таразылай отырып, оңды істеріне шүкір етіп, қателіктеріне кешірім тілеп, тәубе етіп, өкініш білдіріп, түзелуге, қайтадан сүрінбеуге бекінуін, сондай-ақ тура жолда тайсақтамай, нық жүруге талпынуы»; 2. Мурақаба (*Murāqabah*) – «өзін-өзі бақылау, тексеру немесе барлық ынта-ықыласын бір мақсатқа бағыттау дегенді білдіреді. Алланы жүрегімен ойлап, терең оймен қабылдау. Алланың әр жерде, әр кеңістікте өзін көріп, естіп, біліп тұрғандығын сезіну»; 3. Мутабаа (*Mutāba‘ah*) – мәртебелі пайғамбардың ісін үлгі тұту, іс жасағанда Мұхаммед пайғамбардың өзі жасағандай жасау керек деген тұжырым; 4. Мушаһәда (*Mujāhadah*) – «яғни Алла Тағаладан басқа еш нәрсенің жүректе болмауы» дегенді білдіреді және «жазбаларда «уәридат» деп аталатын фәйздерге, яғни сыртқы және ішкі дүниесіне нұрлардың қаптауы сияқты ниғметтермен қауышу».

Ислам мотивациясы ұғымы қазіргі қоғам өкілдеріне жеткіліксіз деңгейде ұсынылып отыр, сондықтан түсінбеушілік жағдайларға тап болады. Осы тақырыпты зерттеуі – іргелі және сенімді болмысқа мойынсұнушылыққа деген ұстанымдарды меңгеруге түрткі болды. Әрбір тәсіл адам санасының өлшеміне сәйкес келеді. Алынған модульдер тәртібі қисынды және мақсатқа жету жолын жеңілдетеді. Мотивацияның рухани аспектілері арқылы бағалаудағы нақты және тұжырымдалған ғылыми тәсіл – адамның хәлін оңалтып, оны діни тұрғыда анықтайтын уәждер негізінде нақтылана береді.

Әдебиеттер

- Abdullāh, Y.A. (2015) “Holy Qur’ān Translation in English”. Web recourse. URL <http://www.muslimaccess.com/quraan/translations/yusufali/>
- Bewley, T. (1999) “Work Motivation.” Cowles Foundation for Research. Web recourse. URL <http://cowles.econ.yale.edu/>
- Eleftheria, E. (2014) Chapter on Islamic leadership for wisdom in business publication. – France: University of Nice Sophia: “Antipolis”.
- Haīykal, M. H. (2012) “The Life of Muḥammad”, Isma‘il Razi A. Al Faruqi Translation. [Elektrondy resurs]. URL: http://www.witness-pioneer.org/vil/Books/MH_LM/default.htm
- Mohamed, M., and others. (2015) Concept of motivation in Islam. – Unviersity of Wales Trinity Saint David. – 266.
- Nitin, N. and others. (2010) “Employee Motivation, a Powerful New Model”. Harvard Business Review, Web recourse. 2nd. URL <https://hbr.org/2008/07/employee-motivation/ar/1>
- Skinner, B.F. (1972) “Beyond Freedom and Dignity”. Contemporary Sociology, 1.1., 19. Web recourse. – 216 p.
- Иззуддин ибн әл-Асир (555-630), Усд-ул-ғаба фи ма’рифатил-асхаб. Электронды ресурс. URL <http://fatua.kz/kz/post/viewid=687>.
- Имам Нәуәуи. (2014) Хадистер жинағы (риядус салихин). – Алматы: «Көкжиек» баспасы. – 656.
- Құран Кәрім. Қазақ тілінде сөзбе-сөз мағынасы. Аударғандар: Мұхаммед Шыңғыс қажы, Ермек Мұхаммедқали. – 624 б.

Маслоу, А.Г. (1999) Дальние пределы человеческой психики / Перев. с англ. А. М. Татлыбаевой. Научи, ред., вступ. статья и коммент. Н.Н. Акулиной. – СПб.: Евразия. – 432.

Нуман, А.Х. Мотивация на успех в исламе [Электронды ресурс]. URL [https:// videohot.ru/watch/ motivatsiya-k-chemu-ti-stremishsya--numan-ali-Khan/aNj-JshfGjo](https://videohot.ru/watch/motivatsiya-k-chemu-ti-stremishsya--numan-ali-Khan/aNj-JshfGjo).

Тайм-менеджмент в жизни Пророка Мухаммада. http://www.info-islam.ru/publ/stati/statji/tajm_menedzhment_v_zhizni_proroka_mukhammada/5-1-0-15105

References

Abdullāh, Y.A. “Holy Qur’ān Translation in English” [Elektrondy resurs]. 2015. URL <http://www.muslimaccess.com/quraan/translations/yusufali/>

Bewley, T. “Work Motivation.” Cowles Foundation for Research,. [Elektrondy resurs]. 1999. URL <http://cowles.econ.yale.edu/>

Eleftheria, E. (2014) Chapter on Islamic leadership for wisdom in business publication. – University of Nice Sophia-Antipolis, France.

Haifykal, M. H. (2012) “The Life of Muḥammad”, Isma‘il Razi A. Al Faruqi Translation. [Elektrondy resurs]. URL http://www.witness-pioneer.org/vil/Books/MH_LM/default.htm

Imam ibn al-Jauzi shane islamdagy time menedgment. [Imam Ibn al-Jawzi and Time Management in Islam]. [Elektrondy resurs]. URL <https://azan.ru/durus/read/10-shyi-nasihat-imam-ibn-al-dzhauzi-zhane-Islamdagyi-taym-menedzhment-15597>.

Izzuddin ibn al-Asir (555-630), Usd-ul-faba fi ma‘rifatil-ashab [Elektrondy resurs]. URL <http://fatua.kz/kz/post/viewid=687>

Kuran Karim. Kasakh tilinde sozbe-soz magynasy. [The Quran. Meaning in the Kazakh language]. Audargandar: Muhammed Shingis kaqhi, Ermek Muhammedkali. – 624 b.

Maslow, A.H. (1999) Dalnie predely shelowesheskoj psikhiki [The far reaches of the human psyche] / Perv. s angl. A. M. Tarlybaevoy. Nauchn, red., wstup. Statia I koment. H.H. Akulinoi. - CPb.: Eurasia. – 432.

Mohamed, M., and others. Concept of motivation in Islam.. – Univiersity of Wales Trinity Saint David, – 266 p.

Nauau. (2014) Hadister shinagi (riadus salihin). [Imam Nawawi Hadist Collection]. – Almaty: «Kokzhiek» baspasy. – 656.

Nitin, N. and others. (2010) “Employee Motivation, a Powerful New Model”. Harvard Business Review, Web. 2nd. [Elektrondy resurs]. URL <http://hbr.org/2008/07/employee-motivation/ar/1>

Numan, A.Kh. The motivation for success in Islam. [Elektrondy resurs]. URL [https://videohot.ru/watch/ motivatsiya-k-chemu-ti-stremishsya--numan-ali-Khan/aNj-JshfGjo](https://videohot.ru/watch/motivatsiya-k-chemu-ti-stremishsya--numan-ali-Khan/aNj-JshfGjo)

Skinner, B.F. (1972) “Beyond Freedom and Dignity”. Contemporary Sociology, 1.1., 19. Web. – 216.

Yuan Zhang*, Yuyang Ge

Shanghai International Studies University, China, Shanghai

*e-mail: zyirt@yahoo.com**RELIGIOUS NATIONALISM AND POWER VACUUM IN THE MIDDLE EAST**

This article is regarded for religious beliefs that can be combined with nationalism to provide a mobilization source for national self-determination. With the declining of quasi-state "Islamic State", and there can be found a temporary power vacuum in the former controlled territory of Islamic State of Iraq and al-Sham (ISIS). Similar like in the post-colonial and post-cold war eras, when the withdrawal of external powers created a power vacuum, religious nationalism involved in the reconstruction of subsequent orders, and the new regime often embodied criticism and revision of the previous political system, political structure, and of course ruling culture. The cultural environment of Islam shapes indigenous nationalism. Religious beliefs can provide sources of aggregation and mobilization for self-determination. This paper argues that since the ISIS showed extremism characteristics of the close combination of violence and religion, those national independent forces, rooted in the local religious society, have to revalue their religious security.

Key words: religious nationalism, power vacuum, Islamism, Kurds, Middle East, self-determination.

Юань Джанг*, Юйянг Гы

Таяу Шығыс Институты, Шанхай халықаралық зерттеулер университеті, Қытай, Шанхай қ.

*e-mail: zyirt@yahoo.com**Діни ұлтшылдық және Таяу Шығыстағы билік вакуумы**

Бұл мақала ұлттың өзін-өзі анықтауы, бірегейленуі үшін қажетті болып табылатын біріктірудің қайнаркөзін қамтамасыз ететін ұлтшылдықпен ұштасып жатқан діни нанымдарға арналған. «Ислам мемлекеті» квазимемлекетінің құлдырай бастауымен, сондай-ақ, бұрынғы Ирак пен Шам Ислам мемлекетінің (ДАИШ) бақылауы, билігі астында болған аймақтарда уақытша қуат вакуумы болу ықтималдығы бар. Отарлаудан кейінгі және суық соғыстан кейінгі дәуірдегі сияқты, билік үстемдігі жүріп тұрған сыртқы державалардың кетуі салдарынан туындаған қуат, яғни билік вакуумы, аталмыш аймақта орын алған жағдайдан кейінгі жағдайды қалпына келтіруге қатысқан діни ұлтшылдық, сондай-ақ, орнаған жаңа билік режимі көбінесе бұрынғы саяси жүйені, яғни саяси құрылымды және әлбетте басқарушы мәдениетті сынау мен қайта қарауды қамтиды. Қалыптасқан исламдық мәдени орта жергілікті ортада ұлтшылдықты қалыптастырады. Діни нанымдар өзін-өзі анықтау, бірегейлендіру жолында жинақтау және жұмылдыру көздерін ұсына алады. Бұл мақалада ДАИШ экстремизм сипатындағы зорлық-зомбылық пен діннің арасындағы үйлесімді сипатты көрсетіп бергендіктен де, жергілікті діни қоғаммен терең байланысты болып келетін ұлттық тәуелсіз күштер өздерінің діни қауіпсіздігін қайта бағалауы керек деп тұжырымдайды.

Түйін сөздер: діни ұлтшылдық, билік вакуумы, исламизм, күрдтер, Таяу Шығыс, өзін-өзі анықтау.

Юань Джанг*, Юйянг Гы

Институт Ближнего Востока, Шанхайский университет международных исследований, Китай, г. Шанхай,

*e-mail: zyirt@yahoo.com**Религиозный национализм и вакуум власти на Ближнем Востоке**

В данной статье дается всесторонний анализ проблемы относительно религиозного убеждения, которые могут быть объединены с национализмом и которые могут послужить основой для обеспечения и источником мобилизации для национального самоопределения. С упадком квазигосударства, так называемого «Исламского государства», может быть обнаружен временный вакуум власти на территории, ранее контролируемой Исламским государством Ирака и Аль-Шам (ИГИЛ). Подобно эпохам постколониальной и постхолодной войны, когда уход внешних сил создал вакуум власти, как правило, религиозный национализм участвовал в восстановлении последующих порядков, а новый режим часто воплощал критику и пересмотр

предыдущей политической системы, политической структуры и, конечно же, господствующей культуры. Именно культурная среда ислама, во многих случаях, формирует местный национализм. Поэтому, как правило, религиозные убеждения могут служить основой и источником объединения и мобилизации для самоопределения. В данной статье, в результате всестороннего анализа современной политической и религиозной ситуации в ряде стран утверждается, что поскольку ИГИЛ продемонстрировал экстремистские основания тесного сочетания насилия и религии, независимые национальные силы, укорененные в местном религиозном обществе, должны переоценить свою религиозную безопасность.

Ключевые слова: религиозный национализм, вакуум власти, исламизм, курды, Ближний Восток, самоопределение.

Introduction

On April 30, 2018, the U.S.-led Joint Forces Command in Iraq announced its suspension of work, and its main forces would no longer maintain support and cooperative operations with the Iraqi government forces that symbolized the end of the major operation combating the “Daesh” organization. (El-Ghobashy and Sonne, 2018) ISIS is an extremist organization, a terrorist organization and a quasi-state that combines religion and violence. ISIS ruled its territories in a tyrannical and coercive way. Beginning in 2017, under the siege of multinational forces, ISIS has gradually lost control of hundreds of thousands of square kilometers of territory, millions of people and also its political appeal and religious attraction. Since then, politics in the Middle East has entered the post-ISIS period. In a post-ISIS power vacuum area, many political forces vied to dominate and lead this region, among these political forces, the nationalist forces is one of the major competitors. To achieve these goals such as self-determination and establishing a new state and government, all the forces should meet the needs of resolving the division of power with the original sovereign states, redefine the national borders with their neighbors, and extensive worldwide recognition is important. On those lands that were once controlled by ISIS, religion is deeply rooted in the core of local national character, national culture, and national cognition, as religious nationalism is a political existence that cannot be ignored.

This article analyzes that after the demise of ISIS, the nationalist forces weakened the religious political behavior in the process of striving for national self-determination that aimed at to theoretically deducting disintegration of the original extremist ruling power.

Scientific research methodology

The study was conducted through theoretical, historical and comparative analysis. The methodological basis for explaining the impact

of religion toward the political power on the philosophical socio-cultural phenomenon was fulfilled in the field of religion from a local and global point of view.

Main part

The nationalist forces deliberately diluted the religious effect of its nation to meet the expectations of the outside secular order in exchange for external support for national independence. However, if the externalized expression of religious belief is suppressed and once national self-determination and political development cannot meet the expectations of the people, the future political situation may not only turn to religious revival but also slide to the abyss of extremes.

1. The Position of Religious Nationalism in a Power Vacuum

After the decline of ISIS, a quasi-sovereign state, most non-Middle Eastern countries which far away from the war center were deeply worried about the accompanying threat of extremist repatriation, as the transnational movement for whom was recruited by the former ISIS would increase pressure on national security. As for the forces, remaining in the territory used to be controlled by ISIS, it is even more urgent to use the limited power vacuum to fight for their own dominance and leadership. At this time, the anxieties of all parties come from how to confirm the maintenance of the power vacuum formed by the withdrawal of ISIS, distinguish between political allies, stakeholders, identify available sources of aggregation, mobilize identification, and choose political tactics such as the reasons that can be publicly announced to legalize the seizure of power. Under the vacuum of power, religious nationalism is faced with the difficulties of how to prioritize national autonomy, maintain religious survival, and seek religious development.

1.1. Contention for Dominance in a Power Vacuum

The period of power vacuum will produce reflections on the political power and political

system that predominated in the earlier period. New systems are often designed to adjust, unify and modify the previous system. It can be seen that after the current withdrawal of power from the area that ISIS controlled before, religious nationalism often lays an important mass psychological foundation for the subsequently happened independence movement. At its peak, ISIS changed Syria's political situation, destroyed the security mechanism on the border between Iraq and Syria, and caused large-scale exile of ethnic groups. The analysis of the above changes mostly draws on the hegemonic heritage traditionally, similar to narratives of legacy of "Sykes-Picot" conspiracy and returning to Islamic principle. (Hamdan, 2016: 606) Facing the regional power vacuum formed by the retreat of ISIS, local political forces quickly fell into a new competition for dominance.

In the power vacuum of the post-ISIS era, multinational forces such as nationalism, neighboring countries, regional powers, extraterritorial powers, and their military alliances vertically and horizontally compete or ally with each other for regional dominance. When it comes to the changes of making major decisions, the former ISIS life model is a reference for defending the extreme resurgence of local religions, and cracking down on the residual forces of ISIS is also a common reason for dispatching troops. For example, on January 14, 2018, the United States and its leading anti-terrorist alliance announced that it would form and deploy a "border security force" mainly composed of Kurdish forces at the border in northeast Syria. Although the United States claimed to deploy border security forces to combat the remaining ISIS forces, the Syrian government, Russia, Turkey, and Iran expressed their opposition quickly and clearly, accusing each other of fostering separatist forces and destroying the original borders arrangement.

Since the era of decolonization, the strategy of sending troops to participate in confrontational wars between the great powers to achieve independence has been on the main line of the separatist movement. It can be predicted that conflicts and wrestling of internal and external forces in order to compete for leadership and domination will repeatedly appear in the power vacuum after the defeat ISIS, but judging from the extraterritorial response to the independence referendum in Iraqi Kurdish area, neither the governments of neighboring countries and western countries would not support the Kurds to declare direct independence in the Kurdish region in the short term.

1.2. Nationalism's Religious Sources

Religious nationalism regards religion as the core tie for maintaining its own nation, and religious belief as an important source of gathering and mobilizing people. Religious nationalism combines the characteristics of national religion with nationalism and religion serves the realization of the national political interests in operation. Religious nationalism often plays a role in breaking away from powerful rule or establishing a new government after the war, such as the Tamil secession movement in India. There are multiple pan-ethnic thoughts in the Middle East, such as Pan-Arabism, Pan-Turkism, and Pan-Islamism. At the same time, various ethnic groups generally have certain resistance to external power. Middle Eastern scholars who criticize nationalism believe that it is precisely Christians who have influenced Arabs to accept nationalism, and that the development of nationalism in the Arab population has in turn contributed to the emergence of Israel (Naqavi, 1884: 38). Anti-Americanism studies in the U.S. believe that religion, which mainly refers to Islam, together with the special political structure of Arab countries, has caused the anti-American orientation and mistrust of the United States in the Middle East (Lynch, 2007: 196). Religion is a tradition in Middle Eastern society, and it has always been intertwined with the local countries' realization of national rejuvenation and resistance to external hegemonic intervention. Anti-power independence movements that use religion as the motivate of nationalism in various places have not only provided successful experiences of ethnic integration with religion, but also warned of the implicit contradiction between religious identity and allegiance to the nation-state.

First, nationalists can use religious traditions to awaken national awakening. In the post-colonial era, religious nationalism had played a positive role in promoting the independence of the colonial countries. In the post-cold war period, religious nationalism also played a role in helping small and weak nations to seek new national identity. As Philippines fight against the dictatorship of the Spanish church, seeking independence after the disintegration of the former Yugoslavia, religious nationalism were once important forces in the process of national self-determination. It also played an important role in the independence process of India and Palestine. For example, Bal Gangadhar Tilak relied on the *Bhagavad Gītā* (Veer, 1994: 70) to promote Hindu people's national confidence and national awakening to actively participate in the anti-British independence movement.

Second, the overlap of religious elites and nationalist elites helps to resist power. In the 1920s, in the marginal desert areas of northern Algeria, many of the Mzabi reformers involved in anti-colonial and nationalist movements in Algeria and Tunisia were also elites of the Reformation. They combined religious reform, Pan-Islamism movements, pan-Ibadi anticolonial movement, pan-Maghribi anticolonial movement, and Algerian nationalism to fight against colonialism (Ghazal, 2015: 59). Similarly, at the end of the 1970s, some Afghan guerrillas would endow the national resistance against the Soviet as “holy war” against the foreign atheists and the Orthodox Church.

Third, the contradiction between religious belief and national belief lies in the conflict between religious piety and national loyalty if the nation is founded on religious nationalism. Benedict Richard O’Gorman Anderson once made a comparison. If one changes “my country, right or wrong” to “my religion, right or wrong”, it would easily understand the division between religion and nationalism, in believers’ eyes, the religion they believe in cannot be wrong at all (Anderson, 1998: 360). However, the principle of national self-determination that has been widely accepted since the last century means that sovereignty belongs to the people, but not God, or the other gods (Fox, 2004: 26). Unless the Kingdom of God is established, religious nationalism will eventually encounter the contradiction of supreme power and glory. The complexity of religious nationalism can be seen here.

2. The Ambiguity of Religious Status in the Independent Movement

Religious nationalism is a mixture of both nationalism and religion, which means that religious nationalism has two main characteristics, ethnic and ideological. The difference is whether religion is the degree of ethnic identity or whether religion is used as a substitute for political ideology (Juergensmeyer, 1996: 2-4). Generally speaking, the principle of national self-determination leads to the equal pursuit of the right of national self-determination. According to the General Assembly resolution 1514 (XV), as to complete decolonization, “all peoples have the right to self-determination; by virtue of this right, they can freely determine their political status and freely pursue economic, social and cultural development” (1). Due to the principle of national self-determination, dozens of countries gained independence after World War II. In the context of the nationalist independence movement, population and territory are things that national groups expect, but ideology is not a necessary.

Religious nationalism is ambiguous and unstable. The theoretical discussion of religious nationalism focuses on whether religion belongs to nationalism or nationalism is united in the spirit of the banner of religion. The debate is whether religious nationalism is the nationalism, which emphasizes nationalism, or it is the nationalism only highlights its characteristics of religion. For example, scholars of comparative politics who specialize in the study of ethnic groups in Southeast Asia believe that religious nationalism is closely related to the religious obligations of ethnic groups, which means comparing religion as the cultural system that constitutes the nation to analyze Southeast Asian ethnic groups (Geertz, 2017: 155). In the context of modern international politics, the theoretical debate on religious nationalism revolves around the influence of religious-driven nationalism and external political forces, nations and other religious groups’ interactions on political trends, and discusses religious nationalism’s conflicts and cooperation with interference forces, state-led political legitimacy, and other elements that unite the nation.

Competing with national self-determination, nationalism with more republican characteristics, according to its research, is superior to the xenophobic, narrow nationalism. Patriotism loves existing countries and is defensive in nature, while nationalism is more closely related to new power and greater prestige (Viroli, 1997: 2). The contradiction is that if nationalists pursue national self-determination and establish an independent nation-state, the state often means homogeneity and standard residents, rather than emphasizing the single character of the dominant nation. It can be understood as the higher the degree of modernization, the more probability of anti-nationalism (Hobsbawm, 2012: 89-90). Advocating patriotism for national loyalty, promoting the worldwide religion could coexist with differences with the nationalism ideology that emphasizes uniqueness. The broadness standard of judging a nation has caused religious nationalism to face the competition of national concepts in the process of splitting and establishing an independent state from an existing sovereign state.

In the struggle for the establishment of an emerging nation-state, nationalists and their supporters will always believe that the newly established country will give everything to the new life: people as masters, rapid economic growth, social equality, cultural regeneration, national supremacy and the end of colonial or external rule (Geertz, 2017: 252). However, the nationalistic persuasion with high emotions is exclusive, and the independent

movement only supported by national emotions is always inevitably anticlimactic as its ending is either mediocre or replaced by another extreme trend (Snyder, 2000: 58). If the emerging nationalist regime has belligerent thinking, and insufficient internal and external political and military binding power, it will easily lead to recurrence of conflicts. The emergence of religious extremism will be one of its alarming consequences.

3. Restrictions on the Expression of Religious Externalization in Turbulent Areas

With the demise of the “Caliphate state” of ISIS, what renewed is the desire to establish a new country and new rule, with the rise of nationalist political forces that want to split and independence, and also new turbulence and war to establish a new country, although they are cruel but still necessary. Religion is not the only reason for the founding of a nation by war but it is undoubtedly a “spiritual weapon” (Tang, 2013: 131) that can be used to wage war, praising heroes and dwarfing opponents.

No matter it is religious radical politics that starts with faith or extreme right-wing radical politics founded by ideology as a slogan, radicalism uses hatred as its motivating factor. Islamic militants, like early European extremists, are keen to build power through violence. Since the war in Afghanistan in 1980s, radical Islamic militants have revived the concept of Jihad as a collective obligation (Katzenstein and Keohane, 2007: 282). The expression of extremist religious externalization reveals the anxiety about the status of the nation behind the supporters’ extremism, the hatred of other ethnic groups, and finally manifests itself in the elimination of opponents by using forces of violence without any hesitation. Islamic extremism can be combined with national separatism, and it is prominently manifested as misinterpretation and abuse of “Jihad”. By interpreting “Jihad” as a force attack on heretics and aliens, it incites ethnic contradictions and encourages believers who do not know the truth to take extreme actions to condone national separatism and undermine peace and stability.

Mark Juergensmeyer, a researcher of religious nationalism, believes that ISIS is essentially a combination of the Sunni Arab intensive movement, the global jihad movement and the doomsday movement in a worldview (Juergensmeyer, 2018: 20). It should be noted that militarized and extremist religious nationalism has appeared in various religions, which does not mean that any religion can be completely independent. Militarizing Buddhists have appeared in Japan, Sri Lanka, Thailand, and

Myanmar (Jerryson, 2010: 4-9). From a historical perspective, religious nationalism centered on the theory of destiny has helped the United States to sanctify, legalize, and rationalize the expansion of overseas territories during the America’s foreign wars. At that time, Americans considered expansion as the sum of military power combined with reforming culture, making profits, and saving souls, all of them could be explained as expansion.

From the data analysis text that counts Lebanese Muslims’ views on ISIS, it can be seen that those who are more loyal to the Islamic creed are more likely to show their willingness to support ISIS. The religious and political goals of establishing the real “Caliphate State” by ISIS have resonated in the fundamentalist sense among the Lebanese Sunni Muslim community. Especially for those who are loyal to political Islam, their support for ISIS is much higher (Haddad, 2017: 257). In the territory and surrounding areas once controlled by ISIS, also the living soil of political Islam, there may hidden a large number of people who support fundamentalist doctrines.

Nationalism is mainly a political principle that advocates the co-location of political units and national units (Gellner, 2006: 1). At present, it seems that in the post-ISIS period, the separatist forces in the formerly controlled territory, or national independence forces, will basically achieve the goal of more regional ethnic autonomy than establishing an independent state. The goal of returning to ideology is to place the country after independence. Political autonomy is often a better medium-term goal for nationalism. In the struggle for national self-determination, nationalist and political units are symbiotic.

Moreover, as far as individual nationalists are concerned, the political platform for the establishment of an independent state may not be the center of all nationalist movements. In many cases, the elites of the nationalist movement only use the political goal of establishing a country as a bargaining chip with other political forces, gradually achieving the purpose of expanding the scope of autonomy and narrowing the area of state power control. Establishing an independent state at this time is a political means of gaining more common interests in the name of the nation.

At this stage of struggling for national independence peacefully, at least the Kurds in Iraq are reluctant to openly embrace Islam’s integration into their own national identity as their typical externalized expression. For Kurdish nationalists in Iraq, sects divide democratic Iraq. Shiites vote for

Shiite religious parties, and Sunnis support Sunni religious parties and former Arab Ba'athist parties. They declared that the Kurdish group believes that it would go against the Kurdish nation-state if only emphasizes on establishing an Islamic state, as "the Kurdish national identity will be hidden under the Islamic flag" (Al-Marashi, 2005: 156).

4. Predicament of Religious Nationalism

Compared with religion, the basis of national identity seems to be more objective, such as based on kinship, region, and language, but in essentially, religion and ethnicity are concepts that are composed of ambiguous and flexible historical myths without certainties. In view of the extremely notorious religious extremism of ISIS, in the post-ISIS period, all parties competing for political leadership should not only safeguard and expand the interests of themselves and allies, but also avoid the recurrence of religious extremist forces such as ISIS.

De-extremification measures are, on the one hand, autonomous internal measures and, on the other hand, external intervention measures. If only focusing on anti-extremism, it is easy for extra political participants in the world to reach a certain consensus. In terms of effect, de-extremization efforts should help curb the spread and revival of regional extremism and help reduce incidents of religious terrorism in the short term, but may lose reasonable judgments on religious and cultural factors with the whole national identity and even affect the success of the founding of the country.

First, the Kurds consciously preached that their beliefs were moderate, and emphasized that they mainly adhered to Sufism. In fact, the moderates in the Islamic cultural circle, especially the Islamic forces that care deeply about the political and military support of the external non-Islamic world, will intentionally or unintentionally show their "harmless" character by approaching the al-Sufiyyah. Some religious figures involved in the Syrian Kurdish movement have defined al-Sufiyyah as Kurdish Islam (Tejel, 2009: 95.) For example, during the independence of Kosovo, Albanian Muslims also emphasized that their ethnic group mainly believed in al-Sufiyyah (Zhang, 2014: 216). The paradox here is that even al-Sufiyyah has historically been associated with armed and violent records (Schlee, 2008: 124). Before the Kurds in Turkey awakened to national consciousness, Islam was the source of their ethnic identity.

Second, Kurdish nationalists have formed a positive image of the Kurdish nation in the international community by participating in the fight against ISIS. By strengthening the image of

the brave and unyielding resisters, they have gained widespread international sympathy; the road to independence seeks more and broader support. The campaign to strengthen the positive secularization of nationalism by promoting the heroic stories of women warriors was very successful. The story of the female soldier is a positive illustration of the success of the Kurds' publicity. In many media reports, a cool female soldier without a headscarf but holding a steel gun successfully attracted people's attention. To project to the outside world that this group of people fighting for the liberation of the nation is a signal of openness and bravery. However, it is necessary to pay attention to the particularity of female images, because the use of female images consistent with values in propaganda battles is an effective political strategy to attract attention and improve emotional appeal. Radical Islamic narratives have also praised young women and mothers for joining militant Islamist groups, claiming that they are challenging the unfair European and American political order by sacrificing their lives. In addition, these kinds of propaganda also catch lots of attention.

Third, removing the cross-ethnic religious identity that was once shared within the community to reshape the uniqueness of the nation, so that to promote external support from the side to increase the degree of regional ethnic autonomy. Compared with the surrounding Islamic countries, the secularization of Kurdish living quarters seems to go much further. According to Kurdish English media, the Iraqi Kurdish Autonomous Region and the Syrian Rojava Federation have required that all public schools under the administration must maintain religious neutrality and teach multiple religious courses since 2012 (Aqrawi-Whitcomb, 2015). So far, public education in the Middle East generally supports the only religion, Islam.

5. Religious Resistance to International Interference

America's international intervention strategy is often aimed at manipulating "regime change" and forcing rebuilding the state system in the target country. The interventionist behavior of the United States in cultivating agents and intensifying religious protests has been questioned in both directions of ethics and international legal procedures. Compared with European countries, the USA has been much less affected by the internal security risks caused by refugee flows in turbulent areas. After the rise of ISIS, US only adjusted the Syrian policy with the main goal of extremist organizations. America has been committed to helping Syrian opposition to overthrow the Bashar regime. The core of its

intervention policy in the Middle East is to safeguard the regional interests and the scope of its power. It is envisaged that the replacement of the government and the reconstruction of the state system through intervention should all be secular.

Later in the Iraq war, US analysts believed that the USA government should urge the Kurds to postpone their political demands for complete independence because it was necessary to prevent other separatist forces in Iraq's post-war territory from following suit and worsening the peaceful situation of post-war reconstruction. To this end, the United States should not only provide extensive economic, security, and refugee assistance to the Kurds, but also to support the Kurds' ultimate independence when conditions permit (Byman and Pollack, 2006: BO1). The Iraqi reservoir area did receive a security dividend with the support of the West after the war in Iraq, and its economy developed rapidly. In general, after the Iraq war, the United States strengthened its military presence in Iraq, coupled with the weakness of Iraq's puppet government, but strengthened the fundamentalist power of the regional Islamic world, as it hates American military existing in the Middle East area.

According to Richard Ned Lebow's cultural theory of "honor over desire", the Bush administration in the evangelical background originally expected that the U.S. military would be cheered as the welcomed liberators in Iraq after the war, just like military history expansion of endorsements of American religious nationalism used as Manifest Destin (Lebow, 2008: 439). However, in fact, the US forces after the Iraq war were considered as occupying forces. The supportive government lacked the support of the local people, and the local violent resistance caused violent revenge by the ruling party, which in turn formed the solidification of the occupant's image. Lebow believes that during the post-war reconstruction process, the United States provided people's livelihood guarantees for the Iraqi people, but it did not solve the subordinate depression of the Iraqi people in the post-war spiritual level.

The US invasion has exacerbated religious and ethnic tensions in Iraq, making it impossible to form an effective coalition government. This dilemma remained unresolved until the 2018 victory of the Iraqi elections by the religious nationalist Muqtada Al-Sadr and his alliance. Even after Iraq's victory over the ISIS, in fact, Iraq urgently needs to promote national reconstruction. However, due to the large number of domestic factions and serious religious divisions, coupled with the inability to form an

effective election decision force after the failure of the Kurdish independence referendum, no faction can form a separate cabinet. After the election results were announced, the society fell into chaos.

Although the United States launched military intervention in the name of "responsibility to protect" in Libya, the United States also realized that one of the political costs of intervention was the rapid rise of Libyan Islamic political forces, and Islamic extremism also gained opportunities for proliferation and expansion. In order to avoid the recurrence of Islamic forces using the environment of foreign military intervention to enhance their influence, the US intervention in Syria did not apply the "responsibility to protect" concept. From the perspective of the traditional geopolitical analysis of American intervention, the US intervention in the Syrian civil war has strategic considerations to cut off the strategic alliance with Iran since the Bashar regime took office. America eases pressure on Israel's security environment by fighting against Hamas and Hizballah. US intervention is expected to include weakening anti-American religious alliances and ultimately establishing a secular political order in the Middle East.

Since globalization, the Islamic world has been facing the test of modernity and secularization. The international system prevailing in the era of globalization is mainly based on western modernity culture. Since the 1990s, an important change in Third World politics has been the failure of modernization (Haynes, 1994: 3). More specifically, the Third World has been dissatisfied with secular democratization solutions since the post-colonial era, especially in the post-Cold War era (Westerlund and Hallencreutz, 1996: 4). Dialectically, nationalism was originally a western concept for the Middle East. There is a mutual impact between Middle Eastern nationalism and Islam, as they development through the intersection. Religious nationalism is the product of contradictions. Religious renaissance was linked to the Third World's struggle for cultural liberation in order to reaffirm the native identity to fight against western cultural advantages. Hedley Bull called the cultural struggle based on indigenous religions a developing country's resistance to the West (Bull, 1984: 217).

Michael Walzer in the book *The Paradox of Liberation: Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions* thought that the secular cause of national liberation has always faced two kinds of pressure: liberation from external oppression and liberation from the internal influence of external oppression. The tension between secular national

liberation and religious revivalism belongs to the latter (Walzer, 2015: 1, 104). Nationalist elites must critically approach religious beliefs and customs in the process of self-adjustment to establish a country, because the latter is also another form of liberation, otherwise ignore those who value their past lifestyles, religious fanatics and religious extremism will soon be revived. Islamic radicalism has certain rebelism and is the legalization of political struggle using religious forms. However, unlike the political theology of struggle represented by Latin American liberation theology, radicalist resistance bears the notoriety of violence.

The internal structural constraints of nationalism's realization of the western secular political order come from the lack of governing power. A revised scholar of structural realism in international relations believes that if a regime rules a turbulent and divided regime, the external structure-system's influence may not be powerful for this regime because it does not mobilize the resources needed to formulate effective policies Ability (Schweller, 2006: 150-151). For example, the Kurds became the agents of the United States in the regional power, but when the civil war ended, the independence of the ruling government would be greatly restricted. On the one hand, the level of governance of the new government in power is insufficient, and it may not have sufficient policy-making capabilities to meet the requirements of the external system; on the other hand, the political system reconstructed under external intervention may not meet the real development requirements of the group. Because the issue of religious nationalism is not only a technical issue of institutional design, if the government fails to handle the relationship between the foundation of belief, national identity, institutional construction, and domestic governance, it will lead to the fundamental collapse of social development. Nation-state and Islamic standards are compatible, but in order to meet the external expectations of secular democracy, suppressing and covering Islamic values violates the law of religious development and may not prevent religious life from regulating or enlightening members the awareness of institution and regime by using a cultural way.

Western observers are tolerant of secularized nationalist liberation forces in the Middle East. In their eyes, pro-Western Syrian Kurdish political forces advocate "libertarian socialism" in the name of "Syrian Kurdistan" is far better than ISIS which is organized in the form of the medieval totalitarianism, superior to the secular nationalist tyranny of the Bashar's Ba'ath Party, and better

than the Erdogan regime that is reviving Ottoman under "Putin-style rule (Totten, 2018). On July 12, 2018, the two-star flag was waved again in sight of the Omari Mosque. This ceremony was full of symbolic meaning, because Daraa was the first city to rebel against President Bashar Al-Assad in 2011. Protesters also held their first rally calling for government reforms in front of the Mario Mosque (Issa, 2018). The Syrian government's recapture of Daraa seems to mean that the civil strife that has been affected by the changes in the Middle East has gradually returned to the government's control from the beginning of the turbulence. Whether Syria's religious nationalism is reviving, active, extreme, or secular is still difficult to predict.

Results and discussion

Whether historically or psychologically, religion and nation are social communities where people are always full of strong emotions, voluntarily surrendering dignity and loyalty (Isaacs, 1997: 144, 171). In the past, the way the empire organized the nations of the country and prevented the disintegration of the empire was to provide "national-cultural autonomy". The national republic is integrated into the empire framework in the form of autonomous units or sovereign collective organizations, without being given a fixed place of residence. The absence of fixed land eliminates the possibility of political opposition between nations and nations. But the vacuum of power brought about by the demise of ISIS also brought land that was not under the control of authoritative forces, opening up the Pandora's Box for subsequent political forces to fight.

Although *Les frontières du racisme* talks about racism, the logical paradox of ethnic movements mentioned in the book deserves an analogy to similar nationalist movements. The book argues that although there are clear anti-racist regulations in international law around the world that require compliance with moral principles that prohibit any form of discrimination based on ethnicity and religion, the existence of anti-discrimination laws has strengthened the existence of races and ethnic groups and is equivalent to recognizing ethnic differences. Today's anti-racism has actually been reduced to: in order to reduce the number of democratic enemies, and after screening with alarmist arguments, we use safe racism to deal with unsafe racism (d'Appollonia, 2011: 95). The Kurds were regarded as a safe ethnic group when they jointly cracked down on ISIS, but this security positioning in the post-ISIS era was erratic. If extraterritorial forces want to use external

forces to guide and promote the establishment of the secular order in the Middle East, and repeatedly emphasize the secular image of the Kurds, in fact, it not only acquiesces in the strong religious nature of the region, but also hurts the true inner expectations revive the feelings of believers in religious life. In other words, the establishment of advocacy and strengthening of secular order by external forces is likely to reversely strengthen the factual existence of religion in social groups. After getting rid of ISIS, it is emphasized that the anti-extremism and anti-Islamic Kurdish national independence movement may face a comeback of extremism and militarized Islam in the future.

There are always concerns that religion will inevitably support radical politics, especially in the context of international Islamophobia. Of course, the factors that determine whether religious nationalist groups are militarized and the use of armed forces are multifaceted. For example, sectarian interests, emergencies, political ecology, external intervention, etc. may all play a role. However, it should be acknowledged that, from the perspective of conflicting Middle Eastern countries, religion provides “public space activities” to strengthen identity and information flow, which can promote positive attitudes towards war and exclusion (Hoffman and Nugent, 2015: 894).

When Turkey’s Kemalism was building the country, left-wing forces proposed the establishment of socialist Turkey, and Kurdish activists proposed the right to national self-determination. To balance disputes among all parties, Islam was given the expectation of serving as the “core centripetal force” (Grigoriadis, 2012: 70) of the country. In fact, despite being a nation, the Kurds in Turkey, Iraq, Iran, and Syria have not formed a political movement that united to fight for Kurdish national rights, nor have they formed a truly unified political community based on Kurdish ethnic groups. Chinese scholars

believe that, for today’s Kurds, realistic expectations, or even ultimate expectations, are simply striving for national rights in the country where they live and equal national status. In any case, a qualified state needs to protect civilians and provide security, and if it fails to respond to other armed threats, including terrorism, it will also mean a state failure. The state is the form of political organization that is most conducive to promoting economic development, improving social security, and protecting people in the territory from external dangers under the current world structure (Lachmann, 2010: 130). For those ethnic minorities struggling in long-term turbulent and war-torn environments, longing for long-term peace, it will always be a political ideal for them to build a nation.

Conclusion

In the post-ISIS period, the extraterritorial and intraregional political forces’ current security governance measures to curb religious extremist violence have had a certain effect. Local nationalist political forces have chosen to weaken religious external expression and participation. In the long run, overly suppressing the expression of beliefs implies the possibility of escalating religious security threats. If the successive policy makers regard conservative and radical voices as only a manifestation of minority diversity, and preserve them in the process of postwar reconstruction and shaping public policy under the framework of pluralism, then it can only be a serious hidden danger for the future political structure. National hatred and revenge on religious violence are far from over and post-war reconstruction in conflict areas will obviously be a long process. De-religious nationalism in order to de-polarize will likely have a profoundly negative impact on the regional security situation.

References

- Ali Muhammad Naqavi. (1984) translated by Alaedin Pazargadi, *Islam and Nationalism*, Tehran: Islamic Propagation Organization, p. 38.
- Ali Nehme Hamdan, (2016) “Breaker of Barriers? Notes on the Geopolitics of the Islamic State in Iraq and Sham,” *Geopolitics*, Feb. 29, p. 606.
- Amal Ghazal, (2015) “Tension of Nationalism: The Mzabi Student Missions in Tunis and the Politics of Anticolonialism,” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 47, No. 1, p. 59.
- Ariane Chedel d’Appollonia, *Les frontières du racisme*, Paris: Presses de Science Po, 2011, p. 95.
- Benedict Anderson, (1998) *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*, New York: Verso, p. 360.
- Clifford Geertz, (2017) *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, p. 155.
- Daniel L. (2006) Byman and Kenneth Pollack, “What Next?” *Washington Post*, August 20, p. 801.
- David Westerlund and Carl F. Hallencreutz eds. (1996) *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London: Hurts and Company, p. 4.

- E. Gellner, (2006) *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell; Ithaca: Cornell University Press, p. 1.
- Eric Hobsbawm, (2012) *Nation and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press, pp. 89-90.
- Günther Schlee, (2008) *How Enemies Are Made: Towards A Theory of Ethnic and Religious Conflict*, New York: Berghahn Books, p.124.
- Harold R. Isaacs, (1997) *Idols of the Tribe Group Identity and Political Change*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 144, 171.
- Hedley Bull, (1997) "The Revolt against the West," in Hedley Bull and Adam Watson eds., *The Expansion of International Society*, Oxford: Clarendon Press, 84, p. 217.
- Ibrahim Al-Marashi, (2005) "Iraq's Constitutional Debate," *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 9, No. 3, p. 156.
- Ioannis N. (2012) Grigoriadis, *Instilling Religion in Greek and Turkish Nationalism: A "Sacred Synthesis"*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, p. 70.
- Jack Snyder, (2000) *From Voting to Violence*, New York: Norton, p. 58.
- Jeff Haynes, (1994) *Religion in Third World Politics*, Milton Keynes: Open University Press, p. 3.
- Jonathan Fox, (2004) *Bringing Religion into the International Relations*, New York: Palgrave Macmillan, p. 26.
- Jordi Tejel, (2009) Translated by Emily Welle and Jane Welle, *Syria's Kurds: History, Politics and Society*, London: Routledge, p. 95.
- Marc Lynch, (2007) "Anti-Americanism in the Arab World," in Peter J. Katzenstein and Robert O. Keohane, eds., *Anti-Americanism in the World Politics*, Ithaca: Cornell University Press, p. 196.
- Mark Juergensmeyer, (1996) "The Worldwide Rise of Religious Nationalism," *Journal of International Affairs*, Vol. 50, Issue 1, Summer, pp. 2-4.
- Mark Juergensmeyer, (2018) "Thinking Sociologically about Religion and Violence: The Case of ISIS," *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, Vol. 79, No. 1, p. 20.
- Maurizio Viroli, (1997) *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, p. 2.
- Michael J. Totten, (2018) "No, The Syrian Kurds are not Terrorists," *World Affairs*, January 31, <http://www.worldaffairsjournal.org/blog/michael-j-totten/no-syrian-kurds-are-not-terrorists>.
- Michael Jerryson, (2010) "Introduction," in Michael Jerryson and Mark Juergensmeyer, eds., *Buddhist Warfare*, New York: Oxford University Press, pp. 4-9.
- Michael T. Hoffman and Elizabeth R. Nugent, (2015) "Communal Religious Practice and Support for Armed Parties: Evidence from Lebanon," *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 61, No. 4, p. 894.
- Michael Walzer, (2015) *The Paradox of Liberation: Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*, New Haven: Yale University Press, pp. 1, 104.
- Peri-Khan Aqrabi-Whitcomb, (2015) "Secularism: Essential to Kurdish Identity," *Kurdistan24*, November 22, <http://www.kurdistan24.net/en/news/828209b9-b737-4253-88b2-af0e4e53dba1/Secularism--essential-to-Kurdish-identity>.
- Peter van der Veer, (1994) *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press, p. 70.
- Philip Issa, (2018) "Syrian Government Raises its Flag over Cradle of 2011 Revolt," *Associated Press News*, July 12, <https://apnews.com/119b758e3e224491a9ecf7e3bf26692b>.
- Randall L. Schweller, (2006) *Unanswered Threats: Political Constraints on the Balance of Power*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, pp. 150-151.
- Richard Lachmann, (2010) *States and Power*, Cambridge: Polity, p. 130.
- Richard Ned Lebow, (2008) *A Cultural Theory of International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 439.
- Robert O. Keohane and Peter J. Katzenstein, (2007) "The Political Consequences of Anti-Americanism," in Peter J. Katzenstein and Robert O. Keohane, eds., *Anti-Americanism in the World Politics*, Ithaca: Cornell University Press, p. 282.
- Simon Haddad, (2017) "Accounting for Lebanese Muslims' Perspectives on the Islamic State (ISIS): Religious Militancy, Secularism and Personal Attribution," *Defense & Security Analysis*, Vol. 33, No. 3, p. 257.
- Siping Tang, (2013) *The Social Evolution of International Politics*, Oxford University Press, p. 131.
- Tamer El-Ghobashy and Paul Sonne, (2018) "U.S. Disbands Command Overseeing American Ground Force in Iraq, As Major Combat Against ISIS Ends," *The Washington Post*, April 30.
- Yuan Zhang, (2014) *Religion's Functional Unit and Regional Conflict*, Shanghai: Shanghai People's Publishing House, p. 216.
- "Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples (Adopted by General Assembly Resolution 1514 (XV) of 14 December 1960)," UN, <http://www.un.org/en/decolonization/declaration.shtml>.

Б. Ниетбаева Ардахан Университеті, Түркия, Ардахан қ.
e-mail: bayan.zheldibay@gmail.com

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ КИІЗ ҮЙ ТӨСЕНІШ БҰЙЫМДАРЫНДА ҚОЛДАНЫЛАТЫН ОЮ-ӨРНЕКТЕРГЕ ҚАТЫСТЫ НАНЫМ-СЕНІМДЕР

Ғасырлар бойы иен даланы мекендеген қазақ халқы көшпелі өмір сүрген және олардың күнкөріс кәсібі мал шаруашылығына негізделген. Осыған байланысты түйе, жылқы, сиыр және қой асырау арқылы олардың сүтін, етін, жүні мен терісін пайдаланған. Сондықтан, оңай құрастырылып-ажыратылатын киіз үйлерді тұрақ етіп, өздеріне қажетті қолөнер түрлерін меңгерген. Қазақ халқының қолөнер түрлерінің ішінде киіз үй төсеніш бұйымдары және бұл бұйымдарда қолданылатын ою-өрнектер маңызды рөл атқарады. Ғалымдардың пайымдауынша, ою-өрнектер адамдардың өзара қарым-қатынас жасау құралдарының бірі болып табылады. Қазақ халқы мыңдаған жылдар бойы қалыптасқан өзінің тілін, дінін, наным-сенімі мен салт-дәстүрін сақтап келген. Олардың қолөнер бұйымдарындағы ою-өрнек үлгілерінің элементтерінде ай, жұлдыз, күн сияқты аспан денелері, бір кездері тотем ретінде пір тұтқан құстар мен жануарлар және олардың дене мүшелері, ағаш, гүл, дәнді дақыл сияқты өсімдіктер және шаршы, ромб тәрізді геометриялық фигуралар көрініс тапқан. Сондай-ақ, әрбір ою-өрнектің, тіпті бұл өрнектерде қолданылатын сандардың тотемизм, магия және салт-дәстүрге байланысты мағыналары бар. Осыған орай, бұл зерттеу жұмысының мақсаты ата-бабамыздан келе жатқан қолөнер, оның ішінде киіз үй төсеніш бұйымдарындағы ою-өрнектерге қатысты наным-сенімдердің мәнін ашу.

Түйін сөздер: киіз үй төсеніш бұйымдары, ою-өрнек, наным-сенім, тотемизм, магия.

B. Niyetbayeva

Ardahan University, Turkey, Ardahan
e-mail: bayan.zheldibay@gmail.com

Beliefs related to the ornaments of felt and woven carpets in the yurts of Kazakh people

For many centuries, Kazakh people inhabited endless steppes and led a nomadic lifestyle. Cattle breeding was the foremost means of their subsistence. They grew camels, horses, cows, and sheep and used their milk, meat, wool and leather. They lived in portable felt accommodations and mastered handicraft necessary for their livelihood. Felt and woven carpets, the ornaments as well used in these carpets played a significant role among the other types of handicraft. According to scientists, ornaments were applied as a means of communication between people. Kazakh people preserved their language, religion, beliefs and traditions for thousands of years. The ornaments of handicraft products of Kazakh people are particularly classified into four groups; cosmogonic patterns (sun, star, moon), zoomorphic ornaments (animals, birds) considered as totems, floral ornaments (wood, flower, grain), and geometric ornaments (square, rhombus). Additionally, each ornament and the numbers used in these ornaments acquire with the meanings related to totemic symbols, magic and traditions. Therefore, the main purpose of the given work is to reveal the essence of the ornaments of felt and woven carpets related to the beliefs of our ancestors.

Key words: felt and woven carpets, ornament, belief, totemism, magic.

Б. Ниетбаева

Университет Ардахан, Турция, г. Ардахан,
e-mail: bayan.zheldibay@gmail.com

Элементы религиозных верований, используемых в орнаментах войлочных и тканых ковров в юртах казахского народа

На протяжении многих веков казахи населяли бескрайние степи и вели кочевой образ жизни, а скотоводство являлось основным средством существования. В основном они разводили верблюдов, лошадей, коров и овец, а также использовали их молоко, мясо, шерсть и шкуру. Они проживали в переносных жилищах и в связи с этим осваивали необходимые ремесленные изделия. Среди ремесленных изделий казахского народа важное место занимают войлочные и тканые ковры, а также орнаменты, которые используются в этих изделиях. По мнению ученых,

орнамент является одним из средств коммуникации. Казахский народ сохранил свой язык, религию, верования и традиции на протяжении тысячелетий. В ремесленных изделиях казахского народа в основном использовались элементы космогонического орнамента (солнце, звезда, полумесяц), зооморфного орнамента (животные, птицы), которые когда-то считались тотемами, растительного орнамента (дерево, цветок, зерно), а также геометрического орнамента (квадрат, ромб). Кроме того, каждый орнамент, а также числа, используемые в этих орнаментах, имеют значения, связанные с тотемизмом, магией и традициями. В связи с этим целью исследования данной работы является раскрытие сущности орнаментов войлочных и тканых ковров, относящихся к верованиям наших предков.

Ключевые слова: войлочные и тканые ковры, орнамент, верование, тотемизм, магия.

Кіріспе

Қазақ халқының тарихы мыңдаған жылға ұласады. Осынау иен далаға ие болған, ата-бабаларымыз өз алдына мемлекет құрып, тілін, наным-сенімі мен салт-дәстүрін сақтап келеді (Кенжеахметұлы, 2013: 46). Ежелден бері, қазақ халқы тұрмыс-тіршілігінің мал шаруашылығына негізделуіне байланысты басқа түркі халықтары сияқты көшпелі өмір сүрген. Осыған орай, оңай құрастырылып-ажыратылатын киіз-үйлерде тұру арқылы өздеріне қажетті барлық қолөнер түрін жетік меңгерген (Niyetbay, 2019: 27).

Киіз үй – тек қазақ халқының ғана емес, бүкіл түркі, тіпті оған көршілес елдердің де тұрақ жайы болған. Шығу тарихы біздің заманымызға дейінгі ғасырларда пайда болған киіз үйді халқымыз қасиетті, киелі қара шаңырақ деп дәріптейді. Себебі киіз үй қазақтың тұрағы, құтты мекенжайы, еншісі, баспанасы, мүлкі, мақтанышы деп бағаланады. Ғұламалар айтып кеткендей, осы киіз үйден қазақ халқының аспан әлеміне, есептеу жүйесіне, мәдениет пен өнердегі талғамы, жалпы өмір тәжірибесіндегі іске бейімділігі байқалады (Кенжеахметұлы, 2013: 182).

Киіз үйдің киіз жабдықтарына *туырлық*, *үзік*, *түндік*, *дөдеге* тәрізді киізден басылған сырткііздер мен *тұс киіз*, *текемет*, *сырмақ* сияқты ішкііздер жатады. Сырткііздер киіз үйдің сыртынан жабылып, үйді желден, ыстық-суықтан, күн сәулесінен, қар мен жаңбырдан қорғап тұрған. Ішкііздер *тұс киіз* және *төсеніш киіздер* деп ажыратылады. Тұс киіз – қабырғаға тұтылатын ою-өрнекті, сәнді бұйым болса, төсеніш киіздер – жерге төселетін *киіз*, *текемет*, *сырмақ* деп аталатын бұйымдар. Тұс киізді керегенің ішкі жағынан жылы болуы үшін, әрі үйге сән беру үшін тұтқан. Төсеніш киіздер жерден сыз өтпеу үшін шидің үстіне төселген. Ол қазіргі ағаш еденнің қызметін атқарған (Әлімбаев, 2012: 113). Сондай-ақ киіз үй бұйымдары түкті және тақыр кілем түрлерімен қатар үйдің сәнін келтіретін бау-басқұрлардан

тұрған. Бұл бұйымдардың барлығы дерлік сан түрлі ою-өрнектермен әшекейленген.

Негізінен ою-өрнек – ежелгі замандардан бері халқымыздың тарихымен бірге ілгерілей дамып отырған өнердің өте көне, әрі күрделі түрі. Бұл өнердің ең көне үлгілері тарихта «андронов мәдениеті» деген атпен белгілі дәуірден бастау алады. Ол дәуір шамамен б.з.д. 2 мыңыншы жылдарға тура келеді (Шоқпарұлы, 2005: 13). Ою-өрнек өнері ежелден-ақ қазақ халқының рухани құндылығы болды. Көшпелілердің табиғатпен байланысы барысында қалыптасқан бұл өнер олардың көркем ойлауын білдірді. Қазақтың дәстүрлі ою-өрнегі халықтың көркемдік-тарихи жадының феномені ретінде шаманизм, пұтқа табынушылықтың элементтері мен символдарын сақтай отырып, сан ғасырлар бойы дамып келді (Солтанбаева, 2016: 102).

Халық шеберлері ою-өрнек үлгілерінің элементі ретінде өзін қоршаған табиғат аясындағы құбылыстарды кеңінен пайдаланған. Сол сияқты халық ұғымына сіңіп қалған әдет-ғұрып, салт-дәстүр, наным-сенім де ою-өрнек өнерінің өрісін кеңейтуге ықпал етіп отырған (Шоқпарұлы, 2005: 15). Ою-өрнектер наным-сенімдермен бірге қазақтардың бұрынғы тұрмыс-тіршілігін, жалпы материалдық және рухани мәдениетін бейнелейді. Ою-өрнектердің идеялық мазмұнының байлығы мен композициялық құрылымдарының семантикалық ерекшеліктері оюдың барлық түрінде сақталған (Әлімбаев, 2013: 664). Зерттеушілердің пайымдауынша, мыңдаған жылдық тарихы бар ою-өрнек атаулары 400-ден асады (Шойбеков, 2006: 19).

Осы тақырып бойынша зерттеу жұмысы барысында, қазақ халқының киіз үйі туралы қалам тартқан Ө. Жәнібековтің “Жолайырықта” (1995) атты еңбегі, қазақтың салт-дәстүрлері туралы жазған С. Кенжеахметұлының “Қазақтың салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары” (2013) атты кітабы, қолөнер және киіз үй төсеніш бұйымдарындағы ою-өрнектер мен наным-сенімдерге қатысты Ә.Х. Марғұланнның “Казахское

народное прикладное искусство” (1986), С. Қасимановтың “Қазақ халқының қолөнері” (1995), Д. Шоқпарұлының “Қазақтың қолөнері” (2005), Р. Шойбековтің “Қазақ тілінің қолөнер лексикасы” (2006), Г. Солтанбаеваның “Мәңгілік Өнер: Ою-өрнек Тарихы” (2016), Д.С. Болысбаев және басқаларының “Ұлттық ою-өрнектің табиғаты мен наным-сенім ерекшеліктері” (2017) атты жұмыстары мен ғылыми редактор және жоба жетекшісі Н. Әлімбаидың ұйымдастыруымен жарыққа шыққан 5 томдық “Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі” (2012-2013) атты энциклопедиясының 3-4 томдары, сондай-ақ А. Schimmel, “Sayıları Gizemi” (The Mystery of Numbers) (1998), М. Eliade “Şamanizm. İlkel Esrime Teknikleri” (2006), В. Deniz “Türk Dünyasında Halı ve Düz Dokuma Yayıları” (2000), N. Görgünay-Kırzioğlu “Altaylar’dan Tunaboyu’na Türk Dünyası’nda Ortak Yanışlar (Motifler)” (2001), М. Karataş “Türk Dilinde Yanış (Motif) Adları” (2013) атты шет елдік ғалымдардың шығармалары пайдаланылды.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Сан ғасырлар бойы атадан-балаға жалғасып келе жатқан дәстүрлі өнердің ішінде ою-өрнектер ерекше орын алады. Осы ою-өрнектерді бір кездері қазақ халқы, өзге халықтар секілді өздерінің тұрмыс-тіршілігіне қажетті бұйымдарға бейнелей отырып, өзара қарым-қатынас жасау құралы ретінде қолданған, әрі осы өнерлерін кейінгі ұрпаққа қалдырып отырған. Қазақ халқының ою-өрнектерінің, соның ішінде киіз үй төсеніш бұйымдарында әшекейленген ою-өрнектерінің қалыптасуына қоршаған орта, халықтың наным-сенімі, салт-дәстүрі мен әдет-ғұрпы да өз септігін тигізген. Осыған орай, ата-бабамыздың наным-сеніміне байланысты пайда болған ою-өрнектердің, әсіресе киіз үй төсеніш бұйымдарында көрініс тапқан ою-өрнектердің маңызы зор. Бұл зерттеу жұмысының мақсаты киіз үй төсеніш бұйымдарындағы ою-өрнектерге қатысты наным-сенімдердің мағынасын айқындау болып табылады. Осыған байланысты бірнеше міндетті атап көрсетуге болады: 1. Ою-өрнектерді, соның ішінде киіз үй төсеніш бұйымдарында қолданылатын ою-өрнектерді бірнеше топқа жіктеу; 2. Киіз үй төсеніш бұйымдарында қолданылатын ою-өрнектерге қатысты наным-сенімдердің мәнін ашу; 3. Ұлттық құндылығымыздың бірі болып саналатын ою-өрнектердің маңызын ары қарай дамыту мақсатында келешек ұрпаққа насихаттау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Халықтың басынан кешірген тарихи кезеңдерінде наным-сенімдері мен ой-санасының дамуына байланысты ою-өрнектердің өзгеріп, ары қарай жетілдіріліп отыруымен қатар бұл ою-өрнектердің киіз үй төсеніш бұйымдарында бейнеленуіне орай индуктивті әдіс, салыстырмалы әдіс, топтастыру (классификациялау) және сипаттау әдістері қолданылды.

Киіз үй төсеніш бұйымдарындағы ою-өрнектерге қатысты наным-сенімдер






























Адамзат бүгінгі өркениетті қоғамға дейін түрлі даму сатыларынан өтіп, өркендеу жолын басынан кешірді. Соған орай, әр халық өзінің таным-түйсігін қалыптастырып отырды. Әрбір қоғамдық сатыдағы адам түсінігі мен наным-сенімі әр түрлі болғандықтан, діндер туралы түсініктер де өзгеріс үстінде болды (Болысбаев және басқалары, 2017: 55). Негізінен қай халықтың болса да рухани әлемі, ең алдымен оның дәстүрлі өнерінен бастау алады. Дәстүрлі өнердің ішінде қазақ ою-өрнегі ғасырлар бойы өрістеп, өзіндік ерекшеліктерін сақтап, бізге де жетті (Жәнібеков, 1995: 12).

Ою-өрнектерді зерттей келе ғалымдар оларды бірнеше топқа жіктеген. Мысалы, Ә.Х. Марғұлан (Марғұлан, 1986: 83), ою-өрнектерді космогониялық (аспан денелері), зооморфтық (жануарларға байланысты), өсімдік тектес және геометриялық фигуралар деп негізгі төрт топқа бөлген. Ал, В. Deniz (Deniz, 2000: 71) осы топтармен бірге наным-сенім мен салт-дәстүрлерге байланысты ою-өрнектердің бар екендігін айтады. С. Қасиманов (Қасиманов, 1995: 15), ою-өрнектерді *ай, күн, жұлдыз* сияқты көк әлемі, мал, аң, жәндік, құс, өсімдік, қару-құрал және геометриялық фигуралар деп сегіз топқа жіктеген болса, өз кезегінде Г. Солтанбаева (Солтанбаева, 2016: 112-117), ою-өрнектерді *шаршы, ирек* тәрізді геометриялық фигуралар, үй жануарлары, жыртқыштар, құстар, теңіз фаунасы (рептилиялар мен жәндіктер) секілді зооморфтық ою-өрнектер, *толқын, тау, ағаш* сияқты табиғи ою-өрнектер, космогониялық ою-өрнектер, сонымен қатар зооморфтық (жануарлар бейнесі) пен антропоморфтық (адам бейнесі) өрнектердің біріккен түрі ретінде ертегі, мифтік жаратылыстарды бейнелеу арқылы пайда болған қиял-ғажайып ою-өрнектер деп бірнеше топқа бөлген. Қазақ халқы бұл ою-өрнектердің барлығын дерлік киіз үй бұйымдарында қолданған (1-сурет).

Негізінен наным-сенімдер адамдардың кәсібіне тікелей байланысты болған. Мәселен,

егінші – жерді қыздыратын күнге және жерге ылғал беретін бұлтқа табынған. Ал, малшы әр малдың өз иесі, яғни пірі болғандығына сене отырып, жылқының пірін *Қамбар ата*, түйенің пірін *Ойсылқара*, сиырдың пірін *Зеңгі баба*, қойдың пірін *Шопан ата* және ешкінің пірін *Шекшек ата* деп санаған. Осылайша қарапайым

табиғат күштеріне сиындан туған дін мыңдаған жылдар бойы өркендеп, біздің дәуірімізге де жетті. Жалпы көшпелі қазақ дүниетанымында Тәңір діні, ата-бабалар аруағы, Ұмай ана, от, жер, су және космос әлемі киелі саналған. Осыларға байланысты ырым-жоралғылар да қалыптасып отырған (Болысбаев және басқалары, 2017: 55).

1) Космогониялық ою-өрнектер						
Шеңбер, дөңгелек	Күн	шұғыла	төрт- құлақ	жұлдыз	шімай	айшық
						
2) Зооморфтық ою-өрнектер						
мүйіз, қошқармүйіз	түйетабан	өркеш	қоянқұлақ	итқұйрық	омыртқа	
						
3) Өсімдік тектес ою-өрнектер						
жапырақ	ағаш	өткізбе сабақ	гүл	үш күлтелі гүл	Бес күлтелі гүл	
						
4) Геометриялық ою-өрнектер						
бітпес	ирек	шаршы	қос дөңгелек	бес таңба	бес дөңгелек	
						
5) Табиғи ою-өрнектер						
суөрнек	тау		теңіз		ағаш	
						

1-сурет – Ою-өрнектердің классификациясы
(Солтанбаева, 2016: 112-114)

Космогониялық, яғни аспан әлемін бейнелейтін күн, айшық, жұлдыз ою-өрнектері негізінен аспан денелеріне табыну сипатындағы наным-сенімдермен байланысты қалыптасқан. Ертеде қазақтардың аспанға (көкке, Тәңірге), күнге, айға, жұлдыздарға табынуы, оларды қасиет көруі, біріншіден, метеорологиялық, астрономиялық құбылыстардың сырын жете түсінбегендіктен, екіншіден, олардың тіршілік үшін маңызынан туған. Айға байланысты туған *ай*, *айшық*, *жарты ай* деп аталатын ою-өрнек басқа түркі халықтарының қолөнер бұйымдарында да жиі ұшырасады (Әлімбаев, 2013: 666-667).

Ай өрнегінің ислам дінінен бұрын шыққанын бір замандары көптеген қауымдардың ай мен күнге, от пен жұлдызға табынғандарынан білуге болады. Жаратылыс құбылыстарынан мағлұматсыз заманда ай, күн және жұлдыз Тәңірі болып

көрінген. Осыған байланысты аспан әлеміндегі денелердің ең көрнектісі және құбылысы көп айды олар Тәңірі тұтып жалбарынған, оған құрбандықтар шалған. Қазіргі кезде *ай*, *жарты ай*, *айшық* өрнектері әрине, бұл ұғымнан әлдеқашан тазарып, тек өрнек, әдеміліктің бір түрі болып қалған. Сондай-ақ, *ай*, *жарты ай* өрнегі көбінесе діни орындардың архитектуралық безендіруінде, мешіт-медреселердің мұнараларында, мазараттарда, жайнамаздарда көрініс тапқан (Қасиманов, 1995: 16).

Ою-өрнектерде күннің бейнесі *шеңбер*, дөңгелек түрінде кездеседі. Күннің *шеңбер*, дөңгелек түрінде бейнеленуі исламға дейінгі Тәңірлік діннің көрінісі болып табылады. Негізінен күн – махаббат, әділет және ғашықтық белгісі, ай – сұлулық, сана ишарасы, ал жұлдыз – мереке мен жастықтың нышаны болған

(Әлімбай, 2013: 667). Г. Солтанбаеваның (Солтанбаева, 2016: 116) пайымдауынша, күн – ғашықтық, қуаныш пен бақыт, ал жұлдыз – аспан символы болып саналады. Демек, бұл космогониялық ою-өрнектер, біріншіден, мифологиялық дүниетаныммен байланысты әлемнің құрылымдық жүйесін, екіншіден, мәңгілік қозғалыстағы табиғат пен табиғи құбылыстардың ырғағы туралы ертеден келе жатқан ұғым-түсініктерді білдіреді (Әлімбай, 2013: 667).

Көне түркілердің түсінігі бойынша құс – көктің, балық – судың, ағаш – жердің белгісі болған екен. Мұндай наным-сенімдер қазақ ою-өрнегінің *мақлұқаты* (зооморфтық), *нәубетаты* (өсімдік тектес), *ғарыштаты* (космогониялық), *тікесызықты* (геометриялық) және тағы басқа ою-өрнек түрлерінің мазмұнын байыта түскен (Жәнібеков, 1995: 13).

Сондай-ақ халық шеберлері өрнек үлгілерін негізінен адамды қоршаған табиғат аясынан алып отырған. Осындай өте ерте замандардан келе жатқан тағы бір наным-сенім бойынша, жер бейне бір таба нан тәрізді жазық әрі дөңгелек пішінді болып, алып көк өгіздің мүйізіне орналасқан екен. Адамдар сол өгіздің жерді бір мүйізінен екінше мүйізіне ауыстыруын жер сілкінісімен тең көрген. Көк өгіз алып (наһан) толқындаған теңізді мекендеген балықтың жотасына орналасқан. Бұл халық сенімі Ілияс Жансүгіровтің 1924 жылы жазылған «Өк, көк өгіз!» атты өлеңінде шебер суреттелген (Шоқпарұлы, 2005: 15).

Негізінен түркі халқының Ислам дінінен бұрын әу баста құстан, содан кейін аю, қасқыр, бұғы, өгіз, сиыр, қой сияқты аңдардан таралғанына байланысты наным-сенімдері болған. Осыған орай, халық өзінің пір тұтқан жануарлар иесіне арнап құрбандық шалып, қолөнер бұйымдарына аталған жануарлар мен құстардың бейнелерін түсіріп отырған (Deniz, 2005: 194). Сондай-ақ Орта Азиядағы түркі халықтарының наным-сенімі бойынша, адам о дүниеге аттанғанда, оның жаны көкке құс болып ұшып кетеді екен. Сондықтан құс киелі бір жаратылыс болып саналған (Deniz, 2000: 185-186).

Жалпы құс атаулы ежелден еркіндік, бақыт, ізгілік пен бейбіт өмір сүрудің символы болып табылған. Құстарды киелі санау және соған сәйкес пайда болған әдет-ғұрыптар барлық түркі халықтарының өткен дәуірдегі тұрмысына тән. *Құсқанат*, *құстұмсық*, *құсмұрын*, *қазтабан* сияқты құс және құстың белгілі бір түріне байланысты қалыптасқан ою-өрнектердің киіз үй төсеніш бұйымдарында қолданылуы ежелден

келе жатқан наным-сенімдерден туған (Әлімбай, 2013: 666).

Көшпелі халықтар руды және әрбір адамды қорғаушы жануарларға, яғни тотемдерге ерекше мән берді. Тотемдер руды қорғаушы ретінде қабылданып, адамдарға көмектесу және оларды қауіп-қатерден сақтау үшін берілді. Тотемизм ата-бабамыздың нақты бір жануармен туыстыққа сенуін білдіреді. Қасқыр, жылқы, бұғы, өгіз және аққу сияқты құс пен жануарлар тотем болып танылды (Солтанбаева, 2016: 102).

Келе-келе мұндай ұғымдар ою-өрнекке ауысып, кейбір заттар мен олардың бөлшектері малдың, аң-құстың дене мүшелеріне ұқсатып жасалатын болды. Қазақ халқының наным-сенімі бойынша, үй жануарларынан жылқы, түйе, қой киелі танылғандықтан, олардың қылын, жүнін, сүйегін, тіпті тұяғын қасиетті деп санау арқылы оларды тікелей тұмар ретінде пайдалану салт болып қалыптасты. *Тұмарша* оюы қорғаушы, сақтаушы қызметін атқарғандықтан қасиетті саналып, магиялық наным-сенімге байланысты әр түрлі бұйымдарға қолданылды. Ертеде тұмардың ішіне туған жердің топырағын, тас қиыршықтарын салған. Сол арқылы алыста жүрген адам жер ананың желеп-жебейтіндігіне, туған жеріне қайтып оралатындығына иланған. *Тұмарша* оюы халықтың осындай ырымынан кездейсоқ қауіп-қатерден, тіл-көзден сақтап жүретін киелілік қасиетіне сенуден шыққан. Тұмар тағу елде әлі де кездеседі (Әлімбай, 2013: 664-669).

Жылқы – құдіретті және билік әкелетін патшалық жануар болып саналған (Солтанбаева, 2016: 102). Мысалы, *атауыз*, *атерін* ою-өрнектері жылқының аузын, үстінгі және астыңғы еріндерінің түйісіп тұрған бейнесін еске түсіреді және олар сырмақ оюы ретінде қолданылады (Қасиманов, 1995: 18).

Қазақстан жерін мекендеген ежелгі көшпелі тайпалар түйені тотем санаған. Ежелгі түсінік бойынша түйе – мықтылық пен алып күштің символы болған. Киіз үй төсеніш бұйымдарында кездесетін түйеге қатысты өрнектерден *түйетабан*, *түйеөркеш*, *ботамойын* ою-өрнектерін атап айтуға болады. *Түйетабан* оюы – алыс сапардың белгісі. Ертеректе бұл ою Шығыс пен Батысты байланыстыратын қазақ даласының көп жерлерін басып өткен Жібек жолы деген ұғымды білдірген. Бота – қазақ ұғымында, нәзіктік, пәктік, сұлулық, балғын жастықтың символы (Әлімбай, 2013: 664-665). Сақ дәуірінен бері келе жатқан және қазақ, қырғыз, қарақалпақ қолөнерінде сақталған, латынның

S әрпіне ұқсас, *ботамойын* өрнегі – өте көне өрнек болып саналады (Марғұлан, 1986: 84). Бұл өрнек, Г. Солтанбаеваның (Солтанбаева, 2016: 112) кітабында *итқұйрық* деп аталған. Бұл ою түрі Пазырық кілемінде бейнеленген (Göğünaу-Kızıoğlu, 2001: 71). Зерттеушілердің айтуынша, киіз төсеніш бұйымдарымен бірге Пазырық қорғанынан табылған Пазырық кілемі б.з.д. III-II ғасырларда, ал кейбір деректер бойынша б.з.д. V-III ғасырларда тоқылған және ол ғұндардан қалған ең ескі бұйымдардың бірі. Қазақ халқының XVIII ғасырда тоқылған кілем өрнегінде үш бірдей *шаршының* ішінде *сегізбұрышты* геометриялық фигуралар мен бұл фигуралардың ішінде *ағаш* пен *жапырақ* оюларының қолданылғаны және шет оюларының да бір-бірімен тізбектеле орналасқан S әрпі тәрізді оюлардың бейнеленгені жайында мағлұмат беріле отырып түркі халықтарының ұқсастықтары меңзелген (Deniz, 2000: 19, 49, 161).

Биліктің күші мен қуатын бейнелейтін қойдың басы да жиі кездесетін негізгі тотемдердің бірі. Байлық пен саулық символы ретінде қойды дәріптеу қазақ халқында сақталып қалған. Бұл наным-сенімнен туған *қошқармүйіз* оюы зооморфтық ою-өрнектер тобына кіреді. *Қошқармүйіз* өрнегімен киіз үй мен оның бұйымдарын оюлаған қазақтар отбасының әлеуметтік жағдайының жақсаруына үміттенген және бүкіл руға саулық тілеген (Солтанбаева, 2016: 102). Қой малына байланысты қалыптасқан *қошқармүйіз* өрнегі және оның нұсқалары қазақ қолөнерінде, соның ішінде киіз үй төсеніш бұйымдарында да ең көп қолданылатын оюға жатады. *Қошқармүйіз* оюы – молшылық пен ырыс-берекенің нышаны. Жалпы *мүйіз* ою-өрнегі, адамгершілік пен мейірімділіктің символы. *Мүйіз* оюы мағынасы жағынан қазақтың қонақжайлылығын білдіретін «Қош келдіңіздер» деген сөздің ою-өрнектегі баламасы (Әлімбай, 2013: 665).

Зерттеушілердің пайымдауынша, *мүйіз* оюы қой, архар, бұғы, сиыр мүйіздерін меңзейді. *Мүйіз* өрнектерінің *қошқармүйіз*, *сынықмүйіз*, *қырықмүйіз*, *төртқұлақ* сияқты түрлері мен атаулары өте көп. Оның ұсақ түрлері *зергерлік*, *кестешілік* қолөнерінде қолданылса, ірі түрлері *сырмақ*, *текемет*, *алаша*, *кілем*, *терме* сияқты төсеніш бұйымдарында көрініс табады (Қасиманов, 1995: 25-27). *Мүйіз* өрнектерінің ішіндегі *сынықмүйіз* өрнегінің астарында бұл дүние үнемі асып-тасып тұрмайды, оның да ашысы мен тұщысы болады екен деген ой жатыр (Әлімбай, 2013: 665). Ал, *қошқармүйіз* оюының төрт тармақтан құралып, ортасы айқышталған

түрі *төртқұлақ* оюы деп аталады (Қасиманов, 1995: 28). Сондай-ақ, *төртқұлақ* оюы геометриялық оюларда кездеседі, әрі ол дүниенің төрт бұрышы және дүние төрт бұрышты деген ұғымдарды білдіреді (Әлімбай, 2013: 668). Сонымен қатар, Г. Солтанбаеваның (Солтанбаева, 2016: 114) еңбегінде бұл ою космогониялық ою-өрнектер қатарына жатқызылған. *Төртқұлақ* оюы бесінші Пазырық қорғанынан табылған қабырғаға ілінетін киіз бұйымында қолданылған және осы ою қазақ халқының *тұс киізінде* бейнеленген (Марғұлан, 1986: 85). *Мүйіз* ою-өрнектері негізінен молшылық, баршылық және көбеюді тілеу деген мағыналарды білдіреді (Солтанбаева, 2016: 115).

Мифтік аңыздарда үш өлшемді әлем құрылымы (көк жүзі, жер беті, жер асты) бәйтерек бейнесінде сипатталады. Халық танымындағы әлем құрылымының бәйтерек түрінде көрініс тапқаны тәрізді әр шаңырақ, отбасы тамырын тереңге жайған, мәуелі бәйтерекке теңеледі. Бәйтеректің үш бөлігі, яғни тамыры, діңі, бұтақ пен жапырақтары ата – әке – бала және өткен ұрпақ – осы ұрпақ – келер ұрпақ мағынасында қолданылады, әрі осы түсінік адам ұрпағының жалғастығын көрсетеді. Ағаш, дәнді дақыл, гүл түрлері мен олардың жапырақ, сабақ, қауыз сияқты бөліктерінің бейнелері қолөнер бұйымдарында, соның ішінде киіз үй төсеніш бұйымдарында да кездеседі (Әлімбай, 2013: 668). Ежелгі түсінік бойынша *ағаш*, яғни *әлемдік ағаш* – Көк Тәңір мен Жер ананың арасын жалғастырушы дәнекер болып саналған (Болысбаев және басқалары, 2017: 56). Сондай-ақ *ағаш* оюы, Г. Солтанбаеваның (Солтанбаева, 2016: 113) кітабында табиғи ою-өрнектердің ішінде орын алған.

Өсімдіктер адам өмірінде маңызды рөл атқарады. Олар туралы мифтік наным-сенімдер де қалыптасқан. Негізінен өсімдік атауларымен байланысты ою-өрнектер қолөнер бұйымдарында жиі кездеседі (Әлімбай, 2013: 667). Сонымен бірге өсімдік тектес *гүл*, *үш гүл* және *бес гүл* ою-өрнектері халық даналығы мен терең ойды, *ағаш* оюы болса, барлық әлемнің бірігуін білдіреді (Солтанбаева, 2016: 117). Әсіресе, *гүл* – көктем, жастық, сұлулық, махаббат, нәзік сезім мен сүйіспеншіліктің символы. Ал, жапырақ – өмірдің нышаны. Кілемдерде кездесетін *жапырақ*, *үш жапырақ* ою-өрнектері жапырақ секілді жайқалып ақжарқын, мейірімді болуды, әрі гүлдей құлпырған өмірдің қадірін білуді, ал *өткізбе* өрнегі аралас-құраластықты, ынтымақ пен бірлікті тұспалдайды (Әлімбай, 2013:

668). *Бүлдірген, жауқазын, қоза, желі* сияқты өрнектер болса шөп, ағаш, жеміс, бұталарды сипаттаудан пайда болған (Қасиманов, 1995: 20).

Жер бетінің дөңгелек деген ұғымынан келген *шеңбер, дөңгелек, қосдөңгелек* оюлары геометриялық ою-өрнектерге жатады. Сонымен бірге *шеңбер* оюы, күннің символы болып табылатын космогониялық ою-өрнектердің ішінен де орын алады. *Ирек, ирексу* секілді оюлар өмір толқыны, адамның өмір жолы деген мағынаны білдіреді. *Үшбұрыш* көне заманнан бері көк жүзі, жер беті және жер асты деп танылған әлемнің үш бөлікке бөлінетіні туралы түсініктердің өнердегі үлгісі ретінде қабылданады. Ол, жер, су және аспан бірлігінің символы, молшылық пен гүлдену дегенді сипаттайды. Ортағасырда табылған текеметтерде кездесетін толық және қысқарған пішіндегі ромбыларды ғалымдар молшылық магиясымен тікелей байланысты, өмір ағашының ежелгі белгісі деп санайды. Киелі оюлардың бірі *тұмарша* оюының да пішіні үшбұрыш тәрізді. Көптеген халықтың наным-сенімі бойынша *айқыш* (қосу белгісі) тәрізді пішіндер болса, ерекше сиқырлық мәнге ие. *Айқыш* (қосу белгісі) өмір нышаны, тіршілік пен бақыт әкелетін күн мен желдің белгісі болып саналған (Әлімбаев, 2013: 668-669).

Жалпы қазақ халқында, *мүйіз, қошқармүйіз, түйетабан, өркеш* тәрізді зооморфтық ою-өрнектер, *жапырақ, ағаш, гүл* бейнесіндегі өсімдік тектес ою-өрнектер, *ирек, шаршы* пішінді геометриялық ою-өрнектер және *су, тау* секілді табиғи ою-өрнектер киіз үй төсеніш бұйымдарында кеңінен қолданыс тапқан (Солтанбаева, 2016: 112-113).

Адамның өмір жолы мен адамға тән қасиеттерді тұспалдап, жер-суды меңзейтін табиғи ою-өрнектер қатарына *қайнар, су, толқын, ирек, ирексу* тәрізді ою-өрнектер жатады. Қазақ кілемдерінің ортасына өрнектелетін *көл* оюы көшпенділер тіршілігінің кеңістігін, судың тіршілік нәрі және қорғаныс қызметін атқарады. Ел арасындағы түсінік бойынша мықтылық пен сабырлылықтың, әрі жақсылық пен алып күштің мәңгі болуын сипаттайтын оюдың тағы бір түрі *тау* оюы деп аталады (Әлімбаев, 2013: 669-670). М. Eliade өзінің «*Shamanism*» атты еңбегінде атап көрсеткендей, тау да әлемдік ағаш сияқты аспан мен жер арасын байланыстырушы рөлін атқарады. Қандай да бір тауға шығу дүниенің ортасына дейін жол жүру дегенді білдіреді. Негізінен әлем – көк жүзі, жер беті және жер асты делінген бір-бірімен беттесетін үш үлкен қабаттан тұрады. Бұл қабаттар дәл ортада

орналасқан бір сызық арқылы өзара байланысқандықтарынан бір қабаттан екінші бір қабатқа өту мүмкіндігі бар. Ал, аспанның қақ ортасында, киіз үйдің тірегі секілді темірқазық жұлдызы жарқырап тұр. Ертеде халықтардың түсінігі бойынша шамандар осы әлемдердің барлығына бара алған. Бұл ою-өрнектер де киіз үй төсеніш бұйымдарында кеңінен қолданылған (Eliade, 2006: 293-343).

Зерттеушілердің пікірінше, қазақ текеметтерінде кездесетін *сынық сызықты* ою-өрнектер – өзен, найзағай тәрізді табиғат құбылыстары ретінде қабылдануы мүмкін. Ғарыштық дене, өмірдің қайта жандануы туралы түсініктер мен қара күштерге қарсы жасалатын әдет-ғұрыптар осы ою-өрнекпен байланысты. Көне заманнан келе жатқан өрнектердің бірі егіз (жұп) деп аталады. *Егіз* өрнегі шеңбер және шеңбердің іші бір балықтың қақ жарған екі жартысы сияқты бейнеленеді. Ол дүниедегі барлық нәрсе мен жаратылыстың егіз деген ұғымынан шыққан. Мысалы, ай мен күн, күндіз бен түн, ақ пен қара, өмір мен өлім, баршылық пен жоқшылық, ер мен әйел, жақсылық пен жаманшылық, сор мен бақыт егіз болып табылады және бірінің орнын бірі басып, ауысып отырады деген ұғымды білдіреді (Әлімбаев, 2013: 668-669).

Қазақстан аумағында Ислам дініне дейін антропоморфтық ою-өрнек кең таралды. Кейін адам бейнесін салу діни тыйымға байланысты қазақ ою-өрнегінен жоғалып кетті (Солтанбаева, 2016: 113).

Ою-өрнектерде қолданылған сандар да ерекше маңызға ие. Мысалы, шамамен XVIII-XIX ғасырларда тоқылған және Қожа Ахмет Йассауи кесенесінен табылған Сыр немесе қоңырат кілемі деп аталатын кілемге 18 бояу түсі қолданылғаны анықталған. Бұл кілемнің көлінде (ортасы) сегіз қатар етіп, *сегіз бұрышты табақ* және *қиық бұрышты шаршы* өрнектері алма-кезек бейнеленген (Әлімбаев, 2012: 304). А. Schimmel болса, 18 санының мағынасын 18000 ғаламды білдіруімен байланыстырады (Schimmel, 1998: 243). Зерттеушінің айтуы бойынша, 8 саны сәттіліктің нышаны болып табылады (Schimmel, 1998: 169). Ою-өрнектер секілді сандардың да белгілі бір мағыналарының болуына байланысты халқымыз оларды қолөнер бұйымдарында қолдану барысында ерекше көңіл бөлген.

Өнер – адамдардың арасындағы өзара қарым-қатынасын нығайтуымен қатар, философия мен дін ұғымдарының мағынасын айқындайды. Осы түсінікке сүйене отырып, жалпы, ою-өрнектерді, соның ішінде киіз үй төсеніш бұйымдарында

кездесетін ою-өрнектерді де адамдардың өзара байланыс жасауы үшін қолданылатын тіл ретінде қарастыруға болады. Бұл тіл, мындаған жылдар бойы ұрпақтан-ұрпаққа жалғасуы негізінде бүкіл адамдардың ортақ тілі болу сипатына ие, әрі ол осы ерекшеліктеріне сәйкес көптеген көркем шығармалардан көрініс тапқан (Karataş, 2013: 14). Осының бір дәлелі ретінде “Сырмақ шерткен сыр” аңызын айтуға болады. “Ертеде қолөнердің барлық түрі мен ою-өрнектерді жете меңгерген және ою тілінде бір-бірімен тілдескен елді Ою хан деген әділ хан басқарыпты. Жылдар өте келе бұл елді басқа бір хан соғыс ашып басып алыпты. Ол осы елдегі қолөнер мен салт-дәстүрді жойып жаңадан құрғысы келгені үшін Жою хан аталыпты. Бір күндері Жою ханның жалғыз ұлы аңға шығып, аң атаулыны жаралап, олардың еті мен терісін алмақ болған кезде, бір үкі оның көзін ойып жіберіпті. Содан кейін бала көзі көрмей жар басынан құлап, көлге батып кетіпті. Баласына іздеу салған Жою хан оның өлімін естірткен адамның басын алатыны туралы жарлық шығарыпты. Мұны естіген Ою хан Жою ханның баласын іздеуге шығыпты және жолындағы жараланған аң мен құстардың барлығын емдеп, ең соңында баланың көзін ойған үкіден болған жайдың мәнісін біліпті. Осыдан кейін Ою хан оқиғаның желісін сырмақ бетіне түсіріп, Жою ханға әкеліп жайып тастапты. Жою хан баласының өлімін сырмақ бетіндегі оюлардан қарап түсінгеннен кейін халықтың алдында оқиғаны бастан-аяқ айтып беріпті. Қаһарланған Жою хан Ою ханның басын алмақ болыпты. Алайда, Ою хан бұл оқиғаны Жою ханның өз аузынан естігенін тілге тиек

етіпті. Халық Ою ханды қолдап, Жою ханның өз жарлығы өз өліміне себепкер болыпты” (Medevbekule, 1999: 159-165).

Нәтижелері және талқылама

Бұл зерттеу жұмысы барысында, ұлттық мирасымыздың бірі болып саналатын ою-өрнектер, оның ішінде киіз үй төсеніш бұйымдарындағы ою-өрнектерге қатысты наным-сенімдер талқыланды. Нәтижесінде қазақ халқының уақыт өте келе тотемизм, магия секілді наным-сенімдері, шаманизм, Тәңір діні, Ислам дінінің келуі, салт-дәстүр, әдет-ғұрып және халықтың ой-санасының дамуы мен басынан кешірген тарихи кезеңдері сияқты факторлардың әсер етуіне байланысты ою-өрнектердің де бірте-бірте өзгеріп, ерекше сипатқа ие болғандығы айқындалды.

Қорытынды және тұжырымдама

Адамзат табиғатпен етене байланысты болғандықтан, қазақ халқы да өзге халықтар секілді ою-өрнектерді өзінің туған жері, тарихы, әдет-ғұрпы пен наным-сенімдеріне сәйкес басқа қолөнер түрлерімен қатар киіз үй төсеніш бұйымдарында да бейнелеп отырған. Әр ою-өрнектің белгілі бір мағынасына сай қолөнердің қай түрінде көрініс тапса да халқымыз ою-өрнекке ерекше көңіл бөлген. Халық ауыз әдебиеті сияқты ою-өрнек те қазақ халқының мәдени мұрасына жатады. Сондай-ақ ою-өрнектер қолөнер бұйымдарында қолданылуы арқылы қайтадан жанданып отырады.

Атадан-балаға жалғасып келе жатқан осы ұлттық мирасымызды ары қарай дамыту үшін өскелең ұрпаққа жеткізу біздің мақсатымыз, әрі борышымыз болып табылады.

Әдебиеттер

- Әлімбай, Н. (2012, 2013) Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия. (ред.) – Алматы: РПҚ «Слон». – 3-4 том. – 736, – 736.
- Болысбаев, Д.С. және басқалары (2017) Ұлттық ою-өрнектің табиғаты мен наным-сенім ерекшеліктері. Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ Хабаршысы. – Астана. №5. (120). – 53-56.
- Deniz, B. (2000) Türk Dünyasında Halı ve Düz Dokuma Yayımları. – Ankara: «Atatürk Kültür Merkez Yayınları». – 284.
- Deniz, B. (2005) Türk Dünyasında Ölümlük Halı ve Düz Dokuma Yayımları Geleneği. Bal-Tam Türklük Bilgisi-2. – Prizren: «Bal-kan Türkoloji Araştırmaları Merkezi Yayını». – 173-207.
- Eliade, M. (2006) Şamanizm. İlkel Esime Teknikleri (2 b.). Çev. Birkan, İ. – İstanbul: «Kabalıcı Yayınevi». – 560.
- Görgünay-Kırzioğlu, N. (2001) Altaylar'dan Tunaboyu'na Türk Dünyası'nda Ortak Yanışlar (Motifler). – Ankara: «Türk Tarih Kurumu Basımevi». – 402.
- Жәнібеков, Ө. (1995) Жолайырықта. – Алматы: «Пауан». – 112.
- Karataş, M. (2013) Türk Dilinde Yanış (Motif) Adları - Anadolu Sahası. (The Names Of Motives in Turkish Language – The Area of Anatolia). Türk Dili ve Edebiyatı. Doktora Tezi. – Muğla. – 429.
- Кенжеахметұлы, С. (2013) Қазақтың салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – Алматы: «Атамұра». 2-басылым. – 384.
- Қасиманов, С. (1995) Қазақ халқының қолөнері. – Алматы: «Қазақстан». – 240.
- Маргулан, А.Х. (1986) Казахское народное прикладное искусство. – Алма-Ата: «Өнер». I том. – 256.
- Medevbekule, S. (1999) Sumağın Sırtı. (Sırmaq Şertken Sır). Tural S. İlmek'e Yansıyan Şiir: Halı-Kilim – Ankara: «Bilgi Yayınları». – 178.

- Niyetbay, U. (2019) Kazak Türklerinin Kültüründe Halı ve Düz Dokuma Yaygıları ile İlgili Söz Varlığı. (Vocabulary on Pile and Flat Woven Carpets in the Culture of Kazakh People). Türk Dili ve Edebiyatı. Doktora Tezi. – Ardahan. – 306.
- Schimmel, A. (1998) Sayıların Gizemi. (The Mystery of Numbers). Çev. Küpüşoğlu, M. – İstanbul: «Kabalıcı Yayınevi». – 337.
- Солтанбаева, Г. (2016) «Мәңгілік өнер: Ою-өрнек тарихы». – Алматы: «Таймас». – 128.
- Шойбеков, Р.Н. (2006) Қазақ тілінің қолөнер лексикасы. ф.ғ.д. ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы. – 307.
- Шоқпарұлы, Д. (2005) Қазақтың қолөнері. – Алматы: «Өнер». – 176.

References

- Alimbay, N. (Ed.). (2012-2013). Qazaqtıñ Etnografiyalıq Kategoriyalar, Uğymdar men Atavlarıñıñ Dästürli Jüyesi. (3-4 tom). Almaty: RPK Slon. 736. – 736.
- Bolysbaev D.S. jäne basqalary. (2017). Ulttyq Oyu-Örnektiñ Tabıǵaty men Nanyim-Senim Erekselikteri [Features of Perception and Natural Character of the National Ornament]. L.N. Gumilyov Eurasian National University. Habarşy. Astana, Kazakhstan, №5. (120). 53-56.
- Janibekov, Ö. (1995). Jolayırıqta. Almaty: Ravan. 112.
- Kenjeahmetuly, S. (2013). Qazaqtıñ Salt-Dästürleri men Ädet-Ğuryptary. (2 b.). Almaty: Atamura. 384.
- Qasimanov, S. (1995). Qazaq Halqıñıñ Qolöneri. Almaty: Qazaqstan. 240.
- Margulan, A. (1986). Kazahskoye Narodnoye Prikladnoye Iskusstvo. (1 tom). Alma-Ata: Öner. 256.
- Soltanbayeva, G. (2016). Mäñgilik Öner: Oyu-Örneк Tarihy. Almaty: Taymas. 128.
- Şokparuly, D. (2005). Qazaqtıñ Qolöneri. Almaty: Öner. 176.
- Şoybekov, R.N. (2006). Qazaq Tiliniñ Qolöner Leksikasy. Fil.ğıl.dok. ǵıлыми дәрежесін алу үшін дайындалған dissertatsiya. – Almaty. 307.

АВТОРЛАР ТУРАЛЫ МӘЛІМЕТ – ОБ АВТОРАХ – ABOUT THE AUTHORS

Берикбаев Е. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия және саясаттану факультеті, дінтану және мәдениеттану кафедрасы, дінтану мамандығының PhD докторанты.

Дүйсенбаева А. Қ. – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің оқытушысы, PhD.

Исахан М. – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің оқытушысы, PhD.

Курманалиева А.Д. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия және саясаттану факультеті, дінтану және мәдениеттану кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, профессор.

Қабылова А. – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің профессоры.

Ниетбаева Б. – Ардахан университеті, әлеуметтік ғылымдар факультеті, түрік тілі мен әдебиеті кафедрасы, заманауи түрік диалектілері мен әдебиеттері мамандығының магистранты (Түркия).

Рашимбаев Р. – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің PhD докторанты.

Сатершинов Б. М. – философия ғылымдарының докторы, профессор. ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты.

Сатыбалдиева А. – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты.

Танабаева А. С. – PhD доктор, Абай атындағы Қазақ ұлттық университеті ЮНЕСКО педагогикасы кафедрасы.

Хумархан Ж. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия және саясаттану факультеті, дінтану және мәдениеттану кафедрасы, исламтану мамандығының PhD докторанты.

Ge Yuyang – PhD, Шанхай халықаралық зерттеулер университетінің профессоры (Қытай).

Zhang Yuan – PhD, Шанхай халықаралық зерттеулер университетінің профессоры (Қытай).

МАЗМҰНЫ – CONTENT – СОДЕРЖАНИЕ

<i>Kurmanaliyeva A., Berikbayev Y.</i> State-religious relations in Central Asian Countries	4
<i>Satershinov B., Khumarkhan Zh.</i> The concept of shariah in Al-Farabi's Philosophy	11
<i>Сатыбалдиева А., Дүйсенбаева А., Исахан М.</i> Шиға бағытының пайда болуының діни, саяси, әлеуметтік себептері	19
<i>Қабылова А., Рашимбетов Р., Танабаева А.</i> «Мәңгілік ел» идеясы аясындағы исламның ынталандыру қызметі	28
<i>Yuan Zhang, Yuyang Ge</i> Religious Nationalism and Power Vacuum in the Middle East	38
<i>Ниембаева Б.</i> Қазақ халқының киіз үй төсеніш бұйымдарында қолданылатын ою-өрнектерге қатысты наным-сенімдер	48
Авторлар туралы мәлімет	57