

**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ  
БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ**

**ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ**

**ФИЛОСОФИЯ, САЯСАТТАНУ  
ЖӘНЕ ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ**

**ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДІНИ БІРЕГЕЙЛІКТІҢ  
ИНКЛЮЗИВТІЛІГІ МЕН ЭКСКЛЮЗИВТІЛІГІ  
МӘСЕЛЕЛЕРІ**

**Алматы, 2020**

ӘОЖ 28(035.3)

КБЖ 86.2

Қ 18

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Ғылыми кеңесі ұсынған*

**Рецензенттер:**

*С.Е. Нұрмұратов*, философия ғылымдарының докторы, профессор

*Қ.А. Затов*, философия ғылымдарының докторы, профессор

*Қ.С. Бағашаров*, PhD

**Авторлық ұжым:**

*Б.М. Сатеришинов* (Кіріспе, II бөлім., 1 тарау, III бөлім, 2 тарау, қорытынды);

*Н.Л. Сейтахметова* (I бөлім, 2 тарау, III бөлім, 1, 2 тараулар);

*Ж.Ж. Тұрғанбаева* (I бөлім, 2 тарау); *Ш.М. Жандосова* (III бөлім, 2 тарау);

*М.К. Бектенова* (III бөлім, 1, 2 тараулар); *Л.Н. Токтарбекова* (I бөлім, 1, 3 тараулар, III бөлім, 2 тарау); *Г. Жусипбек* (II бөлім, 1 тарау, III бөлім, 2 тарау);

*А.Д. Шағырбай* (II бөлім, 3 тарау, III бөлім, 2 тарау); *С. Оқан* (II бөлім, 4 тарау, III бөлім, 2 тарау); *М. Жүзей* (III бөлім, 1 тарау);

*Н.С. Калдыбеков* (II бөлім, 2 тарау, III бөлім, 2 тарау)

**Қ 18 Қазақстандағы діни бірегейліктің инклюзивтілігі мен эксклюзивтілігі мәселелері: Ұжымдық монография.** – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2020. – 236 б.

ISBN – 978-601-304-116-2

Ұжымдық монографияда Қазақстандағы діни бірегейліктің инклюзивті және эксклюзивті қырлары зерделенеді. Бірегейлік аясындағы инклюзия ұғымына ғылыми түсіндірме беріліп, қазақ халқының діни дәстүріндегі позитивті қырлары теологиялық-тарихи тұрғыдан қарастырылады. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің өзекті мәселелері әлеуметтанулық өлшеммен айқындалады.

Кітап діни бірегейлік мәселесі қызықтыратын оқырмандарға, дінтанушы және исламтанушы мамандарға ұсынылады.

ӘОЖ 28(035.3)

КБЖ 86.2

ISBN – 978-601-304-116-2

© ҚР БҒМ ҒК «Философия, саясаттану және дінтану институты» РМҚК, 2020

## МАЗМҰНЫ

<b>Кіріспе</b> .....	4
<b>I бөлім. Бірігейлік аясында инклюзивизмді зерттеудің теориялық-әдіснамалық негіздері</b>	
1.1 Ұлттық, азаматтық және діни бірегейлік дискурстары: әдістемелік және теориялық контекст.....	11
1.2 Инклюзивті діни бірегейліктің ғылыми-теориялық түсіндірмесі.....	22
1.3 Инклюзивті діни бірегейлікті қалыптастырудағы діни дәстүрдің рөлі.....	46
<b>II бөлім. Қазақ діни бірегейлігі қалыптасуының тарихи және рухани-болымды жақтары</b>	
2.1 Инклюзивті исламдық интерпретацияларды әзірлеу үшін теологиялық негіздерді іздеу: имам Матуридидің рационалды теологиялық идеялары.....	67
2.2 Ислам теологиясындағы иман мен амалдың арақатынасы....	87
2.3 Қазақ ойшылдарының көзқарасындағы «Иман» түсінігі...	102
2.4 Қазақтың діни ағартушылық арналары және ислам бірегейлігі.....	155
<b>III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің өзекті мәселелері</b>	
3.1 Мешіт – ислам бірегейлігінің рухани-сакралды мекені.....	182
3.2 Діни инклюзивтілік пен діни эксклюзивтілікті анықтаудың әлеуметтік параметрлері.....	202
<b>Қорытынды</b> .....	231

## КІРІСПЕ

Соңғы кездері «инклюдзивті қоғам», «инклюдзивті білім беру», «инклюдзивті экономика» және «инклюдзивті қатынас» деген ұғымдар көп қолданыс тауып жүр. Инклюдзивтілік ұғымының терминдік мағынасы ағылшынша «inclusion» – «жақын тарту», «қатарға қосу» деген түсініктерді аңғартады, ал оның кері түсінігі «exclusio» – «бөтенсу», «сыртқа тебу» дегенді білдіреді. Бұл түсінік алдымен педагогикада, яғни кемтар балаларды кемсітпей, арнайы интернаттарға қамап бөлектемей, шеттетпей, басқа сау балалармен қатар өзін жайлы сезінетіндей ахуалда оқыту мен тәрбиелеу практикасында қолданылды. Кейінірек, инклюдзивті қатынас мүмкіндігі шектеулі адамдарға («мүгедек» атауының өзі кемсітушілік деп саналады) жағдай жасау арқылы қоғамдық өмірдің өзге салаларына да тарала бастады. Осылайша, әсіресе батыс қоғамдарында, инклюдзивті қоғам орнықтыру туралы сана қалыптаса бастады. Өзінің кең мағынасында бұл әркімнің өз жынысы, нәсілі, жасы, мәртебесі, ұлттық, діни және мәдени тегі, сондай-ақ физикалық және ментальдық жағдайының ерекшеліктеріне қарамастан, тіпті көзқарас алшақтықтарына қарамастан өздерін қауымдастықта қабылданған толыққанды мүшесі ретінде сезінетін қоғамды білдіреді. Бұл адамдардың жаратылыстық әртектілігін, барлығының бір дәрежеде өмір сүруге деген табиғи құқығын мойындаудан, соған сәйкес өз төзімділігінің шекарасын кеңейтуге деген, инклюдзияны интеграциялық қалып ретінде қабылдау ниетінен туған ұмтылыс. Батыс әлемінде соңғы ғасырда қоршаған орта мен қоғамға және адамға деген инклюдзивті қатынас адам құқығының ең жоғары деңгейге көтеріліп, оны кемсітуге жол бермей, заңмен қорғалып, биік құндылықтық сатыға көтеруімен сипатталды. Модернизация міндетін табысты шешіп, дамудың даңғыл жолына түскен алдыңғы қатарлы елдер адам мен әлеуметке бүйрегі бұратын қоғам құрып, ал артта қалған халықтар мен елдер, өкінішке орай, олардың көшіне ілесе алмай келеді.

Озық отыз елдің қатарына енуді мақсат етіп қойған Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті, Елбасы Нұрсұлтан

Назарбаев өзінің стратегиялық мағызды мақалаларында «рухани жаңғыру», «қоғамдық сананы жаңарту» міндеттерін алға тартып отыр. «Дәстүрдің озығы да, тозығы да бар» екені рас, мәселе өзіндік тарихи сана мен мәдени кодынды сақтай отырып, жаңашылдықты қабылдай білуде, оны ұлттың құнарлы топырағына отырғызып, гүлдендіріп, жемісін жеуде болып отыр. Қоғамдық сананы жаңғыртудың бір бағыты әлеуметтік ортада инклюзивті қарым-қатынас орнату болып табылады.

Бұл мәселенің өзектілігі соңғы кездері қоғамда, бұқаралық ақпарат құралдарында және әлеуметтік желілерде кемсітушілік пен өшпенділік көңіл-күйдің күшейе түсуімен сипатталады. Әсіресе, ұлттық, мәдени және діни түбірлерге негізделген «біз және басқалар» деген қарама-қарсы антитезаның салқыны қатаң агрессиялық көңіл-күй мен балағаттауға әкеледі. Жұртшылық арасында мемлекеттік билікке деген сенімсіздік белең алып барады. Кез келген мәселені талқылау, мәселенің өзінің төңірегінен тысқа шығып, жеке тұлғалардың өздеріне қарай бағыттталып, оларға әр түрлі атаулар жабыстырылатын болды: «ұлтшыл», «ватник», «нацпат», «нұрбот», «космополит», «уаххабшы», «селәфит», «сақалды», «зікірші» және т.б. Әсіресе, мұндай келеңсіз құбылыстар бұрын дін саласында өзге дін өкілдеріне деген көзқараста орын алса, қазір бұл тіпті бір конфессия ішіндегі ағымдар арасындағы төзімсіз реакциялардан көрініс табуда, олардың радикалдықпен шектесетін іс-әрекеттерін еш ақтауға болмайды, заң аясынан аттаған жағдайда қоғамның мүддесі мен мемлекеттің қауіпсіздігін сақтау үшін олармен күрес жүргізу қажет. Бірақ, бір ескеретін нәрсе, оларды осыған итермелейтін әрқилы әділетсіздіктер мен әлеуметтік себептердің алдын алып, оны болдырмаудың амалын қарастыру қажет. Және де экстремистік деп танылған ағымдармен жұмыс жасағанның өзінде оларды қатардан шығарудың емес, қатарға қосудың жұмсақ амалын іздестіру керек. Жоғарыда аталған мүдделес топтардың әрқайсысы әлеуметтік желілерде бір мәселені талқылағанда, тек өздерінің көзқарастарын ғана құптап, қалған бөтен ұлттың, діннің, мәдениеттің өкілдерінің көзқарастарына тарпа бас салатын үрдіс пайда болды. Тіпті мұндай бөліп-жарушылық қалыпқа айналып, алуантүрлілікті мүлдем мойындамайтын эксклюзивті

қоғам орнықтырудың алғышарттары пісіп-жетіліп келе жатқандай. Мәселен, бір уағызшының көзқарасына бола, қазақстандық мұсылман жамағаты екі тарапқа бөлініп дөрекі айтысқа түскен кезі болды. Әрине, бұл үрдіс жаппай бұқаралық сипат алмағанымен, жағымсыздық әлеуеті басым келеңсіз жағдай.

Қазақстан Республикасының Президенті Қасым-Жомарт Кемелұлы Тоқаевтың 2019 жылдың 2-қыркүйегінде Жолдауы «Сындарлы қоғамдық диалог – Қазақстанның тұрақтылығы мен өркендеуінің негізі» деп аталды. Оның бұлай аталуы, ең алдымен, билік пен қоғам арасындағы кикілжіңді бәсеңдетуге бағытталған сыңайлы. Жолдаудың мәтінінде «инклюзивті қоғам» және «инклюзивті экономика» түсініктері бар, сондай-ақ, «ел бірлігі оның әралуандылығында» екендігі баса айтылды. Жолдаудың мазмұнынан Президенттің қоғамды жегідей жеп келе жатқан сыбайлас жемқорлық, клептократия, озбырлық, ысырапшылдық тәрізді келеңсіз құбылыстарға жол бермей, шынайы, әділетті және қоғамдық пайда ескерілетін мемлекет қалыптастыруға мүдделі екендігі байқалады. Президент этносаралық татулық пен дінаралық түсіністікке негізделген дін саласындағы мемлекеттік саясатты сабақтастықпен жалғастыратын ниет танытты.

Әдетте, дінді қатаң қарпімен ұстанатын адамдар өз дінінің ғана ақиқатқа апаратынына еш күмәні болмай, басқа жол мен пікірлерді адасушылық деп танып, соған имандай сенеді. Осылайша, кімнің жұмаққа баратынын, кімнің тозаққа түсетінін тұспалдап, алдын ала шешіп қояды. Дегенмен, кез келген ахлақи негіздегі ізгі діндердің рухында жалпы адамзатқа, адамдарға нәсілі, ұлты, мәдениеті, діні басқа болса да, оларға Жаратқанның пендесі ретінде сыйластықпен қарым-қатынас жасаудың ишараты бар. Данышпан Абай «адамзаттың бәрін сүй, бауырым деп» үндеген еді. Басқа да әлемдік және дәстүрлі діндер сияқты ислам дінінде Жаратушының қайырымды да мейірімді сипаты алдыңғы қатарда айтылады және ол жаратылыстың барлығын және әркімді төл табиғи болмысымен қамтитын универсалдығымен түсіндіріледі.

Мұндай инклюзивті қатынас қазақ халқының дәстүрлі дінінен, ғасырлар бойы ұстанып келген ханафилік мәзһабтағы сүннилік исламнан көрініс табады. Біздің ойымызша, біріншіден, қазақтар-

дың діни бірегейлігі мен діни дүниетанымы әдетте руханилыққа, ксенофилияға, прогрессивті өркениеттілікке үндейтін әрі саясаттан тыс болуды құптайтын исламның сүннеттік доктринасына сәйкес келеді. Екіншіден, қазақ мұсылманшылдығының инклюзивтілігі, яғни оның кеңпейілдігі мен бауырмалдығы және қазақшыл ұлтшылдығының тарихи, менталдық және өркениеттік негіздері арасында терең байланыс бар.

Біздің елімізде тәуелсіздік алғалы бері дін саласында жүргізіліп келе жатқан ресми саясаттың діндер аралық диалогқа, толеранттық сана қалыптастыруға жетейтінін жақсы білеміз. Бұл инклюзивті ұлттық және инклюзивті діни бірегейлікті қайта түлетуге, сонымен қатар озық либералды құндылықтарды ұлттық өзекке отырғызып оңтайлы қабылдауға, экономикадан түскен игіліктердің қоғам мүшелеріне тең бөлінетіндей жағдай жасайды деп үміттенеміз. Қазақтың дәстүрлі діни бірегейлігі жаңғыртыла түскен жағдайда, бұл келешекте бой көрсету қаупі бар этноцентризмге сүйенген әсіре ұлтшылдықтың үстемдігінің және Қазақстанның мұсылмандар үмбеті арасында исламның жат жерден келген эксклюзивтік түсіндірмесінің өсуінің алдын алады. Әдетте, туындаған мәселелерге ақыл таразысына салып, ұтымды жауап беретін, «қиясты» қабылдайтын «ханафилік-матуридтік мектептің» дәстүрлі әдіснамасы исламның радикалдық қырынан көзге түсіп жүрген «литералистік» (мәтіншілдік) түсіндірмесіне діни-интеллектуалдық тұрғыда кедергі бола алады деген ойдамыз.

\*\*\*

«Қазақстандағы діни бірегейліктің инклюзивті және эксклюзивті қырлары» деп аталатын бұл ұжымдық монография осы жоғарыда баяндалған мәселелердің шешімін табуына өзіндік ықпалын тигізуі мүмкін. Өйткені ондағы қозғалған тақырыпқа қатысты жазылған ғылыми түсіндірмелер мен айтылған ойлар көзі қарақты оқырманның назарынан тыс қалмасы анық. Аталмыш монография «Қазақстандағы діни бірегейліктің инклюзивті және эксклюзивті мәселелері: сұрақтары мен оның шешімдері» атты ғылыми жобасының жүзеге асырылуы барысындағы үш жылғы (2018-2020 жылдар) ізденісінің жемісі болып табылады.

Монографияның құрылымы мен мазмұны жоба жоспарына сәйкес, қисынды сабақтастықпен құрастырылды. Оның бастапқы бөлімінің бірінші тарауында жалпы бірегейлік ұғымының концептуалды мағынасы ашылып, этностық және ұлттық бірегейлік, азаматтық немесе мемлекеттік бірегейлік және діни немесе конфессиялық бірегейлік арақатынастары айқындалады. Бірегейлік мәселесі жалпы адамзат қауымдастығының алуан түрлі мозаикасын құрайтын орасан зор бау-бақшасын көзге елестетеді. Бұл күндері ұлттық, мәдени және діни тұрғыда плюралистік әр келбеттілікке айналмаған ел немесе қоғам қалмаған да болар. Оның үстіне, заманауи адам өзінің бұрынғы дәстүрлі орнықты болмысынан ажырап отырған жағдайы бар. Бұл үрдістен Қазақстан да тыс қалып отырған жоқ. Сондықтан қоғамдық өмірдегі бұл тренд, діндегі плюрализм, эксклюзивизм және инклюзивизм тақырыптары әлеуметтік-гуманитарлық ғылымда қызу талқыға түсіп отыр. Екінші тарауда бұл тақырып ғылыми және әдіснамалық қырынан зерделенеді. Діни фундаментализм мен діни плюрализм арақатынасы ыбырайымдық діндерді, атап айтқанда, яһудилік, христиан және ислам діндерінің рухани негіздерін тарихи және заманауи теологиялық тұрғыда деконструкциялау арқылы, көрнекті теолог ғалымдар мен реформатор ойшылдардың көзқарастарын талдау барысында ашылады. Үшінші тарауда инклюзивті діни бірегейлікті қалыптастырудағы діни дәстүрдің рөлі мен маңызы сөз болады, дәстүр мен жаңашылдықтың өзара байланысы, қазіргі постмодернизм мен мультикультурализм жағдайындағы конфессиялар арасындағы эксклюзивизм мен инклюзивизм үлгілері, христиан және ислам дініндегі дәстүр ұқсастықтары теориялық қырынан талқыланды.

Ұжымдық монографияның екінші бөлімінде қазақ діни бірегейлігі қалыптасуының тарихи және рухани позитивті жақтары кең көлемде зерттеу нысанына айналады. Жалпы ғылыми-зерттеу жобасының маңызды – бұл қазіргі әлемдегі және еліміздегі діни ахуалды, әсіресе мұсылман әлеміндегі жағдайды ескере отырып, инклюзивті исламдық түсіндірмелерді әзірлеу үшін теориялық негіздерді іздестіру болатын. Бұл бағыттағы жоба орындаушыларының басты жаңалығы, мұндай теориялық негізді



имам Матуридидің рационалистік теологиясынан табуы болды. Ізденіс барысында, әдетте, заман мен қоғам талаптарын ескере қоймайтын қасаң ортодоксалды дінбасылары мен догманың қарпіне қатаң жабысатын діндарлар тарапынан қарсылық туғызатын ғылыми тұжырымдар алынды. Бұл теориялық нәтижелер халықаралық беделі жоғары «Religion» журналында жарияланып, ол ғылыми қауымдастық тарапынан қызығушылық тудырды.

Аталмыш бөлімде жалпы ислам теологиясындағы, сондай-ақ, ханафилік-матуридилік мәзһабтағы иман мен амал арақатынасы, «аһли-рай» мектебі деп аталатын бұл бағыттың ақидалық негіздеріндегі рационалистік сипаттар тұжырымдалады. Қазақ халқының діни дүниетанымына өзінің үлкен ықпалын тигізген бұл тарихи діни мектептің инклюзивті бағдары өз ерекшелігін жоғалтпай, жергілікті халықтың дәстүлі дінінде берік сақталып келді. Діннің рухындағы мұндай сабақтастық қазақтың тұрмыстық дін ұстанымынан да, діни ағартушылық ойшылдарының идеяларынан да аңғарылатыны жоба орындаушылары тарапынан дәлелденіп жазылды.

Монографияның соңғы бөлімін қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің өзекті мәселелері түйіндейді. Еліміздегі діни жаңғыру барысында ғибадат орындары көптеп салынып, кеңестік кезеңде қиратылған діннің институционалды негіздері қалпына келтірілді. Бұл бөлімнің алдыңғы тарауында мұсылманшылықтағы ғибадат орны – мешіттің бүгінгі кезеңде ислам бірегейлігінің рухани-сақралды мекені ретіндегі мәні мен маңызы талданса, ақырғы тарауында әлеуметтанулық зерттеулер нәтижесіндегі қазақстандық мұсылман жамағатының діни ұстанымындағы инклюзивтілік және эксклюзивтілік қырлар айқындалды. Осылайша, еліміздегі діни ахуалдың негізгі үдерістері мен арналары пайымдалып, діннің атын жамылған экстремизмге ұласуы мүмкін эксклюзивті үрдістерді алдын алудың қажеттілігі тұжырымдалды. Ұжымдық монография еліміздегі дінтанулық академиялық ортада теориялық нәтижелерге жетумен қатар, қоғамның діни саласында да практикалық мақсаттарды іске асыруға септігін тигізер деген ойдамыз.

\*\*\*

Ұжымдық монографияны жазуға мынадай авторлар атсалысты:

Кіріспе және қорытынды бөлімдері, екінші бөлім – философия ғылымдарының докторы, профессор Бақытжан Меңлібекұлы Сатершинов.

Бірінші бөлім – ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі, философия ғылымдарының докторы, профессор Наталья Львовна Сейтахметова, дінтанушы PhD Лаура Ниязбекқызы Тоқтарбекова.

Екінші бөлім – саясаттанушы PhD Ғалым Жүсіпбек, исламтанушы PhD Самет Оқан, дінтанушы PhD Алмасбек Дүйсенбекұлы Шағырбай, исламтанушы докторант Нұрбол Сейілбекұлы Қалдыбеков.

Үшінші бөлім – саясаттанушы PhD Шолпан Мүлкіаманқызы Жандосова, дінтанушы PhD Мәдина Кенесарықызы Бектенова, дінтанушы докторант Мырзахмет Жүзей.

# I БӨЛІМ

## БІРГЕЙЛІК АЯСЫНДА ИНКЛЮЗИВИЗМДІ ЗЕРТТЕУДІҢ ТЕОРИЯЛЫҚ-ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

### 1.1 Ұлттық, азаматтық және діни бірегейлік дискурстары: әдістемелік және теориялық контекст

Діни бірегейлік мәселелерін ұлттық және азаматтық контекстен тыс қарастыруға болмайды. Шетелдік және отандық әдебиеттерде бірегейлік дискурстары діни дәстүрлердің қалыптасуы мен мәдени, саяси және әлеуметтік трансформация генезисінде қарастырылады.

Дін құбылысы көптеген ғасырлар бойы адамзаттың да, қазақ халқының да және қазақстандық қоғам өмірі руханиятының да ажырамас бөлігі болып, адамдардың құндылықтары мен мінез-құлық көзқарастарын қалыптастырып келді. Соңғы жылдары елімізде діннің рөлі едәуір артты. Діни дәстүрлердің алуан түрлілігі, әр түрлі конфессия өкілдерінің бір тарихи аумақта өмір сүруі мен өзара әрекеттесу тәжірибесі Қазақстанның ерекшелігі саналып және оның дамуын анықтайтын маңызды көрсеткішке айналды.

Қоғамның тұрақтылығы және мемлекеттіліктің одан әрі нығаюы көп жағдайда жүйелі ұлттық және діни саясатқа, сондай-ақ, елімізді мекендейтін ұлттар мен ұлыс өкілдерінің, республиканың барлық азаматтарының біртұтас мемлекеттік бірегейлігін сезінуіне байланысты болады. «Азаматтық қоғам», «азаматтық бірегейлік», «этно-конфессиялық бірегейлік», «қазақстандық патриотизм», «қазақстандық халық» ұғымдарының өзара байланысы және қазіргі өзгерістер жағдайында олардың ұлттық бірегейлікте нақты көрінісі ерекше маңызды болып табылады.

Бүгінгі таңда ислам – әлемдегі ең кең таралған дәстүрлі үш діннің бірі. Ислам дінін ұстаушылар барлық құрлықтарда тұрады, әсіресе Солтүстік Африка, Оңтүстік-Батыс, Оңтүстік және Оңтүстік-Шығыс, Орталық Азияда өте көп таралған. Біздің еліміз де тұрғындардың басым көпшілігі мұсылман дінін ұстанушы екені белгілі. Дегенмен Ата Заңымызда көрсетілгендей еліміз зайырлы мемлекет болып саналады. Ислам әлемінің үлкен географиялық

аумақты қамтитынына қарамастан, ислам дінін ұстанушы барлық халықтар бірыңғай мәдени тұтастықты құрайды, сондықтан ислам мәдениеті мен дәстүрі туралы жалпы және жекелей дінтанушылық тұрғыдан талдаудың көкейтестілігі мен маңыздылығы күмән туғызбайды.

Әрбір аймақ пен елдегі ислам мәдениетінің түрі исламның қандай діни дәстүрлерінің үстемдігіне байланысты сол қауымдастық үшін дәстүрлі мәдениет болатыны пікірталас туғызатын мәселе. Осыған байланысты мәдениеттің осы түрін қарастыру діннің мәні мен мағынасын терең еңбей зерттеу мүмкін емес.

Қазақстанның әлеуметтік-мәдени кеңістіктегіндегі ислам дәстүрін зерттеу барысында ең алдымен, дәстүр, мәдени дәстүр, діни дәстүр мәселелерін жан-жақты зерттеген ғалымдардың көзқарастары қарастырылған. Исламның қоғамға әсері мәселесін зерттеу дін пайда болған сәттен бастап және исламның қоғамға әсерін анықтайтын Құран, сондай-ақ осы діннің алғашқы уағызшысы және негізін қалаушы Мұхаммедтің дәстүрлері деп санауға болады. Әйгілі мұсылман теологтары мен ислам дінтанушыларының: әл-Фараби, әл-Ғазали, Ибн-Халдун және т.б. көптеген еңбектері жобада көтерілген мәселелерді ғылыми пайымдау барысында басшылыққа алынды.

Діни дәстүр мен ислам мәдениетін зерттеуші беделді ғалымдардың бірі, поляк әлеуметтанушысы және философы Э. Шацкий дәстүрді құндылық ретінде таныса, дәстүрдің әлеуметтік маңызын мойындап, құндылық ретінде қабылдамаған тарихи және диалектикалық ойдың негізін қалаушы К. Маркс және одан кейінгі әлеуметтанушылардың бір бөлігі дәстүрді ескіліктің қалдығы ретінде сипаттады. Заманауи зерттеушілер Э. Шилз дәстүрді тәжірибе арқылы туындайды десе, американдық антрополог ғалым Талал Асад ұрпақтан ұрпаққа жалғасатын үрдіс ретінде қарастырады. Француз ғалымы Рене Генон дәстүрдің нақты көрінісі Шығыста сақталған деген тұжырым жасайды. Салыстырмалы әлеуметтанушы әрі тарихшы израильдік Шмуэль Эйзенштадт дәстүрді кез-келген қоғамдық ұйымның ажырамас бөлігі санайды.

Ислам дәстүрі Құран мен Сүннетте, тәпсірде анықталған, онда исламдық үмбеттің анықталуы мен оған қатысты исламдық

ілімдердің негізгі ережелері көрсетілген. Христиан дәстүрі Библия, Інжіл мен Көне және Жаңа өсиетте сипатталып, христиандық ілімнің бастапқы қағидаттарында бейнеленіп, христиандықтың әулие әкейлерінің еңбектерінде көрініс тапқан.

Ислам мәдениетіндегі білім беру мен тәрбие – жеке тұлғаны қалыптастырудағы басты бағдар. Білім беру мен тәрбиелеу дәстүрі мұсылман ойшылдары әл-Ғазали, әл-Кинди және әл-Фарабидің трактаттарында сипатталады, ислам мәдениетіндегі сапалы білім беру мен тәрбие ең алдымен, кемел адам бейнесінде қарастырылады. Ислам дәстүрі мен мәдениетінің қазіргі замандағы рөлі орыс зерттеушілері А. Смирнов, А. Малащенко, А. Игнатенко, В. Наумкин еңбектерінде зерттеу нысанына айналса, ал қазіргі Батыс Еуропаның басты зерттеу мәселесіне айналған еуроислам ұғымы мен оның концепциясына қатысты шығармаларды Т. Асад, Т. Ибрагим, М. Сидди, М. Чандра, Т. Рамадан, Б.Тиби, Х. Ханафи, З. Сардар, С.Х. Наср, Т. Саррацин, О. Фаллачи, Т. Модуд еңбектерінен көреміз.

Мұсылман дәстүрінің рөлін ашатын исламтанулық зерттеулер әлемдік өркениеттің мәдени-коммуникациялық процестерін қалыптастырудағы ислами дәстүрдің рөлін қайта қарастыруға мүмкіндік беретін бірнеше тәсілдерді айқындады. Мұндай зерттеулерге А. Мец, М. Ходжсон, М. Элиаде, К. Гирц, Ф. Дитерици, М. Мюллер, А. Корбен, Ф. Шуон, Г. Кремер және тағы басқалардың еңбектерін жатқызуға болады.

Қазақстандық ғалымдар Н.Ж. Байтенова, Е.Е. Бурова, А.Д. Құрманалиева, К.Х. Таджикова, Д.Т. Кенжетай, Ж.С. Сандыбаев, Б.М. Сатершинов, Н.Л. Сейтахметова, Г.Г. Соловьева, А.Г. Косиченко, Ш.С. Рысбекова, С. Абжалов, Р.С. Мұхитдинов, Н.Д. Нуртазина, А.К. Муминов, Қ.М. Борбасова, Б. Бейсенов, Қ.Д. Затов, Қ.С. Бағашаров, З.Г. Джалилов және т.б. ислам дәстүрі, ислами білім беру және ислам мәдениеті мәселелері бойынша дінтанулық және исламтанулық мәселелермен айналысып, отандық ғылымға үлкен үлес қосуда.

Қазақ жеріндегі исламға дейінгі діни сенімді, дінді, мәдениет пен өркениетті тарихи-компаративистік негізде зерттейтін қазақстандық ғалымдар: С. Ақатай, М. Орынбеков, М. Бұлытай, Е. Оңғаров, А. Әбдірасилова және т.б.

Мәдени дәстүр мен құндылықтарды, діни дәстүрді сақтау және оны ұлттық бірегейлік идеологиясына қосу қажеттілігі мәселесін көтерген қазақстандық зерттеушілер қатарына Ә.Н. Нысанбаев, Т.Х. Ғабитов, С.Е. Нұрмұратов, Ғарифолла Есім, Г.Ж. Нұрышева, А.Т. Құлсариева, А.Р. Масалимова, М.С.-Ә. Шайкемелев және т.б. жатқызуға болады.

Сонымен, діни бірегейлік қалыптасқан және дамып келе жатқан үрдіс саналады. Өйткені оған аймақтық және жаһандық өзгерістер әсер етеді.

«Бірегейлік» феномені қазіргі таңда әртүрлі әлеуметтік-гуманитарлық сала мамандарының жіті бақылауындағы тақырып. Бірегейлік тақырыбы көптеп зерттелгенімен, бірегейлік тұжырымы толық шешімі табылмаған мәселе саналады.

Қазіргі заманғы зерттеулер бойынша, бірегейлік – өзгермелі құрылым, ол өмір бойы дамып, дағдарыстарды жеңу арқылы өтеді, яғни сәтті немесе сәтсіз бағытта өзгеруі мүмкін. Ғалымдар бірегейліктің шығу тегін әлеуметтік деп санайды, өйткені ол адамдардың өзара әрекеттестігі нәтижесінде және қатынас тіл арқылы бірін-бірі түсінісу барысында қалыптасады, ал бірегейліктің өзгеруі әлеуметтік өзгерістермен байланысты.

Жеке тұлғаның өзін белгілі бір топтың мүшесі ретінде сезінуінің басты жолы бірегейлік, яғни бірліктің (ортақтық) өлшемдері мен шектерін айқындау және қоғамдағы «Менін» анықтау. Жалпы мағынада бірегейлік әлеуметтік топ өкілдері мен тұлғаның өзі мен өмірдегі өз орнын қалыптастыру процесі ретінде қарастырылады.

Адамның немесе топтың белгілі бір саяси немесе әлеуметтік-мәдени қоғамдастықтың өзіндік ұқсастығы; адам мен қоғамның ықпалдастығы, олардың өзіндік ұқсастығын сезінуге және «Мен кімін?» деген сұраққа жауап беруге қабілеттілігін біз бірегейлік деп түсінеміз.

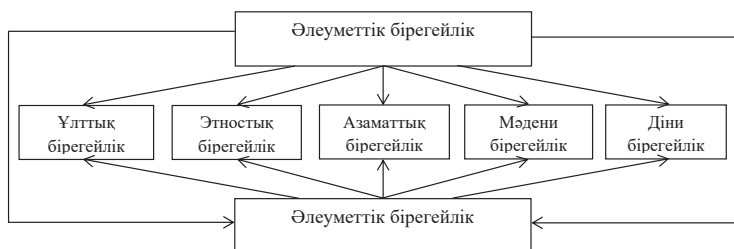
Жалпы бірегейлік ұғымы адамның әлеуметтік-мәдени кеңістікте өзіндік орнын тауып және де қоршаған ортада емін-еркін қалыптасуына жағдай тудыратын қандай да бір топқа жататынын жете түсінуі деген мағынаны білдіреді. Әрбір адам өзге адамдардан құрылған қоғамдастық арқылы өмірін белгілі бір тәртіпке келтіруге деген мұқтажтық нәтижесінде бірегейлік туындайды. Ол

үшін осы қоғамдастықтағы үстемдік ететін сананың элементтерін, талғамдарын, әдеттерін, нормалары мен құндылықтарын және өзін қоршаған адамдар қабылдаған басқа да қарым-қатынас құралдарын өз еркімен қабылдауы тиіс.

Топтың әлеуметтік өмірінің барлық көріністерін меңгеру адамның өміріне реттілік пен тәртіптілік сипат беріп, сондай-ақ оны еркінен тыс белгілі бір мәдениетке қатысты етеді. Сондықтан мәдени бірегейліктің мәні осы қоғамда қабылданған мәдени нормалар мен мінез-құлық үлгілерін, құндылық бағдарлары мен тілін адамның саналы түрде қабылдауы, сол мәдени сипаттамалар тұрғысынан өзінің «Менін» түсінуі, яғни осы қоғамның мәдени үлгілерімен өзін бірдей санау.

Жалпы елдер тарихында бірегейлендіру мәселелері өзгерісті және дағдарысты кезеңдерде аса өзекті болып табылады. Өзін-өзі бірегейлендіру әлеуметтік топтар мен саяси институттардың да қызметінде көрінеді, ол әлеуметтік жағдайы мен рөліне байланысты, алайда тек осылар ғана емес, жеке тұлғаның жеке ерекшеліктерімен де анықталады.

«Әлеуметтік бірегейлік – белгілі бір әлеуметтік топтардың немесе қауымдастықтардың мүшесі ретінде жеке тұлғаның қабылдауынан туындайтын әртүрлі жеке қасиеттердің бірігуі. Яғни көптеген «Мен-бейне»: ер адам, жасөспірімдер тобы, еуропалық, белорус, бойдақ, студент, спорттық команданың мүшесі, хоккейші және т.б.» деп Н.Л. Балич әлеуметтік бірегейлікке анықтама береді. Ол әлеуметтік бірегейліктің негізгі бес элементін атап көрсеткен [1].



*1 сурет – Әлеуметтік бірегейліктің негізгі элементтерінің құрылымы*

Ол әлеуметтік бірегейліктің құрылымын әртүрлі түрлерге бөліп көрсете отырып, олардың әрқайсысында – ұлттық, этникалық,

азаматтық, мәдени, діни бірегейлікте белгілі бір дәрежеде басқа түрлердің элементтері бар екенін айтады [1, с. 234-243].

Мысалы, құрылымдағы ұлттық элемент этникалық және азаматтық ұғымдармен тығыз байланысты, сондай-ақ адам қызметінің екі саласы – мәдениет пен діннің арақатынасын да қамтиды. Яғни, әлеуметтік бірегейліктің жекелеген түрлерін бір-бірінен ажыратып, дербес тұрғыда қарастырып талдауға болмайды және ол мүмкін емес. Сондай-ақ діни бірегейлік әлеуметтік бірегейліктің басқа да ұлттық, азаматтық, этникалық элементтерінің қалыптасуына айтарлықтай әсері болатыны анық.

Тұлғаның діни бірегейлігі күрделі көпқұрамды құбылыс. «Діни бірегейлік» ұғымы тұлғаның өзін-өзі сәйкестендіруі, діни дүниетанымы, діни мотивация, діни мінез-құлық және діни сезімдері құрамы негізінде қаралуы және зерттелуі де мүмкін. Сонымен қатар, діни бірегейлік тұлғаның нақты бір дінге, өмір салтына, діндегі бірлікке субъективті қатыстылығы мен өзін-өзі анықтау механизмімен байланысты. Діни бірегейліктің субъективті маңыздығы одан әрі маңыздырақ болып, тиісті өмір салтын қабылдаумен жалғасса, сол арқылы православиелік, католиктік немесе исламдық бірегейліктің басқа да түрлерін жасап, бірегейліктің басқа да түрлеріне тән ерекшеліктеріне де өң береді. Бұл ішкі және сыртқы жағдай адамды дінге алып келсе, ал діни бірегейлік әлеуметтік бірегейліктің азаматтық, ұлттық, мәдени түрлерін қалыптастыруға кері әсерін береді.

Сонымен «діни бірегейлік – тұлғаның белгілі бір дінге жата-тынын ұғынуы үшін құрылған және тиісті діни догмалар арқылы өзі мен әлем туралы түсініктерді қалыптастыратын ұжымдық және жеке сана-сезім түрі. Діни бірегейлік адамның сана-сезімінің алғашқы формаларының бірі болып табылады, сондықтан бірегейліктің басқа түрлерінің қалыптасуының бастауы болып саналады» [2]. Ол «өзінің қандай да бір діни қауымдастыққа қатыстылығын субъективті ұғыну кезінде дін арқылы өзінің экзистенциалды тәжірибесін алу мағынасында субъектінің ұқсастығын білдіреді» [3, с. 223-224].

«Діни бірегейліктің мазмұны осы діннің мүшелерімен белгілі бір дәрежеде бөлісетін әртүрлі көзқарастарды құрайды» [4].



Сонымен қатар қазіргі дінтануда енгізілген анықтаманы атап көрсетсек: «Діни бірегейлік – діни сана санаты, оның мазмұны осы мәдениетте діни деп аталатын идеялар мен құндылықтарға қатыстылығын ұғыну, сондай-ақ дін мен діни топтың нақты түріне тиістілігін сезіну болып табылады» [5].

Діни бірегейлік ұғымы адамның жалпы діни өзін-өзі тануын, сондай-ақ конфессиялық бірегейліктің нақты нысанын қамтиды. Діни бірегейлік өзінің рухани бағыт-бағдарын руханилықтың басқа түрімен арақатынас тұрғысынан ұғыну тәсілі болып табылады.

Діни бірегейлік қазіргі таңда ұлттық және азаматтық бірегейлікпен тығыз байланыста. Ал ұлттық бірегейлік терминінің өзі бірегейліктің әртүрлі үлгілерінің өзара әрекеттесуі нәтижесінде жеткізілетін әлеуметтік, мәдени, саяси идеялар мен құндылықтардың синтезіне негізделеді. Шетелдік әлеуметтанулық әдебиеттерде ұлттық бірегейліктің маңызды құрамдас бөлігі ретінде этникалық және діни сәйкестік болып табылады [6]. Яғни ұлттық бірегейліктің негізін қалаушы мәдениет пен рухани құндылық. Ал отандық зерттеушілердің пікірінше, ұлттық бірегейлік тілдің, діннің, салт-дәстүрдің, өз этносының өкілдеріне деген сенімнің ортақтығы деп түсіндіріледі.

«Ұлттық бірегейліктің негізгі белгілері ұлттық дәстүр, ұлттық тәрбие, ата діннің таза күйінде сақталуы, тарих, тарихқа, тарихтағы ата-баба дініне деген құрмет, ұлт мәдениетінің әлеуметтік өрісіне айналған шешендік, ұлттық өнер түрлері, туысқандық дәстүр, тәртіп, тазалық, қоғамда, отбасында ұлттық құндылықтардың тегістей сақталуы, заман талабына сай бейімделу, білімді болу, ғылымның мемлекетке тигізер пайдасын ел болып бағалау, ұлттың дербес шаруашылығының болуы және оны уақыт талабына сай нығайта білу» [7].

Демек, ұлттық бірегейлікке белгілі бір аумаққа, құндылықтарға, белгілі бір этностарға байланысты рухани тәуелділік және т. б. жатады.

«Ұлттық бірегейлік өзін-өзі тану мен ұлттық сәйкестендіру арасындағы күрделі әрі қарама-қайшы үрдісінің нәтижесі болып табылады. Өйткені «ұлт» және «ұлттық» ұғымдарының өзі әртүрлі

мағынаға ие болғандықтан, түпкілікті нәтиже екі жақты сипатқа ие болуы мүмкін» [8].

Бұл пікірді ұлттық бірегейлікті зерттеп жүрген отандық ғалым Р.Қ. Қадыржанов та қолдайды: «Қазақстанға өзінің ұлттық мемлекетін орнатып оны дамыту керек. Бұл үрдісте ұлттық бірегейлікті анықтау түбегейлі маңызды. Ұлттық мемлекет пен оның азаматтығының бар болуы өздігінен ұлттық бірегейлікті анықтап бермейді. Бұл жерде Қазақстан халқын анықтау мәселесі туралы сөз болып отыр, яғни, біз оларды «қазақтар» немесе «қазақстандықтар» ретінде анықтай аламыз ба, оның үстіне қазіргі таңда бұларды идентификациялауда айтарлықтай қарама-қайшылықтар байқалады» деп баға береді [9].

Яғни ұлттық бірегейлік – белгілі бір ұлтқа, елге, мәдени кеңістікке тән сезіммен байланысты адамның бірегейлігінің құрамдас бөлігі. Ұлттық бірегейлік азаматтық немесе ұлт ұғымдарына ұқсас емес, бірақ олар оған күшті әсер ететін факторлар болуы мүмкін.

Ұлттық бірегейлік туа біткен ерекшелік емес, ол мәдениет ортақтығынан алынған ұғынудан шығады. «Жалпы алғанда, ұлт пен ұлттық бірегейлік ұғымдары өзара тығыз байланысты, олар бір-бірін бағамдайды. Ұлт адами қоғамдастық ретінде ортақ ұлттық бірегейлікті бөлісетін индивидтерден тұрады. Сонымен қатар, қабылдау стереотиптері мен зерттеу әдістері индивидтер ұлтын құрайтын сана-сезім ұлттық бірегейлік болып табылады» [10].

Азаматтық бірегейлік термині әлеуметтік әдебиетте белгілі бір мемлекет азаматтары қауымдастығына өзінің қатыстылығын сезіну ретінде қарастырылады.

«Азаматтық бірегейлік дегеніміз барлық әлеуметтік-мәдени өлшемдерде индивидтің (топтың) өзін қоғаммен салыстыру нәтижесі болып табылады. Оның салдары индивид өзін мемлекетпен, қоғаммен, елмен бірдей сезінуге, өзін «өз» тобы мен «бөтен» топпен салыстыру өлшемдері мен нұсқаулықтар жиынтығын қалыптастыруға алып келеді» [11] деп азаматтық бірегейлікке сипаттама берілген. Р. Шикова азаматтық бірегейліктің іргетасы қоғаммен, мемлекетпен және елмен сәйкестендіру жолымен келгенін айтады. Азаматтық мемлекетпен, азаматтылық Отанмен, атамекенмен және отаншылдықпен байланысты. Яғни, азаматтық,

азаматтылық және отаншылдық азаматтық бірегейліктің элементтері болып табылады. Сондықтан азаматтық бірегейлік халықты біріктіреді және де әлеуметтік интеграцияның біріктіруші негізі болып саналады.

Азаматтық бірегейлік құрылымын талдау барысында, біз «азаматтық бірегейліктің объективті (формальды – мемлекет және құқық, сондай-ақ формальды емес – негізгі мәдени және әлеуметтік стандарттар мен нормалармен берілген) және субъективті (жеке тұлға салыстырмалы түрде жасаған) құрамдас бөліктері бар» [12] деген Е.А. Гришинаның байлауына тоқталамыз. Оның айтуынша, азаматтық бірегейліктің объективті және субъективті құрамдас бөліктерінің арақатынасы тиісті әлеуметтік тәжірибелерді жүзеге асыру арқылы әлеуметтік жаңғыртуды қамтамасыз ету үшін оның тұтастығы мен функционалдық дәрежесін анықтайды.

Мысалы, тұрақты қоғамда объективті құрамдас бөлік басым болады. Ал қоғамдағы әлеуметтік-мәдени құндылықтар мен нормалардың түбегейлі өзгеруі болған жағдайда азаматтық бірегейліктің субъективті құрамдас бөлігі басымырақ болады.

Р. Шикова азаматтық бірегейлікті талдау барысында оның қоғамның тұрақты әлеуметтік-мәдени сипаттамалары, әлеуметтік-саяси, ұлттық-мәдени, діни және өзге де ерекшеліктер негізінде қалыптасатын күрделі жүйе деген байламға келеді. Ол өзінің ғылыми жұмысы барысында азаматтық бірегейлікке талдау жасауда, ең алдымен азаматтық бірегейлік пен ұлт арасындағы өзара байланысқа назар аудару керектігін жазады.

«Егер Қазақстанның ұлттық бірегейлігін анықтау үшін осы сұрақ қойылса, онда оған барлық азаматтар үшін ортақ жауап жоқ екені анықталады. Қазақстан азаматтарының бір бөлігі бұл сұраққа «біз – қазақпыз» деген жауап берсе, ал азаматтардың басқа бөлігі өзін қазақ деп танығысы келмейді және «Біз – қазақстандықпыз» деген жауап ұсынады. Демек, бүгінгі таңда Қазақстанда «біз кіміз?» деген сұраққа қоғамның әртүрлі бөліктерінің жауабына байланысты екі ұлттық бірегейлік бар болғаны. Бірегейліктің бірін қазақ бірегейлігі деп анықтауға болады, өйткені ол «біз – қазақпыз» деген анықтамаға сүйенеді. Екінші бірегейлікті ұлттық бірегейлік деп айтуға болады, өйткені ол «біз – қазақстандықпыз» деген формуладан шығады» [13]. Бірақ «Біз қазақпыз» деп жау-

ап берген респонденттерді ұлттық бірегейлікке, керісінше «Біз қазақстандықпыз» деп жауап бергендер азаматтық бірегейлік сезімі басым деп ойлаймыз. Осы тұста О.Е. Хухлаевтің «Психология национализма в зарубежных исследованиях» [14] атты мақаласындағы мәліметтерге тоқталсақ болады. Ол бірнеше американдықтың ғалымдардың зерттеу жұмыстарына талдау жасайды. Қазіргі таңда отаншылдық пен ұлтшылдықты бөліп қарастыру танымал құбылыс. Мысалы, американдық Р. Костерман және С. Фешбахтың бағамдауынша, отаншылдық – бұл өз еліне деген адалдық, мақтаныш пен сүйіспеншіліктің жағымды сезімі болса, ал ұлтшылдық үстемдік, басымдық пен өзгені жақтырмауға байланысты идеялар көрсетеді. Сондай-ақ сауалнама жүргізу барысында ұлтшылдықты қолдайтындар респонденттердің жалпыдан көбісі Американың жергілікті азаматтары емес, ал керісінше АҚШ азаматтарына отаншылдық сезімі тән екені белгілі болды. Шетелдің кейбір ғалымдары ұлтшылдық пен отаншылдықты бөліп қарастырудан гөрі, біріктіріп зерттеу керектігін ұсынады. Мысалы, М. Кеммельмейер және Д. Винтер атты ғалымдар американдық жалаудың ұлтшылдық пен отаншылдық сезімге қаншалықты әсері болатынын зерттеген. Зерттеу әр түрлі екі бөлмеде жүргізілді, бір бөлме американдық жалауларға толы болды. Олардың ойынша, отаншылдық өз еліне сүйіспеншілік пен адалдық болса, ұлтшылдық артықшылық, ерекшелік және тіпті үстемдік идеологиясы. Алайда зерттеудің нәтижесінде жалаулар тұрған бөлмеде отырған респонденттердің ұлтшылдық сезімі екінші бөлмедегі респонденттерге қарағанда басымырақ көрініс тапты.

Жастардың азаматтық бірегейлігі мен позициясын қалыптастыру елі, Отаны үшін мақтаныш сезіміне тікелей тәуелді. Патриотизм азаматтық қауымдастыққа саналы қатыстылық сезімі ретінде базалық сәйкестендіруші фактор болып табылады.

Сонымен қатар, азаматтық бірегейлікті, біз өзін «өз ұлтының өкілдерімен», «өз Республикасының азаматтарымен» салыстыру процесі ретінде қарастыруға болады. Осылайша, көпэтносты аймақтың азаматтық бірегейлігі тұтастай алғанда ұлттық бірегейліктің элементі ретінде қарастырылуы мүмкін, алайда бұл болжам эмперикалық ойлауды талап етеді.

Қорыта келе, «Біз кімбіз?» деген сұраққа жауап беру қажеттілігі үйлесімді қоғам құруға мүмкіндік беретін кілт ретінде бірегейлікті зерттеуге себепші болады. Азаматтық бірегейлікті құрастыруда басты қағида толерантты сананы қалыптастыру мен бір-біріне құрмет көрсету маңызды.

### Әдебиеттер

1 Балич Н.Л. Религиозная идентичность в культуре современного общества. Социологический альманах. – Минск, 2015. – №6. – С. 234-243.

2 <https://ru.wikipedia.org/wiki>

3 Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. – М.: Икар, 2-е изд, 2012. – С. 223-224.

4 Ляушева С.А. Религиозная идентичность в современной культуре // <https://cyberleninka.ru/article/v/religioznaya-identichnost-v-sovremennoy-kulture>

5 Религиоведие. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект. – 206 б.

6 Астафьева О.Н. Реструктуризация и демаркация коллективных идентичностей в условиях глобализации: будущее национальнокультурной идентичности // Вопросы социальной теории. – 2010. – Том 4. – С. 223-241.

7 СәрсембинҮ. <http://akikat.kazgazeta.kz/?p=8999>

8 Мусаев И. М. Национальная идентичность и права человека URL: [http://www.civisbook.ru/files/File/Musaev\\_naz.pdf](http://www.civisbook.ru/files/File/Musaev_naz.pdf) стр2

9 Кадыржанов Р.К. Конструктивизм, примордиализм и определение национальной идентичности Казахстана // Аль-Фараби. – 2012. – № 4. – 86 б.

10 Кадыржанов Р.К. Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 168 с.

11 Шикова Р.Ю. Гражданская идентичность современной молодежи: социокультурный анализ: на примере Республики Адыгея: автореф. дис. канд.соц.наук. Майкоп, 2010. – 10 б.

12 Гришина Е.А. Идентичность гражданская // Социологическая энциклопедия: В 2 т. – М., 2003. – Т. 1. – 336 б.

13 Кадыржанов Р.К. Национальная идентичность Казахстана и этнокультурный символизм. <http://mysl.kazgazeta.kz/?p=266>

14 [http://psyjournals.ru/files/56487/spio\\_2012\\_4\\_Nuhlaev.pdf](http://psyjournals.ru/files/56487/spio_2012_4_Nuhlaev.pdf)

## **1.2 Инклюзивті діни бірегейліктің ғылыми-теориялық түсіндірмесі**

Инклюзивтілік адамның діни бірегейлігі контекстіндегі феномен ретінде әлеуметтік-гуманитарлық зерттеулерде мынадай міндеттерді шешуді қажет ететін пәнаралық проблема ретінде ұсынылды:

1) Инклюзивтілік пен эксклюзивтілік дихотомиясы, инклюзивтіліктің балансы, діни бірегейлікті қалыптастырудағы эксклюзивтілік;

2) ХХІ ғасырдың құбылысы ретінде инклюзивті тұлға және оның өміріндегі діннің рөлі қандай?

3) Инклюзивті діни бірегейлік инклюзивті адамға тән.

Діни бірегейліктің инклюзивтілігі мәселесі – бұл тарихи-философиялық, әлеуметтік-мәдени өлшемде ең маңызды саналатын адам мәселесін қамтиды. Өйткені «инклюзия» адамды өмір мен коммуникацияның барлық салаларына тарту, қосу арқылы адамның руханилығы мен әлеуметтілігі қалыптасатын қоғамдық сананың формаларын қалыптастырады. Діни инклюзия ең алдымен, діни теорияға, практикаға және ортаға енуге тікелей байланысты. Эксклюзия ерекше жағдайды білдіреді, біздің контексте эксклюзивтілік – бұл діни қарама-қайшылықты, «Өзгені» мойындау. Инклюзивті діни адам – бұл діни дәстүрдің болмысымен байланысты болатын діни дәстүрдің иесі және қамқоршысы. Инклюзивті бірегейлікті модельдеу оған әртүрліліктің бірлігін қамтамасыз ететін мәдениеттің инклюзивті формасын енгізуге негізделеді.

Көбінесе инклюзивті бірегейлік мәселесі – бұл жеке тұлғаның проблемасы, оның қалыптасуы өзін Өзгеден ажыратуда және Өзгенің жеке басын қабылдауда болады. Мен және Өзге инклюзивті диалог пен қарым-қатынастың проблемасы ретінде диалогтық философия дискурсында қарастырылады. Философияның әртүрлі дискурстарындағы Мен және Өзге арасындағы диалогтың діни контексті метафизикалық, антропологиялық және саяси мағыналармен түсіндірілді.

Бір діннің екінші дінге қарама-қайшылығында дұшпандық түсінік жиі пайда болды. Өзгенің «көру» және «түсіну»

дүниетанымдық парадигмалары ХХ ғасырға дейін бинарлы оппозицияның идеологиялық базасына негізделді. Алайда, ХХІ ғасырда да бас тарту идеологиясында діни жағынан Өзге адамға қарсы тұру бар. Постколониялық зерттеулерден басталған Өзгенің ерекшеліктерінен ажырау дискурсы Өзгенің инклюзивті көзқарасын қалыптастырады.

Өзінің бірегейлігі мен өзіндік ерекшелігі үшін күрес өзін-өзі инклюзивті түсіну тақырыбын да өзекті етті. Өзіндегі дұшпандық, мәдени/діни үстемдік презумпциясы секілді сезімдерді жеңу Өзгелермен онтологиялық өзара әрекеттесуге мүмкіндік берді.

«Діни Өзгенің» поликонфессиялық қоғамға қайтуы философия және теология контекстіндегі қайту деп түсіндірілді. Мысалы, Э. Дуссельдің философиялық жүйесінде «мен және Өзгелер» әлеуметтік және коммуникативті этика тақырыбы ретінде мәселе етіп көтеріледі.

Діни қатынастар саласындағы Өзге және Мен этикасы еркін қарым-қатынас қатынастарына айналады. Еркіндікке қол жеткізу праксисі инклюзивтілікке «байлаулы». Қарым-қатынаста Өзгенің діни бірегейлігіне еркін діни тұлғаның жеке басы ретінде түсінуді қосқанда ғана шынайы коммуникативті шындықты «құруға» болады. Дуссель Өзгеге құлақ асудың қажеттілігі өзінің жеке басын инклюзивті түсінудің бастауы деп санайды.

Өз дінінің артықшылығы, діни бірегейлік презумпциясы діни Өзгенің жеке басын кемсітуге әкеледі, бұл жағдайда тек тоталитарлық ойлауға жол ашылады, ол өзінің жеке басына ерекше көзқарас қалыптастырады, Мен мен Өзгенің қарым-қатынасын бұзады. Мен және Өзге проблемасы арқылы инклюзивтілікті түсіну желілік емес динамиктер әдіснамасына әкеледі, өйткені діндарлық пен әлеуметтілік көптеген мағына тұрғысынан бөлінуі мүмкін.

Діни дәстүрлер діни бірегейлікті қалыптастырады. Онда діни дәстүрдің қандай принциптері бар екеніне байланысты, олар бірегейлік үшін «жұмыс істейді». Көп мәдениетті қоғамдардағы діни бірегейліктің әртүрлілігі плюрализм идеологиясына негізделген діни бірегейлік саясатына байланысты, ол белгілі бір діни бірегейлікті қалыптастырудағы бостандықты мойындап қана қоймай, оны қоғамда алға жылжытады.

Діни бірегейлікті қалыптастырудың ең басты факторы ғылым мен теологияны қамтитын инклюзивті білім беру. Инклюзивтік көзқарастарға негізделген діни білім экстремизмнің деконструкциялануына, толерантты конфессиялық дискурстың өрістеуіне ықпал етеді. Қазіргі Қазақстанның көпмәдениетті болмысында діни білімге ханафи мазхабының доктринасында қамтылған жоғала бастаған инклюзивті мәртебені қайтару рөліне басымдық беріледі.

Діни фундаментализмге балама ретінде ұсынылған діни плюрализм діндарлықты, діни бірегейлікті анықтау үшін «Коперник төңкерісі» іспетті болды. Діни плюрализм әдіснамасының иесі, зерттеуші Д.Х. Хик христиан дінінің негізгі догмаларын инклюзивті оқу идеясын негіздейді (басқа монотеистік діндер тұрғысынан). Оның қайта қалпына келтірілген деизм арқылы құрған «шынайылық» концептін Р.Х. Нэш, Н. Андерсон, К. Ньюдорф және т. б. зерттеушілер сынға алды, сонымен бірге діни плюрализм тақырыбы бүгінде философиялық және дінтану әдебиетінде екіұштылық ретінде көтеріліп келеді, өйткені ол бір жағынан поликонфессионалдық тақырыбымен, екінші жағынан полидіндарлықпен байланысты. Монотеистік дәстүрдің діндері үшін діни плюрализм көбінесе мағыналардың деконструкторы болып көрінеді, өйткені олар қасиетті жазбаларды (діни мәтіндер) эксклюзивті оқудың басымдығын талап етеді.

Саясилану, әлеуметтену т.б. секілді жаңару идеясымен байланысты модернистік теологияға қарағанда фундаменталды теология өкілдері діни плюрализмге көбіне қарсы шығады. Мысалы, мұсылман модернизміндегі азаттық теологиясының жаңа замандағы дискурсы, христиан сионизміндегі феминизм теологиясы т.б., бұлардың бәрінде қазіргі замандағы діндарлық пен діни шындықты баршаны қамтитындай модельдейтін инклюзивизмге деген бейімділік бар.

П. Бергер мен Т. Лукманның «Өмір шындығының әлеуметтік құрылысы» еңбегінде зайырлы қоғамдағы діндарлық феноменін инклюзивті қайта қараудың маңызы ашылады. Діндарлықты адамның сипаттамасы деп санай отырып, Лукман трансцендентация идеясын қазіргі адамның құрылыс шындығы ретінде негіздейді [1. Бергер П., Лукман Т. «Өмір шындығының әлеуметтік құрылысы». М., 1995].



Ханафи мазхабы ақыл-ой үстемдік ететін заңдардағы рационалды құрамдас бөлікке рефлексия жасау арқылы мағыналы әрекет ететін исламдық бірегейлікті қалыптастырудың стратегиясы ретінде инклюзивтіліктің алға басуына ықпал етті.

Мысалы, Худайбиядағы Мәдина келісімінде діни бостандыққа, конфессиялыққа, плюрализмге құқық берді. Ислам дәстүріндегі инклюзивтілікті «өзгелікті», «бөтендікті», «айырмашылықты» қай тұрғыдан болсын қабылдау деп түсінуге болады. Егер Алла қаласа, сіздерді бірдей келбетпен жаратар еді, бірақ ол бәрін әртүрлі етіп жаратты деген мағынадағы әйгілі аятта да басқа мәдениеттер мен дәстүрлерді қабылдауға қажетті инклюзивтілікке бейімділік бар.

Исламдық бірегейліктің инклюзивтілігі басқа діни бірегейлікке бинарлы қарама-қайшылықта емес, монотеистік діндермен сабақтастықтың онтологиялық желісін жүргізуде жатыр. Инклюзивизм Қазақстанның ислам дәстүріндегі инклюзивизм ортағасырлық және қазіргі Қазақстан аумағында қалыптасқан діни-мәдени ландшафт үлгісінде ерекше байқалады.

Барлық елдердегі дәстүрлерді қалпына келтіру ретінде мәдени ландшафттарды қайта бағдарлау процесі әртүрлі мәдени және діни дәстүрлердің жайлы өмір сүруінің басым принципін көрсетеді және сондай принциптердің бірі инклюзивтілік.

Инклюзивизм мен эксклюзивизмнің қалыптасуына діни ілімдер әсер етеді. Ханафи инклюзивтілікті салыстырмалы либерализм, дін тұрғысынан Өзгеге төзімділік, Исламның моральдық құрамына қайшы келмейтін дәстүрлерді қабылдау, сыни тәпсір түрінде қолдаса, ал ислам доктринасы деп аталып жүрген бағыт керісінше, бөтен, жау бейнесінде көрінетін өзге нәрсеге төзбеушілікке алып баратын эксклюзивтілікті құптайды. Әдетте мұндай жағдайдағы бөтенсу конфессия арасында болады.

Инклюзивизм – бүгінгі таңда көптеген мағынаны қамтитын әрі Өзгелерге қатысты дүниетанымдық көзқарасты білдіретін ұғым. Инклюзивті интеграция деген Мен және Өзгенің бірлесе отырып жасаған қарым-қатынасы. Алайда біз бұл ұғымдардың арасын ажыратпаймыз. Интеграция инклюзия ретінде, бір жағынан «қосылу және тартылу», Мен Өзгенің бірегейлік ресурсында, екінші жағынан бірегейлену – бұл Өзгеден айырмашылық, өзіндік бірегейліктің шекарасын белгілеу.

Білім беру стратегиясына қатысты ежелгі ғылыми және философиялық тәжірибені мұра еткен ислам философиясы жаңа бірегейлік – исламды қалыптастыратын жалпыға бірдей әлеуметтік-мәдени процесс ретінде білім беруді дамыту үшін қажет өзіндік мүдделер мен өзіндік дәстүрлерден туындады.

Ежелгі философиялық және мәдени мұраның аудармасы классикалық және постклассикалық (кеш классицизм кезеңі деп аталатын) толығымен жүзеге асырылғандықтан, әмбебап білім-тәрбие-пайдея идеясын қайта құру катиб деп аталатын аудармашылар мен ислам зиялыларынан құтыла алмады.

Пайдея – ежелгі өркениеттің бұрынғы стратегиясы. Бұл Ислам ғалымдарының шығармаларында басқа хронотопта түсіндірілген. Ежелгі дәуірде білім тек Сократта «басқалар сияқты ойламау» принципіне негізделді, көп жағдайда білім беру процесі әмбебап болды. Білім берудегі «версус» тәрбие өзгерту қажет болған «варварлық бірегейлікке» қарағанда өркениетті бірегейлікті қалыптастыруға бағытталған.

Философияға білім беру – тәрбиелеу рөлі берілді, идеалды билеушіні «құруға» тура келетін зияткерлік мұғалім элитасы қалыптасты. Өздеріңіз білетіндей, бұл мәселеде жетістіктер өте аз болды. Философтар тәрбиелеген билеушілер сирек жағдайларды қоспағанда ұлы тұлғалар, бірақ тиран болды. Плутархтың пікірінше, тек Марк Аврелий философтардың жақсылық, ізгілік, әділет туралы мұраттарын бейнелеген. Тіпті ұлы Аристотельдің өзі Александр Македонскийден аса дана, парасатты билеуші ұғымын жасап шыға алмады. Бірақ екінші жағынан, Александр Македонскийден бастап, оның империясын біріктіретін мәдени бірегейліктің құрылысы басталды. Македония империясының бірлігі пайдеяның жоғары үлгілерімен танысуда көрінді. Аристотель шәкіртімен келіспей, пайдея тек құлға емес, эллинге қажет процесс деп мәлімдеді. Құл «өркениетті» бола алмайды деп санайды Аристотель. Пайдеяның деконструкциясының осы бағытына Ибн Рушд назар аударады, ол білім кез-келген адамды өзгерте алады және оның жаны мен ақылын тартып алады, оны өзгерте алады, жеке тұлға бола алады деп санайды.

Сондықтан исламдық интеллектуализм өзінің білім беру стратегиясын жасайды, онда исламның рухани қайнар көзіне сенім

артып, білім беру процесін рухтандырады, оны жоғары руханият техникасына айналдырады. Мұндай білім беру процесінде білім мен тәрбиенің барлығын қамтитын инклюзивтілік принципі пайда болады.

Ислам дәстүрімен біріктірілген исламдық орта ғасырлар үшін оның бірегейлігі ислам мәдениеті болды, өйткені діндарлық процесі дін мәдениетіне араласумен байланысты болды. Надандық дәуіріндегі бірегейліктің жоғалуы Ислам өнерінде және күнделікті өмірдің исламдық эстетикасында айқын көрінетін исламдық бірегейлікке экзистенциалды контекст енгізді.

Кез-келген әлеуметтік, экономикалық, мәдени күйзелістерден кейін бүкіл әлемде басталған діни бірегейлікті іздеу руханиятты іздеумен байланысты деуге болады. Мысалы, тоталитаризмнен кейін Исламмен қайта қауышуда қазақстандық қоғам үшін діннің инклюзивтілігі туралы мәселе үлкен мәнге ие болады. Инклюзивизмді зайырлы қоғамның перспективасын ашатын принцип деп санауға бола ма? Және бұл қандай перспектива?

Инклюзивтілік, мысалы, жекелеген дінтанушылардың пікірінше, исламға өздерінің мәдени дәстүрлерін онтологизациялаған аумақтарда тән, исламның органикалық тұрғыдан енуі соларға байланысты. Ғылыми-көпшілік сипаттағы зерттеулерде мезгіл-мезгілімен пайда болатын белгілі құбылыс – «қазақ исламы» оларда инклюзивтілікке ниет ретінде анықталады. Бірақ бұл құбылыстың концептуалдылығы тек аумақтық шекараларда ғана жатыр, өйткені мазмұны тарихи-логикалық практика тұрғысынан қазақ қоғамында ашылған құбылыс ретінде осы ұғымды түсінуде ашылады. Қазақ қоғамының демократиясы исламдық әлеуметтік доктринаның демократиясына үйлесімді түрде «қабаттасады», соның нәтижесінде тұрақты исламдық құндылық парадигмасының идеологиясы пайда болады, онда моральдық басымдығы бар жергілікті заңдар құқықтық салада басымдыққа ие болады. Дін рухани-адамгершілік өмірдің үлгісі ретінде көрінгендіктен, қазақ қоғамының және қазақстандық қоғамның исламдық өмір салтында саясатты демаркациялау маңызды фактор болып есептеледі. Инклюзивизмді исламдық өмір салты мен ойлауды модельдеудің негізі болып есептелетін рационалды парадигма ретінде түсінуге болады. Ханафи мазхабында рационализм – ұтымдылық-шындық өлшемі және ойлау өлшемі.

Бірақ символдарға толы сопылық, иррационалды, метафора-лық бағыттар да болды және сопылық қазақ қоғамына исламдық логосты «алып келді». Ұтымдылықты «алып жүрудің» иррационалды тәсілі бұл абсурд емес пе? Сопылық тариқат исламның ұтымды үйлесімді жүйесін түсінуге инклюзивтілік логикасын осылай енгізді.

Ханафи мазхабы Қазақстан болмысында өзінің рационализмге бейімділігін көрсетті. Құндылық – бұл діни Менмен діни емес Өзге, діни емес Менмен діни Өзге адамдар арасында қарым-қатынас жасай алатын ғана емес, сонымен бірге бірлескен шығармашылық жасай алатын шындықты құру.

Инклюзивтілік секілді құбылысты зерттеудің практикалық мәні бұл ұғым табиғатының күрделі екенін көрсетеді, өйткені ол әлеуметтік қақтығыстар мен келіспеушіліктердің алдын алуға, сондай-ақ әлеуметтік бірлікке алып келеді. Шетелдік зерттеушілер қоғамдағы инклюзивтіліктің жолдары мен түрлерінің тиісті дәрежеде болмауынан немесе дұрыс еместігінен туындаған қарулы қақтығыс мәселесіне баса назар аударады. Сонымен бірге, орыстілді ғылыми әдебиеттердегі жеке проблемалық сала – осы инклюзивті білім беру. Американдық зерттеушілер атап өткендей, діни инклюзивтілік медицина саласында ерекше маңызға ие.

Рухани-діни тұрғыда бейбіт қатар өмір сүруге ұмтылатын көпконфессиялы дұрыс қоғам талап ететін мәдени әралуандылықтың қалыптасуына бірқатар себептер әсер етеді. Біріншіден, бұл жалпы қоғамдағы діни нанымдардың, көріністер мен діндарлықтың кең таралуы. Дүние жүзіндегі басым көпшілік адам діни тәжірибеге аяқ басады, діни көзқарасқа сәйкес өзін-өзі бірегейлендіреді, өмірдің мәні туралы ойланады, көбіне өздерін дінмен байланыстырады әрі діни рәсімдерді ұстанады. Екіншіден, әртүрлі діни көзқарастағы пациенттермен жұмыс жасау кезінде медицина саласындағы этикалық және философиялық зерттеулерде рухани-діни әртаратандыруды, әсіресе көп конфессиялы қоғамдарға қатысты болған кезде ескеріледі. Дамыған елдердегі медициналық практика терең рефлексияны талап ететін күрделі шешімдер қабылдау кезінде негізгі фактор ретінде дінді қарастырады.

Медициналық практикаға рухани-діни мәселені қосу қалай жүзеге асырылады? Сонымен мұнда пациенттің

рухани-аксиологиялық бағыттары, оның діни сенімдері мен қорқыныштары, өмірде ол маңыз беретін басымдықтар, ол мойындаған рухани билік туралы ақпарат жиналады. Мұндай «рухани деректер» әсіресе пациенттердің ауыр ауруларында, соның ішінде психологиялық қиындықтарына пайдалы болуы мүмкін. Осындай ақпаратты жинау үшін американдық зерттеушілер FICA құралы мен NOPE әдісі сияқты арнайы әдістерді әзірледі.

Біріншісі пациенттің не нәрсеге сенетінін, өмірдің мәнін қалай түсінетінін, діни тұрғыдағы маңызды тәжірибелерді практикаға асырудың жолдарын, қауымдастықпен немесе діни институттармен өзара әрекеттесудің сипатын анықтауды қамтиды.

NOPE әдістемесі адамның негізгі рухани ресурстарына жүгінуді білдіреді: діни көзқарастарына тікелей назар аудармай, оның үмітінің қайнаркөзіне маңыз береді. Бұл өз кезегінде өзін әртүрлі рухани және діни жүйелерге қатысты деп санайтын пациенттермен байланыс орнатуға мүмкіндік береді. Сонымен қатар бұл әдіс пациенттің жеке руханияты мен діни рәсімдерінің аспектілеріне назар аударады, бұл маңызды тәжірибелерді, соның ішінде діни және рухани тәжірибелерді анықтауды қамтиды. Сондай-ақ, бұл әдіс пациенттің рухани және діни сенімдері оның діни этикасы тұрғысынан рұқсат етілген медициналық рәсімдерге, сондай-ақ өлім-жітімге байланысты рәсімдерге қалай әсер ететінін анықтауға мүмкіндік береді [1].

Халықаралық коммуникативтік процеске әртүрлі топтар мен өркениеттік қоғамдастықтарды қосу арқылы саяси салада инклюзивтілік қағидатын көрсету олардың үнін көпшілікке жеткізу мүмкіндігін арттырады. Өз кезегінде бәріне маңызды мәселелерді шешу кезінде әртүрлі тараптардың мүдделерін ескеру қолданыстағы проблемаларды шешудің жалғыз мүмкін әдісі ретінде зорлық-зомбылық пен қақтығыстарды пайдалану қаупін азайтады. Саяси қатысу мен саяси өкілдіктің балама тәсілі пайда болады [2, б.12.].

Инклюзивизм саяси шешімдерді заңдастыруға ықпал етеді, қоғамдағы саяси процесті қабылдауды жақсартады – бұл ішкі саяси немесе сыртқы саяси процестер болсын бәрібір. Бұл мына нәрсемен байланысты: қару-жарақтың тартылуы арқылы болып жатқан қарқынды қақтығыстардың инклюзивизм жолынан

айырмашылығы мұнда саяси ықпал мен экономикалық пайдадан басқа ештеңе көзделмейді (және көбінесе қудаланбайды) [3, б. 7–24]. Қоғамдық пікір бейбіт инклюзивті үдеріске қатысатын азаматтық қоғамның заңды топтарының қоғамдық санасына ықпал ету арқылы қалыптасады [4]. Әлемдік саяси практикада инклюзия қағидатын жүзеге асыру өкілдердің тікелей қатысуымен өтетін ұлттық диалогта айтарлықтай орны бар; келіссөздер процесіне байқаушыларды тарту; халықтың әртүрлі топтарын тыңдау; инклюзивті комиссиялар; жұмыс топтарының жоғары деңгейдегі кездесулері; проблемаларды қоғамдық референдумдарда шешу; жаппай наразылық акциялары сияқты нысандарда орын алады [2, б.13-14].

*Діни әртүрлілік және инклюзивтілік әлеуметтік дамудың факторы ретінде*

Белгілі бір елдегі діни әртүрлілік әлсіздік ретінде қарастырылуы мүмкін, өйткені қоғамның тұрақтылығына сырттан ықпал етуді жеңілдету әмбебап әрі бірегей аксиологиялық ұйыстыру бағдарларына негізделген конфессияаралық қоғам құруы мүмкін. Діни шиеленісті сырттан қалыптастыру өте қиын шаруа: сыртқы факторлар көбінесе орын алған қақтығыстарды күшейтеді. Егер қоғамның ішкі әлеуеті мен алғышарттары болса сырттан жасалатын қызықтыру әрекеттеріне кері реакция көрсетеді. Осыған байланысты діни плюрализммен қоғамдағы қақтығыстарды анықтау, алдын-алу және түзету құралдарын жасау маңызды болып саналады.

Қазақстан туралы айтқанда, діни плюрализм қағидаты діни сенім бостандығына кепілдік беретін Республика Конституциясымен бекітілгенін атап өткен жөн; ал зайырлылық болса бірде-бір діни доктринаның ел аумағында үстемдік етіп не айрықша статуска ие бола алмайтындығына кепілдік береді.

Әрине ешбір ел шетелдік мүдделі күштер тарапынан болатын діни төзімсіздікке қарсы тұра алатын иммунитетке ие емес. Оған қарсы қолданылуы мүмкін және әлсіздік ретінде қабылданатын халықтың діни әртүрлілігі елдің ең күшті жақтарының біріне және демократияның негізіне айналуы керек.

Бір қызығы қоғамдық орындарда дін мен сенім туралы айту көп қабылданбайды. Бұл көбінесе адамдардың дін мәселе-

сіне деген белгілі бір қарым-қатынасынан, кейде диаметрлі қарама-қайшылықтан, сондай-ақ бір конфессиядан тыс және тіпті көзқарастардағы айырмашылықтан туындайды. Діни тақырыптарды талқылаудан аулақ болу «біз» және «олар», «мен» және «басқалар» деген бөлінуді өсіру арқылы жеке басын бөлетін кең таралған діни сауатсыздыққа әкелуі мүмкін. Бұл ескерту Гарвард профессоры Диана Мурдың пікірімен сәйкес келеді, ол әлемдік діндер мен ілімдердің негізгі қағидалары туралы білімді елемеу «діни және нәсілдік фанатизмді күшейте отырып, мәдени соғыстарды қоздыра түседі» дейді. Бұл шетелдік күштердің қоғамдық сана саласына белсенді араласуына және көршісінің қабылдауына әсер етуі мүмкін, оның көзқарастары арасындағы айырмашылық керемет мөлшерде дәріптеледі.

Инклюзивті дискурс құру үшін әрі жастардың діни сауатты болуы үшін білім беру процесінде тарих пен әлемдік мәдениетті зерттеуді ынталандыру қажет. Қазақстанда діни сауатсыздықты жоюдың мұндай бағдарламалары мектептің білім беру бағдарламасынан бастап қарастырылған. Мұндай білім беру қызметі қоғамдағы фанатизмнің өсуіне жол бермейді. Бұл білім жастардың діни көзқарастардың бұрмалануын тудыратын жаһандану процестеріне бағдарлануы үшін негіз қалыптастырады. Діни плюрализм айырмашылықтарға төзімділік тәжірибесін қалыптастыруға ықпал етеді [5].

Инклюзивтілік немесе инклюзия принципі кез-келген сыртқы белгілерге немесе ішкі көзқарастарға қарамастан әртүрлі адамдардың әлеуметтік өміріне қатысуды қамтиды. Инклюзивтілік принципіне сәйкес әлеуметтік өмірге қатысатын адамдар қоғамдық игіліктерге – білімге, саяси өмірге, мәдени және басқа оқиғаларға қатысуға бірдей қол жеткізе алады. Бұл ұғымның қысқаша тарихы мен оның өмірдің әр түрлі саласындағы имплементациясына назар аударайық.

Осылайша, XX ғасырға дейін мүгедектігі бар балаларға арналған мектептер Еуропада XVIII-XIX ғасырларда тарала бастағанына қарамастан, бұл ұғым әлі тұжырымдамалық түрде ресімделмеген. Алайда, инклюзивтілік қағидаты соңына дейін іске асырылған жоқ: басқа балалармен тең дәрежеде білім алу мүмкіндігіне қарамастан, даму ерекшеліктері бар бала-

лар бұрынғыдай өз құрдастарынан оқшау оқытылды. Мәдени өмір кейінірек – XX ғасырдың басында, мұражайларда даму ерекшеліктері бар балалардың мүмкіндіктеріне бейімделген көрмелер ұйымдастырылған кезде көбірек инклюзивтілік сипат ала бастады.

XX ғасыр қоғамның әртектілігін түсіну үшін бетбұрыс болды, осыған байланысты қоршаған ортаны, қалаларды, инфрақұрылымды, білім беруді, медициналық қызмет көрсетуді өзгерту талап етіледі. Әлемдік соғыстардың тәжірибесі мүгедек адамдардың санын көбейтті, өмір сүру ұзақтығы артты. Демографияның өзгеруі оған қоршаған ортаны бейімдеу қажеттілігін тереңірек түсінуге ықпал етті.

Қоғамның гетерогенділігі, қалалық инфрақұрылымның адамдардың қажеттіліктеріне қабілетсіздігі XX ғасырда ғана алаңдаушылық тудырды. Инклюзивті білім беру тұжырымдамасы қазіргі түсінігінде XX ғасырдың екінші жартысында пайда бола бастады. 1971 жылы БҰҰ бастамасымен «Ақыл-есі кем адамдардың құқықтары туралы Декларация», 1975 жылы «Мүгедектердің құқықтары туралы Декларация» қабылданды. Сол кезде батыс елдерінде мүмкіндігі шектеулі адамдардың құқықтары үшін қозғалыс пайда болды.

Қоғам мүгедектігі бар адамдардың қоғамның қалған бөліктерінен оқшауланған, жеке мамандандырылған мекемелерде өмір сүруіне қарсы болды, мүгедектігі бар балалар басқа балалардан бөлек оқыды. Өзгерістер баяу және біртіндеп енгізілді. Білім беру саласындағы заңнама 1980 жылдардан бастап өзгерді, кейбір жерлерде өзгерістер мүлдем енгізілмеді.

Инклюзивтілік тұжырымдамасының дамуына XX ғасырда Рональд Мейс енгізген «әмбебап дизайн» тұжырымдамасы ықпал етті. Бұл тұжырымдама физикалық жасы немесе әлеуметтік жағдайының ерекшеліктеріне қарамастан, барлық адамдарға қолайлы экологиялық дизайнды ұсынды. Ол әмбебап дизайн орталығын әзірледі, ол 1989 жылдан бастап инклюзивті дизайнның негізгі тәсілдерін әзірлеудің штаб-пәтеріне айналды. Әмбебап дизайн «Vantheaverage, design for theedges» қағидасына сәйкес келеді («орташа мәнді тастаңыз, шектен тыс ойлаңыз»). Мұнда негізгі идея мүгедектіктің экстремалды түрлеріне назар аудару болды, бұл



кезде қоршаған орта мүгедектігі бар адамдар үшін де, басқалары үшін де ыңғайлы болу үшін мүмкіндігінше бейімделді.

Инклюзивтілік принципі әсіресе білім беру саласында айқын көрінді: даму ерекшеліктері бар балалардың білім алу мәселесіне арналған көптеген зерттеулер жарияланды. Инклюзивті білім беру дегеніміз – оқу орындарында әр оқушы үшін сыныпта сабақ өткізуге, оқу және сабақтан тыс жұмыстарға белсенді қатысуға мүмкіндік беретін жағдай жасау. Бұл жерде студенттерге мектеп өмірінің жүйесіне бейімделуге көмектесу туралы ғана емес, олардың қажеттіліктеріне сүйене отырып, қоршаған ортаны оларға бейімдеу туралы сөз болып отыр.

Инклюзивті білім беру қоғамға даму ерекшеліктері бар балаларды ғана емес, сонымен қатар балалар арасындағы гендерлік, этникалық, діни айырмашылықтарға назар аударуды да қамтиды. Мұнда білім «орташа» оқушының мүмкіндіктеріне сәйкес жасалған, ал мұндай жағдайда «орташа» деген болмау керек. Балаларды сынып бойынша, жас бойынша саралау, белгілі бір оқулықтардағы сабақтар балаларды «стандарттауды» талап етеді, нәтижесінде балалар өздерінің шығармашылық әлеуетін көрсете алмайды, белгілі бір салада ерекше қабілеттері бар балалар сабақтың «орташа» бағдарламасына сәйкес жүруіне мәжбүр болады. Әртүрлілікті қабылдау білім беру тәжірибесін, сондай-ақ жалпы мәдениетті байытады, эмпатияның дамуына жауап береді және сізді «өзгені» тыңдауға мәжбүр етеді.

Тең құқықтық пен тең мүмкіндіктерден басқа, білімге, инфрақұрылымға көбірек қол жеткізу экономика мен саясаттағы инклюзивтілік қағидатын іске асыруды қамтамасыз етеді: мәдени жобалар мен экономикалық бағдарламалар арқылы жалпы әлеуметтік белсенділікке қатысу инклюзивтік мәдениетті дамытуға арналған [6].

Діни әртүрлілікке көзқарас ретінде діни плюрализм, діни эксклюзивизм, діни инклюзивизм әрекет етеді. Діни әртүрлілік дегеніміз, тұтастай алғанда, әлемдік діндердің өкілдері құрған кең діни қауымдастықтар мойындаған діни нанымдар мен рәсімдерде айтарлықтай айырмашылықтар бар деген пікірді қолдайтын көзқарас.

Бізге таныс қазіргі заман діни әртүрлілік туралы білімді көрсетті, өйткені әлемді зерттеу әрдайым саяхаттармен, тарихи-мәдени очерктермен және академиялық ортаның жарияланымдарымен, көші-қон тәжірибесін теориялаумен байланысты болды. Қысқаша айтқанда, плюрализм діни әртүрлілікке көзқарас ретінде барлық діни жүйелердің бірдей құндылығын білдіретінін атап өткен жөн; діни эксклюзивизм, керісінше, тек бір діни ілімнің ерекше құндылығы туралы пікірде; бұл тұрғыда, дарындылық теориясы екі атаудың орташа оқылуын білдіреді: бір немесе басқа діннің ерекше мәні бар, алайда басқа діни жүйелер адамзат үшін де маңызды және құнды болуы мүмкін.

Плюрализм, эксклюзивизм және инклюзивизм ұғымдары туралы рефлексияның теоретикасы 1980 жылдары пайда болды. Діни әртүрлілік теориясына қатысты діни плюрализм ұғымы діни ілімдердің кең жиынтығына деген эмпатикалық ұстанымға сәйкес келеді. Басқа контекстке қатысты «діни плюрализм» – бұл барлық діндердің өкілдеріне немесе әсерлі бөлігіне тең көзқарасты білдіретін принцип. Біздің оқуымызда біз діни плюрализмді діни әртүрлілікке теориялық көзқарас ретінде түсінуден бастадық.

Ғылыми білім діни дәстүрлердің жеті негізгі аспектісін ажыратады: доктриналық және философиялық, мифтік және баянды, этикалық және құқықтық, салттық және практикалық, эксперименттік және эмоционалды, әлеуметтік және ұйымдастырушылық, материалдық және көркемдік [7]. Бұл параметрлер діндер арасындағы айырмашылықтың факторлары, сондай-ақ діни әртүрліліктің көрсеткіштері болып есептеледі. Доктриналық және философиялық аспектілер осы аспектілерде ерекше маңызға ие, өйткені олар белгілі бір діни доктрина арқылы шешуді талап ететін дін үшін орталық проблемадан туындайтын барлық басқа мәселелерді анықтайды [8].

Плюрализм ұғымын қарапайымдылық, ашық көзқарас, мейірімділік, эрудиция, космополитизм, айырмашылық құндылығы, фанатизмнің болмауы, толеранттылық, антиимпериализм сияқты жағымды адами қасиеттермен байланыстыруға қызықтыру әрекетіне қарамастан, теріс көзқарастармен қарама-қарсы көзқарастар – менмендік, тар ойлау, шектеулілік, провинциялық, ксенофобия, фанатизм, империализм секілді теориялық тәсілдерді

оларды ұстанатындардың нақты адами қасиеттерімен біржақты байланыстыру айтарлықтай ұтымды болар еді.

Діни плюрализм діни әртүрлілікке көзқарас ретінде барлық діндердің құндылығына қатысты кейбір ұқсастықтарын білдіреді [9]. Бұл тұжырымдама көбінесе көптеген діни жүйелердің бір мәнді құндылығын растаумен байланысты.

Көрінетін мағыналы қарапайымдылықпен теріс және оң діни плюрализм ажыратылады. Сонымен біріншісі барлық діни жүйелердің бірдей төмен құндылығын білдіреді. Теріс діни плюрализмнің тағы бір түрі – барлық діндерге ортақ діни ілімдер мен рәсімдердің нақты белгілерінің болуы туралы ұстанымды ұстанатын аңғал плюрализм. Осы ұстанымға сүйене отырып, діни ілімдер арасында сыни айырмашылықтардың болмауы туралы қорытынды жасалады. Сонымен қатар, аңғал теріс плюрализмнің көріністерінің бірі – әлемдегі діни ілімдер бір діннің бөлігі екеніне, барлық діндердің бір-бірін толықтыратындығына сену. Сондай-ақ, теріс плюрализмнің бір түрі – «верификациялық плюрализм», ол ұтымды бағаланбайтын және эмпирикалық тұрғыдан тексерілмейтін барлық діни көзқарастардың мағынасыздығын растайды.

Аңғал плюрализмнің көріністерінің бірі – барлық діндердің абсолютті «пайдалылығы» туралы болжам. Мұндай көзқарас өте шектеулі, өйткені психологиялық жағдайды жақсартуға, болашаққа деген сенімді оятуға, Құдаймен байланыс орнатуға қабілетті діндермен қатар, оның негізін қалаушының мүдделерінен шыққан, балаларға зорлық-зомбылықты ынталандыратын немесе зиян келтіру үшін салт-дәстүрге негізделген діни топтар бар.

Алайда ғылыми қауымдастық діни плюрализмнің оң формаларына көбірек жүгінеді. Олардың негізгі ерекшелігі – діни жүйелердің негізгі және қайталама айырмашылықтарын мойындау. Негізгі айырмашылықтар діни практиканың өзегінде жатыр [10].

Діни плюрализм теориясының осы бағытының көрнекті өкілі Хьюстон Смит, діндердің жалпы өзегін көп деңгейлі дүниетаным деп санайды. Соңғысы абсолютті Құдайдың бақылауында болатын жердегі өмір мен физикалық жоспарды қамтиды [11]. Дәстүрлілік деп аталатын ұқсас көзқарас ХІХ-ХХ ғасырлардағы оккультивті әдебиеттермен, инеоплатонизммен байланысты.

Смит бекіткен Абсолюттің бар болуымен қатар, монотеизм идеясынан туындайтын діни плюрализмнің бір түрі де бар. Бұл көзқарасты индуизм, ислам және христиан діндерінен Құдай мен адамзат туралы маңызды шындықтарды көрген Үнді зиялысы Рам Мохунрой (1772-1833) жасаған. Иудаизм, христиан және ислам мысалында рухани маңызды шындықтар туралы айтатын швед философы Микаэл Стенмарктің дінге қатысты осындай түсінігі бар [12].

XX-XXI ғасырлардағы көптеген дінтанулық зерттеулер діни плюрализмді Джон Хик теориясына негіздеп түсінді. Философтың теориялық құрылымдарында діни сенімдер ұтымды негізделген, ал діни тәжірибе эмперикалық тексеруге жатады. Бұл жерде плюрализм элементі Хик жеке және белгілі бір топтың тәжірибесін ғана емес, сонымен бірге басқа мәдени тәжірибені де маңызды деп санайтындығында [13].

«Эксклюзивизм» термині негізінен теріс түсініледі, бүгінде ғылыми ортада «парикюляризм» немесе «шектеуші» сияқты балама нұсқалар ұсынылып жүр [14, б. 46; 15, б.80-81]. Терминологиялық шатасу болмас үшін эксклюзивтіліктің семантикалық мазмұнын қарастырыңыз.

Діни әртүрліліктің градациясына қатысты эксклюзивизм діндердің эквиваленттік мүмкіндігін жоққа шығаратын плюралистік діни теорияларға қарсы тұрады. Діннің мақсаты терең, іргелі мәселені шешу болып саналады, оны оқу діни жүйелерде әр түрлі болады. Осыған байланысты осы мәселені шешуді ұсынатын бір дін шын мәнінде маңызды болып саналады, осыған байланысты ең маңызды мәселені анықтамаған дін жалған болып көрінеді. Бұл көзқарас ертедегі буддистік және христиандық мәтіндерде басқа діни ілімдерді сынау үлесінің болуымен расталады [16, 321-336].

Эксклюзивтілікті түсінуде діни жүйенің эксклюзивтілігі туралы дискурс бар. Эксклюзивизм ерекше дінді анықтамайтын және оны қолданбайтын адамдар үшін құтқарылу мүмкін емес деген пікірді қолдайды.

Эксклюзивизм ерекше дінді анықтамайтын және оны қолданбайтын адамдар үшін құтқарылу мүмкін емес деген пікірді қолдайды. Алайда, мұндай көзқарастарда айқын диссонанс бар. Мысалы егер христиан дінін қабылдамайтындардың

бәрі тозаққа түссе, онда неге нәресте кезінде қайтыс болған немесе ақыл-ой дамуы бар адамдар жұмаққа түседі деп саналады? Өйткені біріншілерінде әлі де христиан дінін саналы түрде жіктеуге уақыт болмады, ал екіншілері бұған қабілетті емес еді. Сол сияқты буддизмге қатысты эксклюзивизм бар: буддизмді мойындамайтындардың бәрі нирвананы түсіне алмайды [18, б. 524-535]. Алайда мұндай көзқарастар жұмсартуға бейім: буддистер басқа діндерді ұстанатын адам өзінің кармасын жақсарталады деп санайды.

Ең алғашқы эксклюзивті көзқарастарды Антиохия епископы Игнатий айтқан (шамамен 35-107), ол бүлікшілдің соңынан ерген адам Құдай патшалығынан айырылады деп сенген. Тағы бір әйгілі католик теологы Александрия Ориген (шамамен 186-255) шіркеуден тыс жерде құтқарылу мүмкін емес екенін атап өтті.

Шіркеуден тыс құтқарудың мүмкін еместігі туралы сенім христиан дінін ерекше дін ретінде көрсетеді. Сонымен Сент-Августин (354-430) және Фабия Фульгенций (468-533) христиан дінін қабылдамайтындардың бәрі христиан шомылдыру рәсімінен өтуге қабілетті болса да, «бастапқы күнә» үшін қарғысқа ұшырайды деп сенді [19, б. 86-92]. Шіркеуге қосылу туралы осы ескертуге қатысты кең көлемде әдебиеттер әзірленді, оған сәйкес адам шіркеуге қосылды деп есептелген: сумен шомылдыру рәсімі, қанмен шомылдыру рәсімі, тілекпен шомылдыру рәсімі, шомылдыру рәсімінен өту ниетімен өлім және т. б.

Сонымен қатар, католик және православиелік христиан діні бөлінгеннен кейін, Рим Папасы Бонифас VIII тұлғасындағы папа шіркеуі тек Рим шіркеуін қарастырды. Папа шіркеуі католицизмнен және Рим Папасына бағынудан тыс, құтқарылу мен қасиеттілік жоқ деп мәлімдеді [19, б. 305]. XIX ғасырдағы католик шіркеуі ағартушылықтың плюралистік көзқарастарын сынға алды, олар адам жанын құтқару үшін діндердің теңдігі мен теңдік теорияларын жасады.

Алайда, екінші Ватикан соборынан (1962) бастап, католик теологтарының көпшілігі инклюзивизмнің философиялық мазмұнына жақын позицияны қабылдады. Бұл идея құтқарылу мәселесінде діни жүйелердің эквиваленттілігі туралы дәйекті дамып келе жатқан ойдан шабыт алды. Католицизмді ұстанушылар

үшін басқа конфессиялардың өкілдерімен толеранттылық пен диалогтық қатынастар нұсқаулық ретінде қарастырылды [19, б. 161-165].

Діни әртүрлілікке тағы бір көзқарас – діни инклюзивтілік. Егер біз ыбырайымдық діни дәстүрдегі көзқарастардың үстемдігі жағдайында пайда болған инклюзивтілік теорияларын қарастыратын болсақ, яһуди зиялыларында инклюзивтік көзқарастардың болуын атап өтуге болады [20, б. 119-132].

XX ғасырдың соңы католик христиандығын инклюзивті оқу кезеңі болды. Пасха құпиясымен танысу мүмкіндігі туралы идеяны католик теологтары инклюзивтік теорияның негізін қалады.

Атақты неміс теологы Карл Ранердің (1904-1984) пікірі бойынша, басқа діндерді ұстанатын адамдар христиан дінімен танысқанға дейін олар арқылы құтқарылды, олар «анонимді христиандар» болды. Мысалы, оның христиан дінінің иудаизмге сабақтастығы туралы көзқарасы. Басқа діндерде құтқарылу болмайтындай көрінді, өйткені Ранер идеясына сәйкес христиан діні басқа діндерге жол беретін ең шынайы дін болып есептеледі [21, б. 288-303].

Протестанттық христиандар, олардың негізгі бөлігінің көзқарастары эксклюзивизм идеяларына жат емес, инклюзивтілікті Ранер нұсқасында қабылдайды [22, б. 333-340]. Протестанттық теологтардың көзқарастары неғұрлым либералды болса, соғұрлым олар плюралистік көзқарастарға ие болады.

Басқа ыбырайымдық діндерден кеш келіп, алдыңғы пайғамбарлардың беделін мойындаған ислам инклюзивтік ұстанымдарды ұстанады. Бұл жерде Құдай – исламға мойынсұнушылықты бұрынғы монотеистік діндер үйреткен, олардың ұстанымдары ислам доктринасында Мұхаммед пайғамбармен аяқталған. Кітаптың діндерін мойындағанына қарамастан, Ислам теологтары исламның бірегейлігін түсінеді, ол ерте ме, кеш пе басқа діни ілімдерді исламнан ауытқу немесе куфр ретінде жоққа шығаруы керек. Зерттеушілер Руми (1207-73) және Ибн Араби (1165-1240) сияқты сопылық ғалымдардың көзқарастары қаншалықты плюралистік екендігіне таң қалады [23].

Осы тұрғыдан алғанда, буддизм ішінара инклюзивтік дін ретінде бағаланады. Буддистік ілім ағартушылыққа буддистік

ілімнен тыс қол жеткізуге болады деген пікірде болса да, оның кейбір ізбасарлары буддизм ең сенімді және қалаулы тәжірибе деп санайды, ал басқа діндер – құдайшыл. Адамның буддизм үшін қасиетті мәні жоқ басқа діндер арқылы ағартушылыққа қол жеткізуі мүмкін, егер ол діннің семантикалық мазмұнын түсінсе. Мұндай адам өзі қолданатын дінге қарамастан буддизмнің нәтижесі мен әсерін алады. Бұл буддизмнің діни мазмұнын түсінудегі инклюзивтілік [16, б. 321-336].

Баптист теолог Марк Хим дінге деген эксклюзивті көзқарастарды сынап отырып, діни инклюзивизмнің нұсқасы ретінде белгілі «шынайы діни плюрализм» теориясын жасады [24, б. 7]. Бұл теория Д. Хиктің плюралистік көзқарастарына біршама қайшы келеді. Хик барлық балама діни жүйелер – мақсаттарының бірлігін – бұл құтқарылу десе, Хаймс барлық діндердің құтқарылуға қол жеткізуге мүмкіндік беретін тиімді құралдары бар деп санайды. Басқаша айтқанда, христиан ретінде Хаймвер Будданың ізбасарлары іс жүзінде нирванаға жетеді деп сенеді. Сонымен бірге теолог христиан доктринасына сәйкес, оның басты мақсаты Буддизмдегідей Құдаймен бірлік болып табылады, онда тәжірибешілер осы күйге жетеді деп санайды [24, б. 163]. Хайм «жәннат» және «нирвана» ұғымдарын бөлек қарастырып, біріншісінің үстем екенін атап өтеді. Теолог өзінің ой-пікірлерін әр қарай жалғап, буддизм белгілеген діни мақсаттардың көптігінде көрінетін буддизмдегі Үштік идеясы туралы айтады.

Буддизм мен христиан діни арасында параллельдер жасай отырып, Хайм сонымен бірге әртүрлі діндерді ұқсас және біркелкі деп санайтын плюралистік теорияларды жоққа шығарады.

### *Исламдағы инклюзивті көзқарастар*

Исламға қатысты болу адамнан танымдық белсенділікті, ислами танымдық дәстүрден шабыт алған онтологиялық негіздерді білуді талап етеді. Декарт айтқан «Cogito» актісінің болу қажеттілігі әл-Бируни, Ибн Сина және Ибн Рушд шығармаларында негізделген рационалистік дәстүрдегі ақылдың негізгі рөлі заманауи ислам ғалымы З. Сардарда да шешуші рөл ойнайтын мәселе [25].

әл-Бирунидің «Адабы» («Әдебі») жандардырған тағы бір идея, атап айтқанда, оның ғылыми және философиялық білімнің

салыстырмалы теориясы, жұптастық шекараларды жояды және Шығыс пен Батыстың, «Мен» және «басқаның» қайта қосылуына жол ашады, бұл Сардардың ғылыми «адабында» орталық нүкте секілді дүние. Сардар жазбаларында мәдени плюрализмді біріктіру арқылы батыстық емес социумдардың онтологиялық негіздеріне ойлау мен мінез-құлықтың белгілі бір заңдылықтарының әсерін түсіну ұсынылған [26, б.18].

Ғылымды барлық нәрседен жоғары қоя отырып, Ауғани философияның адамнан адамзатты қалыптастырудағы құндылығы мен әмбебаптығын алға тарта отырып өзге ғылымдардан үстемдігін атап айтады. Философия Ауғанидың пікірінше, біртұтас, детерминистік тұтас идеямен, философиямен біріктірілген басқа ғылымдарға бағыт береді. Ойшыл бірыңғай философиялық парадигмасыз қоғам өзінің даму векторын білмейді, басқа ғылымдардың нәтижелерін біріктіре алмайды, тарихи фактілерді шегеруге және өмірдің маңызды жақтарын анықтауға қабілетсіздігін анықтайды деп ескертеді. Ауғани философияның ашылуының өзара байланысын атап өтіп, біріншісін екінші пререквизит деп атады. Уахи енгізген ұмтылыс/ниет философиялық рефлексия мен грек философиялық дәстүрін қабылдаудың дамуына рухани негіз дайындады. Ауғанидің пайымдауынша, кітаптың ашылуы мен қабылдануы көшпенділіктен отырықшылыққа экономикалық көшумен бірге зияткерлік және рухани алға жылжуды жүзеге асырды. Құран бастаған рефлексияның дамуы басқа халықтардың рухани тәжірибесіне және діни дәстүрлерге – христиандар, яһудилер, парсыларға жүгінуді қажет етті, олардың көмегімен араб тіліндегі философиялық ой парсы, сирия, грек философиялық дәстүрлерімен байытылды. Басқа сөзбен айтқанда, Құранды Ауғани «мұсылмандар үшін алғашқы философия мұғалімі» деп қабылдады [27, 9-11 беттер].

Өртүрлі бірегейлік иелерінің өзара әрекеттесуі адабтың инклюзивті гуманизмге жақын идеяларға бағытталғандығын қуаттай түседі [28, б. 70]. Инклюзивті гуманизмнің тұжырымдамасын А. Бергсон, З. Фрейд, Дж. П. Сартр, Дж. Маритен, А. Камус, П. Флоренский, В. Соловьев және басқалар жасады. Инклюзивті гуманизм коммунизмнің, буржуазиялық либерализмнің, социалистік гуманизмнің этикалық және әлеуметтік идеяларын біріктірді. Философиялық білім, инклюзивті гуманизм идеяларына



сәйкес, қоғамда шындықты іздеу, бостандықты жүзеге асыру, рухани ізденістің ішкі шектеулерін жеңу векторын белгілеуі керек.

Ж. Маритеннің трансцендентті, рухани, эпистемологиялық, адамгершілік инклюзиясы арқылы онтологиялық негіздерді жетілдіруге бағытталған көзқарастары. Монотеистік діндерге негізделген бұл құндылық категориялары өркениеттік сипатқа ие. Бірегейлік категориясына әсер еткен трансформациялық процестер «Адаб» мәселесінде оған мәдениетаралық философиялық жүйелермен «байланысты» космополиттік риториканың жандануына әкелді [29]. Жалпы әлемдік дискурста шығарылған бірегейліктің гетерогенділігі планетарлық гуманизм тұжырымдамасын өзекті ете түсті [30, б. 76].

Қазіргі заманғы адабтың құнарлы топырағында жетілген бірегейлік дискурсы Батыстың философиялық тұжырымдамаларымен – Дж. Уайттың интегралды гуманизмімен, К.А. Аппийдің космополитизмімен ұқсас.

Ч. Тейлордың инклюзивті гуманизмін оқуымен адаптағы бірегейлік проблематикасы белгілі бір ұқсастықты табады. Зерттеуші атап айтқанда, адам әлемінің бейнесіне гуманистік нұсқаулықтарды, дүниетанымның моральдық-этикалық детерминанттарының өзгермелі көріністерін, діни импульстің шынайылық категорияларын енгізді. Сонымен қатар трансценденталды категориялар праксистен бөлек емес, бұл рухани бағдарлардың практикалық көрінісін қамтамасыз ететін әлеуметтік контекст.

Инклюзивті гуманизмнің сипаттамалық ерекшелігі – тар антропологиялық өлшемге баса назар аударудың болмауы, оған гуманистік құндылықтардың қатаң секулярлық үні тән, рефлексияның қарастырылған бағыты мен инклюзивті гуманизм арасындағы айырмашылық неде?! Адамдарға деген кіршіксіз сүйіспеншілік туралы инклюзивті гуманизмнің ұстанымымен рухтандырылған дүниетанымның әртүрлі модельдерінің теңдігінің онтологиялық құндылығын қолдайтын трансформациялық бірегейлік. Инклюзивті гуманизмнің дәл осы ұстанымы ислам дінімен тығыз байланысы бар «адабпен» бір нүктеде түйіседі. Адаб сияқты, инклюзивті гуманизмде де басты ұстаным сенім концепциясы, алайда ол әрдайым теизмді білдірмейді: әлеуметтік идеалдарға деген сенім трансцендентті жоққа шығармауы мүмкін. Егер деизм тұжырымдамасы инклюзивті гуманизмге

өзінің монотеистік нұсқасында енсе, онда адаб категориялары мен діни гуманизмнің жақындығы туралы айтуымызға болады [31, б. 193-194].

Бұл тұрғыда біз адабтың инклюзивті гуманизммен байланысты салыстырмалы түрде қарастыруға мүмкіндік беретін негізгі ерекшеліктерін атап өтеміз: діннің детерминациясы, гуманистік құндылықтардың негізі, жоғары өркениеттік бірегейлікке ұмтылу (этикалық және конфессиялық шекарадан асып кету).

Қазіргі заманға сай инклюзивті гуманизм, өз кезегінде, гуманистік идеалдармен және жеке тұлғаға қатысты сыртқы құбылыстармен байланысты емес жылжымалы сәйкестілікпен байланысты ашады. Сонымен қатар тұлғаның моральдық өрісінде жүзеге асырылатын жеке басының артикуляциясы өзінің онтологиялық байланысын жоғары идеалдармен ашады [32, 193-194 беттер].

Мәдени басқалармен өзара әрекеттесу процесінде коммуниканттың жағдайы туралы ескертудің исламдық этикамен байланысы бар, ол коммуниканттың сұхбаттасушыны түсінуге, диалогқа ашықтыққа және сыртқы мінез-құлықпен ішкі ниеттің тұтастығына деген ниетін білдіреді [33, 172 б.].

XX ғасырдың еуропалық философиясында кеңінен таралған инклюзивті гуманизм ұғымы рационалистік теологияның (кәләм мен пәлсәпа түрінде) және дәстүрлі теологияның ұстанымдарын біріктіруге тырысқан Ибн Рушдтың гуманистік көзқарастарына ұқсас. Орта ғасырдағы исламдық муғтазилиттік дискурс Құдайдың адам өміріндегі орны, адамның Алланың жаратылысы ретіндегі мінез-құлқы туралы идеяларды философиялау процесін шабыттандырды [34, 7-бет].

Діни эксклюзивизм мен инклюзивизмнің арақатынасы туралы рефлексия Қазақстанда өзекті, өйткені посткеңестік бэкграунд діни-рухани депривация сезімін «бізге мұра етіп қалдырды», осыған байланысты бүгінгі күнге дейін діни доктриналардың инклюзивті көрінісін қалыптастыру қиын екені байқаладаы. Инклюзивтік және эксклюзивтік мінез-құлық модельдері арасындағы қоғамдық сананы «теңдестіру», діни белсенділікпен, руханилықты ішкі іздеумен, қоғамдық ойға сырттан әсер етумен, діни көзқарастардың радикалдануымен байланысты қоғамдағы

әлеуметтік шиеленіс нәтижесінде пайда болды. Бұл үдерістерді жұмсартуға мемлекеттік органдардың, мекемелер мен әлеуметтік институттардың діни бейтараптылығына, сондай-ақ этникалық және конфессиялық плюрализм мен сан алуандылықтың аксиологиясына бағдарланған ішкі саясат ықпал етті. Азаматтардың ұлттық және діни ұстанымына қарамастан, конституциялық тұрғыдан бекітілген теңдігі, ұлттық эксклюзивизм көрінісі үшін мүмкіндіктерді болдырмау, діни көріністердегі орташа көзқарастарды ұстану, мәдени (Еуразиялық) бірегейлік бағытын күшейту инклюзивтік әлемді қабылдауды одан әрі әлеуметтік тұрақтандыруға және нығайтуға ықпал етуге тиіс.

### Әдебиеттер

1 Johns Hopkins Department of Spiritual Care and Chaplaincy. <https://www.hopkinsmedicine.org/diversity/resources/religious-spiritual-diversity.html>

2 Паффенхольц Т., Хирблингер А., Ландау Д., Фритш Ф., Дейкстра К. Инклюзивность как путь к предотвращению насилия: от придания политического импульса до поддержания устойчивого мира. Женева: Inclusive Peace & Transition Initiative (The Graduate Institute of International and Development Studies), ноябрь 2017 г. 88 с.

3 Harold H. Saunders, *A Public Peace Process* (New York: St. Martin's Press, 1999); Catherine Barnes, "Weaving the Web: Civil-Society Roles in Working with Conflict and Building Peace", in *People Building Peace II, Successful Stories of Civil Society*, под редакцией Paul van Tongeren, et al. (Boulder CO: Lynne Rienner Publishers, 2005)

4 Wanis-St. John, "Peace Processes, Secret Negotiations and Civil Society", 1–9; David Lanz, "Who Gets a Seat at the Table? A Framework for Understanding the Dynamics of Inclusion and Exclusion in Peace Negotiations", *International Negotiation* 16, no. 2 (2011): 275–95; Cynthia J. Chataway, "Track II Diplomacy: From a Track I Perspective", *Negotiation Journal* 14, no. 3 (1998): 269–87.

5 Free Speech And Religion. Religious inclusion: never more threatened, never more important. June 13, 2018. Zeenat rahman & allison k. Ralph. [HTTPS://WWW.ASPENINSTITUTE.ORG/LONGFORM/IDEAS-THE-MAGAZINE-OF-THE-ASPEN-INSTITUTE-SUMMER-2018/RELIGIOUS-INCLUSION-NEVER-MORE-THREATENED-NEVER-MORE-IMPORTANT/](https://www.aspeninstitute.org/longform/ideas-the-magazine-of-the-aspen-institute-summer-2018/religious-inclusion-never-more-threatened-never-more-important/)

6 [HTTPS://WWW.WONDERZINE.COM/WONDERZINE/LIFE/LIFE/229016-BE-INCLUSIVE](https://www.wonderzine.com/wonderzine/life/life/229016-be-inclusive)

7 Smart, Ninian. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley, California: University of California Press, 1996.

8 Prothero, Stephen. *God is Not One. The Eight Rival Religions that Run the World – and Why Their Differences Matter*. New York: HarperOne, 2010.

9 Legenhausen, Hajj Muhammad [Gary Carl]. “On the Plurality of Religious Pluralisms.” *International Journal of Hekmat* 1 (2009): 6-42

10 Legenhausen, Hajj Muhammad [Gary Carl]. “A Muslim’s Proposal: Non-Reductive Religious Pluralism.” 2006

11 Smith, Huston. *Beyond the Postmodern Mind: The Place of Meaning in a Global Civilization, Updated and Revised*. Wheaton, Illinois: Quest Books, 2003 [1982]

12 Stenmark, Mikael. “Religious Pluralism and the Some-Are-Equally-Right View.” *European Journal for Philosophy of Religion* 2 (2009): 21-35.

13 Hick, John. “The Epistemological Challenge of Religious Pluralism.” *Faith and Philosophy* 14.3 (1997): 277-86. Reprinted in Hick 2010, 25-36.

14 Netland, Harold. *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith and Mission*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001

15 Kärkkäinen, Veli-Matti. *An Introduction to the Theology of Religions. Biblical, Historical, and Contemporary Perspectives*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2003,

16 Burton, David. “A Buddhist Perspective.” *The Oxford Handbook of Religious Diversity*. New York: Oxford University Press, 2010.

17 Byrne, Peter. “It is not Reasonable to Believe that Only One Religion is True.” *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Ed. Michael Peterson and Raymond VanArragon. Malden, MA: Blackwell, 2004. 201-10.

18 Meeker, Kevin. “Exclusivism, Pluralism, and Anarchy.” *God Matters: Readings in the Philosophy of Religion*. Ed. Raymond Martin and Christopher Bernard. New York: Pearson, 2003.

19 Dupuis, Jacques. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001 [1997].

20 Cohn-Sherbok, Dan. “Judaism and Other Faiths.” *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*. Ed. Paul F. Knitter. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005.

21 Plantinga, Cornelius, ed. *Christianity and Plurality: Classic and Contemporary Readings*. Malden, Massachusetts: Blackwell, 1999.

22 Peterson, Michael. et. al. *Reason and Religious Belief*, 5th ed. New York: Oxford University Press, 2013

23 Dale Tuggy. *Theories of Religious Diversity*. Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://iep.utm.edu/reli-div/>

24 Heim, S. Mark. *Salvations: Truth and Difference in Religion*. Maryknoll, New York: Orbis, 1995.

25 Модели исламского образования в постсекулярном обществе: евразийские и европейские тренды / Под общ. ред. А.Х. Бижанова. Монография. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2017. – 432 с., с.14

26 Sardar Z. *Islam, postmodernism and other futures. A Ziauddin Sardar reader / edited by Sohail Inayatullah and Gail Boxwell*. – London: Pluto Press, 2003. – 374 p.

27 Vahdat F. *Critical theory and the Islamic encounter with modernity // Islam and the West: Critical Perspectives on Modernity*. Michael J. Tompso. – Rowan and Littlefield, 2003. – Pp. 1-19

28 Antweiler C. *Inclusive Humanism: Anthropological Basics for a Realistic Cosmopolitanism (Reflections on (In)Humanity)*. – Gottingen, V&R unipress, 2012. – 270 p.

29 Taylor C. *A Secular Age*. – Belknap Press, 2018. – 896 p.

30 Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж. Адаб как нарратив открытости и диалога в исламской традиции и культуре: об одном диалогическом нарративе О. Памука // *Диалог двух культур Востока и Запада через призму единства и многообразия: древний мир, средневековье, новое и новейшее время: сборник научных статей / отв.ред. В.Н. Вдовин* – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2018. – 416 с. – С. 195-204

31 Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж. Инклюзивный гуманизм адаба в формировании идентичности человека: от Ибн Рушда к Сардару // *Адам әлемі. Институт философии, политологии и религиоведения*. 2019. – №2 (80). – С. 192-202

32 Schoenberg P. *Varieties of humanism for a secular age: Charles Taylor's pluralism and the promise of inclusive humanism // Rocznikifilozoficzne*. – 2016. – №LXIV(4). – P. 167-197

33 White S. *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*. – Princeton, Princeton University Press, 2000. – 172 p.

34 Сейтахметова Н. *Мусульманская средневековая философия*. – Алматы. ИФПР КН МОН РК, 2009. – 233 с.

### **1.3 Инклюзивті діни бірегейлікті қалыптастырудағы діни дәстүрдің рөлі**

Кез-келген дәстүр – уақытпен сыналған бұрынғы инновация, ал кез-келген инновация болашақ дәстүр. Белгілі әлеуметтік философ, экономист Ф.А. Фон Хайектің пікірінше, «Дәл сол себепті біз кейбір дәстүрлердің қоғамдық тәртібімізге тек қана өзіміздің ұстанымымыз бойынша ғана міндеттіміз. Кез-келген прогресс дәстүрге негізделуі керек. Біз не жасасақ та дәстүрге сүйеніп жасауымыз керек және сол арқылы бізге жеткенді ғана түзетуге тырыса аламыз» [1, с. 375], яғни, кез-келген инновация ұтымды және тиімді болуы үшін, тек ішінара, біртіндеп дәстүрге негізделуі қажет.

Мәдениет қоғам сияқты құндылықтар жүйесіне негізделеді. Құндылықтар кез келген мәдениетте үлкен маңызға ие, өйткені адамның табиғатпен, қоғаммен және қоршаған ортамен қарым-қатынасын анықтайды. Қоршаған ортаның құндылығын игере отырып, адам оның мәдениетінде қалыптасқан дәстүрлерге, нормаларға, әдет-ғұрыптарға сүйеніп, оның өмірін реттейтін негізгі және жалпы қабылданған құндылықтар жүйесін біртіндеп қалыптастырады. Осы негізде әрбір мәдениет өзінің әлемдегі нақты жағдайын көрсететін өз құндылықтар жүйесін дамытады.

Ал мәдени құндылықтар – бұл осы әлеуметтік субъект үшін оның қажеттіліктері мен мүдделерін қанағаттандыру тұрғысынан белгілі бір маңызы бар материалдық заттар немесе рухани қағидалар. Құндылықтар адам үшін қандай да бір объектілердің (материалдық немесе рухани) маңыздылығын ұғыну нәтижесінде пайда болады. Адамның мәдени қызметінің әрбір саласы өзіне тән құндылықты өлшемге ие болады. Материалдық, экономика, әлеуметтік тәртіп, саясат, мораль, өнер, ғылым және діни құндылықтар бар. Әрбір мәдениетте құндылықтар мен құндылықтар өлшемінің сатысы пайда болады.

Құндылықтар салыстырмалы, өзгермелі және жылжымалы болады. Олар үнемі қозғалыс үстінде және белгілі бір мәдениет шеңберінде жиі асыра бағаланады. Мәдениеттің дамуы, оның тұрақтылығы құндылықтардың ұдайы өсіп-өнуіне, таралуына мен сақталуына және өзгеруіне байланысты. «Құндылықтар»

ұғымы «құндылық бағдары» ұғымымен байланысты. «Құндылық бағдар жүйесі өздігінен кез-келген қоғамның ішкі құрылысын қалыптастырады және маңызды әлеуметтік жағдайды реттеушілік функциясын атқарады» [2].

Сондықтан құндылық бағдар адамның жеке және топтық деңгейде рухани қызметінің, сондай-ақ оған сәйкес келетін әлеуметтік-психологиялық білімнің индикаторы ретінде көрінеді. Құндылықты бағдарлаудың көрсеткіштері ретінде ұсыныстар, білім, мүдделер, уәждер мен қажеттіліктер, сондай-ақ мақсаттар, стереотиптер және т. б. болуы мүмкін.

Дәстүрлер этникалық мәдениеттің негізгі тірегін құрайтын тұрақты құрамдас бөлігі. Ал этникалық мәдениеттегі дәстүр – тұрақтылық пен тәртіпті қамтамасыз ететін тетік. Этникалық мәдениет дәстүрлерде жинақталады. Оның басты құрамдас бөліктерінің бірі – дін. Дін – мәдениеттің тарихи заңды құрамдас бөлігі.

«Дін – адамзат қоғамындағы аса күрделі де маңызды әлеуметтік-мәдени сана. Діннің басты мақсаты – адамның рухани жетілуі және оның Жаратушы Құдайға сенімі. Ислам философиясының түсіндіруінше, дін дегеніміз – әлемді байланыстыратын күш Алланың барлығына сенім. Ислам тұжырымдамасы бойынша, рухани жетілу сатысының бірінші деңгейінде тұрған адамның алғашқы махаббаты, таза құлшылығы, қорқынышы Аллаға арналады» [3].

Рене Генон «Дін, сөздің бастапқы түпнұсқа «байланыстырушы» дегенді білдіреді; бірақ бұл сөз адамды жоғары қағидатпен немесе адамдарды бір-бірімен байланыстыратынын білдіреді ме?» деген сауал қойса, оған жауап ретінде XX ғасырдың ең ықпалды теологтарының бірі саналатын американдық неміс теологы Тиллихтың «Дін күнделікті күйбең тіршіліктің көлеңкесінде, дүниелік бейнеттің тасасында қалған адамның рухани өмірінің терең тамырын ашады. Ол бізге қол тигізуге болмайтын және діни үрейді, шекті мағынаны, шекті батылдық көзін жеткізетін Қасиетті нәрсенің тәжірибесін береді» [4, с. 105] деген анықтамасы дөп келеді.

Демек, дін – бұл айрықша көзқарас, келісті мінез-құлық, сондай-ақ табиғаттан тыс, тылсым әрі Ұлы және қасиетті сенімге негізделген ерекше әрекеттер. Ол психологиялық, иррационалдық

(ақылға негізделмеген) элементтер басым болып табылатын шындықты меңгерудің мәдени нысаны. Олар жанның әртүрлі күйлері, көңіл-күй және мистикалық көзқарас және т.б.

Дүние туралы діни көзқарастар әдетте алғашқы қауым адамдарының табиғатты құдай деп тануымен байланысты. Олар табиғаттың тылсым күштерін құрметтеп, табынуды талап ететін таңғажайып, құдіретті және тәуелсіз бастау ретінде қабылдады.

Сондықтан ұзақ уақыт бойы дін табиғат заңдарын білмеген және белгісіз құбылыстар алдында қорқыныш, үрей сезінген алғашқы қауым адамдарының надандығының жемісі деп саналып келді. Сондықтан, дүние туралы ғылыми көзқарастардың дамуының арқасында дін жоғалып кетуі тиіс еді. Бірақ ол тек жоғалып қана қоймай, мәдениетте ерекше, бірегей орынға ие болды.

Огюст Конттың «Позитивті философия курсы» [5] атты еңбегінде тарихи дамудың үшінші сатысы саналатын «позитивті жағдай», ғылымның көмегімен қолда бар жағдайларға дұрыс баға беру. Яки, осы тарихтың позитивті жағдайы жүзеге асқанда тарихтың алғашқы сатысы саналған «діни немесе теологиялық жағдайда» пайда болған дін жоғалып кетуі тиіс еді. Алайда оның жоғалғаны былай тұрсын, дін мәдениетте ерекше, бірегей орынға ие болды.

Ал қазіргі таңда діни сенімді адамдар арасында не нәрсе тұндытуда? Діннің ғылыми таныммен арақатынасы қандай: оған қайшы ма, әлде оны толықтыра ма? Дін мәдениет жүйесінде қандай рөл атқарады? Міне, дін мен ғылымға қарсылық танытқан адамдар үшін ең өзекті мәселе осы.

Кез-келген адамның өміріндегі басты мәселе – өмірдің мәні туралы сұрақ. Бұл сұраққа жауап адамға өзін-өзі тануға, сондай-ақ дүниедегі өз орнын табуға мүмкіндік берді. Сауалға жауап іздестіру жолында бір адам ғылымға, екіншісі – өнерге, үшіншісі – материалдық игіліктерге жүгінсе, көпшілігі діни ілімнен өздерін қызықтыратын сұрақтарға жауап тапқан болып саналады.

Осылайша, дін – әлемнің кез-келген халқының мәдениеті үшін аса маңызды элеуметтік-мәдени құбылыс. Демек, діннің барлық көріністері мәдениеттің қалыптасуына әсер ететіні анық. Мәдениет кең мағынада дінді мәдениет нысаны ретінде қарастырады. Ал діни мәдениет адамдардың діни сұраныстарынан



туындаған және оларды қанағаттандыруға арналған адамзаттың рухани мәдениетінің бөлігі.

Діни мәдениет – діни қызмет барысында іске асырылатын және келер ұрпаққа берілетін және алынған нәтиженің мағынасы мен діни мәні бар, адамның болмысын қамтамасыз ету мен жүзеге асыру тәсілдерінің жиынтығы. Діни мәдениеттің мазмұнын анықтайтын фактор – діни сана.

Діни мәдениет екі бөлікке бөлінеді. Бірінші бөлігі – қасиетті мәтіндер, ғұрыптың әртүрлі элементтері, теология және тағы басқалар. Мұнда діни сенім тікелей көрініс табады. Екінші бөлігі – философиялық идеялар, моральдық қағидалар мен діни-рухани және мәдени қызметіне тарихи түрде тартылатын өнер туындылары.

Әр түрлі діндер мен діни конфессияларда діни мәдениеттің өзіндік ерекшеліктері бар. Рулық-тайпалық діндердің діни мәдениетін, индуистік, конфуциандық, синтоистік, буддистік, христиандық, ислам, дәстүрлі емес діндердің мәдениетін және т. б. бөліп көрсетеді. Діни мәдениет азды-көпті дәрежеде зайырлы мәдениетке назар аударады.

Діни мәдениетті діни мораль, діни философия және діни көркемөнер сияқты маңызды компоненттерді қамтиды. Діни мәдениеттің басты элементі діни мораль болып табылады. Ол тиісті діни мазмұнмен жинақталған адамгершілік нормалар мен түсініктердің және өсиеттер мен сезімдердің жүйесін білдіреді. Діни моральдың өзегі – сенім. Діни мораль қасиетті мәндер мен құбылыстарға, осы дінді дәріптейтін элементтердің тұтас кешеніне қатысты ұстанымдарды белгілейді. Сонымен қатар, адамдардың бір-бірімен және қоғаммен қарым-қатынас ережелері мен нормалары бекітіледі.

Барлық қасиеттерге қатысты моральдық ережелер, басқа моральдық қатынастарды, атап айтқанда, адамдар арасындағы қатынастарды анықтайды. Діни мораль діни қауымдастыққа, діни орындарға және оған келушілерге қатысты нұсқамаларды қамтиды. Оған діндар адамның дүниеде басшылыққа алынуы тиіс ережелерді қамтиды.

Адамгершілік нормалары әртүрлі діни жүйелер мен конфессияларда әртүрлі болуы мүмкін. Бұл, ең алдымен, олардың

әр түрлі елдерде, әр түрлі халықтарда, әлеуметтік дамудың әр түрлі кезеңдерінде қалыптасуымен байланысты. Діни моральда адамгершілік талаптары адамды жаратқан және оның моральдық мақсатын алдын ала анықтаған Құдайдың жарлығы болып саналады.

Діни мораль әр түрлі қоғамдық жүйелердегі адамдардың әлеуметтік болмысын, мінез-құлықтың адамгершілік нормалары мен қоғамдағы әр түрлі топтың уәжін бейнелейді. Онда болмыстың жалпыадамзаттық мәселесі – өмірдің мәні, жақсылық пен зұлымдық, ар-ождан, қайғы мен өкініш туралы айтылады. Діни мәдениеттің арнайы деңгейі жүйеленген діни ілімдер мен конфессияларды, эзотерика және мистиканы, сиқырлық пен ырымшылдыққа білдіреді. Дүниеге ерекше көзқарасының арқасында дін өзінің мәдениетіндегі айқын әрі өшпес мәніне қол жеткізді.

Мәдениеттің құрамдас бөлігі ретінде пайда болған дін – діни дәстүрлердің арқасында өмір сүреді. Діни дәстүр қазіргі мен өткеннің арасындағы байланыс жүйесі болып табылады. Он тоғызыншы ғасырдағы орыс ойшылы Г.В. Плеханов: «Дінді іс-әрекеттер, көріністер мен көңіл-күй жүйесі ретінде анықтауға болады. Көріністер діннің мифологиялық элементін құрайды, көңіл-күй діни сезім саласына, ал іс-әрекет – діни құлшылық саласына жатады» [6, с. 337].

Діни дәстүр «Құдай аянына» сенетін және мінез-құлықтың белгілі бір ережелері мен нормаларын сақтайтын адамдар арасындағы қарым-қатынастың ерекше түрін ұдайы қалпына келтіру үшін қызмет етеді. Осындай дәстүрдің негізін құраушы – діндарлардың дүниетанымдық ұстанымдары мен құндылықтық бағдарларын қалыптастыратын діни ілім.

Діни дәстүрлер екі түрде кездеседі: бірінші, жалпы діни дәстүр. Ол адамның тылсым, таңғажайып сенімге бағыты мен оның болмысының мәнін анықтайды. Екінші, жергілікті діни дәстүр. Ол нақты діни наным-сенімге жүгінуді көздейтін және адамдар мен әлеуметтік топтардың әдет-ғұрыптарын, салт-дәстүрлерін, стереотиптелген әрекеттерін жинақтаушы ретінде әрекет етеді. Сонымен қатар, діни дәстүр – бұл мәдениеттің ерекше коды және тірі, дамытушы және өзгертуші ерекше тілі. Сондықтан да

дінді қабылдап немесе онымен танысу өзге шет тілді үйренуге ұқсайтыны таңқаларлық емес. Өзге тілдерді, соның ішінде «мәдениет тілдерін» танып-білу, өз тілінді жоғалту немесе одан мүлде бас тартуды білдірмейді. Керісінше, ол өз-өзіңді тереңірек түсінуге және басқаларды да түсінуге құштарлықты алып келеді.

Сондықтан да Мюллер ежелгі тілдерді білу зерттеушіге адам жанының тылсым сырын ұғынуға, ежелгі адамдардың діни сенімінің шынайы мағынасын ашуға, олардың санасындағы құдайлар аттарымен, олар туралы аңыз-әңгімелермен байланысты сезімдері мен әсерлері дін жаңғыртуға мүмкіндік беретініне сенімді болды [7, с. 17].

Ал Хайектің ойынша, діни-мифтік және мистикалық түсініктер пайдалы дәстүрлерді сақтау мен жеткізу және тұрақтылық факторларының бірі болып табылады. Сонымен қатар, адамдардың Құдай туралы түсініктері тек қоғамның өмірін қолдайтын дәстүрлі моральдық нормалар мен құндылықтарды ғана бейнелеуі мүмкін, себебі «адамдардың көпшілігі абстрактылы дәстүрді тек біреудің жеке қалауы ретінде қабылдай алады» [8, с. 240].

Діни дәстүр, айналасында қандай институттардың болғанына қарамастан, қарапайым күнделікті өмірдің фактісі ретінде өмір сүреді. Ол ешқашан мұндай тәжірибе алмаған адамдар үшін де, оны алған адамдар үшін де әртүрлі шындықтың тәжірибесін ұсынады, бірақ оны ұмытып кету қаупі бар. Өйткені кез-келген дәстүр – ұжымдық жады.

Кез келген діни дәстүрдің маңызды бөлігі – теориялық ойлауды дамыту. Ол ұлы әлемдік діндер деп аталатын үлкен көлемдегі және өте күрделі теориялық құрылым түрін қолдана алады; немесе бұл көрініс салыстырмалы түрде қарапайым мифтер, аңыздар арқылы жасалуы мүмкін. Оның үстіне, адам шын мәнінде оның рефлексиялық болмысы болып табылады, оның табиғаты бойынша өзінің тәжірибесі туралы ойлануға мәжбүр. «Ал діни дәстүр легитимацияның әлеуметтік талаптарына байланысты рефлексиялық ойлауды дамытуы тиіс және әрбір жаңа ұрпаққа істің нақ осы дәстүрде ғана мазмұндалатынын түсіндіру қажет» [9].

Дін адамзат қоғамының маңызды бөлігі. Ол адамдарға өзіндік ерекшелік беріп, әр түрлі ұлттар мен тілдер арасындағы біріктіруші фактор болып табылады. Дін қоғамды қалыптастырып

және айқындап қана қоймай, кейде ұлттық, мемлекеттік сипатта қабылданатын заңдар мен ережелерге бағыт-бағдар беріп, тікелей болмаса да жанама әсер етеді. Діни дәстүрлер қоғамдағы көптеген мақсаттарға қызмет етеді. Діни дәстүрлерде діни сенім туралы пайымдауын зерттеген кезде сыни мәселелер туындайды. Сондықтан ауызша және жазбаша дәстүрдің айырмашылығын біліп алуымыз керек. Жоғарыда айтып өткеніміздей, дәстүр ауызша және жазбаша болып екіге бөлінеді. Ауызша дәстүр деп біз ұрпақтан ұрпаққа ауызша, есте сақтау, тиісті ырғақ әдістерді сақтап, импровизацияға ерік беру дәстүрін айтамыз. Жазу-сызуға дейін дәстүр ауызша сақталып, ұрпақтан-ұрпаққа беріліп отырған. Қазіргі әлемдік, ұлттық діндердің дамуында ауызша дәстүр үлкен рөл атқарады. Жазбаша дәстүрде қасиетті жазбалар мен ілім, пайғамбарлар және олардың ізгі істері жазылған. Ірі әлемдік діндер, әсіресе монотеистік діндерде қасиетті мәтіндер де, ауызша орындалатын дәстүр де бар.

Осылайша біз дәстүр мен діни дәстүр, мәдениет пен діни мәдениет, құндылықтар мен діни құндылықтар және т.б. ұғымдарын феноменологиялық және концептуалды талдаулар барысында олардың арасындағы терең байланысты анықтап, дәстүрдің, түптеп келгенде, діни мәдениеттің туындысы екенін тұжырымдадық. Әрине, діннің мәдениеттің бастапқы құбылысы екендігі әлі күнге талас-тартыс тудырып келеді. Бұл мәселе осы уақытқа дейін дін мен ғылымның қарама-қайшылығы аясында сипатталды. Дегенмен, қазіргі дінтанулық ғылым бұл екі рухани құбылыстың бір-бірінен алшақтығы емес, керісінше, бірін-бірі өзара толықтыратын жақындығын насихаттайды.

Дәстүр – ұрпақтан ұрпаққа берілген, қоғамда немесе әлеуметтік топта ұзақ уақыт бойы сақталған әлеуметтік және мәдени мұраның бір бөлігі. Ол салт-жоралғылар мен әдет-ғұрыптар сияқты стереотиптік көріністермен ғана шектелмей, көптеген әлеуметтік құбылыстарды да қамтиды. Барлық әлеуметтік жүйелер белгілі бір дәстүрлерге ие, олар қандай да бір дәрежеде олардың қызметін анықтайды. Дәстүр арқылы нақты бір адамдар тобы өзін-өзі дамытуға және тіпті күн көріске қажетті білімге де ие болады. Яғни, ұжымдық қарым-қатынастың тетігі ретінде түсіндіріледі.

Дәстүр арқылы мәдени және әлеуметтік мұраның элементтерін ұдайы толықтыру мен ұрпақтардың, уақыт пен дәуірлердің

тұрақтылығы мен сабақтастығын белгілеу әдістері сақталады. Дәстүрлер қоғамда құндылық мәртебесін қалыптастыратын бір-қатар әлеуметтік функцияларды орындап қана қоймай, олардың жеке және әлеуметтік санада қаншалықты маңызды әрі қажет екендігін көрсетеді.

Француз философы Рене Генонша, дәстүр адамға Тәңіріден берілген ілім, «дәстүр» сөзін этимологиялық тұрғыдан қарастырсақ «беру» деген мағынаны білдіреді екен. Қасиеттілігі біртіндеп әлсіреп, ұзақ қолданыста жүргендіктен дәстүр идеясының мағынасы үнемі бұзылып, алғашқы мәнінен қол үзіп кеткен. О баста дәстүр ұғымы адамзаттан бізге берілген, бізге мұра ретінде жеткен құндылық деген мағынаны білдірген. Адамзат қажеттілігін жүзеге асыратын барлық құндылықтар – материалдық, әлеуметтік және рухани құндылықтар дәстүрді құрайды. Алайда, тек шынайы құндылықтар дәстүр арқылы беріледі.

Әрбір ұрпақ, бұрынғының кейбір мәдени үлгілер жиынтығын қабылдау барысында, оларды өзгеріссіз және дайын түрінде ғана игеріп қана қоймайды. Ол мүмкін емес, өйткені адам сол дәстүрден өзіне қажетін іріктеп, оны өзінше түсініп, түйсініп, кейде оларға осы кезге дейін болмаған жаңа сипат пен мән-мағына береді. Бұл тұрғыда біз әрдайым қазіргіні ғана емес, болашағымызды да емес, біз әрқашан өз ырқымызбен немесе амалсыздан өткенімізді таңдаймыз. Яғни дәстүр бұл – өткен заманның естелігі емес, ол құндылықты ұрпақтан ұрпаққа жеткізудің тәсілі, жолы болып табылады.

Ал діни дәстүр мәдениеттің ерекше коды және тірі, дамытушы және өзгертуші ерекше тілі. Сондықтан да дінді қабылдап немесе онымен танысу өзге шет тілді үйренуге ұқсайтыны таңданарлық емес. Өзге тілдерді, соның ішінде «мәдениет тілдерін» танып-білу, өз тіліңді жоғалту немесе одан мүлде бас тартуды білдірмейді. Керісінше, ол өз-өзіңді тереңірек түсінуге және басқаларды да түсінуге құштарлықты алып келеді.

Діни мәдениет – діни қызмет барысында іске асырылатын және келер ұрпаққа берілетін және алынған нәтиженің мағынасы мен діни мәні бар, адамның болмысын қамтамасыз ету мен жүзеге асыру тәсілдерінің жиынтығы. Сондықтан діни дәстүр қазіргі мен өткеннің арасындағы байланыс жүйесі.

Қазіргі уақытта ғалымдар эксклюзивтілік пен инклюзивтілік терминдерін көптеп қолдануда. Бұл екі ұғым бір-біріне қарама-қайшы сипатта. Инклюзивтілік – барлығы ортақ немесе бірдей десе, эксклюзивтілік – барлығы бөтен, басқаша дегенді ұстанады.

Эксклюзивте белгілі бір адам, топ, тұжырымдама, өмір салты, құндылық және тағысын тағылар ақ пен қара, жақсы мен жаман, тиімді мен тиімсіз деген сияқты бағалау мен салыстырудың күрделі елегінен өтеді. Осылайша, адамзаттың мәдени кодының көптеген көріністері «мен және бөгде» және «бізбен бірге емес, яғни, қарсы» деген формулалары бойынша сараланады.

Эксклюзивті мәдениеттер, әдетте жабық, тоталитарлық және авторитарлық құрылым, олар өздерінің ерекшелігі, басқалардан айырмашылығы туралы жорамал жасайды. Эксклюзивті ойлау «біз осындаймыз, олар мүлдем бөлек», «біз оларға қарағанда жақсымыз», «біздің ұстанымыз дұрыс, олардыкі бұрыс», «бұл шындық, ал ол өтірік», «біздің жолымыз олардан бөлек», «олардан тек қана залал келеді», «біздің қоғамда оларға орын жоқ», «біз сияқты емес, яғни бізге жау», «олардың бізге еш қатысы жоқ», «бізден бөлек, яғни бөтен» деген сияқты көптеген кең таралған стереотиптерден құралады.

Қазіргі заманғы көпконфессиялы, көпмәдениетті қоғамда өмір сүрген адамдардың көбісі мәдениеттің инклюзивті жағында екендігі анық. Бірақ та бір тұжырымдаманың екіншіге қарсы тұратын мәдени дамудың эксклюзивті сипаты тарихи жағымды рөл атқармайды дегенді білдірмейді. Әсіресе белгілі бір мәдениеттің, дәстүрдің немесе бірегейліктің қалыптасуы мен құрылуының бастапқы кезеңдерде эксклюзивтілік өте маңызды.

Эксклюзивтілік пен инклюзивтілік қандайда бір мәдениеттің қалыптасып, дамуының әртүрлі кезеңдерінде шешуші рөл атқарады деп айта аламыз. Сондықтан діндерде, этностарда, моральда, өнерде және т.б. мәдени даму кезеңінде эксклюзивті модельден инклюзивті модельге ауысады.

Егер конфессияаралық өзара әрекеттестік мәселесін қарастыратын болсақ, дін мен мәдениет тарихында осы екі модельдің болғанын ескеру қажет. Біріншісі, эксклюзивті модель бойынша, қиямет күні құтылудың жолын көрсететін бір ғана конфессия немесе бір ғана бағыт бар. Ал басқаларын адамдарды шынайы

құтқарылу міндеттерінен алшақтатын секталық, жалған бағыт деп санайды. Ал инклюзивті модель өзінің конфессиялық бірегейлігін жоққа шығармай, жұмаққа барудың көптеген жолдарының бар екенін түсіндіреді. Сондықтан конфессияларды бір-біріне қарсы қоймай, ымыраластық байланыста болып, ортақ шенін табу қажет.

Бірақ та бұл арада діни дамудың бұл модельдерінің бірі дұрыс, екіншісі бұрыс деу айтуға болмайды. Эксклюзивті тәсіл – догмалық, яғни қатып қалған қасаң қағидаға сүйенеді, қазіргі көпмәдениетті, көпұлтты және көпконфессиялы қоғамда түсіну айтарлықтай жеңіл. Эксклюзивті модель, дамудың бастапқы кезеңінде, мысалы, жеке тұлғаның, ұжымның, этномәдени және конфессиялық бірегейліктің қалыптасуы процессі жүріп жатқан кезде өте қажет, бірақ та белгілі бір сатыда одан әрі дамуға кедергі болып, экстремизм, тіпті терроризмді тудыруы ықтимал. Сенім енді ғана бекіп, жеткілікті орнықпаған кезде әрі рухани, практикалық тәжірибе болмаған уақытта, конфессиялық тұрғыдан орнығуға, қалыптасуға біраз күш салу керек. Біз өзіміздің сенімімізді және рухани байлығымызды насихаттау үшін басқа сенім-нанымдарды зерттеуге тырысамыз.

Барлық діндер тарихында өзіндік конфессиялық бірегейлігін қалыптастырудың бастапқы кезеңдерде эксклюзивті тәсіл басым болады. Бұл табиғи қажеттілік, өйткені мәдени, діни кеңістіктегі өз орнын бекіту міндеті тұрды. Бұл тәсіл барлық діндер тарихында болған жағдай: барлық діни конфессияларды құру тек радикалды эксклюзивизм арқылы жүзеге асырылды. Демек, Інжіл мен Құран негізінен эксклюзивті құндылықтар ұсынды. Мысалы, еврейлер, христиандар, мұсылмандарда да «Алладан басқа құдай жоқ» деген қатаң түрдегі ескерту бар.

Белгілі бір конфессиялық бірегейлікті қалыптастыру кезінде негізделген әлем көзқарасының мұндай эксклюзивті моделі пост-модернизм мен мультикультурализмнің қазіргі жағдайында, конфессиялардың қалыптасуы аяқталған кезде және олардың арасында сындарлы диалог құру міндеті тұрғанда зиянды болады. Осы ретте инклюзивтілік жүйені қалыптастырушы және барлық мәдениетті ұйымдастыруды анықтайтын бағыттың жалпы сипаты ретінде қарастырылады.

Қазіргі таңда «инклюзия» ұғымы көптеп қолданылып жүргенімен, оны жалпылама тек қана мүмкіндігі шектеулі адамдармен

байланыстырып, шектеулі, ауқымы тар мағынада қолданады. Алайда, бұл ұғым айтарлықтай көлемді және белгілі бір жиынтыққа бір нәрсені немесе біреуді қосумен байланысты көптеген мағыналарды қамтиды (фр. *inclusif* – «қоса алғанда», лат. *include* – «қосу»).

Діни инклюзия мәселесі жайлы зерттеу жүргізіп жүрген саясаттанушы ғалым Ғалым Жүсіпбек «инклюзия» ұғымына былайша сипаттама береді: «Діндегі инклюзия ұғымына келер болсақ, «инклюзивті» діни түсініктер мен талдаулар (интерпретация) басқа дін өкілдері немесе басқа діни доктриналар өкілдерінің де Алла Тағала тарапынан кешіріліп жұмаққа баратынын қабылдайды. Басқаша айтсақ, «инклюзивті» діни түсініктер қиямет күні құтылудың жолы біреуден көп болады, яғни, жалғыз емес деген түсінікті қабылдайды.

Инклюзивті діни талдаулар (интерпретация) кем дегенде (минимум) басқа наным-сенімдегілерді де Жаратушы кешіреді деген сенімде болады. Кейбір «инклюзивті» діни түсініктер – плюралистік діни түсініктер деп те аталады, ақиқатқа жетудің басқа да жолдары болатынына сенеді, яғни, өзі уағыздап жүрген жолдан басқа жолдардың да ақиқатқа жеткізе алатынын қабылдайды» [10].

Конфессиялардың өзара әрекеттесуінің инклюзивті моделін алғаш рет сопылық ойшыл Ибн Араби айтқан болатын: «Егер сіз басқа діндердің ақиқатын жоққа шығарсаңыз, сіз нағыз мұсылман бола алмайсыз» [11,50-51б.]. Бұл ислам үшін ғана емес, діни зерттеулер үшін де үлкен әдістемелік маңызы бар. Конфессияаралық диалогтың теориясы мен практикасына ғана қатысты емес. Бұл инклюзивті мәдени тетіктерге негізделген бүкіл мәдениетті ұйымдастырудың және осындай мәдениетті жеткізуші, иеленуші яғни адамды тәрбиелеуге арналған жаңа стратегияға қатысты. Егер біз осындай инклюзивті мәдениетті қалыптастыра алсақ, сана мен мінез-құлықтағы интолеранттылық пен экстремизмнің себептері әлдеқайда аз болар еді.

Жоғарыда айтқанымыздай, әрбір мәдениет, дәстүр немесе дін алғашқы даму кезеңінде эксклюзивті модельде дамиды, алайда ислам діні қалыптасу барысында өзіне дейінгі яһудилік, христиандық діндердің әртүрлі доктриналары мен символдық, ғұрыптық, дәстүрлік ұқсастықтарын жоққа шығармайды.

Дәстүрлердің бұл ұқсастығы ол діндердің хикаяларындағы тарихи тамырластықпен қатар, олардың догматтық, канондық



негіздеріндегі діни дүниетанымдық мәселелермен де байланысты. Мысалы, яһуди, христиан діні мен ислам ортақ рухани бастамаға ие болып, бірыңғай рухани қайнар көзді иеленіп, ортақ бабасының, үш діннің атасы, Ибраһим пайғамбардың атымен ибраһимдік деп аталады. Үш діннің барлығы да – аяндардың монотеистік діндері болып табылады. Бұл аяндарда Құдайдың адамдарға өз елшілері, Пайғамбарлары келіп, солар арқылы Өзінің еркі мен талаптарын хабарлайды делінеді. Ибраһимдік діндердің рухани бастамаларының бірлігі ортақ рухани-ізгіліктік құндылықтар жүйесінің негізінде олардың өзара әрекеттесуі мен сұхбаттастығының нағыз мүмкіндігін тудырады.

Әлемнің барлық діни жүйелері Құдайдың (монотеистерде) немесе Құдайлардың (политеистерде) айтуы бойынша, олардың діни сеніміне сәйкес жазылған қасиетті жазбаларға ие. Христиан діні б.з. І ғасырда Рим империясының аумағында ежелгі гректер мен римдіктердің, сондай-ақ бергі Азия халықтарының діни-нанымдары мен иудаизмнің монотеистік дәстүрінің өзара әрекеттесуі нәтижесінде пайда болды. Христиан діні біртұтас дін болып саналмайды. Ол бірнеше бағыттарға бөлінеді: католицизм, православие, протестантизм.

Христиан дінінің негізгі идеясы – күнә мен адамның құтқарылу идеясы. Адамдар Құдай алдында күнәһар болып келеді және олардың бәрі бірдей: гректер мен яһудилер, римдіктер мен варварлар, мейлі құл болсын, мейлі бай-кедейлер – бәрі күнәһар, бәрі – «Құдайдың құлы». Дінде адамзат Адам ата мен Хауа ананың «алғашқы» күнәсінен тазартыла ала ма? деген сұрақ туады. Әрине, болады. Егер олар адамзаттың күнәсін өз мойына алуы үшін жерге құдай жіберген ұлы құтқарушыға және өздерін күнәһар екендерін мойындап, осы күнәдан тазартуға ниеттенсе ғана жүзеге асады. Иисус (ислам дінінде және оны ұстанатын мұсылман халықтарында Иса пайғамбар саналады) өзінің азапты өлімімен жердегі адамдарды күнәдан босатып, оларға күнәдан құтқарылу жолын көрсетті. Бұл жол – ең күдіретті үш бейнедегі Құдай (Құдай-Әке, Құдай-Бала, Қасиетті Рух), тақуалық өмір, тәубеге келу және өлімнен кейін аспан патшалығына түсу [12, с. 197].

«Ислам дінінің көздеген мақсаты – адам баласының бұл дүниеде де, мәңгілік ақыретте де бақытты болуы. Дініміз бұл

дүниенің ақырына дейін адамдардың әрдайым бақытты болуын және қоғамның дамуын қамтамасыз ете отырып, жеке-жеке адамдардың да, қоғамның да қажеттіліктеріне жауап бере алатын талаптар қойып, дүниеде де, ақыретте де бақытқа кенелудің жолдарын көрсеткен» [13].

Әрбір мұсылман адам «Алладан басқа құдай жоқ, Мұхаммед – Оның елшісі» сөзінің арабша айтылуы мен мазмұнын біледі. Осы сөзді ресми тұлғаның қатысуымен үш рет қайталап, ислам дінін қабылдайды. Дінді қабылдау рәсімі христиан дініндегі сияқты шіркеуде орындалуы, катехизациядан өтуі шарт емес. Сондай-ақ исламды қабылдаушы адам алдын ала ислам негіздерін оқытудан өтуге де міндетті емес.

Христиан дінінің қасиетті кітабы: «Библия (грек тілінде *Biblia* – кітап) құдайдың құдіретімен шабыттандырылған деп есептеледі. Бұл – Құдайдың адамға пайғамбарлар, апостолдар мен ізгі хабаршылар арқылы айтылатын сөзі. Христиан діні бойынша Інжілдің жалғыз авторы Құдайдың өзі болып табылады. Інжіл екі бөліктен – Көне Өсиет пен Жаңа өсиеттен тұрады» [14, с. 141]. Ескі өсиеттегі мазмұны бойынша әртүрлі кітаптар (сонымен қатар Таураттың мәтінін кұрайтын мәтіндер) б.з.д. 1 мыңжылдықта, ал Жаңа Өсиеттің кітаптары бірінші ғасырда жазылып шығарылды. Бастапқыда христиандар арасында қанша және қандай кітаптар қасиетті деп саналуы және қайсысы Библияға енуі керек деген ортақ ой болмаған. Тек б.з.д. IV ғ. ғана Библияға енетін белігілі бір кітаптар саны туралы ереже қабылданды. Алайда, христиан дінінің бірнеше бағыттарға бөлінгеннен бері, әр (православие, католицизм, протестантизм) бағыттың Көне Өсиетке енетін кітаптар жиынтығы әртүрлі болды.

Осы тұрғыда салыстырмалы түрде айтар болсақ, яһудилер Тәурат пен Зәбурды мойындағанымен, Інжіл мен Құранды мойындамайды, өз кезегінде христиандар Көне және Жаңа өсиетті қабылдап, мұсылмандардың Құранын мойындамайды. Ал мұсылмандар болса, төрт кітапты да – Тәурат, Зәбур, Інжіл және Құранды – қасиетті мәтін ретінде мойындайды, тек алдыңғы үшеуін адамдар тарапынан бұрмаланған деп есептейді.

Жаратушы идеямен тікелей байланысты аян идеясы да, адамдарға қолжетімді кез келген білім тек Құдайдан келген. Адамдар

өлем туралы, өзі туралы және Құдай туралы білгендерінің барлығы – Құдайға аян, өйткені білімнің өзі Құдай. Құдай Адам Ата мен Хауаны жаратып, оларға білім беретін ағаштың жемісіне тимеуге тыйым салған еді. Ал олардың ол тыйымды бұзып, күнәһар аталып, жұмақтан қуылғаны бәріне мәлім. Сондықтан христиан дүниетанымда Құдай аянынан тыс алынған кез келген білімге тыйым салынады. Оның үстіне, Құдайға сену, оның абсолютті құдіреттілігіне және асқақ білімділігі адами білімінен жоғары емес, ол жалғыз шынайы білім болып табылады.

Христиан дініндегі бұл дәстүрлі түсінікті ислам дінімен салыстырар болсақ, мұсылмандар бұл бастапқы күнәнің болғанын мойындағанымен, Адам Ата мен Хауа ананың тәубеге келіп, тура жолға түскенін қабылдайды. Сондықтан бұл бастапқы бабалар пайғамбар ретінде қастерленеді.

Жоғарыда айтып кеткеніміздей, христиан діні бойынша, Құдай адамзат баласына мәңгілік бақыт пен өмірмен марапаттаған. Алайда Адам мен Хауаның жасаған күнәсінің кесірінен бүкіл адамзат күнәһарлық қамытын арқалаған. Бірақ христиан дінінде бекітілген рәсімдерді орындау барысында адам баласы күнәсінен кешіріліп, құтқарылуға мүмкіндігі бар. Христиан адамы үшін тәубеге келіп, құтқарылу қажет, өйткені христиандық наным бойынша адамзат тарихтың соңы. Заманның ақыры туралы ілім христиан дінінің басты идеяларының бірі. Адамзаттың жердегі өмірі уақытша әрі шынайы емес жалған дүние саналады. Жердегі өмір жақсылық пен зұлымдық күштері арасындағы соңғы шайқаспен аяқталуы тиіс. Одан кейін Құдай адамдарды соңғы, үрейлі сотқа шақырады, онда барлығына соңғы және ақтық үкім шығарылады.

Ақыр заман туралы, қиямет күні туралы, жұмақ пен тозақ туралы идеялар ибраһимдік дінді құрайтын яһудилік, христиандық және ислам діндерінде барынша ұқсастығымен ерекшеленеді. Жерден Мәдінің шығуы мен аспаннан Исаның түсуі, оның мамыражай билік етуі (салыстырыңыз, христиан дініндегі Аспан патшалығы) ақыр заман алдындағы кезеңді айқындайтындығы туралы ислам дәстүрінде көп айтылады. Христиан дініндегі Иисус Христостың өлмей, көкке көтерілуін ислам дәстүрі де мойындайды.

«Христиан діні адамның Құдайға жақындастыратын жетілу жолын анықтайды: бойсұну, өз нәпсілерінен бас тарту, кара-

пайымдылық, рақымдылық, мейірімділік, ізгіліктік. Христиан дінінің ең негізгі ізгі қағидалары – сенім, үміт және махаббат. Осы қағидаларды ұстанған адамның өмірі нұрға бөленіп, құтқарылу мен мәңгілік өмір сүру мүмкіндігіне иеленеді» [14, с. 155]. Христиан дінінің негізі – махаббат. Ақылға бағынған емес, сезімге байланған махаббат. Бірақ бұл махаббаттың тән махаббатымен ешқандай байланысы жоқ. Христиандық махаббат немесе сүйіспеншілік бұл адамның ең жоғарғы рухани күші. Таулы қыраттағы Иисустың басты өсиеттерінің бірі «жақыныңды қадір тұт», «бір бетіңнен ұрса, екінші бетіңді тос» болды. Бұл христиандық этикадағы негізгі императив болып табылады. Осы адамның Құдайға және басқа адамдарға деген махаббаты христиандық моральдың көрсеткіші. Христиан дініндегі бұл доминантты идеялар оны басқа діндерден, атап айтқанда, ислам дінінен айрықшаландырып тұрған басты ерекшеліктер болып саналады. Сондай-ақ христиан дінінде «Иса пайғамбар өз мойнына барлық адамдардың күнәсін артып, өзін құрбандыққа шалған. Сондықтан христиандықтарда кішіпейілділік, мейірімділік, басқаның мүддесіне ыждаһаттық басым» [15, 83 б.].

Христиандық ілімнің тағы бір негізі идеясы – Құдайдың үш тұғырлығы ұғымындағы Қасиетті Үштік. Яғни Құдай біреу, бірақ адамға үш түрлі адам бейнесінде көрсетіледі. Әрбір жеке-леген бейне толық Құдайды білдіреді және олар бір-бірінен кем де артық та емес. Қасиетті Үштік туралы ілім, Құдай бір, бірақ үш түрі бейнеде деген сөздер қасиетті жазбада көрсетілмеген. Дегенмен, христиандық үшін бұл маңызды ілімдердің бірі және ол қасиетті жазудың куәлігіне негізделген. Христиан діні монотеистік таухидтік дін деп есептелгенімен, ондағы Абсолют құдайдың үш қырымен көрініс беруі өзге дін өкілдерінде, оның ішінде ислам дінінің өкілдерінде түсінбестік туғызады, христиандарды осы ақидалық негіздері мен олардың әулие икондарға табынуына қарай политеизммен (пұтқа табынушылықпен) кінәлауын тудырады.

Сондай-ақ христиан дінінде тәубеге келу (Искупление) арнайы рәсім жүргізу арқылы шіркеуде өткізілсе, исламда адам тәубесне намаз уақытында келеді. Осы тұста Тауфик Ибрагимнің келтірген мысалын баяндаған орынды деп ойлаймыз: Бірде Мұхаммед пайғамбарымызға бір адам келіп: Мен жазалауды (хадд) талап

ететін іс жасадым, сондықтан маған жаза қолданыңыз дейді. Пайғамбар оның сөздерін елемей, істеген ісі жайлы да сұрамады. Кейінірек намаз уақыты келіп, ол адам пайғамбармен бірігіп құлшылық етеді. Содан кейін пайғамбарға келіп, өзінің кінәлі екенін тағы да айтады. – Сен бізбен бірге құлшылық етпедің бе? – деп сұрайды пайғамбар. – Иә. – Демек Алла сенің күнәнді кешірді – деп жауап береді» [16, 455-456 б.]. Мұндағы айтпағы Егер адам өз күнәсін мойындап, істеген қылығына шынайы өкініп, Алладан кешірім сұраса, кешірімді болады.

Жалпы, христиан дінінде ораза ең алдымен, жасаған күнәдан тазару үшін ұсталынады. Христиан дініндегі ораза түсінігінің осы жері Яһуди дініндегі ораза түсінігіне ұқсас. Екі дінде де ораза пенделердің күнәсінен арылу үшін жасалынатын ғибадат саналады. Тауратқа қарағанда Інжілде ораза ұстауға көбірек маңыз берілген. Дегенмен, Христиан дінінде ораза тұту міндетті емес, әркім діни ережеге өз еркімен мойынсұнады [17]. Христиан дініндегі басты міндет адамның тәубесіне келіп, құдайдан өз күнәсін кешіруді сұрап ғибадат ету. Ал ораза айы адамның рухани әрі тән нәпсімен күресіп, шынайы кешірім сұрауына мүмкіндік береді. Ораза ұстау маңызы осы уақытта адам құдай туралы көбірек ойланып, көбірек дұға жасап, құлшылық жасауға, рухани өмірге жақынырақ болады.

Екінші, ерік-жігерді тәрбиелеу. Жалпы христиандардың ойынша, ораза ежелден келе жатқан қағида, адамға әу баста түскен парыз. Өйткені Адам Ата мен Хауа ана заманында Құдай олардан жұмақтағы барлық жемістерден дәм татуға, тек қана жақсылық пен жамандықты тану немесе білім ағашының ғана жемісін жеуге тыйым салған. Осы тыйым Құдайдан келген ең алғашқы ораза деп санайды. Ораза – Құдайдың талаптарын орындау. Яғни адам өзін тамақтан, дүнияуи қызықтардан бас тартып, өз төзімділігін, шыдамдылығын Құдай алдында дәлелдейді.

Үшінші – денені рухқа бағындыру. Ораза кезінде адам асқазанына емес, рухына бағынады. Оразаны ең алғаш ұстаған адам үшін өзін-өзі тәрбиелеу, құмарлықты тоқтату, нәпсіні тыю, олармен күресу өте қиынға соғады. Ал нағыз христиан Иисустың жауынгері. Ал жақсы жауынгер әрқашан әскери дайындықта болып, әрі өзін-өзі ұстай білу керек. Ораза ұстамаған адамдар ешқашан нағыз тамақтың дәмін сезе алмайды. Ауыз бекітпеген

адам үшін мерекелік дастарханның да еш маңызы болмайды, ал ұзақ ораздан кейінгі жасалған қарапайым дастарханның өзі ауыз бекіткен адам үшін мереке болып саналады.

Христиан дінін ұстанған адам да, ислам дінін ұстанған діндар үшін ораза ұстаудың мағынасы, адам тән құмарлығына шектеу қоя отырып, рухын күшейтіп, барлық күш-қуатын Құдайға жұмсау. Ол Алла үйіне барып, дұға етеді, ішкі өмірін, әрбір қадамын, қимыл-әрекетін мұқият қадағалайды, керексіз заттар мен қажетсіз, мән-мағынасыз бос жүрістерді қысқартып, игі, жақсы істермен айналысады. Адам нәпсісін тыйып, өз қағидаттарына сәйкес өмір сүре бастайды. Егер біз өз өмірімізді осындай қасиеттері күндері ретке келтіріп, қажетсіз, бос іс-әрекеттерден арылсақ, осы кезге дейін уақыт таппай жүрген басқа да өзімізге қажетті, тиімді істерге алтын уақытымызды бөлеріміз анық. Жалпы ораза айы, мейлі христиандық Ұлы Ораза болса, мұсылмандық Рамазан айы болсын – адам үшін өмірге қайта машықтану әдісі. Рухани толық адам, ол әлбетте бақытты адам. Қазіргі кезде адамдардың көптеген жан, тән ауруларына көптеп ұшырауы, өзінің бұл өмірдегі орынын таппай, рухани жұтап, сенімін жоғалтқандар. Сондықтан осындай діни мерекелердің барысында біз өз өмірімізді, тәніміз мен жанымызды, рухымызды емдеп жазарымыз сөзсіз.

Сондай-ақ христиан дініндегі «Исаның керілуі адамзаттың күнәларын өтеді. Иса өз өлімімен өлімді жойып, әлемге ғажап ақиқатты әкелді, яғни адам Құдай тәріздес өлімнің бұғауынан құтылып, арман еткен мәңгі өмірге қол жеткізеді. Сол себептен Қайта тірілу – христиандық күнтізбедегі ең маңызды мереке болып табылады. Адамдар бір біріне «Иса қайта тірілді» – «Шынымен де, қайта тірілді» деп айтады және олардың жүректері адамзаттың ең зұлымды жауы өлімді жеңу шаттығына толады» [14] деп, бабасы Адамның күнәсі үшін бүткіл адамзат әлемі туғаннан күнәһар саналып, Исаның көмегімен күнәсінен арылған деген алып келеді. Ал исламда «Біреудің күнәсін біреу көтермейді» [18], яғни, әкенің кінәсін баласы көтермейді, нәресте бұл дүниеге күнәдан саф таза күйінде туылады. Сондай-ақ христиан дінінде Иисус, апостолдар бейнесі салу бұрын шіркеу тарапынан тыйым салынған болса, кейіннен рұқсат етілген, ал исламда жалпы адам, аң бейнесін бейнелеуге тыйым салынған.

Иисус Христостың қайта тірілуіне деген шынайы сенім – бұл барлық Христиан ілімінің тірегі. Осы сенім арқылы адам өзінің де құтқарылатынына сенуі және үміттенуі мүмкін. Яғни «Христостың өлімді жеңуі – бұл тек рухани шындық қана емес, сонымен қатар денелік шындық. Иисус шыныменде денесімен барлық адамдардың құтқарылуы үшін өлімнен тірілді. Оның өлімнен тірілуімен өлім қайтарымыз бетке айналды, және Христосқа сенгендерге мәңгі өмірге туылуға, аспанға Құдай Патшалығына ашылған есік болды» [19].

Тауфик Ибрагим «Коранический гуманизм» атты еңбегінде: «Барлық үш ибрахимдік (иудаизм, христиан, ислам) діндерге ортақ Алланың бірлігі доктринасы адамзат бірлігінің ұғымымен байланысты. Библияда, Құранда да адамның метафизикалық бірлігі/тендігі бір Құдайдың жаратылысы, оған қызмет етуші деп танылған. Библия мен Құранда адамзаттың этникалық бірлігін насихаттайды, өйткені барлық адамдар бір ата-ананың Адам Ата мен Хауа ананың балалары.

Христиандық та, ислам да монотеистік діндер. Екеуі де біздің айналамыздағы бүкіл әлем Құдайдың жаратылысы деп айтады. Мұсылмандар мен христиандардың адамгершілік-моральға деген көзқарастарында ешқандай айырмашылық жоқ. Сондықтан ислам дінінде христиандар мен яһудилерге қатысты «кітап иелері» ұғымы бар: яғни, мұсылмандар христиандар мен яһудилерге ортақ заңды ұстанады. Мұсылмандар әу бастан-ақ иудаизм мен христиандық исламның нұсқалары деп санайды, яғни бір дәстүр және бұл үш діннің тамыры, негізі бірдей.

Әрине, өте ұқсас діни сенімдер сияқты, ислам және христиан діндері үнемі пікірталасқа ие, өйткені біршама ұсақ айырмашылықтар бар. Негізгі айырмашылық христиандар мен мұсылмандар құтқарылу ұғымын әртүрлі түсінеді. Христиан дінінде Иисусқа табыну, Құдай-адам, Құдай Ұлы туралы түсініктер қалыптасқан болатын. Сондай-ақ, Құранда да, Библияда да, Адам ата мен Хауа ананың күнәлары да сипатталған. Алайда, бұл фактіге христиан дінінің Қасиетті кітабында адамзаттың күнәға батқан кезеңі деп ерекшелесе, Құранда аса қасіретті адамзатқа жасалған қиянат деп саналмаған. Исламда Адам Ата тәубасына келіп, кешірілді, оның күнәһарлығы жойылып, күнә да жоғалды. Осылай-

ша, әрбір адам Адам Ата сияқты таңдау алдында тұрады, яғни өзі келешекте күнәһар бола ма, әлде тәубасына келіп, күнәларын жоя ма өз еркінде. Адам мен Хауа кезінде болған оқиғалар христиан дінінде адамзаттың күнәға батқан кезеңі деп аталса, мұсылмандар үшін азамат тарапына жасалған жойқын қасірет деп санамайды. Сонымен осы тараушада діни дәстүрлерге салыстырмалы және тарихи-мәдени әдістерді қолдана отырып, сараптама жасасақ, екі діндегі діни дәстүрлер, діни мерекелер мен діни салт-жоралғыларда ұқсастықтар көптеп кездеседі. Олай болуы да шарт, өйткені бұл екі дінде қарама-қарсы сенім емес, сабақтастық жолмен пайда болған, бірін-бірін толықтыратын дін.

Христиандар және мұсылмандардың қасиетті кітаптарында кездесетін ұқсастықтар мен ортақ мәліметтер бізді ондағы инклюзивті үдерістердің бар екендігіне көз жеткізеді, бұл адамзаттық құндылықтар мен конфессияаралық қатынастарда төзімділік сипатын ұстануға негіз болады.

Сондай-ақ конфессияаралық өзара қатынасты ұйымдастырудың эксклюзивті және инклюзивті бағыттары тек теориялық маңызда ғана емес, сонымен қатар практикалық маңыздылыққа ие. Экстремизм, авторитаризм және тоталитаризмнің түрлі көріністерінің түпкі себебі исламда сақталған эксклюзивті діни талдау екендігі жасырын емес. Ғ. Жүсіпбек исламдағы діни инклюзия ұғымы «инклюзивті» діни түсініктер мен талдаулар тақырыбы өте күрделі құбылыс екенін айтып, оның төрт түрлі факторын көрсетеді. Ал ең негізгі фактор ретінде, «такфир» түсінігін (діннен шықты деп айыптау) атап өтеді.

Инклюзивтілік адамның мәдени, діни ерекшелігінен, сенімдері мен құндылықтарынан бас тартуды білдірмейді, керісінше өзінің ерекшеліктерін сақтай отырып, өзге мәдениетті, діни сенімдер мен дәстүрлерді жоққа шығармай. Қазіргі уақытта діни сенімдегі адамдар бір ағымға тереңдеп сеніп, өзін үнемі түзу жолдағы пенде санап, басқа діндегілерді немесе дінсіздерді адасқан деп санау кең таралған. Тіпті мұсылмандар арасында өзге дін өкілдеріне төзімділік таныту былай тұрсын, бір-бірінің сеніміне, көзқарасына төзімсіздікпен қарау үрдісі белең алған. Сунниттер шейттерді, шейттер сунниттерді немесе сопылық жолды ұстанатындарды мұсылман санамайды, қабылдамайды. Егер



де инклюзивті модельді қалыптастырып, қоғамда плюрализмді, толаранттылықты, әр алуанты қабылдау мәдениетін дамытсақ, сонда ғана көпконфессиялы, көпмәдениетті қазақстандық қоғамда дін мен дін, ұлт пен ұлыс, этнос пен этнос бірлікте өмір сүреді.

### Әдебиеттер

1 Хайек Ф.А., фон. Право, законодательство и свобода: современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. М.: ИРИСЭН, 2006., с. 488.

2 Шлымова Г.Е. Қазақстан қоғамының құндылық бағдар жүйесіндегі діни құндылықтар. 26.10.2013 <https://kazislam.kz/eislam-625/?lang=ru>  
3 <https://kk.wikipedia.org/wiki/Дін>

4 Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – Москва: Юрист, 1995. – С. 105

5 Конт Ю. Курс положительной философии. СПб.: Книжный магазин Т-ва «Посредник», 1900. – 302 с.

6 Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России. Избранные философские произведения. В5-ти т. – М.:Гос. Из-во политической литературы, 2000. Т.3; 326-438.

7 Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале – марте 1870 года / Пер. с англ., предисловие и комментарии Е.С. Элбакян. Под общей редакцией А.Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. – 264 с.

8 Хайек Ф.А., фон. Пагубная самонадеянность: ошибки социализма. М.: Новости, 1992, с. 240

9 Berger P. The Heretical Imperative. – N.Y., 1980. P. 30-60. <http://ecsocman.hse.ru/data/2011/04/25/1268026783/Berger.pdf>

10 Ғалым Жүсіпбек: Ислам әлемі мен ғылымы мыңжылдық тоқырауда жатыр // <https://kazislam.kz/alym-zh-sipbek-islam-lemi-men-ylymu/>

11 Смирнов А.В. Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие // Проблемы российского самосознания: историческая память народа: материалы 12-й Всероссийской конференции (Москва-Махачкала, апрель 2015 г.). - М.-Махачкала: Дельта-Пресс, 2015. - С. 43-54.

12 Васильев Л.С. История религии Востока. – Москва: Книжный дом «Университет», 2000. – 197 с.

13 <http://islam.muftyat.kz/post/28>

14 Соловьева Г.Г. Религия в Казахстане. История и современность. Учебное пособие / Под общ. ред. А.Х. Бижанова. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2018. – 346 с.

15 Борбасова Қ. Қазақстандағы діни білім беру үрдістері және мәселелері // Влияние религии на современный мир. Мат-лы международной научно-практической конференции / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. Сборник статей. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 83 б.

16 Ибрагим Т.К. Коранический гуманизм. Толерантно-плюраоистические установки. – Москва; ИД «Медина», 2015. – 576 с.

17 Исахан М. Христиан дініндегі оразаның қандай ерекшелігі бар <https://kazislam.kz/khristian-dinindegi-orazany-kandaj-ereksheligi-bar/?lang=ru> 12.06.2017.

18 «Әнғам» сүресі, б:164, [http://wikipuran.kz/index.php?title=Әнам\\_сүресі](http://wikipuran.kz/index.php?title=Әнам_сүресі)

19 <https://nikolski.kz/sistemnyj/764-mskeu-zhne-bkil-rus-patriarkhy-kirilldy-arkhipastyrlara-pastyrlara-diakondara-monakh-yzmetindegilerge-zhne-orys-pravoslavie-auymyny-barly-adal-l-yzdaryna-paskhaly-zholdauy2018.html>

## II БӨЛІМ

### ҚАЗАҚ ДІНИ БІРЕГЕЙЛІГІ ҚАЛЫПТАСУЫНЫҢ ТАРИХИ ЖӘНЕ РУХАНИ-БОЛЫМДЫ ЖАҚТАРЫ

#### 2.1 Инклюзивті исламдық интерпретацияларды әзірлеу үшін теологиялық негіздерді іздеу: имам Матуридидің рационалды теологиялық идеялары

Инклюзивті діни интерпретациялар олардың ілімдерінен тыс діндер мен түсіндірмелерді ұстанғандарға да Жаратушы тарапынан құтылу мүмкіншілігі берілетінін мойындайды. Бүгінгі таңда исламдағы ең көп талқыланып жүрген мәселелердің бірі – «ислам инклюзивті діни түсіндірмелерді қабылдай ма әлде жоққа шығара ма?» деген сұрақ. Біз әл-Матуридидің көзқарастары толыққанды инклюзивті деп бағалауға келмесе де, оның динамикалық рационалдық ілімі (Матуридидің «софтүэрі» деп аталып кеткен) инклюзивтік ислами түсіндірмелерді жасауға көмектесе алатындығын айтамыз. Матуриди рационалдық ілімінің негізгі екі принципіне, әсіресе Матуридидің Құдайдың миссиясына бағынбайтын адам тағдыры туралы түсінігіне былайша интерпретация жасауға болады: адамдар тура мағынадағы ислами ілімге сенбесе де, өз ақылдары арқылы шынайы сенімге қол жеткізуі мүмкін және олар ақыретте құтылуы мүмкін. Матуридидің осы ұстанымын Құран аяттарының инклюзивті түсінігіне негіз етуге болады. Жалпы алғанда осы жұмыста талданған матуриди рационалдық теологиясының принциптері мен идеяларын исламның инклюзивті түсіндірмесінің негізі ретінде қарастыруға болады.

*Эксклюзивтілік-инклюзивтілік турасындағы пікірталас және ислам*

Эксклюзивтілік пен инклюзивтілік мәселесі діни дәстүрде әрқалай түсіндірілсе де (Бакар, 2009, 6 б.), эксклюзивтілік пен инклюзивтіліктің кең тараған түсіндірмесінің бірі – өзге дінді ұстанушылардың да жәннатқа кіре алу әрі өлімнен кейінгі өмірде құтылу мәселесі. Инклюзивті діни доктрина өзге дін ұстанушы-

лары жәннатқа кіруі мүмкін екендігін мойындаса, ал эксклюзивті діни сенім мұндай нәрсені жоққа шығарады (Бакар 2009, 6 б.). Басқаша айтқанда инклюзивизм құтылудың көптеген жолы бар екенін мойындайды; сондықтан да инклюзивті діни ілім өзінен тыс өзге ілімдерде де құтылудың бар екенін жоққа шығармайды. Ал эксклюзивті діни доктрина болса, керісінше мұндай құтылудың мүмкін екенін мойындамайды (Камали 2011, 715 б.).

Эксклюзивтілік пен инклюзивтілік қандайда бір нақты дінге ғана қатысты мәселе емес. Эксклюзивтік ұстаным мен инклюзивті түсіндірмені кез келген дін өкілінен кездестіруге болады. Көп жағдайда кез келген дін тек өзінің ұстанушылары ғана құтылатындығын айтады. Әдетте, кез келген дінде эксклюзивистердің саны инклюзивистерден басым болады. Жалпы алғанда діни инклюзивизмді көптеген діндарлар құптай бермейді, себебі олар өздерінің діни дәстүрлерінен тыс құтылудың мүмкін екендігімен келіссе, сенімімізді жоғалтып аламыз деп қауіптенеді (Бакар 2009, 6 б.). Мұнымен қатар діни инклюзивизм көптеген діндерде қайшылыққа толы таласты мәселе тіпті, тыйым салынған нәрсе.

Мұхаммед Халил (2012) әртүрлі мұсылман ғалымдарының көзқарастарын жан-жақты талдауында олардың эксклюзивтілік пен инклюзивтілік мәселесіндегі ислам туралы басым көзқарастарына күмәнмен қарайды. Бұл басым көзқарас мынау: өзгелердің сотериологиялық тағдыры турасында эксклюзивті ислам ортодоксіне басымдық беру. Халил ислам тарихында әл-Ғазали, Ибн Таймия, әл-Жаузия, Ибн Араби және Рашид Ридә сияқты әртүрлі ғалымдар жасаған әртүрлі инклюзивті және эксклюзивті перспективаларды зерттейді.

Дегенмен бүгінгі таңда ислам жалпы алғанда тым эксклюзивті, сонымен қатар төзімсіз дін саналады. Исламның басқаларға төзбеушілігі оның эксклюзивті интерпретацияларымен түсіндіріледі (Бакар 2009, 6 б.). Исламның алғашқы қайнаркөзі – Құран мәтінінің эксклюзивті түсінігі дәстүрлі мұсылман ой-танымы мен консервативті мұсылман қоғамында басымдыққа ие болды. Мәселен, мұсылмандар Құранның мына аяттарын тар түсіндіруге және тура түсінуге бейім, негізінде бұл аяттардан әмбебаптық пен инклюзивтілік туралы да қорытынды жасауға болады: «Алланың

құзырындағы шынайы дін – Ислам (Оған мойынсұну)» (3:19); «Кімде-кім Исламнан басқа бір дін іздесе, ол дін әсте қабыл болмайды» (3:85); және «Мен бүгін діндерінді кемеліне жеткіздім, сендерге деген нығметімді тәмамдадым және сендер үшін дін ретінде Исламды таңдадым» (5:3).

Біз діни инклюзивизм бойынша исламдық дискурстардың дамымауы исламның проблемасы емес деп санаймыз, бұл исламды немесе кез-келген дінді монолитті және статикалық деп қарастыру дұрыс емес екенін көрсетеді. Кез келген дін – бұл әлеуметтік құбылыс, ал теология – бұл жүйелі ізденіс пен адамның интеллектуалдық еңбегінің жемісі, ал дінге сенушілердің діни көзқарастары олардың қоршаған ортасы, білімі мен ақпараты негізінде қалыптасады.

Біз көрсетіп отырған Матуридизм рационалистік исламдық теологиясының инклюзивті исламдық түсіндірмелер жасауға мүмкіндігі бар деп есептейміз. Ислам теологиясы мен тарихындағы парадокстарының бірі – матуридизм номиналды түрде екі сунниттік ислам сенімі мен теология мектептерінің бірі болып саналғанына қарамастан, ол ғасырлар бойы ашаризмнің көлеңкесінде болып келді (Абдалла 1974, Б.7 ) және Матуридидің динамикалық рационалистік эпистемологиясы айтарлықтай жоғалды. Алайда шынтуайтына келгенде әл-Матуридидің басқа діндерге деген көзқарастарын инклюзивті санатқа жатқызу қиын.

Біз Матуридидің эксклюзивтік көзқарасына бейімділіктен матуридизмнің рационалистік принциптерін инклюзивті түсіндіруге қадам басуымыз керек екенін баса айтамыз. Басқаша айтқанда, Матуридидің эксклюзивті түсіндірмеге деген бейімділігін мойындай отырып, Матуриди рационалистік теологиясы, атап айтқанда, осы еңбекте қысқаша қарастырылған Матуридизм рационалды эпистемологиясының екі қағидасын инклюзивті исламдық түсіндірме құру үшін қолдануға болады деп санаймыз. Сонымен қатар, осы жұмыста талқыланған матуридилердің басқа да теологиялық көзқарастары, атап айтқанда, пайғамбарлық миссия жетпеген адамдардың тағдыры туралы, сенімнің негізі туралы түсіндірмелері және сенімнің субъективтілігі идеясы, матуридилердің тағдыр туралы ұстанымы мен «иржа» ұғымын дінді түсінудің рационалистік әдісі ретінде қабылдау инклюзивті

исламдық түсіндірулердің дамуына негіз болатын фактор ретінде қарастырылуы мүмкін.

*Матуриди көзқарасының (матуридидің «хардуэрі») эксклюзивизмге бейімділігінен Матуриди принциптеріне (матуридидің «софтуэрі») инклюзивті түсіндірме жасауға қарай ойысу*

Жалпы исламдағы рационалистік және рационализм тұжырымдамалары негізінен Мутазилииттер мектебімен (Жүсіпбек пен Нагаева, 2019, 348 б.) байланыстыру айтарлықтай дұрыс көзқарас емес. Себебі, бұлар кейбір негізгі теологиялық мәселелерде иррационалды, тіпті экстремистік көзқарастарды ұстанған. Мәселен кейбір радикалды ілімдер секілді, Мутазилииттер мектебі де амалды сенімнің ажырамас бөлігі санайды (Хаж, 2009, б. 222). Матуридизм ашаризммен бірге діни ілімдегі екі сунниттік ислам мектебінің бірі және «калам» (диалектикалық теология) ретінде танымал болса да, іс жүзінде оның эпистемологиясы ғасырлар бойы шет қалып, жоғалды. Басқаша айтқанда, әл-Матуриди (Матуриди теологиясы) жасаған ілім жоғалмаса да, ол қатаң догматикалық және қалыптасқан ілімге айналды, ал матуридилердің рационалистік теологиясы ұмытылды.

Осылайша, әл-Матуриди тым диалектик болды және оның басты міндеті теологиялық түсіндірмелерінің философиялық негіздерін табу болды (Али 1963, б. 245-46). Сонымен қатар, әл-Матуриди тар мағынада дәстүрлі діни автор ретінде емес, күрделі теологиялық пікірталастармен байланысты көптеген пәндерден сабақ алған академиялық ғалым ретінде сипатталуы мүмкін. Өкінішке орай, оның көптеген еңбектері жоғалды, тек екі кітабы қалды (Рудольф 2016, Б.87).

Біз шартты түрде «софтуэк» деп атап келген матуридизмнің теологиялық рационалды және динамикалық теологиясының ара жігін ажырату қажет деп санаймыз. Бір жағынан дәстүрлі ханафи мұсылмандардың басым көпшілігі ұсатанатын матуридилер сенімі, ал шын мәнінде «сіресіп қатып қалған», тіпті біз шартты түрде «хардуэр» деп атап жүрген догматикалық ілім (Жүсіпбек пен Нагаева, 2019, 354 б.). әл-Матуридидің басқа діндер туралы көзқарастарын «хардуэр» санатына жатқызуға болады. Матуридидің әйгілі шығармасы «Китаб әт-Таухидті» талдау

(Құдайдың бірлігі кітабы), оның көзқарастары эксклюзивті екенін көрсетеді, мысалы, Рифат Атай (1999, 28-32 б.) өзінің салыстырмалы зерттеуінде әл-Матуриди еңбектерін діни эксклюзивзмге жатқызған.

«Калам» ғылымының басты аспектісі (әл-Матуриди мутакаллим, яғни «калам» ғалымы болған) – еретикалық Ислам ағымдарының (Хайдар 2016, Б.54) және монотеизмнен ауытқыған басқа діндерді теріске шығару болып саналады. Рудольф әл-Матуридидің «Китаб ат-Таухид» кітабына жасаған талдауынан кейін мына нәрсені айтқан: Матуридидің теологиялық қарсыластарының тізімі ұзын, оның ішінде Исламнан басқа бірнеше діндер де бар, сонымен қатар бірқатар исламдық ағымдар мен ойшылдар (Рудольф 2015, 149 б.) да қамтылған дейді. Әл-Матуриди монотеизмді қорғап, мутазилилерге (әл-Матуриди 1970, б.86-92, 215-16, 236-56), исмаилилерге (әл-Матуриди 1970, б. 93-100) және каррамиттер, харижилер және Жабрия мен Кадарияның ізбасарлары (әл-Матуриди) сияқты басқа да еретикалық мұсылман топтарына (1970, 225-28 Б.) қарсы шықты.

Әл-Матуриди зороастрийлер, маркиониттер және манихейлер сияқты әртүрлі топтардың дуалистерінің көзқарастарын сынға алды (әл-Матуриди 1970, б.157-72). Рудольф атап өткендей, әл-Матуридидің дуалистерге қатысты сыны басқа салыстырмалы Ислам полемикалары сияқты ортақ мақсатқа негізделмеген, керісінше көп қабатты құрылымды болған (Рудольф 2015, б.178). әл-Матуриди өмір сүріп, жұмыс істеген Трансоксанияда манихейлер мен зороастриялықтардың маңызды орын алуы оны басқа емес тура осы діндерге көбірек сенуге, ислам теологиясы үшін артықшылық талап етуіне итермеледі (Рудольф 2015, б. 178). Ол сонымен бірге Аристотельді, детерминистерді («ашаб әттабай») (әл-Матуриди, 1970, 113-18, 121-23) қамтитын «дахрия» деп тұжырымдаған ежелгі грек философиялық мұрасын жоққа шығарды.

Әл-Матуриди яһудилер мен христиандар сияқты басқа монотеистермен мұсылмандардың келісімін қолдануға дайын болса да, ол христиандық және еврей діни көзқарастарын сынға алып, жоққа шығарды. Алайда, әл-Матуриди христиандық ұстанымдарды жоққа шығаруын «Китаб әт-Таухид» кітабының Құдай туралы бөлімінде

емес, пайғамбарлыққа қатысты бөлімінде жазғаны таңқаларлық (эл-Матуриди 1970, 210-15 б.). Сонымен қатар «Китаб ат-таухидте» христиандық көзқарастарды эл-Матуридидің жоққа шығаруы христиандарға қарсы исламдық полемиканың қандай да бір тәуелсіз, жалғасып келе жатқан дәстүріне қатысу түрінде болған жоқ (Гриффит 2011, Б.639). Сондықтан эл-Матуридидің христиан және яһудилік сияқты басқа діндерге деген көзқарастарын инклюзивті деп бағалауға келмейді (алайда, эл-Матуриди мұрасының түрік зерттеушісі Ханифи Өзжан эл-Матуриди Ыбырайым (аврамдық) діндері арасындағы инклюзивистік діннің жақсы үлгісін ұсынды деп айтады (Өзжан 1995; Атай 1999, б. 29).

Алайда, эксклюзивизмге бейім эл-Матуриди көзқарастарына (Матуриди «хардуэрі» деп атап жүрген) қарамастан, біз матуридилердің рационалистік теологиясына сүйене отырып, әсіресе оның екі қағидатына сүйене отырып, мұсылмандарды инклюзивті ислам түсінігін дамытуға итермелеуге болады деп есептейміз. Матуридилердің рационалистік эпистемологиясы екі негізгі қағидаға негізделген. Бірінші қағида – ақылдың уахидан тәуелсіз түрде жақсылық пен жамандықты айыра алатынына сенім (эл-Матуриди, 1970, б. 9-10). Сондықтан да ақыл мен уахи эл-Матуриди теологиялық жүйесінде маңызды орын алады (Али 1963, б. 263). Десе де эл-Матуриди көп жағдайда тек ақыл ғана шындықты аша алады деп сенді (Али 1963, б. 263). Шын мәнінде эл-Матуриди өзінің теологиялық жүйесін «хикма» яғни, Құдайдың даналығы ұғымына негіздеді (Али 1963, б. 265).

Эл-Матуриди бұл сөздің абсолютті мағынасында болмаса да, этикалық нормалардың ұтымдылығын анықтады (эл-Матуриди, 1970, б. 9-10). Сондықтан біз екінші принципті былай тұжырымдаймыз: Құдай ақыл-ойдың зұлымдық немесе күнә деп санайтын нәрсесін жасауға бұйрық бермейді. Матуриди теологиясының Ашари мектебінен айырмашылығы ол жерде адамның рационалды білімі әртүрлі салаларға таралады, сонымен қатар адамның рационалды білімі этикалық нормаларды қамтиды деп есептеді (Рудольф 2015, б. 300). Демек, жақсы және жаман нәрсені тек Құдайдың еркіне сүйене отырып қабылдайтын ашариттер теологиясымен салыстырғанда матуридилер мен Мутазилиттер Құдайдың уахиын негізгі объективті стандарт екенін мойындайды (Дин 2016).



Өзінің рационалистік эпистемологиясында кейбір басты мәселелер бойынша әл-Матуриди Мутазилиттер мектебіне жақын (Рахман 2000, 62-бет; Али 1963, 273-бет). Ара-тұра айтылып қалатын Матуриди теологиясында ақыл уахиға бағынады деген сөз дұрыс емес. Негізінде олай емес. Бұл матуридизмді түбегейлі түсінбеушіліктің нәтижесі (Дин 2016). Жоғарыда аталған екі қағида Матуридидің негізгі қағидатын көрсетеді. Егер уахидың шынайы мағынасын дұрыс түсінсе, ақыл мен уахи арасында қайшылық болмауға тиіс екенін айтады (Али 1963, б. 264).

Оныншы ғасырға дейін Ханафи мектебі, ол бастапқыда ақылға негізделген ислам мектептерінің бірі болған және «рай» мектебінің (ақыл-ойға негізделген заң) мысалы болған, ол ашариттердің консервативті ілімдері мен «хадис» түрінде ұсынылған «әһлі хадис» мектебінің айрықша әсерінен пайда болды (Мельхерт 1997, Б.31). Көптеген дәстүрлі исламшылдар ашаризмнің рационализм туралы өзіндік доктринасы бар деп мәлімдегенімен, бұл мектеп рационализмге сыни көзбен қарайтын теологиялық ұстаным секілді (Жүсіпбек пен Нагаева 2019, Б.348). Ханафизмнің «хадис» формаларына бағынуы дәстүршілдердің жеңісі болды. Кейіннен сунниттік исламдағы ақыл-ойдың рөлі қатаң шеңберде, негізінен юриспруденцияның қайталама мәселелеріне қатысты болды (Хантер 2009, б. 25).

Қазіргі ханафи ислам дәстүрінде рационалдық эпистемологияның, рационализмнің солғындығын ханафи ғалымдарының теологиялық мұрасымен түсіндіруге болады. Сондай ғалымдардың бірі Египеттен шыққан заманауи Ханафи ғалымы Тахауи. Ол кісі ханафизмге ашариттік эпистемологияны енгізген. Матуриди мен Тахауидің теологиялық әдістерінің арасындағы айырмашылық айқын. Әл-Матуриди өз көзқарастарының философиялық негіздерін анықтау үшін рационалистік әдістерді қолданған мықты диалектик болғанмен, әт-Тахауи сенім тіректері туралы ұтымды пікірталастарды немесе сенім негіздері туралы қисынды сұрақтарды қолдамаған, ол мұны ешқандай сұрақсыз қабылдаған нағыз дәстүрші болған. Тахауи жүйесін догматикалық, ал Матуриди жүйесін сыни деп тұжырымдауға болады. Екі ғалым да бір мектептің (ханафи) өкілі болса да, олар эпистемология мен ойлау бағыттарында бір-бірінен айтарлықтай ерекшеленеді (Али 1963, б. 245-46).

XX ғасырдың басында әйгілі реформист Мұса Джарулла Бигиев ханафи-матуриди ғалымы (Бигиев бұл айғақты өзінің хаттарында атап өтті, ол сонымен бірге қажылық жасады және Бағдаттағы Әбу Ханифаның қабірінде «игтикаф» жасады яғни, рухани оқшауланды (Биги 1975, б. 13), жоғарыда аталған рационалистік Матуриди қағидаттарына негізделген өзінің инклюзивті түсіндірмесін жасады. Құран аяттарын (ең алдымен мына аяттар 39:53, 7:156, 20:5) ұтымды түсіндіру арқылы ол діни инклюзивизмді шебер түрде қорғады (Бигииф 1911, б. 47-53). Атап айтқанда, ақыл мен сенімнің үйлесімділігінің рационалистік принциптері оны «Рахмат Илахия Бурханлари» (Құдайдың мейірімділігінің дәлелі) кітабында инклюзивті Ислам дискурсын тұжырымдауға итермеледі.

Матуридилердің рационалистік принципін қолдана отырып, Бигиев мұсылман емес адамның мәңгілік жазаға ұшырайтынына деген сенім ақылға қайшы келетінін, ал Матуридизмде ақыл мен сенім өзара біріне-бірі қайшы болмауы керек деп есептейді. Сол сияқты мұсылман емес адамның осы уақытша өмірде жасаған күнәлары үшін тозаққа мәңгілікке жіберілетініне деген сенім таласты мәселе, тіпті бұл Құдайдың шексіз мейірімділігіне сай келмейді, адамның ақыл-ойына да қайшы келеді (Бигиев 2005, б.78, 90-91; Бигииф 1911). Екінші жағынан мұсылман емес адамдар үшін мәңгілік жазаға сену ақылға қайшы келеді деген болжамға сүйене отырып, «этикалық объективизмге» негізделген қорытынды жасауға болады. Басқаша айтқанда, адамды осы уақытша өмірде жасаған күнәлары үшін мәңгі жазалау ақылға теріс, қисынсыз дүние; алайда Матуриди теологиясы бойынша Құдай ақыл-ой зұлымдық һәм жамандық деп есептейтін нәрсесіне сенуді әрі оны жасауды бұйырмайды.

*Рационалистік матуридизмнің теологиялық принциптерін  
және инклюзивті діни түсіндірулерді талдау*

Біздің ойымызша, жоғарыда қарастырылған негізгі рационалистік эпистемологиялық принциптерден басқа, пайғамбарлық миссия жетпеген адамдардың тағдыры туралы түсінік, матуридилердің сенім негіздерін түсіндіруі және сенім субъективтілігі идеялары сияқты матуридилердің басқа да теологиялық көзқарастары, сондай-ақ матуридилердің алдын-ала анықталған

ұстанымы инклюзивті исламдық түсіндірулерді дамыту үшін теологиялық негіздерді дайындаудың факторлары ретінде қарастырылуы мүмкін.

(а) Пайғамбарлық хабар жетпеген адамдардың тағдыры туралы матуридилік көзқарастар. Пайғамбарлық миссия жетпеген адамдардың тағдыры туралы матуридилер мен ашариттер теологиясының арасында айырмашылық бар. Ашариттер теологиясы пайғамбарлар арқылы Құдайдың миссиясына қол жеткізілмеген адамдар арасында шынайы сенім орнату мүмкін емес деп тұжырымдайды (сонымен қатар, ашариттік теология жақсылық пен жамандықтың не екенін немесе шындық бар екенін және не жоқ екенін тек иләһи уахи ғана анықтай алады деп үйретеді (Хурани 2007, б. 8). Алайда, адамның ақыл-ойы мен ақыл-парасатына басымдық бере отырып, әл-Матуриди әр адам жаратушысын рационалды жолмен таба алады деп есептеді (әл-Матуриди 1970, б. 6-11). Бір қарағанда матуриди мектебі пайғамбарлық миссия туралы естімеген адамдардың құтылуы мәселесінде қатаң ұстанымда секілді көрінуі мүмкін. Бірақ тереңірек үңілер болсаңыз мүлде олай емес екеніне көзіңіз жетеді. Біріншіден, матуриди мектебі бойынша адам «Жаратушыға» (былайша айтқанда «Конструкторға») сенуге міндетті. Матуриди мектебі «Алла» сөзінің орнына «Жаратушы» сөзін әдейі қолданады (арабшада «сани»). «Жаратушыға» деген сенім ислам ғалымдары түсінгендей «Аллаға деген сенім» секілді бола алмайды (Мацуяма 2013, б. 4).

Мацуяма түсіндіргендей матуриди ғалымдары өздерінің теологиясында «Сани» (Жаратушы) деген жалпы ұғымды әдейі қолданған болуы мүмкін. «Халик» (Жаратушы) сөзін қолданбау себебі – пайғамбарлық миссия жетпеген адамдар таба алатын ортақ сенімді көрсету. Сонымен қатар, Матуриди ғалымдары Құдайды «Жаратушы» деп атау себептерін түсіндіруден әдейі тартынған (Мацуяма 2013, Б.4-5). Бұл пайғамбарлық миссия жетпеген адамдардың сенімі нақты атрибуттарға жататын «Аллаға» деген ерекше сенім емес, «Жаратушы» деп атауға болатын түсініксіз концептуализацияланған субъектіге инклюзивті сенім дегенді білдіреді (Мацуяма 2013, Б.5). Бұл матуриди теологиясындағы өмірлік маңызы бар, бірақ жалпы ұмытылған мәселе.

Бір сөзбен айтқанда матрудизм кез келген адам саналы тіршілік иесі ретінде «Жаратушыға деген» сенімге қол жеткізуі керек деп

есептейді, бірақ «Жаратушының» атрибуттары мен Оған деген сенімін нақтылауын міндеттемейді. Бұл жерде «әлемнің Жаратушысы» деген мағынадағы «Жаратушы» жайлы сөз болып отыр, «Алла» емес «Жаратушы» дейді (Мацуяма 2013, б. 5).

Екіншіден, егер матуриди теологиясын неғұрлым кең перспективада талдайтын болсақ, рационалистік матуридизм «исламды білмейтін» адамға бір «Жаратушыға» сенуге және құтқарылуға мүмкіндік береді деп айтуға болады, десе де оның сенімі қатаң исламдық доктриналық тұжырымдарға негізделмеген (Мацуяма 2013, б. 5). Басқаша айтқанда, шартты түрде «дінге сенбейтін ел» деп аталатын пайғамбарлық миссияға қатысы жоқ адамды «дінге сенетін» деп санауға болады, егер ол Ислам ілімдерінің нақты тіректеріне сеніп, белгіленген исламдық міндеттемелерді орындамай, бірақ «Жаратушыға» сенсе. Сондықтан «дінге сенбейтін елде» «исламның» нақты ілімдерін ұстанатын мұсылмандар (белгілі бір дінді білдіретін) мен мұсылман емес адамдар (Мацуяма 2013, б. 7) арасында айқын айырмашылық жасап, бөліп қарау қажет емес. Демек, Матуриди ұстанымын исламдық ілімдер белгісіз және белгілі бола алмайтын жерде бір «Жаратушыға» («сани») сенген адамдар құтқарылуы керек дегенді білдіреді деп түсіндіруге болады.

Жоғарыда айтылғандарға сүйене отырып, біз матуриди теологиясы мұсылмандар мен мұсылман емес адамдар арасындағы шекараны, әсіресе мұсылмандар мен басқа монотеистік діндердің жақтаушылары арасындағы қарым-қатынасты оңтайластыратын исламдық түсіндірулерді бере алады деп есептейміз (Мацуяма 2013, б. 2). Мұны тек «дінге сенбейтін елде» ғана емес (бұл тұжырымдаманы бүгінде «анахрондық» деп санау керек), сонымен қатар адамдар «тиісті түрде ұсынылған исламның» миссиясына сенетін топтар мен жеке адамдардың өмірінде де қолдануға болады. Осыған байланысты Мацуяма еске салғандай, діни нарықтың жаһандық жандануы мен ырықтандырылуына және діни дискурстардың әртараптандырылуына қарамастан, мұсылман емес елдердегі қарапайым адамдар ислам ілімінің әртүрлі аспектілерін дұрыс түсінуде қиындықтарға кезігетінін жоққа шығаруға болмайды (Мацуяма 2013, б. 7). Матуридидің логикасын былай түсінуге де болады: тура мағынадағы ислам ілімдеріне сенбей, тек «Жаратушыға» сенген адам да «шынайы дінге сенуші» адам деп есептелуі мүмкін.

Пайғамбарлық миссия жетпеген адамдардың тағдыры тұрасында матуридилік көзқарастарды Құран аяттарын (ең алдымен мына аяттарды: 3:19, 3:85, 5:3) инклюзивті түсіндіру үшін қолдануға болады. Яғни, бұл аяттардағы «ислам» сөзі нақты бір дінді білдіретін үлкен әріппен жазылатын «Ислам» емес, «Жаратушыға» сенуді білдіретін кіші әріппен жазылған «ислам». Басқаша айтқанда бұл аяттардағы «ислам» сөзін нақты бір дін деп емес, «Құдайға мойынсұну» деп түсінуге болады. Құранның мына аяттарының: «Алланың алдында шынайы дін – ислам (Жаратушыға мойынсұну)» (3:19); «Егер де кімде кім исламнан өзге дін іздесе, ол дін әсте қабыл болмайды» (3:85); және «Міне, бүгін діндерінді кемеліне жеткіздім, сендерге деген нығметімді тәмамдадым» (5:3) инклюзивті түсіндірмесінде «ислам» сөзі нақты бір діннің («Ислам») атауы емес, «Жаратушыға» мойынсұнуды білдіреді. Құран аяттарының жалпы мағынасы мұндай инклюзивті түсіндірмеге қайшы келмейді (Камали 2011, с. 714).

Тошихико Изуцу да «ислам» ұғымын шын мәнінде Құдайдың еркіне деген қайсарлық пен адалдықты білдіреді деп тұжырымдайды (Исуцу 2002, б. 217). «Ислам» ұғымы (және онымен байланысты «аслама» етістігі) негізінен адамның Құдайға толықтай сенуін, өзін Құдайдың еркіне толықтай және ерікті түрде беруін, ақыр соңында сөзсіз берілуін білдіреді (Изуцу 2002, б. 217).

Ашарилер теологиясы пайғамбарлық миссия жетпеген адамдардың сенім үшін жауап бермейтінін мойындағанына қарамастан, олар іс жүзінде діни инклюзивизмге бейім емес деп айтуға болады. Сонымен қатар қазіргі уақытта осы ашариттік принципті жақтаушылар қазіргі таңда Ислам барлық жерге жетті деп есептейді. Алайда, матуриди теологиясы кез-келген адам, ақылды тіршілік иесі ретінде «Жаратушыға» деген сенімді табуға міндетті дей келе, ал бұл сенімнің детальдары мен «Жаратушының» атрибуттарын көрсетуге міндетті емес екендігін айтады. Бұл тек «Жаратушыға» «әлемді жаратушы» ретінде қатысты және ешқашан «Жаратушы» «Алла» деп аталмайды (Мацуяма 2013, Б.5). Жалпы матуриди теологиясынан мынадай қорытынды жасауға болады: исламды білмейтін адамдар қатаң исламдық доктриналық тұжырымдармен сипатталмайтын шынайы сенімге ие болуы мүмкін және сәйкесінше олар құтқарылады. Соны-

мен қатар әл-Матуриди логикасына сәйкес (оның «Жаратушыға» ақылмен сену қажеттілігіне деген тұжырымы) «ислам» ұғымын ең алдымен мойынсұну ретінде түсінуге болады (кіші әріппен «ислам»), бірақ нақты діннің нақты атауы ретінде емес. Демек біз Матуриди логикасын тек «Жаратушыға» сенетін адамдар, егер олар ислам ілімдеріне тура мағынасында сенбесе де, «сенушілер» ретінде қабылданады дегенді білдіреді. Басқаша айтқанда, біз матуридилердің рационалистік теологиясынан «әлемді дұрыс түсіну» деп тұжырымдауға болатын «Жаратушыға» деген сенімге ақылмен келетін кез келген адам Құдайдың құзырында жақсы мұсылман болып саналады (біз матурилердің логикасы бойынша «әлемді дұрыс түсіну» – Жаратушының бірлігін қабылдау деп түсінеміз). Матуриди теологиясына сәйкес «шынайы дін» – бұл Құдайдың бірлігі діні («ислам» деп аталады) және Мұхаммедтің есімімен байланысты институционализацияланған діннен айырмашылығы ешқашан өзгермейді. Қорытындылай келе біріншіден, адам ақыл-ойының сенімді белгілі бір қасиеттермен шектемеу үшін маңызды рөлі бар екенін мойындай отырып (адамдар қатаң мағынадағы Ислам ілімдеріне сенбесе де, өздерінің ақыл-ойы арқылы шындыққа жақын сенімге қол жеткізе алатындығын және болашақта құтқарылуы мүмкін екенін мойындай отырып), матуридилердің логикасы сәйкес келмейтін діни нанымдардың (кіші әріппен «ислам») тар «Исламмен» (үлкен әріппен «Ислам») сәйкес келмейтінін мойындайды. Демек матуридилердің осы түсінігін Ислам ілімдерінде инклюзивті перспективаны дамыту үшін негіз ретінде қарастыруға болады.

(б) Сенімнің негізі және сенімнің субъективтілігі. Матуридизмнің сенім негіздеріне байланысты түсіндірмесі біздің рационалды матуридилік ілімге негізделген діни инклюзивизмді дамыту туралы аргументімізге негіз бола алады.

Әл-Матуриди сенімнің субъективтілігі идеясын қорғады, оның айтуынша сенім адамның Құдайға деген ішкі жеке сенімі (Басаран 2011, б. 48). Матуридизм бойынша сенім тек жүректе болады (әл-Матуриди 1970, б. 57, 373), ал Әбу Ханифа иманға жүрекпен сену және тілмен оны бекіту деп анықтама берген. Негізінде Матуриди Әбу Ханифаның көзқарастарын жүйелеп, концептуалды үлкен мектепке айналдырған. Алайда басқа үш сунниттік ислам мектебі

және оның Мәлік, Шафиғи және Ибн Ханбал бастаған ғалымдары сенім іс-әрекеттен тұрады деп есептейді (Хаддад 2015, б. 141). Осылайша әл-Матуриди сенімді жүрек пен ақыл әрекеті ретінде қарастырды, бірақ бұл негізінде тұжырымға жатады және белгілі бір дәрежеде білім деуге де болады (әл-Матуриди 1970, б. 380-81).

Адамның сенімге, иманға келуі мәселесінде Матуриди ақылмен анықталып, жүреппен жүзеге асырылатын келісімді жақтады («жүрек актісі»); демек, сенім бағыт ретінде емес, процесс ретінде қарастырылуы мүмкін (Басаран 2011, б. 54). Сенім «жүректің әрекеті» екенін баса айтқан әл-Матуриди оны күшпен жасауға болмайтынын алға тартты. Яғни, адамды күшпен бір нәрсеге сендіру алмайсыз (Матуриди 1970, б. 380-81).

Сенімнің субъективтілігі идеясын Ибрахим Хакқы Эрзуруми өте жақсы жеткізген: «Әртүрлі адамдардың әртүрлі сенімдері Жаратушының ұлылығын көрсетеді, өйткені ол өзін барлық қызметшілерінен өзгеше көрсетеді» (Басаран 2011, б. 54). Өзге ислами мектептерден айырмашылығы Матуриди сенімнің артпайтынын және төмендемейтінін айтады (әл-Матуриди 1970, б.119), тек сенімділік пен сенімді қуаттау деңгейі жоғарылауы немесе төмендеуі мүмкін (эн-Несефи 2010, б. 65-66). Матуриди теологиясы іс-әрекеттер сенімнің бөлігі емес екенін айтады, сонымен қатар сенім күнәнің себебінен азаймайды дейді. Сондықтан сенім күнәға төзе алады; демек ең шектен шыққан күнәһардың өзін дінге сенбейтін адам деуге асықпау қажет (Лимен, 2008, б. 86). Лимен атап өткендей, матуриди теологиясы сенім мен адамның іс-әрекетін бөлек деп қарастырады және діни қауымдастыққа қатысты болудың жұмсақ және жеңілдетілген критерийін ұсынады (Лимен 2008, б. 86, 89).

Жоғарыда аталған сенім туралы теологиялық көзқарастарды ескерсек, матуриди теологиясы бойынша «Ислам» (дін) «иман» (сенім) үшін міндетті емес, яғни, амал сенімнің бөлігі емес. Алайда радикалды мұсылмандар ғана емес, сонымен бірге консервативті дәстүрлі сунниттік мұсылмандар (ашғари теологиясын қатаң ұстанатын) да бұған қарама-қайшы көзқарасты ұстанады және міндетті діни рәсімдерді атқармайтын мұсылманды қабылдай алмайды, тіпті діннен шыққан деп санайды. Бұл, әрине, матурийдің рационалды теологиясына қайшы келеді.

Бұған қоса нақты детальдарын білмесе де жалпылама сенімді («бил-жумла») құптайтын Матуридилердің теологиялық принциптері жалпы жарамды. Тіпті бұл инклюзивті ислам түсіндірмелерін дамытуға қажет. Сонымен қатар Ханафи-Матуриди мектебі бойынша егер адам «Мен Аллаға сенемін» деген сөзді айтса және оны растаса, тіпті политеизмге сенушілер де мұсылман болып саналады (Мацуяма 2013, б. 6).

(в) Матуридилердің тағдырға көзқарасы. Біз Матуридидің тағдырға деген көзқарасы плюралистік мәдениеттің дамуы үшін өте маңызды ұғым, шартты түрде «исламдық индивидуализм» деп атауға болатын құбылыстың негіздерін анықтау үшін маңызды деп санаймыз.

Ашарилер де, Матуридилер де адам өз іс-әрекеттері үшін жауап береді деп мәлімдегенімен, бұл мектептер жасаған негізгі ұғымдар (бірінші мектеп «касб» (қол жеткізу), екінші мектеп «ихтияр» (таңдау) (Лукас 2006, б. 809), шын мәнінде жеке және қоғамдық өмірге әсер ететін ерік бостандығы мен тағдырды түсінуде айтарлықтай айырмашылық көрсетті.

Әл-Ашари адамның өз іс-әрекеті үшін жауапкершілігі алынған дағдыларға байланысты деп үйретті, бірақ ол адамның актер екендігімен келіспеді (Стефон 2010, б. 138).

Ашғари адамның өз іс-әрекетіне деген жауапкершілігі оның қалыптастырған адами қасиеттеріне тікелей байланысты деп үйретті, бірақ ол адамның алынған дағдыларына байланысты деп үйретті, бірақ ол адамның еркіндігі бар деген тұжырыммен келіспеді (Стефон 2010, б.138).

Радикалды ашғаризм Құдай нақты әрекетті ғана емес, сонымен бірге адамның еркі мен күшін де жасайды деп мәлімдейді (Лукас 2006, б. 809). Құдайдың құдіретін ерекше атап өту арқылы адамның ерік-жігерін шектеген ашғари теологтары осы ұстанымды дамытты, ол шынында да тым детерминистік ұстаным болатын (Шах 2006, б. 640). Мұсылмандарға Құдайдың әділеттілігін дәлелдеп, өз ұстанымына сендіру үшін Ашғари өзінің әділеттілік теориясын «ихтисаб» (қол жеткізу) ұғымы арқылы жасады, бірақ мұнымен Құдайдың әділеттілігі мәселесіне дұрыс түсіндіріп шешіп бермеді, жылы жауып кейінге қалдырды. Оның ілімінде сайып келгенде адамның қандай әрекетті таңдайтынын Құдай анықтайды (Хурани 2007, б. 8).



Матуридидің басты принципі – Жаратушы мен оның жаратылысы арасындағы өзара байланыс идеясы. Құдай адамның іс-әрекетін жаратады («халк»), ал адамдар оны жасайды («фиғл») (Рудольф 2015, б. 305). Басқаша айтқанда, Матуридидің тағдырға деген көзқарасы мынадай: Құдай – адам әрекеттерін жаратушы, алайда адамда осы әрекеттерді орындауда таңдау еркі бар. Адамды өз іс-әрекеттерінің шынайы иесі ретінде қарастыруға болады; алайда, жаман әрекеттер жасаған жағдайда, оған Жаратушы разы болмайды (Шах 2006, б. 640). Матуриди адамның еркіндікке ие жаратылыс екенін, ал Құдайдың барлық нәрсені жаратушы екенін алға тартатын доктринаны жасап шықты деуге болады. Матуриди мектебінің соңғы ғасырлардағы ғалымдары Құдай әрекетті жаратады, ал адамдар оған спецификалық ерекшеліктерін қосады және бұл жаратылмаған нәрсе деп есептеді (Лукас 2006, б. 809). Басқаша айтқанда әрекет жасау мен жарату – бұл адам іс-әрекетінің әртүрлі аспектілеріне қатысты әртүрлі әрекет (Стефон 2010, б. 138-39).

Қорытындылай келсек, адамның таңдау еркі мен тағдырға байланысты матуриди теогиясы ашғаризммен салыстырғанда «кәсб» ілімін дамыта келе адамды таңдау еркі бар өз таңдауына жауап бере алатын субъект деп қарастырады. Сонда матуриди доктринасында алғашқы таңдау адамда, ал Ашғари ілімінде таңдау Құдайда деп есептейді (Халверсон 2010, б. 27). Осылайша ашғарилер адамның еркіндігін және өзінің әрекеттеріне өзі ғана жауап беретіндігін мойындамайды (Тиле 2016, б. 228). Бигиев дәстүрлі ғылыммен сусындап, тағдырға деген шектен тыс детерминистік көзқарасты ұстанатын адамдар тарапынан қатты сынға ұшырады. Ол тағдыр туралы қате түсініктер мұсылмандарды кедейлікке, дамудың әлсіз түріне және депрессияға алып келді деп есептеді (Биги 1975, б. VII).

Қорыта келе, тағдыр турасындағы матуридилік көзқарас «исламдық индивидуализмді» дамытуға негіз бола алады деуге болады. Индивидуализм инклюзивті діни түсініктеменің негізін қалайтын плюрализм мен плюралистік мәдениеттің дамуындағы негізгі фактор. Жалпы жеке бостандықты құрметтеу негізгі либералдық құндылықтардың бірі және демократиялық мәдениеттің негізі.

(г) «Иржа» түсінігін қабылдау. Бір жағынан Матуриди «иржа» ұғымын қабылдады әрі қорғады (сөзбе-сөз «ұлы соттың болатын

нын мойындау» дегенді білдіреді, барлық діндерді Құдай ұлы сот күні есепке тартады деп білу), сонымен қатар инклюзивті исламдық түсіндірмені құрудағы матуриди теологиясының әлеуеті туралы пікірталастар үшін де қолданыла алады. Рудольф атап өткендей, Матуриди өзіне бағытталған «муржиит» деген айыптауды қабылдасаса да, ол бұл термин «иржа» ұғымын шынайы түсінгендерге қатысты болғанға дейін муржииттерді теріс пікірден қайтаруға тырысты (әл-Матуриди адамдардың жүрегін және кімнің сенетінін, кімнің сенбейтінін бір Құдай біледі, мұндай жағдайды адам да тіпті періште те сынап алмайды. Ал бұл жайлы сынаптын адамның ісі қателік» деп түсіндірді. Сынаушының сынын алдымен періштелер жоққа шығарады («иржа») және бұл барлық адам үшін үлгі (см. в Рудольф 2015, б. 51), сол арқылы ол өзінің дәстүрлі түсінігінен ақталатын аргумент іздейді (Рудольф 2015, б. 155).

Біз Матуриди Әбу Ханифа секілді «иржа» ұғымын Құранға негізделген дінді түсінудің рационалистік әдісі ретінде қабылдады және қорғағандығын нақты айтамыз (Эрдем 2012, б. 145-46). Мәселен, Матуриди «тіпті хадис күнәһар мұсылман емес деп айтса да бұл дұрыс емес. Хадис Құранға қайшы келсе дұрыс емес саналады. Ал оны жеткізген рауи тәубе етуі керек» деп айтты (см. Рудольф 2015, б. 51).

Біз ғасырлар бойы жоғалған исламдық рационалистік дәстүрдегі инклюзивті исламдық интерпретацияны құрудың теологиялық негіздерін табуға тырысамыз, оның көмегімен біз матуридизм деп аталатын діни мектепке назар аударамыз. Дегенмен Матуриди көзқарастарын инклюзивті деп бағалауға келмейді (Матуриди инклюзивтілігінің шегін мойындау керек), тек Матуриди эпистемологиясы мен матуридилердің кейбір негізгі көзқарастарын инклюзивті исламдық дискурстың дамуына негіз қалау үшін қолдануға болады. Осылайша, матуридилердің «софтуэрі» мен «хардуэрі» арасындағы айырмашылықты анықтау қажет, мұнда біріншісі динамикалық рационалистік теологияны білдіреді, екіншісі дәстүрлі дін мен статикалық, тіпті «дамымайтын» матуридилік «қалам» дегенді білдіреді (Жүсіпбек пен Нағаева 2019, 354 б.).

Жалпы алғанда әл-Матуридидің эксклюзивті көзқарастарынан инклюзивизмге, матуридилердің рационалистік қағидаларына

көшуге ынта болуы керек. Ислам қайнаркөздеріне теологиялық рационалистік көзқарас пен инклюзивті діни түсіндірулердің дамуы арасында байланыс бар. Атап айтқанда ақыл мен сенімнің үйлесімділігінің рационалистік принципін инклюзивті исламдық дискурсты дамыту үшін қолдануға болады. Реформатор-зерттеуші-матуриди Мұса Бигиев мұсылман емес адамның мәңгілік жазаға деген сенімі ақылға қайшы келеді деп мәлімдей отырып, бұл принципті ХХ ғасырдың басында өзінің инклюзивті Ислам теориясын дамыту үшін қолданды.

Пайғамбарлық миссия жетпеген адамдардың тағдырына деген матуридилік көзқарасты адамның өз ақыл-ойы арқылы сенімге қол жеткізе алатындығын мойындау деп түсінуге болады, олар болашақта құтқарылуы мүмкін, дегенмен олар тікелей мағынадағы ислам ілімдеріне сенбейді және «Мұсылман емес елде» өмір сүруі міндетті емес, бірақ оларға «дұрыс ұсынылған Ислам» жетпеген. Басқаша айтқанда қазіргі әлемдегі тар мағынадағы «исламмен» үйлеспейтін көптеген адамдардың діни сенімдері (егер бәрі мұсылман емес болса) құтқарылуы мүмкін; демек, Матуриди түсінігін инклюзивті дискурсты дамытудың негізі ретінде қарастыруға болады.

Екінші жағынан Матуриди логикасын Құран аяттарын түсіндіру және оқудың дәлелдерін негіздеу үшін бас әріппен жазылатын «исламның» орнына «Жаратушыға» мойынсұнуға басымдық беру ретінде қолдануға болады. Басқаша айтқанда Құран аяттарын инклюзивті оқу (3:19, 3:85, 5:3) Матуриди көзқарасы бойынша пайғамбарлық миссия жетпеген адамдарға діни эксклюзивизмнің есігін жабады.

Жалпы матуридилердің рационалистік теологиясының және матуридилердің пайғамбарлық миссия, сенім мен тағдырдың негізі туралы ақпарат жетпеген адамдардың тағдырына қатысты теологиялық көзқарастарына сілтеме жасай отырып, ішкі исламдық динамиканы қолдана отырып, инклюзивті исламдық дискурстарды дамытуға болады.

Біз матуридилердің рационалистік теологиясынан «Жаратушыға» сенетін кез-келген адам Құдайдың құзырында мұсылман сияқты жақсы бағаланады деп қорытынды жасауға болады деп есептейміз. Басқаша айтқанда Матуриди тұжырымдағандай

рационалистік ұстанымды қабылдайтын логикаға сәйкес Құдай табиғи түрде танылады. Бұл тұжырымды бүгінгі күні инклюзивті исламдық түсіндірулерді негіздеу үшін қолдануға болады. Басқаша айтқанда Құдайдың табиғи жолмен танылуын алға тартатын рационалистік ұстаным тұтас әл-Матуриди зияткерлік мектебінің негізі болып есептеледі және адамның рационалды қабілеттерін мойындау Матуриди мектебінің адамға берген анықтамасында басты орын алады (Рудольф 2015, Б.300). Жалпы, исламның ішкі ресурстары мен динамикасына сүйене отырып, матуридизмнің рационалистік эпистемология принциптеріне, пайғамбарлық миссия жетелеген адамдардың тағдыры туралы түсіндірмелерге, матуридилік түсініктегі сенім мен тағдырға жүгініп, исламның инклюзивті түсіндірмелерін дамыту мүмкін деп айта аламыз.

### **Библиография**

Abdallah, Umar. 1974. The Doctrines of the Maturidite School with Special Reference to As-Sawad Al-Azam of Al-Hakim As-Samarqandi. Ph.D. dissertation, University of Edinburgh, Edinburgh, UK.

Ali, Ayyub. 1963. Maturidism. In A History of Muslim Philosophy. Edited by Mian Mohammad Sharif.

Weisbaden: Otto Harrassowitz, pp. 259–74.

al-Maturidi, Abu Mansur Muhammad bin Muhammad. 1970. Kitab al-Tawhid. Edited by Fathalla Kholeif.

Beirut: Dar el-Machreq.

Atay, Rifat. 1999. Religious Pluralism and Islam: A Critical Examination of John Hick's Pluralistic Hypothesis.

Ph.D. dissertation, University of St. Andrews, St. Andrews, UK.

Bakar, Osman. 2009. Exclusive and Inclusive Islam in the Qur'an: Implications for Muslim-Jewish Relations.

Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (JISMOR) 5: 4–15.

Basaran, Yasin. 2011. The Idea of Subjective Faith in al-Maturidi's Theology. Journal of Islamic Research 4: 48–54.

Bigi, Musa Carullah. 1975. Uzun Günlerde Oruç: İctihad Kitabı (in Turkish). Ankara: Kazan Türkleri Yardımlaşma Derneği.

Bigiev, Musa. 2005. Dokazatelstva Bojestvennogo Miloserdiya (in Russian). Kazan: Tatarskoye Knizhnoye Izdatelstvo.

Bigiif, Musa. 1911. Rahmat Ilahiyya Burhanlari (in Tatar). Orenburg. Available online: <https://darul-kutub.com/uploads/books/f048f73b7675c2b7e8109bbd62f06ef69650d7e4.pdf> (accessed on 1 October 2019).

Deen, Adam. 2016. A Response to Claims of Unorthodoxy of My Theological Claims. London: Quilliam Foundation. Available online: <https://www.quilliaminternational.com/a-response-to-claims-of-unorthodoxy-of-my-theological-claims-within-my-reasons-for-joining-the-quilliam-foundation-piece/> (accessed on 1 October 2019).

en-Nesefi, Ebu'l-Muin. 2010. Bahr'ul Kelam (Maturidi Creed). Translated by Ramazan Bicer. Istanbul: Gelenek. Erdem, Sabri. 2012. Ebu Hanife ve Ebu Mansur al-Maturidi Murcie'nin Devami Olarak Görülebilir mi. In

Buyuk Turk Bilgini Imam Maturidi ve Maturidilik. Istanbul: Marmara University Theology Faculty Publications.

Griffith, Sidney. 2011. Al-Maturidi on the Views of the Christians: Readings in the Kitab al-Tawhid. In Bibel,

Byzanz und Christlicher Orient: Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Edited by Dmitrij Bumazhov,

Emmanouela Grypeou, Timothy B. Sailors and Alexander Toepel. Leuven: Peeters.

Haddad, Gibril. 2015. The Biographies of the Elite Lives of the Scholars, Imams and Hadith Masters. s.l.: Zulfıqar

Ayub. Available online: [https://books.google.com.br/books?id=RwPnCAAQBAJ&printsec=frontcover&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=RwPnCAAQBAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false) (accessed on 2 October 2019).

Haj, Samira. 2009. Reconfiguring Islamic Tradition. Reform, Rationality and Modernity. Stanford: Stanford University Press.

Halverson, Jeffrey. 2010. Theology and Creed in Sunni Islam, The Muslim Brotherhood, Ash'arism, and Political Sunnism. London: Palgrave Macmillan.

Haydar, Yahya. 2016. The Debates Between Asharism and Maturidism in Ottoman Religious Scholarship: A Historical and Bibliographical Study. Ph.D. dissertation, Australian National University, Canberra, Australia.

Hourani, George. 2007. Reason and Tradition in Islamic Ethics. Cambridge: Cambridge University Press.

Hunter, Shireen. 2009. Introduction. In Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity. Edited by Shireen Hunter. Armonk: M.E. Sharpe.

Izutsu, Toshikiko. 2002. God and Man. Petaling Jaya: Islamic Book Trust.

Kamali, Mohammad H. 2011. Islam's Religious Pluralism in Context, a Viewpoint. Islam and Civilisational Renewal 2: 714–16.

Khalil, Mohammad H. 2012. *Islam and the Fate of Others*. Oxford: Oxford University Press.

Leaman, Oliver. 2008. The developed kalam tradition. In *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*.

Edited by Timothy Winter. Cambridge: Cambridge University Press.

Lucas, Scott. 2006. Sunni Theological Schools. In *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. Edited by Josef

W. Meri. New York: Routledge, vol. 1.

Matsuyama, Yohei. 2013. Boundary between Believers and non-Believers in Lands of Infidelity: Theological Basis for Interfaith Dialogue in Maturidism. In *Interrelations and Dialogue among Monotheistic Religions in the Multicultural Age*. Kyoto: Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (CISMOR), Doshisha University.

Melchert, Christopher. 1997. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries*. Leiden: Brill.

Ozcan, Hanifi. 1995. *Maturidi'de Dini Cogulculuk*. Istanbul: IFAV.

Rahman, Fazlur. 2000. *Revival and Reform in Islam*. Oxford: One World.

Rudolph, Ulrich. 2015. *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand*. Translated by Rodrigo Adem. Leiden: Brill.

Rudolph, Ulrich. 2016. Hanafi Theological Tradition and Maturidism. In *Oxford Handbook of Islamic Theology*.

Edited by Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press.

Shah, Mustafa. 2006. Predestination. In *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. Edited by Josef Meri. New

York: Routledge, vol. 1.

Stefon, Matt. 2010. *Islamic Beliefs and Practices*. New York: Britannica Educational.

Thiele, Jan. 2016. Between Cordoba and Nisapur: The Emergence and Consolidation of Asharism. In *The*

*Oxford Handbook of Islamic Theology*. Edited by Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press.

Zhussipbek, Galym, and Zhanar Nagayeva. 2019. Epistemological Reform and Embrace of Human Rights.

What Can be Inferred from Islamic Rationalistic Maturidite Theology?. *Open Theology* 5: 347–65.

## **2.2 Ислам теологиясындағы иман мен амалдың арақатынасы**

Адам – Құдайдың ең қадірлі жаратылыстарының бірі. Философиялық мәтіндерде болсын, діни мәтіндерде болсын адам болмысының онтологиялық, эпистемологиялық және ахлақи қыры көп талқыға түскен (Құран: 15/16; 16/4; 19/67) [1, 123-124 б.]. Аристотель, Платон, Плотин және перипатетик мектебі өкілдерінің еңбектерінде басты тақырыптар адам жайлы. Ал діни мәтіндерде де адамға ерекше мәртебе береді. «Ант етейін, Біз адам баласын ардақты етіп жараттық. Оларға құрлықта да, теңізде де мініс көліктер нәсіп еттік. Таза әрі жағымды ризықтар бердік» (Құран: 17/70).

Ислам ой-танымы тарихында ішкі себептердің әсерінен көп талқыға түскен алғашқы тақырыптардың бірі – иман. Бітімгерлік үкіміне (әт-Тахким) келісім бергендігі үшін әзіреті Әлиді кәпір деп айыптаған Харижилер иман мен амалды бір деп есептеді. Бұларға қарсы реакция ретінде пайда болған Муржия ағымы иман мен амалды бөлек қарастыру арқылы күнә иманға ешқандай зиян бермейді деген тұжырымды алға тартты. Осы екеуінің арасынан орта жолды табуға тырысқан Мұғтизала бағыты болса, үлкен күнә жасаған адам иман мен күпірдің арасындағы бір жерде болады деген пікірді қорғаштады. Осылайша кәләм саласының алғашқы тақырыбы иман болды.

Кәләм ілімі өзінің даму тарихында ең алдымен дінге бұрын болмаған жаңа нәрселер алып келген бағыттардың (әһлі бидға) көзқарастарымен күресті. Бұл кезеңде аталмыш салада жазылған ең алғашқы әрі маңызды еңбек Әбу Ханифаның «Фикһул әкбар» кітабы (қ.б. 150/767). Әбу Ханифа алғашқы фақихтардың (құқықтанушы) арасында кәләм ілімімен айналысқан жалғыз адам. Еңбектерін шәкірттері жазған. Тақырыптары белгілі бір реттілікпен жазылмаған әрі қысқа-нұсқа, дәлелін келтіріп жатпай, қысқа қайырған. Кітаптың жазылу жүйесі муржия, муғтазила және қадария секілді ағымдарының қате көзқарастары жауап ретінде жазылған. Бұдан кейінгі кезеңдерде әһлі сүннет кәләмін қалыптастырушы тұлға ретінде қабылданатын Әбул Хасан әл-Ашғари (қ.ж. 324/936) өз еңбегінде нубуат (пайғамбарлыққа қатысты мәселелер) пен ақыретке қатысты тақырыптарды

қозғайды. Осы кезеңде жазылған тағы бір маңызды еңбек – Әбул Мансур әл-Матуридидің (қ.ж. 333/944) «Китабут Таухиды». Бұл еңбек осы салада сол кезеңдегі анағұрлым кең жазылған еңбек саналды. Бұл кезең әл-Қади Әбу Бәкір Баққиланидің (қ.ж. 403/1013) кәләм ілімін жүйелеген Китабу әт-тәмһид және «Инсаф» атты кітаптарымен аяқталды.

Бұл салада қарастырылған проблемалар мұсылмандардың қоғамдық өмірінің дамуымен бірге арта түсті. Сахабалар кезеңіндегі пікір қайшылығының себебін іздеу жолында болсын, мұсылмандар шекарасының кеңеюі нәтижесінде жаңа мәдениеттердің алып келген дүниетаным себебінен болсын пайда болған ақидалық мәселелер мына үш тақырып аясында тоғысады: Алланың құдіреті мен адамдардың өмірі арасындағы байланыс; Құранның жаратылған не жаратылмағандығы және иләһи сипаттар мәселесі.

Соңғы пайғамбар Мұхаммедтің (с.а.с.) дүние салуынан кейін мұсылмандар халифа сайлау мәселесімен бетпе-бет келді. Ел басшысының шешімі алғашында тек фикһи үкім (құқықтық норма) шииттердің мұны иманның басты тіректерінің бірі етіп алуы, бұл мәселені кәләм ілімінің негізгі тақырыптарының бірі етті.

Жәмәл және Сыффын шайқастарынан кейін Харижилер соғыста бітімгерлікке келуді ұсынған қазыларды, олардың ұсынысын қабылдаған адамдарды үлкен күнә жасады деп айыптап, кәпірге шығарды. Әсіресе Нафи ибн Азрақ (қ.ж. 65/684) пен оның айналасындағы жақтастары үлкен күнә жасаған адамды кәпірге шығарумен тоқтамай, олардың тозақта мәңгі қалатынын жария етті. Осы және осыған ұқсас жағдайлар иман мен амал тақырыбына қатысты; иман, күпір, нифак, пасықтық, үлкен күнә, «уағд уә уағид» секілді мәселелерді күн тәртібіне шығарды. Бұл мәселеде харижилер өте агрессивті әрі радикал болды. Олар өз көзқарастарымен үйлеспеген адамдардың бәрін дұшпан санады. Олардың малы мен жаны адал, өлтірсе не дүниесін тартып алса болады деп есептеді.

Иман мен амалға қатысты пікірталас әһлі хадис пен муржия арасында да жалғасты. Әһлі хадис үлкен күнә жасаған адамның кәпір болып, тозақта мәңгі қалады деген көзқарасын былай қойғанда иманның артып кемитіндігі туралы, амал иманның бір бөлігі деген көзқарастарда харижилермен бір пікірде. Харижилер



амалды иманның ажырамас бөлігі деп есептейді. Олардың айтуынша амалы жоқ яғни, діннің бұйрық, тыйымдарын орындамаған адамдар мүмин болуыдан қалады, кәпір атанады.

Ал муғтазила болса, үлкен күнә жасап қойған адам кәпір де, мұсылман да емес, сол екеуінің арасында тұрады. Мұндай адамға дүниеден өткенше мұсылманға мәміле жасағандай мәміле жасалады. Ол адам қайта тәубе етіп, өкінсе иманға қайтады. Ал иман етпей сол қалпы дүниеден өтсе, кәпір болып өлген саналады. Олардың айтуынша тәубе етілмеген үлкен күнә қандай жағдайда да кешірілмейді. Бұл мәзһаб бойынша үлкен күнә адамды мәңгі жәһаннамға душар етеді. Муғтазила осылайша үлкен күнә мәселесінде муржияға қарама-қарсы көзқараста. Бұл жағдай иман ұғымы неден тұрады деген мәселедегі пікір қайшылығын қайтадан күн тәртібіне алып келді. Иман дегеніміз сөз бе, ниет пе? Жоқ әлде іс-әрекет пе болмаса құптау не қуаттау ма? Не болмаса осылардың бәрін қамтитын нәрсені иман дейміз бе? Бұлардың қайсысы иманда маңызды рөл ойнайды? Иманды иман етілетін нәрселерге қарап түсіндіруге бола ма? Иман етілуі керек нәрселерге нелер жатады?

Араб тілінде «амал» мен «фиғл» етістіктерінің арасында нәзік айырмашылық бар. Амал – негізінде адамның саналы түрде жасаған әрекеттерін білдіретін етістік. Ал фиғл – саналы не еріксіз, ниетпен немесе ниетсіз жасалған әрекеттерді білдіреді. Сондықтан да жанды-жансыз барлық жаратылыстардың әрекетіне «фәғәлә» етістігі қолданылады. Ал «Амәлә» етістігі тек саналы түрде жасалған адам әрекетін білдіреді (Исфәһани, XI, 475). Матуриди Жәбірейіл хадисіндегі **ع** етістігін **عمل** етістігімен тәуил жасайды. Мұндай жағдайда «Оны көріп тұрғандай ғибадат жасауың» деген сөйлемді «Оны көріп тұрғандай амал жасауың» деп түсінеміз. Матуриди бұл түсіндірмесі арқылы амалдың саналы түрде жасалатын әрекет екенін білдіруді мақсат еткен [2, 114 б.].

Салих амал тіркесін дінде бұйырылған жақсы, пайдалы және сауап алып келетін әрекеттер деп түсінуге болады. Дінде бұйырылған жақсы, пайдалы істерге тек құлшылықтар жатпайды, жақсылыққа себепкер болатын барлық пайдалы істер кіреді [3, 603 б.].

Әзіреті Пайғамбардың дәуіріндегі теориялық тұрғыдан болсын үкім шығару ережелері мынадай болды деп айта алмаймыз. Себебі, бұл кезеңде барлық нәрсе уахи арқылы белгіленіп отырды.

Сахаба мен табиғиндердің әлгіндей ережелерді жасауға қауқары болды, бірақ оған қажеттілік болмады. Біз қазір айтып жүрген ислами білім салалары ол кезеңде практикалық тұрғыдан болды, бірақ жеке дара білім саласы болып қалыптаспады. Бір, екі ұрпақ ауысқаннан кейін барып бірқатар ішкі және сыртқы оқиғалардың ізінен ислам мемлекетінің территориясы кеңейді, мұсылмандар сәтүрлі дүниетаныммен бетпе-бет келді, молшылыққа кенелді, билікке талас жүрді. Нәтижеде Харижилік пен шииттік ағымдар, Муржия, Қадария және Жабрия секілді ағымдар пайда болды. Бұл бағыттардың кейбірі діни мәтіндердің сыртқы мағынасын (захири) алды, кейбірі ішкі мағынасын (батини) алды. Соның нәтижесінде адамдар бір мәтіннен түрлі түсінік тудырды.

Осы кезеңнен кейін қоғамдық қатынастарға қатысты үкімдерді зерттейтін ғылым саласына «фикһ ілімі» деген атау берілді. Ал сенімге қатысты мәселерді қарастыратын сала «кәләм және ақайд» деп аталды [4, 4 б.].

Иман мен амалдың байланысы. Амал иманмен бірбүтін ба әлде екеуі екі бөлек дүние ма деген сұрақта ақида мамандары пікір қайшылығына түседі. Бұл пікірталасқа кірмес бұрын мына нәрсені ескеру қажет. Иман мен амал арасында тығыз байланыстың бары анық. Өйткені, ғибадаттар/амалдар бір жағынан иманның практикалық көрінісі. Екінші бір қырынан қарағанда амал иманның өзегі болумен қатар, оны кемелдендіре түсетін нәрсе.

Иман мен амалды бөлек қарастыру жөн болмайтынын, керісінше бірін-бірі толықтырушы екенін ашық айту керек. Сондықтан да амалсыз иман немесе имансыз амалдың адамға пайда бермейтіні Құранда былай баяндалады: «Рабыларына күпірлік қылғандардың мысалы: олардың бүкіл игі істері дауылды күні жел ұшырып әкеткен күл үйіндісіне ұқсайды. Сөйтіп, олар тапқан-таянғандарының (яғни, жиған сауаптарының) ешбіріне қол жеткізе алмай қалады. Міне, қатты адасқан деген – осы» (Ибраһим, 18).

Мына риуаят та иман мен амалдың арасындағы байланысты көрсету тұрғысынан маңызды: «Иман мен амал егіз. Бірінен-бірі ажырағысыз. Бұған қоса иман амалсыз немесе амал имансыз жарамсыз» [5, 127 б.].

Әбу Ханифа иманның білу мен растаудан, мойындаудан тұратынын айтады. Оның айтуынша иман мен ислам – пенденің

Раббысын мойындауы әрі Оған өте жақын болуы және Алланың Рабб екендігін білуі. Иман мен исламның арасында тек сөздік тұрғыдан ғана айырмашылық бар. Асылында имансыз ислам немесе исламсыз иман болмайды. Бұл екеуі егіз ұғым. Дін – иман, ислам, шарифат деген ұғымдардың жалпылама атауы [11, 82 б.]. Ал Матуриди болса иманды тілдің растауы емес, жүректің мақұлдауы деп түсіндірді. Өйткені жүректің ісі ерікті, оны мәжбүрлеу мүмкін емес. Сондықтан да әлдебір адамдар тарапынан зорлық көріп, тілімен күпірлік жасауға мәжбүр болған адам егер жүрегі иманға толы болса кәпір болмайды [12, 377 б.].

Ашғари иманға Алланың бар екенін растау деп анықтама берген. Өйткені Құран аяттары түспей тұрып арабтар арасында «иман» сөзі «растау» мағынасында қолданылған. Шарифат келместен бұрын «иман» сөзінің іс-әрекетті білдіретін сөз ретінде қолданылғанын біз тарихтан кездестірмейміз. Мәселен, қожайын өзінің құлына бұйрық беріп, сол бұйрықты мүлкітсіз орындаған құлына «иман етті» деп қолданбаған. Сол себепті Ашғари иманды жүректің мақұлдауы яғни, иман еткен адамның сену керек объектінің дұрыстығын растауы деп түсіндірген [13, 149 б.].

Имам Мәлік (қ.ж. 179/795), имам Шафиғи (қ.ж. 204/819) және Ахмад ибн Ханбал (қ.ж. 241/855) секілді алғашқы дәуірлердегі ғалымдардың айтуынша амал иманның бір бөлшегі. Адамның мүмин немесе мұсылман болуы үшін харам етілген іс-әрекеттерді жасамауы, парыз етілген істерді атқаруы керек. Алайда амалы жоқ адам кәпір емес. Себебі, амал иманның негізі емес, қосалқы тірегі [14, 56, 121 б.]. Иманға жүрекпен бекіту, тілмен растау деп анықтама берген Матуридилер де амалды иманның бөлшегі деп қарамайды.

Исламдағы бағыттардың ішінде амалға ең аз маңыз берген муржиялар. Олар «кәпірге жасаған амалы еш пайда бермейтіні секілді, мүмінге де жасаған харам істері мен тыйылмаған тыйымдары себепті арқалаған күнәсі ешқандай да зиян бермейді» деген көзқараста [15, 14 б.]. Муржия ағымының иман мен амал айналасындағы көзқарастарын Ибн Жаузидің мына сөзімен түйіндеп айтуға болады: «Жаратылыс Аллаға иман етуден өзге ешнәрсе қажет емес. Адам бір иман еткеннен кейін қалаған ісін жасай беруіне болады. Мойынсұнған адамды мойынсұнғыш, қарсы келген адамды қарсы келуші деп ат қойып, айдар таға алмаймыз.

Өйткені біз Алланың құзырындағы нәрсені білмейміз. Мойынсұну иманнан емес. Иман артпайды да, кемімейді де» [16, 34 б.].

Иман мен амалдың байланысы – кәләм ілімінің басты тақырыптарының бірі. Себебі, мұнда мұсылман адамның үлкен күнә жасағаннан кейін мұсылман болып қалу-қалмауы қарастырылады. Аталмыш тақырыпты әр қырынан қарастыруға да, белгілі бір сала тұрғысынан немесе жекелеген ғалымның көзқарасы шеңберінде қарастыруға да болады. Енді Матуриди мектебінің белді өкілі, Мәуеренаһр аймағының ғалымы Шамсуддин әс-Самарқандидің иман мен амалдың байланысын қалай қарастырғандығын талдап көрейік.

Қоғамда қандайда бір өткір мәселенің туындауына әсер ететін факторлардың болатыны белгілі. Бұл факторлар жекелеген адамның немесе қайсыбір топтың сенімі мен көзқарасы болумен қатар, саяси-әлеуметтік мүдде болуы да мүмкін. Осы тұрғыда үшінші халиф Османның кісі қолынан қаза болуынан кейін, әсіресе Жамал және Сыффин шайқастарының нәтижесінде пайда болып, одан кейінгі кезеңдерге созылған саяси оқиаларға себеп болған мәселе мен сол кездегі басшылардың өз мүдделеріне қол жеткізу жолында қолданған саяси әділетсіздіктері бүгінгі таңдағы Ислам әлеміне де өз әсерін тигізіп, бөлінушілікке себеп болуда.

Тарихта мұсылмандар арасында пайда болған әлеуметтік-саяси әркелкіліктер пайғамбар заманында қоғам болып қалыптасқан ислам үмбетінің ішкі бірлігі мен бауырластығына сызат түсірумен қатар әртүрлі проблемаларды туындатты. Әсіресе Умауи халифа-ларының басқыншылығы мен зұлымдықтары үмбет ішінде бірқатар пікірталастарды тудырды. Бұл таластартыстың өзегінде иман мәселесі жатқандығы шүбәсіз. Осылайша біріне-бірі ауыр сөз айтып тартысқан, артынан қару көтерген адамдар бірте-бірте бірін-бірінің амалдарын тергеп сұрай бастады. Жүре келе бірінің иманын бірі тексеруге көшті.

Мұсылман қоғамында ең алғаш тартысқа түскен мәселелердің бірі – мүмин адамның үлкен күнә жасап қойғаннан кейінгі жағдайы. Яғни, үлкен күнә жасаған мұсылман кәпір бола ма, әлде мұсылман күйінде қала ма? Тура жолда болу үшін, жаннатқа кіру үшін тек иман ету жеткілікті ма, әлде иманды практикалық амал арқылы қуаттау шарт па? Расында да кәләм ілімі тарихында пайда болған ақидалық мектептер аталмыш мәселелердің жауабын

иман ұғымының аясынан іздеді. Негізінде бұл мәселе саяси және қоғамдық құбылыстармен тығыз байланысты.

Ислам әлемінде осы иман ұғымына қатысты бірнеше қырын көзқарастар бар. Бұл Харижи және муржия секілді ағымдар тарапынан туындаған. Иман мен амалдың қатынасы турасындағы тартыста анағұрлым рационалды тұжырым жасаған бағыттардың ішінде Матуриди мектебін атап айту керек. Бұл тұжырым Ханафи мазһабының негізін қалаушы тұлға – Нұғман ибн Сабит Әбу Ханифаның иманға қатысты көзқарастарымен үндеседі.

Матуриди мектебінің XIII ғасырдағы белді ғалымдарының бірі саналатын Шамсуддин әс-Самарқанди Мауаранаһр өлкесіне тән әдіспен өз тұжырымдарын жасайды. Осы орайда оның иманға қатысты тақырыптарды қарастыру барысында Матуриди мектебінің аясынан шығып, Ашғари мектебін де қоса қамтып қарастырғанын аңғарамыз. Мұнда біз әс-Самарқандидің иман мен амалдың байланысына қатысты қандай байламдар жасағанын айтпас бұрын, осы иман мен амалдың діни ұғым ретіндегі анализін жасауды жөн көріп отырмыз. Себебі, ол кісі аталмыш ұғымдардың тілдік мағынасымен қатар оның Құранда қалай қолданылғанын да назарға алып, бұл сөздерде кең көлемде анықтама береді.

Ислам теологиясында иман мен амал ұғымдары. Араб тіліндегі *أَمَنَ* етістігінен туындаған түбір сөз «иман» сөздікте «сенім сыйлау», «сену», «әлдебір айтылған сөзді дұрыс деп білу», «мақұлдау», «иелік ету» және «көңілге жайлылық сыйлау» секілді мағыналарды береді [17, 41 б.]. Ал терминдік мағынасы «Құдай тағала тарапынан бұйырылған діни міндеттерде пайғамбарларды растау және оларға шын көңілмен сену» [18, 472 б.].

Иман сөзінің етістік формасы тек «ب» және «ل» көмекші құралдары арқылы жасалады. Нәтижеде «أَمَنَ بَ» тіркесі «қуаттау» мағынасын берсе, «أَمَنَ لَ» тіркесі «мойынсұну», «бағыну», «соңынан еру» мағыналарын береді [19, 124 б.]. Ал Құранда келген «иман ету» етістігі (Бақара, 8, 36, 62, 75, 126, 177, 285; Әли Имран, 52, 84; Маида, 59, 69; Тәубе, 61, 94.) «أَمَنَ بَ» формасында беріліп, оның артынша «أَمَنَ لَ» тіркесінің келуін алға тартады [20, 80 б.]. Алайда «иман» ұғымы аталмыш мағыналардың бәрін қамтып өтетінін ескеру керек.

Араб тіліндегі а-мә-лә «عَمَل» етістігінің түбірі саналатын «амал» сөзінің етістік формасының мағынасы «жұмыс істеу», «әрекет ету», «мемлекеттік маңызы бар бір міндетті атқару» секілді мағыналарды қамтиды [21, 474 б.]. Ал есім сөз ретінде «әрекет», «іс», «күш сарп ету», «ниетпен жасалған әрекет», «мехнат» т.б. мағыналарды қамтиды [21, 475 б.].

Термин ретінде амал қайсы бір тіршілік иесінің ерік-қалауымен және мақсатты түрде жасаған әрекеті [22, 728 б.]. Амал дегеніміз белгілі бір мақсатқа жету үшін оған ықпал ететін әрекеттердің бір араға жиналуы деп те анықтама бергендер бар [1, 235 б.].

Жалпы амал сөз бен сенімді қамтиды деуге болады. Сондықтан да кәләм ілімінде амалдың иманмен байланысы қай тұрғыдан екендігі яғни, амалдың имандағы орны көп пікірталасқа себеп болған. Мұнда пікірталасқа себеп болып отырған амалдың болымды һәм болымсыз нәтижесі. Иман мен амалдың байланысы мұсылмандардың бірін-бірі кәпірге шығаруына себеп болатындай дәрежеде көзқарас алшақтығына алып барған. Кәләм ілімінің басты тақырыптарының бірі болған осы мәселеге қатысты әрқилы көзқарас ұсынған бағыттардың бірі – Матуриди сенім мектебі. Осы мектептің белді өкілдерінің бірі Шамсуддин әс-Самарқандидің осы мәселені қалай қарастырғанын төменде зерделейтін боламыз.

#### *Самарқандидің иман мен амалдың байланысына қатысты көзқарасы*

Иман мен күпірдің арақатынасы. Шамсуддин әс-Самарқанди иманға жүректің растау әрекеті деп анықтама береді [23, 25 б.]. Осы тұрғыдан алғанда бір жағынан иманға адам әрекет ету арқылы қол жеткізеді делінеді, ал екінші жағынан Құдай тарапынан беріледі делінеді. Өйткені, иманды немесе имансыздықты адам өз ерік-қалауы қалайды, ал Алла оның бұл қалауына сай күш-қайрат береді. Осылайша иман пайғамбардың алып келген дүниелерін растау болып шығады [23, 25 б.]. Басқалай айтар болсақ Құдайдың жіберген үкімдерін яғни, иләһи міндеттемелерді шүбәсіз растау. Осы тұрғыдан алғанда адамда хақиқи иман болуы үшін ең алдымен ол иләһи үкімнің не екенін біліп алуы тиіс және сол үкімдерге жүрекпен сенуі ләзім. Бұлтартпас білім адамды иманға алып келетін жолбасшы. Надандықтың ақиқатты жалғанға

шығаратыны секілді, білім ақиқатты қуаттауға, растауға бейім. Сондықтан да растау, құптау білімнен кейінгі кезекте келеді және білімге сүйенеді.

Тек қана білім иман үшін қажеттілік болғанымен, жеткілікті себеп емес. Иман етілуі керек дүниелерді жақсы білумен бірге олардың дұрыстығына шын көңілден сену қажет және сол сенімді тілмен айту маңызды. Мұнда тілмен бекіту, жүрекпен растау меңзеліп тұр. Бұл мұсылмандардың осы дүниедегі қарым-қатынасы, діни рәсімдерді атқару мәселесінде қажетті фактор. Осы орайда Әбу Ханифаның «иман – білім мен құптау» деген анықтамасы осы ақиқатты меңзейді деуге болады [23, 25 б.].

Самарқанди күпірлік білімсіздіктен шығады деген көзқараспен келісейді. Оның айтуынша күпірлік иманның антонимі екендігін назарда ұстау арқылы оған анықтама берген дұрысырақ. Сондықтан да термин ретінде күпірлік Алла елшісінің алып келген дүниелерін мойындамау деген сөз [23, 25 б.]. Алайда бұл күпірліктің жүзеге асуы пайғамбар дағуаты жеткен адамға ғана қатысты болады. Ал дағуат жетпеген адамға қатысты иман мен күпір мәселесі қозғалмайды. Себебі, мұндай адамда не құптау не мойындамау әрекеті болмайды [23, 26 б.]. Осылайша иман мен күпір біріне бірі толығымен қарама-қарсы, антоним ұғымдар болғандықтан бірі бар жерде екіншісі болмайды деген сөз.

Иман мен күпірдің арасында бұлыңғыр бір жағдай бар деп айта алмаймыз. Яғни, адамда не иман болады не күпір болады. Себебі, олай айтатын болсақ, иман еш реакция бермейтін нәтижесіз дүние болып қалады. Түптеп келгенде бұл Құранның құптау мен мойындамау тұрғысынан адамдарды мүмин, кәпір деп сипаттауына қайшы болып шығады. Негізінде Харижилік және муржилік идеяларға қарсы реакция ретінде пайда болған Муғтазила ағымы «әл-мәнзила бәйна мәнзиләтәйн» принципіне негізделген үшінші бір жағдайды алға тартады [23, 26 б.]. Яғни, адам пайғамбар алып келген дүниелерді толықтай құптағанмен, иләһи үкімдердің бірін орындамаса, мүмин де болмайды, кәпір де болмайды. Мұндай адам «пасық» категориясынан орын алады [24, 40 б.]. Бұл Муғтазиланың алға тартқан иман мен күпірдің арасындағы үшінші бір статус та, амалдардың бірін тәрк еткен адамды кәпірге шығаратын Харижилер айтқан жағдай да емес. Мұны былай тұжырымдаған дұрыс.

Иман – негіз, өзек. Ал амал осы негізден туындайтын дүние, иманның жемісі іспеттес. Сондықтан да адамның ішкі дүниесіне қатысты болып келетін иманның анықтамасына амал кірмейді. Себебі, иманның орны жүрек болғанымен, амалдың бәрі жүректің әрекеті болып есептелмейді [23, 27 б.].

Осы тұрғыдан қарағанда иман мен амал бірінен-бірі мүлде бөлек дүниелер. Мұнда маңыздырағы иман екенін назарда ұстау қажет. Өйткені, иман етпестен жасалған амалдың Алланың алдында құны болмайды делінеді. Бірақ Құран тұрғысынан қарағанда мәңгілік құтылуға қол жеткізу үшін тек иман етудің жеткілікті болмайтыны секілді, Алланың бұйрықтары мен тыйымдарының бірін орындамағаны үшін қайсыбір адамды кәпірге шығару да соншалықты қате қадам.

Иман мен исламның айырмашылығы. Ислам дінінің шекарасы кеңейіп, түрлі халықтар, әртүрлі аймақтар бағындырылған кезеңдерде жаңа мәселелер туындады. Мәселен, Исламды кей адамдар шын қызығып, көңілімен қалап, жүрекпен қабылдаса, кей адамдар қорыққаннан сөз жүзінде ғана қабылдауға мәжбүр болды. Дінді қабылдаудағы бұл айырмашылық діни әдебиеттерде иман және ислам ұғымдары арқылы беріледі. Бұл екі ұғым Құранның кейбір аяттарында бір мағынада қолданылса (Әли Иман, 85, 102; Юнус, 84; Хужурат, 17; Зәрият, 35-36.), кей аяттарында екі түрлі мағынада қолданылған (Хужурат, 14). Осы жағдайлар сенім тұрғысынан әртүрлі тұжырымдар мен көзқарастардың туындауына алғышарт болды.

Негізінде тілдік тұрғыдан «мойынсұну», «бағыну», «тәкаппарлықты тәрк ету» мағыналарын беретін Ислам сөзі термин ретінде иман ұғымынан өзгеше мағына береді. Бұл ұғымдар діни әдебиеттерде немесе қоғамдық практикада бірін екіншісінің орнына қолданылып-қолданылмайтыны, араларында айырмашылықтың бар-жоғы көп пікірталасқа сеп болды.

Самарқанди бұл екеуін бір-бірін толықтыратын ұғымдар де есептейді. Оның айтуынша Ислам ұғымының аясы иманға қарағанда тарлау. Сондықтан да егер адамда Исламмен қоса сенім, жүрекпен бекіту процесі болса, бұл иман болады. Ал Аллаға мойынсұнумен қатар жүрекпен құптауы мен сенімі жоқ мұсылман мүмин емес [23, 28 б.]. Осы тұрғыдан адам мойынсұна тұрып сол мойынсұнған нәрсесінің ақиқаттығын құптауы да құптамауы да



мүмкін. Адам Исламды дін ретінде таңдаса, алайда оған жүрекпен сеніп, растамаса да оған мұсылм атауы беріледі. Өйткені, иман Исламды қабылдауға итермелейді [25, 347 б.].

Иман мен исламның айырмасы мәселесіндегі тұжырымын Самарқанди «Хұжұрат» сүресінің 14-аятымен қуаттайды. Оның айтуынша аяттың сыртқы мағынасынан түсінгеніміздей бәдәуилердің жүректеріне иман кірмегендіктен, олардың «иман еттік» деген сөздері Алла тарапынан жоққа шығарылған. Керісінше олар жүректерімен пайғамбарды мойындамаған, тек оның сөзін ғана қабылдаған. Себебі, қорыққан, бас амандығы үшін ғана сөз жүзінде мойынсұнғандықтарын білдірген [26, 115 б.]. Сондықтан да олардың бұл әрекеті көңіл қалауымен емес, тек сөз жүзінде ғана жүзеге асқан деп бағаланған [23, 28 б.].

Самарқанди әйгілі «Жәбірейіл» хадисін де иман мен ислам ұғымдарының бір-бірінен өзгеше мағыналарды беретініне дәлел ретінде келтіреді. Хадисте иман дегеніміз Аллаға, періштелеріне, кітаптарына, пайғамбарларына, ақырет күніне, тағдырдың жақсылығы мен жамандығына иман ету деп анықтама беріледі. Ал Ислам болса Алладан басқа құдайдың жоқтығына, Мұхаммед пайғамбардың оның құлы әрі елшісі екендігіне куәлік ету, намаз оқу, ораза ұстау, зекет беру және шамасы келсе қажылыққа бару деп түсіндірілген. Бұдан біз аталмыш екі ұғымның бір мағынаны бермейтінін, екеуі екі бөлек ұғым екенін аңғарамыз.

Самарқанди иман мен ислам ұғымдарын бірінен бірі бөлек екендігін айта келе бұл мәселе төңірегіндегі пікір қайшылығының себебін баяндайды. Ол бұл ұғымдардың ортақ мағынаға ие екенін айтқан да жоқ және ухидың бұл терминдерге жаңаша мағыналар бергендігін қабыл еткен де жоқ. Оның айтуынша мұндағы пікір қайшылығының себебі мынау: Иманды тек растау (икрар) деп есептейтіндер сенімге дәлел келтіру барысында икрарды сенімнің орнына қояды. Дәл сол секілді шарифаттың сыртқы мағынасы бойынша Ислам дәл сондай мағынада. Сол себепті шарифаттың сыртқы мағынасын алғандар аталмыш екі ұғымды бір мағына береді деп бағалайды. Ал мәселені тереңнен қарастырғандардың айтуынша иман мен ислам екі түрлі ұғымдар [23, 28 б.]. Осы тұрғыдан жалпы екі түрлі Ислам бар деп тұжырым жасауға болады. біріншісі, ақиқи Ислам, екіншісі ақиқи емес Ислам. Басқаша айтар болсақ Ислам

сенім мен растау арқылы да, онсыз да болуы мүмкін. Егер сенім мен растау арқылы болса, Пайғамбардың түсіндіргені секілді ақиқи ислам болады. Дінге «ислам» атауы осы тұрғыдан берілген. Ал егер де сенім де, растау да жоқ болса, шариғи қарым-қатынас тұрғысынан Ислам саналғанымен бұл ақиқи Ислам бола алмайды. «Алланың құзырындағы дін – Ислам» (Али Имран, 19) және «Кім Исламнан өзге бір дін іздесе, іздеген діні қабыл етілмейді және ол ақыретте қасіретке ұшырайды» (Али Имран, 85) аяттарындағы Ислам сөзінде сенім мен растауы бар ақиқи Ислам меңзеледі. Сол себепті Ислам о бастан иманмен бірге. Себебі, осы тұрғыдан Ислам жүзеге асса, растау да өздігінен жүзеге асатыны секілді, растау жүзеге асса ақиқи мағынадағы Ислам да жүзеге асады [27, 29 б.].

Самарқандидің айтуынша, «Бәдәуилер «иман еттік» деді. Оларға: «Иман етпедіндер, тек мойынсұндындар» дегін...» (Хужурат, 14) аятында Ислам сөзі ақиқи емес Ислам. Яғни, мұнда Исламның сенім мен растаусыз жүзеге асуы.

Құранға мұқият қарайтын болсақ, Ислам дегеніміз кісінің Аллаға толық мойынсұнуы және оған жан-жүрегімен жақын болуы мағынасында (Бақара, 131) да, жүрегімен жақын болмай-ақ, тек сөз жүзінде мойындау деген мағынада (Хужурат, 14) да келеді. Демек, бұдан түсінетініміз біріншісінде Ислам иман ұғымын да қамтып тұр, екіншісінде Ислам сөз жүзінде ғана мойындауды білдіріп тұр. Бұдан шығатын қорытынды иман исламды қажет етеді, яки иманы бар адамда көп жағдайда ислам да болады. Ал ислам иманды қажет етпейді. Тек исламы бар адамда шынайы мойынсұнушылық болмайды. Ал олай болмаған жағдайда сырт көрінісінде мұсылман болып көрінген адамды мүмин деп те қабылдау қажет болады. Олай болса мұнафықтықты не деп түсіндіреміз? Ал негізінде мүмин адам сонымен бірге мұсылман. Бірақ мұсылман категориясындағы адам діннің үкімдерін толығымен мойындап, шын көңілімен орындайтын мүмин болуы да мүмкін, жүрегінде шаңның тозаңындай иманы бар, алайда тек тілімен мұсылман болған мұнафық болуы да мүмкін [28, 118 б.].

Үлкен күнә жасаған мұсылманның халі. Исламдағы үлкен күнә мәселесі кәләм ілімінің теологиялық парадигмаларын анықтайтын маңызды тақырып. Мұсылмандар арасындағы саяси және әлеуметтік әрекеттестіктің нәтижесі саналатын бұл мәселе жал-

пы ақида мен кәләм еңбектерінің «әл-әсма уәл-ахкам» бөлімінде қарастырылады [29, 697 б.]. Басқаша айтар болсақ бұл тақырып үлкен күнә жасаған адамға берілетін атау мен үкім турасындағы көзқарастар жиынтығы.

Харижилердің сенімі бойынша үлкен күнә жасаған адам – кәпір; муржия бойынша мүмин, ал Хасан әл-Басри бастаған бір топ ғалымдардың айтуынша – мұнафық, муғтазиланың дүниетанымы бойынша – пасық, әһлі сүннет бойынша күнәһар мүмин және шииттер бойынша нығметке алғысы жоқ пасық [29, 86 б.].

Самарқанди үлкен күнә мәселесінде Харижилердің «үлкен күнә Харижилердің «Алланың түсіргенімен үкім етпегендер кәпірдің нақ өзі» (Маида, 44) деген аятты дәлел ретінде келтіруін негізсіз деп біледі. Себебі, бұл аятта жалпы Алланың түсірген шарифатын, үкімдерін түбегейлі мойындамаған адам турасында сөз айтылып отыр. Иман еткен адамның үлкен күнә жасағандағы жағдайын сөз етіп мына аятты келтіреді: «Кімде кім шаңның тозаңындай бір жақсылық жасаса, оның сыйын көреді» (Зилзала, 7). Бұл аятта иманы бар адам жасаған үлкен күнәсінің жаза-сын өтегеннен кейін жасаған тарыдай жақсылығының да сыйын көретіні мензеліп отыр.

Басқа қырынан қарағанда ширктен тәубе етпеген жағдайда адамға иләһи кешірім болмайтындығы аятта анық айтылған. Мұндай жағдайда үлкен күнә жасаған адам кәпір не мүшріктермен бір деңгейде тұрмайтындықтан мәңгілік азапқа душар болмайды. Жалпы үлкен күнәні адам тек күпірліктен жасамайды. Нәпсісін тыя алмау, өзін ұстай алмау секілді жағдайлар да адамды осындай қадамға апарды. Сондықтан үлкен күнә жасаған адамды кәпірге шығаруға асықпаған жөн [30, 257 б.].

Амал иманның бір бөлшегі ме? Тілдік мағынада тек «растау» мағынасына келетін иман ұғымына бұған дейін айтып өткеніміздей Самарқанди мынадай анықтама берген: Иман дегеніміз Мұхаммед пайғамбардың Құдай тарапынан алып келген нәрселеріне шүбәсіз сеніп, растау [23, 30 б.]. Осы тұрғыдан қарайтын болсақ иман Пайғамбардың алып келген теориялық және практикалық үкімдерін қабылдау және оның дұрыстығына шүбәсіз сену дегенге келеді. Егер де иман деген ұғымның аясына барлық діни амалдар кіріп кететін болғанда иман етіп, алайда

амалдардың бірқатарын орындамай жүргендерге қарата Құранда «Ей, иман еткендер!» деп қаратпа сөз айтылмас еді.

Осылайша жүрекке ғана қатысты жағдайды білдіретін иманның дене ағзаларының әрекеті саналатын амалмен байланысы хақында Самарқандиды «иман – негіз, ал амал сол негізден туындайтын нәтиже, істің жемісі» деп тұжырымдайды. Себебі иманның орны – жүрек, ал амалдың орны – ағза дейді [23, 30 б.]. Бұдан шығатын нәтиже былай: екі нәрсе бір орында болғанда ғана бірін бірі ығыстырады. Яғни, бірі болған жерге екіншісі сыймайды. Сондықтан да амалдың жүректегі иманды жарамсыз етуі мүмкін емес.

### Әдебиеттер

1. Oliver Leaman, *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*, (Cev.:Turan Koc), Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992.
2. Матуриди, М. Tevilatu Ehlis-sunne. Thk. Medi Baslum, Beyrut: Darul-kütübil-ilmiiyye. III том.1426/2005.
3. Elmalı, М. Hak Dini Kuran Dili. İstanbul: Eser Neşriyat. IX том.1979.
4. Taftazani, (ts.). Şerhul-akaıd. İstanbul.
5. (Suyuti, el-Camius-sağır I, 127; Camiu'l-Ehadiscild: 3 s. 452 Hadis no: 9745; Cem'ü'l-cevami' el-Camiü'l-kebir cild 3 s. 579 Hadis no: 10228/590)
6. Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi, İstanbul, 1988
7. Zirikli, Hayreddin, Kamus-u Tecicimi'l-Eşhurive'n-Nisaimine'l-Arabive Müsteşri.kin, Beyrut, 1969, V.
8. Kutlu, Sönmez, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Hadis Taraftadannın İman Anlayışı Üzerine Bir Zihniyet Analizi, Ankara, 2000.
9. Topaloğlu, Bekir, «Amel», D.İ.A., III.
10. Kadi, Abdulcabbar, Usilli'l-Hamse,
11. Beyazizade, Ahmed b. Hasen b. Sinanu'd-Din, el- Usillü'l Münife Li'l- İmamı Ebi Hanife, (ö.1098/1687) thk. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996/1416.
12. Maturidi, Kitabu't-Tevhid.
13. İbnu Ffuek, Mücerredu Makalati'l-Eşar:i.
14. Ebu Zehra, Muhammed, İslam'da Fikhi Mezhepler Tarihi, çevr.: Abdulkadir Şener, I-IV, Ankara, 1969, III, 56, 221; Uludağ, Süleyman, «Amel», D.İ.A., III.
15. Uludağ, agm., D.İ.A., III.
16. İbnu'l Cevziyye, Cema J.uddin Ebi'l Ferec Abdurrahman, Telbisu İblis, thl:..Usam Faris el- Harastani, Beyrut, 1994/1414.

17. Саид Шариф Журжани. Китабу әт-тағариф, Мактабату Лубнан, Бейрут, 1985.

18. Әбул-фатх Шаһристани, Ниһаяту әл-икдам фи илми әл-калам. Нашр. Алфред Гуилаум, Лондон. 1934.

19. Мухмаддад Муртаза Забиди, Тажу әл-арус мин жауаһири әл-камус, тахқиқ. Мухаммад Танахи, Дару әл-фикр, Бейрут, 1976.

20. Мұхаммед Шаукани, Әл-Иман, Мактабату әз-Зәһра, Каир, 1989.

21. Жамалуддин Ибн Манзур, Лисану әл-Араб, Дару ас-садр, Бейрут, 1994.

22. Рағиб әл-Исфাহани, әл-Муфрадат фи ғариби әл-Қуран, ауд. Абдулбаки Гүнеш Мехмет иолжу, Чыра иайынлары, Стамбул, 2010.

23. Хасан Түркмен. Шемсуддин әс-Семерқандиде иман-амел илишкиси. «Мутефеккир» Аксарай университетеси ислами илимлер факултеси дергиси. 4-том, 7-саны, 2017 жылдың маусымы, 21-39 беттер.

24. Абдулжаббар Қадый әл-Хамадани. Әл-Муниа уәл-амал, тахқиқ. Исамуддин Мухаммад Али, Каир, 1985.

25. Әбу Бәкір Бақыллани. Китабу әт-тәмһид әл-әуәил уә талхиси әд-дәләил, тахқиқ: Имадуддин Ахмад Хайдар, Муассасту әл-кутуби әс-сакария, Бейрут, 1993.

26. Фаһруддин Рази, Мафатиху әл-ғайб, әт-Тафсиру әл-кабир, Дару әл-кутуби әл-илмия, Бейрут, 2004.

27. Хилми Караағач, Итиқади мезһеплерде иман-ислам илишкиси. Гүпүшхане университетеси илаһиат факултеси дергиси, Гүмушхане ½ (2012): 103-120.

28. Абдулжаббар Қадый әл-Хамадани. Шарху усули әл-хамса, тахқиқ. Абдулкарим Осман. 2-басылым, Мактабату әл-Уахба, Каир, 1988.

29. Әбу Мансур Матуриди, Тауилату әл-Қуран, нашр: Бекир Топалоғлу, Мизан иайыневи, Стамбул, 2005

### **2.3 Қазақ ойшылдарының көзқарасындағы «Иман» түсінігі**

Қазақ мәдениетінің төркіні мұсылмандық сенімнен бастау алса, мұсылмандық діни наным-сенімнің мазмұны Матуриди ақидасы болғаны белгілі. Қазақ халқының ұлттық кодексін қалыптастыруда мұсылмандық дүниетанымның ықпалы ерекше болғанын ұлы ойшылдарымыз бен ақын-жырауларымыздың, соның ішінде Ы. Алтынсарин, Абай Құнанбайұлы және А.Үлімжіұлының көптеген өлеңдері мен прозалық шығармаларындағы «Иман турасында, толық адам, адамгершілік, ар-ұждан, мораль және мақтаулы адам...» сынды рухани кемелдіктің мызғымас тірегі саналатын терминдердің негізі «Аллаға сенім», «Иман» мәселесіне келіп тірелетінін көреміз. Бұл қазақ даласына Ислам діні кең тарғаннан бері, халқымыз фиқһта Ханафи мәзһабын, ақидада имам Матуриди жолын берік ұстанып келгендігінің бірден-бір дәлелі болмақ.

Бүгінгі қоғамда жекелеген кейбір ағымдардың өкілдері ұлт ұстазына айналған тұлғалардың көзқарастары мен ұстанымдарын өзіне бейімдеп жүргені де жасырын емес. Сондай тұлғалардың бірі – Абай Құнанбайұлы. Оның «үш сүюін» уахабилік ағымның ұстанымындағы «үш негіз» принципімен сәйкестіріп, ақиқаттың бетін көлегейлеп, Абай сенімін өздерінің саяси доктринасымен үндес етіп көрсеткісі келіп жүргендер бар. Міне, осындай қитұрқы жағдайлардың алдын алу, ұлтымыздың тарихи кезеңдердегі иман, сенім мәселерін анықтау мақсатында Ы. Алтынсарин, А. Құнанбайұлы және А.Үлімжіұлының еңбектеріндегі «Иман» мәселесіне Матуриди ақидасымен тарихи тәжірибемізді салыстырмалы талдау жасау діни танымымызды жастарға жеткізумен қатар, діни ахуалды реттеуде де өз септігін тигізер анық.

Имам Матуридидің «Китәбут Тәухид» атты мұрасындағы ең маңызды мәселе, ол – әуелі адамның Алланы діни мәтін мен зерделі ақылдың әділ таразысы негізінде тану, мұғжизалы пайғамбарлық міндетті қабыл ету және тағдыр мен әфғалул ғибад (адамның іс-әрекеті) сынды мәселелерге көбірек көңіл бөлуден тұрады. Ал, ақырет мәселелері жайлы аяттарға «Тәуыләтул Құран» атты тәпсір еңбегінде кең түсініктеме бергенімен, «Китәбут Тәухид» атты

мұрасында кең көлемде тоқталмайды [1]. Оның өзіндік себебі бары анық. Біз үшін ақырет әлеміндегі сұрақ-жауаптың қандай форматта өтетіндігін, жәннәт пен тозақтағы жағдайлар туралы анализ жасап, зерттеу жүргізу қиын мәселе. Міндетіміз ақырет істеріне күмәнсіз сеніп, жәннәттағы сый-құрметке лайықты болудың қамын бұл дүниеде жасау. Міне, осы тұрғыдан имам Матуриди еңбегінде де, қазақ халқының маңдайына біткен көрнекті ұлғалары Ы. Алтынсарин, А. Құнанбайұлы және А. Үлімжіұлы шығармаларында да адамның осы өмірін қалай өткізу керек екендігіне көбірек көңіл бөлгенін байқаймыз.

Иман – дін құндылықтарының ең маңыздысы. Онсыз екі дүниенің бақыты болмақ емес. Біз қарастырып отырған Ы. Алтынсарин, А. Құнанбайұлы және А. Үлімжіұлының еңбектерінен «Иман» ұғымы жайында мынандай ұстанымда болғанын аңғарамыз.

*«Істің басы – ретін танымақтық,*

*Иман білмес тағатты қабыл демен»* [3], – деп иманның дін істерінің басы екенін ашық айтады. Абайдың иман туралы көзқарасының басы осы десек, иманның ең үлкен құндылығы адамды шынайы мұсылман етуінде болып отыр. Әрі адамның мұсылмандығы, тағат-ғибадатының қабыл болуы иман келтіруімен болатындығы – ақиқат. Алла елшісі (саллаллаһу ғәлейһи уә сәлләм) пайғамбарлық кезеңінің басым бөлігін адамдарды иманға шақырумен, имандарын нығайтуға шақыруының да өзіндік мәні болса керек.

Ал, А. Үлімжіұлы иман мәселесіне қатысты ойын:

*«Бисмиллә әуелі Алла сөздің басы,*

*Жазайын бір хикая құлақ салшы.*

*Тілегі мұсылманның қабыл болып,*

*Пендеңді кәрім субхан жарылқашы,*

*Мұхаммед Расулалла тәңір досы,*

*Пенденің жарамайды дінге босы»*

деп жырласа, Орта Азия медреселеріндегі Матуриди сенімі негізінде оқытылатын *«Иманишарт»* кітабын алғаш сауат ашып, оқып жүрген кезінде сол кітаптың шетіне:

*«Үлімжі біздің атамыз,*

*Құдайға көндүр қатамыз.*

*Ғылым нұрын бір көрмей,*

*Қараңғы қайтіп жатамыз?»* [4], – деп жазып қойғанынан-ақ Матуриди мектебінің түлегі болғанын аңғаруға болады [5].

Әйгілі ғалым Әбу Ханифаның көзқарасы бойынша, «Иман – жүрекпен мақұлдап, растау. Ал тілмен «кәлима шәһәданы» айту иманның шарты. Немесе дүние істеріне үкім беруде «кәлима шәһәда» сөзін тілмен айту арқылы мұсылман өзге дін өкілінен ажыратылады» [6] деп, тағаттың басы иман келтіруде екендігін айтса, имам Матуриди бұл пікірді одан ары қуаттап, үзірі жоқ адамның өмірінде бір рет болса да тілімен куәлік сөзін айтуы керектігін тағаты қабыл болатын мұсылман қатарына қосады, адамның зәрулік жағдайында шынайы сенімін көңіліне жасырып күпірлік сөзін айтуға дінде жеңілдік барын жеткізеді [7].

Демек, Ы. Алтынсариннің «Иман» терминінің түп мәні көңілмен растау деуі, А. Құнанбайұлының «істің басы» – яғни, мұсылмандықты иманмен өлшеуі және А. Үлімжіұлының имандылық ілімін «Иманшарт» еңбегінен алғанын сөз етуінің бәрі дәстүрлі Ислам ақида ғұламаларының пікірімен үндес. Яғни, мұсылманшылықтың басы, құлшылықтың қабыл болуының шарты иманды болмақ керек дегенді қуаттайды.

Ал, тарихта радикалды ұстанымдарымен танымал болған Харижид және Мұғтазила ағымдарының көзқарасы бойынша, иман – жүрекпен бекітіп, тілмен айту және парызды амалдарды орындау. Бұл үшеуінің біреуін орындамаған кісі иман еткен болып саналмайды. Немесе әділетті халифалар заманында белең алған радикалды ағымдардың ушықтырған доктриналық мәселелерінің қатарында күнә жасаған адамға қатысты шариғи тұрғыдан үкім беру ісі халықты дүрліктірді. Харижидтер ағымы мұсылман ауыр яки жеңіл күнә жасасын кәпір саналады, тозақта мәңгі қалады деумен қатар оларға қарсы соғыс ашу рұқсат деп түсінді. Мұғтазилит ағымы болса, үлкен күнә жасаған мұсылман жәннат пен тозақтың аралығындағы жайда болады (Әл-мәнзилату бәйнәл мәнзилагайн) деп ашық кәпір қатарына кіргізбесе де, мұсылман қатарына да жатқызбайды. Мүржия ағымы адам қандай ауыр күнә жасаса да, таза мүмін болып қала береді деп есептеді [8]. Яғни, бұл ағымдар күнә жасаған кісіге үкім беруде асыра сілтеушілікке барса, енді біреулері бүкілдей үмітке салынып, халықты парыз құлшылықтарға селқостық танытуға себепкер болды.



Харижидтік ағымның бұл ұстанымының нақты көрінісі Сыф-фын оқиғасында әділ қазылардың үкім беруін құптаған хазірет Әлиді және қазылық үкім шығаруды қабыл еткен хазірет Әбу Мұса әл-Ашғариды көпірге санағандығында байқалды. Тағы бір риуаятта: «Хазірет Әли Мәдайн еліне жауапты еткен Абдулла ибн Аббасты жанындағы тобымен бірге тұтқынға түсіріп, басшы халифа (Әли) жайлы көзқарастарын сұрайды. Бәрінің халифа туралы жақсы пікірде екенін білгенде, Абдулланы, оның жүкті әйелін және бірге жүрген төрт әйелді де өлтірді» [9] делінеді.

Бүгінгі таңда да өздерін «мұсылманбыз», «жиһад жасап жүрміз» деген ұранмен кейбір парыз құлшылықтарды орындамаған қарапайым халықты анау «мұсылман», мынау «кәпір» деп, қазақты бірнеше топқа бөліп өз биліктерін жүргізуге тырысып жүр. Олар, өздерінің сыңар жақтылы түсініктерін «ең дұрыс сенім» ретінде насихаттап, бұрыннан жалғасып келе жатқан сенімдік негіздерді мансұқтап, ел арасына бүлік салуда. Тіпті, соңғы жылдары қоғамымызда бой көтерген террорлық актілер мен кешегі Сирияға аттанған жастардың ісі қоғам тыныштығына қатер тудырып отыр. Міне, бұл «Иман» сөзінің мәнін дұрыс түсінбеуден туындап отыр деуге болады.

Сонымен қатар, кәміл мұсылмандық мәселесін Ы. Алтынсарин «Бұл растамақ (иман ету) дегеніміз, жалғыз Құдай тағала бар, Мұхаммед хақ пайғамбар деп айту ғана емес, пайғамбарды хақ деп болып һәм ол пайғамбарымыз алейһи-с-саламның Алла тағала жанбунан (жанынан) алып келген қанша парыз бұйрықтары болса, мәселен, намаз, руза рәуішті, осылардың бәрін де тілмен рас деп айтып һәм шын көңілмен растығына сенбек. Мәселен, біреу Құдай тағаланың жанбунан алып келген намаз, руза рәуішті бұйрықтарды растамаса немесе растығына көңілі бос болып шек қылса да кәпір болар» [10], – дейді. Яғни, адам Аллаға иман еткен соң парыз амалдарды да қабыл етуі керек. Парыз құлшылықтардың парыздығына күмәнмен қарау адамның сеніміне селкеу түсірмек. Ал, парыз құлшылықтарды да толық мойындап, алайда орындауға келгенде енжарлық таныту адамды иманынан ажыратпағанымен, пасық мұсылмандық дәрежеге түсіреді.

Бұл мәселеге қатысты Абай Құнанбайұлы шығармаларында айқын көрініс мынандай. Хакім өзінің «Алла деген сөз жеңіл» өлеңінде:

*«Алла деген сөз жеңіл,*

*Аллаға ауыз қол емес.*

*Ынталы жүрек, шын көңіл,*

*Өзгесі Хаққа жол емес»,* – деп, діни-имани құндылықтардың

басы болған иман мәселесіне тоқталады. Өлең жолдарындағы «Аллаға ауыз қол емес» деуі иманның ауызбен айта салудың жеткілікті болмайтынын жеткізсе, «Ынталы жүрек, шын көңіл, Өзгесі Хаққа жол емес» деп иманның көңілде иланып, жүректе бекітілуін меңзегенін аңғару қиынға соқпайды. Бұл бір шумак өлең жолында иман мәселесінің тілмен айтылып, жүрекпен бекітілетінін «Өзгесі Хаққа жол емес» екендігін жеткізеді. Яғни, көңіл иланып, жүрек қабыл алмаса тілде айтылған иман «Хаққа жол» бола алмайды.

Ал, ақын «Алланың өзі де – рас, сөзі де – рас» атты өлеңінде:

*«Мүмін болсаң әуелі иманды бол,*

*Пендеге иман өзі ашады жол.*

*Шын илан да, таза ойла бір иманды,*

*Мұнафиқ намаз қылмап па, мағлұм зой ол»* [11], – деп иман әуелі шын илануменен дұрыс болады деген көзқараста болғанын дәлелдей түседі. Осылайша, Ұлы ойшыл мұсылман адам намаз және т.б. парыз құлшылықтарды шынайылықпен, таза иман негізінде өтеуге көбірек назар аударады. Иман – адам көңілінде жасырылған бір руханият негізі болса, ол парыз амалдарды толық орындаумен көріктене түспек. Ал таза сенім болмай, екі жүзділікпен жасалған ғибадаттың пайдасы жоғын айтады.

Бұл пікірлердің түп төркіні Матуриди сенімінде жатқанын, оның сүбелі еңбектерінен анық аңғарамыз. Матуриди сенім мектебінің негізін қалаған имам өз еңбегінде «Иман кәлима шәһәданы тілмен айту ғана» деп есептейтін қамария ағымының көзқарасы дұрыс еместігіне, Құран Кәрімдегі: «(Әй, Пайғамбар!) Ауыздарымен «Сендік» деп, жүректері сенбегендер» («Мәида» сүресі, 41-аят) және «Аллаға, ақырет күніне сендік», – дейді. Бірақ, олар сенбейді» («Бақара» сүресі, 8-аят) деген аяттарын дәлел ретінде келтіріп, «Аталмыш аяттарда құр тілмен «Аллаға, ақырет күніне сендік» деу екі жүзділік екендігін, олар қашан көңілдерінде шынайы сенімді орнатпайынша иман еткен болмайды делініп

тұр. Міне, бұл иман – жүрекпен растап, бекітуді білдіретінін, тек тілұшында айту жарамсыздығын ұқтырады» деген [12].

А. Үлімжіұлы еңбектерінде кәміл мұсылмандық көрінісі былай түсіндіріледі:

*«Жаның таза болғаның,  
Шаригатқа тоғаның.  
Иман деген сол болар,  
Бір Құдайға нанғаның.  
Мақтаулы пенде сол болар...  
Құлшылық қып Аллаға,  
Иманды сауап алғаның.  
Қапы қалып жөнелсең,  
Таусылмайды арманың»* [13].

Ақын бұл жерде Алланың заңдарын жетік білген білімді адамның құлшылығын дұрыс, өзін сауабы мол кәміл мұсылманға жатқызады, мақтауға лайықты жан деп бағалайды. Ал, рухани іліммен тазармаған, надандықтың кебін киген пенде мұратына жете алмайды, арманы таусылмайды деп сипаттайды.

Әһли сүннә уәл-жамаға сенімдік тарихында имам Матуриди имам Ағзам Әбу Ханифаның (р.а.) ақидалық жолын дамытушы, жүйелеуші ғалым ретінде бағаланады. Сонымен бірге, зерттеушілер «имам Матуриди тәлім алған ұстаздарының силсиләсі (тізбегі) де ұлық ғалым Әбу Ханифаға барып тірелетінін» [14] жазады.

Ал, қазақ халқынан шыққан аталмыш ұлы тұлғалардың «Иман – тілмен айту, жүрекпен растау» деп, имам Матуриди сынды ғалымдардың жолында болғандарын ашық айтулары, иман мен амалдың бір-бірінен бөлек екендігін түсіндіру сол кезеңдегі қоғам үшін де қажеттілік болғанын көрсетеді. Міне, осы тұрғыдан олар еңбектерінде «иман» сөзінің анықтамасын беріп, халық арасында дұрыс түсінік қалыптастыруды мақсат еткен. Ы. Алтынсарин иманның сатыларын түсіндіре келіп, «Үшінші бір түрі – иман тақлиди. Бұл иман – өз ақылымен Құдайды танымайынша, ата-бабаларының ұстап келе жатқан жолы ғой деп иман келтіргендердің иманы болар. Әрине, бұл иман надан халықта болады, соның ішінде ең әлсізирегі болса керек. Өзі ешнәрсеге түсінбей, біреудің сөзіне, мысалына еріп іс етуші кісі және бір айыпты шайтандай азғырушыға жолықса, бұл азғырушыға еріп кетіп, діннен шығуы

да жеңіл болғаны үшін. Бірақ, осылайша әлсіз, қауіп-қатері көбірек иман болса да, Құдай тәбарак уа Тағала бұл иманды да дұрыс деген хәм Кәләм шарифінде бұйырған: (уа лә тақулу лиман илқа илайкум салама ләста муминан) яғни «ассалам алайкум!» деп сәлем бере білген кісіге де «мұсылман емессің деменің» депті» [15] дейді.

Ұстаз Ы. Алтынсарин: «...бір айыпты шайтандай азғырушыға жолықса, бұл азғырушыға еріп кетіп, діннен шығуы да жеңіл болғаны үшін» деп бүгінгі қоғамымыздағы кейбір теріс ағымның жетегінде кеткендердің сипатындағы сол қоғамда да діннің мәніне үңілместен, өзгелердің бойынан айып іздеп, шайтандай жазғырып жататындардың болғанын айта келіп, Әһлу сунна уәл жәмәғаттың «ассалам алайкум!» деп сәлем бере білген кісіге де «мұсылман емессің деменің» ұстанымын жақтайтынын ашық білдіріп, соған шақырады. Сондай-ақ, иман мен амалдың бір-бірінен бөлек екендігін түсіндіру бүгінгі қоғам үшін де маңызды мәселе екендігін жасыруға келмейді. Өйткені, өздерін «таза сәләфтармыз», «нағыз әһли сунна уәл-жәмәғатпыз» (уахабистер) деп түсіндіргісі келетін кейбір жекелеген ағымдар иман мен амалды бір бүтін қарайтындықтан, Исламдағы парыз құлшылықтардың кейбірін орындамайтын мұсылмандарды да кәпірдің қатарына жатқызып, қоғамда іріткі салып жүр. Тіпті, еліміздің ұстанып отырған саясатын кінәлап, шетел асып кетіп жатқандары да жоқ емес.

Абай Құнанбайұлы өзінің әйгілі «Отыз сегізінші қара сөзінде» иман мәселесіне кеңінен тоқталып, «Иман дегеніміз бір ғана инанмақ емес» екендігін айта келіп, «Ол инанмақтығың құр ғана инанмақтықпенен қалса, саған пайда бермейді. Оның үшін сен өзің инанмақтығыңнан пайдаланамын десең, пайда береді, кәміл иман болады» [16], – дейді. Автордың «...инанмақтығыңнан пайдаланамын десең, пайда береді, кәміл иман болады» деуінен, кәлима шәһәданы тілімен айтып, көңілімен растаған мұсылман құлшылықтарына, парыз амалдарына берік болатын болса, нұр үстіне нұр болады деген көзқарасты ұсынады. Алайда, автор бұл көзқарасы арқылы иман келтіріп, амал жасамаған адамды имансыз дәрежесіне төмендетпейді. Амалсыздық «...құр ғана инанмақтықпенен қалса», ол «саған пайда бермейді» деген сөзі құлшылыққа шабыттандырады да, амал жасағанда ғана, «пайда-

ланамын деп» ұмтылыс, құлшыныс арқылы кәміл мұсылмандыққа баулиды. Оған жоғарыдағы,

*«Шын илан да, таза ойла бір иманды,*

*Мұнафиқ намаз қылмап па, мағлұм зой ол»* деген өлең жолдары айғақ. Себебі, көңілде сенімі бекімеген мұнафиқтың амалы құтты түбі тесік шелекке құйылған су сияқты пайдасыз екені әммаға түсінікті жәйт.

Абайдың амал-құлшылықты адамның рухани кәмілдікке жетуінің жолы ретінде қарастыратынына мына өлең жолдары да дәлел:

*«Дүниеге ынтық, махшарға амалсыздың,*

*Иманын толық деуге аузым бармас»* [17]. Яғни, «махшарға амалсыз» адамды түбегейлі имансыз, кәпір қатарына жатқызбайды. Бәлки, «Иманы толық деуге аузым бармайды» деп дүниеге ынтық, махшарға амалсыздықты адамның рухани аштығымен өлшейді.

Бұл туралы имам Әбу Ханифа және имам Матуриди көзқарастарын қарастырып көрейік. Имам Әбу Ханифа өзінің «әл-Фихрул әкбар» еңбегінде, «Мұсылман халалды харам, харамды халал демейінше, бір күнәсі үшін, тіпті, үлкен күнә жасаса да діннен шығармаймыз, имансыз демейміз. Мүмін деп атаймыз. Ол дінсіз емес, пасық (күнәкар) мүмін болуы әбден мүмкін» [18], – дейді. Яғни, имам Әбу Ханифа парыз құлшылықтарды орындамаған немесе тыйым салынған амалдардан тыйылмаған «Дүниеге ынтық, махшарға амалсыз» адамдар тек күнәкар болатынын, имансыз емес екенін айтады.

Иман мен амалдың ара қатынасы туралы тоқталған имам Матуриди Құран Кәрімдегі «Шынайы мүміндер – Алланың аты аталғанда жүректері дүпіл қағады» делінген «Әнфал» сүресінің 2-аятына түсініктеме жасай отырып, «Мүміннің бойында аятта айтылған сипаттың болуын бәріміз айтамыз. Алайда бір мұсылман парыз амалды білімінің таяздығы, нәпсісінің жетегінде кетіп қалуы немесе жалқаулық танытуы себепті орындамаса иманы бойынан ажырады, имансыз болды демейміз. Алла Тағала: «Әйтсе де, Алла қабыл алуды уәде еткен тәубе – жамандықты (ол істің күнә екенін білген бойда) дереу тәубе етіп, Аллаға бет бұрғандардың тәубесі басқа. Міне, солардың тәубесін Алла міндетті түрде қабыл алады. Алла (құлдарының ниетін, қай істі не үшін істегенін жақсы

білетін) шексіз ілім иесі» («Ниса» сүресі, 17-аяты) аятымен сөзін қуаттайды. Сондай-ақ, мүміндер тақуалық ұстанымы мен жасаған ізгі амалдарына қарай дәрежесі әр түрлі болады. Кейбір күнәкар құлын Алла Тағала кешіріп, Рахым Пайғамбарының (с.ғ.с.) шапағатын нәсіп етеді. Сыртқы көрініс негізінде үкім беру дұрыс емес. Үкім беру бір Алла Тағаланың іліміне тән...» [19], – дейді.

«Иман» ұғымындағы таным мен түсінік аясында өзге мәселелердің үкімдері шығарылады. Ы. Алтынсарин, А. Құнанбайұлы және А. Үлімжіұлының иман мен амалдың ара қатынасы жайындағы көзқарасы, сенімдегі ұстанымы имам Әбу Ханифа және имам Матуриди ақидасы болғанын байқадық. Яғни, олар өздерінің еңбектерінде амалды имам Матуриди сияқты иманның шарты ретінде ашық көрсетпегенімен, иманның шарты екендігін «кәміл, толық және мақтаулы» сынды сөздерімен жеткізеді. Адамзатты кәміл, толық адам болу үшін амал жасауға шақырады, құлшылығын орындамаған адамды руханияты әлсіз жанның қатарына жатқызады. Бірақ, күпірлікпен айыптап, оларды дінен шығармайды.

Аталмыш қазақ ойшылдары, міне осындай ойлары арқылы адамдарды шынайы имандылығын бойындағы ізгі қасиеттерімен бағалап, сәлемі түзудің бәрін мұсылман санатына кіргізеді. Адамдарды анау «мұсылман», мынау «кәпір» – деп үкім беру Аллаға тиесілі екендігін баса ескертеді. Ал, сырты бүтін, іші түтін жандарға,

*«Шын илан да, таза ойла бір иманды,*

*Мұнафиқ намаз қылмап па, мағлұм ғой ол»* – деп қатты мінейді, екі жүзділікке жатқызады. Ал, тазалықты бойына сіңірген иманды жандарға өте жоғары баға береді. Ерекше құрмет көрсетеді. Олардың бойында әділдік пен адамзатқа деген сүйіспеншіліктің болмауы мүмкін емес деп қарайды.

Қорыта айтар болсақ, Ы. Алтынсарин, А. Құнанбайұлы және А. Үлімжіұлы сынды қазақ ойшылдары матуридилік сенім мәзһабын ұстанғандығын «Иман» ұғымына қатысты қысқаша бір салыстырмалы талдау негізінде көз жеткіздік. Бұл қазақ даласына Ислам діні кең тарғаннан бері, халқымыз фикһта Ханафи мәзһабын, ақида да имам Матуриди жолын берік ұстанып келгендігінің бірден-бір дәлелі болмақ.

*Қазақ ойшылдарының Алланың сипаты «тәкуин» жайлы тұжырымы.*

Алла Тағала – күллі нұқсан-кемшіліктерден пәк, кемел есім-сипаттардың Иесі. Оның затын Өзі Кітабында сипаттағандай түсінген жөн. Алланың затын да, сипаттарын да шектеулі ақылымызбен толықтай түсіну, жаратылыс өлшемімен өлшеп-пішу дұрыс емес. Сондай-ақ, Алла Тағаланың сипаттарын түсінуде Құран және сүннетті негіз ете отырып, әһлу суннә уәл жәмәға сенімдік мектебін бір жүйеге келтірген қос имамның жолын ұстану біздер үшін ең тура жол болып табылады. Олардың бірі имам Әшғари болса, екіншісі имам Матуриди.

Алла Тағаланың сипаттарын түсіндіру барысында екі имамның арасында үлкен келіспеушілік болмағанымен, кішігірім пікір қайшылығын кездестіруге болады. Соның бірі «тәкуин» сипаты. Имам Матуриди «тәкуин» сипатын субути сипаттардың қатарына кіргізіп сегіз десе, имам Әшғари «тәкуин» сипатын өзге жеті субути сипаттың қатарына кіргізбейді.

Матуриди мәзһабының көрнекті ғалымы имам әл-Бәздауи: «Ақиқатында, тәкуин және ижәд (бар қылу) Алла Тағаланың сипаты, хадис емес. Бәлки, ол ғылым, құдірет сипаты сияқты әзәли. Мүкәууан, мәужуд (барлыққа келген) нәрсе тәкуин емес. Жарату да Алла Тағаланың сипаты, жаратылыс емес. Рахма (мейірімділік), ихсан (жақсылық жасау), ризқ (ризықтандыру) және мағфира (кешіру) сынды ісіне қатысты сипаттардың барлығы Оның әзәли сипаты болып есептеледі. Ал, Әшғари мәзһабында Алла Тағаланың ісіне қатысты бұл сипаттар ғылым, хаят сияқты зәти қадим сипатына жатпайды» [20] – деп, екі мәзһаб арасындағы айырмашылық бір мәзһабтың «тәкуин» сипатын Алланың әзәли сипатына жатқызса, екінші мәзһабтың Алланың зәти қадим сипатына жатпайды деумен ерекшеленетінін тілге тиек етеді.

Қазақ даласынан шыққан ойшылдардың еңбектеріне үңілер болсақ, екі мәзһаб арасында көзқарас айырмашылығын тудырған Алланың «Тәкуин» сипатына да өз көзқарастарын ашық білдіріп өткенін көреміз. Енді, соған бір тоқталып көрелік.

Ағартушы, ұстаз Ы. Алтынсарин, «... Алла тағаланың сипат субутия деген жеті сипаты. Әуел – хаят яғни тірі-ді, біздің

ақылымыз жетпейтін тірлікпен алим болушы-ды, құдірет күш иесі-ді, жоқтан бар етуге һәм бардан жоқ етуге күші жетуші, самғ естуші-ді, бізге рәуішті құлақпен емес, басар көруші-ді, бізге рәуішті көзбен емес, ирадат тілеуші, яғни әуелде өзі тағдыр еткен нәрсесін тілеген уақытында дүниеге шығарушы, такуин жоқтан бар етуші-ді, кәләм сөйлеуші-ді, біздің ақылымыз жетпейтін сипатпен, бірақ бұл сөйлеу бізге рәуішті тілмен, әріппен, дауыспенен емес» [21] деп, «тәкуин» сипатын Алланың субути сипаттарының қатарында зікір ете отырып, өзінің Матуриди мәзһабының өкілі болғанын ашық білдіреді.

А. Құнанбайлы отыз сегізінші қара сөзінде: «Алла Тағаланың сипаттары: Хаят, Ғылым, Құдірет, Басар, Сәмиғ, Ирада, Кәлам, Тәкуин. Бұл сегізінен Алла Тағаладағыдай кәмәлат-ғазамат бірлән болмаса да, пендесінде де әрбірінен өз халінше бар қылып жаратыпты. Жә, біз өзіміздің бойымыздағы сегіз зәһрә аттас сипатымызды ол Алла Тағаланың сегіз ұлығ сипатынан бас бұрғызып, өзге жолға салмақпенен біздің атымыз муслим бола ала ма? Болмаса керек. Жә, ол сегіз сипатына сипатымызды һәм ол аттары бірлән ағламланған фиғыл құдаға фиғлымызды ертпек неменен табылады, қалайша табылады, оны білмек керек. Ол – Алла Тағаланың заты, ешбір сипатқа мұқтаж емес, біздің ақылымыз мұқтаж, жоғарғы жазылмыш сипаттар бірлән тағрифлап танымаққа керек. Егерде ол сипаттар бірлән тағрифламасақ, бізге мағрифатулла қиын болады. Біз Алла Тағаланы өзінің білінгені қадар ғана білеміз, болмаса түгел білмекке мүмкін емес. Заты түгіл, хикметіне ешбір хакім ақыл ерістіре алмайды. ...Құдай табарака уатағала кітаптарда сегіз субутия сипаттары бірлән, уә тоқсан тоғыз Әсмаи хұсналар бірлән білдірген. Бұлардың һәммасы Алла Тағаланың затия субутия уә фиғлия сипаттары дүр. Мен мұнда сіздерге төртеуін білдіремін. Оның екеуі – ғылым, құдірет. Сегіз сипаттан қалған алтауы – бұларға шарх. Ол алтауының бірі – хаят. Яғни, тірлік. ...Бірі – тәкуин, яғни барлыққа келтіруші деген сөз» [22], – дейді.

Дана Абайдың жоғарыдағы тұжырымды ойынан бірнеше мәселені баса айтқанын көреміз. Бірі, Алла Тағаланың Өзі сипаттарға мұқтаж емес. Бәлки, ол сипаттар арқылы Алла Тағаланы тануға біздің мұқтаж екендігімізді айтса, сол субути сипаттарды «Хаят, Ғылым, Құдірет, Басар, Сәмиғ, Ирада, Кәлам, Тәкуин» деп



сегізге бөліп түсіндіреді. Оның бұл тұжырымынан матуридилік сенім мәзһабын ұстанғанын анық дәлелі.

Ш. Құдайбердіұлы, «Алла тағала жалғыз, не серігі жоқ, ұқсасы жоқ және еш нәрсеге ұқсамайды. Кітапта бұл алты сипатын – затия сипаты дейді. Олар мынау: бар, өздігінен бар, бұрыннан бар, жоқ болмайды, жалғыз, еш нәрсеге ұқсамайды. Бұлардан басқа кітапта субутия деген сегіз сипаты бар. Олар мынау: тірі, білімді, күдіретті, талап қылушы, яғни бір нәрсенің болғанын ұнатушы, болғызушы яғни бар қылса да, жоқ қылса да, сөйлеуші, естушы, көруші. Бірақ бұл сипаттары адамдарға ұқсамайды...» [23], – дейді.

Бұл жерде Ш. Құдайбердіұлы, Алланың субутия деген сегіз сипаты бар дей отырып, олардың тек қазақша мағыналарын атайды. Соның ішінде «...болғызушы яғни бар қылса да, жоқ қылса да» деп «Тәкуин» сипатының мағынасын да атап өтеді. Сондай-ақ, араб тіліндегі «Тәкуин» сөзі күллі әлемнің белгілі бір хикметпен жаратуды, сол әлемдерге ризықтың берілуін білдіретін Алла Тағаланың субути сегіз сипаттың бірі. Алла Тағаланың «күн» яғни, «бол» деген әмірі арқылы кез-келген нәрсе бірден болады.

Мәшһүр-Жүсіп көпейұлы, Алла Тағаланың «тәкуин» сипатын «*Кәф пен Нон*» өлеңінде кеңінен түсіндіреді.

*«Ойлашы: болған не бар – кәф пен нонсыз,*

*Жалғанға кім бар айтшы келген мұнсыз?!*

*Сөзімде қате (хата) болса, сөкпе ағалар,*

*«Ай кірсіз, – демеді ме, – Құдай мінсіз!»*

*Болмасын есіл сөзім бояқ пен бөз,*

*Сен – бір сурет: болғанмен: тіл, құлақ, көз.*

*«Кәфті нонға қосалық – күн», – дейді зой, –*

*Екеуі қосылумен болсын көп сөз.*

*«Күн (кін), – дейді Құдай өзі: «бол!» – деп айтты,*

*«Біріңмен бірің тойып, тол!» – деп айтты.*

*«Бас қос та, екеу-екеу әңгіме құр,*

*Суал – деп, – қашан бізге – сол! – деп айтты» [24].*

Енді, осы «тәкуин» сипатына имам Матуриди көзқарасы негізінде қысқаша тоқтала кетер болсақ, ғасырлар бойы қазақ ойшылдарының сенімде Матуриди мәзһабынын ұстанатындарын ашық айтып кеткендерінің куәсі боламыз.

Имам Матуриди Құрандағы: «Біз бір нәрсені жарыққа шығаруды қаласақ, оған тек «бол!» десек-ақ, ол пайда бола қалады» (Нәхл сүресі, 40-аят) деген аяттың тәпсірінде: «Алла Тағала бір істің болуын қалап, оған бұйрық берсе көзді ашып-жұмғанша бірден іске асатындығын хабарлап тұр. Яғни, Алла Тағала «күн» (бол) деген сөзімен «тәкуин» сипатын білдіруде. «Тәкуин» жарату, бар қылу болса, «мүкәуан» бар болған, жаралған нәрсе. Бұл екеуі бір нәрсе емес. Демек, «тәкуин» Алла Тағаланың өзәлі сипаты. Ал, «мүкәуан» жаратылыс» [25] деп, тәкуинді Алла Тағаланың затында болған фиғли қадим сипаты деп түсіндіреді.

Ибн Һумам «Мүсаяра» еңбегінде: «Ханафи мәзһабының алғашқы ғасырда өмір сүрген ғалымдары, тіпті, Әбу Ханифаның өзі де Алла Тағаланың фиғли\* сипатын: «Алла Тағала жаратудан бұрын Жаратушы, ризық беруден бұрын ризық Беруші» деп қана қысқаша түсіндірсе, Ханафи мәзһабының кейінгі ғалымдары, имам Матуриди заманынан бастап фиғли сипаттың да «қадим» екенін айтты» [26] деп, имам Матуридидың тәкуин сипатын арнайы атап, субути сипатының қатарына кіргізгенін айтады.

Қорыта айтар болсақ, «Тәкуин» сипаты жарату және іс-қимылды білдіретін Халиқ, Ибдәғ, Иншә, Ирзақ, Ихия және Имата (өлтіру) сынды сипаттарды да өз ішіне алады. Немесе бұл есім-сипаттар тәкуин сипатының мағынасын толықтырып, ашады. Сондай-ақ, халқымыздың ғасырлар бойы сенімде Матуриди мәзһабын ұстанып келгеніне, аталмыш қазақ халқының ұлы тұлғаларының пікірлері Матуриди мектебінің ғалымдарының көзқарасымен сабақтасып жатуынан нақты айта аламыз.

#### *Қазақ ойшылдарының «Тақлиди иман» жайлы көзқарасы*

Тақлид – қарапайым бір мұсылманның шарғи бір мәселенің үкімін орындау үшін ғылым иелерінің яки бір мәзһабтың шығарған үкімдеріне ілесуін, сол жолды ұстануын білдіреді. Өйткені, өздерін мұсылман санайтын бұқара халықтың таным-түсініктері әртүрлі. Тіпті, кейбіреулері өзі жаратылысқа қарап іздену арқылы Алланың барлығын, бірлігін тауып иман келтіру былай тұрсын өзге бір адам түсінідіріп, жетелегеннің өзінде қарапайым мәселелер-

---

\* Фиғли сипат – Алла Тағаланың жарату, ризықтандыру сынды іс-әрекеттеріне қатысты сипаттары.

ді әрең түсініп жатады. Міне, осы тұрғыдан қоғамдағы көпшілік мұсылмандардың иманы әке-шешесінен, ұстазынан, өмір сүріп жатқан ортасындағы адамдардан естіп, көру арқылы соларға еліктей отырып келтірген иман деуге болады. Шарифатымыз иманның мұндай түрін теріске шығармайды, олар мұқаллид (тақлид жасаушы) мұсылман саналады. Егерде мұғтазила сынды ағымдар айтқандай, әрбір мұсылман қарсы жақтың алдында өзінің сенімін дәлелдей алалатындай білімге ие болмаса, ол кәпір саналатын болса, онда әркімнің жоғары білім иесі немесе мұжтаһидтік дәрежеге жетуі тиіс болар еді. Бұл әркімнің қолынан келетін іс емес. Сол себепті, қасиетті Құранда: «Егер білмесендер білім иелерінен сұрандар» («Нахл» сүресі, 43-аят) деген.

Пайғамбарымыз Мұхаммедтің (с.а.с.) бір хадисінде: *«Сендердің араларыңдағы ең абзалдарыңа Құран мен хадис ілімі беріледі. Олар бұл ілімдерді өтірікшілердің ойдан шығарғандарынан, нысапсыздық пен білімсіздердің тәпсірлерінен қорғайды»* [27] делінеді.

Хадисте білімсіз адамдар өз алдына дінді дұрыс түсіне алмайтындығы айтылып, ілім берілген тақуа жандардың шығарған үкімдеріне ілесу (тақлид жасау) керектігі бұйырылып тұр. Сондай-ақ, сахабалар мен тәбиғиндар кезеңінде де, одан кейінгі мәзһабтардың қалыптасуы да бұқара халыққа діннің мәнін түсіндіріп, сенімдері мен құлшылықтарын бір ізділікке түсіру мақсатында қалыптасып күнімізге дейін жеткені белгілі. Мәзһабтік жүйелер болмағанда, мұқаллид деңгейіндегі көпшілік халық діни көп мәселелерде өзіндік дәлелдік көзқарасы болмағандықтан, әртүрлі ағымдар мен миссионерлердің күмәнді сұрақтарына жауап бере алмай, жетегінде кетіп қалуы әбден мүмкін еді. Алайда, біздің мәзһабта немесе ғалымдарымыз былай деген үрдістің негізінде діни наным-сенімінде берік болып келді деуге болады. Әрине, бұл әрбір мұсылман өзінің сенім негіздерінің дәлелдерін қолынан келгенінше біліп жүруі керек емес дегенді білдірмейді.

Әр бір қазақ баласына жастайынан, «Құдай бір, Құран шын, Пайғамбар хақ» деген сенімді жадына сіңіріп, бойына мұсылмандық тәрбиені қалыптастыру дәстүрін атадан мирас етіп сақтап келгелі белгілі. Әйткенмен, халқымыздағы мұндай дінді түсіндіру, жәю дәстүрі қатардағы кез-келген қазақтың баласы өзінің

мұсылмандығын өзгелердің алдында бұлтартпас дәлелдермен дәлелдей алатын деңгейде терең білім қалыптастырады дей алмаймыз. Яғни, бұқара халықтың иманы «Тақлиди иман» статусына сай деуге болады. Соған қарамастан, қазақ халқының дүниетанымында бұл статустағы адамдар Матуриди сенімдік мектептің ұстанымдарына сәйкес мұсылман саналды. Бұл сөзіміз дәлелді болуы үшін «Тақлиди иман» мәселесінің теологиялық қырын қазақ ойшылдарының көзқарасымен бірге, Матуриди сенімі негізінде қарастырып көрелік.

Ұстаз, ағартушы Ы. Алтынсарин, «Иман пенделерде үш түрлі болар. Бір түрін иман тахқиқи деп атайды. Бұл иман тахқиқи дегеніміз сондай иман хазірет расул Алла тағаланың жанбунан (жанынан) алып келген бұйрықтарын бекер деп бүтін дүние жұрты сөйлеп тұрса да, ол жақсы адам сол растаған қалпынан көңілі заррадай (тозандай) қозғалып қайтпас. Екінші түрі – иман истидләли (сеніміне дәлел келтіре білу) деген. Құдай тәбарак уа Тағала барлығын һәм бірлігін дәлелменен, ақылмен ойлап болып рас тұтуды айтады. Яғни, бұл көк пен жер, ай мен күн, теңіздер, адамдар уа ғейри дүниедегі ғажайып зат, мақлұқтардың бәрі әуелінде өз-өзінен жаратыла алмайды ғой, мұны жаратушы ешкімге теңдесі жоқ бір ие болса керек деп... Бұл рәуішше иман келтірмек әркімге уажиб (міндет), уажибті орнына келтірмегендер күнаһар болар. Үшінші бір түрі – иман тақлиди. Бұл иман – өз ақылымен Құдайды танымайынша, ата-бабаларының ұстап келе жатқан жолы ғой деп иман келтіргендердің иманы болар. Әрине, бұл иман надан халықта болады, соның ішінде ең әлсізірегі болса керек. Өзі ешнәрсеге түсінбей, біреудің сөзіне, мысалына еріп іс етуші кісі және бір айыпты шайтандай азғырушыға жолықса, бұл азғырушыға еріп кетіп, діннен шығуы да жеңіл болғаны үшін. Бірақ, осылайша әлсіз, қауіп-қатері көбірек иман болса да, Құдай тәбарак уа тағала бұл иманды да дұрыс деген һәм Кәләм шарифінде бұйырған: (уа лә тақулу лиман илқа илайкум саламан ләста мумина) яғни «ассалам алайкум!» деп сәлем бере білген кісіге де «мұсылман емессің деменің» депті» [28], – дейді.

Ы. Алтынсарин иманның үш түрін түсіндіре келіп, тақлиди иман дәрежесіндегі адамдардың сенімі дәлелсіз, өзгелерге ерумен болғандықтан әлсіз, қауып-қатерге тез ұшырау ықтималдығы ба-

сым болатындай айтады. Соған қарамастан, «...Құдай тәбарак уа тағала бұл иманды да дұрыс деген хәм Кәләм шарифінде бұйырған: (уа лә тақулу лиман илқа илайкум саламан ләста мумина) яғни «ассалам алайкум!» деп сәлем бере білген кісіге де «мұсылман емессің деменіз» депті» деп, дінде олардың мұсылман санатына жататындығын баса ескертеді. Әрі ғылым-білім іздеумен болған иман истидләли, сосын иман тахқиқи дәрежесіне жетуге үндейді.

А. Құнанбайұлы, «Әрбір ғалым – хақім емес, әрбір хақім – ғалым. Ғалымдардың нақлиясымен мұсылман иман тақлиди (біреуге еріп қабылдаған иман) кәсіп қылады. Хақімдердің ғақлиятымен жетсе иман яқини (дәлелмен көз жеткізге иман) болады. Бұл хақімдерден мұрат – мұсылман хақімдері...» [29] деп, тақлиди иман сатысындағы мұсылманды дін шеңберінен сыйырып тастамайды. Керісінше, Ы. Алтынсарин тәрізді олардың соны кәсіп етіп бір сарынмен жүре бермей, хақімдердің дін туралы ақыли дәлелдік тұжырымдарын саралай отырып, өзіндік көзқарасы қалыптасқан яқини иман дәрежесіндегі адамдар сияқты болуға жетелейді.

А. Құнанбайұлының шәкірті Ш. Құдайбердіұлы да «Тақлиди иман» туралы өз көзқарасын білдіріп, ұстазының ұстанымын толықтырғанын көреміз: «Уа, достар! Алла тағалаға біреуден үйреніп, яки ата-бабаның жолымен ұғып, нанып, иман келтірген кісі де мұсылман болады. Олай да болса өз ақылыменен ойлап, осы дүниенің бір құдіретті күшті иесі болса керек деп, өз ақылыменен дәлел таппаған кісі қатты күнәһар болады және ондай кісі шайтанның азғыруына, берудің алдауына еріп кетуге жақын тұрады» [30], – дейді.

Ал, А. Үлімжіұлы бабамыз иманның сатыларын жеке-жеке жіктеп, аталмыш қазақ ойшылдары сияқты сөз етпесе де, А. Құнанбайұлының «Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп» деген өлеңін жыр шумақтарымен кеңітіп түсіндіру барысында «Иман тахқиқи»-ды сөз еткенін көреміз:

*«Адамды махаббатпен жаратқан Хақ,  
Достығын бір Алланың сенде іздеп тап.  
«Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп»  
Хәм шаригат жолына ұмтылып бақ.  
Осыменен болады иман тәмам,*

*Ойлансын да, таратсын білген адам.*

*Алланың досын дос көр, дұшпанын жек,*

*Бұл тахқиқ пен иманың болар аман» [31].*

Яғни, аталмыш ұлы тұлғалар бір-бірінен неше мың шақырым алыста өмір сүрсе де имани көзқарастары үндесіп, бәрі Матуриди сенімдік мәзһабтың шәкірттері болғанын көреміз.

Имам Матуриди көзқарасын кең көлемде түсініктеме жазған, Матуриди мәзһабының белді ғалымы имам Нәсәфи өзінің «*Табсиратул әдиллә*» атты еңбегінде «Иман тақлиди» деген арнайы бір тақырыптың аясында бұл мәселеге кеңінен тоқталады.

Имам Нәсәфи (508/1114) иман туралы Әбу Ханифаның мына сөзін жеткізеді: «Иман – тасдиқтау (яғни, иман шарттарын күмәнсіз қабыл етуді білдіреді). Дүниеде мұсылман қатарында үкім берілуі үшін иманын тілімен айтуы керек». Мұқаллидтің бойында иманның рукуны болған сенім (тасдиқтау) табылғандықтан, мүмін саналады. Өйткені, оның иман етуі Аллаға жақындау, разылығына қауышу болды. Бір мәжбүрліктен, көзімен көрген азаптан қорыққандықтан болған жоқ. Алайда, жаратылысқа ой жүгіртіп, ақылы дәлелдерді қолданбағандықтан, күнәкар болады. Бұл пікір Әбу Ханифа, Сәури, Малик, Әузағи, Шафиғи, Ибн Ханбал, Абдулла ибн Сағид әл-Қаттан және Махасибиден жеткені айтылады. Матуридиге тән болып, Матуриди Әбу Ханифадан риуаят еткен. Яғни, мүмін болу үшін жүрекпен растау жеткілікті. Әрі бұл көзқарас имам Матуридидің де таңдауы» [32], – деп мұқаллид ақылын жұмыс істетіп, Алланы тану жолында шаршамағанымен, өз еркімен мұжтаһид ғалымдарға еріп, Алла разылығын қалауын, сауап күтуін жеткілікті санайды.

Иман Нәсәфи көзқарасын дәлелдеу мақсатында, имам Матуриди, Құрандағы: «Олар (қиямет-қайымға қатысты) кейбір белгілерінің келуін күтуде ме? Белгілер келген күні бұрын-соңды иман келтірмегеннің иманы ешқандай да пайда бермейді» («Әнғам» сүресі, 158-аят) деген аяттың тәпсірінде: «...Азапты көрген сәттегі иманы өз еркімен болған шынайы иман емес. Өйткені, ол қорқыныштан иман етті. Оның иманы құтты Перғауынның, «...теңіз суы қайта қосылып, Перғауынды жұта бергенде, ол: «Исрайыл ұрпақтарының иман келтіргенінен басқа құдай жоқ екеніне иландым. Мен енді Оған жан-тәнімен бағынған мұсылмандардың

бірімін», – деді» («Юнус» сүресі, 90-аят) дегені тәрізді. Алайда, оған сол иманы пайда бермеді» [33], – деді. Демек, мұқаллидтің иманы тар кезеңде азаптан қорқу себепті болған жоқ. Керісінше, кең заманда Алланың разылығына қауышу, сауап үміт ету мақсатында болды. Сондықтан, мұқаллидтің иманы қабыл етілмейтін мағынада дегендік емес. Әрі Алла Тағала кеңшілігімен иманды жанға сауап беретінін уәде етті. Міне, осы тұрғыдан мұқаллид иман ету жолында шаршасын, шармасын сауабын жоғалтпайды. Оған шайх Әбу Мансурдің (р.х.) жоғарыдағы сөздері дәлел болады» [34] деген.

Имам Нәсәфи, «Мұғтазилд Әбу Һашим, «мұқаллид, ол – кәпір» деп үкім берді. Мұғтазилдердің көпшілігінің көзқарасы бойынша, мұқаллид мүмін емес, ол ақли дәлелдерді қолданбағандықтан, әл-мәнзилату бәйнал мәнзилатәйынға (жәннат пен тозақтың арасындағы бір мекенге) барады. Яғни, олардың көзқарасы бойынша, иманды адам сенімін қарсы жақтың алдында дәлелдей алуы тиіс. Ал, мұқаллид сенімін дәлелдей алмағандықтан күнәкар болады. Олар күнәкар адамды мұсылман қатарынан шығаратындықтан, үкімді міне осы негізде береді» [35] деген. Яғни, мұғтазилдтердің бір бөлімі күнәкар адамды кәпір десе, енді бір бөлімі жәннатқа да, тозаққа да кірмейді, арадағы бір жәйда болады деп мәдениетті түрде мұсылман санатынан шығарады. Олар мұқаллидке де осындай үкім беріп, мұсылман қатарынан шығарып отыр.

Демек, Матуриди сенімі бойынша, тақлиди имандағы адам дәлелін егжей-тегжейлі білмесе де, иманның негізгі шарттарын білуі жеткілікті. Оны ғибадаттан тыюға немесе дінсіз деуге ешкімнің ақысы жоқ. Абайдың тақлиди иман еткен жандар жайлы, «ғибадаттан тыюға аузымыз бармайды» деуі де соны білдірсе керек.

*Иман – жеті негізден тұрады*

Матуриди мәзһабының белді ғалымы имам әл-Бәздауи, өзінің «Ұсулуд дин» атты еңбегінде «*Иман мәселелеріне жалпылама сену жеткілікті ме, әлде егжей-тегжейлі білу шарт па?*» деген тақырып аясында сенімдік мәзһабтарының ұстанымдарына былай тоқталады: «Әһлу сүнна уәл жәмәға [36] көзқарасы бойынша: «Иман мәселелеріне жалпылама иман ету жеткілікті. Тек қана күмәнді бір мәселе туындаған жағдайда, білім іздеп, ой

жүгірту міндет болады. Тіпті, бір адамның «Алла Тағала жалғыз, ортағы жоқ. Мұхаммед Оның құлы әрі елшісі және оның Алла Тағаладан жеткізген ісінің бәрі хақ» деген жалпылама сенімі де, мұсылмандығы да дұрыс. Мұғтазилиттер, «Адам иман еткен ісін егжей-тегжейлі білуі шарт», – дейді. Әшғарилердің де осындай бір көзқарасы риуаят етілген. Алайда, Ислам рүкундерінің бірі жайлы толық білімі болмаған бұқара халықты мұсылман деп үкім шығарған үмметтің (ғұламалардың), Әһлу сүнна уәл жәмәғаның (Матуриди мәзһабының) ұстанымы дұрыс екендігіне ижмәғи (бір ауыздан келісімі) бар. Бір риуаятта Алла елшісі (с.а.с.): *«Кімде-кім шынайы ықыласымен «Алладан басқа Тәңір жоқ» десе жәннәтқа кіреді»* десе, тағы бірде иман туралы сұраған Жәбрейлге (а.с.): *«Иман – Аллаға, Оның періштелеріне, кітаптарына, пайғамбарларына, өлгеннен кейін қайта тірілуге және жақсылық пен жамандық Алладан деп тағдырға иман етуің»* деп, жалпылама жауап берген. Әбу Ханифадан жеткен бір риуаятта: *«Мұхаммедке (с.а.с.) иман еткен бір адам, оның араб яки араб емес екендігін білмесе де шынайы мүмін бола береді. Сол сияқты, доңызды білмейтін бір адамның да «доңыз харам» деген сенімде болуы толық мұсылмандығын білдіреді»* делінеді. Әшғаридің, Әбу Ханифаның бұл сөзін қате дегені риуаят етілген. Негізі Әшғаридің айтқаны дұрыс емес. Өйткені, зікір еткеніміздей елшілерге, Алланың харам еткендері мен міндеттеген нәрселеріне жалпылама иман ету міндет. Яғни, Мұхаммед мұстафаға (с.а.с.) иман еткен сияқты елшілердің барлығына иман ету парыз. Алайда, әр елшінің қандай тайпадан, араб ұлтынан ба, әлде араб емес бе? тегі қандай, есімі кім? деп егжей-тегжейлі білу шарт емес. Сондықтан, Әшғаридің айтқаны қате әрі көпшілікті адастыру болып табылады» [37] деген.

Имам әл-Бәздауидің көтеріп отырған, *«Иман мәселелеріне жалпылама сену жеткілікті ме, әлде егжей-тегжейлі білу шарт па?»* деген мәселеге қатысты Матуриди мәзһабы бойынша, адамның иман мәселелеріне жалпылама иман етуі жеткілікті делінсе, Әшғари мәзһабы бойынша, адамның иман мәселелерін егжей-тегжейлі білуі шарт болып табылады. Әр екі мәзһабтың көзқарасын қате деуге келмейді. Бірі бұқара халықтың сенім мәселесіне селқостық танытпай, әрбір мәселені терең білуін



дітесе, екінші мәзһаб көпшілік халықтың тіршілік деңгейін ескере отырып, діндегі жеңілдікті ұсынғанын көруге болады. Яғни, тақырыпқа байланысты екі мәзһаб арасындағы ұқсамастық – дінді түсіндіру тәсіліндегі айырмашылықты көрсетеді.

Матуриди мәзһабы кең таралған Орта Азиядағы түркі тілдес халықтардың арасында, әсіресе, діни оқу орындарында (хұжыраларда) шәкірттерге әуелі Ислам жалпылама оқытылатын. Яғни, әуелі діндегі қырық парыз түсіндіріліп, білімін ұзақ уақыт жалғастырған шәкірттерге ғана дін ары қарай тереңдетіліп оқытылатын. Орта Азиядағы хұжыраларда көп оқылатын кітаптардың бірі «*Иманишарт*» кітабы. Бұл кітапта негізінен Исламдағы қырық парыз баян етіледі. Күні кешеге дейін әрбір қазақ баласына жастайынан бұл кітаптағы қырық парызды жаттатып өсіру ісі әдетке айналған еді. Солымыздан келген солақай саясаттың әсерінен көп медреселер жабылып, дінге деген шектеу бұл үрдісті ұмыттыра бастағаны да белгілі. Әйткенмен, қазақ халқының әуелі діндегі парыздарды жалпылама түсіндіру тәсіліне баса мән беріп, діннің негіздерін қысқаша баяндайтын «*Иманишарт*» сынды кітапты көшпелі өмірдің үрдістеріне ыңғайлы етіп алулары Матуриди сенім мәзһабын берік ұстанғанының нақты бір дәлелі болмақ.

Исламдағы қырық парыз «*Иманишарт*» сынды діни еңбектерде былай келеді:

«Сұрақ: Мұсылман болған адамның мойнында неше парыз бар?»

Жауап: Қырық парыз бар.

Сұрақ: Қырық парызды айырып-айырып түсіндір?

Жауап: Бесеуі исламда, жетеуі иманда, он екісі намазда, үшеуі ғұсылда, төртеуі дәретте, төртеуі тәяммумда, екеуі әмру бил мәғруф, нәһи ғәнил мұнкар (жақсылыққа бұйырып, жамандықтан тыю), екеуі хайыз бен нифәста, біреуі ғылым іздеуде.

Сұрақ: Имандағы жеті парыз қайсы?

Жауап: 1) Алланың барлығына, бірлігіне сену, иман келтіру. 2) періштелеріне сену. 3) кітаптарына сену. 4) пайғамбарларына сену. 5) ақырет күніне сену. 6) жақсылық, жамандықтың тағдырын Алладан деп сену, 7) өлгеннен кейін қайта тірілуге сену» [38].

Қазақ халқының діни қайраткерлері саналатын Шәкәрім Құдайбердіұлы және Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы сынды ұлы тұлғалардың еңбектерін оқу барысында да иманды жеті негізге бөліп түсіндіргенін көреміз. Мысалы, Ш. Құдайбердіұлы өзінің *«Мұсылмандық шарты»* атты шығармасында: «Әуелі Алла Тағаланың барлығына, бірлігіне нандым, періштелерінің барлығына нандым, пайғамбарларына жіберген кітаптарының баршасына нандым, барша пайғамбарларына нандым, ақирет күні болмақтығына нандым, барша жақсылық, жамандық істер Алла Тағаланың тағдырысынсыз болмайтуғынына нандым һәм өлген соң тіріліп сұрау беретініне нандым» [39], – дейді.

Ал, бұл мәселеге қатысты Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы бір өлеңінде:

*«Болғанмен жақсы-жаман, бар бір өлу,*

*Хақ екен өлген(ен) соң қайта келу.*

*Иманның жеті парыз біреуі – осы:*

*Тағдырды жақсы-жаман Хақтан білу.*

*Өлімнен еш адам(ның) қалғаны жоқ,*

*Пенденің иманы бар арманы жоқ.*

*Иманның жеті парыз біреуі сол:*

Өлген соң тірілмек хақ, жалғаны жоқ» [40], – дейді. Яғни, әр екі ақын да «Өлгеннен кейін қайта тірілу» ісін «Ақырет күніне иман ету» мәселесінен бөліп, иманды жеті негізде қарастырады.

Ақырет күні дегеніміз – қайтыс болған адам қабірге жерленген соң қиямет күні парасат майданында қайта тіріліп, жәннәттықтар жәннәтқа, тозақтықтар тозаққа жіберілетін кезеңдерді қамтиды. Яғни, қабірден адамдардың қайта тіріліп, парасат майданына бару кезеңі ақырет істерінің қатарына жатады.

Олай болса, матуридилік мектептің өкілдері неге? «Өлгеннен кейін қайта тірілу» ісін «Ақырет күніне иман ету» мәселесінен бөліп қарастырды деген сұрақтың туындауы да әбден мүмкін. Оған имам әл-Бәздауидің: «Күллі қыбла иелері мен кітап иелері, «Өлгеннен кейін қайта тірілуді хақ», – деді. Философтар болса, рухтың тірілуін мойындағанымен тәннің қайта қалпына келуін қабылдамады. Ал, мүшріктер (арабтар) де Алланы мойындағанымен, «Өлім шіріп жоқ болу, өгеннен кейін қайта тірілу болмайды», – деді» [41] деп, өлгеннен кейін қайта тірілуге бір

бөлім адамдардың күмәнмен қарайтынын айтады. Яғни, Матуриди мәзһабының өкілдері қоғамдағы бір топ адамдар үшін түсініксіз, күмәнді болған «Өлгеннен кейін қайта тірілу» мәселесіне арнайы бөлек тоқталып, иманды жеті негізде түсіндіру арқылы адамдарды көңіліндегі күдіктен айықтыру мұрат етілгенін көруге болады.

Имам Матуриди Құрандағы: «(Өзінің жаратылысын ұмытып, Бізге): «Сонда шіріп, жоқ болып кеткен сүйектерге кім жан бітіреді екен?», – деп өзінше мысал келтірді» (Ясин сүресі, 78-аят) деген аят төңірегінде: «Адам баласының Иләһи шексіз құдіреттен қаншалықты ғапыл, бехабар екенін айта келіп, сол адам баласы өзінің топырақ пен бір тамшы судан жаралғанын қалай ұмытты және өлгеннен кейін қайта топыраққа айналдырған кім? Бұның бәрін Алланың кітабы Құраннан білмей ме?! Демек, басында Алла адам баласын қалай жаратқан болса, оны сол бейнеде қайта жарату бұрынғыдан жеңіл» [42] деп, қияметте қайта тірілуге күмәнсіз сену үшін Алла Тағаланың шексіз құдіретіне илану керектігін айтады.

Пайғамбарымыз Мұхаммедтің (с.а.с.) дәуірінде өлгеннен кейін қайта тірілуге сенбегендер болды. Бір күні Убай ибн Халаф қолында шіріген сүйегі бар Алла елшісін (с.а.с.) келеке етіп: «Алла Тағала мына шіріген сүйекке жан беріп, қайта тірілте ала ма?» – дейді. Сонда Алла Расулы (с.а.с.): «Әрине, оған жан беріп тірілтеді әрі сені тозағына салады», – деп жауап береді. Сондай-ақ, Аллаға және ақыреттегі өмірге сенген адамның бойында иман ұялап, өзгенің мүлкіне қиянат жасамау сынды жақсы қасиеттер қалыптаса бастайды. Ол әрдайым жалғыз емеспін, Ұлы Жаратушы Ием істеген ісімді көріп тұр, ақыретте жауапқа тартыламын деген түсінікпен күнәдан сақтанып, ізгілікке ұмтылады.

Қорыта айтар болсақ, Матуриди мәзһабы, таралған қоғамдағы халықтың дүниетанымдық тіршілігімен үндесе отырып, өзінің алғы шарттарын ұсына білген. Сондай-ақ, «Иман мәселелеріне жалпылама сену жеткілікті ме, әлде егжей-тегжейлі білу шарт па?» деген сұрақ төңірегінде де, иман мәселелеріне жалпылама иман етудің жеткілікті екендігін алға тарту арқылы дінді халыққа сүйдіре білген. Сонымен қатар, иман негіздерін жеті бөліп түсіндіру мәселесінде де бір бөлім адамдар үшін түсініксіз болған «өлгеннен кейін қайта тірілу» ісіне айрықша жауап беріп, күмәннен айықтырудың жолын қарастырған. Матуриди

мәзһабының көптеген өзіндік ерекшеліктерін ескере отырып, қазақ халқы ғасырлар бойы бұл мәзһабты ұстанып келді. Бұдан кейінгі рухани бағытымыз да осы мәзһаб бола бермек.

*Алланы тануда ақыл және білімнің орны*

Сенім мәселелеріне қатысты жазылған еңбектерден ақыл иесі болған адам баласы пайғамбар дағуаты жетпеген жағдайда, ақылымен Алла Тағаланы танып, білуге ақыл жеткілікті ме? Әлде настың (Құран, сүннет) болуы шарт ба? Немесе әрбірінің (нас пен ақыл) өз ерекшеліктері бар ма? Бұл сұрақтарға қатысты ғалымдардың көзқарасына тоқталар болсақ, Мұғтазила ағымының белгілі ғалымы Қади Абдужаппар: «Алла Тағала жайлы дұрыс таным тек ақылдың көмегімен болады» [43] деп, ақылды Құран, сүннеттен де жоғары бағаласа, Хашауия\* ағымы: «Алла Талағаны танып, білу настың жол көрсетуімен ғана болады. Алла Тағаланы тануда ақылдың ешқандай орны жоқ. Өйткені, ақыл Алланың затын түсінуде шарифат шегінен шығып кетеді» деп есептейді [44].

Имам Матуриди: «Алла Тағаланы ақылмен тануға болады. Ақыл – жаратылыс сырын түсіну үшін берілген Алла Тағаланың сыйы. Әрі жаратылыс жайлы терең ой жүгіртуге бұйырылды. Бірақ ақыл – шектеулі. Алла Тағаланың шексіз иләһи хикметтерін, сыр ретінде сақтаған нәрселерін ақыл біле алмайды» [45] деп, аталған ағымдар сияқты біржақты пікірдің жөнсіздігін, нас көрсеткен аяда ақылға жүгіну керектігін айтады.

Имам Матуриди бұл мәселеде ұстазы Әбу Ханифаның пікірін ұстанған. Имам Бабурти: «Әбу Ханифа ақылға жүгініп иман ету уәжіп (міндет) деді. Әлбетте, Мұхаммед әл-Хәкім «Мұнтақа» еңбегінде Әбу Ханифаның: «Аспан әлемдерін, өз болмысын және басқа жаратылысты көре тұрып Жаратушысын танып, білмей өткен адамда ешбір үзір жоқ (қияметте уәж айта алмайды). Әрі адамзатқа елші жіберілмесе де, адам баласы ақылымен Жаратушысын танып иман етуге міндетті» дегенін жеткізді» [46] деген.

---

\* Хашауия тобы бір нәрсе айтса, Алла немесе елшісі айтты дейді. Аят, хадистің мәніне ой жүгіртуге бүкілдей қарсы тұрады. Алла тағала жоғары көтеріледі, төмен түседі, бір жерге жайғасады және ол бір денеге сияқты ұстауға болады деп сенеді.

Матуридилік көзқарас бойынша, адамның ақылы болмаса жіберілген пайғамбарлар мен иләһи кітаптардың да бір мәні жоқ. Ислам шариғатындағы бәлиғат (ақылы толмаған) балаға және жынды (ақылы дұрыс емес) адамға иләһи міндеттердің жүктелмеуі де соның бір айғағы болса керек.

Енді, осы мәселеге қатысты қазақ ойшылдарының көзқарасына тоқталалық. Ы. Алтынсарин, өзінің «Мұсылманшылықтың тұтқасы (Шариат-ул-Ислам)» атты еңбегін, «*Ғалым кісі*» жайлы әңгімені былай сөз етеді:

«Бір зор ғалым молдадан жаңа дінге кірген бір адам:

– Тақсыр, мен иманды қалай үйренемін? – деп сұрады. Ғалым айтты:

– Шыққан күн мен айдан, көк пен жерден, су мен желден, жер мен таудан, жаңбыр мен қардан үйрен, – деді.

Сұрап тұрған адам бұл сөз не сөз екенін біле алмай, дағдарып тұрды. Сонда ғалым айтты:

– Далаға шықсаң көк пен жерді көресің, күн мен айды, көк үстінде жұлдыздарды, тауды-тасты, жел мен жаңбырды – осының бәрін көресің; соларға қарап ой жібересің, оның бәрін адам жаратуға қолынан келер істер емес; олай болса, соның бәрін жоқтан бар еткен бір Құдіретті Ие болса керек, біз көрмеген. Сол ақылға ойланып жетсең, иманыңның жартысы тамам болғаны, – деді» [47]. Яғни, адам баласы ақылымен жаратылысқа қарап төл иесін, жаратушысын тани алмақ.

А. Құнанбайұлы, Жаратушы Хақты толық тануда ақылды шектеулі болмыс ретінде қарап, даралық сипат бермейді. Настың (Құран, сүннеттің) нұсқауы негізінде сәулесін шаша түсетінін айтады. Өзінің, он сегізінші сөзінде: «Ол – Алла тағаланың заты ешбір сипатқа мұқтаж емес, оған біздің ақылымыз мұқтаж. (Оны) жоғарғы жазылмыш сипаттар бірлеп тағрифлап (анықтап, айырып) танымаққа керек. Егерде ол сипаттарды бірден тағрифламасақ бізге мағрифат улла (Алланы тану) қиын болады. Біз Алла тағаланы өзінің белінгені (сезінгеніміз) қадарлы ғана білеміз, болмаса түгел білмекке мүмкін емес. Заты түгіл хикметіне ешбір хақим (ғұлама) ақыл ілестіре алмайды. Алла тағала – өлшеусіз, біздің ақылымыз – өлшеулі. Өлшеулі мен өлшеусізді білуге болмайды. Біз Алла тағаланы – «бір» (Жалғыз) дейміз, «бар» деміз: ол «бір» демелік те

– ақылымызға ұғымның бір тиянағы үшін айтылған сөз. Болмаса, ол «бір» демелік те Алла тағалаға лайықты келмейді. Оның үшін мүмкінаттың (мүмкін нәрсенің) ішінде де нәрсенің үжуді (бар болу сипаты, бейнесі) бар болса, ол «бірліктен» құтылмайды», – дейді.

А. Құнанбайұлы, ой жүгірткен адам ешқандай ақаусыз, тылсым жаратылысқа қарап бір иесінің, жаратушысының барын ұға алады. Алайда, ол Жаратушысы қандай бейнеде, қандай сипатта екенін шектеулі ақылымен біле алмайды деп қарайды.

*«Күні-түні ойымда бір-ақ Тәңірі,*

*Өзіне құмар қылған оның әмірі.*

Хахихқа (Жаратушыға) махлуқ (жан иелері) арқылы жете алмайды,

Оймен білген нәрсенің бәрі – даһрі (өткінші)», – дейді Абай.

А. Үлімжіұлы да Хақты танып, Оған лайықты түрде құлшылық еткізетін ғылыммен безендірілген ақыл деп біледі, зерделі ақылға жүгінеді.

*«Мен де надан, қапылмын,*

*Бәріңменен жақынмын.*

*Бәрінен түгел құр қалдым,*

*Ғылым менен ақылдың»* [48] деп, кішпейілдікпен өзін надандық әлемінен әлі шыға алмаған халқымен бірге айыптайды, аһ ұрады.

Ш.Құдайбердіұлы болса,

«Бастағы көз, құлаққа сенімім жоқ,

Терең ой мен ақылға айтамын дат.

Пайғамбар, әулие айтты десе-дағы,

Ақыл қабыл алмаса, ол маған жат.

Шатақ дінге, әдетке, не білгішке,

Ноқталатпай ойымды қылам азат» [49] деген өлең жолдарында ақылға ерекше орын береді. Сондай-ақ ақынның, «Пайғамбар, әулие айтты десе-дағы, Ақыл қабыл алмаса, ол маған жат» деуі, оның пайғамбар хадистері мен әулиелік кәрәматты жоққа шығарғанын білдірмейді. Мүмкін, кейбір ойдан тоқылған көптеген хадистерден сақ болуға, хадиске жауапкершілікпен қарау керектігін айтса керек. Алайда, шатақ (бұрмаланған) дінге, шаман дінінен қалған ырымшылдық сияқты әдеттерге, сәуегей-білгір бақсы, балгерге

құлай сеніп, оған бас ұрудан адамды айықтыра алатын азаттық алған, өз күшіне енген ақыл ғана дейді. «Пайғамбар, әулие айтты десе-дағы, Ақыл қабыл алмаса, ол маған жат» деген өлеңдеріне келесі мына өлең жолдарымен түсінік жасайды:

*«Жаман тәпсір жайылып жер жүзіне,  
Дін десе тұра қашты есті азамат.  
Бар обалы олардың тәпсіршіде,  
Адасып нұрлы аятқа жағыпты тат.  
Ол қатені түзеткен әлімдер көп,  
Соның сөзін оқысам боламын шат.  
Қиянатың бар болса – иманың жоқ,  
Маған десе мың жылдай қыл гибадат»* [50].

Бұл жерде Ш.Құдайбердіұлы, өзінің Құран аяттары мен Пайғамбар хадистеріне деген ерекше құрметін білдіре келіп, оны қынжылтатын іс діннің дұрыс түсіндірілмеуі болып тұр. Яғни, аяттың мәніне ой жүгіртпейтін, буквалистік көзқарасы басым кейбір тәпсіршілерге налиды. Солардың кесірінен көптеген адамдарға теріс түсінік қалыптасты, өзгелерге кесірі тигенін жасырмайды. Мұндай діншілдікті Хақ дінге жасалған үлкен қиянат, шынайы иманды жанның ісі емес деп қарайды.

Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы, «Бес қымбат» деген өлеңінде адамды қадірлі ететін, екі әлемде де құнын арттыратын бес бағалы нәрсені былайша атап өтеді:

*«Ең әуел керек нәрсе – иман» деген,  
«Ақырет істеріне (ишларына) илан!» деген.  
«Құдай кешіреп!» дегенмен, іс бітпейді,  
«Иман шартын білмесе, есен (иман)» деген.  
«Екінші керек нәрсе – зақыл» деген,  
«Ғақылсызда таунық жағы (шағы) тақыр!» деген.  
«Аз іске ашуланып, дінін бұзар,  
Иманын кәпірлікке сатар!» деген»* [51].

Ақыл – адам баласына берілген ең үлкен қазына. Ол игерілген кезде шөліңді қандырады. Ал игерілмеген жағдайда, тұрып қалған су сияқты бұзылады. Өміріңе зиянын тигізеді.

Ислам діні о баста, «Жаратқан Раббыңның атымен оқы! Ол, адам баласын ұйыған қаннан жаратқан. Оқы! Ол Раббың аса ардақты. Сондай қаламмен үйреткен. Ол, адамзатқа білмеген

нәрсесін үйреткен» («Әләқ» сүресі, 1-5 аят) деген Алланың әмірімен білім алуды міндеттеп келді. Міне, осы сәтте соңғы пайғамбар Мұхаммед (с.а.с.) өзінің оқу, жазу білмейтінін алға тартқанымен, «Оқы» әмірі қайталану себепті білмеймін деп керітартпай «Не оқимын» деп ұмтылыс танытады. Адамға берілген «ақыл» нығметін әркім дұрыс пайдалану, әркім тұтас өмірін білмегенін үйреніп, білгенін басқаларға жеткізу керектігін ұқтырды.

Пайғамбарлардың сұлтаны болған Мұхаммедтің (с.а.с.) ең үлкен мұғжизасы да білім яки қасиетті Құран болды. Ақыл да, білім де Алла Тағала тарапынан қатар берілген екі ұлы нығмет. Бір-бірімен үйлесім тапқанда ғана адамды бақытты етеді. Сол себепті, бір хадисте: «Әрбір мұсылман ер, мұсылман әйелдің білім алуы парыз» деп келеді. Аталмыш хадисті хазіреті Әбу Ханифа: «...кез-келген мұсылманның жағдай мен уақыт талабына сай өмірінде аса қажетті иман шарттары, құлшылық пен қарым-қатынас үкімдері, тұрмыс қағидалары сынды қарапайым ережелерді біліп жүруі керек. Мұсылман болу үшін дін негіздерінен иманға жеткізетіндей білім алу керек. Ал Алла тағала парыз еткен амалдарды тану және оның шегін білу үшін фикһ іліміне ден қою қажет. Ислам дінінің мақсаты адам баласын бұл дүние және ақыретте бақытқа жеткізу» [52] деп түсіндірген.

Демек, пайғамбар дағуасының мұрагері болғысы келетін жандардың көкей тесті арманы – осы бір иләһи ұлы мақсатқа жетуі. Яғни, әлемнің ең мықты стратегтері, арыдан ойлайтын ойшыл ғалымдары, заңгерлері және зерттеу орталығын басқару сияқты әлеуметтік салалардың барлығында қасиетті Құран және хадис ғылымынан сусындап, ізгілікті ту еткен жандардың жер бетінде әділдік орнатып, бақытты ғұмыр кешулеріне себепкер болмақ.

Қазақ топырағынан шыққан ұлы тұлғалардың еңбектеріне үңілер болсақ, олар адам баласының бақытын екі нәрсемен өлшейтініне көз жеткіземіз. Әуелгісі – имандылық. Екіншісі – білім, саналылық. Немесе иманды болудың шарты зерделі ақылымен пайымдап, Жатарушысын тани алатындай білімі болуы керек. Міне, осы тұрғыдан бұл екеуін бір-бірінен бөліп қарауға да келмейді.



Қазақ даласында алғаш мектеп ашып, ағартушылық ісімен айналысқан ұлы ұстаз Ы. Алтынсарин, жас жеткіншек балаларға білім беру арқылы көңілдеріне имандылық нұрын ұялатуды мақсат еткен.

*«Бір Құдайға сиынып,  
Кел, балалар, оқылық!  
Оқығанды көңілге,  
Ықыласпен тоқылық!  
Істің болар қайыры,  
Бастасаңыз Аллалап,  
Оқымаған жүреді –*

*Қараңғыны қармалап»* [53] деп, иманы мен білімі ұштасқан көзі ашық жанның ісінде ғана берекет, қайыры болатынын ашық айтады. Өзге жолды қараңғылық, бағытын білмей адасқан жолаушыға ұқсатады.

А. Құнанбайұлы, жоғарыда зікір еткеніміздей Алла Тағаланың тылсым болмысын, шексіз сипаттарын шектеулі ақылмен білуге болмайтынын айтқанымен, дүние-тіршілік істерінде ақылға барынша кең мүмкіндік береді. Адамды бақытты ететін, өзгелерге құл етпейтін ақыл деп қарайды:

*«Сенбе жұртқа тұрса да қанша мақтап,  
Әуре етеді ішіне құлық сақтап.  
Өзіңе сен, өзіңді алып шығар,  
Қайратың мен ақылың екі жақтап», –* дейді.

Абайтанушы Тұрсын Жұртбай, осы өлең шумақтарына қатысты мынандай тұшымды ой айтады: «Мұндағы «сенбе жұртқа» деп тұрғандағы жұрты кім? Сіз бен біз бе, анау ма, мынау ма? мүмкін. Егер Абайды солай түсінсеңіз, онда Абайды ешқашанда түсінбегеніңіз және түсінуге тырыспағаныңыз. Өйткені, Абайдың сенбеуге, сеніспеуге, «ішіне жаулық сақтауға» шақырып отырған жұрты – қазақ болса, сол «әуре еткіш кумен» күресу үшін «қайратың мен ақылыңды екі жақтап» іске қос десе, онда Абайдың дұшпаны жағ жұрт емес, қазақтың өзі болды ғой. Ендеше, оның «Қалың елім, қазағым, қайран жұртым!» – деп күңіренуге қақысы жоқ және жалғыз егіліп отырған болады ғой! Абайдың өзі айтпақшы, «мұндай пәруәрдігер» дұшпаннан Құдай сақтасын... Демек, Абайдың «сенбе» деп отырған жұрты – ұлтты отарлап, оның

өзін-өзі қорғайтын рухани қарсылығын жоюға ұмтылып отырған жұрт. Ол жұрт өзінің отаршыл және шоқындыру пиғылын, жеріңді иемденіп, еліңді аздыру әрекетін қалай жағынып, жәмпейлесен де тоқтатпайды» [54]. Яғни, Абай, имандылық, мызғымас руханияты бар халық өзгеге құл болмайды. Иіс алмас надандықпен, қара тобырлықпен бойды тіктеп, рухани еркіндікке жету мүмкін емес деп біледі.

А. Үлімжіұлы, қажылық сапарында Мекке мен Мәдина қалаларынан тыс өзге де елдерге саяхат жасап оралған соң жазған, «Өсиетім жұртыма» деген бір өлеңінде халқын өзге жұртпен салыстыра отырып:

*«Мағрипаттан құр қалған,*

*Неше түрлі халық бар.*

*Соларға еріп құр қалмай,*

*Ғылым-білім танып қал»* [55] деп, бақытты ғұмыр кешудің бірден-бір «Мағрипат жолы» яғни, Алланы тану, ғылым-білім игеру екенін айтады.

Абайдың шәкірті, өзінен кейінгі жастарды Абайды ұстаз тұттырып, білімінен пайдаланып қалуға шақырған Ш. Құдайбердіұлының «Жастарға» деген өлеңінде де осы ой қайталананды:

*«Қой, жсігіттер, күн болды ойланарлық,*

*Білім, әдет, ақылды ойға аларлық.*

*Надандықтан еліріп босқа жүрсек,*

*Мына заман көрсетер бізге тарлық!*

*Өзің біліп біреуге қылсаң жарлық,*

*Асыл сол – ақыл, білім бойда барлық.*

*Айла, өтірік, арсыздық өнер емес,*

*Мен де анаудай болсам деп таласарлық»* [56].

Қазақ ойшылдарының барлығы ғұламалардың дәстүрлі жолын ұстанды. Өзге ғалымдар сияқты ақылдың орнын жоғары қоя отырып, халқын ғылым-білімге шақырудан шаршамады. «Ғылым-білімсіз адамзат өмірі тұл» деген қағиданы ұстанды. Адамзатты ғылым-білім арқылы ояту, көңіл көзін ашу Ислам дініндегі басты міндет болып табылады. Адамдардың Жаратушы иесін танып, Аллаға бойсынуын танымымен өлшейтін Ислам діні білім үйрету жолында еңбек еткен жандардың ісіне ақы алуы дұрыс па, дұрыс емес пе? деген мәселеге де фықһи (шариғат) тұрғыдан көңіл бөлуді

назардан тыс қалдырмаған. Таңнан кешке дейін әр күнін Құран немесе діни білім берумен өткізетін мұғалімдерге жалақы төленбесе, «олар басқа тіршілік қамымен болып кетері анық. Мұғалімдердің азаюы қара халықтың Құран немесе діни білімнен сауатсыз қалуына себеп болады» деген тұжырымды басты назарға ала отырып, Ханафи мәзһабының Мәрғинани, Ғәйни, Сарахси және Ибн Камал сияқты ғалымдары истихсан (бір істі ұнамды білу) негізінде Құран немесе діни білімге ақы алудың дұрыстығын, әрі сол ғалымдар, мұғалімдерге берілетін ақының үзілмеуі, адам баласының дүние және ақырет біліміне қатысты мәліметтерден бейхабар қалмауының бірден-бір жолы деген. Ал мұқтаждығы болмаған, басқалай кіріс көзі болған адамның жасаған дін қызметі үшін ақы талап етуі, истихсан негізіне сәйкес болмағандықтан дұрыс емес деген [57].

Соңғы ғасырларда Құран аяттарының кереметіне таңғалып, оның иләһи кітап екендігін мойындаған атақты батыс-шығыс ғалымдарының айтқан сөздерінің ғибраты да мол. Мысалы: С. Харт: «Құран Алла тарапынан Пайғамбарымызға (с.а.с.) уахи арқылы жіберілген», Жан Поуль Роул: «Пайғамбарымыздың (с.а.с.) ең үлкен мұғжизасы – періште арқылы жіберілген Құран Кәрім», Виктор Имбердес: «Құран – бүкіл заң негіздеріне қайнар көз бола алатындай бай кітап...» десе, Доктор М. Букайле Құранның көптеген ғылыми жетістіктердің негізін қамтығандығын толық зерттеп және ондағы басқа да ақиқаттарға тәнті болып, мұсылман болғандығын, М. Родвел «Құранды оқыған сайын таңғалатындығын...» айтқан. Ал Гете: «Бұл кітап (Құран) мәңгілік қуат күштің қайнар көзі болып қала бермек...», Капитан Кусто: «Қазіргі ғылымды он төрт ғасыр артқа тастаған Құранға ант етейін, ол – Алланың хақ сөзі» депті, А. Құнанбайұлы бұған, «Алланың өзі де рас, сөзі де рас, Рас сөз еш уақытта жалған болмас» [58] деген қорытынды шығарған.

Қорыта айтар болсақ, Ислам талаптарына лайық өмір сүрген кешегі Әл-Фараби, Иүгүнеки, Баласағұн, Яссауи, Ыбырай, Абай, Ақыт, Шәкәрім және Мәшһүр-Жүсіп сынды бәһадүр бабаларымыз ғылым-біліммен қаруланды. Адам баласының асыл қазынасы ақылды орынды пайдаланды. Соның нәтижесінде қазақ даласынан көптеген ғұлама, данышпандар шығып, Хақ Ислам дініміз салихалы салт-дәстүрімізмен бірге сау-саламат бүгінгі күнімізге

дейін жетті. Енді, сол аманатты ертеңгі ұрпаққа таза қалпында жеткізу бүгінгі буынның борышы болмақ. Яғни, ертеңіне үмітпен қарайтын халық бар күш-қайратын имани құндылықтарын бойына сіңірген, ғылым мен технологияны тең меңгерген тәрбиелі жас буынды қалыптастыруға арнауы тиіс. Жас жеткіншектерге рухани тәлім-тәрбиенің отбасынан басталуы кешегі материалистік түсініктің кері әсерінен құтылуға және бүгінгі паракорлық, зорлық-зомбылық, өшпенділік, ашкөздік, арсыздыққа итермелейтін жаһандануға жұтылып кетудің алдын алудың басты шарты болып табылады.

*А. Үлімжіұлы және оның А. Құнанбайұлының діни өлеңдерін насихаттауы*

(«Адамзатты сүйу» теориясы)

Ақыт қажы Үлімжіұлы Қарымсақов (1868-1940 жж) ҚХР Алтай аймағында өмір сүрген. Араб, парсы және түркі тілдерімен қатар, моңғұл және орыс тілдерін де меңгерген ақын, діни қайраткер. 1912 жылы Көктоғай, Шіңгіл, Бурылтоғай жеріндегі төрт тәйжі ел оны қазы етіп сайлап, Көктоғайдың Шәкурті деген жерінде Ақыт атында мешіт, медресе салады. Осыдан өмірінің соңына дейін өр Алтай елінің бас қазысы және орталық мешіттің бас имамы, медресе иесі болады. 1939 жылы 24-желтоқсанда (жұма күні) Шың Шысай үкіметі оны абақтыға жабады. 1940 жылы тамыз айында Үрімжі түрмесінде жан түршігерлік қинау көріп құрбан болады. Оның ақындық өресі кемеліне келгеннен кейінгі, яғни, 1914 жылдан кейінгі жазған барлық шығармалары (өмірінің соңына дейінгі) басылым көрмеген бетінде, 1939 жылы Шың Шысай үкіметі ақынды қолға алған кезде өзімен бірге кетіп, сол күйі жоғалған. Ел ішінде қалған көшірме нұсқалары немесе біреуден біреу жаттап көшіріп алған нұсқалары Шың Шысай үкіметінің Алтай елін тозғындатуымен «Мәдениет төңкерісінің» лаңымен жоғалған [59]. Ақынның қолда бар шығармалары негізінен 1912 жылға дейінгі жарық көрген еңбектерінің топтама-сы болып табылады.

Ақыт қажы Үлімжіұлының өлеңдеріндегі философиялық ойлардың, адамды ғылымға баулып, өнерге ұмтылдыратын тәрбиелік үндеулердің төркінін таза сенім, шынайы иманмен

өрлендіреді. Ол қазақтың өзге ағартушылары сияқты қоғамдық мәселелерді, имандылықты көркем тілмен, өлең шумақтары арқылы тамаша жеткізеді. Ақыт қажы Үлімжіұлының басты ерекшеліктерінің бірі, ол – өлең-қиссаларының көбін «Бисмиллә» деп қолыма қалам алдым», «Бисмиллә деп бастайын», «Бисмиллә Тәңірім бір болар», «Бисмиллә қисса жазайын», «Бисмилләһир Рахманир Рахим. Уа, мүмін қарындастар!» және «Бисмиллә болар сөз басы, қалам, сия – көз жасы» деген сынды жолдармен Алланың есімін ұлықтай отырып, іске кірісуінің өзі Құран, хадис тәлімдеріне баса ден қоятындығын, келесі ұрпақтың жадына әуелі Алланың есімін ұлықтаудың мәні зор екендігін үйретуді мұрат қылғандығын көрсетеді.

А. Үлімжіұлы «Дәләйлұл ғақлия» (ғақлиялық үндеулер) атты өлең жинағында, «Қазақ ұлтының керей елінен шыққан мен әлсіз, пақыр пенде – қажы және қазы Ақыт Үлімжіұлы мүміндердің көңілін ашуды, оларды опық жеуден сақтандыруды, кейінгі дәуірге естелік қалдыруды ниет етіп, мархум Абай Құнанбай қажы ұлының кітабынан өрнек алып, осы ғақлиялық, нақылдық үндеулер кітабын жаздым. Шіркін, Абай адамның жуырда есіне түспейтін сөздерді тауып, соны өрнектеген екен. Мен де сондай есіме түсе қалған сөздерді кіргіздім. Сондай-ақ, Абай өлеңдерінің үзіндісін басына алып, күрделі лебіздерін шештім. Бұл нұсқаға сонан «Дәләйлұл ғақлия» (ғақлиялық үндеулер) деп ат қойдым» [60] деп, А. Құнанбайұлына болған шексіз құрметін оның өлеңдеріне шарх жазумен былай жеткізеді.

*«Ақындар бізден бұрын өтті талай,*

*Әсіресе, Құнанбай баласы Абай.*

*Дәл сондай өткір сөзді болмасам да,*

*Мен де аз сөз жазып қойдым құрап-жамай»* [61] деп, Абай сынды дана тұлғалардың жолын қуу, келешек ұрпаққа әркім хал-қадерінше ізгілікті насихаттап кету перзенттік міндет, имани борыш деп біледі.

Ақын өлеңдерінен дүйім халқын әуелі Алланы тануға, діннің мақсұты адамзатты сүюге, сыйластыққа үндейтіндігін де көңілден тыс қалдырмайды.

*Сөзі рас, өзі жалғыз патша Құдай,*

*Бар сөзі болады рас дәйім ұдай.*

*Көп кітап бір Алладан келіп еді,  
Төрт үлкен кітап сөзі келген ыңғай.*

*Тәурат пен Інжіл, Зәбур, осы Құран,  
Бұлармен мұсылмандық деген ұран.  
Алланы танытуға бәрі бірдей,  
Еш хилаф таба алмайсыз сірә мұнанан [62].*

Алладан түскен күллі Иләһи кітаптардың асылы Алланы танытып, мұсылмандық жолды ұстануға шақыратыны ақиқат. Яғни, Жаратушы жалғыз Құдайдың сөзі қарама-қайшылықта болуы да ақылға қонымсыз. Әрине, қазіргі таңдағы Тәурат пен Інжілде кейбір оқиғалардың әр түрлі баяндалуын да елемей мүмкін емес. Себебі, Құран түскен заманда екі кітап та адамдардың қолымен бұрмаланып, түп нұсқасы сақталмаған-ды. Мысалы, Тәураттан кейін түскен Інжілдің өзі төрт түрлі болып кеткен. Оларды өзара салыстырып қарасаңыз, арасынан көптеген айырмашылықтарға тап боласыз. Мысалы, «Лука» Інжілінде Мәриямның күйеуі Жүсіпті Гелидің баласы десе, Матта Інжілінде Якубтың баласы деп жазылған (Лука, 3\23; Матта, 1\16). Кейде бір Інжілде болған мағлұмат басқаларында кездеспейді. Кейде үшеуінде бар мағлұмат төртіншісінде жоқ. Тіпті, бір Інжілдегі бір уақиға сол кітаптың басқа жерінде мүлдем басқаша айтылады. Мысалы, «Матта» Інжілінде Яхия пайғамбарды бір жерде шегіртке мен балық жеді десе, басқа жерде оның сол кезде ешнәрсе жемегені айтылады (Матта, 3\4; 11\18-19). Бұдан басқа да толып жатқан қарама-қайшылықтар бар. Сондай-ақ, Тәурат та осыған ұқсас. Оның да негізгі түпнұсқасы сақталмаған. Сондықтан да ибрани тілі мен грек тілі және самири тілінде жазылған Тәураттардың арасында көптеген қарама-қайшылықтар кезігеді. Мысалы, оларда адамның жаратылысы әр түрлі болып айтылған. Тіпті, хазіреті Лут пайғамбардың шарап ішіп, өз қыздарымен зина жасағаны жазылған. Бұл – кітапты бұрмалаудың ең шектен шыққан түрі. Ұлы Жаратушының адамдарға үлгі-өнеге етіп жіберген пайғамбары адамның ары бармайтын іс жасамақ?! Әрине, мұның барлығы сол Иләһи кітаптарға кіргізілген кірмелердің бар екендігін көрсетеді [63]. Ал, ақынның:

*«Алланы танытуға бәрі бірдей,*

*Еш хилаф таба алмайсыз сірә мұнанан»* деген өлең жолдары аталмыш Иләһи кітаптардың түп нұсқасына ишарат жасап, соны сөз етіп отырғаны анық.

*Әмәнту билләһи деп айттың иман,*

*Құдай бір, Құран шын деп дінге ұсынған.*

*Уақутубиһи деген сөз неге келер,*

*Кісі қанша осыны парық қылған» [64].*

Бұл жерде ақын, кейбір мұсылмандар, тілінде *«Ол Алланың кітаптарына да иман еттім»* деп айтқанымен, өзге дін өкілдеріне лайықты түрде құрмет көрсете алмай жататындығын ескеріп реніш білдіретін тәрізді. Себебі, ақынның ойын біздің пайымдауымызша, *«Құдай бір, Құран шын деп дінге ұсынған»* адамның бойында өзгелерді өз құшағына тарта білу, Хақ Исламды сүйдіре білу керек деген асқақ мұратты міндеттейді. *«Алланың кітаптарына иман еттім, күллі пайғамбарларға иман еттім»* деген сынды иман негіздері адам бойына гуманистік идеяны қалыптастыру керек деп қарайды. Исламдағы осындай жомарт мәрттік, кең пейілдіктің мәніне жете бермейтін *«Кісі қанша осыны парық қылған»* деп сынайды.

*«Адамды махаббатпен жаратқан Хақ,*

*Достығын бір Алланың сенде іздеп тап.*

*«Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп»*

*Һәм шаригат жолына ұмтылып бақ» [65].*

Ислам дінінің мәні адамзатты сүю болып тұр. Яғни, адамның жаратылуынан бастап күллі өмірінде Алланың достығы мен махаббаты бар. Себебі, адам баласының әрбір тыныс-тіршілігі, ақыл-парасаты және т.б. оған берілген көптеген нығметтер Алланың достығын, мейірім-шапағатын растайды. Ешкім өзіне берілген осыншама сансыз нығметтердің бір иесі жоқ, кездейсоқтық демейді. Демек, Алланың адам баласына көрсеткен достығының, махаббатының бір қарымжысы бары анық. Ол – әрбір адамның өзге күллі адамзатты бауырым деп сүюі, шаригаттың Хақ жолы осы деп қабыл етуі болмақ. Сонда ғана саналы адам баласы Алланың алдында да, адамзат алдында да мұсылмандық парызын өтеген болып табылады.

Жалғыздық күдіреті күшті Алла Тағалаға ғана тән. Алла Тағала әу баста Адам атамизды топырақтан жаратқаннан кейін жалғызсырамасын, өмірдің ашы-тұшысын бірге көрсін, ұрпақ көріп өсіп-өнсін, жер бетінде халифалық (иелік ету) міндетін толық атқарсын деп өз түрінен (Адам болмысының бір бөлшегі) Хауа анамызды жаратқан. Бұл турасында Құранда: «Сендерге, оған тұрақтауларың үшін өз жыныстарыңнан жұбайлар жаратып, араларыңа сүйіспеншілік, мейірімділік пайда қылғандығы да оның (Алланың) белгілерінен. Сөз жоқ, осыларда ойланған жан үшін белгілер бар» («Рум сүресі» 21-аят.) делінген. Яғни, ер мен әйелдің бір түрден жаралуы, бір-бірін сүйуі, өсіп-өнуі Алланың рахымын көрсетеді. Тәпсірші Ибн Кәсир осы аятты: «Алла әйел затын басқа бір түрден (жын немесе хайуаннан) жаратқанда, ер-әйелдің арасында сүйіспеншілік болмас еді. Керісінше, бір-бірінен жиіркену пайда болар еді. Алланың ер мен әйелді бір түрден жаратуы – адам баласына болған рахымы» деген.

А. Құнанбайұлының шәкірті Ш. Құдайбердіұлы да бұл мәселені бей-жәй қалдырмай, ерекше көңіл бөлгенін мына өлең жолдарынан көруге болады.

*«Әлемдегі діндердің түп мақсұты,  
Үш нәрседе бұлжымай құшақтасар:  
Құдай бар, ұждан дұрыс, қиямет шын,  
Еш діннің мақсұты жоқ мұнан асар.  
Дін адамды бір бауыр қылмақ еді,  
Оны бөліп, дұспандық қару жасар.  
«Інжіл», «Құран» – бәрі айтып тұрса-дағы,  
Мағынасынан адасып қара басар» [66], – дейді.*

Діни рухты бойына сіңірген ақын әлемдік соғыс пен қақтығыстарға бей-жәй қарай алмайды. Бейбітшілікке шақыратын «Інжіл, Құран – бәрі айтып тұрса-дағы», адамдар бұл иләһи кітаптарға көңіл аудармай, діннің мақсұтын ұмытты деп қынжылады.

Тағы бір өлеңінде Ш. Құдайбердіұлы адамдардың өзара бір бітімге келе алмай, теке-тіресте болуының басты себебін сөз етеді:

*«Кей-кейде: «Түзелейік, кел», – деседі,  
Кешікпей соғыс ашып, белдеседі.  
Айласы артық, қаруы сайлы жеңіп,  
Мақтанып: «Бар ма біздеі ел?» – деседі.*



*Тамам жан өзін-өзі «мен» деседі,  
Өзгелерді жатырқап «сен» деседі.*

*«Біз» дейтұғын бір елді таба алмайсың,*

*Бұл қайтіп әділетпен теңеседі?»* [67] деп, өмірде адамдардың бір мәмілеге келе алмауының басты себебі ретінде Хақ Исламдағы «Біз» дейтұғын көпшіл идеяны ұстанбауы, әркімде әділеттен ауытқыған өзінікін ғана дұрыс дейтін «Тәкаппарлық», «Менмендік» көзқарастың басымдығын көрсетеді.

Ақылы толған адам баласы иман студен әуел *«Аллаға иман студің сыры неде?»* деген сұрақтың мәніне жетуі өте маңызды болып табылады. Немесе Аллаға иман еткен адам әуелі *«Құлдық»* мәнін түсінуі керек. Яғни, Аллаға құл болу дегеніміз – адам бойындағы менмендік, өзімшілдік сынды жаман қылықтарынан тазара отырып, тек қана Аллаға ұнамды істі жасауын білдіреді. Ал, өзінен өзгемен санаспауды білдіретін тәкаппарлық – Аллаға ең ұнамсыз іс. Көбінесе адамдардың бір мәмілеге келе алмауы, ақиқатты таба алмаулары осы тәкаппарлықтың салдарынан келіп шығады. Мұның бір дәлелі – Адам ата (а.с.) мен Хауа ананың өмірінде тыйым салынған ағаштың жемісін жеуден бастауы. Алайда, Адам (а.с.) қолымен істегенін мойнымен көтеріп, тәубесіне келу арқылы Жаратушысынан кешірім сұрады. Иmandылыққа тән кішіпейілдік танытуымен кеңшілікке ие болса, ал Ібіліс шайтан Алланың: *«Адамға сәжде (құрмет) қылындар»* («Бақара» 34-аят) деген әміріне қарсы келіп, қателігін танудың орнына менмендігі арта түсті. Бұл ісі оны Алланың қаһарына ұшыратып, лағынетіне ұрындырды. Адамзат өмірінде алғаш көрініс тапқан бұл оқиға бізге кішіпейілдік пайғамбар сүннеті, тәкаппарлық Ібілістің жолы екенін ұқтырды.

А. Үлімжіұлы да, А. Құнанбайұлы да адам бойындағы күшқуат, жастық, қолдағы билік және т.б. барлығы адамға берілген бір сынақ. Оны өзгелерге өктемдік көрсетіп, әділетсіздік жолда қолдануға ешкім хақысы жоқ қарайды. Адам тағдыры, өмірі бір қалыпта тұрамайтындығын ескерте отырып, әділетсіздіктен тыйылуға шақырады.

*«Жас қартайып, жоқ туар, туған өлер,  
Тағдыр жоқ өткен жан қайта келер.*

*Басқан із, көрген қызық артта қалып,  
Әуелде жаратушы Құдай шебер» [68].*

А. Құнанбайұлы бір өлеңінде:  
*«Амалсыз тағдыр бір күн кез болмай ма?  
Біреуге жай, біреуге тез болмай ма?  
Асау жүрек аяғын шалыс басқан,  
Жерін тауып артқыға сөз болмай ма?»*

*Сонда жауап бере алман мен бишара,  
Сіздерге еркін тиер, байқап қара.  
Екі күймек бір жанға әділет пе?*

*Қаны қара бір жанмын, жаны жара» [69]* деп, тұйықсыз келетін өлімді иманы бар адам естен шығармау керектігі айтылады.

Дана халқымыз, «Жазмыштан өзмыш жоқ» деген. Бұл дүниеде адам маңдайына жазылған тағдарды көрмек. Тағдырға иман ету – тәрбиелі құл болуға ұмтылдырады. Жаратылу мақсатына қайту керектігін ескертеді.

Матуридилік сенім бойынша, Алла Тағала эәлда (лаухул махфузға) әрбір адамның қашан, қай жерде қалай өмір сүретінін, Аллаға бойсұнып кешірілуін немесе қарсы болып күнә табуын және әдемі, көріксіз болатынын белгіледі. Алла Тағала адамзатты жаратудан бұрын адам баласының дүниеде қалай өмір сүретінін эәли білімімен білгендік, солай тағдыр етіп жазған [70].

Бұл дүниеде адам баласы өз қалау, еркін толық пайдалана отырып, имани жолды немесе күпірлік жолды таңдай алады. Алланың адам баласы бұл өмірде не істейтіндігін эәли білімімен білуі ақыл иесі адамның еркіті өмір сүруіне кедергі келтірмейді. Сондықтан, адамның ізгілік жолына талпынбай, кертартпалық жасап тағдырға кінә тағу үлкен қателік. Мысалы: егіндік егіп, оны суармастан тағдырда жазылған болса орамын, тағдырда жазылмаған болса шықпайды деп себебін істемеу тағдырды дұрыс түсінбегендік. Яғни, адам баласы лаухул махфузда жазылған тағдырына үмітпен қарай отырып, әрдайым ізгілік жасап өз-өзіне көмектесуі керек.

Қазақтың ойшыл, данышпан ақындарының өлеңдері көркемдік ұйқастықпен бірге қазақ халқының діни сенімдік көзқарасын да түсіндіреді. Әрбір жыр-шумақтарына назар аударар болсақ, төркіні Матуриди сенімдік жолы екендігін көреміз. Бүгінге дейін

көбінесе Абайтанушы, Ақыттанушы аға буындар олардың діни көзқарасынан гөрі басқа қырына көбірек тереңдеп зерттеулер жүргізіп келді. Біз тек бәһадүр бабаларымыздың діни-танымдық өлеңдерінен бірер шумағын ғана келтірумен шектелдік. Алда А. Құнанбайұлы және А. Үлімжіұлы сынды бабаларымыздың діни-танымдық көзқарастары кеңінен зерттеледі деген үміттеміз.

Қоғамда бәзі біреулердің, «А. Үлімжіұлы А. Құнанбайұлының өлеңдеріне қиянат жасапты» деген алып-қашпа сөздерін естіп қаламыз. Әрине, бұл айтылғандардың орынсыз екендігін ескерте отырып, сөзімізді қысқаша дәлелдей кетуді де жөн көрдік. Әуелі, А. Үлімжіұлының жоғарыда өзінің А. Құнанбайұлының өлеңдеріне түсіндірме жазуды не үшін мақсат еткендігін ашық білдіруі де өзгенің еңбегіне қиянат жасамағанына дәлел. Екіншіден, Ақыттанушы Дәулеткерей Кәпұлының, «Қалам, сия – көз жасы (Ақыт қажы Үлімжіұлының шығармашылық тұлғасы)» атты ғылыми монографиялық еңбегіндегі, «Ақыт Үлімжіұлының кітаптары 1897 жылдан бастап Қазанда басылып шыға бастағаны жайлы деректі 1986 жылы жарық көрген Үшкөлтай Сүбханбердинаның «Қазақ кітабының шежіресі 1807-1917» атты кітабынан кездестіреміз. Бұл кітаптың алғы сөзінде «Деятель» журналының беттерінен Алтайда және Моңғолияда әйгілі болған, революциядан бұрын Қазан қаласында 4-5 кітабы басылып шыққан Ақыт Үлімжіұлы Қарымсақовтың 1897 жылы шыққан «Тәржіме-и Ақыт уаяди Өлімжі Алтайский» деген кітабы жайында Н. Катановтың мақаласын кездестіреміз (1898, №8-9. 429-430). Онда кітаптың 5000 дана болып шыққан, бастырушы – Мухаммед Нәжиб Әли-Әқбаров екендігі туралы айтылады. Бұл Ақыт ақынның «Жиһан шаһ Тамуз шаһ ұғлы» атты белгілі қиссасы, ол 1902 жылы қайта басылған» [71] дей келе, тағы бір сөзінде: «Ақынның Абайдың қара сөздеріне еліктеп жазған 55 өлеңнен тұратын «Ғақлиялық үндеулерін» 30-жылдардың жемісі деуге болады. Себебі, онда ақын «Бұл нұсқаны жазғанда, қағазға өрнек салғандай, алпыс алты жасым бар» деп жазады» [72] деп көрсетеді. Яғни, ақын А. Құнанбайұлының өлеңдеріне түсіндірме жазудан бұрын бірнеше еңбектері жарық көрген. Бұл да ақынның өзгенің еңбегіне қиянат жасамағанының тағы дәлелі саналмақ.

Қорыта айтар болсақ, кең байтақ қазақ даласына Ислам діні келуімен ғасырлар бойы халқымыз ғықһта имам Ағзам Әбу Ханифаның мәзһабын, сенімде Әбу Мансур әл-Матуриди мәзһабын ұстанып келгендігін нық сеніммен айта аламыз. Оған қазақ ойшылдарының өмір сүрген кезендері мен жасаған орталарының шалғай болғанына қарамастан діни-дүниетанымдық көзқарастарының бір жерден шығуы, әсіресе, сенім мәселелеріне қатысты тұжымдарының имам Матуриди көзқарасымен сабақтасып жатуы сөзіміздің дәлелі деуге болады. Бүгінде ҚМДБ-ның сенімде Матуриди мәзһабын ұстануы да сол атадан мирас болып қалған бәһадүр бабаларымыздың жолын әрімен жалғастыру болып табылады. Сондықтан, терроризм, экстремизм сияқты қатерлі идеологиялардың алдын алуда Ханафи мәзһабының жалғасы болған матуридилік ұстанымды дұрыс жеткізудің маңызы зор. Дана халқымыздың: «Өткенің түгенделмей, бүгінгің бүтінделмейді» деген сөзінен ғибрат алуымыз керек.

*Ақыт қажы Үлімжіұлының «Мүнәжат қазі әл-Хажат»  
дұғасы*

Ақыт қажы Үлімжіұлы «Қажыбаян» атты еңбегінде Қытай, Моңғұлия және Қазақстан жерінен шығып, қажылық сапарында өзімен дәм-тұздас болған қажылар жайлы тоқтала келіп, жол бойы көрген қиындықтарды тілге тиек етеді. Сол бір қиын сәттерде Аллаға жалбарынып жасаған мінәжат-тілектерінде пайғамбарымыз Мұхаммедтің (с.а.с.) құрметіне және басқа да сахабалардың аттарын атап, олардың құрметіне дей отырып «тәуәссұл» жасағанын көреміз. «Тәуәссұл» мәселесі қоғамда талас-тартыс тудырған мәселелердің қатарында сөз етіліп жатады. Осы бір мәселенің мәнін аша кету мақсатында Ақыт қажы Үлімжіұлы бабамыздың «Қажыбаян» атты естелігінде келетін «Мүнәжат қазі әл-Хажат (тілек-қажетті өтеуші Алла)» деген тақырыпша дұғасы негізінде талдау жүргізбекпіз.

«Тәуәссұл» сөзі тілдікте, «Құрал, себеп» сынды мағыналарды білдіреді. Ал терминдік мағынасы болса, мүмін адамның Аллаға жақындауды мақсат ете отырып, пайғамбарымыз Мұхаммедтің (с.а.с.) құрметін, оқылған қасиетті Құранның құрметін, салихалы адамдардың құрметін және өмірдегі әрқандай бір игі амалдың құрметін дәнекер қылу арқылы дұға етуді білдіреді.

Ибн Кәсир, Құрандағы: «Аллаға жақындау үшін уәсила жасаңдар...» («Мәйда» сүресі, 35-аят) деген аяттың тәпсірінде: «Уәсила – Алланы разы ететін амал жасау, мақсатқа жеудің жолы. Уәсила – Алла елшісінің (с.а.с.) мекені, жәннәттағы орны. Ол жәннәттағы Аршыға ең жақын болған мекен. Сахих Бұхариде келген хадисте Алла елшісі (с.а.с.): *«Уа, Аллаһым! Осы кемел шақырудың және оқылатын намаздың Раббы! Мұхаммедке пейіштегі ең жоғары орынды нәсіп етіп, дәрежесін асқақтата гөр! Уәде еткеніңдей оны Махмуд шыңына шығара гөр! – деп айтса, қиямет күні оған шапағатым міндетті түрде тиеді»*, – деді» [73] десе, имам Замахшари: «Уәсила – Аллаға жақындауды білдіреді. Ол – ағайын-туыспен жақсы өту, сауапты амалды көп істеу, Алланың әмірлерін орындап, тыйымдарынан (күнәлі істер) тыйылудан ғибрат» [74] деген.

Бір бөлім адамдар, тәуассулды Аллаға ортақ қосуға апаратын жол деп біледі. Міне, осы тұрғыдан «тәуәссул» мәселесін сенім тақырыбымен де байланыстыруға болады. Ханафи мазһабының көрнекті ғалымы Әш-Шайх Нұруддин Әли Қари, өзінің *«Дауул мағәли гәлә манзумати Бәдил әмәли»* атты еңбегінде: «Біліп ал, ең әуелі тәухидты «Тәухид Рубубия, тәухид Үлуһия және тәухид Әсма уәс-Сипат», - деп үшке бөлген адам, ол – Ибн Тәймия. Кейбір ғалымдар, «Ибн Тәймияның көзқарасы бойынша, тәуәссул амалы тәухид Рубубияны бұзатындықтан, тәуәссул жасағандарды ширк (Аллаға ортақ қосу) амалын жасағанның қатарына кіргізіп, имансыз қылады. Яғни, оның тәухидты үшке бөлудегі мақсаты пайғамбарлар мен салихалы адамдарға тәуәссул жасауды жоққа шығару еді», – дейді. Ибн Тәймия бұл көзқарасымен, тәуәссулды дұрыс деген сәләф ғалымдары мен мұсылмандардың ұлы имамдарын ширк жасағандардың қатарына жатқызып үлкен қателікке ұрынды, ашық адасуға түсті. Оның тәухидты бөліп түсіндіруін дұрыс дегеннің өзінде мақсатының бұзық болғанын көреміз» [75] деген.

Ақыт қажы Үлімжіұлы:  
*«Расул Алла Мұхаммед,  
Үммәтларың жылады.  
Құрметіне жалынып,  
Шапағат, жәрдем сұрады.»*

*Әбубәкір я Ғұмар,  
Ғұсман, Ғали – ол хайдар.  
Адам – Ата һәм барша,  
Мұрсал нәби пайғамбар,  
Құрметіне солардың,*

*Сәлеметтік бер Жәббар»* [76] деген дұға-тілектік өлең жолдарымен Адам атадан соңғы пайғамбар Мұхаммедке (с.а.с.) дейінгі күллі мұрсал пайғамбарлармен қатар, төрт шәһәржардың құрметін уәсила ете отырып, Аллаға тәуәссұл жасайды. Тәуәссұлды дұрыс деген Әһлу сунна уәл жәмәға ғалымдарының жолын ұстанғанын жеткізеді.

*«Мархамат болса Алладан,  
Жамиғ әруах әнбия,*

*Рухлары болғай мәдеткер!»* [77] деп, Алла қаласа қайтыс болған адамдардың рухтары тірі адамдарға көмекші болатынын айтады. Енді, осы мәселенің жауабын діни мәтіндерден бір іздеп көрелік.

Пайғамбарлар қабірлерінде тірі әрі денелері шірімейтіндігі жайлы негізінде Ислам ғұламаларының ижмәғи (бір ауыздан келісімі) бар. Имам Әбу Бәкір ибн Хұсайын әл-Бәйһақи, Жәләлуддин әс-Сүюти сынды хадис ғалымдары, пайғамбарлардың қабірлерінде тірі әрі денелері шірімейтіндігін баяндаған хадистерді жинақтап, арнайы бір рисәлә (кітапша) жазғанын да кезіктіреміз.

Пайғамбарлар – Алланың құзырында мәртебелері ең жоғары, қисапсыз нығметтерге лайық жандар. Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.а.с.) қайтыс болса да қияметке дейін, тіпті, қиямет күнінде де *«Үмметім, үмметім...»* деп, үмметінің қамын жеп, Алланың қалауымен арашашы бола алуы сол сансыз нығметтердің бірі деуге болады. Әбу Дәрдә жеткізген хадисте: *«Алла елшісі (с.а.с.): «Маған жұма күні салауатты көп жолдаңдар. Оған періштелер куәлік етеді. Біреуің Маған салауат айтпайды. Егер айтатын болса, салауатын бітіргенше Маған жетеді»,* – деді. Мен: *«Қайтыс болғаннан кейін де ме?»*, – дедім. Ол (с.а.с.): *«Қайтыс болғаннан кейін де. Ақиқатында, Алла жерге пайғамбарлардың денесін жеуді (шірітуді) харам етті. Алланың пайғамбары тірі, ризық беріліп жатыр»,* – деді» [78] десе, тағы бір хадисінде: *«Сендерге Менің тірі кезім жайлы айтылады және айтасыңдар. Сендер үшін бұл*

*бір жақсылық. Дүниеден қайтуым да сендер үшін бір жақсылық. Сендердің амалдарың Маған көтеріледі. Жақсы істерің үшін Аллаға хәмды айтамын, жақсы болмаған істерің үшін Алладан кешірім тілеймін»* [79] деген.

Яғни, пайғамбарлардың қандай хәлде тірі екендігін біле алмауымыз құтты бар болған періштелердің қандай хәлде екендігін біле алмағанымыз тәрізді. Алланың қалауымен періштелердің адамзатқа пайдасын тигізгені сияқты пайғамбарымыз Мұхаммед де (с.а.с.) үмметіне көмегін тигізе алады. Мұны ақыли тұрғыдан біле алмағанымызбен, нас (Құран, сүннет) негізінде сенуге тиісті Иләһи сыр болып табылады.

Жоғарыда пайғамбарлар мен өзге де иманды жандардың рухтары тірі әрі денелері шірімейтіндігін ұқтық. Сонымен қатар, олар Алланың қалауымен бұл дүниедегі адамдардың да тілеуін тілеп, пайдасын тигізе алатындығын:

*«Жалғыз Құдай өзіңсің серігі жоқ,*

*Нұрмұхаммед мұстафа, хабибың боп.*

*Өлі, тірі болсам да шапағат қыл,*

*Бұл мұнда тұрсын аманат боп»* [80] деген өлең жолдарымен ойын жалғастырады.

Әнас ибн Мәлік (р.а.) жеткізген мына бір риуаятта: *«Отбасыларыңнан және жақын туыстарыңнан қайтыс болған адамдарға сендердің амалдарың көрсетіледі. Амалдарың жақсы болса, олар сүйіншілейді (қуанады). Ал жақсы болмаса, олар: «Аллаһым! Оларды біз сияқты тура жолыңа салмайынша өлім бере көрме?», – дейді»* [81] делінсе, Абдураззақ (р.а.) Әлиден (р.а.) мынандай бір риуаятты да жеткізеді: *«Құрандағы: «Ол (қиямет) күні дүниедегі барлық достар (яғни, бір-бірін тек дүниелік мақсатта дос тұтқандар) бір-біріне қас дұшпан болады. Ал тақуалардың жөні бөлек, (олар қай кезде де бір-біріне жанашыр дос болады)» (Зұхруф) сүресі, 67-аят) деген аят туралы: «Екі мүмін дос және екі кәпір дос болады. Екі мүміннің бірі қайтыс болып жәннәтпен сүйіншіленсе, досын есіне алып: «Аллаһым! Досым пәленше, мені Өзіңе және Еліңе бағынуға және жақсылық істеуге бұйырып, жамандық істеуден қайтаратын. Өзіңе жүздесудің ақиқат екендігін ескертетін. Оны туралықтан айыра көрме. Менен разы болып, маған сыйлағаныңды оған да сыйла», – деп жалбарына-*

ды. Сонда оған: «Егер сен Менің құзырымдағы оған арналған сыйды білгеніңде көп күліп, аз жылайтын едің», – делінеді. Ал қайтыс болған адам екі дінсіздің бірі болып, тозаққа баратыны білінсе, досын есіне алып: «Аллаһым! Досым пәленше, Өзіңе және Еліңе қарсы болуға, жамандық істеуге бұйырып, жақсылық істеуден қайтаратын. Өзіңе жүздесуді жоққа шығаратын. Оны туралығыңа сала көрме. Маған қаһарыңды төгіп, көрсеткеніңді оған да көрсет», – деп тілейді» [82].

Адамның жан тапсыруы, кебінделіп қабірге қойылуы бұл өмірмен қоштасты дегенді білдірмейді. Керісінше, қайтыс болған адам бұл өмірдегі адаммен ізгілік жолда тілеулес біреу болған болса, ол тірі адам жан тапсырғанға дейін қабірінде досының тілеуін тілеп жатады екен. Ал, күнәлі жолда достасқан, істес болғандардың хәлі қиын болатыны да айтылады.

Матуриди мәзһабының белді ғалымы, ғәлләма Сағд әт-Тәфтазани, сенім мәселесінде негізгі кітаптардың бірі болған «Шархул мақасид» атты еңбегінің: «Ислам қағидаларында денеден ажыраған рухта тірі адамдардың ахуалдары жайлы кейбір мәліметтің болатыны анық. Әсіресе, таныстығы бар қайтыс болған адам мен дүниедегі адам арасында болады. Сондай-ақ, Алладан жақсылықты тілеп, жамандықтан сыйыну істерінде адам, қабірлерді зиярат етуімен, қайтыс болған жақсы адамдарды дәнекер етіп дұға тілеуімен де пайдаға қол жеткізеді. Денеден ажырап, топыраққа көмілген адамның рухы мен қабірді зиярат еткен адамның рухы арасында кездесу, бір-біріне пайдасын тигізу сынды бір байланыс болады» [83], – дейді.

Ақыт қажы Үлімжіұлы өзінің Аллаға жасаған тілек-дұғаларының бір жерінде:

*«Я илаһи жәрдем бер,*

*Я илаһи қуат бер,*

*Я илаһи мәдет бер,*

*Имам ағзам құрметі»* [84] деп, Әһлу суннә уәл жәмәғаттағы мойындалған фықһи төрт мәзһабтың алғашқысын құрушы, Ислам әлемінде «Имам Ағзам» деген лақап атпен танымал болған имам Әбу Ханифаны да уәсила етіп, құрметіне тілек тілегенін көреміз. Әрі бұл Ақыт қажы Үлімжіұлының Ханафи мәзһабын ұстанғанын дәлелдейді.



Ақыт қажы Үлімжіұлының «Қажы баян» атты тарихи естелігіндегі тәуәссул мәселесінің негізі Ислам дінінде бар. Бәзібіреулер айтқандай әруаққа табынып, адасып кетпеген. Бар болғаны игі жандарды дәнекер ете отырып, Аллаға тәуәссул жасаған. Тәуәссул дегеніміз – Аллаға жақындау, Оны разы ету мақсатында адамның бар күш-жігерін сарып ете отырып, жасаған сауапты амалдары, құлшылықтары мен дұға-тілектері. Бұған қоса, Алланың көркем есімдерінің құрметіне, Оның құзырында сый-құрметке лайық пайғамбарлар мен салихалы жандардың құрметін дәнекер етіп дұға етуді де қамтиды. Тақуа жандардың құрметіне деп сұраудың өзі дұғаның тезірек қабыл болуына септігін тигізери анық. Алайда, бүкіл құлшылықтарды, дұға-тілектерді қабыл алушы да, нәтижелі етеін де жалғыз Алла Тағала екендігі күмәнсіз. Әркім тәуәссул жасамай-ақ, Аллаға тікелей дұға ете беруіне де болатынын ұмытпау керек.

*Әулиелік сыр өлімнен кейінгі өмірдың барына дәлел*

Ш. Құдайбердіұлы, өзінің «Үш анық» атты шығармасында өлімнен кейін өмір бар ма, жоқ па? деген мәселені былай сөз етеді: «Тіршілік туралы адам арасында көптен бері айтылып келе жатқан екі түрлі жол бар. Бірі, дене өлсе де, жан жоғалмайды, өлгеннен соң да бұл тіршілікке, тіпті, ұқсамайтын бір өмір бар. Сондықтан жалғыз ғана дүние тіршілігінің қамын ойламай, сол соңғы өмірде жақсы болудың қамын қылу керек дейді. Мұны ақирет – өлгеннен соңғы өмір жолы дейді. Енді бірі, бұл әлемдегі барлық нәрсенің бәрі өздігінен жаралып жатыр, оны былай қылайын деп жаратқан иесі жоқ, һәм өлген соң тірілетін жан жоқ дейді. Менің ойымша, осы екі жолдың қайсысы анық екенін табу ақылы сау адамға қатты міндет» [85].

Бұл жерде Ш. Құдайбердіұлы, бір бөлім адамдар күллі жаратылысты күдіретті жалғыз Жаратушы жаратты деп соған сенсе, енді бір бөлім адамдардың әлем өздігінен жаралған, жаратылыстағы болмыстар уақыттың өтуімен бірден бірге өзгеріп отырады, оны басқарып, меңгеріп тұрған Құдай жоқ дейтінін айта келіп, әрбір ақылды адам бақытты болуы үшін осы екі түрлі көзқарастың дұрысына көз жеткізуді, ол үшін пәлен айтты екен деп соқыр сеніммен жүре бермей, білімділердің көзқарасына талдау жасау керектігін айтады. Сонымен қатар, осы екі көзқарастың ақ-

қарасын адамдарға ажыратып беру мақсатында, «*Екі жолдың түбі қайдан шыққан?*» деген тақырыпша аясында, адам баласының тарихта дұрыс және бұрыс болған әртүрлі сенімдеріне тоқталады. Сөйтіп, жаратылыстың түпкі негізі саналатын «*От, су, топырақ, ауа*», «*Атом*», «*Нұр*», «*Метафизика*», «*Жан және рух*» және «*Ұждан*» сынды тақырыптар төңірегінде Батыс ғалымдарының көзқарастарына талдау жүргізе отырып, жоғарыдағы екі ұшты пікірге жауап іздейді.

Ш.Құдайбердіұлы, жаратылысты жаратқан Құдайды жоққа шығарған көптеген батыс ғалымдарының көзқарасын келтірген соң: «Жоғарыда айтып едік, бұл біліп жаратушы ие жоқ деген жол XIX ғасырдың аяқ шеніне шейін Еуропа ішінде көбірек жайылды. Онан кейін бұл жол нашарланқырады. Оның себебі магнетизм, спиритизм, телепатия дегендер шыққандығы болды. Оның мәнісі мынау: магнетизм бір адамның жанына жанның қуатымен әсер беріп, еріксіз ұйықтатып, сонан өткен бір істі немесе келесіде болатын бір істі сұрап, ғайыптан хабар айтқызады, һәм басқа істерді істетеді. Спиритизм өлгендердің жанын шақырып келтіріп, ғайыптан хабар айтқызады. Кейде қағазға да жазғызады. Телепатия, тіпті, алыстағы тірі адамның жанымен өз жанын хабарластырып, соған ұнағанын істете алады. Осындай адам таңқаларлық, бұрын сыры білінбеген метафизика жаралысы жолымен жоғары қуат барлығы анықталған соң, бұрынғы дене сезіміне ғана нанып, онымен білінбеген нәрсені ғана жоқ деп жүргендердің ойын шатастырып, басқа ойға түсіреді» [86], – дейді.

Яғни, әуелде Еуропа ғалымдары өлімнен кейін өмірді және адамның мыйы, жүрегі тоқтауымен жаны да жоқ болады дегенімен, кейін «магнетизм, спиритизм және телепатия» мәселелерін түсінгеннен кейін ақырет өмірін де, адам өлген соң денесі шіріп, жоғалып кеткенімен жанының мәңгі қалатындығын мойындағанын айтады. Ақынның жаратушыны мойындаған ғалымдар жайлы келтірген дәлелдерінен бірер өрнек, «... Био деген білімді айтқан: барлық жаралыстың заңдарын ойласам, ұғындыруға шамам келмей таңғаламын. Кейбір жазушылар бізді қанағаттандырмақ боп, терең ойларды білгізбек боп көп кемшілікті, дәлелдерді жазады. Менің ойымша, солардың атаған себептері, мейлі қойған атаулары ұғымсыз жаратылыс жұмбағына қарағанда, бос сөз болып қалатынын шын батылдықпен айтамын дейді. Және Герберт

Спенсер күн сайын білінуі қиындаған сырлар туралы қанша дау айтысып, ой жүргізсең, соншалық ашық (форма) нұсқада адамнан үстін бір нәрсенің барлыққа келтіруші, бұрыннан бар, тіпті, жоғалмайтын бір қуаттың барлығы аңғарылады дейді» [87].

Біз, магнитизмді – әулиелік сыр деп ұғуымызға болады. Яғни, дуалы ауызды әулие жандардың, әділ билердің бойындағы руханияты өзгелердің сесін басып, халқына сөзін өткізе білген. Ол кісілердің бір ауылды немесе бір халықты айрандай ұйытып, сөзіне тоқтата білулерін әулиелік кәрәматымен байланыстыруға болады. Спиритизм дегеніміз – қайтыс болған адамдар адамның түсіне кіру арқылы өзара сұхбаттасуы, қайтыс болған адамның тірі адамға өзінің хәлі жайлы баян етуі немесе тірі адамға жол көрсетуі сынды істерді айтуға болады.

Ал, имам Фахруддин әр-Рази: «Ақиқатында, адам рухы тәннен (дене) бөлініп шығуымен жоғары дәрежелі періштелердің әлеміне, қасиетті мекендерге қосылады. Оған сол әлемнің сырлары анық білінеді. Міне, осыдан кейін рахтар (қайтыс болған адам рухы) адамның істерін реттеуде жол көрсетушіге айналады. Адамның кейде түсіне кірген ұстазы сұраған мәселесі жайлы туралықты көрсетіп жатады емес бе?» [89] десе, Фердауси, өзінің «*Бишаһнама*» атты еңбегіне сілтеме жасап мынаны айтады: «Әлбетте, біз адам жандарының денелер өлгеннен кейін де мәңгі болатындығын дәлелдедік. Қайтыс болған адам рухының перделері ашылып, ақырет мекендерінен, ғайби сырлардан хабардар болатындықтан, тірі адам бойындағы жабық (аталмыш істерден хабарсыз) рухынан қуатты. Ал денедегі рух қайтыс болған адамның рухына қарағанда, әлі де күніне жаңа нәрсе үйреніп, сауапты істерді молынан істеу мүмкіндігі бар болуы себепті, одан қуатты» [90] деп, қайтыс болған адам мен тірі адам рухтары арасында өзара байланыстың барын, Алланың қалауымен бір-біріне пайда да жеткізе алатындығын айтады.

Ал, телепатия – әулиелік кәрәмат арқылы алыстағы адамдарға хабар беру деуге болады. Бұған мына хадис дәлел. Бірде Омар ибн Хаттабтың (р.а.) мінберде тұрып: «*Йа, Сариятал жәбал! (Уа, қосыным тауға бекін!)*», – дейді. Мәдинадағы Омар (р.а.) мен әскери қолдың арасы шамамен 50 шақырым жер болатын. Соған қарамастан, әскери қол Омардың (р.а.) дауысын естіп, тауға бекініп соғысады [91]. Бұл жағдайға жұма намазына жиналған

мешіттегі сахабалар да, әскери шепте болған сахабалар да куә болып, әулиелік кәрәматтарды ешқандай қарсылықсыз қабыл еткен. Әулиелік кәрәматтарды тек материалисттік көзқарастағылар ғана мойындамайды.

Қазіргі кезде бүкіл әлемде тәптіштеп зерттеліп жатқан телепатия, болашақтан хабар беру, алыс жерлермен хабарласу секілді жайттар, мұсылмандар үшін ежелден белгілі құбылыстар еді. Алайда, белгілі бір кезеңдерде біздер мұны «әулиенің кәрәматы» деп айтуға бата алмайтындай дәрежеге жеттік. «Бұл – әулие кісілердің адамның жан дүниесін сезе білуі, ойлаған нәрселерін оқи білуі», – деп айтқанымызда, «Ойпырм-ай, бізге күлмес пе екен. Әйтеуір, мазаққа қалмасaq болғаны», – деп үрейленіп келдік. Және «Бұл – бір әулиенің басқа бір әулиенің елес денесімен байланыс орнатып, сөйлесуі», – деген сөзіміз үшін жұрттың мазағына ұшырайтын кездерді басымыздан өткердік. Ал қазір ше? Заман өзгеріп, дінсіз адамдардың өзі осы мәселелер туралы айтатын болды [92].

Кәрәмат екі түрлі болады. Біріншісі: *«Кәрәму хисси»*. Яғни, адамдар арасында білінетін, көзге көрінетін түрі. Екіншісі: *«Кәрәму мағнауи»*. Бұл адамдар арасында біліне бермейтін, көзге түспейтін түрі. Әулиелердің келешек жайлы болжамдарының дәл келуі тәрізді. Ғалымдар, кәрәматтың бұл түрін әуелгісінен абзал санайды. Себебі, әуелгісіне түрлі сиқырлық ойындар, көзбояушылық араласып кетуі мүмкін. Ал, екінші түрінде әулие адамдар руханият көзімен болжам жасай отырып, келешекте діннің көркеюі және адамзаттың игілігі үшін ұтымды жолдарды көрсетеді деп қарайды [93].

Ислам тарихындағы әулиелік кәрәматы болған ғұламалардың әрбірінің кәрәматын тізіп, келтіру том-том кітап болары ақиқат. Сол себепті, мына бір мысалды беріп өтелік. Мухиддин ибн Араби Осман мемлекетінің құрылуынан бір ғасыр бұрын өмір сүрсе де, османдықтар дәуірінде болатын көптеген оқиғаларды айнытпай айтып кеткен. Бұл туралы Эдирне кітапханасында табылған және Эфрани тарапынан аударылған «Әш-шәжәрәтун-нуғмания» атты еңбегінен оқуға болады. Осы еңбегінде Осман мемлекетінің құрылуы, оның Дамаск пен Мысырды алуы, Явуз Селим Дамаскіге басып кірген кезде өзінің қабірінің табылатындығы сияқты бірталай оқиғалар туралы астарлап айтып кеткен. Аталмыш еңбекте Хафиз Паша тоғыз ай қоршауға алса да, Бағдатты

ала алмайтыны, қырық күн ішінде оны IV Мұраттың алатыны жайлы айтылған. Өзінен бірнеше ғасыр кейін келетін Сұлтан Абдулазиздің қастандықтың құрбаны болатынынан хабар береді. Мухиддин ибн Араби бұл еңбегінде орыс-жапон соғысы туралы хабар беріп, мұсылмандардың дұшпандарымен соғысатынын әрі жеңіске жететінін айтып кеткен [94].

III. Құдайбердіұлының: «Егер бір адам жанның өлген соңғы өмірі мен ұждан соның азығы екеніне әбден нанса, оның жүрегін еш нәрсе қарайта алмайды. Адам атаулыны бір бауырдай қылып, екі өмірді де жақсылықпен өмір сүргізетін жалғыз жол осы мұсылман жолы сияқты. Кейбір діншілдерді қорлыққа түсіріп жүрген шатақ дін мен жалғандық» [95], – деген ойын мақаламызға қорытынды ретінде келтіре отырып, өлгеннен кейін де өмірдің бары ақиқат демекпіз. Сонымен қатар, әулиелер қайтыс болғаннан кейін де қадір-қасиеті арта түспесе, кемімейді. Өйткені, адамдар олардың артына қалдырған рухани мұраларын оқып, жастарға тәлім-тәрбие берудің негізіне айналдырады. Адамдар оларға деген құрметін әрдайым оларды жақсы істерімен еске алып, дұға-тілектерінде аттарын қосумен құрметке бөленіп жатады. Яғни, әр ғасырда мыңдаған дуалы ауыздар, оларды игі амалдарымен еске алып, тілеулерін тілеуі – олардың мәртебесін асқақтата түспек. Иләйім солай болғай!

### Әдебиеттер

1. Әбу Мансур әл-Матуриди, Китәбут таухид. «Дәру садаыр» баспасы, - Байрут: 2007, – 538 бет. 44 б.
2. Ыбырай Алтынсарин, Өмірі мен шығармалары/құраст. Ардақ Мұқашева. – Алматы: «Рауан» баспасы, 2013. – 384 бет. 189 б.
3. Абай. «Мақсатым – тіл ұстартып, өнер шашпак: (Өлеңдер. Аудармалар. Қара сөздер.)/Құраст. Бекен Шерубаев. –Алматы: «Білім», 2013. – 320 бет. 93 б.
4. Ақыт Үлімжіұлы, Шығармалар, Шинжиаң халық баспасы, Үрімжі. – 1998. (3 томдық) 1-том, 246 б.
5. <http://islam.kz/kk/articles/islam-jane-tulga/aqyt-qajy-abai-olenderine-nelikten-qiyanat-jasady-1763/#gsc.tab=0>
6. Әли Абдулфаттах әл-Мағриби, Имамү әһлис сүнна уәл жәмаға Әбу Мансур әл-Матуриди уә әрауһул кәламия, «Мәктаба уаһба» баспасы. – Қаһира: 2009, – 455 бет. 135 б.

7. Әбу Мансур әл-Матуриди, Китәбут таухид. «Дәру садыр» баспасы, - Байрут: 2007, – 538 бет. 473 б.

8. Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Бабурти әл-Ханафи, Шарху уасияти Әби Ханифа, «Дәрул фикр» баспасы. – 2009. 155 бет. 71 б.

9. Мустафа Өз, Анахатларила Ислам мезһеблері тарихи, Анкара. – 2000. 360 бет. 74 б.

10. Ыбырай Алтынсарин, Өмірі мен шығармалары/құраст. Ардақ Мұқашева. – Алматы: «Рауан» баспасы, 2013. – 384 бет. 189-190 бб.

11. Абай. «Мақсатым – тіл ұстартып, өнер шашпақ; (Өлеңдер. Аудармалар. Қара сөздер.)/Құраст. Бекен Шерубаев. –Алматы: «Білім», 2013. – 320 бет. 94 б.

12. Бәкір Топалұғлы, Тәуилатул Құран ли Әби Мансур әл-Матуриди. «Дәрул мизан» баспасы. – Стамбул: – 2005. I-том, 588 бет. 35 б.

13. Ақыт Үлімжіұлы, Шығармалар, Шинжиң халық баспасы, Үрімжі. – 1998. (3 томдық) I-том, 689 бет. 177 б.

14. Қалмақан Ержан. Матуриди ақидасы (Пайғамбарларға иман). – Алматы: «Көкжиек-Б» баспасы, 2011. – 176 бет. 30 б.

15. Ыбырай Алтынсарин, Өмірі мен шығармалары/құраст. Ардақ Мұқашева. – Алматы: «Рауан» баспасы, 2013. – 384 бет. 190-191 бб.

16. Абай. «Мақсатым – тіл ұстартып, өнер шашпақ; (Өлеңдер. Аудармалар. Қара сөздер.)/Құраст. Бекен Шерубаев. –Алматы: «Білім», 2013. – 320 бет. 267 б.

17. Қазақ ақыны Ибарһим Құнанбай ұғлының өлеңі. Бастырған: Кәкітай, Тұрағұл Құнанбай ұғландары. – 2-бас. 328 бет. 90 б.

18. Ақида сабақтары. Құраст.: Р. Батталұлы. – Алматы: «БІХЫЛАС» баспасы, 2014. – 192 бет. 161 б.

19. Бәкір Топалұғлы, Тәуилатул Құран ли Әби Мансур әл-Матуриди. «Дәрул мизан» баспасы. – Стамбул: – 2006. VI-том, 545 бет. 170 б.

20. Мұхаммад әл-Баздауи, Ұсулуддин, 76-бет.

21. Ыбырай Алтынсарин, Өмірі мен шығармалары/құраст. Ардақ Мұқашева. – Алматы: «Рауан» баспасы, 2013. – 384 бет. 197 б.

22. Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы, Абай шағармаларының екі томдық толық жинағы, 2-том, 126-128 бет.

23. Шаһкәрім Құдайбердіұлы, Шығармаларының үш томдық жинағы, Өкінішті ғұмыр. Жидебай: Халықаралық Абай клубы. – 2008. 2-том, 432 бет. 367 б.

24. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы, Көп томдық шығармалары, «Алаш» баспасы, Алматы. – 2003. 1-том, 504 бет. 24-25 бб.

25. Бәкір Топалұғлы, Тәуилатул Құран ли Әби Мансур әл-Матуриди, 8-том, 111-112 бет.

26. Ибн Нумам әл-Кәмал, әл-Мүсаяра фи ғилмил кәлам уәл ақайдил мүнжия, 27-бет.
27. Мишкатул масабих, Китабул илим, 1-том, 36-бет.
28. Ыбырай Алтынсарин, Өмірі мен шығармалары/құраст. Ардақ Мұқашева. – Алматы: «Рауан» баспасы, 2013. – 384 бет. 190-191 бб.
29. Абай шығармаларының екі томдық толық жинағы, «Жазушы» баспасы, Алматы. – 2005. 336 бет. 138 б.
30. Шаһкәрім Құдайбердіұлы, Шығармаларының үш томдық жинағы, Өкінішті ғұмыр. Жидебай: Халықаралық Абай клубы. – 2008. 2-том, 432 бет. 365 б.
31. Ақыт Үлімжіұлы, Шығармалар, Шинжиан халық баспасы, Үрімжі. – 1998. (3 томдық) 1-том, 689 бет. 297 б.
32. Табсиратул әдиллә фи ұсулиддин лил имам Әбу Муғин Мәймун ән-Нәсәфи әл-Матуриди, (Мәктабатул азһария лит-турас) баспасы, Қаһира. – 2011. 1314 бет. 56; 154 бб.
33. Бәкір Топалұғлы, Тәуилатул Құран ли Әби Мансур әл-Матуриди, 5-том, 268 б.
34. Табсиратул әдиллә фи ұсулиддин лил имам Әбу Муғин Мәймун ән-Нәсәфи әл-Матуриди, (Мәктабатул азһария лит-турас) баспасы, Қаһира. – 2011. 1314 бет. 157 б.
35. Табсиратул әдиллә фи ұсулиддин лил имам Әбу Муғин Мәймун ән-Нәсәфи әл-Матуриди, (Мәктабатул азһария лит-турас) баспасы, Қаһира. – 2011. 1314 бет. 161 б.
36. Ескерту: Автор «Әһлу сүнна уәл жәмәға көзқарасы бойынша» деген сөзімен Матуриди мәзһабын мұрат етеді.
37. Ұсулуд дин лил имам Әби Юср Мұхаммад әл-Бәздауи, «Мәктаба әзһария лит-Турас» баспасы, Қаһира. – 2005. 271 бет. 154 б.
38. Қазақша түсіндірмелі Арабша әліппе (өздігінен үйренушілер үшін), Құрастырған: Ескісағат Ж.Н. Үрімжі – 1987. 71 б.
39. Шаһкәрім Құдайбердіұлы, Шығармаларының үш томдық жинағы, Үзілмеген үміт. Алматы: Халықаралық Абай клубы. – 2008. 2-том, 422 бет. 364 б.
40. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы, Көп томдық шығармалары, «Алаш» баспасы, Алматы. – 2003. 1-том, 504 бет. 315 б.
41. Ұсулуд дин лил имам Әби Юср Мұхаммад әл-Бәздауи, «Мәктаба әзһария лит-Турас» баспасы, Қаһира. – 2005. 271 бет. 160 б.
42. Бәкір Топалұғлы, Тәуилатул Құран ли Әби Мансур әл-Матуриди, 12-том, 112-бетте.
43. Қади Абдулжаппар, Шарху ұсулил хамса, 88-бет.
44. Әбу Мансур әл-Матуриди хаятуһу уә арауһул ақайдия, 92-бет.

45. Имам Матуриди, Китәбут таухид, 183-бет.
46. Мұхаммад әл-Бабурти, Шарху уасияти Әби Ханифа, 58-бет.
47. Ыбырай Алтынсарин, Өмірі мен шығармалары/құраст. Ардақ Мұқашева. – Алматы: «Рауан» баспасы, 2013. – 384 бет. 67 б.
48. Ақыт қажы Үлімжіұлы Қарымсақов, Қажыбаян,/жинап, баспаға әзірлеген Кәкей Жаңжұңұлы, Өлгий. – 1991. 118 бет. 7 б.
49. Шаһкәрім Құдайбердіұлы, Шығармаларының үш томдық жинағы, Қажыма, ойым, қажыма. Жидебай: Халықаралық Абай клубы. – 2008. 1-том, 408 бет. 376 б.
50. Шаһкәрім Құдайбердіұлы, Шығармаларының үш томдық жинағы, Қажыма, ойым, қажыма. Жидебай: Халықаралық Абай клубы. – 2008. 1-том, 408 бет. 376-377 бб.
51. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы, Көп томдық шығармалары, «Алаш» баспасы, Алматы. – 2003. 2-том, 430 бет. 93 б.
52. Бурхануддин Зарнужи, Тәлімгер тағылымы, Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры, Астана. – 2011., 112 бет. 8 б.
53. Ыбырай Алтынсарин, Өмірі мен шығармалары/құраст. Ардақ Мұқашева. – Алматы: «Рауан» баспасы, 2013. – 384 бет. 33 б.
54. Тұрсын Жұртбай, Күйесің, жүрек... Сүйесің. – Алматы: «Санат», 2001. – 408 бет. 201-202 бб.
55. Ақыт қажы Үлімжіұлы Қарымсақов, Қажыбаян,/жинап, баспаға әзірлеген Кәкей Жаңжұңұлы, Өлгий. – 1991. 118 бет. 6 б.
56. Жыр маржаны (Қазақ поэзиясының антологиясы), Құраст/Мереке Құлкенов, Гүлсім Мұқышева. – Алматы: «Мерекенің баспалар үйі» ЖШС, Мереке баспасы, 2014. 2-том, 528 бет. 91 б.
57. Махмуд ибн Ахмад әл-Ғәйни, Әл-Биная шәрху дил Һидәя, Дәрул фирқ, Байрут. – 1990., 9-том, 564 бет. 342 б.
58. Жұма мінбері, «Көкжиек» баспасы, Алматы. – 2012., 687 бет. 9 б.
59. Ақыт Үлімжіұлы, Шығармалар, Шинжиан халық баспасы, Үрімжі. – 1998. (3 томдық) 1-том, 689 бет. 2 б.
60. Ақыт Үлімжіұлы, Шығармалар, Шинжиан халық баспасы, Үрімжі. – 1998. (3 томдық) 1-том, 689 бет. 186 б.
61. Ақыт Үлімжіұлы, Шығармалар, Шинжиан халық баспасы, Үрімжі. – 1998. (3 томдық) 1-том, 689 бет. 187 б.
62. Ақыт Үлімжіұлы, Шығармалар, Шинжиан халық баспасы, Үрімжі. – 1998. (3 томдық) 1-том, 689 бет. 296 б.
63. <http://kazislam.kz/islam/item/14254-taurat-inzhil-zhane-k-randa-ym-khammed-paj-ambar-turaly-zhazbalardy-ndestigi>
64. Ақыт Үлімжіұлы, Шығармалар, Шинжиан халық баспасы, Үрімжі. – 1998. (3 томдық) 1-том, 689 бет. 296 б.



65. Ақыт Үлімжіұлы, Шығармалар, Шинжиан халық баспасы, Үрімжі. – 1998. (3 томдық) 1-том, 689 бет. 297 б.

66. Шаһкәрім Құдайбердіұлы, Шығармаларының үш томдық жинағы, Қажыма, ойым, қажыма. Жидебай: Халықаралық Абай клубы. – 2008. 1-том, 408 бет. 276 б.

67. Ерлан Сыдықов, Шәкәрім, Басылым «Ғылыми қазына (2012-2014)» салааралық ғылыми бағдарлама аясына ҚР БҒМ философия, саясаттану және дінтану институтында дайындалды. 440 бет. 240-бетте.

68. Ақыт Үлімжіұлы, Шығармалар, Шинжиан халық баспасы, Үрімжі. – 1998. (3 томдық) 1-том, 689 бет. 189 б.

69. Ерлан Сыдықов, Шәкәрім, Басылым «Ғылыми қазына (2012-2014)» салааралық ғылыми бағдарлама аясына ҚР БҒМ философия, саясаттану және дінтану институтында дайындалды. 440 бет. 167-168 бетте.

70. Шархұл ғақидәтид Тахауя әл-Мүсәмма баянүс сүннати уәл жамағати, 104-бетте.

71. Дәулеткерей Кәпұлы, Қалам, сия – көз жасы (Ақыт қажы Үлімжіұлының шығармашылық тұлғасы), «FOLIANT» баспасы, Астана – 2018. 183 бет. 61 б.

72. Дәулеткерей Кәпұлы, Қалам, сия – көз жасы (Ақыт қажы Үлімжіұлының шығармашылық тұлғасы), «FOLIANT» баспасы, Астана – 2018. 183 бет. 63 б.

73. Мұхтасару тәфсири Ибн Кәсир, «Дәрул мағрифа» баспасы, Бәйрут. – 2002. 273-бет.

74. Жаруллаһ әз-Замахшари әл-Хауаризими, Әл-Кәшшаф ғән хақайқит тәнзил уә ғуюнил әқауыл фи ұжуһит тақауыл, 2-том, 25-бет.

75. Әш-Шайх Нұруддин Әли Молла Қари, Дауул мәғәли ғәлә манзума-ти Бәдил әмәли, «Дәрул Бәйрути» баспасы, Димашық. – 2006. 199 бет. 54 б.

76. Ақыт қажы Үлімжіұлы Қарымсақов, Қажыбаян,/жинап, баспаға әзірлеген Кәкей Жаңжүңұлы, Өлгий. – 1991. 118 бет. 18-19 бб.

77. Ақыт қажы Үлімжіұлы Қарымсақов, Қажыбаян,/жинап, баспаға әзірлеген Кәкей Жаңжүңұлы, Өлгий. – 1991. 118 бет. 18-19 бб.

78. Әбу Дәуіт, 1-том, 524-бет. 1637-хадис.

79. Мусанадү әл-Баззар, 5-том, 308-бет. 1925-хадис. Сүюти «Хасаис» еңбегінде хадисті сахих деген. 2-том, 491-бет.

80. Ақыт қажы Үлімжіұлы Қарымсақов, Қажыбаян,/жинап, баспаға әзірлеген Кәкей Жаңжүңұлы, Өлгий. – 1991. 118 бет. 43 б.

81. Ахмад, 3-том, 164-бет. 12706-хадис.

82. Сүюти, әл-Жәмиғул кәбир, 33797-хадис.

83. Ғәлләма Сағд әт-Тәфтазани, Шархул мақасид, 2-том, 32-бет.

84. Ақыт қажы Үлімжіұлы Қарымсақов, Қажыбаян,/жинап, баспаға әзірлеген Кәкей Жаңжүңұлы, Өлгий. – 1991. 118 бет. 32 б.

85. Шаһкәрім Құдайбердіұлы, Шығармаларының үш томдық жинағы, Үзілмеген үміт. Алматы: Халықаралық Абай клубы. – 2008. 3-том, 664 бет. 66 б.

86. Шаһкәрім Құдайбердіұлы, Шығармаларының үш томдық жинағы, Үзілмеген үміт. Алматы: Халықаралық Абай клубы. – 2008. 3-том, 664 бет. 71 б.

87. Шаһкәрім Құдайбердіұлы, Шығармаларының үш томдық жинағы, Үзілмеген үміт. Алматы: Халықаралық Абай клубы. – 2008. 3-том, 664 бет. 73 б.

88. Ғәлләма Сағд әт-Тәфтазани, Шархул мақасид, 2-том, 32-бет.

89. Мұхаммад Заһид әл-Кәусари, Махқут тақауули фи мәсәлатет тәуәссул, «Мәктаба әһһария лит-Турас» баспасы, Қаһира. – 2006. 7-бет.

90. Мұхаммад Заһид әл-Кәусари, Махқут тақауули фи мәсәлатет тәуәссул, «Мәктаба әһһария лит-Турас» баспасы, Қаһира. – 2006. 8-бет.

91. Әбу Юсыр Мұхаммад әл-Бәздауи, Үсулуддин, «Мәктаба әһһария лит-турас» баспасы, Қаһира. – 2003. 271 бет. 237 б.

92. <http://www.akikat.kz/single/186>-Аллаһ-тағала-өзінің-сүйікті-құлдарының-көретін-«көзі»-еститін-«құлағы»-ұстайтын-«қолы»-болады

93. Доктор, Омар Абдулла Кәмил, әл-Инсаф фима усира хаулаһул хилаф, «әл-Уабилус сайб» баспасы, Қаһира. – 2009. 800 б. 678-бет.

94. <http://www.akikat.kz/single/185>-Пайғамбарлар-мен-әулиелер-Аллаһ-тағаланың-сездіруімен-келешекке-қатысты-ойлар-айтқан

95. Шаһкәрім Құдайбердіұлы, Шығармаларының үш томдық жинағы, Үзілмеген үміт. Алматы: Халықаралық Абай клубы, Жидебай. – 2008. 3-том, 664 бет. 90 б.

## **2.4 Қазақтың діни ағартушылық арналары және ислам бірегейлігі**

«Ағартушылық» дегенде, әдетте, оның өкілдері ізгілік, әділеттілік идеялары мен ғылыми таным-білім негіздерін тарату жолдары арқылы әлеуметтік кемшіліктерді түзетуге, оның талғам-талаптарын, саясатын, тұрмысын өзгертуге күш салатын қоғамдық-саяси ағым ұғынылады [1]. Ғылымдағы қалыптасқан дәстүрге сай, еуропалық ағартушылар қатарына Вольтер, Руссо, Монтескье, Гёрдер, Лессинг және т.б. жатқызылады. Олар өз уағыздарын қоғамның барлық топтары мен жіктеріне, әсіресе билік иелеріне бағыштады. Қоғамдағы кертартпа көріністердің бәрі адамдардың надандығынан, олардың өз табиғатын өзі түсінбеуінен деп білді. Ағартушылық шіркеулік идеология ықпалына, діни догматтарға, схоластикалық ой ағымдарына қарсы болды. Ағартушылар қоғам дамуындағы сананың айқындаушы рөлі туралы түсініктерге ден қойды. Ағартушылық XVIII ғасырда әлеуметтік көзқарастардың қалыптасуына едәуір ықпал етті. Шығыс елдерінде бұл ағым біршама өзіндік сипатта өркен жайды.

Қазақ әдебиеті мен ғылымында мұндай құбылыс XIX ғасырда орын алды деп есептеліп, осы күнге дейін ағартушылардың қатарына Шоқан Уәлиханов, Ыбырай Алтынсарин және Абай Құнанбаев жатқызылып келді. Алайда бұл көзқарас соңғы жылдары қайтадан қарастырылып, басқаша бағалана бастады. Бұрынғы көзқарастың кеңестік идеология мен атеистік дүниетанымға сай бұрмаланғаны белгілі болды. Қазіргідей постсекуляристік қоғамда, коммунистік идеологияның құлап, КСРО тәрізді алпауыт тоталитарлық мемлекетпен қатар, әлемді екіге бөлген социалистік жүйенің күйреуінен кейін посткеңестік елдердің дінмен қайта қауышқан заманында бұрынғыдай дін мен ғылым, сенім мен ақыл бір-біріне қарсы қойылмайтын болды. Оның үстіне қос Ыбырайдың (Алтынсарин мен Құнанбаевтың) терең діни дүниетанымдағы кісілер екендігі айқындалды. Алайда олардың қасаң қағидалар мен догматизмге қарсы болуы және заманауи білім мен ғылымға ұмтылуы оларды жоғарыда аталған қоғамдық-саяси құбылысқа жақындатады.

Дегенмен, тұтастай алғанда қазақ әдебиетінде діни сарынның басым болғаны кімге болса да мәлім. Өйткені ислам діні сонау VII

ғасырдан бастап қазақ даласына енгеннен бері Жүсіп Баласағұн, Қожа Ахмет Йасауи, Ахмет Йүгінеки, Сүлеймен Бақырғани, Сопы Аллаяр сынды руханият көсемдерінің ғана емес, жалпы қазақ халқының салт-санасына, тұрмыс тіршілігіне сіңіп кеткен. Ислам дәстүрлі түркілік дүниетанымымен астасып кеткен. «Хадис – ғұрыпқа, сүннет салтқа» айналып кеткен. Мұны осы атаудағы Шәмшат Әділбаеваның монографиялық зерттеуі арқылы анық көз жеткізуге болады [2].

Ислам дінінің қазақ даласына таралуының өзіндік ерекшеліктері болды. Алдымен, сол дәуірдегі ислам өркениетінің басқа мәдениеттерге қарағанда озықтығы басты ерекшелігі болса, екіншіден, түркілердің ислам дінін қабылдауда олардың дәстүрлі дүниетанымындағы тәңірішілдік түсініктеріндегі ханифтік монотеистік белгілердің исламдық тәухидтік ұғымдармен формалық жағынан ұқсастығы маңызды рөл атқарды.

Патшалық Ресей кезінде «бұратана халықтардың өткені, яғни ежелгі мәдениеті жоқ» делінсе, Кеңес дәуірінде «олардың көзін қазан төңкерісі ашты» деген жалған идеология үстемдік етті. Сол себепті біз халқымыздың көптеген жақсы құндылықтарынан, рухани мұрасының біразынан айрылып қалдық.

Әйтсе де біздің әдебиетіміз бен мәдениетіміздің тарихы тым тереңде жатыр. Филология ғылымдарының докторы, профессор, бұрынғы Бас мүфтий Әбсаттар қажы Дербісәлі жоғарыда аталған кітаптың кіріспе сөзінде былай дейді: «ислам – қазақ халқының мәдениеті мен әдебиеті, өнері мен салт-санасының мызғымас бір бөлігі, тірегі. Тіпті ислам дәстүрлерінсіз қазақ мәдениетін елестете де алмаймыз. Сол себепті әркезде де Ислам біздің рухани дамуымыздың негізгі ұйытқысы боп келді және де солай бола бермек... Әдебиетіміз бен мәдениетіміз ғана емес, сондай-ақ әдет-ғұрпымыз бен мінез-құлқымыз, халықтық болмысымыз, өмір салтымыз, тәрбиеміз, менталитетіміз де Қазан төңкерісі әкелген арзан құндылықтарға емес, Ислам мәдениеті негізінде қалыптасқан. Олай болса Ислам біз үшін тек дін ғана емес, рухани мұрамыздың қайнар көзі, тіпті елдігіміз, бүгінгі тәуелсіздігіміз де [3, 4-5 б.]

2014 жылы Ұлытау төріндегі сұхбатында Елбасымыз Нұрсұлтан Назарбаев айтқандай, «қарап отырсаң, қазақ ешқашан дінінен айырылып көрген емес. Ешқандай уақыт үзілісі

болмағандай, дінімен қайта қауышты да, әрі қарай жалғастырып жүре берді» [4]. Иә, қазақ қылышынан қан тамған атеистік заманда да балаға азан шақырып ат қойды, оны сүннетке отырғызды, ақырында адамды мұсылмандық жөн-жоралғымен ана дүниеге шығарып салды.

Демек, діни (ислами) дүниетаным қазақтың дәстүрлі дүниетанымының негізін құраса, діни ағартушылық та қазақ әдебиетінің ең маңызды құрамдас бөлігі болып табылады. Осы тақырыпқа алғаш ғылыми түрде қалам тартқан көрнекті ғалымдарымыздың бірі Уәлихан Қалижанұлы былай дейді: «Әдебиет тарихы бүгін не ертең жасалмайды. Ол адамзаттың рухани сұраныстарымен қатар дамып, қалыптасып отырады. Сондықтан да белгілі бір кезеңдегі әдебиеттің өрбу, даму эволюциясын білу үшін оның алдындағы ағымға, болмысқа қарамасқа болмайды. Мәселен, бүгінгі күнге дейін әдебиет тарихынан өзінің нақты бағасын, орнын ала алмай келе жатқан тұлғалар бар. Олар кезінде кітаби ақындар, діншіл ақындар деген желеумен әдебиет тарихынан, ел тарихынан ұмыт қалдырылды. Бұл діни-ағартушылық бағыт XIX ғасырдың екінші жартысында өзінің үлкен прогресшіл рөлін танытты. Оның Ақмолла, Мақыш, Нұржан, Әубәкір, Шәді, Мәшһүр секілді өкілдері сол кезеңдегі ақыл-ойға ықпал етті. Бірақ Кеңес өкіметінің алғашқы жылдарындағы әдебиетте таптық және партиялық көзқарасты тәрбиелеуге ұмтылған революцияшыл идеологияға ақындар жараспайтын еді. Міне, осының бәрі сайып келгенде, бүгін бір дәуірді қамтып жатқан әдеби процеске теріс баға берді, оқулықтан алынды, архивке өткізілді» [5, 3 б.].

Осылайша Қазан төңкерісіне дейін мұсылман дінінің қағидаларына сүйенген діни-ағартушылық жүйе қазақ қоғамын түгел жайлады деп айтуға да болады. Академик Ғарифолла Есім діни-ағартушылық бағыттағы ой-сананың қазақ қоғамында төрт бағытта өрбігенін айтады: 1. діни-ағартушылық ой-сананың қазақ әдебиетінде: фольклорда, жыр-дастандарда яғни ауызша және жазба әдебиеттің барша жанрлары мен үлгілерінде және өнер туындыларында: мазарлар, кесенелер, мешіттер т.б. орын алуы. 2. діни-ағартушылық ой-сананың жалпы халыққа білім беру ісімен тікелей байланысты болуы. 3. діни-ағартушылық ой-сананың тәрбие ісімен тікелей байланыстылығы. 4. діни-ағартушылық ой-сананың

құқық мәселесінде кеңінен көрініс табуы. Байқап қарасақ, діни-ағартушылық ой-сана қазақ қоғамының рухани жағын түгел қамти отыра, ұлттық сананың, идея мен идеологияның қалыптасуына тікелей әсер етуші болған екен. Ғарифолла Есім «Осы діни-ағартушылық бағыттың негізінде қазақ елінде рационалды ойлау жүйесі қалыптасып, өсіп отырды. Оның бастау бұлағы Әл-Фараби, арғы жағы Платон, Аристотель, бергі жағы Абай, Шәкәрімдермен аяқталады. Және айтарым, қазақ халқының керемет ақындары: сонау Доспамбет, Қазтуған, Шал ақын, Махамбет, Тұрмағамбет, Жамбыл, Сүйінбай т.б. жыршы-жыраулар шығармашылығы мен дүниетанымы түптің түбінде қазақ елінде қалыптасқан діни-ағартушылық ой-санаға қатысты» [6, 9 б.], – деп жазады.

Біздің пікірімізше, ағартушылық пен діни ағартушылық бір-біріне қарсы қойылмауы керек, керісінше бірін-бірі толықтырып, ортақ мақсат пен мүддеге қызмет етуі тиіс. Әдетте Ағартушылықтың алға тартатын негізгі ұстындары – гуманизм мен антропоцентризм дінде теріске шығарылмайды, керісінше құпталады. Әрине, дінде, оның ішінде исламда «Жоғары Идеалға» қызмет ету өсиеті, діндарлар үшін бұл нәсіліне, шығу тегі мен дүниетанымына қарамай, адамдардың өмірін ізгілендіру үшін жақсы амал ету жолымен Құдайдың ризашылығына қол жеткізу болып табылады. Мұның негізінде әмбебап адамзаттық құндылықтар жатыр. Сол атышулы еуропалық гуманистік философия мен антропоцентризм теориясына сәйкес «адам» феномені бүгінгі күні барлық қырынан – жалпы философиялық, онтологиялық, аксиологиялық, гносеологиялық, когнитивтік және т.б. қырларынан зерттелуде. Және де бұл ғылыми-зерттеулер қазір барған сайын оның теологиялық қырына жақындай түсуде. Біздің зерттеуімізде Мәшһүр Жүсіп те өз еңбектерінде адамды микрокосм ретінде қарастырған. Өйткені бұл діннің (ислам дінінің) қайнаркөздерінде де солай. Мәшһүр Жүсіп былай дейді: «...Айдай әлемді, жанды, жансыз мақұлықтарды Құдай алты күнде жасап шығарған. Соның өзгесі бір бас та, адам – бір бас. Осы дүниені адам көркейтпек, Құдайдың құдайлығын жұрт көзіне адам түсірмек. Алты күннен соң құдай дәнеме жаратпақ емес» [7, 138 б.].

Демек, адам – Құдайдың жай ғана жарата салған жаратылысы емес, ерекше мақұлығы. Мұсылманның ұлы ойшылы Ибн Араби

өзінің Фусус ал-хикам» (Пайғамбарлар даналығы) деген еңбегінде былай дейді: «...Бұл аты аталған (тіршілік иесі) адам және орын-басар (халиф) атанды. Ал оның адамшылығы оның жан дүниесінің әмбебаптығында және интеллигибельді (ақылмен танылатын – А.Ш.) мәндерді (хақаик) өзіне сыйғыза білгенде. Ол Құдай үшін – көздің қарашығы, онымен назар тоқтату, қарау (созерцание – А.Ш.) жүзеге асырылады, ол көру деп аталады. Сондықтан да ол адам деп аталады, өйткені ол арқылы Құдай өзінің Жаратқанын (халқ) көреді және солай болғандықтан да оған (Өзінің) рақымын жібереді» [8].

Исламның қайнар көздеріндегі адамға қатысты бұл мәселелер қазақтың діни бағыттағы ойшыл-ақындарын бей-жай қалдырған жоқ, керісінше өздерінің шығармаларында оны жан-жақты насихаттап, қарапайым халықты ағартушылықпен айналысты. Қазақтың өзі ақын-халық, ойшыл-халық болғандықтан болар бұл тақырыптағы шығармалар ғылыми трактаттар түрінде емес, дәстүрлі формада, яғни поэтикалық формада беріліп отырды. Бұл дәстүрлі форманың қазақ арасында кешегі кеңестік кезеңге дейін сақталып келгендігін айта кету керек. Бұл тұрғыдан алғанда, қазақтың ауызша әдебиеті мен жазба әдебиетінің «алтын көпір» қызметін атқарған ХІХ ғасырдың екінші жартысы мен ХХ ғасырдың басындағы діни-ағартушылық ақын-жыраулар шоғырының маңызы мен рөлі ерекше болды. Бұл шоғырдың қатарына жоғарыда сөз қылған аталмыш бағытты зерттеуші Уәлихан Қалижанұлы Ақмолла Мұхамедиярұлын, Ыбырай Алтынсаринді, Әбубәкір Кердеріні, Нұржан Наушабайұлын, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлын, Шәді Жәңгірұлын, Шәкәрім Құдайбердіұлын, Мақыш Қалтайұлын [5, 3 б.] жатқызса, біз өз тарапымыздан Ғұмар Қарашты, Майлықожа Сұлтанқожаұлын, Мәделіқожа Жүсіпұлын, Жүсіпқожа Шайқысламұлын, Құлыншақ Кемелұлын, Шәңгерей Бөкеевті, Мұсабек Байзақұлын, Ақтан Керейұлын, Әріп Тәңірбергенұлын және т.б. қосамыз. Әрине, бұл тізімге кірмей қалған осы діни сарында, мінәжат стилінде жазған қазақтың жергілікті ақын-жыраулары қаншама.

Ал «Сыр сүлейлері шығармашылығындағы діни-ағартушылық бағыт (тақырыптық, көркемдік ерекшеліктер)» деген тақырыпта диссертация қорғаған Өксікбаева Мөлдір

Әбдісақыпқызы Сыр сүлейлерінің қатарына мыналарды жатқызады: «Базар жырау Оңдасұлы, Ешнияз сал Жөнелдікұлы, Жиенбай Дүзбенбетұлы, Ерімбет Көлдейбекұлы, Оңғар Дырқайұлы, Күдері қожа Көшекұлы, Даңмұрын Кенжебекұлы, Омар Шораяқұлы, Тұрмағамбет Ізтілеуұлы, Қаңлы Жүсіп, Нұртуған Кенжеғұлұлы, Мәнсұр Бекежанұлы, Молдахмет Дабылұлы, Тұрымбет Салқынбайұлы, Сейітжан Бекшентайұлы, Мұзарап Жүсіпұлы. Бұлардың барлығы да медреселерден немесе ахун-ұстаздардан білім-тәрбие алған, ислам тақырыбына арналған дастандары бар. Онда Алланың бірлігі, Құранның шындығы, ардақты Пайғамбардың уағыздары, сахабалар, діни жолды ұстанған адамдар жайында айтылған. Мысалы, Ерімбет Көлдейбекұлының «Мұхаммед (с.а.с) Пайғамбар туралы хикая», «Әзірет Әлімен Дариха қыздың күресі», «Әзірет Әлі мен Мағауияның күресі», «Садуахас Сахи», «Ақтам,сабақа», «Атымтай Жомарт», «Әбу Шаһма», «Бап Раушан», Омар Шораяқтың «Мұхаммед», «Мағауия», «һақ Сүлеймен», «Қалимулла», «Әбу Шаһыма», Қаңлы Жүсіптің «Абыра ханның бастан кешкендері» қазақ әдебиетіндегі діни қиссадастандар қатарына жатқызамыз» [9, 3 б.].

Осылайша біз қазақ руханиятында діни-ағартушылық бағыттың басым екендігін аңғардық. Мәшһүр Жүсіптің жанжақты шығармашылығындағы басым бағдар – ағартушылық болғаны белгілі. Ол туған халқы мен елінің мешеулігі мен артта қалушылығының себептерін айқындап, озық елдердің қатарына қосылуы үшін білім мен ғылым үйреніп, сауат ашуға, адал еңбек етіп, кәсіп үйренуге, сондай-ақ имандылық, ізгілік, адамшылық қасиеттерді бойына сіңірген жастарды тәрбиелеуге шақырды. Өзінің осы мұратында қазақтың басқа да діни-ағартушылық ойшылдарымен үндес болды. Ендігі кезекте Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни-ағартушылық көзқарастарын аталмыш бағыттың ең көрнекті өкілдері – Абай Құнанбайұлының және Шәкәрім Құдайбердіұлының діни көзқарастарымен салыстыра талдамақпыз.

Көптеген зерттеушілер Абай мен Мәшһүр Жүсіп арасындағы үндестікті атап көрсетеді. Олардың арасында ойшылдың немересі, филология ғылымдарының докторы, профессор Қуандық Пазылұлы Жүсіпов Абай мен Мәшһүр арасындағы көркемдік



үндестікті былайша сөз етеді: Абайдың да, Мәшһүр Жүсіптің де өз кезіндегі зиянды әдеттерді түйрей сынағаны мәлім. Осы орайда ең алдымен екі суреткердің сол кезде етек алған кеселдің бірі – өтірікті шенеуін алайық:

«Терең ой, терең ғылым іздемейді, Өтірік пен өсекті жүндей сабап» (Абай) – «Өтірік өрттей лаулап жанып жатыр, Ессіз жұрт көбелектей барып жатыр. Бірін торғай, біреуін бөдене ғып, Өзі мен өзін жаулап алып жатыр» (Мәшһүр Жүсіп) [10, 3 б.].

Келесі керекулік мұғалім Б.Ә. Тұрсынова өз мақаласында Абай мен Мәшһүр Жүсіп шығармаларының негізінде қазақ әдебиетіндегі имандылық мәселесін талдайды. «Біздің имандылық пен ізгілік деп отырғанымыз егіз ұғымдар. Өз заманының белгілілері болған Абай Құнанбаев пен Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы да имандылық пен ізгілік ұғымдарын қатар алып, бұларды оқырманын тәрбиелеу құралына айналдырды. Абайдың «Әсемпаз болма әрнеге», «Жігіттер ойын арзан, күлкі қымбат», «Ғылым таппай мақтанба» т.б. өлеңдері, Мәшһүр Жүсіптің «Бес қымбат», «Нәпсіңді атқа мінгізбе», «Қолыма қағаз, қалам алайын да» т.б. өлеңдері – мұның дәлелі» [11, 282 б.].

Мысалы, адамды адамшылыққа үндеуде екі ойшыл да «бес рухани құндылықты» ұсынады. Мысалы, Абай:

*«Ғылым таппай мақтанбада»*

*Ғылым таппай мақтанба,*

*Орын таппай баптанба,*

*Құмарланып шаттанба,*

*Ойнап босқа күлуге.*

*Бес нәрседен қашық бол,*

*Бес нәрсеге асық бол,*

*Адам болам десеңіз.*

*Тілеуің, өмірің алдыңда,*

*Оған қайғы жесеңіз.*

*Өсек, өтірік, мақтаншақ,*

*Еріншек, бекер мал шашпақ –*

*Бес дұшпаның, білсеңіз.*

*Талап, еңбек, терең ой,*

*Қанағат, рақым, ойлап қой –*

*Бес асыл іс, көнсеңіз»* [12, 41 б.],

деп, дана Абай адам бойына тән бес жақсы қасиеттер мен бес жаман қасиетті ашып көрсетсе, молда Мәшһүр бес қымбат құндылықтарды саралап береді:

*«Екінші керек нәрсе – зақыл» – деген.*

*«Ғақылсызда тауық жағы (шағы) тақыр!» – деген.*

*«Аз іске ашуланып, дінін бұзар,*

*Иманын кәпірлікке сатар» – деген.*

*«Үшінші қымбат нәрсе – сабыр!» – деген,*

*«Сабырлысы мұратын табар!» – деген.*

*«Әр істе сабырсыздық тәубе-зорлық,*

*Сабырсыздық басқа пәле салар!» – деген.*

*«Төртінші қымбат нәрсе – шүкір» – деген,*

*«Нығыметке шүкірсіздік – күпір!» – деген.*

*Жатқан жерден: «Құдай кешір!» – деген қорлық,*

*«Себең іздеп тура жолмен жүгір!» – деген.*

*«Бесінші, қымбат нәрсе – әдеп» – деген,*

*Әдепсізде иман тұру ғажап!» – деген.*

*«Кәпірлік – әдептіде тұрмағандай,*

*Әдеп деген Махаббатқа себең!» – деген [11],*

Осылайша, Абай дағы бес құндылық – талап, еңбек, терең ой, қанағат пен рақым, ал Мәшһүр Жүсіпте – иман, ақыл, сабыр, шүкіршілік пен әдеп өлең сөзбен әдемі екшеліп, көкірек көзі бар оқырманға жол тартады. Осы орайда Мәшһүр Жүсіптің «иман» категориясын алдыңғы орынға қоюының өзіндік себептері бар. Өйткені, алдыңғы автордың ескертіп өткеніндей, «имандылық» ұғымы қазақтарда мейлінше кең түсінік және өзінің мағынасын исламнан алатыны даусыз.

Сүннеттік пайымдағы исламның биік мораль мен иләһи адамгершілікке негізделген ұстыны өз мағынасында «адамшылықты, ар-ұят, моральдық тазалық пен асқақты» білдіретін «имандылықтың» қазақы түсінігімен ұқсас.

Алла Тағала Қасиетті Құранда Өз Елшісіне былай деген: «Ақиқатында сен керемет мінездің иесісің» (Кәлам сүресі (68), 4-аят). Қазақтарда «ұяты жоқтың иманы жоқ» деген мәтел бар. Мұхаммед (с.а.с.) Пайғамбар (Оған Алланың берекесі мен сәлемі болсын!) ар-ұятқа үлкен мән берген. Ол «ар-ұят – иманнан» (Бухари, Иман, 3; Муслим, Иман, 57, 58; Абу Дауд, Адаб, 6.), «ар-ұят

– сенімнің тамырының бірі»( Абу Дауд, Сунна, 14; Насаи, Иман, 16.) және «ар-ұят тек игілік әкеледі» (Бухари (мухтасар), игілікті тәрбиелілік кітабы, хадис № 1950) деп үйреткен. Алланың елшісі: «... Ислам өнегесі – ар-ұятта»(Муватта, Хуснуль- Хулк, 9; Ибн Маджа, Зухд, 17 (4181, 4182), «ар-ұят – асылдандырады (әдемі қылады)» (Ибн Маджа, Зухд, 17 (4185); Тирмизи, Бирр, 47 (1975)), « кімнің ар-ұяты болмаса – иманы да жоқ» (Али аль Муттаки, КанзульУммаль, 3/119) дейді.

Мұхаммед Пайғамбардың сахих хадистерінде айтылған: «Ақиқатында, менің пайғамбарлық міндетімнің негізгі бөлігі мен мақсаты – көркем мінездерді толықтыру және кемеліне жеткізу» ( ас-Суюты, аль-Джами‘ ас-сагир, с. 155, хадис № 2584, Бухари, Хакима, Байхаки хадистерінің жинағы). Алла Тағала елшісі тағы да: «Шындығында, Қиямет күні сіздердің ішіңіздегі маған ең сүйіктісі де ең жақын болатындарың керемет мінезге, моральдық және адамгершілік қырынан ең үздіктерің» деген (Тирмизи, Бирр, 77 (2019)).

Қайда болсаң да, құдайдан қорық! Егер сен қателік жіберсең, артынан оны жуып-шаятын жақсы амал ет. Адамдарға (олардың шығу тегі мен сеніміне қарамастан) жақсы ниетпен қара» (аль-Бага, Мухтасарсунанат-тирмизи, с. 276, хадис № 2019; Тирмизи, Бирр, 55). «Қиямет күні жақсы істердің ішінде ең ауыр тартатыны: тақуалық пен көркем мінез, ибалы әдептілік болады» (ас-Суюты, Аль-Джами‘ ас-сагир, с. 155, № 2583, № 2584, № 2585 хадистері.).

Мұхаммед Пайғамбар (с.а.с.) ерекше қайырымды және кішіпейіл болды. Ол: «Егер ол өзі үшін нені ұнатса, өз бауыры (сенімі бойынша) үшін де соны ұнатқанша сіздердің сенімдеріңіз толық (жетілген) болмайды» (Бухари, Иман, 7; Муслим, Иман, 71) деп өсиет қалдырды; «... Егер иманға келіп иланбасаңыз, сіздер Жұмаққа лайық болмайсыздар, бірақ бір-біріңізді жақсы көрмесеңіздер, сенімге де келмейсіздер!...» (Муслим, Иман, 93; Тирмизи, Сифатуль-Кияма, 56).

«Пайғамбардан сүннет болып қалған бұл өсиеттер жалпыны қабылдайтын инклюзивтілік ұстынының өзегінде жатыр және бұл рух қазақтардың ғасырлар бойы ұстанып келген дәстүрлі ханафилік мазхабтағы суннилік исламның да негізін құрайды» [12, 41 б.]. Және осы тұста қазақтың дәстүрлі құндылықтар жүйесінен

берік орын алған бұл ислами құндылықтардың Абай мен Мәшһүр Жүсіп шығармаларында да басты тақырып болғаны сөзсіз.

Адамдыққа тәрбиелеудің келесі бір құралы нәпсіні тиюмен түсіндіріледі. Мұндағы ұқсастықты мына өлеңдерден байқауға болады:

*Жігіттер, ойын арзан, күлкі қымбат,  
Екі түрлі нәрсе зой сыр мен сымбат.  
Арзан, жалған күлмейтін, шын күлерлік  
Ер табылса, жарайды қылса сұхбат.  
... Керек іс бозбалаға – талаптылық,  
Әртүрлі өнер, мінез, жақсы қылық.  
Кейбір жігіт жүреді мақтан көйлеп,  
Сыртқа пысық келеді, көзге сынық [13, 35 б.],  
(Абай)*

*Әр істі ойлау керек әуел бастан,  
Не пайда өнері жоқ жігіт жастан.  
Мәз болма мұнарланып көрінгенге,  
Кісі жер жемісі жоқ тау мен тастан  
Дос қой деп ішкі сырын түгел айтып,  
Онық жеп жүрген жан көп аңдамастан.  
Бір өрттен қалмайтұғын қалың қаудай,  
Баянсыз бақ-дәулетке болма мастан [14, 28 б.],  
(Мәшһүр Жүсіп)*

Мәшһүр Жүсіп пен Абай арасындағы үндестік тек осы өлең-сөздерде ғана емес, қара сөздерінен де байқалады. Мысалы, сөздің адам өміріндегі қызметін бағалаған Мәшһүр Жүсіптің мына төмендегі сөздері белгілі ғалым, филология ғылымдарының докторы, профессор Дандай Ысқақтың пікірінше, Абайдың Қара сөздеріндегі стильге ұқсайды [15, 28 б.].

*Ғылым біл, жұмыс істе оған серік,  
Жарлыға мал –бұл, ғылым болар көрік.  
Ғылым, білім өнерсіз қадірсізді  
Өлік біл, оны жан деп білме тірлік [16, 90 б.],*

деп жырлаған Мәшһүр Жүсіп ұлы Абайдың гуманистік-демократтық және діни ағартушылық жолын, ізгілік пен имандылық дәстүрін сабақтастықпен жалғастырып, артына мол мұра

қалдырды. Қазақ руханиятының қос алыбы да туған халқының рухани, мәдени, әдеби дамуына өлшеусіз үлес қосты.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы қазақ рухани мәдениетінің үшінші алыбы, қазақтың тағы бір көрнекті тұлғасы, Абайдың немере інісі әрі шәкірті Шәкәрім Құдайбердіұлымен түйдей құрдас еді. Қазақтағы жақсы мен жайсаңның бірін бірі іздейтін дәстүріне сай, бұл екі ойшыл да өзара жүздескен екен. Мәшһүр Жүсіптің артына қалған мұрасын қызғыштай қорғап, көздің қарашығындай сақтап, біздің заманымызға табыстаған көнекөз қарияның бірі Алдабергенов Төлепберген деген азамат еді. Сол кісінің айтуынша, 1931 жылдың жазында Баянауыл елінде Шорманның Мұсасының ұрпақтары атасына үлкен ас берген көрінеді. Оған Шыңғыстаудан Шәкәрім қажы да келеді. Сонда ол Мәшһүрмен кездесіп, құрдасына: – Мына жаңа заман қалай болады?» – деп сұрайды. Мәшһүр Жүсіп: «Бұл – аласапыран заман. Бұл – социализм деген заман, мағынасы құдайсыздар қоғамы деген, дүние кезек деген бар емес пе, бір кезде құдай деген құстай ұшады дедік, енді құдай деген мұрттай ұшатын заман болады, көрешек алда деген екен:

*«Тірі қалғаның көресің,  
Мәдени үйге кіресің,  
Қонысың болар орыс қаласы.  
Қазаққа енді тұрмыс жоқ,  
Болуға да орын жоқ.  
Ағымның сондай жобасы,  
Шәкәрім, жағдай осылай» [17, 260 б.]*

Осылайша, екі мұңлық ақын Баянауылда үш-төрт күн бірге болады. Қайтарында Шәкәрімге Мәшһүр Жүсіп былай дейді: Аз ғана уақыт – төрт-ақ күн бірге болдық. Тірі жүрсең социалист қоғамына кір. Мен өзім сол 1916 жылы ораза-намазбен қоштасқанмын. Бұл екеуіміздің ақырғы кездесуіміз болар, жас та келді, тағдыр да жақын. Дүние көшкен керуен ғой, дүниеге бірге келдік, бірге жүрдік. Енді сол керуенмен бірге кетуіміз керек қой:

*«Біріміздің ажалымыз Алладан болар,  
Біріміздің ажалымыз адамнан болар.  
Жас та келді, тағдыр да жақын,  
Ақырғы кездесуіміз осы болар.*

*Қош сау бол деп құшақтап,  
Кафу Рахман деп аттанады» [17, 260 б.].*

Осылайша екі діндар-ойшылдар құшақтасып, қоштасады. Дүние есігін бірге аттаған құрдастар өмірден де бірге аттанады: екеуі де 1858-1931 жылдар аралығында өмір сүріп, 73 жастарында дүниеден өткен. Әулие Мәшһүр Жүсіптің айтқаны келіп, өзі сол жылы 27-қарашада өз ажалынан қайтыс болады да, ал Шәкәрім қажыны күз ортасында А.А. Қарасартов бастаған ГПУ-дің қызметкерлері Шыңғыстауда құдық басында атып, сол құдыққа көміп кеткен. Кейінірек баласы Ахат жұрттың айтуымен құдықты тауып, сүйегін атасы Құнанбайдың қасына қайта жерлеген. Қазір ол Құнанбайдың қасында емес, жидебайда Абайдың қасында жатыр.

Қазақтың маңдайына біткен ұлы тұлғалардың бірі Шәкәрім Құдайбердіұлы ойшылдығымен қоса ғалымдығымен, ақындығымен, жазушылығымен, аудармашылығымен, сазгерлігімен және тарихшылығымен көзге түскен. Рухани мәдениеттің осы аталған салаларының барлығында қалам тартып, артына мол мұра қалдырған. Шәкәрім қазіргі Шығыс Қазақстан облысының Абай ауданындағы Шыңғыстау бөктерінде 1858 ж. шілденің 11-де дүниеге келген. Оның әкесі Құдайберді Құнанбайдың үлкен бәйбішесі Күнкеден туған, Абаймен әкесі бір, шешесі бөлек. Шәкәрім сонда Абайға немере іні болып келеді. Құдайберді отыз жеті жасында дүниеден өткенде, атасы Құнанбайдың тәрбиесінде болған Шәкәрім жетімдік тауқыметін тарта қоймаған. Өзінің «Мұтылғанның өмірі» атты ғұмырнамалық өлеңінде айтылғандай, бес жасында ауыл молдасынан сабақ ала бастайды. Атасы оның көңіліне қаяу түсірмей, бетінен қақпай, еркелетіп өсіреді: ол жөнінде ақынның өзі: «қажы марқұм мені «жетім» деп аяп, қысып оқыта алмай, жетімді сылтау етіп, ойыма не келсе, соны істеп ғылымсыз өстім» деп өкіне еске алады. Алайда ақылды бала өсе келе тез ес жиып, жеті жасынан бастап өлең сөзге бейімділігін танытады. Оның әйгілі Ұстаз-ағасы Абай – оның ақын болып қалыптасуына бағыт-бағдар беріп, ақындыққа баулып тәрбиелеген. Кейін Шәкәрім, өз ұлы Ахатқа айтқан бір әңгімесінде: «Абай маған өлеңді қалай жазу керек, қандай өлең жазу керектігін айтып, көп-көп кеңес, ақыл беретін. Мені Абай тәрбиеледі. Абай болмағанда,

мұндай болуым неғайбыл еді», – деп ағасының ұмытылмас қамқорлығын тебірене еске алады [18, 452 б.].

«Жігітке жеті өнер де аз», «өнерді үйрен де жирен» демекші, Абай оны өнер түрлеріне де баулыған. Абай Шәкәрімнің жасынан домбыраға құмарлығын байқап, керей руынан шыққан атақты домбырашы Біткенбай деген адамды шақыртып алып, Шәкәрімге күй үйретуді тапсырады. Бір жылға тақау уақыт ішінде Шәкәрім одан көптеген күй үйренеді. Шәкәрім он жасқа келгенде мылтық атып, домбыра, гармонь үйреніп, тіпті бала қиялмен киімді сырлап киіп сағат пен органға (күй сандығы) таңырқап қарап, сырын білу үшін ішін бұзып ашып та көреді, телеграмма жайлы білуге ұмтылады. Сурет те салады. Он беске толғанда қаршыға, бүркіт ұстап, құс салып, серуенге шығады [19]. Осы тұста ағасы Абайдың өлеңдерін тыңдап, оқып: «ойым бар өлең айтқандай, ғылымға таман қайтқандай» – деп ақындық өнерге де бет қояды. Абай інісі Шәкәрімнің бойында туа біткен ақындық қасиеттің бар екенін ескеріп, өз тәрбиесіне алған.

Шәкәрімнің өзі өз өмірінің бірінші кезеңі деп Құнанбай әулетінде тәрбие көрген алғашқы жиырма жасын айтады. Құнанбай мен Абайдың тәрбиесіндегі Шәкәрім ақынды өмірдің өзі ақылды болуға бейімдеп, ерте есейткен. Жиырмаға жетпей-ақ Шәкәрім жан-жағына ой көзімен қарап, даналық сөздер айта бастаған.

Шәкәрім жиырма жасынан былай қарай, аз да болса ғылым жолына түскенін, «Мұтылғанның өмірі» атты өмірбаяндық дастанында былайша баяндайды:

*Жиырмадан өткенде,*

*Аз ғана ғылым оқыдым.*

*Алғызып кітап шеттен де,*

*Көңілге біраз тоқыдым [20, 486-487 б.].*

Жиырма, жиырма бір жасында жазған өлең-жырларында елдің қотырын қасымай, мұндарын ескермей, жастарға ғана ұнайтын, солар ғана тыңдайтын «Жастық туралы», «Кәрілік туралы» атты өлеңдерін жазады. Бұл өлеңдері ұстазы Абайдың қатты сынына ұшыраған. Абайдың ақындық кітапханасына терең үңіліп, ақыл-кеңесімен шеттен кітаптар алғызып, білмеген, түсінбеген жерлерін сұрап, ғылым жолына енді түсіп келе жатқанда еріксіз болыстықтың тоқымын жамылады. Болыс болып сайланған

Шәкәрім еріксіз жемтік шоқып, ақындық, ғылым жайы жолына  
калып, атақ тағынып, айла жамылып:

*Жиырма мен қырық арасы*

*Жас өмірдің сарасы,*

*Бос өткенін қарашы,* [20, 488-489 б.] деп жиырма жыл өмірін  
бос өткізгені үшін қатты өкінеді.

Осы кезден бастап ел ішіндегі небір сұркия-сұмдықты,  
алтыбақан алауыздықты күнде көріп жүрген сезімтал ақын  
жасөспірімдерді қызғыштай қорып, осындай бәлелерден аулақ  
болуға шақырады. Дүниенің өткіншілігін, сол өткінші өмірде  
адамдардың бір-біріне қайырымды болуы, барынша адал, арлы  
болуды уағыздайды. Қара қазақ баласы, әйтеуір, адам болса екен  
дейді, олар да ел қатарына қосылса екен дейді. Кейде күйінеді,  
кейде мұңаяды. Ертелі-кеш елтең-селтеңмен күн өткізіп жүрген  
желөкпелерге ренжиді. Олардың өнер қуып, еңбек етпегеніне на-  
лиды. «Көрінгенге көз сүзбей күнін көріп, Қазақ қашан ел болар,  
құдайым-ай?!» деп күрсінеді. Осы келеңсіздіктерді болдырмауды  
мақсат тұтып, өзі де билік жүйесіне араласады.

*Жиырмадан өткенде,*

*Азгана ғылым оқыдым.*

*Алғызып кітап шеттен де,*

*Көңілге біраз тоқыдым.*

*Білмегенді сұрадым,*

*Жиыстырдым, құрадым.*

*Оқыған сайын ұнадым,*

*Жолына түстім осының.*

*Білімге салып тілекті,*

*Сыбанып едім білекті,*

*Ағартуға жүректі,*

*Аршымақ болып қоқымын.*

*Өлең мен сөзді шеберлеп,*

*Айтқаным мақұл болар деп,*

*Бндын қойып ентелеп,*

*Жарайды деп осыным,*

– деп Шәкәрім өзінің білімге құштарлығын бейнелейді [21, 102 б.].

Шәкәрімнің шығыс, батыс әлемі ойшылдарының шығарма-  
шылығына қызығушылығын оятқан да – Абай. Абайдың



өсиет-кеңесімен Шәкәрім Мекке, Стамбул, Парижге барып, кітапханаларда жұмыс істейді, өзіне кітап жинап, шығыстық нота жазу жүйесін меңгереді. Шәкәрім Абайдың өз балаларымен қатар нағыз толық мағынадағы төрт Шәкіртінің бірі болғаны, ағасымен туысқандық, ұстаздық- шәкірттік байланыста ғана емес, бертін келе теңдес-тізелес, ақындық дәрежеде сыйлас, мәжілістес болып, Абай маңында өтіп жатқан жиындарға қатысып, оның мәнін, түп төркінін терең түсініп, Абай ұғынған дәрежеде санаға сіңіргені М. Әуезовтың зерттеулерінде жақсы айтылады [22].

Шәкәрім мен Мәшһүр Жүсіптің өмірбаянында, шығармашылығында да керемет ұқсастықтар бар. Тіпті бала кезіндегі қиялдары да шығармашылықтарында бір ортақ көңіл-күймен өріледі. Екеуі де бес жасынан бастап ауыл молдасынан дәріс оқып бастаған, бала Мәшһүр осы оқудың соңында ата-анасынан, туған-туыстан алыста болып, «тірі жетім» болғанына қамықса, алты жасында әкесінен айрылған Шәкәрім абайсызда жауынқұртын басып өлтіргенде «Өлімнің қандайлығын көзің көрді, Кешегі тірі жүрген әкең қайда?!» деп өлең шығарған. Яғни жастайынан Шәкәрімнің бойындағы имандылыққа негізделген этикалық сарын айқын аңғарылады. Жастары әбден ұлғайған шақтарында Шәкәрім Шыңғыстауға кетсе, Мәшһүр Жүсіп өзінің Қызылтауынан даладағы Ескелдіге кетіп, өз шығармашылықтарын қорытындылап, оңаша өмірді хош көреді. Шәкәрім мен Мәшһүр Жүсіптің негізгі ұстанымдарының бірлігі туралы жазған керекулік К.Н. Қанапиянов пен Б.Р. Нұртазина былай дейді: «Ақиқатты іздеуде, өзін-өзі жетілдірудің руханилық тұрғысынан алғанда да, көркемдік шығармашылықта да, сондай-ақ ағартушылық пен қоғамдық-гуманитарлық әрекеттің әлеуметтік саласында да өз ұмтылыстарын жүзеге асырған шығармашыл тұлғалар ұлттық мәдениетте некен-саяқ. Көптеген басқа шығармашыл тұлғалармен (С. Торайғыровтың, М. Жұмабаевтың қиырлы ізденістерін, А. Байтұрсыновтың оңайға соқпаған таңдауын еске алайық) салыстырғанда бірінші дүниежүзілік соғыс, екі орыс төңкерістері өтіп, азаматтық соғыстар қоғамды жіктеп, адамдарды бір-біріне қарсы қойып бөліп тастаған тарихтың драмаға толы кезеңінде Шәкәрім Құдайбердиев пен Мәшһүр Жүсіп Көпеев қарапайым халықтың құқықтарын қорғаумен, терең де күмәнсіз

гуманизммен сипатталатын ұстанымдарының қалтқысыздығын, өздерінің адамгершілігі мен психологиялық орнықтылығын сақтап қалды. Мұндай қасиеттердің көрінуі, сөз жоқ, бұл екі ұлы дәруіш пен аскеттің көп жылдық формальды емес діни ізденісі мен практикасының нәтижесі болатын» [23].

Мәшһүр Жүсіппен бір жылы дүниеге келіп, 73 жасында асыра сілтеудің құрбаны болған Шәкәрім Құдайбердіұлының дүниетанымы ағартушылық бағыттың барлық өкілдерінікі сияқты өз кезеңіндегі тарихи, әлеуметтік жағдайлардың көрінісі ретінде қалыптасты. Өз заманында Шәкәрім дүниетанымының іргетасы ретінде жазған алғашқы кітабының өзінде діни түсініктегі болмыс пен ислам қағидаларын талдай отырып, адам табиғаты мен танымын, қоғамдағы адамның орнын анықтауға тырысады «...адам өзін-өзі білмекке әуелі жоғарыда айтылған қайдан жаралдым, не үшін жаралдым, түбінде не болмақпын деген үш сөзді ойласа керек! Онан соң басыма пайда, дүние ахиретіме пайда не іс қылып жүрмін, халыққа не пайда келтіріп жүрмін. Біреуге, яки өзіме зиян қылғаннан саумын ба деп ойлау керек! Өйтіп өзін-өзі тексермей жүре берген адам жайдан мал, аңнан да төмен болады», – деген тұжырымға келеді [24, 25 б.]. Яғни, қазақтың сенім-наным, діндарлығы жайлы ойлары жалпы сенім мәселесіне ұласып, Шәкәрімді өз сенім теориясын жасап шығаруға жетелейді.

Шәкәрімнің «Түрік, қырғыз, қазақ һәм хандар шежіресінде» оның ұстаздары мен дүниетанымының нәр алған бұлақтары аталады: «Құнанбай қажы Шәкәрімді қазақтың халық даналығымен таныстырды, Абай оған Еуропаны ашып берді, соңғы ұстазы Исмағыл Гапринский – Шығысты» [25, 98 б.]. Демек, Шәкәрім қажы да молда Мәшһүр Жүсіп секілді сол замандағы жәдидшілдіктің озық идеяларымен жақсы таныс болған. Осы орайда өзі мен өз жұртының түп тарихын, өткенін білуге деген ұмтылыс тарихшы Мәшһүрге де, тарихшы Шәкәрімге де ортақ. Мәшһүр өте көптеген тарихи материалдарды «Меске» жиып, «Қазақтың түбін» жазса, Шәкәрімнің «Түрік, қырғыз, қазақ һәм хандар шежіресі» (сондай-ақ осы кезеңдерде Абайдың, И. Халфиннің, Қ. Халидтің, Н. Наушабайұлының, М. Тынышбайұлының және т.б. шежіре жазумен айналысқанын айта кету керек) отандық тарих ғылымында құнды тарихнамалық еңбек қатарына жатады.

Шәкәрім 40 жасқа дейін түрікше біліп, араб, парсы, орысшаны аудармамен ғана оқи білетін-ді. Қырықтан былай қарай адасқан азғын діншілдердің, пәншіл ғалымдар мен философ-ойшылдардың жазғандарын оқып, ақылға сыймаған дәлелдерін сынайды. Абайдың ақындық мектебінің көш басында жүретін, бас шәкірті Шәкәрімнің өзгеге емес, өзіне де сын көзімен қарап, қазақтың да, өзінің де көп мінін қазып жазған тұсы – осы қырық жасынан басталады. Әсіресе, «Қазақ неткен жан?», «Дінім қалай, жаным не, жоғалам ба өлгенде?» немесе «Әлемді кім жаратқан?» т. б. қазақ арасында анық шешімін таппаған, әртүрлі ой-жотамен дәлел айттып, қарысқан діншіл молдалар мен пәншілдердің қате пікірлерін тексеру мақсатында Меккеге екі рет 1905-1906 жж. барады. Оның аталған өлеңдеріндегі, сондай-ақ «Үш анық» философиялық шығармасындағы жаратылыстанулық-ғылыми ізденістер оны Мәшһүр Жүсіптің ізденістерімен жақындастырады.

«Жылым қой, жұлдызым – июль» (Мұны Мәшһүрдің «Жылым – қой, тауық жылы мен үш жаста» деп келетін өлеңдерімен салыстырыңыз) атты өлеңінің аяғында «Неден бармын? Не қылған жөн? Жоғала ма жан өлген соң?» – деуіне қарағанда, ақынды қатты толғандырып жүрген жан сыры туралы жазылған кітап болса керек. 1911 ж. Орынбор қаласында «Шежіре», 1912 ж. Семей қаласы «Жәрдем» баспасынан «Қазақ айнасы» атты лирикалық өлеңдері, «Қалқаман-Мамыр», «Еңлік-Кебек» дастандары жеке кітап болып жарық көрді. Ал Мәшһүр Жүсіп көптеген діни қиссалармен қатар, «Гүлшат-Шеризат» дастанын жазған-ды.

Шәкәрімнің «Мұсылмандық шарты» атты дінтанулық, исламтанулық еңбегінің мақсатын халқының болашағын ойлағандықтан, халқына діни дұрыс жол, дұрыс бағыт көрсетуге ұмтылысы деп түсінгеніміз жөн. Бұл шығарманың сол кезде де, қазір де маңызы ерекше. Оны ХХ ғасыр басында қазақ тілінде жарық көрген алғашқы діни оқу құралының бірі десе де болады. Ол пайдалануға жеңіл, терең біліммен жазылған тамаша туынды.

Шәкәрім оны мәніне қарай төмендегідей бес бөлімге бөліп, жүйелеген:

1. Иманның мағынасы және иман сенімі (Исламның мәні);
2. Ахлақ (Ислам психологиясы);
3. Іс-харекет үкімдері (Сегіз амал);

4. Ислам негіздері (ғибадат);

5. Қоғамдық қатынастағы шарғи талаптар (Фикһ ілімінің негіздері).

Шәкәрімнің діни көзқарастары діни әмбебаптылықтан тұрған, ол өз ойында әлемнің бәр діндердің ерекшеліктерін баяндай келе «діндердің түп мақсаты» дейді, сол мақсаты құдайға жету болатын. «Мұсылмандық шартын» жазып қазақтың діни сауатын ашпақ болған Шәкәрім Тәңіріні, Табиғатты, Адамды қарастыра отырып, бірегей концепция жасады [26]. Оның бірегейлігі мынада: Шәкәрім теориясында қалың халық мойынсұнғысы келетін Тәңірісі де, оның өзі қозғау беріп жаратқан табиғаты да бар. Және сол жаратылыстың ең жоғарғы түрі Адам да бар. Шәкәрім «Мұсылмандық шарты» ғана емес, қайталай айтсақ, поэзиялық шығармаларында да дін мәселесіне ерекше мән берген.

Шәкәрімнің ағартушылық тақырыптағы шығармалары 1879 жылы жазылған «Жастарға» атты өлеңінен басталады. Жалпы ағартушылық идеясы Шәкәрім лирикасының алтын дінгегі болып саналады және бұл сала оның Абаймен және Мәшһүрмен үндестігін танытады. Өзінің «Насихат», «Сынатар сың өзінді», «Үш-ақ түрлі өмір бар», «Сен ғылымға...», «Ғылымсыз адам айуан», «Жасымнан жегік білдім түрік ілін» сияқты көптеген өлеңдерінде Құдайбердіұлы ағартушылық идеяларын көтереді. Шәкәрім үшін байлықтың ең үлкені – ғылым. Өзінің «Үш-ақ түрлі өмір бар» атты өлеңінде ол адам өміріне «ортаншы өмір» деген ұғымды қолданады. Бұл – адамның жастық шақ пен кәріліктің арасындағы белсенді өмірі. Шәкәрімнің айтуынша, міне, осы жылдары уақытыңды босқа еткізбей, ғылымға үңілсең, одан өзіңе керек қазынаны тауыпала білсең- өмірлік мұратыңа жеткенің. Бас-аяғы үш шумақтан тұратын өлеңнің идеясы – адам баласын, Абай айтқандай, «ержеткен соң түспеді уысыма» деп өткініште қалдырмау.

Шәкәрім өмірінің ең маңызды кезеңі – ақындық, сазгерлік, пәлсапашылық құрған жемісті жылдары болып саналатын ересек кездегі өмірі. Шәкәрім барлық өлеңдерінде «қырық жасқа келгенде», «қырықтан соңғы өмірімде» деп, осы жасқа келгенде өзінің толысқан, жетілген өмірі басталғанын айтады. Осы кезеңде Шәкәрім адам жанының небір құпиясын жыр кестесіне түсіріп,

әлемдік үлгілерден сусындаған ақын, бүкіл дүниені алдына алып, тербетіп отырғандай болып, өз ойларын прозалық шығармалары мен мақалаларына, хаттарына арқау етеді. Шәкәрім өмірінің соңғы оншақты жылын елден жырақ, айдалада, Саятқорада өткізеді.

Шәкәрім «Шын бақыттың айнасы», 1930 жылы «Жетпіс екі жасымда», «Мұтылғанның өмірі» атты өмірбаяндық поэмасы мен шығармалары арқылы өз өмірін де қорытындылап, өмірбаяндық деректерін топтап жазып кеткен. Бүгінгі таңда ақынның 185 әртүрлі тақырыптағы өлеңдері, бес дастаны («Қалқаман-Мамыр», «Еңлік-Кебек», «Ләйлі-Мәжнүн», «Нартайлақ пен Айсұлу», «Мұтылғанның өмірі») «Әділ-Мария» атты көлемді романы, 6 тақырыпта қара сөздері, 14 тақырыпты қамтыған жүйелі шежіресі, «Мұсылмандық шарты» еңбегі, 23 мақала мен 10 аударма жұмысы өз оқырмандарының қолына тиіп отыр. Халық үшін, жалпы адам баласы үшін туған Шәкәрім елу бес жыл жиған рухани мол мұрасын, қорытқан ой-пікірлерін жаңа буын, жас ұрпаққа аманат етіп қалдырған.

*Көрмесе де көзімді,*

*Білмесе де өзімді.*

*Кейінгі жандар қабылдар,*

*Айтылған тұзу сезімді,* – деп, келер ұрпақ, ойлы жастардан үміт етеді.

Шәкәрім де Мәшһүр Жүсіп және басқа да ХХ ғасыр басындағы қазақ зиялылары сияқты мерзімдік баспасөз беттеріне публицистикалық мақалалар жариялап тұрған. Олардың ішіндегі ең әйгілісі әрине, 1912-жылы «Айқап» журналына жариялаған дінтанулық, адамтанулық сипаттағы «Білімділерге бес сауалы». Бұл сауалдарға әлі күнге дейін жауап бергендер некен-саяқ. Ол бес сауал мынау еді: 1) Алланың адамды жаратқандағы мақсұты не? 2) Адамға тіршіліктің ең керегі не үшін? 3) Адамға өлген соң, мейлі, не жөнмен болсын, рахат-бейнет, сауап-азап бар ма? 4) Ең жақсы адам не қылған кісі? 5) Заман өткен сайын адамдардың адамшылығы түзеліп бара ма, бұзылып бара жатыр ма? Қай түрлі жауап берсеңіз де, дәлеліңіз не? [27]. Шәкәрім «Қазақ», «Сарыарқа», «Абай» және т.б. газеттер мен журналдарға ағартушылық бағытта мақалалар жазып, қазақ публицистикасына өзіндік үлес қосты: «Қазақ тілі» газетінің басқармасына өтініш», «Сын һәм сынауды

сынау», «Ар қарызы», «Жазу мәселесі», «Сөз таласы», «Қазақ қалыптары» және т.б.

Ал Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы болса, ағартушылық-публицистикалық қызметін Шәкәрімнен анағұрлым ерте бастады және сол кездегі қазақ қоғамы үшін, ондағы діни ахуал үшін ең өзекті деген ойларды ортаға салды. Ағартушы Мәшһүр Жүсіп өзінің 1890 жылы «Дала уәләятының газетінің» алтыншы және жетінші сандарында жарияланған «Баянауылдан» атты мақаласында дін мен ғылымның кереғарлығы туралы, ислам дінінің білім алуды, әсіресе әйелдердің білім алуын шектейтіндігі жөніндегі әр алуан стереотиптер мен штамдарды теріске шығарады. Мал жиюдан басқа өнерге құлықсыздық таныта бастаған қазақты мұсылманша болсын, орысша болсын, ғылым үйренуге шақырып, аталмыш мақалада былай деп жазады: «Мал жиып бай болуды ойлама. Ғылым үйреніп, білгіш болуды талап қыл. Неге десең, ғылым – пайғамбардан қалған мұра. Мал қарау – байдан қалған мұра. Малды кісінің дұшпаны көп болады, ғылымды кісінің досы көп болады. Мал жұмсай бастасаң, таусыла бастайды, ғылым жұмсай бастасаң, артылып, үсті-үстіне көбейе береді... Мал біткен кісі мұрнын көтеріп, тәкаппарлық қыла бастайды. Ғылымды болған кісілер өзін өзі төменшікке алып, кішік көңіл болады» [28, 329 б.].

Еуропацентристік көзқарастағы кітаптарда исламда әйелдің рөлі төмен деген айыптау жиі кездеседі. Батыс әйелдері білім алу, еңбек ету, меншіктену құқықтары мен сөз бостандығы, іс-әрекет бостандығы үшін күрес жүргізді. Феминизм нәтижесінде Еуропа жыныстық төңкеріске келді. Исламда болса, әйелдердің білім алуға деген құқығы ерлермен бірдей. Ислам мұсылмандарды білім алуға ұмтылуға міндеттегенде, оларды ер мен әйел деп бөлмейді. Он төрт ғасыр бұрын Мұхаммед білім іздеу еркек болсын, әйел болсын, әрбір мұсылманның міндеті деп жариялады. Мұны мұсылмандар ғасырлар бойы ұстанып та келді және білімді әйелдердің даңқы да шығып отырды.

Еркектер сияқты әйелдердің де сөз бостандығына деген құқы бар. Ол әйел болғандықтан ғана оның салауатты пікірлерін теріске шығаруға болмайды. Құранда әйелдердің тек өз пікірін еркін айтып қана қоймай, Пайғамбардың өзімен де, мұсылмандардың өзге жетекшілерімен де күрделі мәселелерді талқылауға қатысып,

пікірталасқа түскенінің мысалдары кездеседі. Мұсылман әйелдерінің қоғамдық маңызы бар кейбір заңнамалық мәселелер бойынша ұсыныс айтқандары, тіпті кей жағдайда халифтермен оппозицияда болып, ақырында халифтердің олардың ақылды дәлелдерімен келіскен жағдайлары да тарихтан белгілі.

Әйел тіршілікті өмірге әкелуші ана, отбасының күре тамыры, шаңырақтың тірегі, ұрпақтың тәрбиешісі, қамқоршысы, жарық дүниенің жақсылықтарын жасаушысы адам баласына тек ізгілік, жақсылық тілеуші тұлға болғадықтан қазақ қоғамында қатты құрметтелді. Ол сәбидің шыр етіп дүниеге келген сәтінен бастап («Туғанда дүние есігін ашады өлең» деп дана Абай айтқандай), дүниеден өтердегі жерлеу дәстүріне дейінгі салт-санадан айқын аңғарылады. Әрбір салттың тұтқасында әйел заты жүреді және соның барысынан-ақ қазақы әйелдің болмысы аңғарылады [28, 96-97 б.].

1920 жылы Семей қаласында «Абай» журналында Мұхтар Әуезов пен Жүсіпбек Аймауытовтың қазақ әйелінің бүгінгі хәліне арналған мақаласы шығады. Сол мақалада ұлтының қамын жеген екі кемеңгер «Ел боламын десең, бесігіңді түзе» деп қалың қазаққа ұран тастайды. Мұның мәнісі: қазақ әйелінің жағдайын түзе, қазақ әйелі надан болып қалмасын, оқыт, тәрбиеле, өйткені бала кімді жақсы көрсе соған ұқсап кетеді деген даналық ой айтады. Алайда, бұл Еуропаға елпендеп еліктеуді білдірмесе керек, біздің асыл қазынамыз ата-бабаларымыз қалдырған үлгі-өнегеде емес пе!?

Мәшһүр Жүсіптің «Баянауылдан» аталған мақаласында осы мәселе де көтеріледі. «Ғылым еркекке, ұрғашыға бірдей керекті нәрсе. Еркекке бір есе керек болса, ұрғашыға он есе керек. Еркек өзі оқып білмесе, бір жерден барып естісе де, бір сөз үйренеді. Ұрғашы бейшара өзі оқып білмеген соң, ол ешқайда бара алмайды. Сонан соң қайдан естіп үйренеді?! Сол үшін көбінесе ұрғашы оқыса керек. Біздің қазақ ойлайды: «Қатын молда болып, бала оқыта ала ма? Ұрғашыны оқытып не керек?» – дейді. Жок, олай емес. Ойлап тұрсаң, еркектің оқығанынан да ұрғашының оқығаны пайдалы. Неге десең, ғылым еркекке, ұрғашыға бірдей парыз. Оның бер жағында ұрғашы оқып ғылымды болса, алған ерін жақсы сыйлап, күтіп, оған таза қызмет қылудың мәнісін біледі. Нәм өз бойына керекті зәрулі болған табиғат ғибраттарының ғылымын

біледі. Һәм балалы болған уақытта сол балаларын жақсы әдеппен үйретеді» [28, 329 б.].

Мәшһүр Жүсіп қазақтың атастыру салтына қарсы пікірі айтады. «Еркек балаға жасынан қыз айттыру бір лайықсыз нәрсе. Неге десеніз әркімнің өзінің көңілі сүйгені болады. Құда жақсы, құда жаман болсын, жасында біреуге құда болып, өскен соң жақсы-жаманына қарамай, қазақ мал кетпесін деп алып бере қояды. Сонан соң бір біріне муафық қылмай, көбінесе ұрыс-талас, жанжал, дау осыдан болады. Не еркек ұрғашыны жаратпайды. Тастаймын деп әуре болады. Не ұрғашы еркекті жаратпайды. Осыдан құтылсам екен, бір жақсы байға тисем екен деп әуре болады. Қыз баланы Һәм әбден ер жеткен соң, өзінен ризалық сұрап, ықтияр қылған жеріне берсе керек. Ер бала болсын, қыз бала болсын, өзді-өзі ықтиярласып қосылған соң, бұлардан жанжал, ұрыс, талас анда-санда болмаса шықпайды және бір-біріне махаббатты болып, бұлардан туған бала Һәм жақсы туады» [28, 330-331 б.].

Ұстаз Мәшһүр Жүсіп бала тәрбиесіне үлкен көңіл бөледі. «Сүтпен берген мінез сол бағытымен кетеді», – деген сөз бар. Баланың табиғаты үйінде ішпек-жемекте болады. Осыларды әдетпен өлшеумен жас күнінен қалып алдырса, өскенде көп пайдасы болады. Алты-жеті жасқа жеткен соң молдаға оқытуға берсе керек. Ол молданың өзі әдеп көрген, ғұламалардан, ишандардан, бұрынғы өткен жақсылардан баһза алған Һәм ұстазынан рұхсат алған, сыналып өткерілген молда болсын! Жарамайды – бір ноғайға еріп хатшы болған, бір сартқа еріп қосшы болған, шала хат таныған, бұзылған, жаман жерлерде оқыған, өзі бұзылған адам баланы бұзып жібереді. Сонан соң бала өмірінде түзелмей кетеді» [29, 331 б.].

1957 жылы шыққан Қазақ ССР тарихында «...Қазақтың ауыз әдебиеті дәстүрлері мен өз заманындағы жазба әдебиетпен тығыз байланыста болды... Көпеев бүкіл дердік қазақ даласын, Түркістан өлкесін аралап, көптеген ақындармен, суырып салма жыршылармен кездесті, олармен сөзбен айтысып та жүрді, өзінің белгілі адамдармен әңгімелерін, олардың маңызды нақылдарын, ұтымды өткір сөздерін өзінің дәптеріне жазып алып отырды», – деп сипатталады [30, 581-582 б.]. Жоғарыда айтылғандай, Мәшһүр Жүсіп Абаймен де, Шәкәріммен де бетпе-бет кездесіп сұхбаттас



болғандықтан, «Мәшһүр Жүсіп Көпейұлын Абай мен Шәкәрімнен бөліп қарауға болмайды. Абайдың шығармалары 1909 жылдан, ал Мәшһүр Жүсіптің кітаптары 1906-жылдан бастап елінің іздеп жүріп оқитын шамшырағына айналды» [31, 183 б.].

Абай, Мәшһүр Жүсіп пен Шәкәрім арасындағы байланысты дәстүр жалғастығы мен заманауи жаңашылдық аясында қарастырылуы тиіс. Үш ойшылдың арасындағы байланыс, сабақтастық, үндестік жаңа дәуір табалдырығында тұрған адамзат қоғамымен қатар, дәстүрлі қазақ қоғамының өзекті мәселелерін ашып көрсетуімен сипатталады. Олардың шығармаларының үндестігі сан қатпарлы инклюзивтілік ислам бірегейлігін көруге болады. Мәселен, қазақтың діни ағартушылығында ақыл ұғымына басты назар аудару. Ақылға қатысты Шәкәрімнің: «Бұл Абай – саудагер ғой ақыл сатқан, Әртүрлі асылы көп өтпей жатқан. Тегін білсең – аласың, бос береді, Тұтасымен ешкім жоқ мұны тапқан» деуі Абайдың ақылын мойындау, оны тану, білу, тереңіне үңілу қажеттігін нұсқауының белгісі.

Бұл үш ойшылға да ортақ нәрсе – үшеуінің де орыс тілін жетік меңгеріп, кейде аударып, озық ойды алға тартып, ағартушылықпен айналысуы. Олар жалпы батыстың, оның ішінде орыстың ақын-жазушыларынан идеялық, көркемдік қуат алып, оны ұтымды пайдалана білген. Әсіресе, орыс әдебиетіндегі реалистік сарын оларға ерекше әсер етіп, олардың шығармаларында жаңаша мәнге ие болды. Сол замандағы орыс әдебиеті мен даналығы олардың ғылыми санасына ерекше ықпал жасады, бірақ дегенмен негізгі идеялық қайнар көз ретінде исламның кәусар бұлақтарынан айнамаған. Ислам бірегейлігін қалыптастыруға күш салған. Абай «адамзаттың бәрін сүй, бауырым деп», десе, Шәкәрім «адамзатты бауырластыққа бастайтын жол – мұсылмандық» деп, ең алдымен ислам дінінің негізінде дүниетанымды қалыптастыруды, оны адамгершілік тәрбиесінің басты элементі, иман-тірегі ретінде қабылдауды мұрат етеді.

Сондай-ақ бұл ойшылдарға қазақ арасында көпғасырлық тарихы мен өзіндік ерекшеліктері бар сопылық дәстүр, «сүлік жолы», тариқат жолдары едәуір ықпал еткен. Ұстамдылық пен аскетизм арқылы тіршілік тозаңынан жанды тазарту, ең бастысы Құдайға деген риясыз махаббат, онымен біреуге, қосылып кету-

ге мүмкіндік беретін тұтастай махаббат идеясы сопылық тәрізді соншалықты күрделі ілімнің сипаттамалық өзгешелігі болып саналады. Әсіресе, Шәкәрімде «фәнәфиуллаһ» ерекше дәріптеледі.

Дегенмен, софылардың көбейген заманында бұл ойшылдардың діни ағартушылық жаңашылдығы демократиялық үрдіске, өркениетке жетуді насихаттаумен де сипатталады. Абай да, Мәшһүр де, Шәкәрім де ағартушы ретінде дүмшелікке, догматизм мен буквализмге қарсы болды. Мұндай көзқарасты қазақтың діни ағартушыларының көпшілігінен, мысалы, Ғұмар Қараштан байқауға болады:

*«Мысалы надан сопы – бір қара тас,  
Халық соры осы күні кесірлі су  
Надан шейх, тентек сопы екі жолдас  
Надан шейх діннің соры, күннің соры  
Бір қашпа олардан сен мың кері қаш»,*

деп, 1911 жылы жарық көрген «Өрнек» атты еңбегінде: «Хазреттер (адасқан сопының пірлері) өздері бек дүнияуи ғылымдардан хабарсыз қатты надан болады. Хәтта хәзіреттің түрлері, мүрид жиюларының өзі надандықтарынан келеді. Және бұл жолдағы адамдардың бәрінде хияли аурулық болады, ол хияли ауруларға көп уақыттар ридаят шегу (азап), қараңғы ханақаларда күн кешіру, бегіректе надандық себепті әһіл тасауыфтың хияли керімдеріне ишанып (иланып) жүреді» [32, 183 б.], деп тұжырымдайды.

Ақылға негізделген иманды құп көретін Шәкәрімнің ұлы ұстазы Абайға құлақ түрсек, отыз сегізінше сөзінде «бұл заманның сопы молдалары хакім атына дұшпан болады», дейді. «Пенделіктің кәмәлаты әулиелікпен болатұғын болса, күллі адам тәркі дүние болып һу деп тариқатқа кірсе, дүние ойран болса керек. Бұлай болғанда малды кім бағады, дұшпанды кім тоқтатады, киімді кім тоқиды, астықты кім егеді, дүниедегі Алланың пенделері үшін жаратқан қазыналарын кім іздейді? Хәрами, макруһи былай тұрсын, Құдай тағаланың қуатыменен, ижтиһад ақылыңменен тауып, рахатын көрмегіне бола жаратқан, берген ниғметтеріне, онан көрмек хұзурға суық көзбен қарап, ескерусіз тастап кетпек ақылға, әдепке, ынсапқа дұрыс па?» [33, 83 б.], деп көрсетеді. Ал, Шәкәрім болса:

*Көнбеймін дінді теріс бұрғаныңа  
Сопының бара қойман құрбанына.  
Ақиқат сырымды айтсам –Толстойдың,  
Мың сопыны алмаймын тырнағына,*

деп, «таза ақылмен таппаған діннің шын дін емес жындылық» екендігін алға тартады [34, 23 б.].

Осылайша, қазақ діни ағартушылығының үш алыбы да діни құндылықтарды насихаттай отырып, жікке бөлінушіліктен, бүліктен бойды аулақ ұстап, қоғамның адамшылық тұрғыдан тазаруын, иман мен рухани нұрға және ислам бірегейлігінің үлгісін көрсетіп соны уағыздаған. Діни ағартушылық бағыттың ең көрнекті үш өкілі мәңгі тақырып ретіндегі теологиялық мәселелерді қозғай отырып, өз заманындағы қазақ қоғамындағы бірқатар әлеуметтік теріс қылықтарды сынай отырып, сондай-ақ барлығының Құдай алдындағы теңдігін, кедейлер мен қуғындалушыларға деген адамшылық қарым-қатынастың қажеттілігін насихаттай отырып, айқын гуманистік көзқарасымен танылады. Ойшыл әлеуметтік-адамгершілік идеяларды діни-этикалық сүзгіден өткізеді. Олардың адам туралы ой-толғауларында адамның рухани жетілуі мәселесі маңызды орын алады. Олардың ойынша, адамның рухы өзінің нәпсісінен басымдылық алуы керек. Адамзат тәрбиесі, игілік пен бақыт туралы насихаттары туралы өз замандастарына бағытталған олардың ой-пікірлері өз құндылығын бүгінгі күні де жойған жоқ.

Бұл ойшылдардың үлгісін адам мен қоғам дамуының игілігіне бағытталғандығы және оның мұсылмандық Шығыс халықтарының рухани мәдениеті мен философиялық ойы тарихынан өз орнын табатыны даусыз. Бұл ойшылдардың даналық ой-толғамдары, діни дүниетанымы бүгінгі біз өмір сүріп отырған заманда ислам бірегейлігін қалыптастыруда адамның жан дүниесіне, оның адамдық болмысы мен мәніне бетбұрыс жасауда бізге ауадай қажет. Өйткені олардың шығармалары – ислам дүниетанымының заманауи парадигмасын құрай отырып, өз халқының бітім-болмысына рухани тұрғыда жақын. Сондай-ақ, бұл ойшылдардың діни-ағартушылық көзқарастарын қайта бағалап, олардың діни дүниетаным мәселелері туралы ілімін толыққанды кешенді зерттеу алдағы уақыттағы маңызды мәселе болып қала береді.

### Әдебиеттер

- 1 Ағартушылық // <https://kk.wikipedia.org/wiki>
- 2 Әділбаева Ш. Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз. – Алматы: Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры, 2011. – 280 б.
- 3 Дербісәлі Ә. Біз ұстанатын діни жол. – Астана: «Издательство АСТ Полиграф» ЖШС, 2012. – 34 б.
- 4 Қазақстан Президенті Н.Ә. Назарбаевтың Ұлытау төріндегі сұхбаты // [http://www.akorda.kz/kz/page/page\\_217691\\_kazakstan-prezidenti-n-a-nazarbaevty-n-ulytau-torindegi-sukhbaty](http://www.akorda.kz/kz/page/page_217691_kazakstan-prezidenti-n-a-nazarbaevty-n-ulytau-torindegi-sukhbaty)
- 5 Қалижанұлы У. Қазақ әдебиетіндегі діни-ағартушылық ағым. – Алматы: «Білім», 1998. – 256 б.
- 6 Есім Ғ. Қазақ қоғамындағы діни-ағартушылық ой-сана // «Сыр еліндегі діни-ағартушылық ой-сана» атты Марал ишанның 230 жылдық мерейтойына арналған ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Алматы, 2010. – 12 б.
- 7 Көпеев М.Ж. Сапар өлеңдері. Ышқышбап сапары. Ереймен сапары. – Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2003. – 1-том. – 105-120 б.
- 8 Көпейұлы М.Ж. Алла құдіреті. – Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2003 – 18 б.
- 9 Өксікбаева М. Діни-ағартушылық ой-сана // Ақиқат. – 2012. – №4. – 25-31 б.
- 10 Абай және Мәшһүр Жүсіп: көркемдік үндестік // Қазақ тілі мен әдебиеті. – 2005. – №10. – С. 3-10 б.
- 11 Көпейұлы М.Ж. Бес қымбат // <http://www.zharar.com/tags/%>
- 12 Жүсіпбек Ғ., Сатершинов Б. Қазіргі діни ахуал және дәстүрлі ислам құндылықтарын қайта бағалау // «Діни радикализмнің алдын алу шаралары» атты халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Орал: Батыс Қазақстан облысының әкімшілігі, 2014 жыл. – 15-20 б.
- 13 Құнанбаев А. Шығармалары. – Алматы: «Жазушы», 2002. – Т.2. – 58 б.
- 14 Көпейұлы М.Ж. Таңдамалы. – Алматы: Ғылым, 1990. – Т.1. – 274 б.
- 15 Ысқақұлы Д. Абайдың қара сөздері іспеттес жазбалары бар // Аңыз адам. – 2013. – № 19 (79). – 28 б.
- 16 Көпейұлы М.Ж. Таңдамалы. – Алматы: Ғылым, 1990. – Т. 1. – 274 б.
- 17 Алдабергенов Т. Мәшһүр Жүсіп пен Шәкәрімнің соңғы кездесуі. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2013. – 359 б.
- 18 Тұрсынова Б.Ә. Қазақ әдебиетіндегі имандылық мәселесі (Абай Құнанбаев пен Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы шығармалары негізінде

*II бөлім. Қазақ діни бірегейлігі қалыптасуының  
тарихи және рухани-болымды жақтары*

---

// «Мәшһүр Жүсіп – әлемдік ғаламат» атты халықаралық ғылыми практикалық конференцияның материалдары. – Павлодар: С. Торайғыров атындағы ПМУ. – 282-284 б.

19 Құдайбердіұлы Ш. Шығармалары. – Алматы: Жібек жолы, 2007. – Т.2. – 12-15 б.

20 Сыздықов Е.Б. Шәкәрім: ғылыми-танымдық басылым. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 444 б.

21 Шәкәрім. Иманым. – Алматы: 2000. – 160 б.

22 Әуезов М. Абай ақындығының айналасы. – Алматы: Ғылым, 1967. – 244 б.

23 Канапьянов К.Н., Нуртазина Б.Р. О тождестве основных позиций Шакарима и Машхур-Жусупа Копеева // «Мәшһүр Жүсіп – әлемдік ғаламат» атты халықаралық ғылыми практикалық конференцияның материалдары. – Павлодар: С. Торайғыров атындағы ПМУ. – 53-55 б.

24 Құдайбердіұлы Ш. Мұтылғанның өмірі // Шығармалары. – Алматы: Жібек жолы, 2007. – Т.2. – 18 б.

25 Құдайбердіұлы Ш. Түрік, қырғыз, қазақ һәм хандар шежіресі // Жұлдыз. – 1991. – №1. – 98 б.

26 Құдайбердіұлы Ш. Мұсылмандық шарты. – Алматы, 1993. – 25 б.

27 Шаһкәрім. Білімділерге бес сауал // [http://www.kultegin.kz/#!1\\_11\\_491](http://www.kultegin.kz/#!1_11_491)

28 Мәшһүр Ж.К. Баянауылдан. Шығармалары: 13 томдық. – Павлодар: «Эко» ҒӨФ, 2008. – 385 б.

29 Шағырбаев А.Д., Нұрмұратов С.Е., Сатершинов Б.М. Көпеев Мәшһүр Жүсіп. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2013. – 359 б.

30 Қазақ ССР тарихы. – Алматы: Қазақ мемлекет баспасы, 1957. – 122 б.

31 Пазылов Ә. Бабалар ғұмырнамасы және Мәшһүр-Жүсіп Көпеев. – Екібастұз, 2007. – 240 б.

32 Қараш Ғ. Замана. – Алматы: Ғылым, 2000. – 236 б.

33 Шәкәрім шығармалары // Семей таңы. – 1989, ақпан – 21.

34 Қараш Ғ. Замана. – Алматы: Ғылым, 2000. – 236 б.

### III БӨЛІМ

## ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДІНИ БІРЕГЕЙЛІКТІҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ

### 3.1 Мешіт – ислам бірегейлігінің рухани-сақралды мекені

Тақырып өзектілігі мешіттің зерттеу объектісі ретінде толық зерттелмеуімен байланысты. Мәселенің зерттелу деңгейін саралау, мешіттің жеке феномен ретінде зерттеуге бағытталған ғылыми әдебиеттердің аздығын көрсетеді. Жалпы, мешітті зерттеуге бағытталған еңбектерді үшке топтастыруға болады: біріншісі, урбанистік антропология, қала құрылысы, архитектура, монументалдық-декоративті өнер аясында мешітті архитектуралық-мәдени ерекшеліктерін зерделеу; екіншіден, діннің, халықтың діншілдігінің әлеуметтанулық-эмпирикалық ерекшеліктерін әлеуметтік белсенділік, діни тәжірибелерді жүзеге асыру мен бару арқылы зерттеу; үшіншіден, мешітті сакральдық, діни-білімдік орталық, ислам құндылықтарын насихаттау жері ретінде діни тұрғыдан зерттеу.

Діни өмірді посткеңестік кезеңнен кейін қазіргі уақытта зерттеудің басты идеясы – атеистік көзқарастардың кеңінен насихатталуына қарамастан, шын мәнінде советтік және дәстүрлі институттар ресми «жоғары» деңгейде ғана болғаны. Ал, ұлттық мәдени күнделікті өмірде шынайы қатынастар сақталған, олар мұсылман халқы үшін маңызды болған. Осындай діни сезімнің латентті қабаты исламдық тәжірибелердің, мәдени архитектураның посткеңестік кезеңде қайта жаңғыруына, өзектенуіне негіз болды, бірақ бұл арнайы әдебиеттерде жазылғандай жалғыз негіз болмады.

Кеңес одағының ыдырауынан кейін рухани бастаманы, діни бірегейлікті іздеу барысында діни сипаттағы бұқаралық орындарды қайта жаңғырту мәселесі өзектенді. Бұл әсіресе, Орталық Азия мен ТМД елдерінің мұсылман елдері үшін маңызды болды. Осындай діни орындар, мешіттер, медреселер, исламдық мәдени орталықтардан бастап мазар қалпындаға сакральдық объектілерге дейін, қайта жөнделіп бас көтере бастады. Саяси өзгерістерден кейін мешіттердің бұқаралық ақпарат құралдарында сипатта-

луы да өзгере бастады. Басқа да діни объектілер өткен өмірдің ізі ретінде қабылданбады. Мұнаралар қаланың доминанттары ретінде қабылдана бастады, діни объектілердің болуы архитекторлармен, қала құрылысшыларымен кедергі ретінде қабылданбады, керісінше, олар қаланың өзіндік айқын белгісі ретінде қабылданды. Бұл діни ғимараттар қала тұрғындарының өзіндік сәйкестенуі көмектесетін орындар бола бастады.

Посткеңестік қала құрылысы кезінде мешіт құрылысы өзінің архитектуралық және стилистикалық шешімдерімен ерекшеленді. Егер кеңес одағында Қазақстанда небәрі 25 мешіт болған болса, 2012 жылға қарай ресми деректерге сәйкес, олардың саны 2229-ға жетті. Ал 7 жылдан кейін 2019 жылы олардың саны 2610 болды [1] (Сурет1) [2].



*Сурет 1. Қазақстан мешіттер санының өсу динамикасы*

Саяси және әлеуметтік трансформация үрдістерімен қатар, ислам өзінің саяси маңыздылығын посткеңестік көптеген елдерде қайтара алды. Ол ұлттық сипатқа ие бола бастады. Осы мәнде исламды зерттеу тек теологиялық доктрина сипатында ғана емес, сонымен қатар күнделікті өмір тәжірибесі аясында да өзекті болып табылады. Бұл қазіргі қоғам өмірінің негізгі трендтерін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Сәйкесінше, мешіттің діни және мәдени орталық ретінде мәні өзгеруде, ол ұлттық дискурспен байланысты және халықтың сәйкестігі мен мәдени мұрасымен байланысты бола бастады.

Посткеңестік елдерде ұлттық сәйкестік кодын қайта құру мен іздеу үрдісінің демократияланумен қатар жүруі символиканың ревитализациясына және кейбір діни дәстүрлердің аксиологиясына әкелді. Аталмыш діни дәстүрлер кеңестік уақытта қаралмаған. Бұдан өзге, посткеңестік елдерде демократизация дінге қатысты адам құқығы мәселесінің белсенді көтерілуіне ықпалдасты. Сәйкесінше, діни әр түрлілік қабылдана басталды. Сондықтан, мешіт рөлі арта бастады, ол дұға етететін орын ретінде ғана емес, ерекше діни институт ретінде қалыптаса бастады. Институт ретінде ол ортақ діни сенушілердің бірігуіне, интеграциясына және үмбеттерге (мұсылман қауымдастықтардың) бағыт-бағдар беруге ұмтылды.

Зерттеу нысаны Орталық Азияның тәуелсіз елдерінің әлеуметтік-мәдени кеңістігінде мешіт рөлінің өзгеруі болып табылады. Ұлттық мәдениетте мешіттің көпфункционалды және көп қырлы сипаттамасы, посткеңестік архитектуралық құрылыс саласында көрінуі мешіт феноменін жан жақты талдау мен пәнаралық интерпретациялауға мүмкіндік береді. Бүгінгі күні ғылыми қауымдастық мешітті посткеңестік уақытта қоғамдық, мәдени нарратив бойынша зерттеуде теориялық-әдістемелік бағытты да-ярлау қажет.

Мешіт феноменін зерттеу әдістемесі қазіргі уақытта әдістердің кең ауқымын қолдануға мүмкіндік береді. Әдістер кешені архитектуралық-өнертанудан бастап исламтану ғылымының теологиялық интерпретациясына дейін созылады. Осы зерттеуде тарихи-мәдениеттанулық қайта құру әдістері, жүйелік талдау, сыни талдау әдісі мен әдебиеттерді жалпылау, феноменологиялық интерпретация, алаңдық зерттеу әдістері, соның ішінде, кіріккен бақылау мен визуалды талдау қолданылды.

Постсекулярлы кезеңде мешітті зерттеу пәнаралық, кроссмәдени сипатқа ие бола бастады, бұл оның символикалық капиталымен түсіндіріледі.

### *Мешіт туралы дискурстар мен нарративтер*

Мешіт дегеніміз не сұрағы – бұл феномені онтологиялық түсінумен байланысты, адам рухани және адамгершілік мәнге ие болатын, өз өмірінің мәнін түсінетін және тыныштық пен үйлесімге қол жетуге мүмкіндік беретін Құдай үйі.



Мұсылмандардың өмірі мен мәдениетінде мешіт ерекше мәнге ие. Ислам әлемінде, дін тек культтық бастамаларды емес, сонымен қатар, қоғамның этикалық және моральдық нормаларын қамтиды – және көптеген функцияларды атқаратын қоғамдық және мәдени орталыққа айналды. Ол келесідей қызметтерді атқарады: коммуникативті, ол арқылы Құдай мен арасында байланыс пен коммуникация орнайды; білімдік – Қасиетті жазу, хадис, ритуалдар, исламдық мерекелер, Құранның күнделікті өмірдегі мәнін түсіну, оның маңыздылығын анықтау; тәрбиелік – мешітте тұлға қалыптасады, дұға, бір-бірімен араласу арқылы ислам дінінің тәрбиелік мәнін ашады. Бұрыннан мешіттің кең ауласы қоғамдық жиналыстардың орны болды, пікір-талас, ел басшыларының халықпен кездесу орны болған. Одан өзге мешіттер білім беру, қарым-қатынас, кедейлер мен саяхатшылар үшін баспана болған.

Мешіт туралы фундаменталдық дискурстардың бірі – мешіттің культтік архитектура ретінде символы болып қарастырылуы. Ол өз мәнімен қоршаған ортаны байытады. Бұл ортаға қалалық орта жатады, себебі ислам қалаларда қалыптасты. Соборлық мешіттер – бұл үлкен қалалық мешіттер, олар негізінен орталықтарда және дәстүрлі исламдық қалаларда орналасады. Ислам дінінің қазіргі архитектурасын талдау ислам дініне жататын көпшілік адамның өміртануы мен өмірлік ұстанымдарын түсінуде маңызды. Мешіттің шифрлары мен кодтары көп, оларды ислам дінінің құрылымын, типологиясын, формасы мен рухани кеңістігін ашу арқылы біле беруге болады. Адамның бейнесін салуға тыйым салатын канондық талаптар орнаменттік өнердің өркендеуіне ықпалдасты. Осы ұлттық және аймақтық айырмашылықтар Таяу және Орта Шығыс елдеріне элем архитектурасының дамуына өзіндік елеулі үлес қосуға әсер етті. Сөздер мен мәтіндер қала кеңістігін семиотикалық зерттеудің пәні болып табылады. Сөз өз кезегінде мешіттің барлық жерінде кездеседі. Үлкен назарға қабырғаларда жазылған каллиграфиялық жазбалар ие. Олар мешіттің архитектуралық ассамблеясының ажырамас бөлігі, ол ғимараттың іші мен сыртына өзіндік ерекшелік береді. Қоранның бір тұтас фрагменттерімен мешіттің іші мен сырты безендірілген.

Канонистік пластының бір бөлігі ретінде бұл ислам өнері мен архитектурасын зерттеу қажеттілігін өзектендіреді. Олар

мешіттің архитектуралық мәнін көрсетеді [3]. Культтік сәулет өнерін зерттейтін архитекторлар ғимараттарды олардың дінмен байланыстырып зерттейді, діннің маңызды элементтері мен дәстүрлеріне ерекше назар аударылады. Кез келген діннің, соның ішінде исламның рухани ғаламы болады, оны кеңістіктегі мәндік және бағыт беретін координат жүйесі ретінде қарастыруға болады. Бұл рухани координаттар әлемді түсіну мен қабылдауды қалыптастырады және ондағы адамның рөлін айқындайды.

Осылайша, Е. Акимова [4] бойынша ислам дінінің рухани координатының мақжүйесі тарихи үрдіс барысында діни архитектуралық құрылыс арқылы құрылды. Адам үшін ислам дінінің рухани координатының макрожүйесі діни сипаттағы дұға ету залы болып табылады. Рухани бағыттау жүйесінен өзге адам үшін шынайы кеңістіктегі визуалдық координаттардың болуы маңызды. Адам өзі үшін мұндай ортаны жасанды түрде құруы мүмкін, немесе бар ландшафт негізінде жасай алады. Кеңістікте басымдыққа ие координаттар жүйесі көрінеді, оның биіктігі барлық жерден көрінеді. Бұл бағыттау жүйесінде маңызға ие. Мұсылман дінінде кеңістіктегі визуалды координаттар екі жүйеге бөлінеді: біріншісі, «діни» – бұл архитектураны көлденең дейгейде Мекке жаққа қарай бағыттайды (михраб, Құбыла жақ), екіншісі тік – ол бағыттарды кеңістікте ұйымдастырады және онтологиялық ось қызметін атқарады (Минарет).

Ислам дінінің бағыттау координаттары туралы өз еңбегінде И.А. Ибрагимов жазды. Ол оларды мешіттердің «визуалды динамикасы» деп атаған. Олар діни архитектура мәнін терең түсінуде маңызды болып табылады. «Визуалды динамика» діни архитектураның Меккеге қарай бағытталуымен анықталады. Бұл бағыт бір кездері Мұхамед Пайғамбармен көрсетілген. Бұл білім мешіттану аясын кеңейтеді және зерттеудің перспективаларын арттырады. Сонымен қатар, бұл архитекторлар мен дизайнерлер үшін мешітті жобалауда маңызды [5].

Мешіт храм ба деген сұрақ философия, эстетика, мәдениеттану және өнертану әдебиеттерінде жиі көтерілетін мәселе. Негізінен, ресей мектебінің атақты шығыстануы Ш.М. Шукурова [6] мешітті «қасиетті» орын ретінде храм құрылысы парадигмасы аясында қарастырады. Архитектураның иконографиясы түсінігін

зерттеу мен түсінуде С.С. Ванеяна [7], зерттеулері пайдалы болды. Сонымен қатар, Е.И. Кононенко христиан храмдары мен ислам мешіттерінің иконографиясының ерекшеліктерін зерттеді.

Мешіттің қала иконографиясына енуі мен оның қала тұрғындарымен қабылдануы урбанизация дәуірінде өзекті болып табылады. Мешіттегі мәтінді оның иконографиясы арқылы оқу ислам философиясы аясында Ш.Шукуров қарастырған. Ол храм философиясын зерттеу аясында элемтанудың бейнесіне ерекше назар аударады, яғни Құранда адамның қалыптасуы архитектуралық құрылысында көрінеді. Исламның храмдық санасы мен храм туралы идеалды түсінік Құранда және Пайғамбар сүннетінде анықталады. Яғни Қоранда монотеизм шынайылығында тарихы мен феномені қарастырылады. Ш. Шукуров пікірі бойынша, мешіт иконографиясы храм ретінде деген сауалға жауаптар жазбаларда көрсетілген, және сенушілерге дұға оқу кезінде қойылатын негізгі талаптар мешіттің архитектуралық ерекшеліктерін анықтайды. Мешіт архитектуралық ғимарат ретінде символдық белгінің шыңына жетті.

Мешіт иконографиясы мен символикасын талдай отырып, Кононенко Е.А. бойынша ғалымдар мен архитекторлардың пікірлері субъективті болады, себебі мешіттің архитектуралық сипаттамалары қасиетті мәтіндерде тіркелмеген. Әрине, бұл мешіт архитектурасы тек белгілі бір символика мен Храм образы ретінде қабылдануды білдірмейді. Дегенмен, мұндай түсініктердің қалуы әбден мүмкін. Бірақ ол жалпы ислам діні бойынша емес, зерттеушілердің жеке тәжірибесі аясында болады [8].

Мешіт архитектурасын ислам сүннетімен байланысын тұжырымдамалық тұрғыдан зерделеуде дін, мәдениет пен ислам архитектурасының трансформациясын зерттеген келесі философ, архитектор, өнертанушылардың еңбектерін атап өтуге болады: А. Зейналов, М. Арқун, А. Кахера, Л. Абдулмалик [9].

Қала иконографиясы тұрақты өзгерістер мен жаһандануға ұшырауына байланысты мешіттің архитектурасын зерттеу де мешіттің дәстүрлі формаларын қазіргі заман талаптарымен байланыстыруды талап етеді. Батыстың қазіргі зерттеушілерінің көбісі үшін мешіттің архитектурасы жаңалықтарға ашық болуы қажет және заманауи архитектуралық шешімдерге ашық болуы қажет.

Осы бағыттағы Мұхаммад Аркунның ұстанымын атап өту қажет. Ол Алжир мысалына негізделі отырып, мұсылман елдерінің индустриализациялану кезі Еуропада 19-20 ғасырларға сәйкес келеді. Мешіт мәселесіне байланысты, Аркун былай деп жазады: «мешіттің медиативті қызметтері ол «тірі жүйеге» енген кезде ғана интеграцияланған кезде ғана жүзеге аса алады». Ол мұсылман халқының жаңа сәйкестігінің қалыптасуында архитектура рөлін атап өтеді. Ол ислам мұрасын толығымен қайта қарастыруды ұсынады және бұл қайта қарастыру архитектурадан бастау қажет [10]. Аркун қоғам модернизациялануында архитектураның маңызы туралы келесідей тұжырымдарды алға тартады:

1. Архитектура нәтиже беретін белсенділік түрі,
2. Және ислам қоғамының талаптарының, үміттері мен мүдделерінің бейнесі [11].

Аталмыш мәселе қазіргі кезде барлық әлемде өзекті болып табылады, әсіресе посткеңестік кеңістікте. Соңғы аталған елдерде исламдық культтық сәулеттер тарихи себептерге байланысты өзінің қайта жаңғыруын бастап кешіп жатыр және мешітті тұрғызудың жаңа шешімдерін іздеуде. Эклектика, стилизациядан бастап қазіргі заман рухына сәйкес келетін құрылыс формалары ізденіс үстінде.

Ислам дінінің қалыптасуынан бастап қазіргі уақытқа дейін мұсылмандардың архитектураға қатысты көзқарастары елеулі өзгерген.

Қазіргі мешіттер қандай болуы керек деген тақырыпты пікірталастар көтерілуде. Мешіттер өздерінің дәстүрлі кейпін сақтап алуы қажет пе? Немесе олар футуристік, модернизациялық жобаларда да танымал бола бере ме? Сонымен қатар, мешіттің дәстүрлі сипатының өзі культтық сәулет бойынша аймақтық дәстүрлерге сәйкес ерекшеленеді.

Қазіргі кезде стилдердің араласуы байқалады, және географиялық шектеуліктер азаюда. Архитектуралық детальдар контекстке бейімделуде және ассимиляциялауда.

Бұл үрдіске аксиологиялық немесе теологиялық тұрғыдан баға беру қиын, себебі храм архитектурасы мен иконографияның сарапшылары мешіт архитектурасы нақты бір стандарттармен шектелмеген.

Архитектура ұлттық дәстүрлер, мәдениет пен дін жүйесіне үйлесімді ену ретінде қарастырылады. Исламның архитектуралық формалары адамға көптеген шынайылықтарға тіршілік етуге мүмкіндік береді. Құлттық архитектура адамның рухани әлеміне әсер ету арқылы олардың іс-әрекетін ұйымдастыру мен бағыттауға әсер етеді. Архитектураны өнер ретінде қарастыруға болады, сонымен қатар, діни көзқарас тұрғысынан өзге ракурста анықтауға болады. Мәселен, Ташкентте посткеңестік уақытта бас көтерген жаңа мешіттер мен діни орталықтардың басым бөлігі осы аймаққа тән рухани ислам орталықтарының құрылысын қайталайды. Олардың көбісі «Хазрат имам» орталығына, «Кукельдаш» медресесіне жақын келеді.

Жаңа мешіттердің (Кул-Шариф Казань қ-сы, Хазрет-Султан Астанада, «Сердце Чечни» және т.б..) символдық және эстетикалық өзгеруі архитекторлардың ізденісінің нәтижесі болып табылады. Бұл ізденіс дәстүр мен қазіргі заманға, эстетикаға негізделген және ең бастысы, мешіттің қала кеңісінде үйлесімділігіне назар аударылды.

Атақты архитектор А. Сабит пікірі бойынша, қазіргі кезде Қазақстанда култтық сәулет келесідей негізгі топтама арқылы сипатталады:

1. Өзара келісімнің көптеген кезеңдерінен өтетін мемлекеттік тапсырыс. Бұл жағдайда архитектордың шығармашылық еркіндігі тапсырыс берушінің талаптарына байланысты болады.

2. Кәсіби архитекторлардың авторлық жұмыстары. Аталмыш жобаларда архитекторлар қазіргі ислам архитектурасының жаңа заманауи көзқарасын ұсынады. Алғашқысына қарағанда бұл орайда сәулетшінің шығармашылық еркіндігі бар. Тапсырыс берушілер жергілікті басқару органдары немесе ауқатты және білімді жеке адамдар болуы мүмкін.

3. Көбіне ауылдық жерлерде жұмыс істейтін әуесқой құрылыс бригадаларымен бірлесіп жұмыс істейтін халық шеберлерінің жұмыс. Бұл топтың тапсырыс берушілері көбіне ауылдық қауымдастықтар және әлеуметтік-экономикалық жағдайы орташа жеке тұлғалар.

4. Шетелдіктер соққан мешіттер. Бұл ең аз топтама. Дегенмен, оны атап өту қажет, себебі бұл Қазақстанның «ислам елдерінің отбасына» енуін білдіреді [12].

А. Сабит ұсынған типологияға біз тағы бір категорияны қоса алар едік – Қазақтан теорриториясында мешіттерді ұлттық диаспоралардың тұрғызуы. Мұндай құрылымдарға Алматы қаласындағы вайнах қауымдастығының мешіттері жатады. Мұнда шіркеулер көбіне кавказ халқы арасында кеңінен тараған шафитит мазхабына бағытталады. Келесі «Фатима» мешіті. Бұл татар қауымдастығының мешіті, ол 19 ғасырда соғылған жерінде сақталған.

*Посткеңестік мешіттерді зерттеудегі ұлттық құрылыстың  
дискурсы*

Посткеңестік мешітті зерттеу Орталық Азия мен ТМД елдерінде исламның қайта жаңғыруы ғана емес, сонымен бірге мемлекет құрудың, мемлекеттіліктің тұсаукесерін және мұсылман әлеміне кірудің белгісіне айналды деген пікірмен сипатталады.

Біз белгілеген кеңістіктегі мешіт пен мұсылман мекемелерінің рөлінің тарихи-мәдени трансформациясын зерттеу үшін кеңестік және посткеңестік кезеңдегі саяси, мәдени және діни процестерді сипаттауға байланысты отандық, орыс және шетелдік әдеби көздер талданды.

Посткеңестік аймақ көпмәдениетті және көпконфессиялы ретінде ұсынылған, жоғалған исламдық бірегейліктің қайта тірілуіне ықпал етеді. Әрине, біз исламдық сәйкестіктің тым бөлшектеніп, «мәңгі қалмағаны» туралы айтпаймыз, кейбір жағдайларда ол тіпті айқын айтылды, бұлыңғыр емес, бірақ атеистік идеологияның арқасында ол негізінен культ-этникалық ретінде ұсынылды. Посткеңестік кеңістікте болған әлеуметтік, саяси және жалпы мәдени өзгерістер діни дәстүрді архаикалық сақтау ретінде дін идеясын жойды, қоғамдардың этикалық жаңару парадигмасы қайтадан қалыптасуда, мұнда дін, басты рөл ойнай бастайды. Сол толқын ұзындығында исламдық сәйкестіктің жаңа құрылысы басталады. Бұл әсіресе ислам діні рухани мәдениеттің ажырамас бөлігі болып табылатын және кеңестік атеистік дискурстан азаттық жүріп жатқан және посткеңестік кеңістік қалыптасып жатқан Орталық Азияда ерекше маңызды болды, мұнда постсекулярлық атеистік диктатурадан, басқа діни бірегейліктің дамуына ықпал етеді. Сонымен, Элен Тибалд өзінің далалық зерттеулерінде

посткеңестік Тәжікстандағы діни және ұлттық қайта өрлеу мәселелері төңірегінде талдау жүргізеді, бұл халықтың дінге деген қызығушылығының күрт өскендігін көрсетеді, әсіресе Тәжікстан посткеңестік кеңістіктегі территориясында исламдық саяси партия пайда болған бірден-бір елге айналды.

Орталық Азия аймағындағы исламды зерттеушілер исламдық бірегейлік пен исламдық дискурстың қайта жандану себептеріне алаңдайды. КСРО-ға тән қатаң зайырлы режим атеизм қағидатынан бастап, посткеңестік мемлекеттер діни режимге өте бастады.

Қазақстандағы Философия, саясаттану және дінтану институтының ғалымдары 2018 жылы «Қоғамдық сананы жаңғырту жағдайында қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру» ғылыми бағдарламасы аясында әлеуметтанулық зерттеу жүргізді, оның міндеті – қазақстандық қоғамның діни бірегейлігінің қалыптасу ерекшеліктерін анықтау. Сонымен, «Сіздің ойыңызша, КСРО ыдырағаннан кейін Қазақстан тәуелсіздік алды, діннің кең таралуына не себеп болды?» деген сұраққа жауаптарды талдағанда, респонденттер таңдаған нұсқалар келесі рейтингті береді (құндылықтардың төмендеу дәрежесіне сәйкес): 1 – дәстүрлерге оралу, оның ішінде – діни бағытта (54,6%), 2 – рухани бостықты толтыратын идеалды іздеу (25,1%), 3 – «діндарлық сәніне» еліктеу (12,2%), 4 – сананы манипуляциялау құралы (9), (5%), 5 – өмірдің нақты мәселелерінен аулақ болу (7,4%), 6 – діни сезімдерді қолданумен саяси ойын (7,3%), 7 – ескірген дүниетаным (4,9%). (2-сурет).



Сурет 2. «КСРО ыдырап Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейін, сіздің ойыңызша діннің кең таралуына не себеп болды?» деген сұраққа жауаптар. (%) [13].

Зерттеу нәтижелерінен көріп отырғанымыздай, азаматтар негізінен исламдық жаңғыруды дәстүрлерге оралумен байланыстырады және бұл Қазақстан үшін, сондай-ақ басқа да Орта Азия мемлекеттері үшін ислам көптеген ғасырлар бойы халықтың маңызды рухани құрамдас бөлігі болғандығына байланысты ақталды.

Әрине, исламның қайта өрлеуі тек Орта Азия республикаларының аумағына тән деп айту қате болар еді. Өздеріңіз білетіндей, ислам қазір бүкіл әлемде кең таралған, мұсылман қауымдастықтары Африкада, Таяу Шығыста, Орталық, Оңтүстік және Оңтүстік-Шығыс Азияда бар. Еуропа мен Америкада мұсылман діни бірлестіктерінің өсуі және мешіттердің қоғамдық әлеуметтік тәжірибе кеңістігіне айналуы да байқалады. Көршілес Ресейде православие дінінің қайта тірілуімен бірге мұсылман үмбеті де қарқынды өсу үстінде. Қазіргі кезде орыс дереккөздерінің мәліметі бойынша мұсылмандар Ресей халқының 12 пайызын құрайды, яғни 15-20 миллион адам. Тиісінше, мұсылмандарды біріктіретін мешіттер саны да артып келеді. Егер 1991 жылы мешіттердің жалпы саны 870 мешіт болса, 2015 жылы олардың саны 8000-ға дейін өсті (3-сурет). <http://ru.valdaiclub.com/>



*Сурет 3. Ресейдегі ислам*



Мәскеу облысы бүкіл посткеңестік кеңістіктегі ең қарқынды және ауқымды мұсылман көші-қон орталықтарының бірі болып табылады. Қазіргі көші-қон, транслокальдық және трансұлттық үрдістер жағдайында астананың мұсылмандық кеңістігінің әртүрлілігі мәдени антропологияны зерттеуге жаңа серпін береді.

2019 жылдың мамыр айында Мәскеуде өткен Ислам антропологиясы бойынша халықаралық семинар күн тәртібіне Мәскеу мен Мәскеу облысындағы мұсылмандардың күнделікті діни тәжірибелеріне қатысты мәселелерді шығарды. Аймақта исламдық қатысудың өсуінің екінші жағы қайта ашылды. Басты дәлел ретінде – біз мешіт жамағаты туралы айтпауымыз керек, керісінше сол Орталық Азия мен Кавказдан келген мұсылман иммигранттары тартылатын мешіттердің айналасында қалыптасқан қоғамдастық сезімі бар.

Бұрынғы социалистік блок елдері үшін кеңестік типтегі қатан секуляризациядан босату діни мазмұнның белсенді өсуімен ерекшеленді, оны П. Бергердің пікірі бойынша «десекуляризация» деп сипаттауға болады, бірақ тәуелсіз посткеңестік республикалар өздерінің мемлекеттілігін құру және жеке басын іздеу барысында еш уақытта діни бағытты таңдамады, бірақ зайырлы және мемлекеттік-конфессиялық қатынастардың диалогтық сипатын құру арқылы діни және зайырлы мәселелерді теңгеруге тырысады.

Біз бірнеше рет атап өткендей, ислам дінінің Қазақстан мен Орталық Азия аумағында өзіндік тарихы бар. Қазақ қоғамындағы ислам мен исламдық сәйкестік, исламның әмбебап қағидалары мен қазақ мәдени дәстүрінің ментальдық ерекшеліктерін органикалық түрде үйлестіруге ұмтылып, халықтың мәдени, рухани және ұлттық дәстүрімен тығыз байланыста дамыды.

Діни сәйкестілік мәселелерімен айналысатын посткеңестік зерттеулерде басты назар діннің қоғамдағы рөлін арттыруға аударылды. Шынында да, атеистік идеологияның алынып тасталуы және барлық мемлекеттік шекаралардың ашылуы, бір жағынан, тәуелсіз мемлекеттердің экономикалық және қаржылық салаларының дамуына орасан зор мүмкіндіктер туғызды, екінші жағынан, бұл дәстүрлі және дәстүрлі емес, діни және дінге жақын тәжірибелердің барлық түрлерінің бақылаусыз ағынын культтер мен жаңа діни ағымдарды туғызды. Жоғалған мемлекеттік, ұлттық

және мәдени сәйкестілік факторымен байланысты әлі де бастан кешірілмеген «отаршылдық жарақаты» қазір діни сәйкестікті табу мәселесіне әкелді.

Кеңестік кезең дін саласындағы саясатты құру тұрғысынан екі ұшты болғанына қарамастан, діни ұйымдарды, діни қызметкерлерді қудалау мен қысымшылық айқын көрініп тұрғандықтан, діни мүлікті тәркілеумен діни қызметкерлер, қоғамдар және дін – белгілі бір саяси және стратегиялық мақсаттар үшін мұсылман дінінің шоғырландырушы факторы ретінде пайдаланылды. Соған қарамастан, діндарлықтың деңгейі әлі де төмен болды. Тек азаматтық сәйкестілікке бағытталған атеистік идеология, діни тәжірибелер мен сенушілердің сезімдерін күнделікті өмірден ығыстыру болды, исламдық тәжірибелер екі жағдайда ғана қолданылды: туу (сүннет ырымы) және өлім. Мұның бәрі исламды терең түсінуге ықпал ете алмады, әсіресе, тіпті исламдық білім қоғамда бағаланбай, тек діни жораларды басқару үшін пайдаланылды. Кеңес үкіметі белгілі бір шеңберде бекіткен «ресми ислам» мен «күнделікті ислам» арасында КСРО құрамына кіретін мұсылман халықтарының жеке кеңістігінде исламға дейінгі (жергілікті мәдени дәстүрлер мен нанымдар) және исламдық тәжірибелердің синкретикалық үйлесімі ретінде бөліну жүрді. Алайда, тарихи тұрғыдан мұсылмандардың санасында тамыр жайған ислам, жасырын деңгейде болса да (күнделікті өмір, діни мерекелер, дәстүрлер шеңберінде) өмір сүргендігін мойындау керек. Бұл Кеңес Одағы ыдырағаннан кейін посткеңестік кеңістіктегі мұсылмандардың діни санасының тез жандануының негізгі факторы болды.

Сонымен қатар, исламдық жаңғыру екі түрлі мағынада сипатталды: бір бұрышта посткеңестік аймақтағы мұсылман халықтарының исламдық дәстүрмен өзін-өзі сәйкестендіру мәселесі туындады, ал екінші жағынан саясаттандырылған ислам, «ислам факторы» деп аталатын мәселе және оның қарастырылып отырған аймақтың қауіпсіздігі мен тұрақтылығына қауіп төндіруі туралы мәселе қаралды. Исламдық сәйкестіктің заманауи белгілері, «дұрыс» исламдық сәйкестікті іздеу, исламдық сәйкестіктің дәстүрлі элементтермен және этникалық ерекшеліктермен корреляциясы, жаһандану әлемінде исламдық бірегейліктің

радикалдануының алдын алу, осының бәрі геосаяси тұрғыдан да, қазіргі гуманитарлық ғылымдар саласындағы зерттеулер үшін де мәселелік сала болып табылады.

Осыдан келіп, исламдық бірегейліктің шартты түрлері тұжырымдалды, оның ішінде: «дәстүрлі исламдық сәйкестілік», «танымал исламдық сәйкестілік», «этно-исламдық сәйкестілік», «жаңа исламдық сәйкестілік» («таза ислам») және т.б.

Осыған байланысты исламның икемділігі мен пластикасын атап өту керек, мұнда басқа ислам да «дәстүрлі» бола алады, ол таралған халықтар руханиятының ең жақсы дәстүрлерін бойына сіңірген, бірақ исламның негізгі догматтары мен моральдық принциптеріне қайшы келмейді.

Посткөнестік исламның тағы бір дискурсы – мемлекеттік саясат және исламды ұлттандыру. Мемлекеттік-конфессиялық қатынастарды шешу, халықты басқару жолдарын діннің қолдауымен іздеу.

А. Сұлтанғалиева өзінің кітабында исламда ұлттандыру бар, ал мемлекет өз кезегінде қарсыластарымен ислам үшін күреседі және исламды тек бақылау емес, діни билік орнын талап етеді деп атап өтті.

Астана мешітінде исламның күнделікті тәжірибелерін зерттей келе, А. Бисенова «буржуазиялық исламның» қалыптасып келе жатқан орта тапқа бейімделген риторикасын қолданады, өзін «жақсы» ислам ретінде көрсетіп, зайырлы да, діни билік те қолдайтын құндылықтарды сіңіреді.

Көбіне саяси ерік, сәулет пен қала құрылысы тәжірибесінің нақты мүмкіндіктерін орналастыру қажет болатын бағаланбаған шеңбер жасайды. Бұл әр жаңа астана немесе қала архитектура мен символика арқылы ұлттық сәйкестілік тілін қолданатын идеяландырылған модельдің бір түрі.

Саяси ерік-жігердің айқын мысалы – Ашхабадтағы Түркменбашы Рухи мешіті, Түркіменстанның басты мешіті, Сапармұрат Түркменбашы атындағы. Стилистикалық жағынан мешіт Түркіменстанның «ақ сәулет» бағытына сәйкес келеді. Оның жалпы ауданы 18 мың шаршы метрді құрайды және мешіттің қабырғалары тек Құранның сөздерімен ғана емес, сонымен қатар Сапармұрат Ниязовтың «Рухнама» кітабынан алынған үзінділермен безендірілген.

Мысалы, Қазақстанда дәстүрлі араб стилімен қатар қазіргі заманғы сәулет стильдері, оның ішінде ұлттық мәдениет элементтері де қолданылады. Тарихи мектептің заманауи мешіт құрылысына әсері Астанадағы жаңа «Хазрет Сұлтан» соборы мешітінің жобасында да сезіледі. Мешіттің жобасы қазақтың дәстүрлі ою-өрнектері мен декор элементтерін қолданып, классикалық ислам стилінде жасалған.

Сонымен қатар, Мәшһүр Жүсіп атындағы Павлодардағы басты мешітті құрылымымен ерекше атап өтуге болады. Мешіт ғимараты сегіз бұрышты жұлдыз түрінде салынған, мешіт күмбезі аспан түсінде, шаңырақ немесе киіз үй түрінде жасалған (әр түрлі түсіндірулер ұсынылғанымен, оның ішінде қазақ батырының дулығасы да бар).

С.Ш. Садықова Қазақстанның заманауи архитектурасын зерттей отырып, олардың сәулеттік-көркемдік қалыптасуының келесі негізгі бағыттарын атап өтуге болады деген қорытындыға келеді:

– бір жағынан, жаңа мешіттердің архитектурасы ежелгі ортағасырлық бейнелерді көбейтуге бейімділікке ие;

– екінші жағынан, ең жаңа құрылыс технологиялары негізінде қазақстандық, мешіттердің ұлттық, заманауи және исламдық ерекшеліктерін көрсететін жаңа архитектурасын жасауды іздеу жүріп жатыр.

Бүгінгі күні мешіттер салуға және осы құрылысты бастаушы мемлекеттердің күші мен байлығын бейнелеуге байланысты зерттеу мәселесі мешіт жобаларының көлемі мен бірегейлігі туралы болып отыр.

Орталық Азия аймағында бұл процесс «Орталық Азиядағы ең үлкен мешіт» әңгімесімен қатар жүреді. Осы индикаторға жету үшін барлық посткеңестік елдер тырысты. Егер бүгінге дейін ең үлкен және ең әдемі мешіт Қазақстан астанасындағы Хазрет Сұлтан мешіті болып саналса, қазір Қырғызстан мен Тәжікстан өздерінің ең үлкен мешіттерін Интернетте жариялады. Бұл процесс жалғасуда ...

Сонымен қатар, Натали Кох өзінің зерттеулерінде Орталық Азия аймағындағы жаңа мешіттерге тән «алыптарлық», монументализм және саясаттану құбылысын атап өтіп, ежелгі дәуірден бастап діни сәулет, оның ішінде мешіт саяси ерік пен мемлекеттілікті көрсету үшін қолданылған деп көрсетті.

Мешіттің татар зерттеушісі С.М. Червонная Татарстандағы жаңа мешіттердің, атап айтқанда Тауба мешітінің салыну жағдайын «артықтық» жағдайына орналастырады, өйткені ол жаңа мешіттің символдық астанасына деген қызығушылық осы аймақтағы дін қызметкерлері алдында беделдің көрсеткішіне айналуы керек және ең бастысы, Татарстан тәуелсіздігінің символына айналуы керек деп санайды. Оның көзқарасы бойынша, кеңестіктердің діни ғимараттардың мөлшері мен түрлеріне деген сақтық қатынасынан бас тартудың бұл тәжірибесі посткеңестік мұсылман қауымына тән қасиет болып табылады.

*Мешіт Қазақстанның қасиетті географиясының нысаны ретінде*

Қазақстандағы мемлекеттік саясаттың серпінді жобаларының бірі – халықтың рухани және ұлттық тамырларын жаңғыртуға және нығайтуға, сонымен бірге елдің қарқынды дамуға бет алған бағытын жалғастыруға арналған «Рухани жағыру» бағдарламасы немесе қоғамдық сананы жаңғырту бағдарламасы болды. Бағдарлама ұлттық бірегейлікті нығайтуға арналған бірқатар жобаларды қамтиды, олардың арасында «Қасиетті география» жобасын атап өту қажет, ол ежелгі дәуірден бастап халық қастерлейтін елдің рухани қасиетті орындарының, қасиетті жерлерінің қайта өрбіуіне көмектеседі.

Жалпы, қасиетті орындар, қасиетті кеңістік ұғымдары жеткілікті кең түсінікке ие.

Қасиетті (латынша сақтаушы) ұғымының этимологиясына жүгіну – бұл меншік объектіні айрықша маңыздылық, тұрақты құндылық позициясына қоятын, осы негізде оған деген құрметпен қарауды қажет ететін қасиетті білдіретін дүниетанымдық категория.

Киелі кеңістікті зерттеуге деген қызығушылық белгілі бір халықтың рухани бағдарлары мен негіздерін іздеуге байланысты күрт өсті деп есептеледі, бірақ сонымен бірге қасиетті топография призмасы арқылы мемлекеттілікті іздеуге деген қызығушылықты атап өту керек.

Жалпы халықтың ұлттық рухани жаңғыруын ұсыну үшін қасиетті нысандардың әлеуетін пайдалану Орталық Азия елдеріне

тән, өйткені мәдени жадқа, рухани архетиптерге жүгіну адамның өзіндік ерекшелігін түсінуге серпін береді.

Қазақстанның қасиетті нысандарына тек мешіттер ғана кірмейді. Құлт сәулеті бастапқыда Орта Азия аймағында мазарлардан бастап, кесенелер мен ансамбльдерге дейінгі әртүрлі нысандармен ұсынылған. Аймақ тарихының исламға дейінгі кезеңі табиғи күштерді, ата-бабаларды және олардың рухтарын, ерекше, табиғаттан тыс қабілеттерге ие болған тұлғаларды құрметтеуге байланысты өзіндік мәдени дәстүрлерімен, архетиптерімен ерекшеленді, олар көбіне әулиелердің бетімен теңелді және т.б.

Қазақтың ұлттық мәдениетінде оның құрылысының басты элементі рухани-адамгершілік тәжірибені толығымен жинақтаған ислам дәстүрі болды. Қазақ халқының мәдени дәстүрлері мен жалпыға бірдей исламдық дәстүр – этностың рухани-адамгершілік консолидациясы жөніндегі жалпы міндетті орындады деп айта аламыз.

«Қазақстанның қасиетті географиясы» жобасы елдің қасиетті нысандарын анықтауға, тірілтуге және танымал етуге бағытталған, бұл өз кезегінде осы саланы одан әрі сындарлы дамыту үшін археологиялық, мәдени, этнографиялық ғылыми материалдардың орасан зор қабатын жүйелеп, талдауға мүмкіндік береді. Сонымен қатар, Қазақстандағы қасиетті нысандарды жіктеу келесі бағыттарды қамтиды:

– қастерлі табиғи мұра ескерткіштері, археологиялық және сәулет ескерткіштері;

– Қазақ хандығының ортағасырлық ірі қалалық орталықтары мен астаналары;

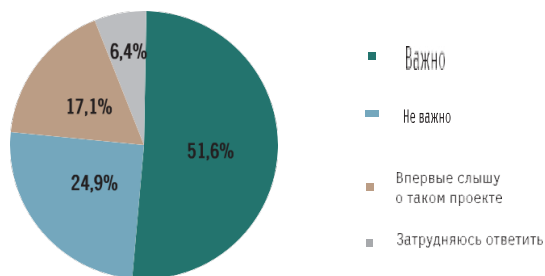
– ғибадат ету орны болып табылатын діни және культтық нысандар;

– тарихи тұлғалармен байланысты қасиетті орындар;

– тарихи және саяси оқиғалармен байланысты қасиетті орындар.

Қазіргі кезде Қазақстанның қасиетті картасында Жаркент мешіті, Әзірет Сұлтан кешені, Қожа Ахмет Яссауи кесенесі, Бекет ата және Шақпақ ата жерасты мешіттері сияқты діни архитектураның республика халқының мәдени, тарихи және табиғи мұраларының 600-ден астам нысандары бар. Қазақстанның батысы, Ишан мешіті және т.б.

Қазақстанда іске қосылған «Рухани жағыру» мемлекеттік бағдарламасы және оның негізгі бағыттары белсенді жұмыс істейді, бағдарламаның өзін және оның нәтижелерін қоғамда жүйелі түрде насихаттау жүргізілуде. Бүкіл ел бойынша құрылған жобалық орталықтар бағдарламаға сараптамалық және әдістемелік қолдау көрсетеді. 2018 жылы Еуразиялық интеграция институты халықтың жаңару процестерін қабылдау және қолдау дәрежесін анықтауға бағытталған социологиялық зерттеулер жүргізді. Сонымен, социологиялық сауалнаманың нәтижелері қоғамдағы «Қазақстанның қасиетті географиясы» жобасының оң пікірін растайды. Әр екінші қазақстандық (51,6%) бұл жобаны маңызды деп санайды (4-суретті қараңыз). Осы жобаға мән бермейтін респонденттердің үлесі екі есе аз (24,9%). Респонденттердің 17,1% -ы бұл жоба туралы бірінші рет естігендіктеріне жауап берді.



4 сурет – «Қазақстанның қасиетті географиясы» жобасының маңыздылығын бағалау [14].

Сонымен, социологиялық талдау қазақстандықтардың діни және мәдени сәйкестендірудің қасиетті бастауларын сақтауға сындарлы қызығушылығын көрсетеді.

Ислам дәстүрін қасиетті етудегі мешіттің рөлі, ең алдымен, Алланың Сөзін қасиетті ету, Құранды қасиетті ету, Құран эпиграфиясымен байланысты. Мешітті қасиетті ету көбінесе діни практикамен байланысты рәсімдерді қатаң сақтаумен байланысты, оған мыналар кіреді: ислам кеңістігін, Құранның деңгейі мен құлшылық етушілердің деңгейін, құбыла қасиеттелуін, негізгі мешіттің (кеңістіктегі) корреляциясы (Заповедная).

Мешіттің маңызды рөлдерінің бірі – білім беру. Тарихи дискурстан мешіт әрқашан адамзат тәрбиесінің орталығы болғанын көрсетеді. Мешіттерде медреселер ашылып, оларда араб тіліне, Құранды үйренуге және түсіндіруге, хадистер мен ислам дәстүрінің нормативтік ережелеріне терең білім берілді.

Мешіт – исламдық өмірдің теориялық және практикалық іске асырылуы, онда ислам мәдени мұрасының қайнар көзі бар. Ислам сәулет өнерінің шыңы – мешіт – мұсылмандардың рухани бірігуінде, исламдық мәдени бірегейліктің сақталуында маңызды рөл атқарады.

### Әдебиеттер

1. См. Сайт Министерства информации и общественного развития Республики Казахстан <http://qogam.gov.kz/ru/kategorii/religioznaya-sfera> . Дата обращения: 15.08. 2019 г.

2. Динамика роста количества мечетей в Казахстане // Инфографика взята с сайта <https://kazislam.kz/қазақстандағы-мешіт-санының-өсу-дина/?lang=ru>. Дата обращения: 04.10.2019.

3. Стародуб Т.Х. Мусульманские культовые здания в системе средневекового арабского города. // Городская художественная культура Востока: Сб. статей Гос. музея искусства народов Востока. – М., 1990. - С. 190-200; Сухоруков С.А. Архитектура стран ислама: традиции и новации. СПб.: Алетейя, 2014. –168 с.; Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И. Искусство Средней Азии. М., 1980. – 288 с.; Халитов Н. Мечеть и ее архитектура. – Казань, 1994. – 64 с.; Червоная С.М. Современная мечеть. Отечественный и мировой опыт Новейшего времени. – Торунь: Тако, 2016. – 478 с.

4. Акимова Е. Отражение сущности исламской религии в горизонтальной архитектурной форме, системе координат и типологии композиционного построения культовой архитектуры. – [http://eakimova.com/?page=11&page\\_id=226](http://eakimova.com/?page=11&page_id=226)

5. Ибрагимов И.А. Системы ориентации в городском пространстве /И.А. Ибрагимов // Академический Вестник Урал НИИ проект РААСН, 2009, №2.– С.48-51.

6. Шукуров Ш.М. Образ храма. – М.: Прогресс – Традиция, 2002. – 496 с.

7. Ванеян С.С. Архитектура и иконография. «Тело символа» в зеркале классической методологии.– Litres, 2013. – С. 689.



8. Кононенко Е.И. Архитектура мечети как объект интерпретации // Вестник СПбГУ. Искусствоведение. – 2018. – Т.8.– Вып. 1. – С. 113–130.

9. Зейналов А. Мечеть Апшеронского полуострова. История и современность. – Диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения, М., 2011 г. 182 с.; Arkoun M., Islam, Urbanism, and Human Existence Today // Architecture and Community, P. 38-39.; Kahera A., Abdulmalik L., Anz C.. Design Criteria for Mosques and Islamic Centers. Art, Architecture and Worship. Published by Elsevier Ltd., 2009 p. 95

10. Arkoun M., Islam, Urbanism, and Human Existence Today // Architecture and Community, P. 38-39.

11. Arcoun M., Thinking Architecture // Building for Tomorrow. The Aga Khan Award for Architecture. Ed. by A. Nanji. Academy Editions, New York, 1994, P. 33.

12. Сабитов А. Новое культовое строительство в Казахстане // Начнем с понедельника – 4-10 февраля 2005 – №4(564). – С. 8-9.

13. Қоғамдық сананы жаңғырту міндеттері тұрғысынан казакстандық бірегейлікті қалыптастыру: 1-кітап. – Алматы: ҚР БҒМ КН ИППР, 2018. – 474 б. – С. 243.

14. Қазақстанның үшінші модернизациясының әлеуметтік-мәдени аспектілері: монография / Ж.Қ. Әлімбетов, Р.Қ. Қадыржанов, Ә.Е. Ысқақов және т.б. – Астана: Еуразиялық интеграция институты, 2018 ж. – 216 б. – С. 65.

### **3.2 Діни инклюзивтілік пен діни эксклюзивтілікті анықтаудың әлеуметтік параметрлері**

Соңғы кездері зерттеуші ғалымдар арасында «инклюзивтілік» және «эксклюзивтілік» ұғымдары кеңінен қолданылуда. «Эксклюзивтілік» ұғымы жалпыға таныс әрі түсінікті болғанымен, «инклюзивтілік» сөзі тар ауқымда, оның ішінде медицина, білім беру саласына қатысты ұғым ретінде қабылдануда. Бірақ та қазіргі көпконфессиялы, көпмәдениетті, көпұлтты қазақстандық қоғамның инклюзивті түсінікте болуы қажеттілік етеді. Сондықтан бұл ұғымды дінтанулық, саясаттанулық және әлеуметтанулық ғылымдарда пайдалану арқылы қазақстандық қоғамдағы туындаған мәселелердің шешімін табуға болады. Қоғамдағы діни ахуалды ескере отырып, инклюзивті және эксклюзивті қарым қатынас пен қозқарастарды анықтау мақсатында ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты 2018-2020 жылдар аралығында «BISAM–Central Asia» ақпарат бизнесі, социологиялық және маркетингтік зерттеулер Орталығымен бірлесіп отырып, әлеуметтанулық зерттеулер жүргізген болатын.

Сауалнама барысындағы респонденттердің құндылықтық басымдылықтарын тікелей тестілеу жеке мәртебелердегі басымдылықтарды тестілеу арқылы жүзеге асырылды. Жалпылай алғанда респонденттер алдымен және негізінен алғанда өздерінің отбасыларының мүшелері және қазақстандықтар ретінде сезінеді (41,5% және 39,2% сәйкестенеді). Осы алға шыққан екі көшбастаушы мәртебелерден кейін «өз этносының, ұлтының өкілі» деген мәртебе келеді (9,2%). Әлем азаматы, мамандық өкілі, еңбек және оқу ұжымы мүшесі, дос, көрші, қала/поселок тұрғыны сияқты басқа мәртебелер респонденттердің түйсіктерінде статистикалық тұрғыдан алғанда аз мағыналы өлшемдер екендігі көрініс берді.

Діни адам мәртебесі, қауымдастық/конфессия өкілі осы тізімде болды. Оның өздеріне басымдылықтағы маңызы жөнінде жауап бергендердің 1,1% ғана білдірді.

**III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің  
өзекті мәселелері**

---

*Кесте 1. Әрбір адамның бірнеше мәртебесі бар  
(мысалы, этнос өкілі, азамат, дос, көрші және т.б.).  
Сіз үшін алдымен кім болғаныңыз маңызды?  
(жауап бергендердің %)*

Өз отбасының мүшесі	41,5
Қазақстандық	39,2
Өз этносының, ұлтының өкілі	9,2
Әлем азаматы	3
Дос	1,8
Қала, поселок тұрғыны	1,6
Мамандық өкілі	1,1
Діни адам мәртебесі, қауымдастық, конфессия өкілі	1,1
Ұжым мүшесі (оқу, еңбек)	0,8
Менің қабылдауым басқаша	0,4
Көрші	0,3

Практика жүзінде діни адам мәртебесі өзінің рейтингін көтермеді, сондықтан респонденттерден мәртебелердің маңызы жөнінде екінші және үшінші рет сұралды. Дінге/конфессияға өкілділік мәртебесінің «екінші деңгейлі» және «үшінші деңгейлі» маңызы жөнінде респонденттер 2,5% және 2,8% сәйкесінше қатынастарын білдірді.

Мәртебелердің маңызы жөніндегі тестілеуден алынған нәтижелерді қазақстандық қоғамның дінсіздігі туралы көрсеткіштер деп ешқашанда қабылдауға болмайды. Дінге деген қатынастағы сауалдарға өздерін дінге сенбеушіге барлығы\* 15,9% және конфессиядан тыс дінге сенушіге 8,9% өздерін жатқызды. Дегенмен, біз байқағанымыздай қоғамның салыстырмалы түрдегі жоғары діншілдігі деңгейінде, тек қазақстандықтардың аздаған

---

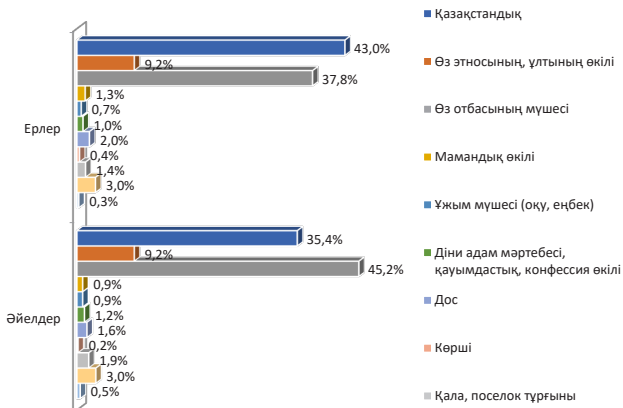
\* Аталған мәселе бойынша діншілдіктің таралуының деңгейі мен сипатына арналған есептің бөлімінде мұқият қарастырылады. Бұл жерде атап өтетін нәрсе – «дінге сенбеуші» категориясы жауаптардың нұсқаларында дінге құрметпен қарайтын және діни салттар мен дәстүрлерді қолдайтын сенбеушілерге және дінге теріс қарайтын және дінге немқұрайлық білдіретін дінге сенбеушілерге жіктеледі.

бөлігі ғана конфессияға өкілділікті ең маңызды мәртебе деп есептейді.

Дінге сенушілер діни конфессияның өкілі болу мәртебесін маңызды деп таңдауда дінге сенбейтіндерден онша көп айырмашылықта емес екендігі көрініс берді. Қауымдастықта тіркелген, діни нормаларды сақтайтын дінге сенушілер арасында өздерін алдымен діни адам ретінде сезінетіндер 3,2% құрайды. Бұл жалпы тұтастай алғандағыдан бірталай көбірек. Діни өмірге тікелей қатыспайтын дінге сенушілер арасында діни адам мәртебесін басымдық еткендердің үлес салмағы жалпы алғандағыдан бірталай төмен болды (0,8% 1,1% салыстырғанда; бұл жерде статистикалық тұрғыдан алғанда біз үлкен емес өлшемдермен жұмыс істейміз). Тұтастай алғанда діншілдік деңгейі әлеуметтік мәртебені таңдаумен корреляцияланбайды, қазақстандықтардың әлеуметтік позициялануына жартымды ықпалын тигізбейді.

Респонденттердің мәртебелердің маңызын сезінуге әлеуметтік-демографиялық сипаттамалар көбірек ықпалын тигізеді. Еркектер әйелдермен салыстырғанда (35,4%). өздерін қазақстандықтар деп сезінуге бейімдірек тұрады (43,0%). Әйелдер үшін өзінің отбасының мүшесі мәртебесі маңыздырақ болып келеді (45,2%, ал еркектерде 37,8%).

*Сурет 1. Әрбір адамның бірнеше мәртебесі бар (мысалы, этнос өкілі, азамат, дос, көрші және т.б.). Сіз үшін алдымен кім болғаныңыз маңызды? Жыныс белгілері бойынша көрсеткіштердің тарқатылуы (әр жыныстан жауап бергендердің %)*



**III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің  
өзекті мәселелері**

Этнос, ұлт өкілі мәртебесі бойынша гендерлік айырмашылықтар абсолютті түрде орын алмайды.

Жас динамикасында екі көшбасшы мәртебенің жіктемеленуіндегі желілік байланыстылық байқалмайды. Этнос, ұлт өкілі мәртебесіне қатысты жас динамикасы біршама күтпеген нәтиже беріп отыр. Барлығынан азырақ бұл мәртебені маңызды ретінде таңдағандардың ішінде ең жас респонденттер болды (7,7% болса, салыстырмалы түрде үлкенірек жастағы топтарда 9-12% болды). Этникалық өзіндік сана 55-65 жастағы топта көбірек көрініс берді.

*Кесте 2. Әрбір адамның бірнеше мәртебесі бар (мысалы, этнос өкілі, азамат, дос, көрші және т.б.). Сіз үшін алдымен кім болғаныңыз маңызды?  
Жас категориялары бойынша көрсеткіштердің тарқатылуы  
(әр жас категориясынан жауап бергендердің %)*

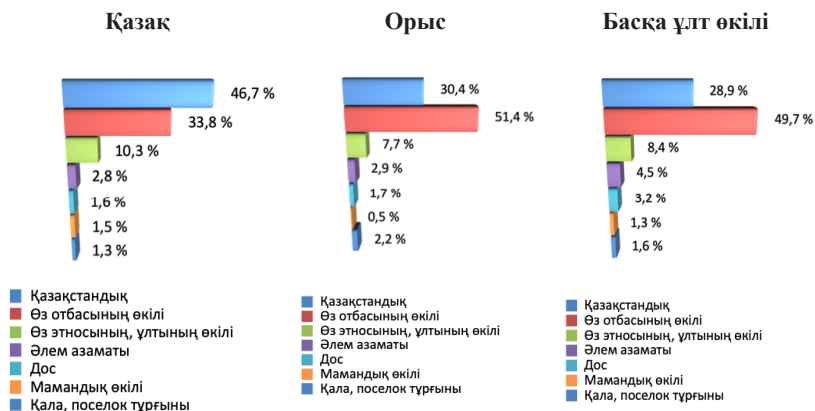
	<b>18-24</b>	<b>25-34</b>	<b>35-44</b>	<b>45-54</b>	<b>55-65</b>	<b>66+</b>
Қазақстандық	38,6	37,8	38,9	38,8	39,9	44,7
Өз этносының, ұлтының өкілі	7,7	8,9	10,0	8,0	11,5	10,6
Өз отбасының өкілі	41,9	43,1	39,3	44,0	39,9	38,4
Мамандық өкілі	1,4	1,1	1,3	1,3	0,5	0,7
Ұжым мүшесі (оқу, еңбек)	0,8	1,1	0,7	0,8	0,5	0,7
Діни адам, қауымдастық, конфессия өкілі	0,8	0,8	1,6	1,1	0,9	1,3
Дос	3,3	1,8	1,3	1,0	2,1	1,0
Көрші	0,2	0,2	0,6	0,2	0,5	0,0
Қала, поселок тұрғыны	1,1	1,8	1,6	1,8	1,8	1,7
Әлем азаматы	4,0	3,1	3,6	2,8	2,3	1,0
Менің қабылдауым басқаша	0,2	0,5	0,9	0,3	0,2	0,0

Мәртебелердің маңыздылығын бағалаудағы респонденттердің элеуметтік-топтық айырмашылықтарын анықтаушы маңызды факторға сауалнамаға жауап берушілердің ұлт ерекшеліктер болып табылды. Қазақстандық мәртебесі қазақтардың 46,7%-не, орыстардың 30,4%-не және басқа ұлт өкілдерінің 28,9%-

**Қазақстандағы діни бірегейліктің инклюзивтілігі  
мен эксклюзивтілігі мәселелері**

не маңызды. Отбасы мүшесі мәртебесі басымдылығы туралы орыстардың жартысынан көбісі және басқа ұлт өкілдерінің жартысына жуығы атап көрсетті. Маңызды деп бұл мәртебені тандаған қазақтардың үлесі осы ұлт өкілдерінің үштен бірін ғана құрады.

*Сурет 2. Әрбір адамның бірнеше мәртебесі бар (мысалы, этнос өкілі, азамат, дос, көрші және т.б.). Сіз үшін алдымен кім болғаныңыз маңызды? Ұлтқа қатыстылық бойынша көрсеткіштердің тарқатылуы (әрбір ұлттың өкілдерінен %)*

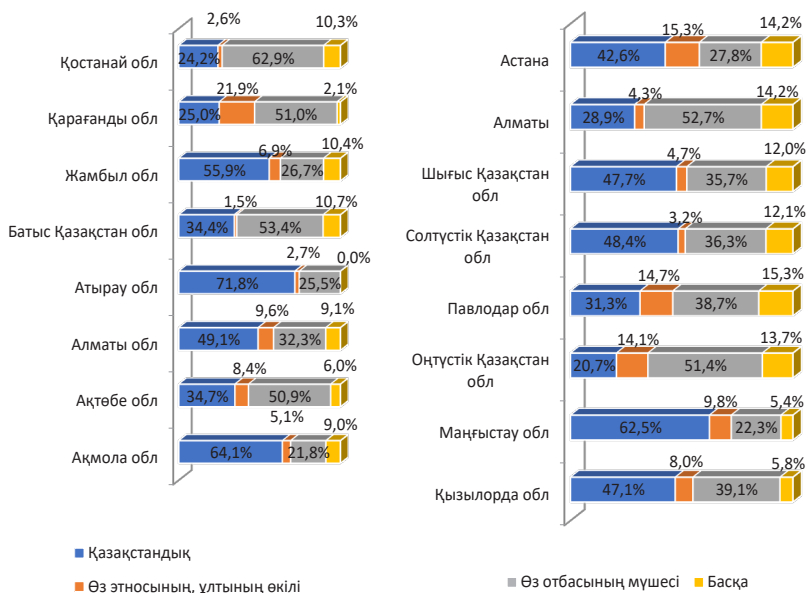


«Өз этносының, ұлтының өкілі» мәртебесін таңдауға қазақстандық және өз отбасының мүшесі мәртебесін таңдаумен салыстырғанда этносаралық айырмашылық айтарлықтай әсер етпеді.

Мәртебелердің маңыздылығын таңдауда аймақтық айырмашылықтар біршама айтарлықтай екені байқалды.

### III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің өзекті мәселелері

Сурет 3. Әрбір адамның бірнеше мәртебесі бар (мысалы, этнос өкілі, азамат, дос, көрші және т.б.). Сіз үшін алдымен кім болғаныңыз маңызды? Қазақстанның облыстары өлшемі бойынша көрсеткіштердің тарқатылуы (әрбір облыста жауап бергендердің %)

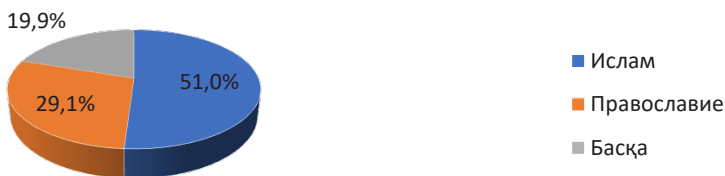


Респонденттердің көпшілігі (81,8%) өздерін қандай да бір дінге жатқызады, 0,4% көп респонденттер құдайға сенетінін айтады. 8,7% қазақстандықтар Құдайға сенемін, бірақ діни қауымдастықтарға жатпаймын дейді (осыған сәйкес мұндай респонденттер құдайға сенетіндер деп есептеледі), белгілі бір конфессияға жататын респонденттердің Құдайға сенуі міндетті емес. Егер түрлі діндер арасында қарастырсақ, 80,1% респонденттер Қазақстанға тән дәстүрлі конфессияға жататынын көрсетеді: 51,0% – исламға және 29,1% православиеге. Респонденттердің конфессияларды таңдаудағы ең бастысы этникалық қатыстылығы болу керек. 82,0% қазақтар өздерін исламға және 75,9% орыстар – православиеге жатқызады. Бұл зерттеуді респонденттердің өздері де растайды: 79% респонденттер өз этносының дінін ұстанатынын айтады. Қазақстандықтардың дінді этнос мәдениетінің бір бөлігі ретінде қабылдайтынын сарапшылар да растайды.

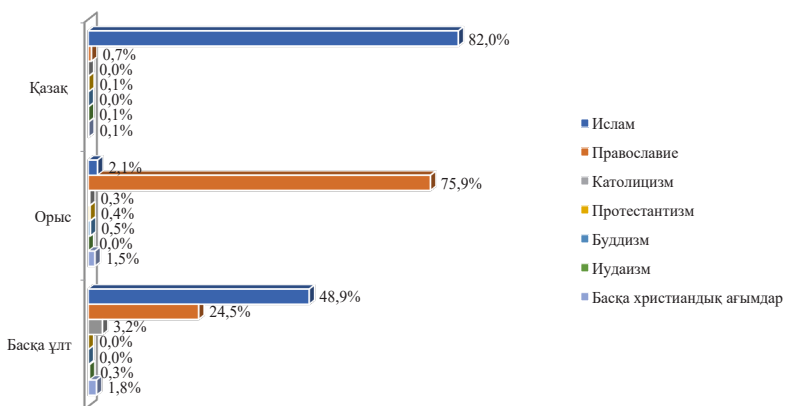
**Қазақстандағы діни бірегейліктің инклюзивтілігі  
мен эксклюзивтілігі мәселелері**

Дінді таңдауда жасы немесе тұрғылықты жері сияқты жағдайлар әсер етпейді (дұрысы – дінге қатысы). Басқа діни ағымдарға жататын респонденттер үлесі аз ғана және негізінен христиандық ағымдарда (католицизм – 0,5% респонденттер, протестантизм – 0,2% және басқа да христиандық ағымдар – 0,8% респонденттер). Қазақтар мен орыстардың арасында басқа дін көрсетілмеген, және ислам мен православиеге жатпайтын қазақтар мен орыстар көбінесе атеистер немесе белгілі бір конфессияға жатпайтын, дінге сенетіндер.

**Сурет 4. Сіз өзіңізді қандай діни қауымдастыққа жатқызасыз?  
(сұралғандардың санының %)\***



**Сурет 5. Сіз өзіңізді қандай діни қауымдастыққа жатқызасыз? Ұлт пен  
ана тілінің негізіндегі көрсеткіштер бөлінісі (әр ұлттың арасында кім өзін  
қандай дінге жатқызатыны сұралғандар санның %)**



\* Басқа категориясына басқа діни ағымдар кіреді, мысалы, буддистер, атеистер, сонымен бірге отбасында құдайға сенетіндер жоқ деген респондентер.



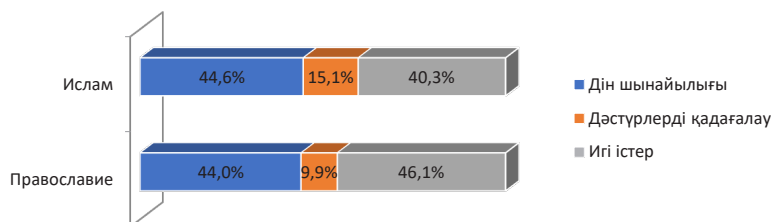
III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің өзекті мәселелері

Діни рәсімдерді сақтау тек 13,4% респондент үшін ғана шынайы дін көрсеткіші болып табылады. Өткен бөлімде айталған қазақстандықтардың діншілдік сипатына сәйкес келеді, себебі респонденттердің үлесі (13,2%) діни өмірге белсенді түрде қатысады. Сондықтан қазақстандықтардың діни өмірге қатысының төмен деңгейі шынайы діннің көрсеткіші діни жоралғыларды сақтау деп есептемейтін қазақстандықтардың құндылықтық мақсатымен байланысты. Қазақстандықтардың 44,3% үшін шынайы діннің көрсеткіші игі істер және 2,3% үшін – сенімнің адалдығы. Мұндай мақсаттар мұсылмандарға да, православтарға да тән. 84,9% мұсылман және 90,1% православтар шынайы дін мен игі істер діни жоралғыларды жасаудан емес, адамды нағыз шынайы діншіл адам етеді деп есептейді.

Сурет 6. Сіздің ойыңызша, адамды шынайы діншіл адам ретінде не анықтайды? (сұралғандардың санынан %)



Сурет 7. Сіздің ойыңызша, адамды шынайы діншіл адам ретінде не анықтайды? Дін негізіндегі көрсеткіштер үлесі (әр діннен сұралғандардың %)



Күнделікті өз дінінің нормаларын сақтау барлық діннің өмірінің басты құраушысы болып табылады. Мысалы, исламда намаз оқу. Өлшеу нәтижесіне сәйкес қазақстандықтардың арасында діни нормаларды сақтайтын, діни қауымда тұратындарға (сұралғандардың 13,2%) қарағанда, күнделікті діни нормаларды сақтайтындар

көбірек (20,8%). Бұл Қазақстанда діни қауым институтының таралмағанын дәлелдейді, тіпті діни нормаларды сақтайтын респонденттердің өзі діни қауым болмайды. Респонденттердің біразы (19,3%) дін белгілеген нормаларды сақтамайтынын айтады. Респонденттердің жартысы (52,5%) дін белгілеген нормаларды керек кезде ғана сақтайды. Егер түрлі конфессия өкілдері арасындағы бөлісу жайлы айтатын болсақ, қазақстандық мұсылмандар мен православтар діншілдігінің түрлі сипаты анықталады. 13,6% православтармен салыстырғанда 29,7% мұсылман күнделікті өмірде дін белгілеген нормаларды тұрақты сақтайды.

Дін рухани-адамгершілік тәрбиесіне қатыса отырып, көбінесе отбасы мүшелеріне нығайтушылық әсер етеді. Жауап берген тұрғындардың жартысы (49,8%) діни сенім олардың діни нанымдары мен ұстанымдарына қарамастан, отбасы мүшелерін біріктіретіндігіне сенетіндіктерін білдірді (8 суретті қараңыз). Бұл көзқарас барлық сауалнамаға жауап беруші зерттелген топтарда басым пікір болып табылады.

*Сурет 8. Діни сенім отбасы мүшелерін біріктіреді ме, әлде керісінше шиеленіске жағдай тудырады ма? (% сұралғандар санынан)*

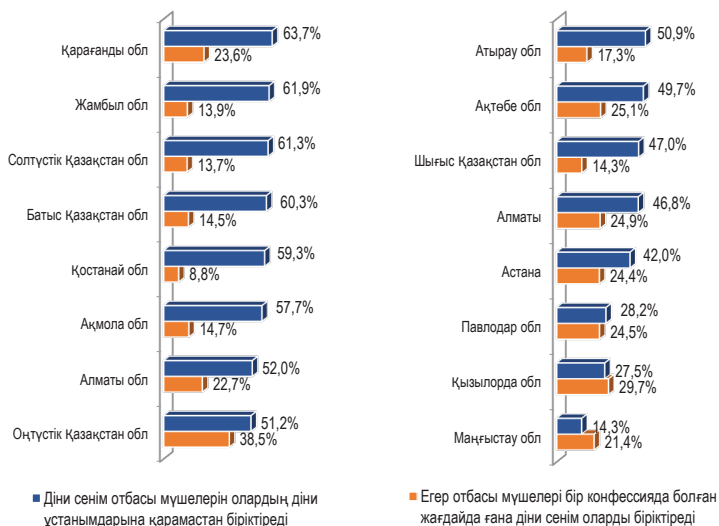


Әрбір төртінші (22,6%) сауалнамаға қатысушы, отбасы мүшелерінің барлығы бір конфессияда болса ғана діни сенім оларды біріктіре алады деп есептейді. Жас-жыныстық және ұлттық өлшемдерде көрсеткіштерді бөлуде айтарлықтай өзгешеліктер

### III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің өзекті мәселелері

байқалмайды. Бұл көзқарас зерттелген облыстар өлшемінде көбінесе сұраққа жауап берген Қызылорда (29,7%), Маңғыстау (21,4%), Оңтүстік Қазақстан облыстары тұрғындарына, сонымен қатар алматылықтарға (24,9%) тән. Қызылорда және Маңғыстау облыстарындағы тұрғындар арасында дінді бір отбасы және бір конфессия аясында біріктірудің тиімді құралы деп түсіну басым болып табылады.

Сурет 9. Діни сенім отбасы мүшелерін біріктіре ме, алде, керісінше, қақтығыстарға алып келе ме? Көрсеткіштер бөлінісі зерттелген облыстар өлшемінде (% сұралғандар санынан)

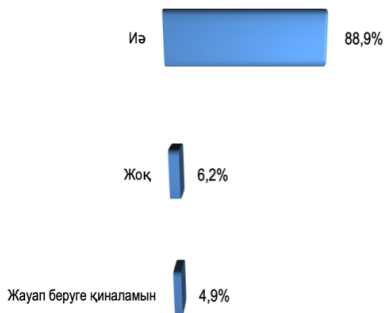


Дінмен қатар отбасының маңыздылығы мен рөлі атап көрсетілетін рухани-адамгершілік тәрбиесімен салыстырғанда, отбасының ынтымағы мен кикілжіңді мәселелері, әрдайым тек қана өз мүшелерінің діни деңгейімен байланысты болады. Мәселен, орта есеппен сауалнамаға қатысушыәрбір 10-шы адам, дәстүрлі діни отбасыға қарағанда зайырлы құндылықтарды жоғары қоятын отбасында жанжал аз болуы мүмкін деп санайтындығы көрінді. Өңірлік өлшемде отбасы өмірінде зайырлы дүниетанымның рөлін жоғары бағалайтын сауалнамаға жауап берушілер санаты, оның концентрациясы ең жоғары (28,2%) болып келетін Павлодар об-

лысынан басқа, сондай-ақ басқа да дәстүрлі аса «діншілдеу» деген облыстарда – Ақтөбе (18%), Атырау (23,6%), Маңғыстау (17,9%), сонымен қатар Астанада (20,5%) елеулі түрде жеткілікті ұсынылғанын атап өтеміз.

Діннің біріктіруші қызметі тек жеке алғандағы аз әлеуметтік топтың аясында (мысалы, отбасы аясы) ғана емес, жалпы қоғамдық қатынастар жүйесінде көрініс табады. Сауалнамаға қатысушылардың көпшілігі өздерінің дүниетанымдық ұстанымдары мен діни қағидаларының, басқа діни конфессия өкілдерімен достық және әріптестік қатынас орнатуға мүмкіндік беретіндігін хабарлайды (10 суретті қараңыз).

*Сурет 10. Сіздің діниізідің қағидалары мен дүниетанымдық ұстанымдарыңыз басқа діни конфессия өкілдерімен достық қатынас орнатуға мүмкіндік бере ме? (сұралғандардың санынан %)*



*Сурет 11. Сіздің діниізідің қағидалары мен дүниетанымдық ұстанымдарыңыз басқа діни конфессия өкілдерімен әріптестік қатынас орнатуға мүмкіндік бере ме? (сұралғандардың санынан %)*

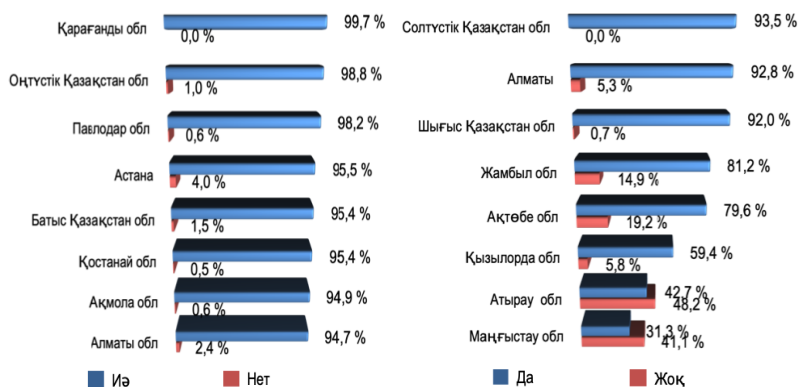


Жас-жыныстық өлшемде жауаптарды бөлуде аса алшақтықтар байқалмайды. Зерттеліп отырған этностық топтардың арасында өздерінің дүниетанымдық ұстанымдары мен діни қағидаларында басқа діни конфессия өкілдерімен достық қатынас орнатуға қандай да бір бөгеттің жоқ екендігі жөнінде қазақтарға қарағанда (83,5%) орыстар (95,3%) және басқа этностық топтар (96,1%); әріптестік қатынас орнатуға – (75,2%) қазақтарға қарағанда орыстар (87,3%) және басқа этностық топтар (88,9%) екендігінен хабар береді.

**III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің өзекті мәселелері**

Территориялық сегменттік зерттеулер өлшемінде (12 суретті қараңыз) оңтүстік және батыс өңірлерін қоспағанда, көптеген облыстарда онды жауаптар көрсеткіші жоғары екендігі байқалады. Сонымен, мысалы Жамбыл облысынан жауап берген тұрғындар арасында әрбір 7-ші сауалнамаға қатысушы басқа діни ағымды ұстанушымен жақын достық қатынас орнатуға дайын емес. Оңтүстікке қарағанда біршама «діншілдеу» өңір болып саналатын батыс өңірінің құрылымында сауалнамаға қатысушылардың бұл санаты Ақтөбе облысының тұрғындары (тіптен әрбір 5-ші жауап беруші) және Атырау мен Маңғыстау облыстарында өте анық көрінеді. Көрсетілген облыстарда сауалнамаға жауап берушілер үлесі дүниені қабылдауы немесе діни қағидаларының ерекшелігіне орай басқа діни топтармен достық қатынастар орнатуға дайын еместігі іс жүзінде жауап берушілердің жартысына жетеді – көрсеткіштер 41,1% және 48,2% (көрсеткіштер ауқымында орташадан 6,7 және 7,8 рет жоғары)

**Сурет 12. Сіздің дініңіздің қағидалары мен дүниетанымдық бағытыңыз басқа діни конфессия өкілдерімен достық қатынаста болуыңызға мүмкіндік бере ме? Көрсеткіштерді зерттелген облыстар өлшемінде бөлу (сұралғандар санынан %)**



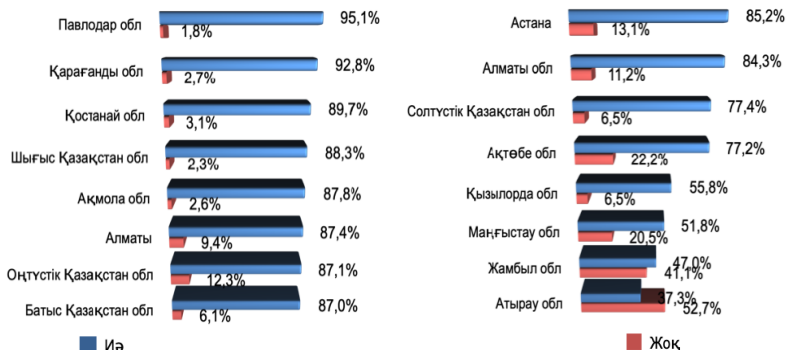
Болашақты болжай отырып, жауап берушілердің дүниетанымдық сипаттамасына білім деңгейі, діншілдік дәрежесі, тіптен сауалнамаға қатысушылардың басқа конфессия өкілдеріне жеке қатынасы да ешқандай маңызды әсер етпейтінін атап өту қажет.

Сондай-ақ Атырау облысы мысалында белгілі бір ағымның басқа конфессия адамдарымен тығыз өзара қатынасқа ашықтығын бағалауда, басқа діни топтарға теріс арақатынас көрсеткіштері тіркелді. Сонымен, мысалы Атырау облысы тұрғындары басқа дінді ұстанушыларға теріс көзбен қараған сайын, олар өз діндерінің қағидаттары немесе дүниетанымдық ұстанымдары басқа конфессия адамдарымен достық тағы басқа да қатынастарды орнатуда ішінара немесе толықтай тиым салады деп ойлайды.

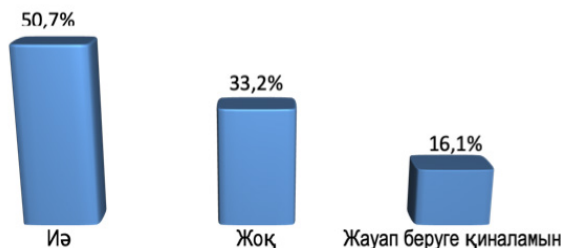
Сұраққа жауап берген қазақстандықтардың көзқарасында әріптестік қатынастарға қолжеткізу, достық қатынастарға қарағанда олардың тұтатын діндерінің қағидаттарымен біршама қиындатылған. Бұл әлеуметтік өзара қатынастың осы деңгейінде одан жоғарырақ сенімнің көрінумен шартталуы тиіс болуы мүмкін (бұл жерде әріптестік қатынастар астарында отбасылық қатынастарға қарағанда іскерлікке басымдық берген жөн). Жүргізілген өлшеулер шеңберінде бұл тезис эмпирикалық түрде анық бекітілмегендігіне қарамастан, оның өмір сүру мүмкіндігін жанама индикаторлар көрсетеді. Мысалы, алынған нәтижелерді талдау, сұраққа жауап берушілер басқа конфессия өкілдеріне нашар қатынаста болған сайын, олар дүниені қабылдауда немесе өз дінінің қағидаттары ерекшеліктері деңгейінде басқа діни топтағылармен әріптестік қатынастарына тыйым салынатындығына сендіреді. Әрбір 10-шы саулнамаға қатысушы (10%) басқа конфессия адамдарына құрметпен қарайтындар арасында оның дінінің қағидаттары басқа діни ағымдарды ұстанушылармен әріптестік қатынастарға тиым салады деп санайды; бөтен конфессия адамдарына төзімділік танытатындар арасында ондайлар 14,4%; немқұрайлы қарайтындар арасында – 16,3%; шыдамсыздық танытатындар арасында – 18,9%. Зерттелген облыстар өлшемінде (13 суретті қараңыз) ұстанатын діндерінің әріптестік қатынастарға тиым жасайтыны жөнінде барлығынан (республика бойынша орташадан 1,7 есе жоғары) Ақтөбе (көрсеткіш орташадан 1,7 есе жоғары), Жамбыл (көрсеткіш орташадан 3,5 есе жоғары) және Атырау (көрсеткіш орташадан 4,5 есе жоғары) көп хабар беретін Маңғыстау тұрғындары болып табылады.

**III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің өзекті мәселелері**

**Сурет 13. Сіздің дінііздің қағидалары немесе дүниетанымдық бағытыңыз бөгде діни конфессия өкілдерімен достық қатынаста болуыңызға мүмкіндік бере ме? Көрсеткіштерді зерттелген облыстар өлшемінде бөлу (сұралғандар санынан %)**



**Сурет 14. Сіздің дінііздің қағидаттары немесе сіздің дүниетанымдық бағдарыңыз басқа конфессия адамдарымен ерлі-зайыптық қатынасқа некелесуге мүмкіндік бере ме? (сұралғандар санынан %)**



Сауалнамаға жауап берушілер жұбайлық қатынастарды басқа дінді ұстанушылармен бекітуге ең аз қызығушылық танытады. Кім өзінің дүниетанымдық қалыптары немесе діни қағидаттары жағынан шектеулерге байланысты, өзінің неке қатынастарын басқа діни конфессия өкілімен бекіте алмаса, жас-жыныстық құрылымдар мен білім алу деңгейі – біртекті, одан негізгі демографиялық түрді бөлуге болмайды.

Сондай-ақ сұраққа жауап бергендер санатында этникалық топ өлшемінде конфессияаралық неке мүмкіндігін жоққа шығаратын қазақтар басымдық көрсетуде (41,4%), орыстар мен басқа этникалық топтар арасында олардың үлесі сәйкесінше (21,4% и 29,5%) құрайды.

Зерттелінген елді мекендердегі ауыл адамдары дәстүрлі кер-тартпа күйде қалып отыр. Ауыл тұрғындарының сұраққа жауап бергендерінің тіптен жартысына жуығы (40,2%) әртүрлі сылтау-лармен басқа діни конфессия өкілдеріне тұрмысқа шығуға немесе үйленуге дайын емес. Қалалықтар арасында ондайлар 1,4 есе аз (28,3%).

Территориялық сегменттік зерттеулер құрылымындағы көрсеткіштер мөлшері бойынша, белгілі бір себептермен басқа кон-фессия өкілімен некеге тұру мүмкіндігін қарастырмайтындардың үлесі оңтүстік және батыс аймақтарында біршама белсенді көрсетілген. Географиялық оңтүстік құрылымында сауалнамаға қатысушылардың бұл санаты көбінесе Оңтүстік Қазақстан мен Жамбыл облыстары тұрғындарында, географиялық ба-тыс құрылымында – Маңғыстау мен Атырау және Ақтөбе тұрғындарында жұмылдырылған түрде көсетілген. Бұл облыстар, тұрғындары арасында дінге сенбейтіндер үлесі әрбір сұраққа жа-уап берушінің 5 – 4-і болып отырған Ақтөбе мен Маңғыстау об-лыстарын қоспағанда тұрғындарының көбі дінге сенушілер. Со-нымен, Атырау облысында дінге сенуші тұрғындардың жиынтық үлесін 94,5% құрайды, сәйкесінше Жамбыл және Оңтүстік Қазақстан – 87,2% және 92,2%. Ақтөбе облысында дінге сенбейтін тұрғындардың жиынтық үлесі – 24%, Маңғыстау облысында – 19%.

**Сурет 15. Сіздің діниңіздің қағидаттары немесе сіздің дүниетанымдық бағдарыңыз басқа конфессия адамдарымен ерлі-зайыптық қатынасқа некелесуге мүмкіндік бере ме? Көрсеткіштер зерттелген облыстар өлшемінде бөлінген (сұралғандар санынан %)**





Сарапшылар да жас ұрпақты рухани-адамгершілікті және мәдени тәрбиелеуде діннің қомақты үлес қосатындығын атап көрсетеді, сонымен қатар оның қоғамдық қатаныстар аясындағы біріктірушілік қызметін жоғары бағалайды.

Сонымен жалпы сауалнамаға жауап берушілер түсінігінде дін жеткілікті түрде тиімді, дегенмен отбасы аясында рухани-адамгершілік тәрбиеудің жалғыз құралы емес. Дін отбасы мүшелерін олардың қандай дінге сыйнатынына қарамастан біріктіруге ықпал етеді, алайда кей жағдайларда жастарды тәрбиелеуде рухани-адамгершілік бағыттарын қалыптастыруда елеулі ықпал ете алмайды. Дұрысында дін сауалнамаға жауап берушілердің көзқарасында адамдар арасында маңызды әлеуметтік алшақтықтар орнатпайды, ал достық қатынастар жайлы сөз болғанда сонымен қатар бөгде конфессия өкілдерімен әріптестік пен ерлі-зайыпты қатынастарға елеулі тиым салынады.

Рухани-адамгершілік тәрбиесі процесінде діни қағидаттардың маңыздылығын қабылдау, отбасы мүшелерінің этникалық тегі мен мекендеу түрлеріне байланысты әртүрлі. Орыстардың арасына қарағанда, қазақтар мен басқа этникалық топтар арасында діннің маңызы жоғарырақ. Ірі және шағын қала тұрғындарына қарағанда ауылдық елді мекен тұрғындары тәрбиелеу мәселесіне қатысты дәстүрлі түрде біршама кертартпалау болып келеді. Олардың ойынша дін – әрбір отбасындағы рухани-адамгершілік тәрбиенің бөлінбейтін құрамы болуы тиіс.

Жүргізілген өлшеулер нәтижесіне қарағанда қазақстандық қоғамда әртүрлі діни ағым өкілдері арасында төзімділік сипатындағы қатынастар орныққан. Сауалнамаға жауап берушілердің 85,1% басқа дінді ұстанушы, немесе басқа діни дүниетанымдағы адамдарға құрметпен немесе төзімділікпен қарайтындықтарын хабарлайды. Осындай көзқарастағы басқа этникалық топтағылар (90,3%) және орыстар (87,9%), қалалықтар (87,2%).

**Қазақстандағы діни бірегейліктің инклюзивтілігі  
мен эксклюзивтілігі мәселелері**

**Сурет 16. Сіз басқа діннің/діни дүниетанымының өкілдеріне қалай қарайсыз?  
(жауап бергендердің)**



Басқа діни конфессия өкілдеріне деген оңды қатынас сауалнамаға жауап берушілердің дінге жеке қатынасына тікелей байланысты болады – жауап берушілердің дінге жеке қатынасы мен оның өзіндік қабылдауы қаттырақ өзгерген сайын (сенушіден, діни қауымдарда тіркелуі және келесі діни ережелерге сенбейтіндерге дейін, дінге қарсы келу) дінге сенуші басқа адамдарға қатынасында немқұрайлылық біршама ұлғаяды. Бұл ретте дінге сенушілерге төзімсіздіктің өршуімен қатар, діни өзін-өзі танып білу мен немқұрайлықтың ұлғаюы байқалмайтынын белгілейміз (17 суретті қараңыз).

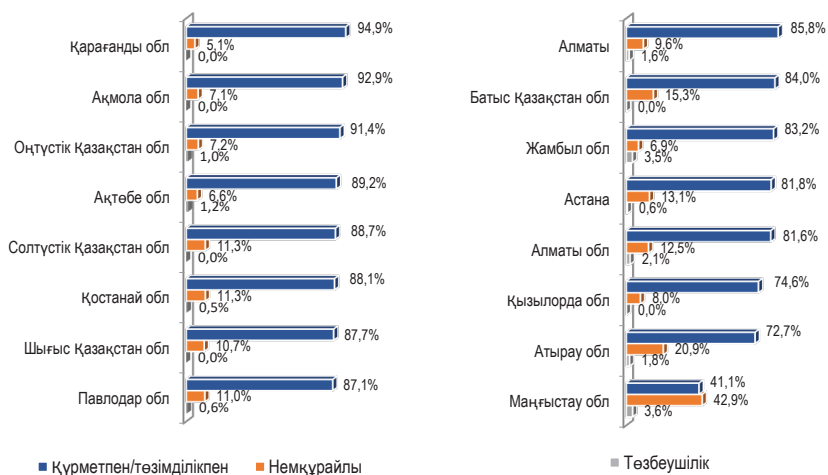
**Сурет 17. Сіз басқа дін өкілдері мен басқа діни дүниетанымға қалай қарайсыз? Сауалнамаға жауап берушілердің дінге жеке қатынасына байланысты көрсеткіштерді бөлу (сұралғандар санынан %)**



### III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің өзекті мәселелері

Зерттелген территориялық сегменттер өлшемінде сұраққа жауап берушілердің басқа діни конфессия өкілдеріне оңды қатынастар көрсеткішінің жиынтығы Маңғыстау облысында 41,1%, Қарағанды облысында 94,9% ауқымында өзінің маңызын өзгертеді. Маңғыстау облысында бөгде дінге сенушілерге немқұрайлы қатынастың өте жоғары көрсеткіші (ауқымы жағынан 3,9 есе орташадан жоғары) тіркелді. Бірқатар фактілерді ескере отырып (дінге және басқа конфессиямен арадағы қатынаста тәуелділіктің жоқ екендігі, сонымен қатар Маңғыстау облысы отбасыларының діни құрамы (Менің отбасымның барлық мүшелері дінге сенуші адамдар – 52,1%), осындай қатынастардың табиғаты көбінесе дін қағидаттарына қарағанда эмпирикалық белгілеулерге келмейтін жеке адамның ішкі ұстанымына байланысты деп болжаған жөн).

**Сурет 18. Сіз басқа дін өкілдері мен басқа діни дүниетанымға қалай қарайсыз? көрсеткіштерді бөлу зерттелген облыстар өлшемінде алынды (сұралғандар санынан %)?**

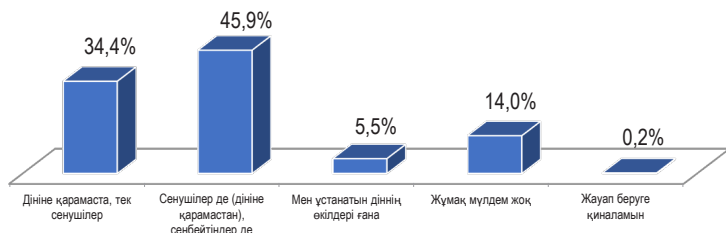


Көп конфессиялықты оңды қабылдау қазақстандықтардың өлімнен кейінгі жан туралы жанама түсінігін куәландіруі мүмкін. Жалпы алғанда сауалнамаға қатысушылардың 80,3% жұмаққа дініне қатыссыз тек сенушілер ғана, немесе сенушілер де, және

**Қазақстандағы діни бірегейліктің инклюзивтілігі  
мен эксклюзивтілігі мәселелері**

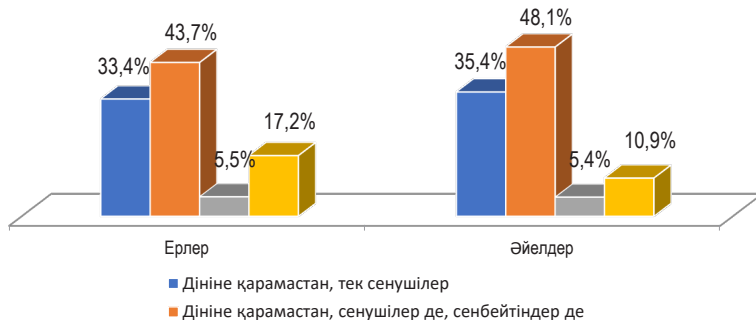
сенбейтіндер де барады деп есептейді. Тек шамамен сауалнамаға әрбір 18-ші қатысушы, жұмаққа түсуді өзі ұстанатын діннің аясында ғана шектейді.

*Сурет 19. Сіздің ойыңызша кім жұмаққа кіреді? (сұралғандар санынан%)*



Қабірдегі өмір жайындағы елестетулер жүйесінде сауалнамаға жауап беруші екі жыныстық түрді түсініктерінде іс жүзінде айтарлықтай айырмашылық жоқ, тек қана ерлердің әйелдерге қарағанда жұмақтың бар екендігіне сенбейтіндігі көрінеді (әйелдер тобының көсеткіштеріне қарағанда еркектер тобының көрсеткіші 1,6 есе жоғары).

*Сурет 20. Сіздің ойыңызша кім жұмаққа кіреді? Көрсеткіштерді бөлу гендерлік өлшемде (сұралғандар санынан %)*

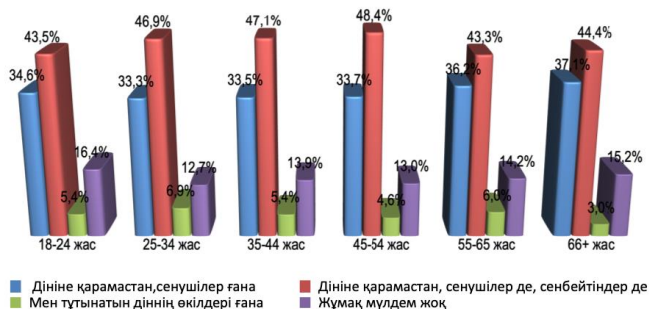


Сауалнамаға жауап беруші 25 тен 54 жас арасындағылар басқаларға қарағанда, қай дінді ұстанатындарына қарамастан жұмаққа сенушілермен қатар сенбейтіндер баруға лайықты екендігіне сенімді. Қазақстандық 18 ден 24 жастағы жас ұрпақ

**III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің өзекті мәселелері**

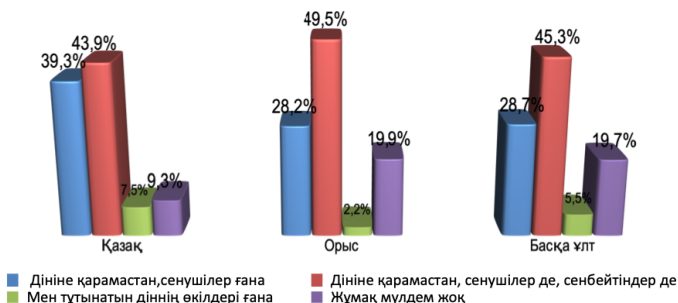
күтілетіндей, қайтыс болғанан кейін қандай да бір өмірдің бар екендігіне онша сенбейді.

*Сурет 21. Сіздің ойыңызша кім жұмаққа кіреді? Көрсеткіштер жас өлшемінде берілген (сұралғандар санынан %)*



Қазақтар орыстар мен басқа этнос өкілдеріне қарағанда өздерінің қабірдегі өмір жайлы ойларында жұмаққа тек осы өмірде қандай діни конфессияға жататындықтарына қарамастан тек сенушілер ғана лайық екендігіне сенімді (көрсеткіш орыстар мен басқа этностарға қарағанда 1,4 есе жоғары) Орыстар қазақтарға қарағанда керісінше жұмақтағы бақытты өмір кімнің қандай дінді тұтатынына қарамастан және өмірінде өзін сенушілердің қатарына қоспағандарды күтеді деп есептейді. Сондай-ақ орыстар да және басқа ұлттар да қазақтарға қарағанда жұмақ мүлдем жоқ дегенге көбірек сенеді (көрсеткіш қазақтар арасына қарағанда 2,1 есе жоғары).

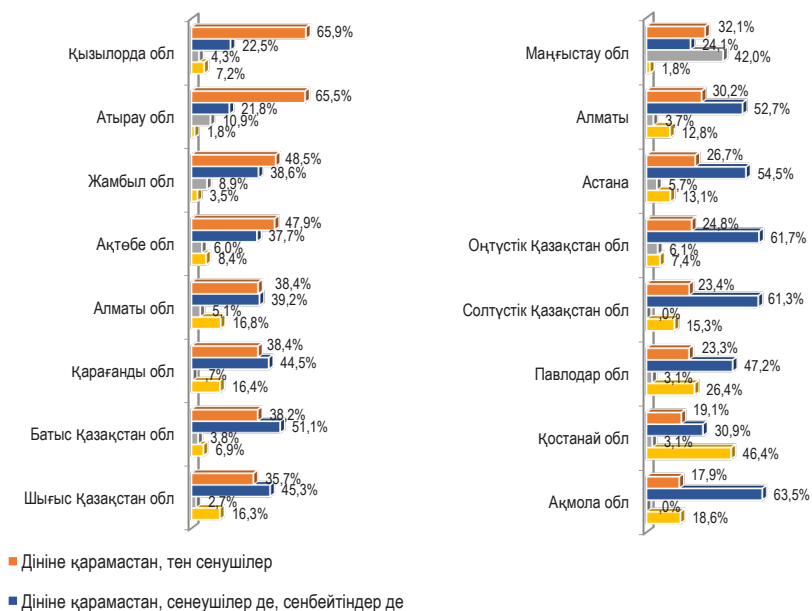
*Сурет 22. Сіздің ойыңызша кім жұмаққа кіреді? Көрсеткіштер этникалық өлшемде берілген (сұралғандар санынан %)*



**Қазақстандағы діни бірегейліктің инклюзивтілігі  
мен эксклюзивтілігі мәселелері**

Аймақтық өлшемде жұмаққа тек сенуші адамдар ғана түсе алады дегенге, сұраққа жауап берген Қызылорда мен Атырау облыстарының тұрғындары (көрсеткіш орташа ауқымнан 1,9 есе жоғары) сенімді. Оңтүстік Қазақстан, Солтүстік Қазақстан және Ақмола облысының тұрғындары керісінше, о дүниелік өмір олардың қандай дінді ұстантындығына қарамастан сенушілерді, сонымен қатар сенбейтіндерді (көрсеткіш орташадан 1,4 есе жоғары) күтетіндігіне сенімді. Облыстар құрылымында Маңғыстау облысы өзіне назар аудартады, саулнамаға қатысушы тұрғындардың тіптен жартысы солармен бірегей діни көзқарастағылар жұмаққа түседі деп есептейді.

*Сурет 23. Сіздің ойыңызша кім жұмаққа кіреді? Көрсеткіштер зерттелген облыстар өлшемінде берілген (сұралғандар санынан %)*



Сұраққа жауап берушілердің білім деңгейі іс жүзінде олардың о дүниедегі өмір жайлы ойларына ешқандай әсер етпейтіндігі көрінеді. Мысалы, сұраққа жауап бергендердің ғылыми дәрежесі барлар жұмақ жоқ дегенге қатысты ойларын (13,3%) және бакалавр-мамандар (14,7%), арнайы орта, кәсіби білімділер (14,6%),

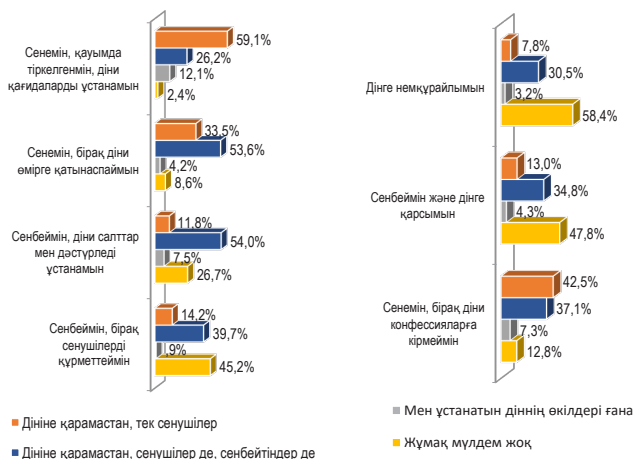
**III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің  
өзекті мәселелері**

жалпы орта білімділер (12,8%), толық емес орта білімділер (14,1%) тең дәрежеде бөліседі.

О дүниелік өмір мен дінге жеке қатынас жайлы ойлардың арақатынасы толықтай ойға қонымды болып көрінеді. Жұмақтағы о дүниелік өмір тек дінге сенуші адамдарды күтеді дегенге тек діни қауымдарда тіркелген және діни ережелерді ұстанатын сенушілердің өздері ғана сенеді (олар көбінесе жұмақ тек олардың өздерінің діни конфессиясы сенушілеріне ғана жетімді деген көзқараста).

Діни өмірге тікелей қатынаспайтын, алайда Құдайға сенетін адамдар, сондай-ақ Құдайға сенбесе де, өз этносының мәдени дәстүрлері аясында діни салттарды ұстанатындар жұмақта кез келген конфессияның сенушілерімен қатар тіптен сенбейтін адамдар түсуі мүмкін деп есептейді. Жұмақтың бар екендігіне өздері дінге сенбейтіндер, сондай-ақ өздері дінге сенбесе де, дінге сенетіндерді құрметтейтін адамдар сенбейді.

*Сурет 24. Сіздің ойыңызша кім жұмаққа барады? Көрсеткіштердің бөлінуі дінге жеке қатынастың өлшемінде (сұралғандар санынан)*



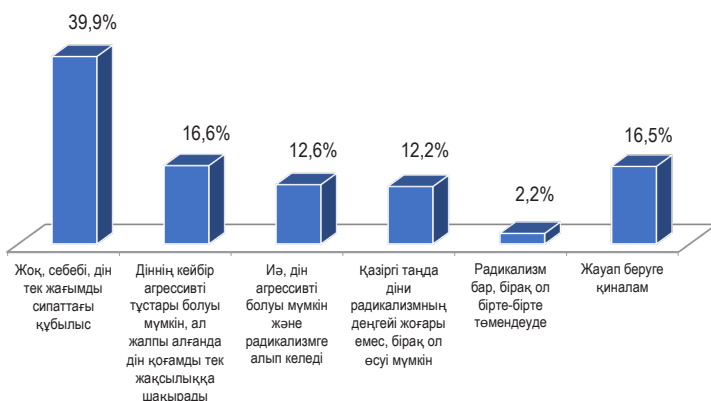
Қоғамдық-саяси дамуда дінге деген көзқарас осы зерттеуде үш мәселе арқылы өлшенді. Қазақстанда діни сенімнің әркелкілігіне байланысты қоғамдық агрессия мен радикализмның туындау ықтималдылығын, дәстүрлі діннің және Қазақстанның дамуында

жаңадан пайда болған діни ұйымдардың бағалау ұсынылды. Сонымен қатар қазақстандықтарға дәстүрлі дінді немесе дінді түсіндірудің мемлекет қолдау танытып отырған бағытын ұстанудың маңызын анықтау.

Зерттеу жұмысына қатысқан тұрғындардың айтарлықтай бөлігі (максималды көрсеткіш бойынша – үшінші респонденттен көп) Қазақстан қоғамында агрессия және діни алаңда қарсылық туындауы мүмкін емес деп есептейді. Олардың көзқарасы бойынша аталмыш үрдіс алдағы жолы осы бағытта дамуы мүмкін емес. Себебі, дін тек жақсылыққа үндейді және қоғамды ыдыратушы емес, қайта оны біріктіруші ретінде әсер етеді.

Шамамен сауалнамаға қатысқандардың әрбір 6-шысы осындай пікір білдірді. Олардың ойынша жалпы діннің қоғамға оң әсері басым, дей тұрғанмен әртүрлі діни ағымдар тарапынан көрініс табатын белгілі бір дәрежеде радикалды, агрессивті аспектілері де баршылық. Дін жалпы алғанда агрессивті болуы мүмкін дейтіндер мен діни радикализмнің бар екенін қуаттайтындар, сонымен қатар болашаққа пессимистік тұрғыдан қарайтындар (әрбір 8-ші респондент) да белгілі бір дәрежеде респонденттердің осы категориясына жатады.

Сурет 25. Қазақстандық қоғамда діни сенімнің сәйкес келмеуі негізіндегі агрессиялық пен қарама-қарсы тұру пайда болуы мүмкін бе, оның ішінде діни радикализмнің өрбуі мүмкіндігі бар ма? (жауап бергендердің %)





### III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің өзекті мәселелері

Зерттеуге түскен демографиялық топтардың арасында діни агрессия туындауы мүмкін деп есептейтін респонденттерде нақты жас-жыныстық ерекшелік жоқ, алайда өзінің ұлттық құрамымен ерекшеленетіні байқалады (26 суретке қараңыз). Агрессияның туындауын үзілді-кесілді жоққа шығаратындар көбіне қазақтар мен орыстар; ал дін әртүрлі жағымсыз аспектілерден тұрады деп есептейтіндер – орыстар; ал дін радикализмге алып келеді дейтіндер – өзге ұлт өкілдері.

Сурет 26. Қазақстан қоғамында агрессивтілік пен діни сенімнің әрепкелігіне байланысты қарсылық және діни радикализм туындауы мүмкін бе? Этникалық топтардың арасындағы көрсеткіштің тарқатылуы (сауалнамаға қатысқандардың %-ы)



Аймақтар мен ауылдарда «Қазақстан қоғамында діни радикализм болуы мүмкін бе?» деген сұраққа қалалықтарға қарағанда болымды жауап беріп, бұл мәселеге қалыпты қарайды. Ал ірі және шағын қалалардың тұрғындары болса, бұл мәселеге қауіптен қарайды.

*Қазақстандағы діни бірегейліктің инклюзивтілігі  
мен эксклюзивтілігі мәселелері*

*Сурет 27. Қазақстан қоғамында агрессивтілік пен діни сенімнің әркелкілігіне байланысты қарсылық және діни радикализм туындауы мүмкін бе? Аймақ тұрғысынан көрсеткішті бөлу (сауалнамаға қатысқандардың %-ы)*



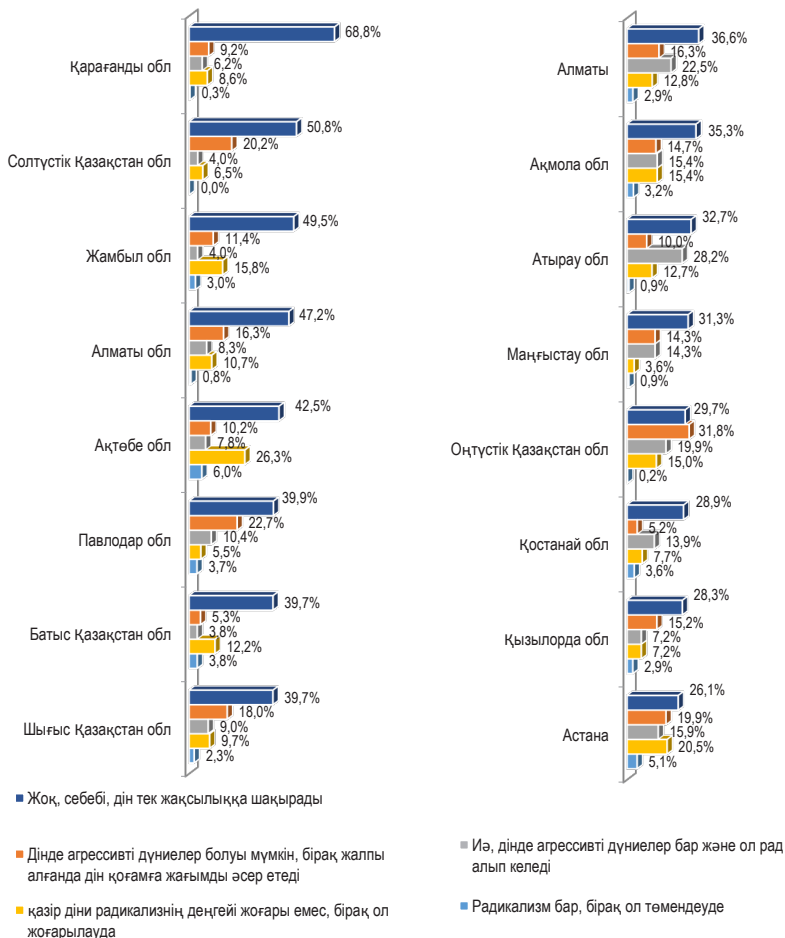
Зерттелген аймақтар арасында анағұрлым оптимистік пікір білдірген Қарағанды облысының халқы болды (68,8%), ал Солтүстік Қазақстан (50,8%) және Жамбыл облыстары (49,5%), бұған қоса Алматы облысы (47,2%), олардың айтуынша дәстүрлі діни бағыт қоғамның радикалдануын алдын алады (27 суретті қараңыз). Бұл сауалнамада Астаналықтардың үлес салмағы 26,1%.

Дінде бірқатар жағымсыз аспектілер болуы мүмкін, бірақ жалпы алғанда ол қоғам үшін жағымды әрі пайдалы құбылыс. Мұндай пікірді Оңтүстік Қазақстан өңірінің өкілдері айтты. (31,8%, орта есеппен алғанда сауалнамаға қатысқандарға қарағанда көрсеткіші 1,9 рет жоғары). Аталмыш көзқарас Павлодар облысының респонденттеріне де тән (22,7%, көрсеткіз ортаға қарағанда 1,4 есе жоғары).

Дін агрессия туындатуы мүмкін және қоғамның радикалдануына ықпал етеді деген пікірді Алматылықтар айтып жатыр (22,5%, ортадан 1,8 есе жоғары) және Атырау облысы (28,2%, ортадан 2,2 есе жоғары). Пессимизмге жақындау жандардың қатарын қазіргі таңда діни экстремизмнің бар екенін және болашақта ол күшейе береді деп есептейтіндер толтырады. Зерттеудің аясына кірген территориялық сегментте респонденттердің аталмыш категориясы Ақтөбе облысынан көрініс тапты (26,3%, еліміз бойынша ортадан 2,2 есе жоғары), сонымен қатар Астана тұрғындары (20,5%, ортадан 1,7 есе жоғары).

**III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің өзекті мәселелері**

**Сурет 28. Қазақстан қоғамында агрессивтілік пен діни сенімнің әркерлігіне байланысты қарсылық және діни радикализм туындауы мүмкін бе? Облыстық көлемде көрсеткіштердің тарқатылуы (сауалнамаға қатысқандардың %-ы)**



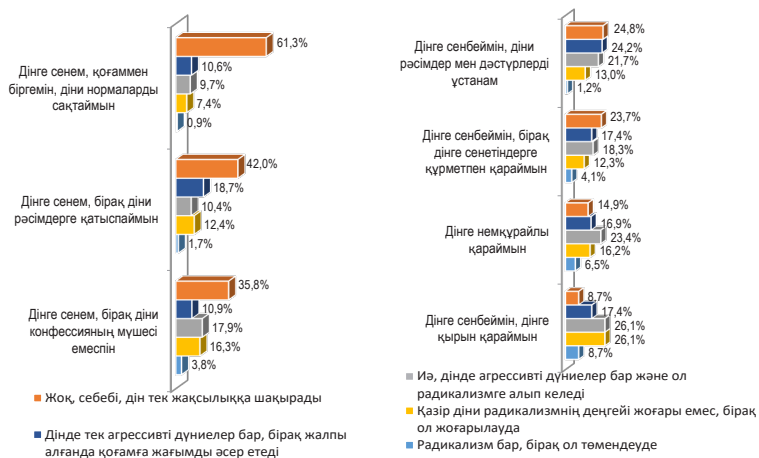
Діннің жағымды қырларын айтып және діни мәселедегі қоғамдық қатынастардың радикалданбайтындығын қуаттайтындар көбіне Құдайға сенетіндер мен діни нормаларды қатаң сақтайтындар болып келеді (29 суретті қараңыз) Ал дінде адамды бірте-бірте радикалдандыратын әртүрлі агрессивті мәселелер

болады дейтіндер көбіне Құдайға сенбейтіндер, бірақ олар діни рәсімдер мен дәстүрлерді орындайды.

Дінде агрессия бар және ол белгілі бір деңгейде адамды радикализмге алып келеді деген пікірді ұстанатындар не дінге немқұрайлы қарайтындар, не дінге сенбейтіндер және дінге қырын қарайтындар болып келеді.

Сауалнамаға қатысқандардың ішіндегі тағы бір категориясы діни радикализм оншалықты жоғары деңгейде емес деп есептейді, алайда ол болашақта жоғарылайтын болады деп санайды.

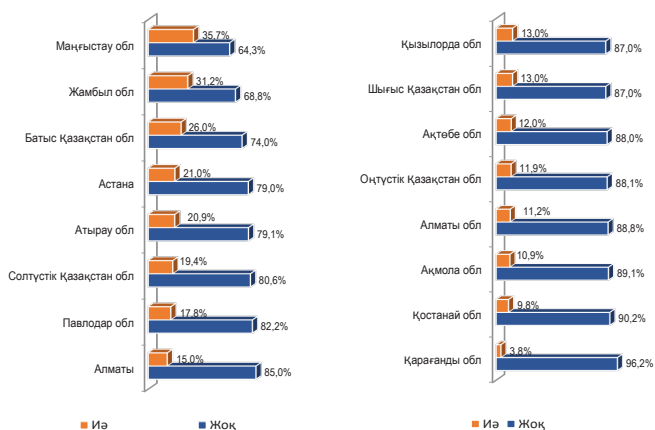
**Сурет 29. Қазақстан қоғамында агрессивтілік пен діни сенімнің әрқелкілігіне байланысты қарсылық және діни радикализм туындауы мүмкін бе? Дінге жеке көзқарас тұрғысынан көрсеткіштерді бөлу (сауалнамаға қатысушылардың %)**



Дін туралы заңдарға жақында енгізілген өзгерістер туралы сұрақтарға жауап бергендердің 15,1% ғана біледі. Аймақтардан көп білетіндер санымен айрықшаланатындар Маңғыстау облысы (35,7%), Жамбыл облысы (31,2%) және Батыс Қазақстан (26,0%) облыстары.

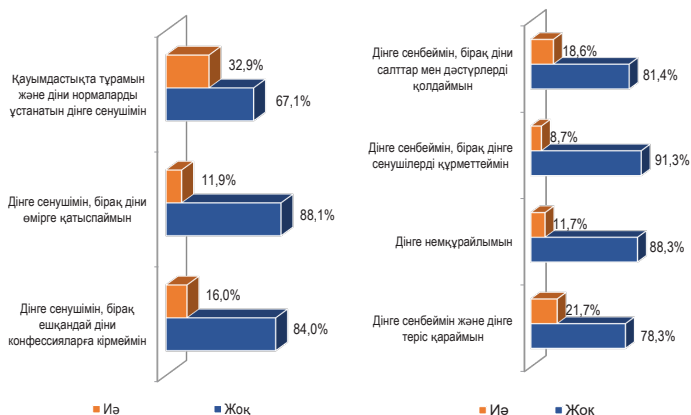
**III бөлім. Қазіргі Қазақстандағы діни бірегейліктің өзекті мәселелері**

**Сурет 30. Дін туралы заңдарға жақында енгізілген өзгерістер туралы Сіз білесіз бе? Облыстық көлемдегі көрсеткіштердің тарқатылуы (жауап бергендердің %)**



Қауымда тіркелген діни дінге сенушілер сауалнама жауап берген басқа топтың өкілдеріне қарағанда діни қатынастар саласындағы заңдардағы өзгерістер жайлы көбірек ақпаратқа ие болып отыр.

**Сурет 31. Дін туралы заңдарға жақында енгізілген өзгерістер туралы Сіз білесіз бе? Дінге дербес қатынасқа байланысты көрсеткіштердің тарқатылуы (жауап бергендердің %)**



Өзгерістерді білетіндерден оларды оң бағалайтындар 54,5%, бейтараптар 29,2% және теріс бағалайтындар 8,1% (дәл осындай респонденттер саны осы сұраққа жауап беруге қиналды).

Осылайша, сауалнама нәтижелерін түйіндер болсақ, Қазақстандағы діндарлық және дінішілік қарым-қатынастарда, тұтастай алғанда, инклюзивті және позитивті көзқарас байқалады. Ол, біздің пікірімізше, біріншіден, қазақ халқының дәстүрлі және тарихи тұрғыда діни ұстанымындағы толеранттылық құндылығының сабақтастықпен сақталып келе жатқанын көрсетеді. Сондықтан қазақстандық діни жамағат арасында дәстүрлі дінді насихаттауды одан ары жалғастыру қажет. Бұл жағымды қарым-қатынастың болуының екінші себебі, біздің елімізде тәуелсіздік алғалы бері дінаралық татулық саясатының мемлекеттік деңгейде жақсы жүргізілуінен деп ойлаймыз. ҚР Тұңғыш Президенті Н. Назарбаев бастамашы болған бұл саясат та одан ары жалғасқаны жөн.

Дегенмен, сауалнамаға тартылған респонденттердің біршама бөлігі өзге дін өкілдерімен достық қатынас орнатуға, некелесуге секемденіп қарайды. Сондай-ақ өзге дін өкілдері мен дінге сенбейтіндердің жұмаққа кіруі мүмкіндігіне қатысты сұрақ та осы инклюзивті/эксклюзивті қатынасты анықтауға байланысты қойылған еді. Бұл тұста да кеңпейілділік пен таршылықтың өлшемдері бір-бірінен аса алшақ емес. Сондықтан еліміздегі мемлекеттің зайырлылық негіздерін нығайта түсіп, дін саласындағы мемлекеттік саясаттың жұмысында, ақпараттық түсіндіру топтарының жұмысында діни радикалды және төзімсіз пиғылдарды амалға ұластырмай, алдын алушы превентивті шараларды көбірек өткізу керек.

## **ҚОРЫТЫНДЫ (ҒЫЛЫМИ-ПРАКТИКАЛЫҚ ТҰЖЫРЫМДАР)**

Инклюзивті мәдениет қалыптастыру, біздің пікірімізше, бүгінгі күні адам өмірінің барлық саласында әралуандылық белең алған жаһандану заманында әділетті қоғам орнатудың маңызды шарттарының бірі болып табылады. Бұл адамдардың бір-біріне деген толерантты да төзімді, гуманды да қауіпсіз қатынасынан көрінетін, әркімнің шығармашылық күштері мен қабілеті бағаланатын және негізгі де анағұрлым жалпы әлеуметтік игіліктерді қалыптастыру мен сақтау барысында жекелеген құндылықтар ескеріліп, ынтымақтастық идеялары мойындалатын қоғамдық сананың бір қырын білдіреді. Инклюзивті құндылықтар қоғамдық қалыптар және мұраттармен қатар адамгершілік мәдениеттің маңызды құрамдас бөлігі болуы тиіс. Қоғамның инклюзивті мәдениеті қазіргі өркениеттік әралуандылық жағдайында рухани және әлеуметтік дамудың маңызды тетіктерінің бірі болып табылады, өйткені жынысының, жасының, нәсілінің, ұлтының, дінінің, ақыры соңында пікірінің өзгешелігіне қарамай, адам ретіндегі тұлғаны құрметтеу, ізгі қарым-қатынас көрсетіп, бауырмалдық таныту кез келген адамның салауатты өмірі үшін қажет. Мәдени әртекті қоғамның әр мүшесі өздеріне ұқсамағандардан жирену сезімін игеріп, әркімді де өз болмысына сай қабылдай білуі заманауи тұрғыда озық қоғамның гуманистік деңгейін білдірсе керек. Бұл қоғамдық сананың діни саласына да ерекше қатысты, себебі адамдар арасындағы кикілжің көп жағдайда осы діни көзқарас пен ұстанымның айырмашылығынан туындап жатады.

Қазақстандағы діни бірегейлік қалыптасуының жағымды да жағымсыз тұстарын тарихи, теориялық және теологиялық тұрғыда саралай отырып, баспаға жіберіліп отырған монографияның авторлары төмендегі ғылыми-практикалық тұжырымдарды құндылығы болуы мүмкін деген оймен назарларыңызға ұсынады. Бұлар дінтанулық білім беру мекемелеріндегі оқу- тәрбие жұмыстарында, дін саласындағы құзырлы орындардың ақпараттық-түсіндіру қызметтерінде кәдеге жарауы ықтимал.

1. Әлеуметтік бірегейліктердің жіктелуі шартты екендігін ескеру қажет, әсіресе, ұлттық пен этностық, ұлттық пен азаматтық, сондай-ақ мәдени бірегейлік пен діни бірегейлік өзара тығыз байланысты екендігін айта кеткен жөн. Біздің еліміздегі мемлекеткұраушы тұрғылықты халық өздерінің этностық та, ұлттық та тиесілігін Қазақстан Республикасының азаматтығымен сөзсіз сәйкестендіретіні белгілі. Ал диаспора өкілдері унитарлы мемлекетіміздің азаматы болғанымен, әрқайсысы өз ұлттарын көрсетеді. АҚШ және бірқатар басқа да елдерде ұлттық пен азаматтық бірегейлік арасында ресми айырмашылық жоқ, алайда тұрмыстық өмірде олардың мәдени және рухани бірегейліктерінде өз ерекшеліктері бар. Біздің қазақ халқында ұлттық бірегейліктің құрамдас бөлігі этностық және діни сәйкестік болып табылады. Қазақ халқы өздерін «әлімсақтан бері мұсылманбыз» деп есептейді. Демек, ұлттық бірегейліктің негізін дін мен дүниетаным, дәстүрлі мәдениет пен төл рухани құндылықтар құрайды. Бұл іргелі құндылықтар – тілдің, діннің, салт-дәстүрдің, тарихи және ұлттық сананың, сондай-ақ, өз этносының өкілдеріне деген сенімнің ортақтығы болып саналады.

2. Инклюзия құбылысын зерттеудің теориялық және практикалық мәні бұл феноменнің табиғатының күрделі екендігінен туындайды. Ол діни бірегейлікті қалыптастырудағы инклюзивтілік-эксклюзивтілік дихотомиясынан да көрініс береді. Инклюзия адам өмірінің барлық салаларын қамтитын коммуникацияға тартуды білдіргендіктен, ол тұлғаның руханилығы мен әлеуметтенуі қалыптасатын қоғамдық сана формасы мен практикасында маңызды орын алады. Діни инклюзивті бірегейлікті үлгілеу діни айырмашылыққа негізделген кикілжіңдер мен қақтығыстардың алдын алуға мүмкіндік береді.

3. Кез-келген дәстүр – уақытпен сыналған жаңашылдық, ал кез-келген жаңашылдық – болашақ дәстүр болғандықтан, инклюзивті діни бірегейлікті қалыптастыруда діни дәстүрдің рөлі мен маңызы зор. Қандай елдің болмасын модернизациялық үдерістері мен прогрессивті дамуы сол елдің ішкі динамикалық өзегін құрайтын дәстүрлеріне, оның ішінде діни дәстүрлеріне негізделуі тиіс. Діннің латын тіліндегі «байланыстырушы» деген мағынасы жа-



ратушы мен жаратылыстың, табиғат пен мәдениеттің, рух пен тәннің, сондай-ақ, көне мен жаңаның арақатынасын бейнелейтін коммуникативті ұғымды білдіріп тұрғандай. Қазақ халқы үшін діни дәстүр – бұл инклюзивті де әділетті қоғам құруға әлеуеттік идеялары бар ханафилік-матуридилік ұстанымдағы сүннеттік ислам.

4. Инклюзивті ислами түсіндірмелердің теориялық немесе дискурстық негізін имам Матуридидің динамикалық рационалдық ілімінен (мысалы, әр адамның жаратушысын ақылмен табуы, сенімнің субъективтілігі, исламдық индивидуализм, иржа түсінігін қабылдау, әділетті қоғам идеялары) табуға болады. Әл-Матуридидің эксклюзивті көзқарастарынан инклюзивизмге, оның рационалистік қағидаларына көшуге ынта болу керек. Ислам қайнаркөздеріне теологиялық рационалистік көзқарас пен инклюзивті діни түсіндірмелердің дамуы арасында байланыс бар. Атап айтқанда, ақыл мен сенімнің үйлесімділігінің рационалистік принципін инклюзивті исламдық дискурсты дамыту үшін қолдануға болады.

5. Ислам тарихындағы хариджилер дәуірінде және әртүрлі ақидалық мәзхабтар арасындағы пікірталастар заманында сайыс алаңына шыққан иман мен амалға қатысты мәселелер – күпірлік, нифақ, пасықтық, үлкен және кіші күнәлар, тағұт, бидғат және т.б. мәселелер бүгінгі күні де өзектілікке ие болды. Неохариджилік сипаттағы кейбір ислам жамағаттары ханафилік мәзхабтағы иман мен амалдың бөлектігі туралы қағиданы қабылдамайды. Сондай-ақ, олар ханафилік бағыттағы ғұламалардың иман мен ислам айырмашылығын да ажырата бермейді. Сондықтан иманның жүрекпен, ал амалдың басқа ағзалармен байланыстылығын растайтын дәстүрлі исламның ақидалық негіздерін дұрыс түсіндіре білу радикалды және экстремистік пиғылдағы пікірлер мен әрекеттердің алдын алады.

6. Әдетте, «ағартушылық» ұғымы он сегізінші ғасырдан бері батыстық әдебиеттерде шіркеулік идеология ықпалына, діни догматтар мен схоластикалық ой-ағымдарына қарсы құбылыс ретінде пайымдалады. Қазақ мәдениетінде мұндай құбылыс кеңестік идеология мен атеистік дүниетанымға қарай бұрмаланып, он

тоғызыншы ғасырда орын алды деп саналып, олардың қатарына Шоқан Уәлиханов, Абай Құнанбаев және Ыбырай Алтынсарин жатқызылып келді. Алайда Шығыс елдерінде, оның ішінде қазақ халқында бұл ағымның өзіндік сипаты бар екені ескерілмеді. Жоғарыда аталған ойшылдар мен басқа да ғұлама кісілер (мысалы, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Шәкәрім Құдайбердіұлы, Ғұмар Қараш және т.б.) қасаң қағидалар мен догматизмге қарсы болғанымен, терең діни дүниетанымдағы ойшылдар болатын. Сондықтан оларды діни ағартушылар десе де болады. Олардың көзқарастарына, әсіресе Абайдың «адамзаттың бәрін сүй, бауырым деп» деген императивінен инклюзивті сарынды аңғаруға болады.

7. Қазақ халқының ғасырлар бойы ұстанып келген дәстүрлі исламы ханафилік-матуридилік ақидалық сенімге негізделетіні белгілі. Ұжымдық монографияда бұл діни дәстүрдің сабақтастығы қазақ халқының практикалық дін ұстанымынан да, қазақ ақын-жырауларының поэзиясынан да байқалатыны көрсетілді. «Иман», тақлиди иман мен тахқиқи иман ұғымдарының түсінігі Абай (Ыбырай) Құнанбайұлы, Ыбырай Алтынсарин және Ақыт Үлімжіұлы шығармашылықтарын талдау арқылы дәлелденіп жазылды. Бұл дәлелдерді қазіргі кезде біреуді кәпір, біреуді мұнафық, біреуді тағұт қылып жүрген бүлікшіл ағымдардың айыптарына жауап ретінде пайдалануға болады.

8. Кеңес Одағы ыдырағаннан кейінгі діни бірегейлікті қайта қалыптастыру барысында ғибадат орындары, оның ішінде Қазақстанда мешіттер, мазар қалпындағы сакралды нысандар қайта жөнделіп, көптеп салына бастады. Ғибадат орындары мен мешіттерге келетін діндарларға қарап халық діншілдігінің, олардың діни тиесілігінің әлеуметтанулық-эмпирикалық өлшемін анықтауға болады. Мешіт мұсылмандардың діни білім беру орталығы (оның жанындағы курстар мен медреселер) мен ислам құндылықтарын насихаттау орны болғандықтан оған тек құлшылықты атқару нысаны ретінде ғана емес, қоғамның этикалық және моральдық нормаларын қалыптастыратын әлеуметтік қызметін де ескеру қажет. Уағыздарда ислам қайнаркөздерінің гуманистік әлеуеті көбірек айтылып, ақидалық мәселелермен қатар ахлақ пен көркем мінез тақырыптары көбірек қамтылуы керек. Бұл діндарлардың

*Қорытынды*  
*(Ғылыми-практикалық тұжырымдар)*

---

ойы мен бойында инклюзивтік қатынас пен толерантты сана қалыптастыруға септігін тигізеді.

9. Мемлекет пен қоғамның діни саласында болып жатқан үдерістер мен үрдістерді, оларға деген қоғам мүшелері мен діндарлардың қатынасын анықтауда, жағымды құбылыстарды насихаттап, жағымсыз құбылыстардың алдын алуда әлеуметтанулық әдіс-тәсілдер өзінің ғылыми дәлелді көмегін тигізе алады. Монографияда авторлар атсалысқан әлеуметтанулық зерттеулердің нәтижелері келтірілді. Мәліметтер, сәйкесінше, имамдар мен діндарлардың басым бөлігі дәстүрлі исламға тән құндылықтарды ұстанса да, шет жерден енген діни идеологияның әсерінен діни эксклюзивті көңіл-күйді білдіретін ықпалдың да күшейгені байқалады.

# ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДІНИ БІРЕГЕЙЛІКТІҢ ИНКЛЮЗИВТІЛІГІ МЕН ЭКСКЛЮЗИВТІЛІГІ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Дизайн және беттеу: *Ж. Рахметова*

ҚР БҒМ ҒК «Философия, саясаттану  
және дінтану институты» РМҚК

Басуға қол қойылды: 20.10.2020.  
Пішімі 60x84 1/16. Офсеттік басылым.  
Шартты баспа табығы 15.

ТОО «378» баспада басылып шығарылды.  
Алматы қ., Райымбек көшесі, 212/1