

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ХАБАРШЫ

Дінтану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК

Серия Религиоведение

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

EURASIAN JOURNAL

of Religious Studies

№1 (33)

Алматы
«Қазақ университеті»
2023



KazNU Science · ҚауҰ Ғылымы · Наука КазҰУ

ХАБАРШЫ

ДІНТАНҰ СЕРИЯСЫ №1 (33) наурыз

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465



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

Күәлік №15490-Ж

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

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

Борбасова Қ.М. (Қазақстан)

Тел.: +7 701 168 0292

E-mail: bm.karlygash@gmail.com

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

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

Абжалов С.Ө., филос.ғ.к., қауымд.профессор –

ғылыми редактордың орынбасары (Қазақстан)

Мейрбаев Б.Б., филос.ғ.к., қауымдастырылған профессор (Қазақстан)

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

Альджанова Н.Қ., PhD доктор, аға оқытушы (Қазақстан)

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

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

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

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

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

Луиза Райан, Шеффилд университетінің

профессоры, дінтанушы (Ұлыбритания)

Мухаметшин Р.М., саяс.ғ.д., профессор (Ресей)

Мухетдинов Д.В., саяс.ғ.к., теол.ғ.д., профессор (Ресей)

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

Хизметли С., PhD, профессор (Қазақстан, Түркия)

ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ

Байжума С., магистр (Қазақстан)

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



ҚАЗАҚ
УНИВЕРСИТЕТІ
БАСПА ҮЙІ



Комитет по обеспечению качества
в сфере образования и науки
МОН РК



Crossref
Content
Registration



doi
DIGITAL
OBJECT
IDENTIFIER



Национальный центр
государственной
научно-технической
экспертизы



Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы

Гульмира Шаққозова

Телефон: +7 701 724 29 11

E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Компьютерде беттеген

Ұлжан Молдашева

Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 7,9 б.т.

Офсетті қағаз. Сандық басылыс.

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

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

Баспа журналдың ішкі мазмұнына жауап бермейді.

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2023

Н. Байтенова , **Ж. Жорабек*** 

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.
*e-mail: 00077-94@mail.ru

ИСЛАМИЗМ, НЕГІЗГІ ДАМУ КЕЗЕҢДЕРІ: ДІНТАНУЛЫҚ ДИСКУРС

Мақала саяси ислам дискурсының әртүрлі аспектілерін қарастыруға арналған. Мәселені мазмұны жағынан талдау негізінде халықаралық саяси ислам дискурсының сабақтастығы көрсетілген. Зерттеу барысында алынған тұжырымдар XX ғасырдың аяғы мен XXI ғасырдың басында саяси исламның күрт жандануына байланысты. Күрделі және әртараптандырылған исламизм мен исламистер сабақтастықты сақтай отырып, уақыт өте келе айтарлықтай өзгерістерге ұшырады. Ол исламизм дамуының негізгі кезеңдеріне талдау жасау арқылы айқындалды. Қазіргі исламизм – исламның жас саяси идеологиясы. Ал соңғы онжылдықтарда исламизмнің дамуы исламның жандануымен немесе мұсылман елдерінің ерекше модернизациясымен тығыз байланысты. Қысқаша айтқанда, исламизм көбінесе «саясаттандырылған ислам» немесе «саяси ислам» ретінде анықталады. Зерттеушілер ислам мен исламизмнің, яғни дін мен оның негізінде құрылған саяси идеологияның арасында тең бөлгі қоюға болмайтынына ерекше көңіл бөліп пайымдайды. Исламизм туралы қалыптасқан мұндай түсінік оның толық мағынасын көрсете алмайды, өйткені исламизм тек саяси ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік идеология және өмір салты болып табылады. Сонымен қатар, мақалада авторлар исламизмнің негізгі даму кезеңдеріне де жеткілікті түрде назар аударып, талдайды.

Түйін сөздер: исламизм, саяси ислам, дискурс, қоғам, мемлекет, сабақтастық, исламистер.

N. Baitenova, Zh. Zhorabek*

Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty
*e-mail: 00077-94@mail.ru

Islamism, the main stages of development: religious discourse

This article examines various aspects of the discourse of political Islam. Based on a meaningful analysis, the continuity of the international political Islamic discourse is shown. The conclusions obtained during the study are related to the sharp revival of political Islam in the late twentieth and early twenty-first centuries. Complex and diversified Islamism and Islamists, while maintaining continuity, have undergone significant changes over time. This was revealed because of the analysis of the main stages of the development of Islamism. Modern Islamism is a relatively young political ideology of Islam. In recent decades, the development of Islamism has been closely linked with the revival of Islam and the modernization of Muslim countries. Islamism is often defined as «politicized Islam» or «political Islam». Researchers draw attention to the fact that it is impossible to put an equal sign between Islam and Islamism, between religion and the political ideology that arose on its basis. Such an understanding of Islamism does not give a complete picture of it, because Islamism is not only a political, but also a social ideology and a certain way of life. At the same time, this article will also pay enough attention to the stages of the development of Islamism.

Key words: Islamism, political Islam, discourse, society, state, continuity, Islamists.

Н. Байтенова, Ж. Жорабек*

Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы
*e-mail: 00077-94@mail.ru

Исламизм, основные этапы развития: религиозоведческий дискурс

В данной статье рассматриваются различные аспекты дискурса политического ислама. На основе содержательного анализа показана преемственность международно-политического исламского дискурса. Выводы, полученные в ходе исследования, связаны с резким возрождением политического ислама в конце XX и в начале XXI века. Сложный и диверсифицированный исламизм и исламисты, сохраняя преемственность, со временем претерпели значительные изменения. Это было выявлено в результате анализа основных этапов развития исламизма. Современный исламизм – относительно молодая политическая идеология ислама. В последние десятилетия развитие исламизма тесно связано с возрождением ислама и модернизацией мусульманских стран. Исламизм часто определяется как «политизированный ислам» или «политический ислам». Исследователи обращают внимание на тот факт, что невозможно поставить знак равенства между исламом и исламизмом, между религией и политической идеологией, возникшей на ее основе. Такое понимание исламизма не дает полной картины, потому что исламизм – это не только политическая, но и социальная идеология и определенный образ жизни. В то же время, эта статья также уделяет достаточно внимания этапам развития исламизма.

мизм – относительно молодая политическая идеология ислама. В последние десятилетия развитие исламизма тесно связано с возрождением ислама, модернизацией мусульманских стран. Исламизм часто определяется как «политизированный ислам» или «политический ислам». Исследователи обращают внимание на то, что нельзя ставить знак равенства между исламом и исламизмом, между религией и политической идеологией, возникшей на ее основе. Такое понимание исламизма не дает полного представления о нем, потому что исламизм не только политическая, но и социальная идеология и определенный образ жизни. Вместе с тем, в данной статье также уделяется достаточно внимание и этапам развития исламизма.

Ключевые слова: исламизм, политический ислам, дискурс, общество, государство, преемственность, исламисты.

Кіріспе

Ислам әлемі Атлант мұхитынан Тынық мұхитына дейінгі бүкіл Африка-Еуразияны қамтиды. Мұсылмандар саны күрт өсіп келе жатқандықтан, қазіргі әлемді исламсыз елестету мүмкін емес. Қазіргі уақытта мұсылмандар дүние жүзіндегі халықтың 20%-дан астамын (1,7 млрд.) құрайды және 2050 жылға қарай 2,76 млрд-қа дейін өседі деп болжануда, бұл болашақ әлем халқының 30%-ға жуығын құрайды. Осыған байланысты Ислам әлемі мемлекеттерінің де экономикалық рөлі арта түседі. Бұл исламизм мәселесін жан-жақты зерттеудің өзектілігін анықтайды. Исламизм ешбір үстірт құбылыс емес, ол мұсылмандар өмірінің іргелі аспектілеріне әсер етеді және әлеуметтік негізі кең таралып жатқан бұқаралық ағым. Өткен ғасырдың соңындағы жеке эпизодтар болып көрінген құбылыстар бүгінде әлемдік саясаттың басты трендтерінің бірі болды. Сондықтан әлемдік саясаттың факторы ретінде исламизмнің басым рөлі ұзақ уақыт сақталатын болады деп болжануда.

Бұл еңбектерде Исламизм және исламистік ұйымдар ислам қоғамында көптеген функцияларды орындайды, мысалы жағдайы төмен отбасыларға көмектесу, өзекті мәселелерді шешу үшін өзін-өзі ұйымдастыру, адамгершілікті бақылау, рухани білім беру, медициналық көмек және қоғамды толғандыратын діни мәселелерді талқылау, мигранттардың отбасыларына ақша жеткізудегі делдалдық, сонымен қатар талантты адамдарға алға жылжуға мүмкіндік береді және т.б. Сонымен қатар, Исламистік ұйымдар бизнеске, білімге, тіпті төменгі муниципалды ұйымдарға белсенді түрде араласуда.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

1990 жылдардың басталуы мұсылман әлемінің исламға қатысты зерттеулердің қайта

құрылуын қалыптастырды. Өздерінің еңбектерін әлемнің, адам құқықтарының және зайырлы басқарудың құндылықтарына негізделген исламдағы реформаларға арнаған, өзін реформист немесе модернист ретінде анықтайтын ғалымдардың пайда болуына өте қолайлы кезең болды. Мұны исламизмді зерттеген танымал зиялылардың еңбектерінен байқауға болады. Мақаланың мақсаты – исламизмді зерттеудегі қазіргі реформаторлық ойшылдардың ғылыми саладағы тарихи эволюциясын түсіну және зерттеу, осы зиялылардың айналасындағы әдебиеттерді мазмұнды талдауға негізделген. Мақалаға келесідей міндеттер қойылды: исламнан кейінгі контекст осы интеллектуалды тенденцияның пайда болуына қандай әсер етеді? Оның әлеуметтік және гуманитарлық ғылымдармен қандай байланысы бар? Ол тарихи түрде қалай дамыды? Бұл тұрғыда зерттеушілер осы зиялылар орналасқан теориялық шеңберді және олардың эволюциясын көрсету үшін репрезентативті үлгілердегі бірлескен дәйексөзді талдайды. Бұл тәсілдер оларды қалыптастыратын қатынастар мен әлеуметтік динамикаға емес, діни интерпретациялардың өзара әрекеттесуі мен кодeterminациясына бағытталған оқу түрін біріктіреді. Жеке мысалдарды қолдана отырып, бұл процесс қазіргі ислам ойының мүмкіндіктерін кеңейтуге де, Исламды реформалауға бағытталған жұмыстардың нақты корпусын қалыптастыруға да көмектеседі.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Бұл мақалада исламизм терминіне деректанулық және тарихи талдаулар жасалды. Сонымен қатар зерттеу барысында негізінен сараптамалық әдіспен қатар ғылыми зерттеудің интерпретациялық ашықтау, тарихи сипаттау, зерделік саралау сияқты зерттеудің дәстүрлі әдістері де қолданылды.

Негізгі бөлім

Бастапқыда ислам дінін білдіретін «islamismus» («исламизм») термині ретінде алғаш рет ағылшын тілінде 1697 жылы және 1712 жылы қалыптасты. Бұл термин АҚШ Жоғарғы Сотының IngreRoss (1891) ісіндегі шешімінде пайда болады. XX ғасырдың басында «ислам» деген қысқа және таза араб сөзі бұл терминді ығыстырды. Сонымен қатар, зерттеулерге сәйкес 1938 жылғы шығыстанушы ғалымдар құрастырған Ислам энциклопедиясында «исламизм» термині ағылшын тілінде қолданыста болмады (Achilov, Sen, 2017: 608-624)

XIX ғасырдан бастап «исламизм» ұғымын Батыс шығыстанушылары, исламтанушылар мен саясаттанушылар мүлдем әртүрлі мағынада, сипатта қолданды. «Исламизм» этикетін алғаш рет XVII ғасырдың аяғында француз жазушылары қолданған. Le Petit Robert 1697 жылды осы сөзге алғашқы сілтеме ретінде келтіреді. Ағарту философы Вольтер бұл терминді қолданған алғашқы жазушылардың бірі: «бұл дін исламизм деп аталады» деп көрсеткен. 1838 жылы Токвиль «иудаизмдегі исламизмнің тамырын» тапты. Коссен де Перцеваль, граф де Гобино, Эрнест Ренан және барон Бернард Карра де Вода «исламизм» терминін өз еңбектерінде дін ретінде сипаттайды. Коссен де Перцеваль оны «Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'epoque de Mahomet» (3 том, 1847-9) кітабының атауына енгізді және ««Исламизм» Мұхаммед пайғамбар негізін қалаған дін «ислам» дегенді білдіреді», - деп жазған. Граф де Гобино өзінің «Орталық Азиядағы Дін және философия» кітабының екінші тарауын исламизмді зерттеуге арнады. Ол исламизмді исламға дейін болған діндердің жасырын бірігуі ретінде қарастырады. Гобино еңбектерінде исламизм терминін тек ислам мағынасында, нақты саяси немесе идеологиялық байланыстарсыз қолданған. Эрнест Ренан 1883 жылы 29 наурызда Сорбоннада (Париж) өткізген әйгілі конференцияда исламизм терминін қолданды. Бұл конференция халықаралық маңыздылыққа, кең танымалдылыққа және де полемикалық аспектіге өте тығыз байланысты болды және бұл әлі күнге дейін де солай. Сайид Джамал Әл-Ауғани (1838-1897) есімді мұсылман қайраткері Египетте, Персияда және Османлы Түркиясында үгіт жүргізді. Ол Парижде тұрып, Исламның қазіргі заман мен ғылымға қатысты ұстанымы туралы қызу пікірталас жүргізді. Дәл осы тұрғыда ол

өзінің «Исламизм және ғылым» сөзін қолданды, өз дәуірінің интеллектуалды контекстіне толық сәйкес «исламизмді» «христиандыққа» параллель ретінде қолданады (ағылшын тіліндегі «христиандықтың» баламасы). Ол ислам мен исламизмді бір-бірінің орнына қолданылатын терминдер ретінде пайдаланды.

Кейіннен «Исламизм» және «ислам» терминдері Батыс исламтанушыларының, шығыстанушылардың және саясаттанушылардың ең көп қолданылатын терминдеріне айналды. Мысалы, Игназ Голдцихер (1850-1921), Макс Вебер (1864-1920), Освальд Шпенглер (1880-1936), Фернан Бродель (1902-1985), Клод Коэн (1909-1991), Энн С., Ламбтон С. (1912 ж.т.), Анри Лауст және Уильям Монтгомери Уотт (1909-2006) сияқты ғалымдардың еңбектерінде қолданылған (Reimer, 2005: 87-91).

Қазіргі заманғы «исламизм» терминін қайта қолдану алдымен жаңа исламдық қозғалыстарға жанашырлық танытатын ғалымдар үшін «маркер» ретінде қызмет етті, дегенмен, бұл термин танымал бола бастаған сайын, ол Талибан немесе Алжир Қарулы ислам тобы сияқты саяси топтармен, сондай-ақ жоғары дәрежедегі зорлық-зомбылық әрекеттерімен танымал болды (Goldschmidt, 2004: 264).

Зерттеушілер ислам мен исламизмнің, яғни дін мен оның негізінде құрылған саяси идеологияның арасында тең белгі қоюға болмайтынын пайымдауда. Қазіргі исламизм – бұл исламның туындысы, салыстырмалы түрде жас саяси идеология, ол Батыстың көшбасшылығын түсінумен және мұсылман елдері қалыптастырған қиындықтармен байланысты. Ал соңғы онжылдықтарда исламизмнің дамуы исламның жандануымен немесе мұсылман елдерінің ерекше модернизациясымен тығыз байланысты. Қысқаша айтқанда, исламизм көбінесе «саясаттандырылған ислам» немесе «саяси ислам» ретінде анықталады (Muddassir, 2017, Grinin, 2018, Hooper, 2015) бірақ бұл исламизмнің толық мағынасын көрсете алмайды, өйткені исламизм тек саяси ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік идеология және өмір салты.

Исламизмнің мағынасын ашу үшін көптеген зерттеулер жүргізілді. Жаңа анықтамалардың бірі, «исламизм – радикалды идеологияға негізделген саяси ағым, оның мәні фундаментализм, ал мұсылман әлемінің барлық қиыншылықтары «тазалық, әділдік, ақиқат» ұғымдарының алғашқы мағынасын, негіздерін ұмытудан, жат құндылықтарды және

мұсылмандар үшін қолайлы емес қоғамның зайырлы құрылымын қабылдау әрекеттерінен туындайды деп түсіндіреді (Khan, 2007: 66-82). Алайда, исламизмнің көп тарапты екенін, радикалды исламистердің басты жаулары секуляристер емес, қалыпты (умеренный) исламистер екенін жоққа шығаруға болмайды (Mura, 2012).

3. И. Левиннің анықтамасы бойынша, «Исламизм – Мұхаммед пайғамбардың ілімі негізінде әлемді қайта құрудың жаһандық жобасы, оның іс-әрекетін жүзеге асыру жоспары. Мұсылмандардың адамзатты зайырлылықтың, ұлтшылдықтың, жаһандандудың жойқын зардаптарынан құтқарушы ретінде таңдалған идея». Бұған шынымен сенетін саны аз болғанына қарамастан, миллиардтан астам мұсылман бар екенін ескерсек, жалпы алғанда миллиондаған адамдар осы анықтамаға сенеді деп болжамдауға болады (Левин, 2014).

Радикалды және қалыпты исламизмде де көптеген түрлі ағымдар мен реңктер бар, сондықтан исламизм өте алуан түрлі және қайшылықты, әртүрлі өзгерістерге жауап береді және жағдайға байланысты құбылып отырады. Сонымен қатар, ол көптеген деңгейлер мен көріністерге ие: саяси партиялар мен ғылыми пікірталастардан бастап, кейбір сауатсыз мұсылмандарға тән сана ағымына дейін, мемлекеттік деңгейден бастап фанатикалық террористер топтарына дейін, қалыпты саяси қозғалыстардан экстремистердің соққы топтарына дейін: «Ислам орнатқан заңдарға сәйкес саяси және әлеуметтік жүйені қайта құруды жақтайтын саяси қозғалыс» (Osman, 2016) . «... Исламистер – бұл ислам мұсылман көпшілігімен қоғамды ұйымдастыруда маңызды рөл атқаруы керек деп санайтын және осы сенімді жүзеге асыруға тырысатын топтар» (In El-Din Shahin, 2015).

Тұжырымдаманың заңдылығы туралы дауларды талқылаудан басқа, исламизмнің пайда болуы мен көтерілуіне әкелетін контексттер мен жолдар туралы басқа да пікірталастар бар.

Бірінші көзқарас – бұл исламның аяқталуымен және оның сәтсіздіктері мен көңілсіздіктерімен байланысты. Исламшыл қозғалыстар өздерінің үміттері мен армандарын жүзеге асыра алмағаннан кейін, исламнан кейінгі жобалар мен идеялар пайда болды, бұл қозғалыстардың сәтсіздігін және жаңа кезеңге өтуін жариялады.

Екінші көзқарас – бұл исламның табиғи эволюциясының нәтижесі және жаңа тарихи кезең. Соңғы онжылдықтарда исламистер де-

мократиялық ойыннан бас тартудан оны ішінара, содан кейін толық қабылдауға көшті. Содан кейін олардың демократияға деген көзқарасы плюрализмді қабылдауға және биліктің ауысуына, ақырында дінді саясат пен азаматтық мемлекеттен бөлуді жақтауға айналды. Бұл дегеніміз, олар біртіндеп саяси және демократиялық процеске қатысып, консервативті діни ұйымдардан демократиялық процеске көбірек сенетін ұйымдарға көшті. Осылайша, біз идеологиялық, саяси немесе халықтық деңгейде поэтикалық исламның шегіну және Күйреу сатысында емеспіз. Керісінше, біз осы қасақана исламшыл қозғалыстар жүріп өткен сызықтық жолдың озық сатысындамыз немесе қазіргі саяси исламдағы маңызды тенденциялардың біріне тап боламыз. Басқа исламистік қозғалыстар мен партиялар бірдей соңғы нүктелерге жетеді деп болжануда.

Алдыңғы екі гипотезадан бұл анықтаманы сәтсіздіктер мен шегіністердің нәтижесі немесе табиғи эволюциясы деп түсіндіруге болады. Олар саяси ислам дискурсының көп бөлігінен бас тартты және Еуропадағы Христиан демократиялық партиялары сияқты демократиялық ойынға қатысатын саяси партияларға ұқсас қозғалыс ретінде сипатталған.

Исламистік қозғалыстардың екі көрнекті зерттеушісі Надер Хашеми мен Натан Браун өз еңбектерінде исламистік қозғалыстарды статикалық, тоқырау немесе эссенциалистік емес, керісінше, тарихи, әлеуметтік және мәдени контексттермен байланысты, кезеңдер мен идеологиялық және саяси кезеңдерден өтеді деп көрсеткен (Nathan, 2012: 71-75, Nader, 2017: 29-37).

Исламистік қозғалыстар арасында болған және оларды исламнан кейінгі кезеңге итермеленген оқиғалар мен өзгерістер тек араб мемлекеттері мен қоғамдарымен шектелмейді. Ислам әлемінде қалыптасқан және араб модельдерінен әлдеқайда асып кеткен тәжірибелер бар. Олардың ішіндегі ең көрнектісі – әділет және даму партиясының түрік моделі. Ол зайырлылық пен демократияны қабылдау және исламдық ұрандар мен дискурстан бас тарту туралы (2001 жылы құрылғаннан бері) мәлімдеп қана қоймай, өзін еуропалық консервативті партиялар сияқты «консервативті демократиялық партия» деп қайта анықтады («консервативті» бұл жерде саяси емес, моральдық мағынаны білдіреді). Түркияның Әділет және даму партиясы демократия мен плюрализмге және «исламнан кейінгі» кезеңге бет бұрған исламшыл партиялардың нәтижелерінің дамып келе жатқан мысалы болуда.

Жоғарыда келтірілген анықтамаларды талдай отырып, Ислам қоғамдастығында «ислам тағайындаған заңдар» немесе «ислам қағидаттары» ұғымдарын әртүрлі жолмен түсіндіруге болатындығына көз жеткізуге болады. Мұнда тек радикалды ғана емес, сонымен бірге қалыпты исламизм де интерпретацияланады. Сонымен қатар, нағыз исламистер іс жүзінде белгілі бір ислам қағидаттарына сәйкес бүкіл әлемді қайта құруға сирек ұмтылады.

Ресейлік зерттеуші Царегородцева И.А. өзінің зерттеулерінде исламистерді тек радикалдар деп түсіндіріп, ал қалыпты исламизмді «исламдық белсенділік» деп қарастырады. Тіпті кейбір зерттеушілер, қалыпты исламистердің бар екендігіне күмән туғызады. Алайда, мұндай тәсілдер ғылыми және практикалық тұрғыдан нәтижесіз деуге болады. Себебі, исламизм сөздің мағынасында исламның маңыздылығын алға тартумен және оның принциптерін өмірдің әртүрлі салаларына таратумен байланысты, бірақ міндетті түрде билеуші режимді күшпен құлатуды талап етпейді. Сонымен қатар, қалыпты исламистердің радикалдану жағдайлары көп (мысалы, 2013 жылғы шілдедегі әскери төңкерістен кейін Мысырдағы «Мұсылман бауырлар» бөлігі) немесе керісінше, Ирандағы радикалды исламистер қазір демократиялық сайлау ережелерін сақтай отырып, қалыпты жағдайға айналды. Ливандағы «Хезболла» сияқты радикалды исламистік ұйым сайлауға қатысады, Парламентте өз өкілдігі бар, сонымен қатар үкіметтік блокқа христиан және зайырлы партиялармен бірге кіреді (Царегородцева, 2017: 93-111).

Жеке авторлар «исламдық фундаментализм» ұғымын тек діни тұрғыдан ғана емес, сонымен қатар зайырлылық призмасы арқылы «революциялық идеология» ретінде қарастыру және талдау қажет деген қорытындыға келеді. Кейбір саясаттанушылар «исламизм» ұғымын жалпылауға және тіпті жеңілдетуге тырысып, оны батыс елдерінің сыртқы саяси проблемалары призмасы арқылы қарастырады.

Исламизм күрделі ұғым, сондықтан қалыпты исламистерді басқа ағым өкілі деп және радикалдар мен модернизаторларды араластыру ғылыми тұрғыдан дұрыс емес. Террорға, саяси өмірге қатысуға және т.б. қатысты үлкен айырмашылықтарға қарамастан, исламистер көптеген идеологиялық көзқарастарды біріктіреді.

Жоғарыда айтылғандарға сүйене отырып, келесідей қорытынды жасауға болады: исламизм – бұл мұсылман әлемінде кең таралған са-

яси, әлеуметтік бағыт және жеке идеология. Ол исламның жоғары құндылығы мен басымдылығы идеяларына, оның ережелері мен дәстүрлеріне, ислам қағидаттарын белгілі бір деңгейде орындау негізінде өмір сүру қажеттілігіне сүйенетін әлеуметтік өмірдегі идеялар мен принциптер.

Қазіргі исламизм еуропалықтардың таяу және орта шығысқа жылжуына идеологиялық және саяси жауап ретінде, қоғамды Батыс отаршылдығы мен империализмге қарсы жұмылдыруға тырысатын отаршылдыққа қарсы және анти-империалистік бағыт ретінде пайда болды. Зерттеулерге сүйене отырып, ұйымдасқан исламизмнің пайда болуына түрткі болған себеп Бірінші дүниежүзілік соғыстағы Түркияның жеңілісі, сондай-ақ оның исламдық, бірақ түрік емес аумақтарының (Трансиордания, Сирия және т.б.) құлдырауы және бөлінуі болды. Бұл ағымның пайда болуы 1924 жылы Кемал Ататүріктің халифатты жоюы ерекше маңызға ие болды (Sayuıd, 1997). Бұл, біріншіден, Таяу Шығыс Ислам империясының Батыстың Таяу Шығысқа ену тарихындағы ең ауыр жеңілісі болды, екінші жағынан, зайырлы билік пен оның қасиетті қайнар көзі арасындағы байланыс жоғалды, ол бұрын халифа мәртебесімен бейнеленген. Егер Арабияда бұл байланыс қалпына келтірілсе, Түркияда және басқа аумақтарда зайырлы саяси жүйе биліктің қайнар көзі болды. Тиісінше, исламның саяси аспектілеріне қатысты даулардың қарқындылығы арта бастады (William, 2009). Еуропалықтармен идеологиялық негізде күрес көптеген ғасырлар бойы болғаны оған дәлелді айғақтар келтірді. Исламизмнің идеология ретіндегі негізгі тұжырымдамалары XIX ғасырда исламдық ойшыл-реформаторлардың жазбаларында, мысалы Джамал ад-Дин ал-Ауғани (1839-1897), Мұхаммед Абдо (1849-1905) және т. б. авторлардың еңбектерінде пайда болған. Исламистік идеологияны дамытуда бүкіл ислам әлемінің білім беру және діни идеологиясының көшбасшысы болған Каир мұсылман университеті Әл-Азхар ерекше рөл атқарды (Ланда, Саватеев, 2015).

Осы уақытта исламизм Батысқа қарсы тұру және өз мәдениетін қайта жандандыру идеологиясы ретінде қалыптаса бастады. Сондай-ақ осы мақсатты жүзеге асыру мен насихаттаудың және бұқараны жандандырудың практикалық саяси, ұйымдастырушылық құралы ретінде қолданылды. Бұл бағытта 1920 жылдардың аяғында ұйымдастырылған Египеттегі «Мұсылман бауырлар» қозғалысы және

Британдық Үндістандағы Бүкілүнді мұсылман лигасы, содан кейін 1906 жылы Даккада негізі қаланған Тәуелсіз Пәкістанда мұсылман үнділердің құқықтарын қорғау мақсатындағы қозғалыстар сәтті болып шықты. Лиганың белсенділігі 1928 жылы, Мұхаммед Әли Джиннаның президенттігі тұсында артты. Осыдан кейін Бүкілүндістандық мұсылман лигасы мұсылмандар үшін жеке мемлекет құруға ұмтылды. Бірақ көбінесе исламистік қозғалыстың басталуы 1928 жылы Египетте «Мұсылман бауырлардың» пайда болуымен байланысты болды, бұл ұйымның басшыларының бірі белгілі теолог және ғалым Хасан Ал-Банна болды.

Исламизм Батыстың ықпалына реакция ғана емес, сонымен бірге осы уақытқа дейін бір-қатар Ислам елдерін қамтыған батыстық модернизацияның нәтижесі болды. Осыған байланысты қазіргі исламизм бұқаралық қозғалыс ретінде, ең алдымен, демократия, сайлау және саяси партиялар жүйесі қандай да бір деңгейде болған елдерде пайда болды. Абсолютті монархияларда қазіргі исламизм саясаттандырылған ислам ретінде қажет емес, бірақ зайырлы биліктің қолындағы құрал ретінде қолданылды. Алайда, қоғамның қандайда бір топтарының саясатта дауыс беру құқығы бар аймақтарда саяси исламның рөлі айтарлықтай байқалады. Сондықтан, 1930 ж. вафдистер («Вафд» Египет саяси партиясы) «мұсылман бауырлармен» саяси күреске қатыса отырып, олардың қолдауына ие болуға тырысты (Mura, 2012). Сайлауда мұсылман лигасы да маңызды рөл атқарды. Мәжіліс сайлауы Шах Иранда 1906-1911 жылдардағы конституциялық төңкерістен кейін ұйымдастырылып басталды. Демократия, саяси партиялар, сайлау – Батыстан тікелей немесе жанама түрде шығысқа қарай жылжып отырды (Osman, 2016). Авторитарлық режимдерде сайлауға қатыспау исламистердің ықпалын азайтты. Исламизм демократияның нәтижесінде пайда болған жоқ, бірақ соңғы оқиғалардың нәтижесінде белсенділігі арта түсті деуге болады. «Исламизм. Араб көктемі мен Демократия» кітабында Батыстың исламизмді қалай күшейтетіні туралы көптеген мысалдар келтірілген, ол бір жағынан демократияны енгізу, екінші жағынан авторитарлық режимдерді жою және тіпті исламистерге жанама түрде көмектесу үшін жасалғандығына баса назар аударылған.

Исламизмнің пайда болу тарихына талдау жасай келе, оны Батыс институттарының Таяу Шығысқа жылжуы нәтижесінде пайда болды деген қорытынды жасауға болады. Бұл исламистер

арасында институттарға, батысқа, прогреске және басқада жағдайларға байланысты әртүрлі көзқарастарды ашты. Өз ниеттеріне қарамастан, ислам қазіргі заманғы ғана емес, батыстық идеялар мен институттарды да импорттайды (Мирский, 2015).

Күрделі және әртараптандырылған исламизм мен исламистер сабақтастықты сақтай отырып, уақыт өте келе айтарлықтай өзгерістерге ұшырады. Оны исламизм дамуының негізгі кезеңдеріне талдау жасау арқылы көре аламыз:

1. «Мұсылман бауырлар» қызметінің алғашқы онжылдықтары 1928 жылы Египетте Хасан Ал-Банна бастаған «мұсылман бауырлар» қозғалысының ұйымдастырылуы;

2. 1940-1960 жылдары тәуелсіз ислам және араб мемлекеттерінің құрылуы. Революция, жаңа режимдердің пайда болуы, зайырлы ұлтшыл көшбасшылардың пайда болуы (Г. Насер және т.б.), көптеген төңкерістер, жеке диктатураны орнату, әскери блоктарға ену және саясаттағы басқа да көптеген өзгерістерде исламизм енуі;

3. ОПЕК-тің құрылуы және 1973-1979 жылдардағы мұнай бағасының өсуі Батысқа тәуелсіз даму, исламистік ұйымдарды қаржыландыру үшін қуатты қаржы құралдары пайда болды. Мұнай бағасының жылдам өсуі араб елдері арасындағы қарым-қатынасты, ірі мұнай экспорттаушылардың рөлін, кей мемлекеттердің батысқа қарым-қатынасын өзгертті;

4. 1979 жылғы Ирандағы Ислам революциясының жеңісі. Ирандағы Ислам революциясының мәні шииттік сипатқа ие болды. Иран исламшыларының Америка Құрама Штаттарына қарсы шақыруы исламизмнің күшіне деген сенімді нығайтуға күшті серпін берді;

5. Ауғанстан оқиғасы. 1979 жылы КСРО Ауғанстанға басып кірді. Бұл исламдық «патриотизмнің» өсуіне және сәйкесінше исламизмнің ықпалының өсуіне әкелді. Ауған мұжахидтеріне АҚШ (қару-жарақ, оқыту, қаржыландыру және т.б.), сондай-ақ Пәкістан және басқа да ислам елдерінен үлкен көмек көрсетілді. Бұл оқиғалар, лаңкестердің базасын кеңейтуге негіз болды. Кеңес әскерлерінің Ауғанстаннан шығарылуы исламистер арасында КСРО-ны жеңу деп саналды, кей зерттеулерде исламдық терроризмнің өсуіне себеп болатын оқиға ретінде қарастырылады;

6. 1980-1990 жылдары Исламдық жаңғыру, радикализмнің өсуі. Исламдық қайта өрлеу бүкіл ислам әлеміне таралған діни негіздегі кең интеллектуалды, мәдени, әлеуметтік және саяси қозғалыс болды. Исламдық қайта өрлеу әр

елдегі мұсылмандарға әсер етті және көптеген мұсылман елдеріндегі қоғамдық және саяси өмірдің көптеген аспектілеріне әсер етті. Өткен ғасырдың 90-шы жылдары исламизмнің өсуі бірқатар жағдайларда маңызды және қолайлы болды. Радикалды исламисттер КСРО ыдырап, коммунизм құлағаннан кейін КСРО-ның бұрынғы құрамы мен Ресейдің Ислам аумақтарындағы идеологиялық тауашаны тез толтыра бастады. Бұл күресті тек мұсылман елдері ғана емес, сонымен қатар батыс мемлекеттері де белсенді түрде қаржыландырды және қолдады;

7. 2000-2005 жылдарлағы АҚШ-тың терроризмге қарсы жорығы. Американың Ауғанстанға басып кіруі (2001) және Ирак (2003) радикалды исламизмнің өсуі. 2001 жылғы 11 қыркүйектегі оқиға Американың Ауғанстанға басып кіруіне әкелді. Соғыс АҚШ жоспарлағандай жеңіл болмады және ұзақ уақытқа созылды. 2003 жылы АҚШ Иракқа басып кіріп, Саддам Хусейн режимін құлатты. Мұның бәрі алыс себептерге де, салдарды дұрыс талдауға да негізделген, Таяу Шығыстың тұрақсыздануының басталуына әкелді.

1920 жылдары Үндістанда, Египетте және басқа да бірқатар қоғамдарда исламдық сана-сезімнің өсуі байқалды, бірақ 1928 жылы Египетте Хасан Ал-Банна бастаған «мұсылман бауырлар» қозғалысының ұйымдастырылуы өте маңызды оқиға болды. Бірінші кезеңде оның басшылығымен құрылған ұйым, ең алдымен білім беруді мақсат етті, яғни бұл білім беру орталығының бір түрі болды. Бірақ «Мұсылман бауырлардың» мақсаты ислам әлемін қайта құру болатын. Салыстырмалы түрде қысқа мерзім ішінде ұйым мүшелерінің саны күрт өсіп, 1940 жылдары 128 мыңнан 450 мыңға дейін өскен. Бұл Хасан Ал-Баннаның ұйымды құрылымдауға және топтауына алып келді, сонымен қатар, 1930-1940 жылдары Мысырдың саяси өміріне де ықпал ете бастады. Осы кезеңде олардың кіші өзін-өзі ұйымдастыру саласындағы белсенді әрекеттері басталады (мешіттер, медреселер, орталықтар, басқа да маңызды мекемелер салу). 1920-1940 ж. идеология, ұйымдастырушылық қызмет, құрылым және соғыс топтары мен органдарын құру ретінде исламизмнің қалыптасуының маңызды кезеңі болды. Ал, 1940 ж. «Мұсылман бауырлар» алғаш рет Египеттен тыс, Иордания, Сирия және Ирак сияқты мемлекеттерде өз белсенділіктерін көрсете бастады (Osman, 2016). Алайда, зайырлы көшбасшылар исламизмнен қауіптеніп, исламистік ұйымдарға іс

жүзінде тыйым салды және олардың көптеген жетекшілерін (соның ішінде Сейид Кутб) қамауға алды. Бұл исламистер арасында зайырлы режимдермен күресу идеологиясының күшейуіне алып келді.

Нәтижелері және талқылама

Сонымен қорытындылай келе, бұл мақалада исламизм мен оның анықтамасының зерттелуін және даму эволюциясын тарих бойындағы тұжырымдама ретінде қарастырдық. Даму кезіндегі өзгерістер мен орын алған оқиғаларды, исламизмнің құрамдас элементтері бөліп көрсетілді. Зерттеу нәтижесінде «исламизм» ұғымы XIX-XX ғасырларда діннің (исламның) анықтамасынан исламға негізделген белгілі бір идеологияны анықтауға дейін өзгергенін көрсеттік. Себебі, Исламизм жаңа тұжырымдама ретінде түсініксіздікті болдырмау үшін терең зерттеу мен дұрыс анықтаманы қажет етеді. Зерттеуде исламизмнің құбылыс ретіндегі маңызды сипаттамаларын қамтитын жаңа анықтаманы қарастырылды.

Авторлардың еңбектері мен орын алған оқиғаларға талдау жасай келе, исламшыл топтар арасындағы сектанттық және басқа айырмашылықтарға қарамастан, олардың түпкі мақсаты бірдей болып қалады деген қорытынды жасауға болады. Олардың барлығы әлемдегі исламдық билікті қалпына келтіруге ұмтылады: бұл мақсатқа жету үшін әртүрлі әдіс-тәсілдер қолданылады, оның ішінде әділеттілікті қолдаумен қатар зорлық-зомбылықта да толықтау бас тартылмайды немесе тікелей насихатталмайды.

Қорытынды

Мұсылман әлеміндегі жағдайды талдағанда, исламизмнің мәнін түсінуге және оның болашағын болжауда келесілерді ескеру маңызды: (1) исламизмнің терең тамырлары мен жаппай негізін, (2) исламизмнің тым гетерогенді сипатын, (3) бірқатар елдерде (Марокко, Түркия, Малайзия және т. б.) қалыпты исламистер толығымен саяси жүйеге сәйкес келетінін.

Мұсылман қоғамдастығы дәстүрлі белгілерді сақтауға тырысады және исламды адамдар арасындағы, сондай-ақ мемлекет пен қоғам арасындағы қатынастардың негізгі реттеушілерінің бірі деп қарастыруға болады. Сондықтан, ислам әлеміндегі барлық пар-

тиялар мен қозғалыстарға, соның ішінде демократия үшін күресетіндерге тән саяси жұмылдыру құралы ретінде оған деген қызығушылық сақталуда. Жүргізілген зерттеу, исламизмнің мұсылман қоғамының халықтық ұмтылыстарының, олардың өміріндегі ислам институттары мен әдет-ғұрыптарының маңыздылығын сақтауға деген ұмтылысының көрінісі ретінде әрекет ететіні көрсетеді.

Осылайша, исламизм рухани ғана емес, сонымен бірге қоғамның әлеуметтік ортасына функционалды түрде енді. Сондықтан, күшті зайырлы мемлекет болса да, исламистік ұйымдарға

тыйым салу және олардың белсенділеріне қарсы репрессия – оны қоғамнан шығару өте қиын болды. Өйткені, ол білім деңгейіне қарамастан, адамдардың басым көпшілігі түсінетін идеяларға сүйенді, атап айтқанда діни, мәдени және діни-саяси. Сондықтан, исламизмді қоғамның билігі мен институттарына белгілі бір бақылау әдісі деп қарастырып, бүгінгі әлемдік деңгейдегі шынайы, реалды түрде белсенді іс-әрекет жасап жатқан саяси күш, бағыт, саяси идеология ретінде қабылдап тиісті зерттеулер жүргізу өзекті мәселеге айналғандығын мойындау қажет.

Әдебиеттер

Ланда, Р. Г., Саватеев, А. Д. (2015) Политический ислам в странах Северной Африки. Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Т. 1. Страны Северной и Северо-Восточной Африки. – М.: Ленанд. – 126–180.

Левин, З. И. (2014) Очерки природы исламизма. – М.: ИВ РАН. –126.

Мирский, Г. И. (2015) Радикальный исламизм: идейно-политическая мотивация и влияние на мировое мусульманское сообщество. Доклад Международного дискуссионного клуба «Валдай». – Москва, июль 2015. URL: <https://ru.valdaiclub.com>.

Царегородцева, И. А. (2017) Исламский активизм: основные этапы развития идеологии. Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Т. 2. Северный и Южный Кавказ. – М.: Ин-т Африки РАН. – 93-111.

Referenes

Achilov, D., & Sen, S. (2017) Got political Islam? Are politically moderate Muslims really different from radicals? *International Political Science Review*, 38(5), 608–624. <https://doi.org/10.1177/0192512116641940>

Grinin L., Korotayev A., Tausch A. (2019) Islamism, Arab Spring, and the Future of Democracy. World System and world Values Perspectives. New York: Springer International Publishing. – 364.

Hooper, I. (2015).CAIR Welcomes AP Stylebook Revision of Islamist. Council on American-Islamic Relations Press Release. Washington, DC: CAIR. URL: https://www.cair.com/press_releases/cair-welcomes-ap-stylebook-revision-of-islamist/

In El-Din Shahin, E. (ed.) (2015) The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics. Oxford: Oxford Islamic Studies. URL: <https://www.insightturkey.com/file/275/the-oxford-encyclopedia-of-islam-and-politics-2-volumes-spring-2015-vol17-no2>

Khan, A. R. (2007) All-India Muhammadan Educational Conference and the Foundation of the All-India Muslim League. *Journal of the Pakistan Historical Society* 55(1/2): 65–83.

Landa, R. G., Savateev, A. D. (2015) Politicheskij islam v stranah Severnoj Afriki. Islamskie radikal'nye dvizheniya na politicheskoy karte sovremennogo mira. T. 1. Strany Severnoj i Severo-Vostochnoj Afriki [Political Islam in the countries of North Africa. Islamic radical movements on the political map of the modern world. Countries of North and Northeast Africa]. – Moscow: Lenand. – 126-180 (in russian).

Levin, Z. I. (2014) Ocherki prirody islamizma [Essays on the nature of Islamism]. – Moscow: IV RAS. – 126 (in russian).

Mirsky, G. I. (2015) Radikal'nyj islamizm: idejno-politicheskaya motivaciya i vliyanie na mirovoe musul'manskoe soobshchestvo. Doklad Mezhdunarodnogo diskussionnogo kluba «Valdaj» [Radical Islamism: Ideological and political motivation and influence on the world Muslim community]. – Moscow: Report of the Valdai International Discussion Club. – 52 (in russian).

Muddassir, Q. (2017) The Turkish Referendum. *Contemporary Review of the Middle East* 4(3): 319–327. DOI: 10.1177/2347798917711076

Mura, A. (2012) A Genealogical Inquiry into Early Islamism: the Discourse of Hasan al-Banna. *Journal of Political Ideologies* 17(1): 61–85.

Osman, T. (2016) Islamism: What it Means for the Middle East and the World. – New Haven, CT: Yale University Press. – 328.

Pipes, D. (1995) The Western Mind of Radical Islam. *First Things* December. URL: <http://www.danielpipes.org/273/the-western-mind-of-radical-islam>.

Reimer, M. (2005) Modern Egypt: the Formation of a Nation-State; Arthur Goldschmidt, Jr. *Digest of Middle East Studies*. 14. 87-91.

Sayyid, B. S. (1997) A Fundamental Fear: Eurocentrism and Emergence of Islamism. – London; New York, NY: Zed Books Ltd. – 212.

Tsaregorodtseva, I. A. (2017) *Islamskij aktivizm: osnovnye etapy razvitiya ideologii. Islamskie radikal'nye dvizheniya na politicheskoy karte sovremennogo mira. T. 2. Severnyj i YUzhnyj Kavkaz* [Islamic activism: the main stages of ideology development. Islamic radical movements on the political map of the modern world. North and South Caucasus]. – Moscow: Institute of Africa RAS. – 93-111 (in russian).

William E. Shepard; François Burgat; James Piscatori; Armando Salvatore (2009) "Islamism". In John L. Esposito (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 9780195305135.

S. Mya¹ , B. Meirbayev² , S. Baizhuma^{2*} 

¹Istanbul Okan University, Turkey, Istanbul

²Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

*e-mail: samet-kz@inbox.ru

PLURALISM IN FUTURE CITIES OF KAZAKHSTAN AS A PROJECTION OF THE IDEA OF VIRTUOUS SOCIETY

Public places are significant urban elements that offer a positive impact to the quality life of the citizens. A good city is always receptive, inclusive and meaningful. They are the important ingredients of a successful, benevolent city that helps to build a sense of community, civic identity, culture, and community revitalization. At the same time, it is the very place, which acts as a catalyst in uniting the segregated diverse group of local community while it could also be a platform in engaging with the global community when it acts as a major gathering spot. Due to lack of research done in the area of planning cities in regards to becoming a vital tool in promoting pluralism; tensions and segregations within the communities are being overlooked easily as of only political, religious or social concern. It can therefore damage the public goods such as liberty, equality or justice, which will result in decelerating the country's development. There is an urgent need to revive the true essence of people-centered city planning especially in the area of designing cities. In the studies of (i) placemaking, (ii) designing public places emphasizing on inclusive urban management and social planning strategies, (iii) planning cities with more profound reflection on urban segregation, exclusion, social hierarchies, and inequalities; this paper address the need to introduce pluralism in planning future cities of Kazakhstan. Expected findings will become a vital tool in connecting people and generating peace and pluralism for future cities.

Key words: Future Cities, Virtuous City, Perfect Societies, Public Places, Kazakhstan and Pluralism.

С. Мья¹, Б. Мейірбаев², С. Байжұма^{2*}

¹Окан университеті, Түркия, Стамбұл қ.

²Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

*e-mail: samet-kz@inbox.ru

Қазақстанның болашақ қалаларындағы плюрализм – ізгі қоғам идеясының проекциясы ретінде

Қоғамдық орындар – қала тұрғындарының сапалы өмір сүруіне оң әсер ететін қаланың маңызды элементтерінің бірі. Ізгі қала әрқашан жақсылық, жаңашылдықты қабылдаушы, инклюзивті және мәнді болып келеді. Олар қоғамдастық сезімін, азаматтық бірегейлікті, мәдениетті және қауымдастықты жандандыруға көмектесетін табысты әрі қайырымды қаланың маңызды құрамдас бөліктері болып табылады. Сонымен қатар, бұл оқшауланған әр түрлі жергілікті қауымдастық тобын біріктіруде катализатор ретінде әрекет ететін орын, ал ол ізгілік идеясы негізінде адамдарды жинаудың негізгі орны ретінде әрекет еткенде әлемдік қауымдастықпен өзара әрекеттесу алаңы бола алады. Плюрализмді ынталандырудың маңызды құралына айналу тұрғысынан қалаларды жоспарлау саласында жүргізілген зерттеулердің жетіспеушілігі себебінен қоғам ішіндегі шиеленістер мен жіктелулер тек саяси, діни немесе әлеуметтік негізге деп ескерілумен шектеліп жатады. Осылайша, бұл бостандық, теңдік немесе әділеттілік сияқты қоғамдық игіліктерге нұқсан келтіруі мүмкін, бұл елдің дамуының баяулауына әкеледі. Халыққа бағдарланған қала құрылуының шынайы мәнін, әсіресе, қалаларды жобалау саласында жаңғыртудың қажеттілігі зор. Инклюзивті қалалық басқару және әлеуметтік жоспарлау стратегияларына баса назар аудара отырып, қоғамдық орындарды жобалау, қалаларды бөлу, оқшаулау, әлеуметтік иерархиялар және теңсіздіктер туралы тереңірек бейнелейтін қалаларды жоспарлау зерттеулерінде бұл жұмыс елімізде болашақ қалаларды жоспарлауда плюрализмді енгізу қажеттілігін негіздейді. Күтілетін нәтижелер адамдарды ізгі қоғам идеясы негізіндегі байланыстырудың және болашақ қалалар үшін бейбітшілік пен плюрализмді қалыптастырудың маңызды құралы болады.

Түйін сөздер: болашақ қалалар, қайырымды қала, мінсіз қоғам, қоғамдық орындар, Қазақстан және плюрализм.

С. Мья¹, Б. Мейрбаев², С. Байжума^{2*}

¹Университет Окан, Турция. г. Стамбул.

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

*e-mail: samet-kz@inbox.ru

Плюрализм в будущих городах Казахстана как проекция идеи добродетельного общества

Общественные места являются важными городскими элементами, которые оказывают положительное влияние на качество жизни горожан. Добродетельный город всегда восприимчив, инклюзивен и наполнен смыслом. Они являются важными составляющими успешного и доброго города, которые помогают сформировать чувство общности, гражданскую идентичность, культуру и оживление сообщества. В то же время, это место, которое действует как катализатор в объединении изолированной группы различных местных сообществ, в то время как оно может служить платформой для взаимодействия с мировым сообществом, когда оно выступает в качестве основного места сбора людей на основе идеи добродетели. Из-за недостатков исследований, проведенных в области планирования городов с точки зрения превращения в жизненно важный инструмент поощрения плюрализма; напряженность и сегрегация внутри сообществ легко игнорируются как имеющие исключительно политическое, религиозное или социальное значение. Таким образом, это может нанести ущерб общественным благам, таким как свобода, равенство или справедливость, что приведет к замедлению развития страны. Существует настоятельная необходимость возродить истинную суть городского планирования, ориентированного на людей, особенно в области проектирования городов. В исследованиях по размещению, проектированию общественных мест с акцентом на инклюзивное городское управление и стратегии социального планирования, планирование городов с более глубоким осмыслением городской сегрегации, изоляции, социальной иерархии и неравенства; в этом документе рассматривается необходимость внедрения плюрализма при планировании будущих городов страны. Ожидаемые результаты станут жизненно важным инструментом для объединения людей и создания мира и плюрализма в городах будущего.

Ключевые слова: города будущего, добродетельный город, совершенные общества, общественные места, Казахстан и плюрализм.

Introduction

Pluralism plays an important role in many of the global development factors. The 2030 Agenda for Sustainable Development, implemented by all United Nations Member countries in 2015, delivers 17 Sustainable Development Goals (SDGs). Among them, three of them are in line with this study being: SDG 10 – Reduce inequality within and among countries, SDG11 – Make cities and human settlements inclusive, safe, resilient and sustainable and SDG16 – Promote peaceful and inclusive societies for sustainable development, provide access to justice for all and build effective, accountable and inclusive institutions at all levels. The two areas of studies have to be distinguished and merged in this paper: first being Pluralism and second being Placemaking in urban setting.

Scientific research methodology

Based on the reviews of existing literature and current scenario, this concept paper proposes the following methodology to explore and examine how pluralism can be integrated in the planning future cities of Kazakhstan.

Justification of the choice of articles, goals and objectives

Placemaking

Placemaking is the concept of creating ‘Places’ out of the ‘Spaces’. Gehl (2010) describes a city’s public domain includes its parks, squares and streets is the place where people meet to interchange ideas, relax, trade or simply to enjoy themselves. A well designed

public places inspire the people who live by them at the same time poorly designed places can brutalize their citizens (Schnell and Kipnis 1989) (Talen 2006) (Mohd Isa 2011) (Arapoglou 2012) (Friedmann 2016) (Salama 2017). In the world with divisions and segregations on every corner, placemaking in public places came to play an important role in creating equilibrium within a city. This is the very place where we can develop safe, lively, healthy and inclusive sustainable cities and we are undermining the importance of it. The strengthening of community must be initiated through well designed public places in a city.

Pluralism

Firstly, there is a need to distinguish the terminology. There are many nuances of the terminology and although in discussion, many seemingly revolve around the same term but the concept and practices may differ. In short, people may assume they are discussing the same issue when in fact they are not. Kennedy-Dubourdieu (2006) stated that the policy has been variously described over the years as Protective Discrimination, Affirmative Action, Reverse Discrimination, Multiculturalism and many more. All of these terms have different semantic which are often highly idiosyncratic. That is why very choice of the terminology indicates the ideological standpoint of the scholar and his/her study. This study intends to choose 'Pluralism' over other terminologies.

Research Design

Case studies are most appropriate in examining and developing an in-depth analysis of a case according to Creswell (2014). The case study for this research will be carried out in Almaty. The use of case study as the main method for this research is corresponding with Yin's view is that: "Case studies are the preferred strategy when "how" or "why" questions are being raised, when the investigator has little control over events, and when the focus is on the contemporary phenomenon within real-life context" (Yin, 2009). Referring to Leedy & Ormrod (2013), observations, semi-structured interviews and survey questionnaires will be used to collect data in this survey and interviews to aid the survey data. With speedy globalization and in the world of

cross-cultures where people have many loyalties to different identities, it has become important to provide a peaceful and healthy way to coexist with individuals from diverse cultural backgrounds (Seelye & Wasilewski, 1996), (Harari, 2016). Relying only on literature of possibly biased historians is rather insufficient. Nuances need to be examined. Short-term visitors cannot expect to understand much of one's culture and traditions when to count into consideration of integration and pluralism. Therefore, spending a good amount of time in observation has to be a start. Which types of people are least favored or have the hardest time integrating in urban setting has to be observed thoroughly to initiate proper integrations.

Michael Sandel, a Harvard professor, a political philosopher and one of the best known public intellectuals in America stated that democracy does not require perfect equality, but it does require that citizens share a common life. What matters is that people of different backgrounds and social positions encounter one another, and bump up against one another, in the course of ordinary life. On his study on justice and just society, he pointed out about the increase of segregations in the society. One of the interesting examples Sandel (2013) point out is the growth of executive boxes at sports grounds – "skyboxification", as he calls it. Not only are our societies divided by race or gender, it happens increasingly because of social standards. The same football match we go to watch in stadium, there is different seating for different social classes. Just bringing people together with a so-called placemaking concept is not enough. How do you get people to mingle? Sandel (2013) suggested positive kind of patriotism or nationalism has to be created instead of the popular right-wing policies. National level sport encouragements are one of the best possible approaches for initiating pluralism in public places. Many other possible indicators are to be observed in this study. Semi-structured interviews are targeted for scholars, planners, architects or policy-makers and to find out their opinions and approaches that they have been using in designing places. After finding out more indicators for creating pluralistic places, survey questions are intended for users of the city.

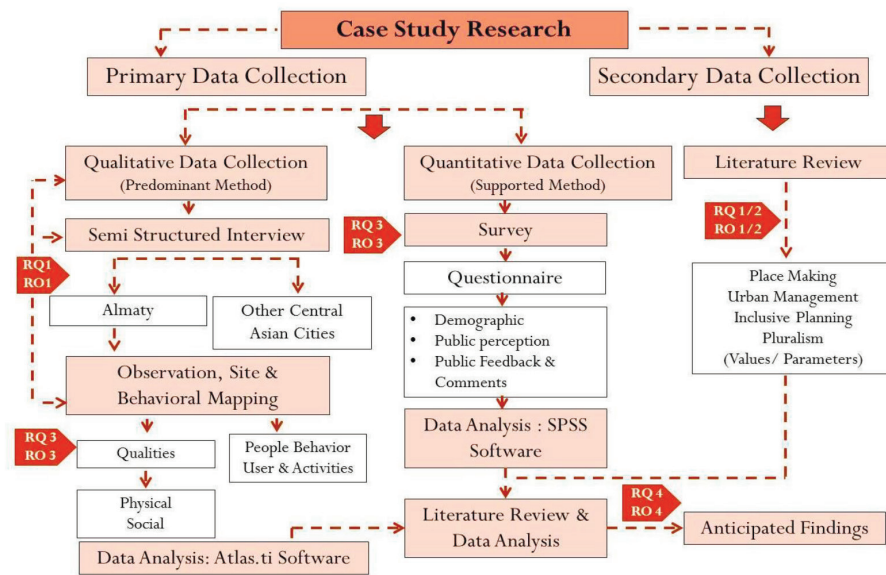


Figure 1 – Research Design

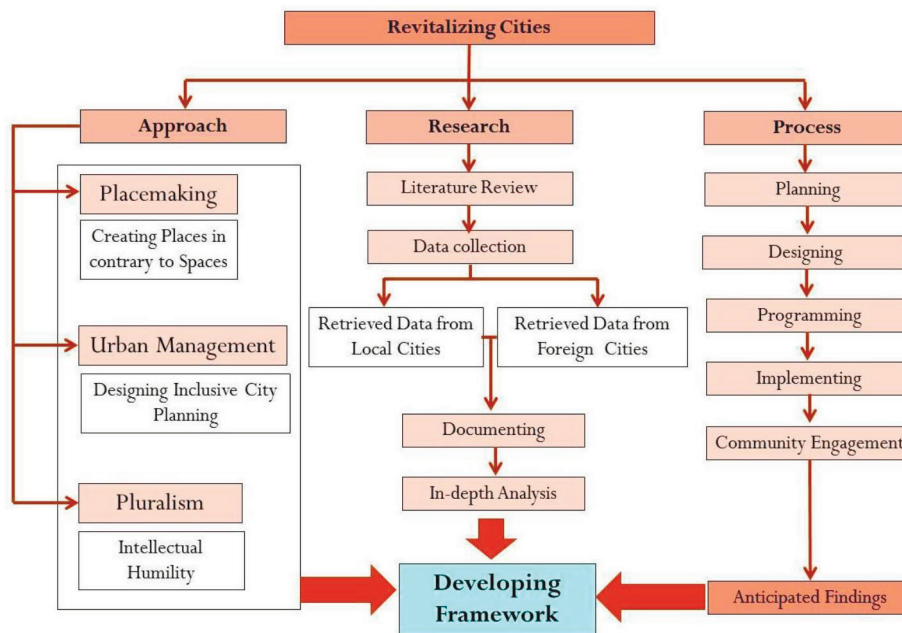


Figure 2 – Theoretical Framework

Main part

Lassman (2011) claimed that the notion of ‘pluralism’ has become so pervasive that almost every modern political theorist is a pluralist. He defined the core of pluralism in a broad sense as ‘the recognition of a multiplicity of persons and groups...’ ‘Pluralism’ is a weightier word in building societies than ‘Inclusive’, ‘Diversity’ or ‘Multicultural-

ism’ because it indicates a form of society in which all members: with age, gender, ethnics and all different backgrounds are well considered and able to maintain their independent cultural traditions. It is an important notion to cherish these traditions because the modern dominant culture’s obsessive pursuit of ‘equality’ and ‘egalitarianism’ demands that all distinctions be erased whether gender, class or race (Yusuf 2017). This dysfunctional pursuit of

the ‘singularity point’ where we call it diversity in inclusive city planning is totally against the idea of ‘Pluralism’ that this study intends to press on. On the flip side of Pluralism, Yusuf (2017) highlights the danger in pursuit of monoculture of homogeneity where we all eat the same food, dress the same and all our towns and cities look the same. Modern architecture makes it hard to differentiate the essence of traditions where a park in Tokyo and Milan would look the same. Globalization has sullied many beautiful cultures and imposed conformity on most places across the world. Seelye & Wasilewski (1996) stated that even in this day and age ‘mainstream societies’, millions of people have roots in two or more distinct cultures. These people often develop a view of the world and their place in it that has been enriched by contrasting systems of thought and affect. This enables them to see many things from fresh perspectives. But sadly, they have to continually adjust their values and actions to accommodate people in two or more distinct societies because our societies are not pluralistic and accepting enough in nature. Contrary to the West, many parts of Asia still have the rich distinctive authenticity of the traditions that we celebrate even within our ordinary day to day lives which should carry on to be preserved.

In the case of Kazakhstan, many traditions and cultures have overlapped in the history and in contemporary days which is indication of pluralism flourishing in future cities of Kazakhstan. Kudaibergenov, Ismagambetova, & Abirova (2018) highlighted the architectural significance on the blue and white ceramics on buildings of Turkistan and spiritual heritage of the past, for the rich culture of Kazakhstan. Islam played an integral part in the life of the Kazakh people for centuries and continued to do so for a major bulk of the citizens. However, the country adopted the Law about religion “Freedom of religious belief and Religious Association” on 1991 after the independence has allowed many people to follow any religion and many religious movements have started. Altayeva & Zatov (2017) discussed the significance of the growth of Mormon Church within the country. Such organizations being funded by religious communities from abroad, the followers usually attend conferences and seminars both locally and abroad. Being introduced to new religious movements also means the incoming of new ideas, knowledge, architecture, the way of living, growth of economy, more awareness to pluralism and to create peaceful equilibrium within the country. At the same time, we should always be careful about put-

ting labels in dealing different community groups. As Haque (2003) pointed out the weakness of putting labels. These labels have made people always already immigrants in their own homeland. They hold on to notions of cultural authenticity, origins and racial ‘otherness’ that are inconsistent with the contingent nature of cultural identities. The pairing of historical and contemporary national identities implies inclusion but – simultaneously – exclusion.

Urban Placemaking

Harrison & Dourish (1996) best described the difference of Space and Place as in its behavioral essence which does not come from a sense-of-Space, but instead from a sense-of-Place. The key value describes the relationship between the two where Space being the opportunity and yet Place is the understood reality. Wyckoff (2014) stated Placemaking as the process of generating quality places where people want to live, work, play and learn in. The problem we are facing nowadays in creating inclusive cities is that the people are not efficiently using public places to create vibrant, vital and livable societies that people want to live, play, work, and learn in. Friedmann (2016) concluded that is the result of the intense competition among cities in their hunger for global capital for infrastructure, housing, and production. Along with this, the private sphere has expanded at the expense of the public, as governments, eager to capture the attention of potential investors, turn entrepreneurial themselves, hoping their cities will reach world-class status through public-private partnerships essentially geared to profits. Many local governments attempt to “brand” their cities, as if cities were a commodity for sale, promoting extravagant projects to catch the attention of the world such as Dubai’s Burj Khalifa super-skyscraper. In this situation, the needs of ordinary people and the neighborhoods they inhabit have been forgotten. Sandel (2013) noted about the good city by quoting Aristotle that a city is not determined by its GDP but instead it is about ‘a good life’ of the people living in it.

Along with the government, planners and architects, public and stakeholders should engage in revitalizing, reusing, and creating public spaces using various short and long term techniques entrenched in social engagement and new urbanist design theories. PPS (Project for Public Spaces) in New York, Think City in Malaysia or Urban Forum in Kazakhstan are such organizations with the positive initiatives whose focus is on people-centered placemaking. When we discuss about a Place, a parking lot,

a major street, a house or neighborhood parks could be of it. However, the main concern we intend to highlight is such places that people care about and want to be in it. That is how a Place differs from a Space. Such of those with strong sense-of-place give most people feel that way about their homes and these are the places where people want to be and businesses want to be. Wyckoff (2014) would define such places: Quality Places. According to Jacobs (1961) and Gehl (2010), Placemaking or the major characteristics in forming such Quality Places are (i) Safe, (ii) Connected, (iii) Welcoming, (iv) Allow authentic experiences, (v) Accessibility (ability to easily circulate within, along or between public places), (vi) Comfort (address perceptions about cleanliness, character and charm), (vii) Quiet (unless they are intentionally designed to be otherwise), (viii) Sociable (have a physical fabric where people can connect with one another) and (ix) Promote and facilitate civic engagement.

In discussing further details about the public places, Jacobs (1961) pointed out about the generalized parks which are to justify, even if their districts are well livened by them. Many of them are unsuitable, whether by size, location or shape, to serve the community. When they are relatively small, the best they could do is simply pleasing the eye and be a borrowed landscape. Visitors cannot go there themselves on tight city areas and they do not need to as these vertical compact landscape features can still please the city dwellers from where they are. The other problem with the public places is that when they are located exactly where people do not pass by or probably never will. In such areas, many of Placemaking strategies need to be considered to bring people in. Sports, ambiance, music, lights, food, the weather, the color and simply unexpected events will cause the curiosity to draw people in and will make them visit again and again.

'Urban Forum', an active organization for urban developments in Kazakhstan, has many ongoing projects to rejuvenate the cities. 'Safe way to School' is a project collaborated with Eastern Alliance for Safe and Sustainable Transport NGO – EASST that conduct theoretical and practical lessons, study the basics of environmental safety, methods for measuring environmental safety, carry out measurements and eventually to result in a more positive and youth friendly sustainable environment. 'Q-Lab', a laboratory of urban projects, addresses the topics of city development, architecture, urban planning, design and art through the use of STEM + art approaches and intend for the development of creative com-

munities in Kazakhstan. It holds open air cinema programs, transport and road safety programs, programs for kids and many other activities and projects across the country.

Such organizations have to be encouraged and supported by the government to practice bottom up management instead of top down. Foreign experts and consultants should be continued to advise them to create communities with people-centered neighborhood design approaches. With more support from the government and funders, such organizations can bring a great deal of positive impacts to the communities in the near future.

Pluralism in Urban Setting

Seelye & Wasilewski (1996) argued that the great challenge of our time is to view diversity and pluralism as a resource rather than as a problem. Virtually every country is facing intensified cultural diversity, contradicting and challenging earlier traditions of nationalism and homogeneity and we need positive ways to address this issue. A Yale psychology professor Gordon insisted that youngsters need to study multiple cultures to learn how to develop multiple perspectives. According to his theory, this capacity is essential to develop intelligence and enable the students to use broad, often conflicting bodies of information to arrive sound judgment. Therefore introducing pluralistic mindset is not only beneficial to the betterment of a nation but also maximize the intelligent growth on the individual level. This indicates that in creating pluralistic urban areas, the best way is to start from parks and play areas where the target group needs to focus not only on diverse groups of adults but also on the children as well.

After in-depth research on place diversity, Talen (2006) stated that human settlements should be socially and economically diverse, meaning the places must support the people of mixed income and usage, and allow to commingle communities of different ethnicities, races, genders, occupations, ages, or households. Smart-growth advocates, urbanists, planners, sustainability theorists—all have advocated the ultimate goal of what could be called 'place diversity' or 'inclusive city planning' as the main corner-stone of their remedies in modern urban reform which indicates that a diversity of functions and people should be spatially mixed.

According to the theory of the book 'Place Matters' by Dreier, Mollenkopf, & Swanstrom (2001), "where we live makes a big difference in the quality of our lives" as we view the problem and solution

as “primarily political in nature”. It is an interpretation of Place that dismisses the planning and design of cities. But reality seems to oppose it. Pluralism is achieved through the plan itself. Based on what Talen (2006) cited and Meyerson and Banfield (1955) critically recognized is that a plan for the physical design of places is through “a single intention”. Originally apprehended plans by traditional, progressive-era planners must be revised with the absolute intention adopting pluralism. That is why today’s planners are being asked to consider about the linkage between pluralism and design in a progressively explicit way.

Angelovski, Connolly, & Brand (2018) questioned who are the urban parks really for? Who are the real beneficiaries of restored or new green amenities in cities? Do we consider marginalized people of the community or do we design public places solely for the privilege community? Jacobs (1961) stated that public places should rely on the combination of different uses that need an enormous diversity of ingredients, stretching from the daily enterprises, functions, markets, and many other enjoyable magnets. In order to obtain pluralism within the built environment, Jacobs (1961) introduced several essential factors. Firstly, the public places should offer multi-functions to ensure that user groups are present and benefit from several choices. Secondly, the physical setting of the public place should be designed to serve the walking users to allow the diversity of views and perceptions. The physical architectural context is also an important condition that should offer diversity of sizes and styles and in order to include different tastes and stakeholders. Finally, there should be a massive amount of people with different cultural and social backgrounds. This aspect of inclusiveness and pluralism will serve the perception of ‘see and be seen’ by allowing people to interact and socialize.

Inclusive Planning

Cohesion has long been objective of most societies. Kennedy-Dubourdieu (2006) stated that over the centuries, countries have to adopt this policy in an ad hoc manner if not a deliberate political choice. The most extreme ways of achieving cohesion is by the eliminating ‘the other’ either by direct aggression or simple neglect. This is usually justified as ‘Social Darwinism’ where only the most adapted culture or race dominates and the fittest survives. But this concept has become less acceptable and no longer working in this day and age with rapid globalization. Modern media’s scrutiny is one thing,

but Kennedy-Dubourdieu (2006) also warn about the situations and possibilities of ‘the other’ striking back for that ideology. That is why since the beginning of twentieth century, many societies has started to realize the importance of pluralism where the minorities have a right to be different and yet accepted as a part of the whole. Watson (2006) claimed that current sources of planning according to the moral-philosophy are no longer fitting to guide especially on the issues of ethical judgment in a context of strengthening social differences and an increasingly hegemonic perceptions. Watson (2006) continued to argue that there are two main factors of excluding pluralism in planning and which has become extremely problematic. First is lack of focus on the process and second being the negligence of the outcomes. By failing to consider this important notion of pluralism in planning, it will lead to more chaos in the already problematic world with much of inequality and injustice.

Kazakhstan has its own unique historical traditions that had overlapped throughout history. After the collapse of USSR, as one of the rapid growing countries of Central Asia, Kazakhstan focus on the modernization processes. Shakhnovskaya (2013) stated that Kazakhstan started to adopt the act on "Freedom of Conscience and Religious Associations" in the year 1992 which allows individuals to have religious freedom. The missionaries from different religious associations have flocked in to the country and the religious organizations have increased from initially 60 to more than 4500 by the year 2011. Vilkovsky (2014) also pointed out that various foreign Islamic centers of the Middle East had begun to try binding the Muslim region of Russia and Central Asia on political, economic and infrastructure to the Islamic world. Their aim was to demonstrate interest in the integration under the slogan of Islamic solidarity. As a result, these regions were also influenced by a new wave of Islamic missionary. The Islamic foundations and charitable organizations of the Arab world streamed uncontrollably into these countries. Vilkovsky (2014) pointed out the million-dollar investments from Kuwait, Saudi Arabia, Oman, U.A.E, Qatar and other OIC countries in various aspects: economic, charity, educational and infrastructural including the master plan of new capital city. With growing foreign influences and the urge for revival of national identity as a new country, scholars and professionals had been having ongoing debates on how future cities and communities of Kazakhstan should be.

Olko (2012) challenged planners and architects to reconsider the direction in architectural planning. He claimed that change does not happen through the architecture itself, but rather in the mind of the architects. He suggests that architects should stop taking refuge in self-indulgent virtues or esthetic and commit to express in designing the built environment of a shared vision of collective life by embracing pluralism. He stated that urban icons nowadays, would only work when they become more pluralistic. Pluralism is not just a combat authoritarianism; it opens channels of engagements and communications between the public symbols of a nation and the real-life of society. Pluralism is the key element to consider in the evolution of architecture.

According to the Scandinavian saying 'People come where people are', active programming is important in public places. Children who see the other children from window will rush outside to play with them and curious people will be inspired and attracted by the activity and presence of the other active users. Gehl (2010) describes that the lively city is not just a goal itself but it could also be a starting point for holistic city planning that embraces the vital qualities that make a city sustainable, safe and healthy.

Results and discussion

The Global Context

Due to its population and size of the country, many orientalist see Asia as a 'China Plus'. We live in a historical mindset today where everything is about China. We assume the future is China. But the author of the book 'The Future is Asian' (Khanna, 2019) pointed out that out of 5 billion people in Asia, only 1.5 billion is Chinese. Some of the fastest growing countries in the world are in the stretch of South and South East Asia. A lot of investments are now

being diverted from China to these areas due to the lower wages of these countries. According to the estimation, if these countries grow only 5% in their economy, even though countries like India have already growing faster than that, they will equal China's present GDP in just 10 years. Khanna (2019) noted that if the 19th century highlighted the Europeanization of the world and 20th century the Americanization, then the 21st century is the time of Asianization. Americans and Europeans see the walls going up, but across Asia, they are coming down and governments are focused on inclusive growth and social cohesion. With this in mind, planners and architects of Asia should be subsidizing the no longer fitted planning principles and accommodating the pluralism in building the betterment of their nations. Much like the statement of Olko (2012), the need for roof, mound, enclosure, and hearth to protect the flame being the starting point of architecture; now is society's need of pluralism in the evolution of planning and architecture. Belt and Road Initiative (BRI), the most significant diplomatic project was conceived, launched and will be led by Asians. 'Belt' refers to the overland routes for road and rail transportation whereas "road" refers to the sea routes. According to BRI, there will be much more development and inter-relations across Asian countries. Kazakhstan being one of the most potential countries of developing Asia in BRI by huge border with China, close alliance with Russia, growing cooperation with OIC countries and potentially closer bond with India and South East Asia should expect one of the most busiest pluralistic capitals of Asia linking to the West in few decades. Which is why planners and architects in Kazakhstan should be prepared to hold a grip on the oncoming opportunity of economic growth potential that the BRI will create and make use of the pluralist placemaking to help Kazakhstan community thrive and become a renowned place of prosperity for different cultures.



Figure 3 – Asia's biggest future project, Belt and Road Initiative Route expects to connect many more cities across Asia

Philosophical Worldview or Paradigm

The groups of scholars that are critical theorists and of racial and ethnic minorities usually fit to the category of Transformative Worldview (Creswell, 2014). By observing at the major fundamentals of the research being inclined to the type of city planning and being change-oriented, this research belongs to Transformative Worldview. This specific philosophical approach is for theories and planning principles, which do not fit to the marginalized groups in our society.

Conclusion

As Khanna (2019) noted, Asians seek not conquest but respect; and a sufficient degree of respect for one another's interests is enough to coexist. In a way, it could be the reason why pluralism has a better chance of thriving faster in Asia than the West.

Kazakhstan's renowned scholar Abu Nasr Al-Farabi (C. 872) whom in the West known as Al-pharabius and in Islamic philosophical tradition known as the 'Second Teacher', after Aristotle, is now named for the National University of Kazakhstan. One of his most famous works 'Principles of the Opinions on the Inhabitants of the Virtuous City' is often compared with Plato's 'The Republic' since the two works claim to contain the models of an ideal city which ensure the ultimate human perfection

and happiness that remains relevant in our time. Ali and Qin (2019) argued that people usually overlook the presence of religiopolitical context in Al-Farabi's Virtuous City contrary to Plato's Republic; that aspect we believe contributes a lot in forming pluralistic cities. Other notable remarks by Al-Farabi to have an ideal city are for the ruler to have eloquence oratory skill and to introduce love and support to the justice system. While Plato criticizes rhetoric, Al-Farabi pressed this important point, which ultimately plays an important role in unifying diverse groups of people. Ali and Qin (2019) highlighted another people-centered planning view of Al Farabi's Virtuous City in which he stated that an excellent city is a city 'in which people aim through association at co-operating for the things by which felicity in its real and true sense can be attained'.

'Pluralism' and 'Safe Commerce' are fundamentally two major components in thriving civilizations. A compulsory religious studies subject has been taught throughout the secondary schools of Kazakhstan to instill the knowledge of different world religions since early age and pluralism is the popular subject widely known and discussed among the youth of Kazakhstan. Thus, to summarize the article, with substantial attention giving towards minorities and pluralism in various spheres of the country, future cities of Kazakhstan will have epic growth once the commerce start to function properly.

References

- Ali, Ishraq and Qin, Mingli (2019) "Distinguishing the Virtuous City of Al-Farabi from That of Plato in Light of His Unique Historical Context." *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 75 (4).
- Altayeva, N. A. and K. A. Zatov (2017) *Mormon Church in Kazakhstan*. <https://www.globalmediajournal.com/open-access/mormon-church-in-kazakhstan.php?aid=87283>
- Arapoglou, V. P. (2012) "Diversity, Inequality and Urban Change." *European Urban and Regional Studies* 19: 223–37.
- Friedmann, John (2016) "Place and Place-Making in Cities: A Global Perspective." *Readings in Planning Theory: Fourth Edition* 9357: 503–23.
- Gehl, Jan (2010) *Cities for People*. Washington, Covelo. – London: Island Press. – 288.
- Gordon, E. W. (1999). *Education and Justice: A View from the Back of the Bus*. Teachers College Press.
- Haque, M. S. (2003) "The Role of the State in Managing Ethnic Tensions in Malaysia: A Critical Discourse." *American Behavioral Scientist* 47(3): 240–66.
- Harrison, Stevew and Dourish, Paul (1996) "Re-Place-Ing Space: The Roles of Place and Space in Collaborative Systems." *Computer Supported Cooperative Work* 7: 67–76.
- Jacobs, Jane (1961) "The Death and Life of Great American Cities." *Vintage Books Edition* 84: 487–92.
- Kennedy-Dubourdieu, Elaine (2006) *Race and Inequality: World Perspectives on Affirmative Action*. Hampshire, England: Ashgate Publishing Limited. – 216.
- Kudaibergenov, S. E., Ismagambetova, Z. N. and Abirova, B. I. (2018) "Architectural Importance of the Ahmed Yassawi Memorial-Complex Important Moral, Patriotic Value for the People of Kazakhstan. Objects Such as the Khoja Ahmed Yassawi Mausoleum, Objects of the Altai Territory, Southern and Western Kazakhstan Are Now Kn." №1 (17): 29–36.
- Lassman, Peter (2011) *Pluralism*. – Cambridge, U.K.: Polity Press. – 320.
- Mohd Isa, Norliza (2011) "Cities Design and Planning with People' S Perception Consideration: A Methodology to Elicit the Perceptions of Experts on the Meaning of Islamic Built Environment in Malaysia." *Journal Cities and Planning with People's Perception Consideration* (2): 1–14.

- Salama, Ashraf M. (2017) "Plurality and Diversity in Architectural and Urban." 11(2): 1–6.
- Sandel, Michael J. (2013) *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets.* – NY, Farrar, Straus and Giroux. – 36.
- Schnell, Izhak and Baruch a. Kipnis (1989) "Well-Being in a Pluralistic Society: Toward a Policy-Oriented Methodology." *Geoforum* 20 (3): 303–13.
- Seelye, H., Ned and Jacqueline Howell Wasilewski (1996) *Between Cultures: Developing Self-Identity in a World of Diversity.* – Illinois, U.S.A.: NTC Publishing Group. – 234.
- Talen, E. (2006) "Design That Enables Diversity: The Complications of a Planning Ideal." *Journal of Planning Literature* 20(3): 233–49.
- Wyckoff, Mark A. (2014) "Definition of Placemaking: Four Different Types." *Planning & Zoning News*. https://www.canr.msu.edu/uploads/375/65824/4typesplacemaking_pzn_wyckoff_january2014.pdf
- Yusuf, Hamza (2017) "Pluralism in a Monoculture of Conformity," *Renovatio: The Journal of Zaytuna College*. Dec. 15, 2017. <https://renovatio.zaytuna.edu/article/pluralism-in-a-monoculture-of-conformity>

С. Оқан* , Қ. Құрманбаев , А. Әкімханов , Б. Абдилхақим 

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

*e-mail: samet_05@mail.ru

ҮНДІ СУБКОНТИНЕНТІНДЕГІ СОПЫЛЫҚ ТАРИҚАТТАРДЫҢ ҚАЛЫПТАСУ ТАРИХЫ

Мақалада сопылық ұғымы және Деобанд ғалымдарының «тасаууф» іліміне қатысты ұстанымдары айшықталып, сондағы сопылық тариқаттардың генезисі мен генеалогиясы хронологиялық тұрғыдан зерделенеді және деобандтықтардың сопылық мәселелеріне қатысты ұстанымдары баяндалып, тұжырымдалады. Бүгінгі таңда Үнді субконтинентіндегі Деобанд мектебімен байланысты сопылық дәстүр мен тариқаттарды зерттеу өзекті болып тұр. Сондықтан мақалада Үнді субконтинентіндегі мұсылмандарының діни ұстанымдарының басым бөлігін құрайтын Деобанд мектебі мен Барелви мектебі Шах Уалиуллаһ Дәһләуиден бастау алып қалыптасқана қарамастан кейін Деобанд мектебінің негізін қалаушы Мұхаммед Қасым Нанутәуи, Халил Ахмед Сахаранпури, Рашид Ахмед Гангохи және Әшраф Әли Танавиден мен Барелви мектебінің негізін қалаушы Ахмед Раза Хан Барелвидің арасындағы сопылыққа қатысты туындаған таласты мәселелерге ғылыми талдау жасалады. Зерттеудің мақсаты – Үнді субконтинентіндегі сопылық тариқаттардың діни көзқарастары мен ұстанымдарын зерттеу және Деобанд мектебі мен Барелви мектебі ғалымдарының көзқарастары мен ұстанымдарын салыстыру арқылы елдегі діни ахуалға талдау жасау. Үндістан мұсылмандарының бөлінуі тек сол аймақпен ғана шектелмей, бірқатар мұсылман елдерінде де бірліктің ыдырауына белгілі деңгейде ықпал етуде. Сол себепті мұндай үрдісті теологиялық, компаративистикалық әдістер негізінде зерттеп-зерделеу біз үшін де маңызды.

Түйін сөздер: Үндістан, сопылық, тариқат, Деобанд, Барелви.

S. Okan*, K. Kurmanbaev, A. Akimkhanov, B. Abdilkhakim

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

*e-mail: samet_05@mail.ru

History of formation of Sufi orders in the Indian subcontinent

The article clarifies the concept of Sufism and the positions of Deobandian scholars regarding Sufism (tasauf), the genesis and genealogy of Sufi orders are analyzed from a chronological point of view, and the positions of Deobandians on Sufism are presented. Today, the study of Sufi traditions and tariqats associated with the Deoband school in the Indian subcontinent is relevant. Therefore, in the article, the Deoband school and the Barelvi school, which constitute the majority of the religious positions of Muslims in the Indian subcontinent, originated from Shah Waliullah Dehlawi, but later the founder of the Deoband school, Muhammad Qasim Nanautavi, Khalil Ahmad Saharanpuri, Rashid Ahmad Gangohi and Ashraf Ali Thanwi, and the founder of the Barelvi school Ahmed Raza Khan a scientific analysis of controversial issues related to Sufism among the Barelvi is made. The aim of the study is to study the religious views and positions of the Sufi orders in the Indian subcontinent and analyze the religious situation in the country by comparing the views and positions of scholars of the Deoband school and the Barelvi school. The division of Indian Muslims is not limited only to this region, but also contributes to the disintegration of unity in a number of Muslim countries. That is why it is important for us to study such a process on the basis of theological and comparative methods.

Key words: India, Sufism, Tariqat, Deoband, Barelvi.

S. Okan*, K. Kurmanbaev, A. Akimkhanov, B. Abdilkhakim

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

*e-mail: samet_05@mail.ru

История возникновения суфистских тариқатов на индийском субконтиненте

В статье уточняются понятие суфизма и позиции деобандийских ученых относительно суфизма (тасаууф), генезис и генеалогия суфийских орденов анализируются с хронологической точки зрения, а также представлены позиции деобандианцев по вопросам суфизма. На сегод-

няшний день актуально изучение суфийских традиций и орденов, связанных с деобандской школой на Индийском субконтиненте. Таким образом, в статье школа Деобанд и школа Барелви, которые составляют большинство религиозных позиций мусульман на Индийском субконтиненте, произошли от Шаха Валиуллы Дехлеви, но позже основатель школы Деобанд Мухаммад Касим Нанауаби, Халил Ахмад Сахаранпури, Рашид Ахмад Гангохи и Ашраф Али Танви, и основателем школы Барелви Ахмедом Раза Ханом проведен научный анализ спорных вопросов, связанных с суфизмом среди барелви. Цель исследования – изучить религиозные взгляды и позиции суфийских орденов на Индийском субконтиненте и проанализировать религиозную ситуацию в стране путем сравнения взглядов и позиций ученых школы Деобанд и школы Барелви. Разделение индийских мусульман не ограничивается только этим регионом, но и способствует распаду единства в ряде мусульманских стран. Вот почему нам важно изучить такой процесс на основе богословских и сравнительных методов.

Ключевые слова: Индия, суфизм, тарикат, Деобанд, Барелви.

Кіріспе

Мақаланың негізі екі бөліктен тұрады. Алғашқы бөлігінде, Үнді топырағында ортаға шыққан чиштиа, сухравардия, кадирия, нақшбандия, шазилия және мәуләуия сияқты сопылық тарикаттардың қалыптасуы мен құрушылары хронологиялық негізде келтіріледі және Үндістан аумағында исламдық түсінікте ортаға шыққан ағымдардың қатарындағы Әкбардің (1556/1605) «Иләһи тәухид» немесе «Иләһи дін» атты теориясы мен Мирза Ғұлам Ахмед өзін мұсылмандар үшін «мәһди», христиандар үшін «мәсих» және үнділер үшін «кришна» болғанын жәрия еткен теорияларына да дәстүрлі сопылық тарикаттарымен салыстырмалы талдау жасалады. Екінші бөлігінде, қазіргі уақытта Үндістан мұсылмандарының басым бөлігін құрайтын Деобанд мектебі мен Барелви жамағатының пайда болуы және олардың арасындағы сопылық мәселелеріне қатысты қайшы ұстанымдар баяндалып, тұжырымдалады.

Бүгінде әлем мұсылмандарының көзқарас бірлігі мен тұтастығында Үндістан мұсылмандарының діни білім беру жүйесінің қалыптасуы мен қазіргі ұстанымдарын білу маңызды тақырыптардың бірі болып табылады. Сол себепті, фикһта ханафи мәзһабын, сенімде матуриди ақидасын ұстанатын Деобанд мектебі мен Барелви мектебінің сопылық ілімімен қатысты ұстанымдарын білу Қазақстан мұсылмандары үшін де, әлем мұсылмандары үшін де өзектілігін жоғалтпайды.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Сопылық ілімі мұсылмандық діни негіздердің бірі болғандықтан, әлем мұсылмандары үшін

өзектілігін жоғалтпайтын тақырыптардың бірі. Қазақ елінің аумағында әрекет ететін және діни ортаға ықпалы бар діни ағым мен ұйымдарды жіті бақылауда ұстау, олардың іс-әрекеттеріне ғылыми негізде баға беріп отыру аса маңызды. Ислам әлемінде мықты, жүйелі мектебі бар діни орталықтардың бірі – Деобанд мектебі. Бұл ағылшындардың Үндістанды жаулап алуына қарсы идеологиялық, ағартушылық әрекеттерімен белсенді болған мектеп. Үндістандағы және Деобанд мектебімен қатысы болған сопылық тарикаттарды зерттеу маңызды болып табылады. Орта Азия мен Қазақстандағы діни үгіт-насихат алаңындағы бұл тарикаттардың ықпалын бақылап, қадағалап отыруға өз септігін тигізері анық.

Ұсынылып отырған жұмыстың мақсаты «Үнді супконтинентіндегі сопылық тарикаттардың қалыптасу тарихы» атты мақалада Үнді елді-мекендегі ортаға шыққан сопылық тарикаттар мен сопылық бағыттағы ағымдарға тарихилық, теологиялық талдау жасау арқылы олардың көзқарастарын, ұстанған принциптерін зерттеу және қазіргі таңдағы ықпалды болған Деобанд мектебі мен Барелви мектебінің ғалымдарының көзқарастарымен, принциптерімен салыстыру.

Бұл мақсатқа жету үшін келесі міндеттерді қойылды: «Үнді супконтинентіндегі сопылық тарикаттардың қалыптасу тарихы» атты мақалада сопылық терминінің ұғымын анықтау; сопылық тарикаттарын тарихилық және теологиялық зерттеу; теологиялық ұстанымдарына қатысты ғалымдардың көзқарастарын талдау, дәлелдерін келтіру; сол арқылы әрбір мектептің көзқарастарын айқындау.

Зерттеу нысаны – «Үнді супконтинентіндегі сопылық тарикаттардың қалыптасу тарихы» атты мақалада сопылық тарикаттардың теологиялық ұстанымдары.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Бұл зерттеу нысаны белгілі бір елді-мекендегі сопылық тариқаттар жайлы болғандықтан, сол тариқаттармен байланысты әдіс-тәсілдер қолданылады. Олардың өмір сүрген ғасырлары, теологиялық ұстанымдары. Сол негізде олардың ұстанымдарына талдау жасағанда сипаттау, жалпылау, жіктеу жүргізу үшін тарихи әдіс қолданылды. Сопылық ілімімен байланысты болғандықтан, теологиялық талдау жасалады. Құран аяттары мен хадистерге қатысты «Хатму ән-нұбууа», «Ібіліс және мәләкул-маут, яғни, Өзірейіл періштенің білімі Мұхаммед пайғамбардың білімінен көп, ол наста (аят, хадисте) бекітілген», «Алла күнә істегендерді жазалайтынын айтумен қатар, оларды соңында Өз рахымымен кешіретіні білдірілген. Бұл «хұлфул уағд (уәдені бұзу)», яғни, Алланың жалған сөйлеуі» және «Мұхаммед пайғамбар ғайыпты біле ме, білмей ме?» деген сияқты мәселелерде пікір қайшылығы туындағандық, герменевтика әдісі де қолданылды.

Тәжірибе және оның нәтижесі

Тәжірибе – теорияның іске асуы. Құран және сүннеттің мәні адамдарды көркем ахлаққа тәрбиелей отырып, рухани кемелдікке көтеру. Құран және сүннет арқылы пенденің «өз мәнін» табуы ұстаз/пір арқылы берілетіні анық. Ал ұстаздың шәкіртіне берген рухани тәрбие мен практиканың (құлшылық, тәфәккур, зікір және рияда) нәтижесі және сол арқылы шәкірттің рухани кемелдікке жетуі, міне сол – нағыз сопылық.

Сопылықтың тәжірибесі, ол жеке – хәлдік мәселе. Сопылардың «мән ләм йазук, ләм йағриф», яғни «татпаған білмейді» сөзі осы хәлді анықтау үшін айтылған. Сопының өзін физиологиялық әрі психологиялық бақылау процестері – аз ұйқы, аз ас ішу, ораза тұту, өсек, ғайбат сөздер айтпау сияқты риязат-жаттығулар мен қылуатке түсу (яғни, адамдармен белгілі уақыт байланысын үзу) және ертелі-кеш белгілі зікірлер мен құлшылықтарды күнделікті әдетке айналдыру сынды әрдайым физиологиялық-рухани тәрбиені қатар алып жүреді.

Шейх Әшраф Әли әт-Тәһәнауи: «Расында, «уахдәтул ужуд»-тің ақиқаты адамның тек Алланың Затын ғана (ұлықтап) көріп, өзінің затын да, нәпсісін де (әлсіз санап, бағаламауы) көрмеуі. Ал өзінің заты мен нәпсісін (ұлықтап, тәкәппарланып) көріп, Алланың Затын (ұмытуы)

жолғалтуы «уахдәтул ужуд»-тің ақиқатына қайшы» (Мұхаммед Ғұбайдуллаһ әл-Қасими, 2000: 702) деп, «уахдәтул ужуд»-ке жеткен, руханият көзі ашылған адам күллі жаратылыстан бір бүтіндік пен үйлесімділік көретінін әрі барлығы Алланың Затын бірлеп әрі ұлықтап тұратынын көретіндігін айтады.

Сопылықтағы ең жоғары мәртебе, ол – ихсан. Оған жетудің негізгі мынандай үш жолын атауға болады. Олар:

1. «التخلي»: Күнәлі істерден, жаман әдеттерден арылу.
2. «التحلي»: Жақсы қасиеттермен, көркем мінездермен безену.
3. «التجلي»: Кемелдікке жету (Құрбанұлы, 2019).

«Шариғат, тариқат, мағрифат және хақиқат» ұғымдарының мәніне Шейх Әшраф Әли әт-Таһанауи былай жауап береді: «Ақиқатында, шариғат – сыртқы және ішкі (рухани) міндеттелген үкімдердің жиынтығының атауы. Ілгергі ғалымдардың терминологиясында, «фықһ» сөзі «шариғат» сөзінің синонимы болған. Имам Әбу Ханифа «фықһ» сөзінің анықтамасы жайлы: «Расында, ол – адам үшін ненің пайдалы және ненің пайдасыз екенін білу» деген. Кейінгі ғасырдың ғалымдары «фықһ» ұғымын шариғат үкімдерінің ішіндегі сыртқы амалдармен байланыстырып, жандүниемен қатысты амалдарға «тасаууф» деген атау берген.

Олар, руханиятпен қатысты амалдардың жасалатын жолдарын «тариқат» деп атады. Пенденің ішкі жандүниесі тазарса, көңілінде жаратылыстың кейбір ақиқаттары ашылуына себеп болады. Сол Иләһи ақиқаттардың жақсысы болсын, жаманы болсын кейде көзбен көрілсе, кейде жанама түрде көңіліне сезіліп білінеді. Бұл Алла мен пенде арасындағы сырлы байланыстармен қатысты болады. Білінген ақиқаттар «хақиқат» деп аталса, біліну жолы «мағрифат» делінеді. Білушіге «ғариф» және білінген нәрсеге «мұхакқак» атауы берілген. Бұл төрт нәрседе шариғатпен байланысты болып табылады» (Мұхаммед Ғұбайдуллаһ әл-Қасими, 2000: 654-655).

Шейх Әшраф Әли әт-Таһанауи, осы төрт сатыдан өткен адамды «Иләһи ақиқаттардың жақсысы болсын, жаманы болсын кейде көзбен көрілсе, кейде жанама түрде көңіліне сезіліп білінеді» деп, әулиелік мәртебе беріп отырғанын көреміз немесе әулиелік сопылық жолының ең жоғары мәртебесі болған ихсан дәрежесіне жеткен адамға берілген атау.

Діни еңбектерде сопылықты жалпылама екі түрге бөлуге болады, яғни, ихсанға жетудің «күнәлі істерден тыйылу, бойына көркем мінездерді қалыптастыру және кемелдікке жету» сияқты үш түрлі жол арқылы рухани даму немесе сопылық «шариғат, тариқат, мағрифат және хақиқат» жолдарымен кемелденуді ұсынудың өзіндік мәні бар десек болады. Біріншісі, дінді көпшілік мұсылман халық нақты бір тұлғаға (пірге) ант етіп, қол берместен (яғни, мүриді болмастан), Ислам ғұламалары көрсеткен сара жолдармен (мәзһабтармен) жүруі. Яғни діндегі бұйырылған істерді орындап, тыйым салынған істерден тыйылу арқылы тақуалық жолды өз шамасы келгенше ұстануы. Екіншісі, сопылықтағы «шариғат, тариқат, мағрифат және хақиқат» сатыларын белгілі пірдің (сопылық тариқаттың) ережелеріне сай бағындыру. Мұны күнделікті күйбең тіршіліктердің соңында жүрген қарапайым халықтан көрі, хас (әрдайым рухани кемелдену жолына түскен) адамдармен байланысты деуге болады. Әр екі жол да нәпсіні тәрбиелеп, рухани кемелденуге апарды, бір-біріне қайшы емес. Сондай-ақ, сопылық тариқатының нәтижесі әулие болса, ол «әулие» кім? – деген сұрақ туындауы мүмкін. Соған қысқаша тоқтала кетелік. Әулие – Алланың досы болу деңгейіне көтерілген, оның бойында көп адамның қолынан келмейтін кәрамат көрсету ерекшелігі бар руханияты бай адам.

Пайғамбарларға тән құбылыс – мұғжиза деп аталса, әулиелерге тән құбылыс – кәрамат деп аталды. Мұғжиза – пайғамбарлардың дінге шақыру барысында насихатын растайтын өмір заңдылықтары мен адамдардың әдеттерінен тыс құбылыс. Кәрамат да – Алланың сүйікті пенделерінің бойынан көрініс табатын өмір заңдылықтары мен адамдардың әдеттерінен тыс құбылыс. Екі ұғымның айырмашылығы пайғамбар мен әулиенің дәрежесі бірдей емес екендігін ұқтыру әрі әулие өзіне пайғамбарлық статус бере алмайтындығының дәлелі.

Хақ дін исламдағы ақида, ғықһ және сопылық жолын жүйелі түсіндіретін мектеп – мәзһаб (жол) делінеді. Оның қалыптасуына ықпал еткен имамдар да, әр ғасырда Ислам дінін жақсы қырынан танытып, үмметке жетекші бола білген ғалымдардың істерін де әулиелердің кәраматының қатарына жатқызуға болады. Себебі, Пайғамбар әрбір аят, хадистің мәніне лайық өмір сүре отырып, адамдардың дін талаптарына лайық өмір сүре алатындығының үлгісін көрсете

білді. Мұндай қасиет мұғжиза көрсетуге лайық Пайғамбарға тән болады десек, діннің рухына лайық өмір сүре отырып, бір үмметке жетекші бола білген ғалымдардың істерін де «кәраматі» деуге болады. Сондай-ақ, мұғжиза мен кәраматтың екі қыры бар және әр екі қыры да Алламен байланыста болған рухани кемелдіктің нәтижесі. Біріншісі – өмір заңдылықтары мен адамдардың әдеттерінен тыс құбылысты көрсету арқылы адамдарды қауқарсыз хәлге түсіру, екіншісі – діннің рухына лайық өмір сүре отырып, адамзатқа пайдалы адам бола білу.

Сопылық жолының Үндістанда қалыптасу тарихы

Ақида ғылымы – дұрыс сенім жүйесін қалыптастырса, ғықһ ғылымы – халал мен харамды ажыратып, құлшылық-ғибадат өтеудің қалыбы. Ал сопылық тариқаты да адамдардың руханиятын ретке келтіретін жүйе. Осы тұрғыдан сопылық тариқаттарының болуы, ол – өмірдің қажеттілігінен десек болады. Сопылар, сопылық философиясының негізі тікелей Құран мен Мұхаммед пайғамбардың сүннеті деп таниды. Кейбір батыстық зерттеушілер сопылықтың исламға яхуди, христиан және буддизмнен, әсіресе, индуизм мен зороастризм дінінен енген деп дәлелдеуге тырысады. Алайда, Құран мен сүннет руханият ғылымының қайнаркөзі екендігін әрбір аят, хадистен, тіпті, сопылық ілімінің негіздері болған әділдік, кісі ақысын жемеу, өтірік сөйлемей сынды тәртіптердің әлеуметтік мәселелерде де басты шарт етіп міндеттелуінен көруге болады.

Сопылықтың тарих сахнасына шығуы жалпы ислам философиясындағы ең алғашқы диалектикалық пікір қозғалысының басталуымен сәйкес келеді. Бұл қозғалыстың басында Мұхаммед пайғамбардың Абу ад-Дарда, Абу зар ал-Ғифари, т.б. сахабалары болатын. Ислам философиясы тарихында Абу Зар Ғифари сияқты сахабалардан бастап, Хасан әл-Басирге (ө. ж. м. 728) дейінгі аралықты сопылықтың алғашқы кезеңі зухд, тақуалар дәуірі деп атайды. Бұл дәуірде Сопылық қозғалыс философиялық, метафизиялық мәселелерді зерделеуден гөрі парасатты, көркем ахлақты адам болуды мақсат еткен практикалық мәндегі қозғалыс болатын. Сопылықтың екінші кезеңі Хасан ал-Басирден Имам Ғазалиге (м. 1055 – 1111) дейінгі аралықты қамтиды. Бұл дәуірде сопылық дегдарлық пен тақуалық сияқты практи-

калық қозғалыс болумен қатар қәләм, құқық және философия сияқты жалпы ислам ойлау жүйесіндегі бағыттарға параллель доктриналық деңгейге көтерілді. Хасан әл-Басридан басталған сопылық философия бірте-бірте қалыптасып, екі негізгі салаға: Маламийа, Исбатийа мектебі болып айрылды (Хожамуратов, 2021).

Ал зерттеуші Хуля Күчук, сопылық доктринасы мен құрылымдарының қалыптасуын үш кезеңге бөліп қарастырады. Әуелгісі, зүһд (дүниеге қызықпау) кезеңі, бұл һижреттің алғашқы екі ғасырын қамтиды. Екіншісі, һижри II ғасырдың ортасынан һижри V ғасырға дейін «сопылық» термині қолданысқа еніп, тариқаттар ортаға шығып қалыптасқан кезең. Үшіншісі, тариқаттардың дамуы және бүгінгі біздің күнімізге дейін жетуі (Хуля Күчук, 2005: 63)

Сопылықтарихын зерттеушілердің пікірінше, сопылық IX-X ғасырларда Таяу және Орта Шығыс елдерінде, Солтүстік-Батыс Африкада кеңінен таралды. Жалпы ірі суфиилік мектептер VI/XII – IX/XV ғасырларда пайда болып тарала бастаған (қадириттер, ясауишылар, рифаиттер, сухравардиттер, чишиттер, шазилиялықтар, мавлавитшілдер, бадавиттер, дасукиттіктер, нақшбандияшылар, хальватиттер, байрамиттер, бекташылар) (Байтенова, Дүйсенбаева, 2012: 162). Солардың ішіндегі Үндістанда кеңінен таралған кейбір тариқаттарды келтіре кетелік.

Чиштия: Мойнуддин Чишти (1236 қ.) Иранның шығысындағы Систан өлкесінде дүниеге келген. Орталық Азия, Таяу Шығыс және Шығыс Азияда білім және рухани тәрбие беру мақсатында саяхат жасаған. 1193 жылы Үндістанға сапар шегеді және Дели Сұлтандығының алғашқы кезеңінде Ажмер өлкесіне қоныстанады. Хажы Мойнуддин Чишти кейін Кутубуддин Бақтияр Каки (1236 қ.), Фардуддин Ганжшакар (1265 қ.), Низамуддин Әулия (1325 қ.) және Насруддин Чираг Дехлави Банде Наваз (1422 қ.) сынды Үнді жеріндегі сопылардың жолын жалғастырады. Чиштия тариқаты XIV-XVII ғасырларда Үндістандағы алдыңғы қатардағы сопылық тариқатының біріне айналады. Чиштия тариқатын ұстанушылар саны артуы себепті өз ішінен әртүрлі тамақтарға да бөлінеді. Солардың арасындағы Алауддин Сабыр Калияриге ергендер және Уттар Прадеште қалыптасқан Сабрия мен Низамуддин Евлияға тән тармақтар кеңінен таралған. XVIII-XIX ғасырларда етек жәйғаны Низамия тариқаты болған.

Тарихта Чиштилiк тариқат төрт кезеңнен тұрады:

1) Үлкен шейхтар кезеңі (шамамен 597/1200 – 757/1356).

2) Өлкелiк ханкахлар (сопылық мектептер) кезеңі (VIII/XIV және 9/15 ғғ.).

3) Шабириия тармағының қалыптасуы (IX/XV ғасыр соңғы кезеңі).

4) Низамия тармағының жандануы (XII/XVIII ғасыр соңы).

Нақшбандия: Бахауддин Нақшбандқа (1318-1389) тиеселі бұл тариқат Үндістан жеріне XVI ғасырдың соңында Мұхаммед әл-Бақи Биллаһтың (1603 қ.) себепкерлігімен тарай бастаған. Аурангзеб және Бахадур Шаһ Зафердің Нақшбанди тариқатында болғаны айтылады.

Қадария: Абдулқадір Жайланиге (1077-1166) телінетін бұл тариқат Үндістанның шығыс өңірінде кең таралуына Шейх Зайнуддин Махдум, Шейх Фаридуддин Б, Абдулқадір Курасани және Сейд Алави Мәләддәуилер сияқты Йеменнен келген сопылардың ықпалы болған. Үндістанның шығысындағы Ба-Алави, Нуришаһ, әл-Мабари тариқаттары да Қадария тариқатының тармақтары саналады.

Сухраурдия: Әбун-Нежиб Сухраурдидің (1097-1168) басшылығымен құрылған. Силсила-сы (тізбегі) Әли ибн Әби Талибке барып тіреледі. Иранда кеңінен таралған бұл тариқат моңғол шапқыншылығынан кейін мұсылмандардың һижрет етуімен Үндістанға кірген. Үндістанда кеңінен таралуына Шиһабуддин Әбу Нафс әс-Сухраурдидің (1243 қ.) ықпалы болған. Үндістан медреселерінде оқылатын «Ауариф әл-мағариф» атты еңбектің де авторы. Және «Задул-Мұсафирин» атты еңбектің авторы Әмір Хүсейін де осы тариқаттың белді шейхтарынан саналады.

Кубрауия: Бұл XIII ғасырда Түркімен және Өзбекстан территорияларында өмір сүрген Нәжмуддин Кубраға телінетін тариқат. Ол кісі Анадолы, Иран және Кашмир жерлеріне саяхат ете жүріп көптеген мүридтер (шәкірттер) тәрбиелеген. Бұхарада қоныстанып, моңғол шапқыншылығы кезінде 1221 жылы шәһид болған. Кубрауия тариқаты кейін екі тармаққа бөлінген. Бірі 1300 жылында Делиден шыққан Фердаусиге телінсе, екіншісі Орта Азиядан Кашмирге келген Сайид Әли Хамадани (1385 қ.) немесе Кубрауия атымен танылады.

Мадария: Сейд Бадиуддин Зинда Шах Мадар (1434 қ.) тән етілген тариқат. Ол Уттар Прадеш, Мават өлкесі, Бихар және Бенгалда кеңінен таралуына рухани мүршидің (ұстазын) қабыл еткен Баязид әл-Бистамидің үлесі көп болған. Мадария тариқаты жасырын зікірге көбірек мән

береді және бұл тариқат XV-XVII ғасырларда Үндістанда өзінің жақтастарын жинаған. Үндістаннан тыс Непал және Бангладеш елдерінде де күнімізге дейін жалғасып келеді.

Шәзилия: Нуриддин Әбул-Хасан Әли әл-Шәзилге (1196-1258) тиеселі етілген Шәзилия тариқаты шығыс Үндістанда кеңінен таралған. Тариқат жәрия және жасырын зікірді қатар алып жүреді. Қаялпатнамлы Шейх Әбу Бәкір Мискин Сахиб Радиаллаһ пен Шейх Мир Ахмед Ибраһим Радиаллаһ осы тариқаттың Фасия тармағын Үндістанға әкелген. Шәзилия тариқатының жетпістен астам тармағаның ішіндегі Фасия тармағы Үндістандағы ең танымалы (Мұстафа Ужампади, 2019: 11-32)

Сопылық жолындағы ағымдар

Сопылық жолына түскен адамдар әрдайым ізгілікке жаны құмар, айналасындағы жандарға сенгіш келеді. Адамдардың осы бір осал тұсын жақсы меңгерген шейхсымақтар дін негіздерін бұрмалай отырып, түрлі ағымдардың қалыптасуына жетекшілік ете білген. Шейх Әшраф Әли әт-Таһанауи: «Шариғатта дұрыс болмаған әрбір істі, сопылар да дұрыс санамайды. Ақиқатында, сопылар шариғат шекарасынан шықпайды. Ал кімде-кім шариғат шеңберінен шықса, оның сопылығы жоқ» деген (Мұхаммед Ғұбайдуллаһ әл-Қасими, 2000: 650).

Үндістан мұсылмандары Әқбардан 1556/1605 көп бұрын сүннилік сенімді ұстанғанымен, әртүрлі шиғалық сенімдегілер де болды. Ең көнелері болған Хожа Әбу Абдал Чишти (356/966) «Чиштия», Мултандық Бахауддин Закария (665/1266) құрған «Сухраурдия», 1482 де Сейид Бендегі Мұхаммед Ғаустың (923/1517) құрған «Қадирия» және бір ғасырдан кейін «Нақшыбандия» тариқаттары Үндістанда өз қолдаушыларын тапты әрі олар сопылықтың өзіне тән жолдарын ұстана отырып, сүннилік сеніммен өмір сүрді (Етхем Рухи Фигал, 2015: 15)

Әқбар 1556/1605 сүннилік-ханафилік сенімді берік ұстанған, бірінші Дели Сұлтандығы заманында өмір сүрген Әқбар Шейх Селим Чишtidiң ықпалында болып 1578 жылдан бастап рухани бір төңкерісті бастан кешіріп, Үндістандағы діни ағымдарды (үнділер мен мұсылмандарды да) бір түсінікке келтіру жолында «иләһи тәухид» немесе «иләһи дін» деген атау беріп, нәтиже шығара алмасада жұмыс істейді (Юрдайдin, 2006: 294).

Үндістанда екінші мың жылдық басталған кезеңде «мәдилік» сенімі жайыла бастады.

Әртүрлі әдебиеттерден, әсіресе, христиандық түсініктегі «Иса Мәсих» сенімінің белгілі деңгейдегі әсері де мұсылмандар арасында «құтқарушы» және «дінді жаңартушы» тұлғаға мұқтаждық түсінігін қалыптастырды. Сондай-ақ, XVI ғасырдың алғашқы жартысында Жавнпури Сейид Мұхаммед (847-910/ – 1443/1504) мұғжиза көрсеткенін алға тартып, хадистерде «мәди» тақырыбы негізінде қиын күндердің келетінін білдірілген деп, ол түсінікті христиандық сеніммен байланыстырып Ғужерат, Мумбай, Синд және Деккен жерлеріндегі «мәдилік» әрекетін ортаға шығарған. Олардың түсінігінде ақырзаманда келетін мәди Сейид Мұхаммед Жавнпури және оған сенбеу күпірлік болып табылады (Етхем Рухи Фигал, 2015: 15-16).

Нақшыбандия тариқаты Әқбардың заманынан кейін Хожа Бақабилланың (1603 немесе 1605 ө.ж.) себепкерлігімен Үнді жеріне кіріп, қысқа уақытта кең таралды және Бақабилланың шәкірті, Әһлі сүннет түсінігіндегі Шейх Ахмет Серхинди сол жолды жалғастырушы болды (Етхем Рухи Фигал, 2015: 17). Алайда, Евренгзиб (И.Алемгирдің) 1708 де дүниеден озуымен Үндістанда имани ахлақ әлсірей бастады, осы уақытта Хижазда білім алған және Нақшбанди тариқатының «мужәддиді» саналған Шах Уалиуллаһ әд-Дәһләуи (1703-62) ортаға шығады және Ханафи мәзһабынан көрі Мәлики мәзһабына көбірек басымдық беріп, Ислам фикһын хадиске негіздейді. Шах Уалиуллаһ, әртүрлі тариқаттарды реттеуде сүннилік Шейх Ахмет Сирхиндидің «уахдатуш-шуһуд» түсінігі мен Ибн Арабидің «уахдатул-ужуд» түсінігіне бейімдеуге тырысады. Сөйтіп, «уахи нубуат» пен «уахи уилаят» мәселелеріне тоқталып, «қайимуз-заман» заманының шарттары түсінігімен өздері пайғамбар болмаса да, пайғамбар ісін жалғастырушы әулиенің бар екенін алға тартады. Бұған ұқсас түсінік кейін Қадияниліктің құрушысы Мирза Ғұлам Ахмет тарапынан «құтқарушы» атымен көрініс табады. Яғни, Шах Уалиуллаһ, XIX және XX ғасырда Үндістандағы бірқатар мұсылмандық бағыттардың негізі салды деуге болады (Baljon, 1970: 72-73).

Шах Уалиуллаһтың баласы және Халефи Абдулазиздің шәкірті Сейид Ахмед Шаһид Барелви (1786-1837) Делидегі оқуын бітірген соң туған жері Рей Барелге келеді және Шах Уалиуллаһтың түрлі пікірлерін біріктіре отырып, бұрынғы Қадирия, Чиштия, Сухрау-

ардия және Нақшыбандия тариқаттарынан басқа «Тариқату Мұхаммедия» деген тариқат құрады. Бұл тариқаттың ерекшелігі сыртқы амали істерге де көбірек мән беріп, Уахабилер сияқты өздері ширк, бидғат деп білген істерден адамдарды алыстату арқылы шынайы тәухидке шақыру деп түсінеді. Әсіресе, Ренжаб өлкесінде мұсылмандарды Сикхтардың зұлымдығынан құтқару үшін «жиһад» идеясын насихаттап, мұсылман мемлекетін құруға шақырады. Ағылшындар мен Сикхтар билік жүргізіп тұрған жерді «Дәрул-харб (соғыс елі)» деген түсінікпен Сикхтарға қарсы соғыс ашып, 1831 жылы Сикхтерден жеңіліп қайтыс болады. Бұл тариқат 1863 жылы ағылшындардың қатты соққысына ұшырағанымен, Үнді мұсылмандарының саяси тәуелсіздігінің алғашқы илһам негізі болады (Ахмад, 2009: 17). Ал Шах Уалиуллаһтың немересі Шах Исмайл Шаһидтің «Тақуиятул-иман» деген еңбегіне негізделген Мәуләнә Карамат Әлидің (1800-1873) тариқаты «Тариқату Мұхаммедия»-ға негізделген әрі музыка тыңдау, өлінің артынан «Фатиха» оқу сынды мәселелерді айыптайды және тариқатын «Тағайиуни» деп атаған (Етхем Рухи Фигал, 2015: 20-21).

Мирза Ғұлам Ахмед, Үнді мұсылман түсінігінде Шах Уалиуллаһтың «Нәбәуи нұр»-дың үзілмегенін, өздері пайғамбар болмаса да, пайғамбар ісін жалғастырушы әулие бар» деген пікірін алға тарта отырып, өзінің «мужәддид (жаңартушы)» ғана емес 1891 жылында «мәсих» және «мәһди» болғанын айтады. Сонымен қатар, 1901 жылында өзін қолдаушыларының бірі «пайғамбар» деп сипаттағанына қарсы болмай, 1902 жылы бір уағызында өзін Алланың «зиллы (көлеңкесі)» түскен бір пайғамбар, алайда өзіне шариғат түспеген, Мұхаммед пайғамбардың руханиятын бейнелеуші екендігін және 1904 жылы Үнділердің «кришна»-сы болғанын айтады (Ахмед, 1934: 3).

Мирза Ғұлам Ахмед бұл ісімен Әкбар (1556-1605) сияқты Үндістандағы діндерді бір ізділікке түсіруді көздеген. Олар мұсылмандар үшін «мәһди», христиандар үшін «мәсих» және үнділер үшін «кришна» болғандарын жәрия етумен түсініктері жақын болған. Яғни, адамдарды құтқарушы бір діни тұлғаның келуі бұдан бұрын келген пайғамбарлық миссиядан маңызды деп сендіреді әрі дінді адамдардың ыңғайына қарай бұрмалайды.

Деобанд және Барелви мектебі

Деобанд жамағаты Шах Уалиуллаһ Дәһләуиден бастау алып қалыптасып, дамыған. Себебі, үнділердің ағылшындарға қарсы күресінде шәһид болған Сейид Ахмед Барелви (1831 қ.) мен Шах Исмайл Дәһләуи (1831 қ.) тегі жағынан да, насихаттаған тариқаты жағынан да Шах Абдулазиз Дәһләуи арқылы Шах Уалиуллаһ Дәһләуиге барып тіреледі. Өздерін бұл насихаттың жалғастырушысы ретінде санайтын Мұхаммед Қасым Нанутеви (1832-1880) мұрындық болып, 1866 жылы 30 мамырда Делиге 90 шақырым жердегі Деобандта бір медресе ашады. Медресені алғаш құрушылардың қатарында Мұхаммед Қасым Нанутәуи (1832-1880), Рашид Ахмед Гангохи (1825-1905), Зұлфихар Әли (1904 қ.), Мұхаммед Яқұб Нанутәуи (1884 қ.), Мевлана Фазлуррахман (1907 қ.), Хажы Мұхаммед Абид және Мәулана Рефиуддиндер болады. Пәкістандағы 70% медреселердің Деобандтарға тән болып, бүгінгі таңда деобандилықтардың бүкіл әлемде он жеті мың (17 000) медресесі бар. Деобанд мектебі суннилік бағытты, ханафи мәзһабын ұстанады, сенімде әшғарилік және матуридилікке, сопылықта чиштиға басымдық береді, Шах Уалиуллаһтың идеясы мен Қасым Нанутәуидің әдісін қолданады (Абдулхамит Біришик, 2015: 353-389). Деобанд пікірі әлемге жамғият уләмәил-Һинд (Үнді ғұламалары) және Тәблиғ жәмағаты сияқты құрылымдар негізінде тараған.

Барелви жәмағаты Ахмед Раза Хан Барелвидің (1856-1921) басшылығымен құрылды және ол кейбір мәселелерде уахабилік көзқарастан әсерленген реформист ретінде танылады. Жәмағатқа оның туып-өскен елді мекені «Барелви» аты берілген. Суннилік бағыт ішіндегі фикһта ханафи мәзһабын, матуриди сенімін, сопылықта чиштиа, қадирия және сухурауардия тариқаттарының бірін таңдайды және Мұхаммед пайғамбарға құрмет көрсетудегі әсірешілдігімен ерекшеленеді.

Үндістан мұсылмандарының діни білім сахнасында Деобанд жәмағаты мен Барелви жәмағатының орны ерекше деп айтуға болады. Бұл екі мектеп де фикһта ханафи мәзһабын, сенімде матуриди ақидасын ұстанғанымен кейбір мәселелерде (яғни, Мұхаммед пайғамбарға құрмет көрсетудегі әсірешілдік немесе сопылық жолмен қатысты мәселелер) түрлі

пікірде және ұстанымда болып келеді, тіпті, Деобанд мектебінің құрушылары қатарындағы Қасым Нанутәуи, Халил Ахмед Сахаранпури, Әшраф Әли Танави және Рашид Гангохилердің берген кейбір пәтуалары үшін Барелви мектебінің құрушысы Ахмед Раза Хан оларға «*кәпір*» деп үкім берген. Яғни, танымал ғұламардың бірі екіншісін «*кәпір*» деуі Үнді мұсылмандары арасында аталмыш екі үлкен бағыттың қалыптасуына әкеліп соқты десек болады. Араларындағы діни араздық тудырған мәселелерге қысқаша тоқталатын болсақ:

1) Мұхаммед Қасым Нанутәуи көзқарасы бойынша, «Хатму ән-нұбууа» сөзі Мұхаммед пайғамбардың барлық пайғамбардың соңынан келуі мағынасында емес әрі одан кейін басқа бір пайғамбар келеді деген мағынаны да білдірмейді. Сондай-ақ, пайғамбарлардың бойының ұзындығы және өң-реңіндегі артықшылықтар олардың бір-бірінен абзал екендігінің өлшемі болмағаны сияқты бір пайғамбардың әуелі немесе кейін келуі де оның өзге пайғамбарлардан абзал немесе төмен болуының бір өлшемі емес. «Хатму ән-нұбууа» сөзіндегі мақсат, ол – Мұхаммед пайғамбар күллі пайғамбарларға көшбасшы, негіз болуы. Мұхаммед пайғамбар басында немесе ортасында келсе, басқалардың пайғамбарлығының бір мәні болмас еді.

2) Халил Ахмед Сахаранпуридің, «Ібіліс және мәләкул-маут, яғни, Әзірейіл періштенің білімі Мұхаммед пайғамбардың білімінен көп, ол наста (аят, хадисте) бекітілген» дегені айтылады. Бұған Раза Хан өзінің «Хусаму әл-Харамайн» атты еңбегінде, Сахаранпуридің пікірі санасыздық әрі ширк амал екенін айтқан. Алайда Сахаранпури «Әл-Муһаннад әл-мүфәннәд» атты еңбегінде, Раза Ханға: «Егер кімде-кім біреудің білімі Пайғамбардың білімінен жоғары дейтін болса, сіз оның кәпір болғанына сеніңіз әрі ол туралы ғалымдарымыздың пәтуасы да бар» – деп жауап бере отырып, еңбегіндегі өзіне қатысты айтылған пікірлердің жала екенін айтады (Ахмед Сахаранпури, 2007: 65).

3) Рашид Гангохиге қатысты «Алла күнә істегендерді жазалайтынын айтумен қатар, оларды соңында Өз рахымымен кешіретіні білдірілген. Бұл «хұлфул уағд (уәдені бұзу)», яғни, Алланың жалған сөйлеуі» – деп айтқан, делінген. Осыған ұқсас пікірді Сахаранпуридің де айтқаны айтылады. Раза Хан өзінің «Субханес-Себбух гән ғайби кәзби Мәкбух» атты еңбегінде аталмыш екі ғалымға да «діннен шықты» деген үкім айтқан.

Алайда Рашид Гангохидің, «Кімде-кім «Алла жалған сөйледі» – дейтін болса, біз оны пасық немесе кәпір – дейміз» деген пәтуасы Мумбайда бірнеше рет басылған, тіпті, өз қолымен жазғаны да жарық көрген. Деобандилер, Гангохи «Алла жалған сөйледі» – деп айтты деген пікірді оған жабылған жала деп біледі.

4) Әшраф Әли Танавиден «Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбар ғайыпты біле ме, білмей ме?» деп сұрағанда, ол: «Бұл жерде Пайғамбардың (с.ғ.с.) барлық ғайыпты білуі мен кейбір ғайыптарды ғана білуі тұрғысынан мәселеге жіңішке-лікпен қарауды алға тартады.

Егер кейбір ғайыпты білу мақсат етілсе, онда Пайғамбардың бір ерекшелігі болмағаны. Себебі кейбір ғайыпты білу ересек адамдарда ғана емес сәбилерде, жындыларда, тіпті, хайуандарда да бар. Яғни, бір адам енді бір адам білмейтін көп нәрселерді біледі» – деп жауап бергені айтылып, сол үшін «діннен шықты, кәпір болды» делінген. Раза Хан «әд-Дәулатул-маккия бил-Маддатил ғайбия» еңбекте, оның діннен шыққанын сөз етеді. Алайда Танави, өзінің «Хифзул-иман» және басқа еңбектерінде, Пайғамбардың ғайыпты білуіне қатысты пікірді өзінің айтпағанын, ондай көзқарастың насқа (аят, хадиске) қайшы екендігін әрі діннен шығаруға апаратынын жазады (Абдул Рашид Путхия, 2017: 67-84).

Деобанд пен Барелви жәмағатының құрушылары арасында пікір қайшылығын тудырған аталмыш мәселелер бірі екіншісін «*кәпір*» деп үкім шығаруды міндеттей ме, жоқ па? – деген сұраққа қысқаша жауап бере кетелік. Иман негіздерін, бес парыздың бірін мойындамау және халалды харам, харамды халал санау сынды дін негіздерін мәнсұқтаған адам діннен шығады немес кәпір болады. Ал Халил Ахмед Сахаранпури, Рашид Гангохи және Әшраф Әли Танавилер өздеріне қатысты айтылған пікірлерді өздері айтпағандарын әрі өздеріне жабылған жала екендігін айта отырып, ондай пікірлерге түбегейлі қарсы екендіктерін еңбектерінде ашық баяндалған. Мұхаммед Қасым Нанутәуи, «Хатму ән-нұбууа» мәселесін өзге ғалымдардан басқаша түсінседе, Мұхаммед пайғамбардан кейін бір пайғамбардың келмейтіндігінде өзге ғалымдармен бір көзқараста болған. Осы тұрғыдан, бұл төрт ғалымның әрбірінің мәселесі «кәпір» үкімін беруге итермелейтін мәселе емес деуге болады.

Мұсылман бір адамға қатысты «діннен шықты немесе кәпір болды» деп үкім берілген жағ-

дайда, ол кісі мен өзге мұсылмандар арасындағы бауырластық үзіледі, яғни, неке бұзылады, мұрагер бола алмайды, бауыздаған малының еті желінбейді және жаназасы оқылмайды. Сондықтан, бір мұсылман аят, хадистерге түсіндірме беру барысында қателіктер жіберген жағдайда, имам Шафиғи айтқандай: «Оны кәпір деудің орнына қателесті» деген дұрыс әрі мұны үмметтің бірлігінің сақталуының да басты кепілі деуге болады.

Нәтижелері және талқылама

«Сопылық» немесе «суфизм» сөзі араб тіліндегі «тасаууф» (араб. **التصوّف**) сөзінен шыққан. Тасаууф сөзінің этимологиясына қатысты бірнеше тұжырым алға тартылған:

1. Тасаууф сөзі «**الصفاء**» «ас-сафаа» – «таза, кіршіксіз болу», яғни жан-дүниенің, жүректің тазалығы деген мағынаны білдіретін сөзден алынған. Өйткені жан-дүние мен жүректің таза болуымен адам бойында хикмет пен даналық арта түседі.

2. Тасаууф сөзі «**الصوف** (ас-суф)» – «жүн» мағынасындағы сөзден бастау алып, тәркі дүние негізінде тақуалық, аскеттік жолды ұстанып, қатты жүн киім киген аскеттермен байланыстырылады.

3. Тасаууф сөзі «**الصفة**» «ас-суффа» – немесе асхабу әс-Суффамен (яғни, Пайғамбар с.ғ.с. мешітінің бір шетінде орналасқан негізінен қарапайым сахабалар шоғырланған білім ордасына және Пайғамбар шәкірттеріне қатысты атау делінген (Абдул Қадир Гиса әл-Халби, 2001: 20).

Ал терминологиялық мағынасына қатысты көптеген анықтамалар бар. Солардың ішінен Деобанд ғалымдарының «тасаууф» ұғымына қатысты анықтамаларын келтірер болсақ, олар: «Сопылық – апыын сияқты адам ақылын бұзып, зейінді улайды. Адамдар алдында рия жасап, өздерінің Аллаға деген танымын, ішкі тасаууыфын (тазалығын) өзгелерге көрсету» – деген сынды сопылық жолға қатысты бір жақты теріс пікірлермен келіспейді. Керісінше, олардың түсінігіндегі ихсан ілімі мен сопылық жолы шарияттың ажырамас бір бөлігі әрі рухани кемелдену жолы. Ол жолдағылар Алланы зікір етіп, ұлықтаушы руханияты бай жандар. Олар ішкі жан-дүниеге оң әсері жоқ киімдерді киюді, секіріп әртүрлі қимылдар жасауды және белгілі рәсімдерді орындауды міндеттемейді» (Мұхаммед Ғұбайдуллаһ әл-Қасими, 2000: 651-652).

Тасаууф/сопылық ұғымы Мұхаммед Пайғамбар бақилық болған соң пайда болғанымен, сахабалар, табиғиндер және таба-табиғин кезеңінде де Аллаға ғана ықылас қою, аскеттік өмір салтын ұстану, дүниенің сән-салтанатына алданбау, рахат пен ләззатқа бой алдырмау секілді сопылықтың негізгі сипаттары болған. Одан кейінгі ғасырларда мұсылман қоғамында фитналар көбейіп, руханият әлсірей бастаған шақтарда адамгершіліктен аттамай адал өмір сүріп, аскеттік жолды таңдап, елден барынша оқшауланып, құлшылыққа берілген жандарға «сопы» деген ат берілген.

Қорытынды

Сопылық – адамның жандүниесін тазартып, рухани кемелдікке тәрбиелейтін жол. Ал сопы – әулиелік статусқа лайық болған, яғни, күллі жаратылыстан бір бүтіндік пен үйлесімділікті көре алатын әрі Алламен рухани байланысы бар адам. Олардың адамдарға рухани тәрбие беруі нәтижесінде олардың атымен аталатын чиштия, сухравардия, қадирия, нақшбандия, шазилия және мәуләуия сияқты сопылық тариқаттар ортаға шыққан. Өйткенмен, аталмыш сопылық тариқаттардың көлеңкесінде Әкбардің үнділер мен мұсылмандарды бір түсінікке келтіремін деп «Иләһи тәухид» немесе «Иләһи дін» деген ағымы және Мирза Ғұлам Ахмедтің де өзін мұсылмандар үшін «мәһди», христиандар үшін «мәсих» және үнділер үшін «кришна» болғанын жәрия еткен ағымдар қатар өмір сүрген.

Бүгінде Үндістан мұсылмандарының діни білім беру саласында Деобанд мектебі мен Барелви жамағатының орны ерекше. Бұл екі мектеп де фикһта ханафи мәзһабын, сенімде матуриди ақидасын ұстанғанымен сопылық ілімімен қатысты кейбір мәселелерде пікір қайшылығында болған. Деобанд мектебінің құрушылары қатарындағы Қасым Нанутәуи, Халил Ахмед Сахаранпури, Әшраф Әли Танави және Рашид Гангохилердің берген кейбір пәтуалары үшін Барелви мектебінің құрушысы Ахмед Раза Хан оларға «кәпір» деген үкім айтқан. Танымал ғұламдардың бірі екіншісін «кәпір» деуі арқылы Үндістан мұсылмандары үлкен жақтан екіге бөлінуі – ол тек Үндістан мұсылмандарының жағдайын көрсеткенімен, әлем мұсылмандары арасында да бірліктің ыдырауына себеп болып жатыр деуге болады.

Бұл мақала ҚР ЖБЖҒМ-ның АР08857715 тардың қалыптасу тарихы» атты жобаның негізінде жазылды. «Үнді супконтинентіндегі сопылық тариқат-

Әдебиеттер

- Абдул Қадир Гиса әл-Халби (2001) Хақайқ гән әт-Тасаууф. – Қаһира: Дәрул ғирфан. – 566.
- Абдул Рашид Путхия (2017) «Ислам дүнясында діни ақымдар ve гүнжел меселелер» Түркия Диянет Уакфы III Ұлысларарасы Өгренсі Семпозиму, Деобанд ve Барелви харекетлеріні узлаштырма чабасы ачысындан Хиндістан мұсылманларынын гележегі. 24-25 Март, 2017. – Ыстанбул: Иктисад. – 520.
- Абдулхамит Біришик (2015) Пакістанда діни группарын/япыларын анатомисы ve бірлікте иола девамын имканы. – Бурса: Исам. – 390.
- Ахмад А. (2009) Сейид Ахмед Шехид Барелви ve харакаты, Студисес. – Ыстанбул: Енсар. – 320.
- Ахмед Ғ. (1934) Хақикатул-уахи, Қадиян. – Димашк: «ән-Нұр» баспасы. – 362.
- Ахмед Сахаранпури Халил (2007) Әл-Муһаннад әл-Мүфәннәд. – Деобанд: Итихад Буук Дипод. – 370.
- Байтенова Н.Ж., Дүйсенбаева А.Қ. (2012) Исламдағы сопылық бағыт және оның Қазақстанда таралуы, ҚазҰУ Хабаршысы. Философия, мәдениеттану және саясаттану сериясы. №1 (38). – 162.
- Етхем Рухи Фигал (2015) XIX ғасыр соңындағы Үндістан (Мәзһабтар тарихы негізінде зерттеу). – Измир: Докуз ейлул университеті. – 230.
- Құрбанұлы С. (2019) Исламдағы сопылық. <https://www.muftayat.kz/kk/articles/sermons/2019-03-05/18508-sansyizbaj-rbanlyi-islamdayi-sopyilyi/> Қаралған күні: 20.10.2022
- Мұстафа Ужампади (2019) Тематик тасаууф топлантылары-2, Хиндистанда суфи харекеттер. – Анкара: Ұзын джитал. – 460.
- Мұхаммед Ғұбайдуллаһ әл-Қасими (2000) Дәрул ғұлум Деобанд. – Гинд:Деобанд. – 840.
- Хожамуратов Э. (2021) Сопылық – исламның рухы. <http://mazhab.kz/kk/maqalalar/din-men-dastur/sopylyq-islamny-nruhy-5501> Қаралған күні: 20.10.2022
- Хуля Күчук (2005) Ана хатларила Тасаууф тарихыне гіріш. – Ыстанбул: «Енсар» баспасы, 4. – 280.
- Юрдайдін (2006) Ислам тарихы. – Анкара: Ишык. – 294.

References

- Abdul Qadir Gisa al-Halbi (2001) Haqaiq gan at-Tasaуuf [Facts about Sufism]. – Kahira: Darul girfan. – 566. (in Arabic)
- Abdul Rashid Puthia (2017) Islam duniasynda dini akymdar ve gunzhel meseleler” Turkia Dianet Uakfy III Ulyslararasy ornegi simpuzimy. Deoband ve Barelvi hareketlerini uzlashtyрма shabasy ashysyndan Hindistan musulmanlarynyn gelezhegi [Religious movements in the Islamic world and today's problems. "III International Practical Conference of the religious board foundation of Turkey. The perspective of Muslims of India in the practice of Deoband and Barelvi schools]. 24-25 Mart, 2017. – Istanbul: Iktisad. – 520. (in Turkish)
- Abdulhamid Birishik (2015) Pakistanda dini gruplaryn/iapylaryn anatomisy ve birlikte iola devamyn imkany [Anatomy of religious groups/sect in Pakistan and possibility of parallel development]. – Bursa: Printhouse Isam. – 390. (in Turkish)
- Ahmad, A. (2009) Seid Ahmet Shehid Barelvi ve harakaty, Studies [Seid Ahmet Shahid Barelvi and school Studies]. – Istanbul: Ensar. – 320. (in Turkish)
- Ahmed Saharanpuri Halil (2007) Al-Muhannad alal-Mufannad [The Sword against the Disproved]. – Deoband: Al-mizan. – 370. (in Arabic)
- Baitenova, N., Duisenbaeva, A. (2012) Islamdagy sopylyq bagyt zhane onyn Qazaqstandagy taraluy [Islamic Sufism and its spread in Kazakhstan], QazUU Khabarshysy, Filosofia seriasy. Madeniettanu seriasy. Saiasattanu seriasy. №1 (38). 2012. 162. (in Kazakh)
- Ethem Ruhi Figal (2015), XIX gasyr sonyndagy Hindistan (Mazhabtar tarihy negizinde zertteu) [Hindistan in the late nineteenth century] (Research based on mazhabs). – Izmir: Dokuz eylul universiti. – 230. (in Turkish)
- Kurbanuly S. (2019), Islamdagy sopylyk [Sufism in Islam]. <https://www.muftayat.kz/kk/articles/sermons/2019-03-05/18508-sansyizbaj-rbanlyi-islamdayi-sopyilyi/Karalghan-kuni-20.10.2022>. (in Kazakh)
- Mustafa Uzhamjadi (2019), Tematik tasauuf toplantylary, Hindistanda sufi hareketter [The main sect of Sufism, Sufi studies in India. – Ankara: Uzyn dzhital. – 460. (in Turkish)
- Muhammed Gubaidulla al-Qasimi (2000), Darul gulum Deoband [darul uloom deoband]. – Hind: Deoband. – 840. (in Arabic)
- Hozhamurатов E (2021), Sopylyk – islam ruhy [Sufism-the spirit of Islam]. <http://mazhab.kz/kk/maqalalar/din-men-dastur/sopylyq-islamny-nruhy-5501> Karalghan kuni 20.10.2022. (in Kazakh)
- Hulia Kushuk (2005), Ana hatlarila Tasauuf tarihyne girish [An introduction to Tasawwuf based on the basics]. – Istanbul: Ensar, 4. – 280. (in Turkish)
- Iurdaidyn (2006), Islam tarihy [History of islam]. – Ankara: Ishyk. – 294. (in Turkish)

S. Turarov^{1*} , J. Dosmagambetova² , U. Aimbetova³ 

¹L.N. Gumilyev Eurasian National University, Kazakhstan, Astana

²Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

³Kazakh National Academy of Choreography, Kazakhstan, Astana

*e-mail: sai_kz@bk.ru

PHILOSOPHICAL REFLECTION ON THE PHENOMENON OF LONELINESS

How often do we try to avoid things that help us survive. People have been trying for centuries to avoid loneliness or get used to it. The Cursed loneliness, the resigned unnoticed, the wise with pleasure. Loneliness is always there, so we need it. You feel lonely both in solitude and among a large number of people. The feeling of loneliness depends on the structure of the personality. Another factor, the unsatisfactory situation of demographic numbers needs solutions – loneliness is a more attractive trend nowadays, it changes the established structure of values and relationships of humans, therefore it requires a clear identification of the axiological status of the given phenomenon, as well as its positive and negative features. The solutions of all the named problems are prevented by the insufficiency of a general theoretical approach to understand loneliness. The problem of loneliness constantly concerns humanity, covering the minds of philosophers, writers, scientists. Recently, more and more works have been devoted to the problem of loneliness, studying the causes of loneliness, its essence, characteristic manifestations and influence on different categories of people at different stages of life. However, at the moment there is no consensus on what loneliness is: trouble or happiness, the norm or pathology. The degree of development of the problem. Western social science, which has been dealing with the problem of loneliness for several decades, has developed many approaches to its study. Philosophical, psychological, sociological literature is found in a large number in the corpus of scientific work on this issue. Most of them were published in the last decades of the 20th century, but most of them are small articles, often of a popular science nature, or fragmentary reviews.

Key words: philosophical, reflection, the phenomenon, loneliness, individual personality, human relationships.

С. Тұраров^{1*}, Ж. Досмағамбетова², Ұ. Аймбетова³

¹Л.Н. Гумилев атындағы Еуразиялық Ұлттық университеті, Қазақстан, Астана қ.

²Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

³Қазақ ұлттық хореография академиясы, Қазақстан, Астана қ.

*e-mail: sai_kz@bk.ru

Жалғыздық құбылысы туралы философиялық рефлексия

Біз өмір сүруге көмектесетін нәрселерден қаншалықты жиі аулақ болуға тырысамыз. Адамдар ғасырлар бойы жалғыздықтан аулақ болуға немесе оған үйренуге тырысты. Қарғыс атқан жалғыздық, назардан тыс қалған, қуанышпен дана. Жалғыздық әрқашан болады, сондықтан бізге қажет. Сіз өзіңізді жалғыз және көптеген адамдар арасында жалғыз сезінесіз. Жалғыздық сезімі жеке тұлғаның құрылымына байланысты. Тағы бір фактор, демографиялық көрсеткіштермен қанағаттанарлықсыз жағдай шешуді талап етеді – жалғыздық қазіргі уақытта неғұрлым тартымды тенденция болып табылады, ол адамдардың құндылықтары мен қарым-қатынастарының қалыптасқан құрылымын өзгертеді, сондықтан бұл құбылыстың аксиологиялық мәртебесін, сондай-ақ оның оң және теріс белгілерін нақты анықтауды талап етеді. Барлық аталған мәселелерді шешуге жалғыздықты түсінуге жалпы теориялық көзқарастың жеткіліксіздігі кедергі келтіреді. Жалғыздық мәселесі философтардың, жазушылардың, ғалымдардың санасын қамтитын адамзатты үнемі толғандырады. Соңғы кездері жалғыздық мәселесіне, жалғыздықтың себептерін, оның мәнін, тән көріністерін және өмірдің әртүрлі кезеңдеріндегі адамдардың әртүрлі санаттарына әсерін зерттеуге көбірек жұмыстар арналды. Алайда, қазіргі уақытта жалғыздықтың не екендігі туралы консенсус жоқ: қиындық немесе бақыт, норма немесе патология. Мәселенің даму дәрежесі. Бірнеше ондаған жылдар бойы жалғыздық мәселесімен айналысқан Батыс әлеуметтік ғылымы оны зерттеудің көптеген тәсілдерін жасады. Философиялық, психологиялық, әлеуметтанулық әдебиеттер осы мәселе бойынша ғылыми еңбектер корпусында көп кездеседі.

Олардың көпшілігі 20 ғасырдың соңғы онжылдықтарында жарық көрді, бірақ олардың көпшілігі көбінесе публицистикалық сипаттағы шағын мақалалар немесе үзінді шолулар.

Түйін сөздер: философиялық, рефлексия, құбылыс, жалғыздық, жеке тұлға, адами қатынастар.

С. Тураров^{1*}, Ж. Досмагамбетова², У. Аймбетова³

¹Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилева, г. Астана

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

³Казахская национальная академия хореографии, Казахстан, г. Астана

*e-mail: sai_kz@bk.ru

Философское размышление о феномене одиночества

Как часто мы пытаемся избежать вещей, которые помогают нам выжить. Люди веками пытались избежать одиночества или привыкнуть к нему. Проклятое одиночество, смирившиеся незамеченными, мудрые с удовольствием. Одиночество присутствует всегда, поэтому оно нам нужно. Вы чувствуете себя одиноким как в одиночестве, так и среди большого количества людей. Чувство одиночества зависит от структуры личности. Другой фактор, неудовлетворительная ситуация с демографическими показателями, требует решения – одиночество в настоящее время является более привлекательной тенденцией, оно меняет устоявшуюся структуру ценностей и взаимоотношений людей, поэтому требует четкого определения аксиологического статуса данного явления, а также его положительных и отрицательных черт. Решению всех названных проблем препятствует недостаточность общего теоретического подхода к пониманию одиночества. Проблема одиночества постоянно волнует человечество, охватывая умы философов, писателей, ученых. В последнее время все больше работ посвящается проблеме одиночества, изучению причин одиночества, его сущности, характерных проявлений и влияния на разные категории людей на разных этапах жизни. Однако на данный момент нет единого мнения о том, что такое одиночество: беда или счастье, норма или патология. Степень разработанности проблемы. Западная социальная наука, которая занимается проблемой одиночества уже несколько десятилетий, разработала множество подходов к ее изучению. Философская, психологическая, социологическая литература в большом количестве содержится в корпусе научных работ по этому вопросу. Большинство из них были опубликованы в последние десятилетия 20 века, но большинство из них представляют собой небольшие статьи, часто научно-популярного характера, или фрагментарные обзоры.

Ключевые слова: философский, рефлексия, феномен, одиночество, индивидуальная личность, человеческие отношения.

Introduction

A person and the manifestations of his existential states, including loneliness, are invariably a product of the society in which he lives. Therefore, social philosophy studies society, people's consciousness and social activity as a fundamental discipline that primarily is concerned by the phenomenon of loneliness. Loneliness as a mental state with a pronounced negative connotation has been known to mankind, at least since ancient times. In the history of philosophical and psychological thought, the understanding and interpretation of the problem of loneliness is very diverse: from admiration for it in the Ancient East to rejection in Ancient Greece, from understanding the need for self-awareness of loneliness. man, his creative development understands it as the Curse of humanity (Bloch, 1997: 49).

The main step towards understanding loneliness as a mental phenomenon was taken by scientists.

He proposed a theory about the "two worlds of the spirit detached from itself." Loneliness is presented as the loss of two relationships: contact with oneself and contact with the social world. The latter is a necessary condition for uniting a person with himself. A person must have a "home", both objective and subjective. The nature of loneliness consists in the self-love of the subjective spirit, its desire to assert its own power, without any connection with the activity of the objective world spirit – the absolute idea. As a result of this, the subjective spirit is immersed in its contradictions and creates an unhappy consciousness in a person.

Having studied the research data, we can conclude that the phenomenology of loneliness is not sufficiently developed in domestic science. Loneliness as a complex, mental phenomenon is the object of various humanities: sociology, classical social philosophy and psychology. It can be said that the domestic psychological science did not notice this

phenomenon. This is probably why the approaches to the study of loneliness presented in World psychology are associated with the names of foreign scientists who studied this very relevant phenomenon in various aspects in the past twentieth century. Of course, in the Soviet period of the formation and development of psychology, some scientists saw in the acute experience of the feeling of loneliness, which threatens a person. (Bloch, 1991: 121).

Due to the fact that in domestic psychology, loneliness as a mental phenomenon is often indicated, there are practically no theoretical and empirical studies of it. The position that the health of society is the health of its members deserves study within the framework of the capable, interdisciplinary category of loneliness. In the context of the protracted socio-economic instability inherent in our country, the manifestations and consequences of subjective loneliness of a person become especially relevant and significant. The need to analyze the nature and essence of this state, the features of its experience and manifestation in life and activity is becoming more and more obvious (B. Pascal, P. Descartes), as well as the tradition of the Christian medieval period (Boethius, Aurelius Augustine, Thomas Aquinas) and even ancient philosophy (sophists, Plato, Epicureans, Cynics, Aristotle) this concept was actualized and given an independent interpretation, as an auxiliary, complementary category that is albeit mostly implicit (Bakhtiyarova, Chernikova, 2019).

Philosophy of the XVIII — XIX centuries (Zh.-Zh. Rousseau, Romantics, I.G. Fichte, G.V.F. Hegel, J. Feuerbach, K. Marx, F. Engels, A. Schopenhauer, F. Nietzsche) endowed loneliness with the status of an independent category requiring philosophical comprehension.

In the XX century, the phenomenon of loneliness became one of the central objects of study in the framework of such philosophical directions as existential philosophy (K. Jaspers, M. Heidegger, J.-P. Sartre, A. Camus, – X. Ortega y Gasset, N. Abbagnano), phenomenology (E. Husserl, M. Merleau-Ponty, D. von Hildebrandt), philosophy, dialogue (M. Buber, G. Marcel, E. Levinas, K.-O. Appel, Yu: Habermas), postmodernism- (M. Foucault, R. Barth, J. Baudrillard, J.-F. Lyotard, etc.).

This phenomenon has also been studied by representatives of psychoanalysis (3; Freud, E. Fromm, K. Horney), psychology (F. Fromm-Reichman, B. Miyuskovich, D. Perlman, L.E. Pepló, K. Mustakas, K. Rogers, S. Sullivan, I. Yalom, R. Weiss, etc.) and sociology (D. Risman, M. Castels, 3. Bauman, P.A. Sorokin, 3. Brzezinski, E. Toffler, D. Bell, etc.) (Vershinin, 1991: 75).

Justification of the choice of articles and goals and objectives

An analysis of the scientific literature shows that a work has not yet been written that holistic describes the state of loneliness as a psychological and pedagogical problem. The complexity of constructing a scientific theory of loneliness lies in the fact that, on the one hand, it is a global, significant, socially conditioned phenomenon with insufficiently clear criterion signs, on the other hand, it is a fact of complex mental experience. penetrating into the depths of personal consciousness (reflection, intimacy, subjectivity, etc.) (Vershinin, 2001: 44). The study aims to determine the causes, essence and properties of loneliness. Objectives include: study the concepts of loneliness in the foreign and domestic social philosophy of the XX century; clarify, as well as, the interrelationships of the category of loneliness with the concepts of "individuation", "solitude", "isolation", "social distance"; reveal the causes of loneliness in the micro- and macro-environment; identify and synthesize the essential signs, types and features of loneliness; formulate practical recommendations on ways to overcome loneliness.

Scientific research methodology

The principle of historicism performs the methodological basis of the research (consideration from the historical and philosophical perspective the phenomenon of loneliness); functional and comparative analysis (comparison of other philosophical concepts similar in meaning with loneliness; The most valuable psychological acquisition in early youth is the disclosure of the inner world of a person. The only conscious reality for a child is the outside world, on which he projects his imagination. Although the child fully understands his actions, he usually does not yet know his mental states. On the contrary, for adolescence and youth, the external, physical world is only one of the possibilities of subjective experience, the focus of which is itself. Acquiring the ability to indulge himself and enjoy his experiences, a teenager discovers a new world of sensations, the beauty of nature, the sounds of music, the feeling of his own body.

Russian and foreign literature generalization results formed the empirical and informational base of the study on the named problem; content analysis of survey data brought the results directly and indirectly devoted to this problem.

The found scientific results of the research:

- revealing the inner world of a person is a very important, joyful and exciting event, but it causes a lot of disturbing and dramatic experiences. Along with the feeling of one's own uniqueness, uniqueness, dissimilarity to others, there is a feeling of loneliness. Until adolescence, their difference from others attracted the attention of the child only in unusual, contradictory situations. In adolescents and young men, the situation changes. Orientation to several important others at the same time makes his psychological state uncertain, internally contradictory. The unconscious desire to get rid of previous identities activates a person's identity, a feeling of dissimilarity with others, which causes a feeling of loneliness or fear of loneliness, which is very characteristic of early youth;

- the need to establish meaningful interpersonal relationships; the need to expand friendships, recognize people of different social orientations and social experiences;

- with the similarity of the external contours of social behavior, the deep reasons for the need for inclusion of young people are individual and different. A person seeks to strengthen self-respect, to recognize his human value in the Society of his peers. Another important feeling of emotional belonging, unity with the group. The third attracts information and communication skills that are missing among peers. The fourth satisfies the need to rule, command (Gaidenko, 1997: 68);

- the feeling of loneliness and anxiety associated with age-related difficulties in the formation of personality causes in adolescents an insatiable thirst for communication with peers, in whose society they hope that adults will find or find something to deny themselves: spontaneous, emotional warmth, salvation from boredom and recognition of one's own importance. The intense need for communication becomes an invincible herd feeling for many guys: they cannot spend not only a day, but even an hour outside their company, and if they do not have it, another (Hegel, 1978: 135).

Main part

Loneliness is dangerous because you won't notice it until you're alone in an empty apartment at night. People do not feel their loneliness until the end of the working day, but when the street is empty, friends-friends disperse to their homes, the phone is silent – then, involuntarily, you will find yourself alone. But loneliness is not always bad. There are

situations when people need to be alone with themselves. And we can talk about the problem of loneliness when a person begins to suffer from loneliness. In psychology, there is the concept of "sensory deprivation" (or emotional-information hunger). If a person, according to the structure of his personality, is deprived of the amount of communication necessary for him, the necessary life impressions, then there may be problems of a psychological, psychiatric and somatic nature (Grigoryan, 1973: 93).

The theme of loneliness is endless in modern philosophical and social literature. Loneliness – "plague of the twentieth century – differentit requires an approach from the point of view of subjects. And in Religion, The Theory of the concept of loneliness considering several philosophical works devoted to the concepts of, from different points of view in it, different from phenomena to the analysis of this phenomenon you can approach. For example, the well-known existentialist philosopher Martin Buber Ameri can refer to the methodological interpretation of the only thing in sociology. As a result of the formation of the Kazakh language. Dealing with the phenomenon of loneliness, he has two types of understanding of life-individual and collectively, to such a complex philosophical problem as the connection of man with God attracts attention. Buber since ancient times, analyzing European philosophy, trying to draw conclusions. First, the self rejection is individualism, that is, being yourself. Second-collectivization, human "I don't know," he said. In both cases, loneliness does not disappear, only the rich do not remain. M. Buber also studied individualism, the third, rejecting collectivism as well offers a way. (Gurevich, 2018: 51).

Western social science has at least one of the most comprehensive studies of the phenomenon of loneliness I want to explore. This social phenomenon also needs to be considered from a cultural point of view it does. During the spiritual interview, the famous American playwright Tennessee Williams he admitted: "We are all sentenced to solitary confinement inside our own skins, for life. All writing is an antisocial act, since the writer is a man who can speak freely only when alone; to be himself he must lock himself up, to communicate he must cut himself off from all communication; and in this there is something always a little mad». This philosophical position is known as the degree coincides with the thought of the modern Western Zi Yali, who clearly perceive the spiritual pro-tsester, which is happening in society. All researchers explain that loneliness is associated with a person's experience of isolation

from society, family, historical reality, and the harmonious natural universe. The theme of loneliness in literature is so broad that it has often been used for centuries there was a topic that was being talked about (Dydrov, Neveleva, 2019).

In other words, conceptual in poetic text the scientist who studied the manifestation of structures, referring to the concept of "loneliness", said: "Loneliness is a metaphysical concept. The concept of happiness is understood as Dark is a concept that is difficult to understand and recognize" "what's the matter?" Whatever the work, the writer to the spiritual and moral problem of society open its author's position in relation to and clearly shows. National knowledge preserved through language "I don't know," he said. Specific language data can be found in the study of the basics of the language of the author's works. In this regard, let us dwell on the concept of "loneliness" in the works of the writer: avoid the world, wander japandi alone, the fire is recognized by the fading frames. Philosophical aspect of fate, caring for the Soul, the world is given by frames (Ainsa, 2016: 147).

The law of creation is birth, death. In our language, "there is a birth together, and there is no death together" paremiological unity of thought the concept of "sadness", which shows that a person can get rid of the cage of loneliness at the bottom "I don't know," he said. Surprise in life great grief due to circumstances and reasons, as a result of the sudden death of ten, it is known that regret arises. It is not loneliness in life, but spiritual loneliness that has fallen. "Loneliness", considered in the poet's thought, frame scenario language explication of the concept in the text: "I don't know," she said. It is through the elements of cold, disappointment. Cognitive model "loneliness is humiliation". "Loneliness. Individuality. Separation from the world, from the world. His soul not only" alienation", but loneliness is an insult. Abay in the dictionary of the language: "to see loneliness is a flaw see, eat Opik, be lonely." This path is not the loneliness that can be recognized from the past – the loneliness of life, but of the fallen spirit loneliness. The author's idea, frame considered in scriptural cognition the concept of "loneliness" explication: Fade Out, Fade Out, blood is expressed through the elements of cold, disappointment. (Lector, 2017: 190).

Analysis shows that the concept of loneliness emotional, universal, regulatory, has the properties of the main concept. The concept of loneliness in the study of the order of communicative-discursive unity, the concept of his views in discourses

were analyzed. His content and forms of expression in consciousness identified, identified the linguistic and cognitive mechanisms of actualization. The concept of discursive features of the level and forms of their presentation in the mind (conceptual scheme, propositions, presuppositions, images, associations, stereotypes) registered. We will analyze the prospects for the study of the concept in other types of discourse and in the study, expanding the research material, the discourse and the concept of we will see in the deepening of communication. So, in parallel, the study of the concept of loneliness is close to it in semantic content, but there is a narrow range of phenomena covered can serve as a basis for the study of concepts. (Lector, 2001: 373).

In general, the conducted research allows us to draw the following conclusions:

Results and discussion

A historical and philosophical review of the concepts of the phenomenon of loneliness shows that until a certain period – the emergence and flourishing of the philosopher of Romanticism, loneliness was not considered as an independent philosophical category, as a phenomenon that should be subjected to detailed analysis — it was believed that this was unlikely to lead to any results contributing to a deeper understanding of the problem.

The main methodological difficulty of the philosophical study of the phenomenon of loneliness is its psychological component, which cannot be rationalized. In essence, loneliness is a unique story of a unique person from birth to death, since each person has a unique inner world, an experience that does not lend itself to generalizing structuring.

Socio-philosophical analysis makes it possible to create a basic theoretical concept for the rest of the humanities, since, in our opinion, loneliness arises at the junction of two initial conditions of human existence — the external world of public relations, relationships with other people and the inner, spiritual structure of his personality, psyche. Since the state of loneliness in a person is always, one way or another, objectified in relationships with others, with the world of society, we believe!, it is possible to assert that the closest approach to the true understanding of loneliness allows a systematic socio-philosophical analysis. The phenomenon of loneliness can be considered with the help of such key concepts of social philosophy, such as: society, public relations; personality, social consciousness, individual consciousness, social stereotype, inter-

personal relationships, social norm, tender — this analysis also allows us to determine the proper place of the concept of loneliness in the system of socio-philosophical coordinates (Lenin, 1955: 88).

The conducted correlation allows us to conclude that loneliness has a number of certain characteristics:

- loneliness is not a condition for the integrity of the "I" of the subject;
- it is also not a criterion for the possibility of subjective experience of the subject;
- loneliness implies negative mental experiences in a person due to unrealized needs for communication, comfort, love, etc.;
- loneliness; always implies a situation of social isolation of a person or his self-isolation from society as a whole or individual social groups/participants;
- existential loneliness lies at the foundation of every other kind of loneliness;
- social: distance can be a factor in the occurrence of loneliness in a person if there is a confrontation between the prescribed norm of behavior and the real actions and aspirations of a person (Mironov, 2019).

Social philosophy largely sees the reasons for loneliness of a modern person in the changed material conditions of life, in the accelerated development of post-industrial society, as well as due to the inability of an individual to adapt to new circumstances of life or the objective lack of conditions for adaptation to them (Sartre, 1990: 35).

Depending on the concept, scientists we conducted a review of the research work. Now, based on the theoretical points, we will analyze the concept of "loneliness".

Loneliness, loss, individual and society the lack of understanding between are central themes of many novels in the postmodern era. Human feet touched the Earth for the first time from time immemorial, the concept of loneliness has also accompanied come on. No one estimated its size and did not reach the limit. Orphanhood and loneliness, a moment without friends and the state of an old man, with the theme of loneliness summary. But the listed worlds are eternal not temporarily. And a couple of days of loneliness humanity does not fit into the dimension of loneliness, does not reach its limits. In the Explanatory Dictionary of the Kazakh language, loneliness is given as privacy, loneliness. Loneliness saw – suffering from loneliness limit. The only one-the only one – explains that there is no one next to him, only himself. (Chalikova, 1992: 104).

Although this mysterious and multifaceted phenomenon (from the Greek phenomenon – "phenomenon", something that happened, that is, a special, rare event or a person with special qualities) has already existed, the attitude towards it is different. Some tend to perceive it unambiguously as a negative phenomenon, evil, while others say that loneliness is the norm for a person, it has many benefits. However, the Kazakh people hate loneliness, because "loneliness is only for God," the name of the only one does not come out, the dust does not come out", "until you find a way to walk alone, get lost with many", etc. "I don't know," he said. There are many bad things in the world, but there are many fun and fun. Who will endure the initial? Who is not reduced to the last?"(Word 37).

But there are also those who consider loneliness a boon. They say that every person voluntarily needs to be alone for a while and immerse himself in thought. In this way, the desire for solitude can also be a kind of desire for isolation and individualization from others.

And the third point of view is that loneliness is a part of human existence, and not every person can avoid it, whether he wants it or not. We were born alone, we die alone, you need to give in to this, it is impossible to find complete harmony even with the person closest to you. You should not put the burden of personal pain on someone else, you are obliged to bear it only yourself.

Such an attitude to loneliness is combined with philosophical reflections. Let's say, the science of philosophy delves into the origins of the feeling of loneliness, its deep-rooted existential and spiritual foundations. Four of its dimensions, images are displayed here: cosmic, cultural, social, interpersonal loneliness.

Cosmic loneliness is a spiritual state in which a person feels alienation from the world, from the universe, from nature, is disturbed by thoughts about the non-realization of his "life program", about his neglect by society, about not leaving his mark.

Cultural loneliness is the lack of support from the surrounding people of the values, ideals, ideas of the individual about the specific cultural environment in which he lives. Or inability to get along with the environment, people. It can be caused by migration, change of society (revolution, reform), conflict between father and son, struggle between old and new.

Social loneliness is when a person feels left out of some group, or unable to join a group. For example, quitting, retiring, leaving the team, being persecuted, rejected by the new environment, etc.

The harmful consequences of facing social loneliness prevail. A person who is left out of society feels abandoned, abandoned, forgotten, left without a portion, lost, unnecessary. It's a very painful feeling. Loss or complete absence of contact with loved ones, constant feeling of awkwardness, a state in the midst of rejection of the past, rejection of the future, uncertainty of the coming day. When you feel useless to anyone, thoughts of the worthlessness of your life accompany you, such feelings lead to yellow anxiety. According to the researchers, people who find themselves in isolation from their environment have a weakened immune system, which accelerates negative changes in the body, and a sick person comes to them. The longer isolation lasts, the stronger the health effects.

According to research conducted by psychologists, the feeling of loneliness in a person forces the brain to work in a different way, the electrical activity of the brain flares up, it resembles a person who is in a video extreme situation, moment by moment waiting for danger from his surroundings. They even live near the danger of death. After all, a person who is separated from his loved ones subconsciously feels threatened by society and defends himself from it, everyone around him looks alien and hostile. This is an example of how a person experiences loneliness subjectively. Loneliness dominates his mind, pushes him to see danger everywhere and strengthens the mechanism of self-preservation. For this reason, scientists believe that people who are faced with social loneliness should try to reconsider their behavior and attitude towards other people. If such a condition lasts for a long time, it is more likely to lead to neurosis.

The next type of the phenomenon of loneliness in the philosophical sense is interpersonal loneliness – the feeling that a person has a lack of spiritual connection with another real, only and unique person (relative, friend, loved one) or has lost it. This is a feeling that is accompanied by deep psychological stress, the scourge of irreparable regret. A widowhood or an unfriendly mood after a divorce. There are even those who experience loneliness in the same family, even if they live together.

As you rise to spiritual heights, there are fewer and fewer people who understand themselves in the soul of a person. It would seem that such a phenomenon should be called laziness, individuality, rather than loneliness. Obviously, individuality is also a form of loneliness, but it happens mainly by the will of that person himself, and he is obliged to enjoy it, to be inspired by it. In any era, people

born out of their environment were saints, geniuses, thinkers, famous scientists, etc. For a genius person, isolation from his surroundings, desolation from his surroundings, being alone is one of the conditions for spiritual perfection, self – improvement, the full realization of all his abilities in himself. All the discoveries that have led human society forward were born in a moment of inspiration when the person who invented it was left alone and thought in comfort. "Science did not come for long, it spread immediately" (Abay). To do this, he renounces everyday life, some of its curiosities (which are considered interesting for normal people), and lives a life that combines existence with loneliness. The link of his relationship with the environment, with people, with life is his works, scientific novelty, the result of his work. Therefore, a wise person, even if he is alone, lives as one with the whole person with the same essence, serves humanity.

"Who am I? What am I there for? Who do I live for?». A person can ask himself these questions only when he is alone, and for this a person needs to reach a certain spiritual level. The problem of human life, the mystery and mysticism of life, the vision of all mankind from the other side of their "i" is the subject of those born alone. The phenomenon of loneliness in such a philosophical context is a way to look into one's inner world, to find oneself, to recognize oneself. This is basically a necessary and important quality for perfect people, a measure of inner freedom. The loneliness of a gifted person energizes creativity, has a beneficial effect on the relationship with the surrounding world. In general, representatives of transcendentalism support the idea of intellectual isolation, approve of the choice of loneliness to activate the creative forces of the individual.

Conclusion

The social philosophy of the twentieth century raised a very important question | – about the future of society, the development of which outstrips the pace of adaptation of people themselves to changing living conditions, exacerbates the urgent need to satisfy certain existential human needs and, in fact, about the existence of society as a whole. A conceptual analysis of the author's works shows that language is not only a means of expressing thoughts or a direct construction of them, but also language – first of all, this thought is expressed in different nationalities. It is possible to conclude that it is a constituent tool on the basis of a worldview inherent only in self-knowledge, which has been instilled

for thousands of years. The expression of national knowledge, preserved through language, in the laws of artistic knowledge, is distinguished by the national identity of the market author of specific language data from the study of the basics of the language of works we meet (Schopenhauer, 1993: 442).

The emergence of a feeling of loneliness in people is influenced by the pace | urbanization. As a result of the spread of high-tech communications and global flows, as well as due to constant communication with national and international institutions, megalopolis cities become so branched that theoretically the city should be represented as a local point of short-term and chaotic, rather than meaningful and bringing together ties (Erickson, 1996: 185).

In the conditions of the post-industrial race, a person, instead of self-realization in the process of work, degrades, engaged in routine, instead of receiving joy from creativity; instead of feeling community and unity with other people, he is doomed to social isolation and loneliness.

A person is born alone, dies alone, his thoughts, feelings, decision-making are unique to him, and for him he is alone. Each of us has a personal world that no one knows about, out of sight. He is hiding in the

very depths of our souls. Sometimes we like to be alone with yourself and look into the same corner. But still, a person cannot live in a state of complete loneliness, he is the owner of a social being. The main values of social life, such as friendship, love, relationships, form the meaning of human life. A person, due to his social natural desires, strives to live in a team, in a community, his actions and consciousness are also aligned with it, which is also beneficial for society. And, delving into the essence of the phenomenon of loneliness, understanding helps to take the positive side of it and eliminate the negative consequences, so that lonely days do not become a habit, a way of life.

Globalization covers most of the world today, and it covers and permeates all spheres of life, transforming morals, customs, moral norms, and mass culture. It increasingly determines the nature of education, forms of leisure and creates new forms of family life. The solution to the problem of loneliness can be based on a return to family values that strengthen and deepen interpersonal ties (the family as the "last bastion of humanity"); on the rehabilitation of friendly ties built not on superficial, "status" communication, but on personal empathy, like-mindedness and mutual support (Bloch, 1985: 208).

References

- Ainsa F., (2016) Los senderos de la Utopía también se bifurcan. 45 años de viaje. Buscando llegar a alguna parte, Utopia y Praxis Latinoamericana, 21, 139-154.
- Bakhtiyarova, E.Z., Chernikova, I.V. (2019) The problem of conceptualizing human development strategies, Vestnik of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political science, 47, 5-15 (2019).
- Bloch, E. (1985) Geist der Utopie. Zweite Fassung. – M.: Fr. – 352.
- Bloch, E. (1991) The principle of hope. Utopia and Utopian thinking. – Moscow: Progress. – 1655.
- Bloch, E. (1997) Tübingen Introduction to Philosophy. – Yekaterinburg: Publishing house of the Ural University. – 400.
- Chalikova, V. (1992) Utopia is born from utopia. – London: Overseas Publications Interchange. –219.
- Dydrov, A.A., Neveleva, V.S. (2019) Anthropology of innovations, Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political science, 48, 35-48 (2019).
- Emelin, V.A., Rasskazova, E.I., Tkhostov, A.Sh. (2018) Unity and diversity of processes of formation of personality identity, Questions of philosophy, 1, 26-37 (2018).
- Erickson, E. (1996) Identity: Youth and Crisis. – Moscow: Progress. – 338.
- Gaidenko, P.P. (1997) Breakthrough to the Transcendent: A New Ontology of the XX Century. – Moscow: Republic. –130.
- Grigoryan, B. (1973) Philosophy about the essence of man. – Moscow: Politizdat. – 265.
- Gurevich, P.S. (2018) Nietzsche about human passions, Questions of philosophy, 8, 42-51 (2018).
- Hegel, G.V.F. (1978) Political works. – Moscow: Nauka. – 210.
- Leaman, O. (2018). [Review of the book A Philosophy of Loneliness, by Lars Svendsen]. Philosophy East and West 68(3), 1-2. doi:10.1353/pew.2018.0092.
- Lector, V.A. (2001) Subject. New philosophical encyclopedia. Vol. 3. – Moscow: Thought. –632.
- Lector, V.A. (2017) Are representations of the subjective world an illusion? The subjective world in the context of the challenges of modern cognitive sciences. – Moscow: Aquilon. – 285.
- Lenin, V.I. (1955) Party organization and party literature. Full composition of writings. – Moscow: Politizdat. –240.
- Lyashenko, Pavel & Lyashchenko, Maxim. (2019). Loneliness of human in the philosophy of Ernst Bloch culture. SHS Web of Conferences. 72. 03002. 10.1051/shsconf/20197203002.
- Mijuskovic, B. L. (2015) Feeling Lonesome: The Philosophy and Psychology of Loneliness. – Illinois: Praeger, 203p.

Mironov, V.V. (2019) Plato and the modern big-data cave, *Bulletin of St. Petersburg University, Philosophy and conflictology*, 35, 4-24 (2019).

Sartre, J.P. (1990) *Existentialism is humanism. Twilight of the Gods.* – Moscow: Politizdat. – 70.

Schopenhauer, A. (1993) *The world as a will and a representation.* – Moscow: Nauka. – 694.

Vershinin, S.E. (1991) Introductory article. Bloch E. *Tübingen Introduction to Philosophy.* – Yekaterinburg: Publishing house of the Ural University. –31.

Vershinin, S.E. (2001) *Ernst Bloch's Philosophy of Hope: Justification of Utopia.* – Yekaterinburg: Publishing house of the Ural University. –19.

Dietschy B., Zeilinger D., Zimmermann R. E. (Hrsg.) (2012) *Bloch-Woerterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs.* Berlin/Boston: De Gruyter, 2012. – 744.

Ж. Сандыбаев* , А. Сабдин 

М.С. Нәрікбаев атындағы КАЗГЮУ университеті, Қазақстан, Астана қ.

*e-mail: nmu.zhalgas@gmail.com

askarsabdin@mail.ru

ҚҰРАН – ҚҰҚЫҚ ФИЛОСОФИЯСЫ РЕТІНДЕ

Мақалада Құран мұсылман әлемі үшін маңызды теологиялық және моральдық құндылықтар мен нормалар ғана емес, тұнып тұрған құқық философиясы екені баяндалады. Құран қағидалары өзімен үндескен, сабақтастық тапқан салт пен дәстүрдегі моральдық құндылықтардың тұғырын одан әрі бекітті. Пайғамбар заманның озық тәлімгері ретінде, ертеден қоғамда қалыптасқан бар тәртіпті түбегейлі өзгертудің оңды нәтиже бермейтінін анық көре білген. Сол үшін исламда халық арасындағы ислам негіздерімен сабақтастық тапқан, бір-бірімен үндескен әдеп нормалары мен құндылықтар құпталды. Автор Фатиха сүресіндегі «Бізді тура жолға сала көр. Нығыметке бөленгендердің жолына!» деген (6-7) аяттарды келтіріп, Құран «тура жолды көрсетуші» деген түйін жасайды. Сөйтіп, Құранды нұқсаушы, дұрыс жолды көрсетуші Кітап деп алатын болсақ, онда ол тұнып тұрған ережелер, нормалар мен қағидалар кітабы. Тура жолға түсетін қауым, өзінің жасаған амалы мен әдетін, дәстүрін қаншылықты дұрыс немесе бұрыс екенін айқындап, бағыт-бағдар алып отыратын қағидалар кодексін қажет етеді. Бұл жағдайда Құран әлгі қағидалар жинағының орнына өтеді. Сол себепті Құранда құқықтық нормалар мен әдеп ережелері арнайы қамтылған деген ойды алға тартады.

Түйін сөздер: Құран, ислам құқығы, философия, дәстүр, сүннет.

Zh. Sandybayev, A. Sabdin

M.S. Narikbaev KAZGUU University, Kazakhstan, Astana

*e-mail: nmu.zhalgas@gmail.com

Quran as the philosophy of rights

In this article, the author writes that the Koran is not only an important source of theological and moral values and norms for the Muslim world, but also the basis of the philosophy of law. The Qur'an reinforced the foundation of traditional moral values that were consistent with its principles. However, the Prophet Muhammad, as an innovative teacher of his time, clearly understood that a radical change in the existing order in society would not bring the desired result. Therefore, Islam welcomed moral norms and values that are in harmony with the fundamental principles of Islam. The author, referring to the well-known verses from Surah al-Fatiha: "Lead us in the right way. By the path of those whom You have favored..." (Quran 1:6-7) concludes that the Quran is "a guide to the right path." And if the Koran is perceived as a book indicating the right path, then, of course, it contains many rules, norms and principles. A society that aims to follow the right path needs a code of principles that would evaluate deeds, actions and customs, and also determine whether they are right or wrong. The Qur'an, according to the author, provides such a set of principles. In this regard, the author puts forward the idea that the Koran is a collection of legal norms and ethical rules.

Key words: Qur'an, Islamic Law, Philosophy, Custom, Sunnah.

Ж. Сандыбаев, А. Сабдин

Университет КАЗГЮУ имени М.С. Нарикбаева, Казакстан, г. Астана

*e-mail: nmu.zhalgas@gmail.com

Коран как философия права

В настоящей статье авторы пишут о том, что Коран является для мусульманского мира не только важным источником теологических и нравственных ценностей и норм, но и основой философии права. Коран укрепил фундамент традиционных нравственных ценностей, которые соответствовали его принципам. Однако пророк Мухаммад, как учитель-новатор своего времени, четко понимал, что радикальное изменение существующего порядка в обществе не принесет должного результата. Поэтому ислам приветствовал нравственные нормы и ценности, находя-

щиеся в гармонии с основополагающими принципами ислама. Автор ссылаясь на известные аяты из суры аль-Фатиха: «Веди нас правильным путем. Путь тех, кого Ты облагодетельствовал...» (Коран 1:6-7) делает вывод, что Коран является «путеводителем по правильному пути». И если Коран воспринимать как книгу, указывающую правильный путь, то, безусловно, он содержит множество правил, норм и принципов. Общество, направленное на следование правильному пути нуждается в кодексе принципов, который давал бы оценку поступкам, действиям и обычаям, а также определял правильны они или нет. Коран, согласно авторам предоставляет такой набор принципов. В этой связи автор выдвигает идею о том, что Коран является сборником правовых норм и этических правил.

Ключевые слова: Коран, исламское право, философия, обычай, сунна.

Кіріспе

Құранда мұсылман әлемі үшін маңызды теологиялық және моральдық құндылықтар мен нормалар ғана емес, тұнып тұрған құқықтық философия: кісі ақысын жемеу, әділдік категориясының басымдығы, әлсізді ренжітпеу, жетімді жарылқау, өзгенің мүлкіне қиянат жасамау және т.б. Пайғамбардың насихаттаған ілімі Құранда көрсетілген мораль мен қағидаларға қарсы келген исламға дейінгі институттармен ғана жұмыс жасауды көздеді. Құран қағидалары өзімен үндескен, сабақтастық тапқан салт пен дәстүрдегі моральдық құндылықтардың тұғырын одан әрі бекітті. Пайғамбар заманның озық тәлімгері ретінде, ертеден қоғамда қалыптасқан бар тәртіпті түбегейлі өзгертудің онды нәтиже бермейтінін анық көре білген. Сол үшін исламда халық арасындағы ислам негіздерімен сабақтастық тапқан, бір-бірімен үндескен әдеп нормалары мен құндылықтар құпталды.

Құранда келген түрлі қағидалар қоғам мен мемлекеттің және адам өмірінің барлық дерлік салаларын қамтыды: салт-дәстүр, кедей мен мұқтаж, жолаушы мен міскін, берілетін садақа, зекет, үшір (жиналған егістіктен берілетін белгілі мөлшер), жетімнің ақысы мен мүлкі, қамқоршы, мұрагерлік, өсімқорлық, қарыз алу, қарыз беру, отбасы құндылығы, адал мен арам, ажырасу, жақын араларындағы қарым-қатынас, ағайын мен туыс, әке мен бала, әйел құқығы, ана мәртебесі, зинақорлық, ішімдік, ұрлық, әлім-жеттік, зорлық пен зомбылық, қылмыс түрлері, ұрлық жасау, кісі өлтіру сияқты т.б.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Құран – мұсылман әлемінің канондық кітабы. Ислам мәдениеті мен тарихының және өркениетінің бастауы болған Кітапты жан-жақты зерттеп зерделеу, бүгінге дейін өзектілігін

жоғалтпаған мәселелердің бірі. Исламға жаһандық деңгейде қызығушылық артып, әлемнің дамыған мемлекеттерінде кеңінен тарала бастауы Құранға тек моральдық емес, құқықтық, әлеуметтік, саяси және экономикалық талдау жасаудың маңызын аңғартады. Қазақстанда сауда, бизнес және банк сегменттерінде жалпы экономикада (ислам банкі, халал индустрия, халал туризм, сукук сынды құнды қағаздар) ислам құқығының аясы кеңее түсуде. Осы орайда Құранның жалпы құқықтық философиясына ой жүгірту, оны талдау, саралау – заман талабы.

Құрандағы мораль, құқық философиясына тарихи, діни әрі құқықтық компаративистикалық талдау жасау. Құран мен Сүннеттің құқық теориясындағы бастаулар екенін зерделеу. Ғылыми мақаланың мақсатына сәйкес төмендегі міндеттер алға қойылды:

- Құранның діни және моральдық құндылықтар мен нормалар ғана емес, құқықтық философия екенін анықтау;

- Құран мен Сүннеттің ислам құқығы теориясының бастауы екенін айқындау;

- Құран мұсылман қауымының ортақ нормалар жинағы болуымен қатар әр халықтың жағрафиялық өзіне тән нәсілдік, тіл мен ділдік және ұлттық ерекшеліктерін мойындайтынын саралау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мақалада Құрандағы құқықтық аяттар негізге алына отырып, ондағы мораль, әдеп нормалары құқықтық философия ретінде салыстырмалы пішінде зерделенген. Сондықтан да зерттеуде теологиялық және тарихи, компаративистикалық және саралау секілді ғылыми әдіс-тәсілдер қолданылады.

Негізгі бөлім

Құқық философиясы құқықтың онтологиялық, гносеологиялық және аксиологиялық

мәселелерін ерекше рухани құбылыс және қоғамдық қатынастардың нақты нысаны ретінде зерттейтін ғылыми пән. Ал енді «Құқық философиясы» термин ретінде әдебиетте біршама кештеу шамамен XVIII ғасырда пайда болғанымен, философиялық және заңгерлік зерттеулердің бастауы тереңде жатыр. Сонау ежелгі Гиппиас, Антифон, Ликофрон, Алкидамант сынды т.б. грек софистерінің іліміне жалғастырсақ болады. Әрине, ол кездерде негізінен адам қолымен жзылған саяси құқыққа қарағанда табиғи (жаратылыс) құқығы әділ және шынайы заң ретінде талданып, өзгешелігімен дамыды. Бұл көзқарас кейінгі барлық дерлік философиялық және құқықтық көзқарастардың негізі болды деп айтсақ қателеспейміз.

Антикалық дәуірдің философиялық-құқықтық ілімдерін әрі қарай Сократ, Платон, Аристотель, Цицерон мен рим заңгерлері және т.б. жаластырса, христіандық орта ғасырда Фома Аквинский, пост-госсатор заңгерлер Р. Лулл, Балддарды және т.б. атап жалғастыра беруге болады (Алексеев, 1997: 24). Ал енді араб-мұсылман шығысына келер болсақ, онда халық арасында «шариғат» деп аталған ислам құқығы ортағасырлық өркениеттегі ең ірі құбылыстардың бірі саналды. Уақыт өте дүниежүзілік мәнге ие болған бұл құқықтық жүйе Араб жазирасында ислам дінінің келуімен пайда болса да негізінен Араб халифатының аясында нық қалыптаса бастады. Оның даму процесі VII ғасырдың басындағы патриархтық шағын діни қауымнан басталып, VIII-X ғғ. ең ірі империялардың біріне айналған Омейядтар мен Аббасидтер әулеттері тұсындағы араб мемлекеттілігінің эволюциясымен тығыз байланысты. Алайда Араб халифаты құлағаннан кейін мұсылман құқығы өзінің бұрынғы маңызын жойып қана қоймай, «екінші өмірге» ие болды. Бұлай дейтініміз ол сол кездерде исламды қабылдаған бірқатар ортағасырлық Египет, Үндістан, Осман империясы сияқты Азия мен Африка елдерінде практикалық заңға айналды. Бұл заңның негізгі қайнары көздері Құран мен Сүннет, ижмағы және қияс болды.

Ислам құқықтанушыларының айтуынша Құранда құқықтық сипатта келген 500-ге жуық аят бар. Алғашқыда қарағанда құқыққа қатысты аяттардың жалпы саны аз сияқты болып көрінуі мүмкін. Құран құқықтық мәселелерді жай ғана қамтып кеткен сияқты, бірақ олай емес. Біріншіден, құқыққа қатысты аяттарда келген сөздер мен сөйлемдер толық немесе ішінара сөзбе-сөз қайталанып отырады. Сөйтіп олардың санының

арта түсуіне негіз саналмақ. Екіншіден, құқыққа қатысты айтылған аяттардағы сөздердің саны жай аятқа қарағанда екі, тіпті үш есе көп екенін ескерген жөн. Коулсонның пікірінше де Құрандағы құқықтық материалдың көлемі пропорция жағынан Таураттан кем түспейді (Коулсон, 2013: 75). Үшіншіден, Құран ислам догмасына сәйкес адамзатты тура жолға бастаушы кітап: «Бізді тура жолға сала көр. Нығыметке бөленгендердің жолына!» (Алтай, 1991, 1: 6-7) яғни Құран «тура жолды көрсетуші». Демек, Құран нұқсаушы, дұрыс жолды көрсетуші кітап деп алатын болса, онда оны тұнып тұрған ережелер, нормалар мен қағидалар кітапбы деп айта аламыз. Тура жолға түсетін қауым, өзінің жасаған амалы мен әдетін, дәстүрін қаншылықты дұрыс немесе бұрыс екенін айқындап, бағыт-бағдар алып отыратын қағидалар жинағына мұқтаж. Бұл жағдайда Құран әлгі қағидалар жинағының орнына өтеді. Сол себепті Құранда құқықтық нормалар мен әдеп ережелері жай ғана қамтылған деуге негіз жоқ.

Пайғамбар Меккенің өзінде-ақ мұсылман қауымын біртұтас қоғамдық-саяси құрылымға қалай айналдыру керектігі туралы ойлана бастайды. Мұсылмандарды бір ортаға жинап, бүтін қоғам етіп, олардың құқығы мен міндеттерін және борышын айқындап беруді көздейді. Белгілі қоғамдық қысым жағдайларынан соң Меккеде қалып, мұндай азаматтық қоғамды қалыптастыру жағдайы мүмкін болмауы себепті мұсылман қауымы уақытша Мәдинаға hijрет қылады. Мұнда араб және кейбір яһуди тайпаларының қолдауына ие болып, олармен дереу азаматтық-құқықтық хәм саяси одақ құрады. Бұған «Мәдиналық келісім» Конституциясы айқын дәлел (Большаков, 1989: 143). Мәдина Конституциясының мәтінін құрастырған пайғамбар оның құқықтық әрі дипломатиялық құжаттарды жақсы түсініп, жетік білгенін көрсетеді. Мысалы, Мәдиналық келісім, көршілік бейбіт қатынастарды да қамтамасыз етті. Кез келген мемлекет үшін ішкі тұрақсыздықтан басқа ең қауіпті фактор – көршілес елдерден келетін түрлі қауіп-қатерлер. Осыны негізге алған пайғамбар мемлекетпен шекаралас әрбір көршімен бейбіт өмір сүруді көздеп, олармен достық қарым-қатынас орнатуды көздеді. Пайғамбар құқықтық Мәдина мемлекетін құрған шақта оның айналасындағы көршілері мұсылман емес, сенімі басқа пұтқа табынушы тайпалар екенін жақсы білген. Олар тарапынан келеңсіз шабуылдардың алдын алу әрі олармен достық

қарым-қатынасын құру мақсатында пайғамбар алғашқы жылдары Бәну Дамра, Мудлиж, Ғифар және Жухайна сияқты тайпаларымен жеке келісімдер жасады. Бұл келісімдер көршілермен орнаған бейбіт өмірді нығайтып, сыртқы қауіп-қатер кезінде де одақтастық қатынастарды қамтамасыз етті. Осы тайпалардың көмегімен Мәдинаға қарсы бағытталған ықтималы бар қауіп-қатерлердің алды алынды. Бұған қоса мұндай келісімдер шөлде өмір сүрген халықтар үшін тіршіліктің аса маңызды көзінің бірі сауданы дамыту үшін де шешімді рол атқарды (Ибн Хишам, 1989).

Бұған қоса Құрандағы көптеген аяттарының құқықтық табиғаты пайғамбардың құқықтық біліктілігі мен дипломатиялық білімін арта түсті. Өйткені Мұхаммед Мәдинаға көшкеннен кейін алғашқы кездерде төрелік (сот) қызметін де атқарды. Ол өзінің практикалық төрелік қызметінде сол аймақта кең таралған заңдар мен тайпалық әдет-ғұрыптарға сүйенді (Васильев, 1988: 182). Мұхаммед Мәдинаға көшкеннен кейін өзінің пайғамбарлық миссиясын көкпен түскен Құран, Інжілде айтылғандай илаһи заңды алып жүру дәстүрін қабылдай бастағанын да көруге болады. Осылайша, Мәдиналық «Мәида» сүресінде доңыз етінің жеуге жарамсыз екенінен бастап ұрлыққа дейін көптеген мәселелерді қамтыған тыйымдар мен құқықтық нұсқаулар мен ескертулер айтылады. Әрі яһудилер мен христиандар, сондай-ақ олардың көкпен түскен қасиетті жазбалары баяндалған: «Олардың қасындағы Тәуратта Алланың үкімі бола тұра саған қалайша жүгініседі? Сонан соң да одан олар бас тартады. Өйткені олар сенуші емес. Күдіксіз Тәуратты түсірдік, онда тура жол және нұр бар. Аллаға бой ұсынған пайғамбарлар, Яһудилерге онымен үкім етер еді....» (Алтай, 1991: 5: 43-44, 47).

Демек, Құранда яһудилер мен христиандардың Құдай берген өздерінің қауымдық заңдары бар және оларды құрметтеп, сақтауға міндетті екендігі тікелей айтылған. Яһудилер мен христиандар Құдайдың мұндай рақымына ие болса, онда мұсылмандар не қылмақ керек? Мұсылман қоғамы қандай қағидаларды басшылыққа алып, бағыт-бағдармен жүреді? деген заңды сұрақ туындайды. Себебі жоғарыда аталған екі қауымның құқықтары бар. Бұл сұраққа да Құраннан жауап табамыз: «(Мұхаммед Ғ.С.) саған шынайы түрде Құранды өзінен бұрынғы кітаптарды растаушы және оларды қорғаушы түрінде түсірдік. Олардың араларына Алланың өзіне түсіргенімен

үкім қыл. Өзіңе келген шындықтан айрылып, олардың ойларына еліктеме! Сендердің әрбіреулерің үшін бір жол-жоба қойдық...» (Алтай, 1991: 5:48).

Құран аяттары Алланың адамды әдейі ұлттар мен ұлыстарға бөліп, сынау жолына салғандығы айтылады. Адамның басым бөлігі жақсылық жасағаннан гөрі, бұзыққа икем тұратыны және жаманға еліктемей ізгі амал жасаудың қажеттігі баяндалып, ең әділ үкім Алланың тарапынан болатынын түсіндірілген. Олай болса Алла мүміндердің бір ғана қауымы болғанын қаламай, әрбір қауым өз заңына бағынатындай үш қауымға (мұсылман, христиан және яһудилер) үш заң кодексі жаратқаны аңғарылады. Құран Мұхаммедке яһудилер мен христиандар сияқты үнемі өзіне Алла тарапынан түсірілген заң бойынша үкім шығаруды міндеттейді (Алтай, 1991, 2:213; 3:23; 4:58, 105; 5:44-45, 47; 7:87; 10:109; 24:48) және т.б.). Себебі: «Анық нанған ел үшін Алладан жақсы үкім беруші кім?» (Алтай, 1991: 5:50) Ал енді кім сол құқық кітаптарына сәйкес үкім қылмайтын болса, онда ол қауым, адасушы, залым әрі Құдайдың үкіміне қарсы шығушылар саналмақ.

Бұл аяттар Құрандағы басқада аят-сүрелер сияқты нақты тарихи жағдайларға байланысты түскені анық. Себебі яһуди тайпалары пайғамбарға келіп өздеріне қатысты тартысты мәселеде үкім шығаруын өтінген болатын. Яһудилердің бұл ісі пайғамбардың миссиядағы маңызды бетбұрысына себеп болды. Пайғамбар осы кезден бастап исламның басқа діндерден ерекшеленетін өзіндік құқық жүйесінің болуы керек дін ретінде көрсетті. «Құқықтық» аяттардың негізгі бөлігінің дәл Мәдинада түсуі осы ойды растай түскендей.

Алайда бұл кездерде мұсылмандардың Құранға ие болуы, олардың өз алдына толық және мінсіз құқықтық жүйесі бар деуге әлі ерте-рек еді. Жоғарыда келтірілген құқықтық аяттар мен пайғамбардың сот болып, әділет жүйесін құра бастауы жаңа құқықтық жүйені қалау жолындағы алғашқы қадамдарын ғана көрсетеді (Мортаза Мотахарри (2004). Мысалы, сол кездердегі құрма мен жүзім шараптарының тыйым салынбай, керісінше Құранда олардың пайдалануы туралы айтылғандығы соның дәлелі. Пайғамбарлықтың басындағы Меккелік кезеңде шарапқа тыйым салынбағаны белгілі: «Құрма ағаштарының жемістерінен және жүзімдерден арақ әрі көркем қорек жасап аласыңдар. Рас мұнда ойлаған елге анық үлгі бар» (Алтай, 1991:

16: 67). Ал енді Мәдиналық кезеңде ішімдікке қатысты пікір өзгеріп, әуелгіге қарағанда біршама қарама-қайшы сипатқа ауысады: «(Мұхаммед Ғ.С.) олар сенен арақтан, құмардан сұрайды. Оларға: «Екеуінде де зор күнә бар. Адамға пайдасы бола тұра, пайдасынан көрі күнәсы зорырақ» де» (Алтай, 1991: 5: 219).

Мұнан кейін шарапқа деген үкім одан да қаталдай түскенін байқаймыз: «Әй мүміндер! Сендер мас болып, не айтқандарыңды білгенге шейін намазға жақындамандар» (Алтай, 1991: 5:43). Мұнда намаз алдында ішімдік ішуге алғаш рет әрі анық тыйым салынып отыр. Мұнан кейін келген аяттарда (Алта, 1991: 5:90-91) жалпы мұсылман қауымына ішімдік ішуге, құмар ойындарын ойнау, пұттарға табыну сияқты амалдардың барлығына шартсыз тыйым салынды (Мухаммад Рабиғ, 1984). Назар аударатын келесі жайт, алкогольді ішімдіктерді тұтынуға қатысты қатаң түрде тыйым салынуы дәл сол «Маида» сүресінде келеді. Бұл жоғарыда айтылған Мадинада пайғамбардың азаматтық қоғам құру мақсатында құқықтық көзқарас ұстанымы айқындалған сүре.

Мұхаммед жаңа Мадинада билік етумен қатар дәстүрлі сот әрі Құдай жіберген пайғамбарлық міндетін атқарды. Оның Мадинаға келуі, азаматтық-құқықтық мемлекеттің әуелгі қышын салуы өмірдегі жаңа кезеңнің бастамасы десек болады. Пайғамбар бұдан былай өзіне жіберілген жаңа илаһи заң аясында мұсылмандардың арасындағы әрбір қарым-қатынас, олардың қоғам ішінде және басқа дін өкілдерімен мәміле жасау саясатын қайта қарастыра бастады (Ибн Хишам, 1989: 58). Мұның айқын дәлелін Құранда, «Мәдиналық Конституцияда» кездестіреміз. Мысалы, пайғамбар жасасқан келісімдерде назар аударатын ерекшеліктердің бірі: басқа тараптармен болған келісім құжаттардың мәтінінде ислам нормаларына қайшы келетін тармақтар болмады. Тіпті, Тайф тарапынан келген өкілдермен келісім жасасқан уақытта олардың мұсылмандарға қатысты ұсынысы Ислам қағидаттарына сәйкес келмесе де теріске шығарылмады. Керісінше, Тайыптықтар қарсы болмайтындай ислам ережелеріне сәйкес өңделіп екі тарап қол қойды. Бұл келісім тиімді болуы үшін құжаттың соңына пайғамбардың мөрі басылып, куәгерлердің қолдары қойылсын деген құқықтық шарт айтылды.

Сонымен қатар қатар Құран қағидаларына сәйкес пайғамбар қол жеткізген келісімдерге сол аймақ аумағында немесе Мәдинаның өзінде ар-

найы жіберілген делегацияның қатысуымен қол қойылатын болды. Келісімдерге қол қойылғанға дейін екі жақтың шарттары тараптармен алдын ала талқыланып, барлық тармақтар бойынша келісімге келгеннен кейін барып қағазға түсетін болған. Егер қандай да бір жазбаша ұсыныс түскен жағдайда оның баптары зерделенді, тараптардың келісімі бойынша өзгертуді қажет ететін тұстары редакцияланды (Васильев, 1988: 83).

Бұдан былай Мәдина халқы жаңа илаһи заңның нормалары мен қағидаларын қабылдап, соған сәйкес саяси және құқықтық қадамдар жасады. Бірақ бұл үдеріс сол кездегі проблемаларды бұрынғы уақыттағыдан түбегейлі басқаша шешу керек дегенді білдірмеді. Керісінше пайғамбар негізінен Құран ережелерімен қатар арабтардың исламға дейінгі әдет-ғұрыптарын қатар ұстануын жалғастырды деп айтуға болады. Себебі ғасырлар бойына қалыптасқан жергілікті әдеп нормалары, дәстүр қағидалары халық өмірін жан-жақты қамтыған (Сандыбаев, 2021). Солай болса да Құранның түсуі келешекте күрделі құқықтық реформалардың болатынын аңғартты.

Бұдан былай пайғамбар дүниеден озып, ислам жан-жаққа тарай бастаған алғашқы онжылдықта, Мәдина мұсылман үмбетінің астанасы болды. Бұл кездерде халифтар екі негізгі құқықтық жүйені басшылыққа алды – араб халқының исламға дейінгі әдет-ғұрыптары және Құран. Араб жазирасында Құран мен қатар арабтардың ертедегі дәстүрлері қатар жүрсе, мұсылмандықты қабылдаған араб емес халықтар арасында Құранның қасында жергілікті дәстүр жүрді. Себебі ислам салт-дәстүрдің қандайда бір ұлт үшін тіршілік қағидасы, қоғам нормасы ретінде негізделіп, адамның санасына, тағылымы мен тәрбиесіне және өмір сүру ережесі екенін ретінде маңызды рөл атқаратынын мойындайды. Дәстүр тұнып тұрған рухани байлық, өмірлік тәжірибеден құралған мұра. Халық дәстүр нормалары мен ережелерді бұлжытпай орындап, құрмет тұтқан. Оны сақтамаған немесе ұстанбаған адамды әдепсіз санап, дәстүрге сәйкес сынап отырған (Смағұлова, 2004).

Құран мұсылман халқының ортақ нормалар жинағы болғанымен әр халықтың жағрафиялық орналасқан жеріне сәйкес өзіне ғана тән тектік, нәсілдік, тіл мен ділдік және ұлттық қасиеттерінің бар екенін мойындайды. Исламда уақыт пен мекенге сәйкес діни пәтуалардың өзгеріп отыру сыры осында жатыр. Сонымен қатар әрбір мұсылман халқының, ұлттың өз ерекшеліктері

бола тұра ортақ құндылықтары да бар. Бұл ортақ құндылықтардың қайнар көзі – Құран мен хадис. Ислам құқығы нормаларының бастауы болған бұл екеуі (Құран мен хадис) алуан түрлі салты мен дәстүрі бар мұсылман халықтарын ортақ құндылықтарымен біріктірді.

Құрандағы нормалық қағидалар исламның таралуымен әділетті халифалар тұсынан бастап жан-жаққа тарай бастады. Сол аралықта Құрандағы ислам қағидалары мұсылман қоғамдарында негізгі құқықтық нормаға айналды. Мысалы Бұхаридің хадисінде келгендей ішімдікке толық тыйым салынғаннан кейін пайғамбарға шарап ішкен адамды алып келеді. Пайғамбар оны жазалауға әмір береді. Қасындағылардың бірі оны қолымен нұқып жатырса басқалары аяқ киімдерімен ұрып жатты. Бұл амал пайғамбардың өзі «жеткілікті» деп тоқтатқанға дейін жалғасқан. Ішімдік ішкен адамға соғылатын дүренің саны айқындалмаған. Себебі сахабалардың өздері «пайғамбар жеткілікті деп айтатын еді» деген (Мұхаммад әл-Бухари, 1998: 231). Пайғамбардан кейін келген Әбу Бәкір халифатта Құран қағидаларының мүлтіксіз орындалуына қатты көңіл бөледі. Мәселен, жоғарыда айтылған ішімдікке тыйым салудың орындалуын қатаң қадағалап, оны бұзғаны үшін халифаның жарлығына сәйкес қырық қамшы дүре соғылатын болып блгіленген. Халифаның пайғамбар сүннетін құрмет тұтып, оның мүлтіксіз орындалуын талап етуі, біріншіден, Құрандағы құқықтық қағидалардың сот жүйесі практикасында негізгі қайнар болғанын екіншіден, мұсылман қоғамы үшін сол кездерде түрлі мәселелерді қамтыған, Құраннан басқа құқықтық тәжірибе мен құқықтық базаның жеткіліксіз болғанын көрсетсе керек (Коулсон, 2013: 123).

Құранның мұсылман қоғамындағы діни-құқықтық құжат ретіндегі рөлі уақыт өте артып отырды. Сондықтан Құран бөліктерін барлық мұсылмандар үшін ортақ және нормативтік бір кітапқа жинақтау қажет болды. Бұл міндет үшінші халифа Османға жүктелді (Большаков, 1989: 103). Ол мұсылман үмбетінің әмірі ретінде өзінен алдыңғы халифалардың жолын жалғастырады. Сөйтіп Осман халифа Құран қағидаларын қатаң сақтау шараларына кіріседі. Осман ықпалымен тәмамдалған Құран корпусының реттелуі мұсылман құқығының дамуындағы маңызды кезең саналды. Себебі мұсылмандар қалай болғанда да соңында өздері табан тіреп, арқа сүйейтін барлығына ортақ һәм мойындалған мәтін қажет еді. Құран мәтінін кодификациялау бойынша

орасан жұмыс атқарылды. Алайда исламдағы құқықтық кодекстік танымдылық шыңына жету кезеңі әлі алда болатын.

Одан кейінгі онжылдықтарда теологтардың басты назары Құранның құқықтық аспектісіне аударылды. Сол аралықта ислам құқығы үшін Құрандағы насх (белгілі бір аяттың күшін жоюшы аят) пен мансух (күші жойылған аят) жеке-леп зерделенді (Уаһба әз-Зухәйли, 1986: 89). Бұл мәселенің бастауы Құранның негізгі бөлігінен ойып орын алған «құқықтық» аяттарды реттікпен жинақтау қажеттілігінен туындаған болуы ықтимал. Ғалымдарды Құрандағы теология және догма мәселелерімен қатар шынайы мұсылманның бейнесі, өмір сүру әдебі мен жолы да көбірек қызықтырды. Өйткені мұсылман қауым үшін Құрандағы Алланың еркіне мойынсұну қажеттілігін түсіну аса маңызды мәселенің бірі болғаны мәлім. Ал енді Құдайдың илаһи қалауының не екенін толық түсіне білу үшін Құранның қандай да бір мәселеге қатысты ұстанымын анықтау, айқындау және зерделеу қажет болды. Бұл жұмыстың машақатты екені белгілі себебі, кейде бір жағдайға қатысты Құран бірден бірнеше аяттарды келтіреді. Ал енді осы сияқты түйіндерді шешу үшін аяттардың түсу хронологиялық реттілігін белгілеу керек болды.

Аяттардың хронологиясын талқылау мәселесі пайғамбардың көзін көрген сахабалары кейін олардың ізбастарлары кездерінен басталды. Алайда ол кездерде пайғамбардың өзі тірі болды, кейін оның көзін көргендер өмір сүрді. Сондықтан да аяттардың хронологиясын айқындау ісіне аса қажеттілік сезілмеді. Кейін насх пен мансух аяттары сахабалардан соң келген табиғиндер заманында қызу талқыға түседі (Коулсон, 2013: 43). Соның арқасында көптеген құқық аяттары мен олардың түсіндірмелеріне қатысты көптеген еңбектер жарық көреді. Мысалы, Ибраһим ән-Нахаи (713), Мұслим ибн Ясар (ө.ж. 719), Муджаһид ибн Жабир (ө.ж. 722), Хасан әл-Басри (ө.ж.728), Қатада ибн Диаама ас-Саддуси (ө.ж. 735) мен Ибн Шихаб әз-Зухри (ө.ж. 742) және т.б.

Нәтижелері және талқылама

Құран мен Сүннетке негіздерген шарифат әуел бастан-ақ конфессиялық заң ретінде қалыптасып, дамыды. Ол ислам теологиясымен органикалық қосылып, оның діни-этикалық идеяларымен сусындады. Ислам билеген мұсылман қоғамындағы құқықтық институттар әлемді

басқарған иләһи тәртіп пен заңның бір бөлігі ретінде қарастырылып отырды. Кейінірек келген «насих» теориясы ислам құқығын практикалық өмірге жақындатып, Құран қағидаттарының жалпы өмір шындығы алаңында дамыды. Бұл кейбір аяттардың басқа қырынан немесе жаңаша түсіндірілуін немесе белгілі аяттарға қайшы келген жағдайда, олардың күшінің жойылуы қажеттілігіне яки болмаса аят түсінігінің белгілі кездегі әдет-ғұрыптарға сәйкес келуі сияқты ерекшеліктеріне қатысты арнайы әдістер қолданылды. Құранның заманы мен уақытына сәйкес өміршеңдігі көрсетілді. Құрандағы насих теориясы қарастырылып отырған қандай да бір жағдайға қарамастан, Құран мәтінінің абсолютті мен шексіз ақиқат идеясына негізделуі керек деп есептеді (Мортаза Мотатарри, 2004: 87).

Сол үшін де Умаят халифтері өздерін Құдайдың жер бетіндегі уәкілі және Құранда бейнеленген иләһи әділеттің төрешісі һәм сол уақыттағы заң қорғаушысы ретінде танылды. Халифтер тек фискалдық саясатты немесе соғыс туралы заңды шығарумен шектелмеді. Олар неке, ажырасу, мұрагерлік, құлдықтан азат ету, сатып алу құқығы, кісі өлтіргені үшін материалдық шығын мен салт-жоралғылар және сол сияқты т.б. мәселелерді реттеп отырды. Жоғарыда аталған дүниелердің барлығы Құдайдың атынан жарияланып, ал халиф Оның жердегі билеушісі саналды.

Алайда мұсылман қоғамындағы барлық заңдар толықтай Құран қағидаларына негізделді деп айта алмаймыз. Себебі жоғарыда айтқанымыздай Кітапта құқықтық сипатқа ие 500-ге жуық аят болды. Олар салыстырмалы түрде құқықтық шиеленістердің барлығын шеше алмасы анық. Сондықтан да Құраннан басқа құқық көздерінің болуы табиғи жағдай еді. Бұл ретте құқықтың екінші маңызды қайнар көзі болып ортаға – пайғамбардың сүннеті шығады. Негізінде араб тілінде сүннет «үлгілі мінез-құлық» мағынасын берді. Исламның алғашқы онжылдықтарының өзінде-ақ пайғамбардың өмірбаянына ол кісінің бастан кешкен оқиғаларға сілтеме жасау әдетке айналған-ды. Жалпы «сира» Мұхаммед пайғамбардың белгілі бір жағдайдағы реакциясының немесе іс-әрекетінің ерекшеліктері туралы баяндайды, ал оның сүннетте айтылған мінез-құлық сипаты басқа мұсылмандар үшін өзгермейтін үлгі болып саналады (Дін мен дәстүр, 2013: 25). Тарихи деректер пайғамбардың сүннет ұғымының Мұхаммед қайтыс болғаннан кейін бірден

қолданысқа енгенін көрсетеді. Алайда, шын мәнінде «сүннет» (үлгілі мінез-құлық) ұғымы араб халқының арасында ертеден де бар еді. Олар өз тарихында, эпостары мен жырларында немесе қоғамда жүріс-тұрысымен, ерлігі және мінезімен машһүр тұлғаларға еліктеуге өздеріне сүннет жолы етіп санайтын. Мысалы, белгілі жаһилият заманының араб шайыры Муталаммис (ө.ж. 580) өзінен кейін «басқалар оған еліктейтін сүннет» қалдырып кеткісі келетінін айтқан (Аль-Джумах Ибн Саллам, 1974: 83).

Қорытынды және тұжырамдама

Шариғат және оның өзіндік доктриналық нормативтік фикһ бөлігі тек қағидаларды ғана емес, сонымен қатар бойына діни догма мен моральді де сіңірді. Шариғаттың мұндай қағидалармен бірлігі (синкретизмі) бір жағынан, қоғамдық (тұлғалық) қатынастарды реттесе, екінші жағынан, мұсылмандардың Құдайға құлшылық жасау қарым-қатынастарын айқындауында ерекше көрінісін тапты. Құрандағы құқық философиясының көздегіне де осы еді. Адамдарға дүние мен ақыреттік дұрыс өмір сүру философиясының мысалы үшін үлгілі тұлға ретінде Мұхаммед есімді пайғамбар аталды. Себебі ол мұсылман қауымы үшін ең беделді тұлға болғандықтан, оның өзі де, өмірі де үлгі ретінде қабылданды. Мұсылмандардың пайғамбарға мойынсұнуы және одан үлгі алуы керек екендігі Құранда бінеше жерде айтылған: «Кім пайғамбарға бағынса, расында Аллаға бағынған болады» (Алтай, 1991: 4: 80), «Сендерге Пайғамбар не берсе алыңдар да неден тыйса, содан тыйылыңдар әрі Алладан қорқыңдар» (Алтай, 1991: 59: 7) және т.б. Бұл кісінің өмір жолы мызғымас мұсылман үмбеті үшін үлгі болып қалуының негізгі екі себебі болды. Біріншіден, Мұхаммед пайғамбар исламға дейінгі Арабиядағы өзінен бұрынғы адамдар сияқты өз замандастары үшін ғана емес, кейінгі ұрпақ үшін де әділ һәм дұрыс өмір жолының үлгісі болды. Әдетте көрнекті тарихи тұлғалар кемел «сүннет» қағидаларын қамтып, өмірден озғаннан кейін де ұзақ уақыт бойына үлгі болып қала берген. Екіншіден, бұл әлеуметтік-адамгершілік аспекті Құранда пайғамбардың ерекше рөлімен бірге бекітілді. Кітапта Мұхаммед пайғамбар Алланың елшісі ретінде айтылғандықтан, бұл оның жеке ықпалы мен абыройын одан әрі күшейтті (Ибн Хишам, 1989: 42). «Пайғамбарлар мөріне» (Алтай, 1991: 33:40) еліктеу Құдайдың

сөзін бұлжытпай орындаумен бірдей болды. Пайғамбарды Құдайдың өзі жіберді деп иман келтірген мұсылман қауымы үшін ол кісінің мінез-құлық үлгісі, өмір сүру салты мен ғибратты өмірі теңдесі жоқ үлгіге айналды.

Құранның құқықтық философиясы аймақтық емес, конфессиялық принципті алға шығарды. Мұсылман кез келген басқа елде бола тұра (мысалы, сауда мақсатында) шариғатты сақтауы, исламға адал болуы керек еді. Бірте-бірте ислам діні таралып, оның дүние жүзіндегі негізгі діндердің біріне айналуымен шариғат өзіндік әлемдік құқық жүйесіне айналды. Бұл оны Батыс Еуропаның ортағасырлық мемлекеттерінің құқығынан айтарлықтай ерекшелендірді, шариғатта оларға тән партикулизм, заң шеңберінің шектеулі болуы, ішкі сәйкессіздік және т.б. мәселелер жоқ еді.

Исламдағы құқық теориясының негізі Құраннан бастау алып, Құранда және сүннетте шешімі көрсетілмеген түрлі мәселелер мен ұсақтүйек дүниелерге қатысты норма нұсқауларын (ахкам) жасау болды. Сол жолда Құран мен сүннеттегі құқықтық мазмұнды түсіндірудің көптеген әдістері пайда болды. Насх пен мансух құқықтық аяттары айқындалып, олардың жұмыс жасау шеңберлері нақтыланды. Мұсылман құқықтанушылар шариғаттың іргелі және

дәстүрлі қағидаларын бұзбай, таза құқықтық сипаттағы жаңа құқықтық ілімдер мен нормалардың (фикх) тұтас сериясын әзірледі. Мысалы, олардың ішінде негізгі «ұлы ұстаз» атанған Әбу Ханифа (ө.ж.767), Мәлік ибн Әнас (ө.ж.795), Мұхаммед ибн Идрис Шафии (ө.ж. 820), Ахмед ибн Ханбал (ө.ж. 855) сынды ғалымдарды атап өтуге болады.

Құран қағидалары негізінде шыққан құқықтық-әдептік нормалары мен ережелері адам дүниеге келген сәтінен бастап, қайтыс болған уақыт аралықтың барлығын қамтыды деп айтуға болады. Бір жерде оны қағида деп атаса, келесі жерде шариғат нормасы, басқа орында исламның құқық философиясы, әдептілік ережесі яки болмаса сүннет болып та көрініп отырды. Негізінде оның қалай аталуы аса маңызды емес, бастысы қандай амалға немесе әрекетке қатысты шығарылған үкім яки соған байланысты әдеп нормасы Құран мен сүннет аясынан шығып кетпеу тәртібіне бағынды. Құрандағы құқық философияның басты мақсаттарының бірі – адам баласына Құдайдың қалауына сәйкес өмір сүру өлшемдерін көрсету еді. Құран толықтай құқықтық нормалар жинағы болмасада ондағы шариғат, мораль философиялары Ислам құқығын бастап тұрған қайнар ретінде өзінің өміршеңдігін айқындады.

Әдебиеттер

- Абдулла ибн Ахмад ән-Насафи (2010) Канз әд-Дакаиқ. Байрут-Люнан: әл-мактаба әл-Асрия. – 161.
 Аль-Джумах Ибн Саллам (1974) Табакат Фи аш-Шуара. Джидда. Дар аль-Мадани. – 256.
 Алексеев С.С. (1997) Философия права. М.: Наука. – 321
 Большаков О.Г. (1989) История халифата: 4 Т. М: Восточная литература. 1-том: Ислам в Аравии. 284.
 Васильев Л. С. (1988) История религий востока. - М.: Высшая школа. -368 с
 Дін мен дәстүр (2013) – Алматы: «Ғибрат» баспа үйі. – 192 б.
 Ибн Хишам (1989) Китаб ас-Сирату Расулулла. – Қаһира. – 273 б
 Коулсон Н.Дж. (2013) История исламского права / Пер. с англ. И.А. Мухаметзарипова. Наб. Челны, духовно-деловой центр «Ислам Нуры». -245.
 Мортаза Мотахарри (2004) Философия и Калам. – Алматы: Ғылым. – 378.
 Мұхаммад әл-Бухари (1998) Сахих әл-Бухари. Т.ІІ. – Кайр: Ан-Нур. – 403.
 Мухаммад Рабиғ (1984) Ән-Нәзарияту әс-сиясия ли Ибн Хальдун. – Қаһира. – 315 б.
 Сандыбаев Ж.С. (2011) Ортағасыр Шығыс философиясындағы басқару мәдениетінің адамгершілік негіздері: монография. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 142 б.
 Смағұлова А.С. (2004) Қазақтың әдет-ғұрып заңдары. Ақтөбе: Білім. – 204.
 Халифа Алтай /ауд. (1991) Құран Кәрим (қазақша мағынасы және түсінігі). – Сауд Арабиясы: Мадина Мунуара. – 517.
 Уаһба әз-Зухәйли (1986) Усул әл-фик әл-ислами. Дамаск: Қалам. -189.

References

- Abdulla ibn Ahmad an-Nasafi (2010) Kanz ad-Dakaik [Kanz ad-Dakaik]. Bayrut-Lubnan: Al-Maktaba al-Asrya. – 161. (in Arabic)
 Al-Gumah Ibn Salam (1974) Tabakat Fi ash-Shugara [Degrees of poets]. Gidda. Dar al-Madani. – 256. (in Arabic)
 Alekseev S.S. (1997) Filosofya Prava [Philosophy of Law]. M.: Nauka. – 321

- Bolshakov O.G. (1989) Istorya Halifata [history of the caliphate]: 4 T. M: Vostochnaya literatura. 1-tom: Islam v Aravii. 284. (In Russian)
- Din men Dastur [Religion and Tradition]. (2013). Almaty. – 192. (In Kazakh)
- Ibn Hisham (1989) Kitab Siratu Rasulallah [Biography of the prophet] Cairo, Dar al-Kalam. -273. (in Arabic)
- Koulson N.G. (2013) Istorya Islamskogo prava [History of Islamic law]/ Perevod s ang. I.A. Muhamedzaripova. Nab. Chelny, «Islam Nury». -245. (In Russian)
- Mortoza Motaharri (2004) Filosofya i Kalam [Philosophy and Kalam]. – Almaty: Gylym. – 378. (In Russian)
- Muhammad al-Buhari (1998) Sahih al-Buhari [Sahih al-Bukhari]. T.III. – Kairo. An-Nur. –465. (In Arabic)
- Muhammad Rabig (1983) An-Nazariyatu al-Siyasiya li Ibn Khaldun [Ibn Khaldun's theory of politics]. Cairo. – 315. (in Arabic)
- Sandybayev Zh. (2020) Ortagasyr shygys filosofiyasindagi basqaru madeniyetinin adamgershilik negizderi: Monografiya [Moral foundations of management culture in medieval Eastern philosophy. Monograph]. – Almaty: Kazak universiteti. – 142. (In Kazakh)
- Smagulova A.S. (2004) Kazaktyn adet-gurip zandari [Norms of Kazakh traditions]. –Aktobe. – 204. (In Kazakh)
- Halifa Altay /tr. (1991) Quran Karim (qazaksha maginasi zhane tusinigi) [Qur'an Karim (Kazakh meaning and description)]. – Saud Arabiya: Madina Munauuara. – 517. (In Arabic and Kazakh)
- Uahba az-Zuhayli (1986) Usul al-Fikh al-Islami [Fundamentals of Islamic law]. Damask: Kalam. -189. (in Arabic)

G. Adilzhan* , N. Mukan , U. Tungatova , A. Kulzhanova 

Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

*e-mail: adiljanguddana@gmail.com

THE RAISE OF SUFISM IN CHINA: A RELIGIOUS STUDIES ANALYSIS

Sufism is an essential branch of Islam and its distribution worldwide. China is a multi-ethnic country. This article mainly introduces readers to Sufism; also, the formation and development of China and the depth of Sufism's influence in China's real life will further promote people's understanding of the development trend of China's Islam, including the influence of Sufism on Islam in China. The introduction of Islamic Sufism to China and the product of the combination of cultures is also a milestone in the development of Islamic education in the world's unique phenomenon. Due to the combination of traditional Chinese feudal thought, Sufism could take root, sprout in Northwest China, and eventually grow into a stock. Since Islam invaded China, it absorbed and combined with Chinese traditional culture. Hence Chinese Islam was developed with its characteristics as an important part of Chinese culture. There are many incomprehension and doubts inside and outside Islam as Chinese Islamic Sufism. This school of philosophy and forbearance is even less familiar to people. Also, for a long time, Chinese Islamic culture has been relatively introverted and restrained, with a lack of willingness to present oneself to the world.

Key words: Sufism, Jahriyya, Dynasty, Scholars, Islam.

Г. Әділжан*, Н. Мұқан, У.А.Тунгатова, А. Құлжанова

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

*e-mail: adiljanguddana@gmail.com

Қытайдағы сопылықтың таралуы: дінтанулық талдау

Сопылық – исламның ең маңызды тармағы және оның бүкіл әлемге таралуы айғақ. Қытай – көпұлтты мемлекет. Бұл мақала негізінен оқырмандарды сопылықпен таныстырады; сонымен қатар Қытайдың қалыптасуы мен дамуы және Қытайдың шынайы өміріне сопылық ілімнің ықпалының тереңдігін, Қытайдағы ислам дінінің даму тенденциясын, соның ішінде Қытайдағы ислам дініне сопылық ықпалын адамдардың түсінуін одан әрі тереңдетеді. Қытайға исламдық сопылықтың енуі және мәдениеттердің үйлесімі өнімі де бірегей құбылыс әлемінде исламдық білім беру дамуындағы маңызды белес болып табылады. Қытайдың дәстүрлі феодалдық ой-пікірінің үйлесуі арқылы сопылық Қытайдың солтүстік-батысында тамыр алып, өніп, ақырында кеңейе алды. Ислам Қытайда тарала бастағаннан бері Қытайдың дәстүрлі мәдениетімен сіңісіп кетті. Осылайша, қытайлық ислам қытай мәдениетінің маңызды бөлігі ретінде өзіндік ерекшеліктерімен дамыды. Қытай ислам сопылығы сияқты исламның ішкі және сыртқы мәселелерінде де көптеген түсінбеушілік пен тартысты тұстары бар. Адамдар бұл философия мен төзімділік мектебімен жете таныс емес. Сонымен қатар, ұзақ уақыт бойы Қытайдың ислам мәдениеті өзін әлемге танытуға құлықсыз, салыстырмалы түрде интровертті және тұйық болды.

Түйін сөз: сопылық, Жаһрия, әулет, ғалымдар, ислам.

Г. Адильжан*, Н. Мукан, У.А. Тунгатова, А. Кулжанова

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

*e-mail: adiljanguddana@gmail.com

Распространение суфизма в Китае: религиозоведческий анализ

Суфизм – важнейшая ветвь ислама и его распространение по всему миру. Китай – многонациональная страна. Эта статья в основном знакомит читателей с суфизмом; кроме того, формирование и развитие Китая и глубина влияния суфизма в реальной жизни Китая будут способствовать дальнейшему пониманию людьми тенденции развития ислама в Китае, в том числе влияния суфизма на ислам в Китае. Введение исламского суфизма в Китай и продукт сочетания культур также является вехой в развитии исламского образования в мире уникального явления. Благодаря сочетанию традиционной китайской феодальной мысли, суфизм смог пустить корни, прорасти в Северо-Западном Китае и, в конечном счете, разрастись. С тех пор как ислам вторгся в Китай, он впитал и соединился с китайской традиционной культурой. Таким образом, китайский ислам развивался со своими особенностями как важная часть китайской культуры. Существует

ет много непонимания и сомнений внутри и вне ислама, как китайский исламский суфизм. Эта школа философии и терпения еще менее знакома людям. Кроме того, долгое время китайская исламская культура была относительно интровертной и сдержанной, с нежеланием представлять себя миру.

Ключевые слова: суфизм, Джахрия, династия, ученые, ислам.

Introduction

Sufism (Arabic: الصُّوفِيَّة *aṣ-ṣūfiyya*), also known as Tasawwuf (النَّصُوف *at-taṣawwuf*) is the secret doctrine (or mysticism) of Islam. Sufism, or Tasawwuf as it is known in the Muslim world, is Islamic mysticism. To pursue spiritual improvement, the Islamic group interprets in a different way than ordinary Muslims, and they are quite strict in their lives (Encyclopedia of China, 2016). Sufis who follow Sufism are called "Sufi walkers" (*enterūūfī*, صَيِّبِي). They believe that through meditation and mentors, they come into contact with Allah, and they turn their awe into selfless love for Allah. Western scholars call Sufism "Popular Islam", which originated from the prevalence of the general Muslim population and the Islamic world. Scholars generally believe that it is derived from 'Suf' (Arabic for "wool") (Baitenova, 2011: 49). It is named after the members of the sect who wear coarse woolen woven clothes to show their pious faith and the simplicity of life. In the mid-XIX century, the term "Sufi" officially appeared in Arabic literature. Moreover, in the XI century, ascetics among Muslims were commonly referred to as "Sufis". Arab Islamic scholars call the members of this sect "Mutai Saif" (that is, Sufis). In 1821, the French orientalist scholar Louis Massignon used "Sufism" to call the school of thought (Alessandro, 2019).

The religious philosophy of Sufism is mainly based on the relevant scriptures of the Qur'an and Hadith (Renard, 2009: 45), and the ideological system formed after absorbing the theories and rituals of Neo-Platonism and other religious mysticism. The main ideological views are:

(1) In the relationship between Allah and all things, it advocates the "unity of all things".

(2) In the relationship between Allah and man, it advocates the oneness of man and Lord with infinite love for Allah as the core (Wang, 2015).

(3) In epistemology, the theocracy that advocates intuitive recognition of the Lord.

(4) In the view of the two worlds, advocate birth doctrine (Timothy Jack Rowe, 2015: 12).

Sufi religious practice methods are divided into two types: physical and spiritual. Physical practice

refers to dieting, ascetic practice, abstinence, etc. Spiritual cultivation is generally divided into three stages: teaching multiplication, Taoist multiplication, and true multiplication. That is, on the basis of performing statutory homework, through long-term inner contemplation and meditation, purify the soul, achieve a "selfless" mental state, and be united with Allah. The activities of the Sufi Order have spread throughout the Islamic world, and so far, they still have their activities in Islamic countries and regions. Sufi mysticism has a certain influence on the religious and social life of the majority of Muslims. The selfless love of Sufis is based on the knowledge of Allah's choice, and Allah becomes the highest and the only influential God of all things in the world. Sufis, based on their limited level of knowledge and need for faith aspirations, recognize that for "Allah is Eternal", exists in all things in the world and is eternal (Martin van Bruinessen, 2007: 165). The incarnation of gorgeous, the Sufis also unite the pursuit of the master as their ultimate goal. Sufis focus on worship; focus on Allah; abandon the glitz of this world and the pleasures, money and fame accepted by ordinary people, and avoid the crowd alone.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

This paper considers features of Islam among Muslim peoples in China. Along with the traditional religions of China – Confucianism, Buddhism, Taoism, Islam influenced noticeable impact on the formation of Chinese civilization (Mukan and others, 2016). Sufism is an essential branch of Islam and its distribution all over the world. China is a multi-ethnic country. This article mainly introduces readers to Sufism; also, the formation and development of China and the depth of influence of Sufism on real life in China will further promote people's understanding about the development trend of Islam in China, including the influence of Sufism on Islam in China (Wang, 2014:13). Sufism, just in terms of its ideological proposition, it is possible to regard it as a school of thought; but it is not a school of thought, but worth exploring. This article also explores Sufism's philosophy.

Scientific research methodology

The methodological basis was formed by dialectical, concrete-historical, observation method, comprehensive approaches to the consideration of Sufism, its theory and practice. The authors have adopted a variety of Chinese and foreign articles and papers to compare and analyze to form a deeper understanding of Sufism and carried out methods such as analysis, synthesis, comparison, and induction on the collected large amount of information to restore a more real history for readers.

The Main Part

Sufism spread to China not long after its rise. There are ten Islamic ethnic minorities in the country. Islam played a decisive role in the formation of the Hui, Dongxiang, and Baoan nationalities. Northwest China is a gathering place for ethnic minorities. There are 44 ethnic minorities in Gansu Province. Ethnic groups have different religious beliefs and national cultures. Therefore, an in-depth and detailed study on the ethnic minorities in Northwest China by their religious beliefs are crucial to maintaining social stability in ethnic minority areas, and maintaining the unity among them and the promotion of the harmonious development of the society, are great significance and the national work of China. The distribution of Islamic believers in China is also mainly concentrated in the northwest in Gansu (Michael Dillon, 2015: 5).

During the development of Gansu, the Islamic religion with local characteristics was formed under the influence of historical and cultural factors as there are many ethnic minorities in the territory who believe in Islam, such as Hui, Dongxiang, Baoan, etc (Murata, 2000: 7).

History of Sufism

There are three main reasons why they entered in China, Xinjiang region and the interior to preach in the Yuan Dynasty.

The XII century was the period of great development of Sufism; West and Central Asia emerged. Many Sufi masters formed many influential Sufi teachings under the leadership of these Sufi masters. Groups such as Jahriyya Order, Qadiriyya Order, Hufiya Order, Naqshbandiya etc. After these religious groups were formed, they developed and spread to surrounding areas. As Xinjiang is on the westernmost end of the Silk Road, so many Sufis of different schools from Central and West Asia

and Scholars first entered Kashgar, Hotan and other places in Xinjiang via the Silk Road. Sufism spread and it continues to spread eastward and gradually enters eastern Xinjiang and even Hexi and the Central Plains (Zhang Guang Lin, 2005: 47). During the Yuan Dynasty, sea transport was developed and Muslims had a considerable share in the sea trade of the Yuan Dynasty. Therefore, in addition to the Sufi missionaries who came to China by land to preach, there should also be those who came to China by sea. Sufis, moreover, due to the convenient transportation, most of the people who come to the area by land are local when many Sufi missionaries from Asia come by sea. According to Mount Logan traveler Ibn Battuta recorded in his "Ibn Battuta's Travel Notes" when he arrived in Quanzhou, he visited prominent Muslims in Quanzhou then (Franklin, 2021: 5).

During the Ming Dynasty, Sufi theory developed further in the country. This period was when the Hui nationality was formed and scripture education for Hui Muslims in China began to rise. Some teaching materials on theology in education are based on Sufi writings. In the late Ming Dynasty, many Sufi schools existed (Xie, 2017: 142). The Classic Manuscripts were translated into Chinese. Sufi thought was gradually known and accepted by Chinese Muslims at this period. Although Sufism was popular in the country initially, it was only spread in a small range. Muslims have accepted it as a kind of religious practice; it has not been spread on a large scale, nor has it formed a large-scale religious practice. The group organization and its influence is also relatively small, so it is difficult to find its trace in many documents of the Ming Dynasty. But this situation has undergone earth-shaking changes since the end of the Ming Dynasty and the beginning of the Qing Dynasty. It has taken root in the land of China since the Yuan Dynasty and Sufism has borne great fruit. Sufis order is widely prevalent in the Islamic world. The Islamic preachers in West Asia and Central Asia are extremely cordial Sufis and are supported by Northwest Muslims after rapid development; various sects of eunuchs were formed, such as Naqshbandiyya Order, the Qadiriyya Order, the Jahriyya Order and etc (Beisenov, 2017: 243).

System Menhuan (门宦) is the product of specific conditions. It has a close relationship with the Sufi school of Islam. It is also inextricably linked with the "Yishan School of thought" in Xinjiang. Modern Islam development in the Northwest District Sufis have played an important role and influence expressed (Wang, 2015).

The four major sects of Chinese Islam refer to the general terms of the four major practice orders developed by Islamic Sufi Mysticism in China. At the beginning of the XVII century, it was introduced to China from West, Central and South Asia, mainly in Gansu, Ningxia, Qinghai and Xinjiang in North-west China. There are also a small number of distributions in Yunnan, Jilin, and North China, such as: Jahriyya, Hufiya, Qadiriyya and Kubrawiyya.

Jahriyya

Jahriyya is one of the four major schools of Islamic Sufism. In arabic transliteration, the original meaning is “public” and “loud”, and it is extended to “recite Zikr aloud” it is called “Loud High School” (高念派). It was spread to Shache, Kashgar, and other regions in Xinjiang via Central Asia in the XVI century. In 1744, it was extended to Gansu, Ningxia, and Qinghai by Ma Mingxin (1719-1781). Ma Mingxin was educated in Yemen in his early years and went on a pilgrimage to Mecca. After returning to China, he propagated Jahriyya’s ideas in Gansu, Qinghai, Ningxia, Shanxi and Xinjiang. In terms of teaching methods, he follows the teaching methods of the Hanafi School, and attaches great importance to the practice methods such as sitting still, clearing the heart, and dieting. In terms of the relationship between the physical practice teaching and the spiritual practice teaching, it is advocated that the

“physical practice teaching” should be followed by the “spiritual practice teaching”, and it is believed that without the “spiritual practice teaching” as the foundation, the “physical practice teaching” would no longer exist. The school’s teaching power was inherited and later evolved into hereditary. The faction has gone through two clans (Ma, Mu), three families (Jiezhou Ma, Pingliang Mu, Lingzhou Ma) and four branches of Menhuan (Shagou, Xuanhua-gang, Nanchuan and Banqiao). Believers are mainly distributed in Northwest China, Yunnan, Guizhou, and other provinces. Jahriyya compares the beliefs in the hearts, therefore, when their religious beliefs are threatened, they will be righteous. “History of the Mind” In describing the history of the nation, portraying the heroes of the nation who guard and defend their beliefs without hesitation, thus forming a reverence. The brilliance of humanity, hearts, beliefs and ideals shines everywhere in the religious beliefs of Zhe Herenye in “History of the Mind” (Peng, 2016). This brilliance of human nature is mainly reflected in Jahriyya self-esteem, toughness, and the fit with the shining points of human nature, which reflects personality. In the spiritual character of fearlessness, tolerance, and pursuit of peace of mind. Symptoms and aesthetic interests make this work unique and distinct. Jahriyya teachers and believers from generation to generation advocate sacrifice and always do aesthetic characteristics (Gui, 2016).



Prayer hat of Jahriyya followers

Hufiya

Hufiya means “hidden” and “low” in Arabic. Because they advocate the silent recitation of praise in a low voice, they are also known as the “low-recite sect”, which is said to have been taught by the religious leaders Apak, Zhuo, and Malay Chi during the Qing Dynasty. In this sect, more than 20 branches are distributed in the northwest provinces of China and some regions of Yunnan, Sichuan and other provinces. The basic feature of the Hufiya sect

is, it not only adheres to the basic beliefs and main scriptures of Islam, but also emphasizes religious practice. They oppose excessive abstinence and fanaticism and advocate practicing Buddhism in life with a positive attitude. The main practice is to retreat in the morning and evening, to comprehend and meditate on “Zikr” and to do side exercises at night. “Zikr” is generally taught to Muslims in secret by the leader. When reciting, divide “Allahu” into three syllables, select three acupoints on the body; press

the syllables on the acupoints, and make different movements. The teaching staff of Hufiya mainly include Muleshde, Haifan and Muletti (Zhang Guang Lin, 2005: 13). Murshid is the leader and is also known as the “Master”. He is regarded as a Saint by believers, and the cemetery he built after his death

has become a place of religious activities; Haifan is equivalent to the rank of an elder and is called an “old ma”; Muletti refers to devout believers who learn Taoism and cultivation. There are also subordinate Imams and “Manla”, who only teach and do homework in the mosque.



Hufiya Daotang (Mosque)

Qadiriyya

Qadiriyya is one of the sects of Islam in China, originated from the Kadiri order founded by the Persian Abdul Kadir Gilani, and belongs to the Hanafi School of teaching. In the early Kangxi period of the Qing Dynasty, it was introduced to

China by the Arab Hazhe Abdullah (also known as Panlong Daozu). He believes that while following the “Quran” and Hadith, one must meditate and comprehend, otherwise the goal of recognizing the Lord and getting close to the Lord cannot be achieved (Jinag,2017).



Qadiriyya Mosque (one of the holiest place in China)

Qadiriyya is divided into two parts: the monks and the ordinary person. In addition to wandering ascetics, monks are also called “pure people” or “calculators”. They can be monks as boys, or they can be monks halfway. They are not required to roam and beg, and generally live in Gongbei to practice. After the orthodoxy was lost, this kind of person actually becomes the successor of the orthodoxy, and is called Murshid (passer, mentor) or Wali (saint); the person who “hosts” or “heads the family” is the person in power in Gongbei. Some of them do not leave home, and their main homework is to offer incense in the morning and evening and silently recite Zikr (praise). All kinds of monks must have the approval of Wali and Murshid in advance, and they must abide by the precepts and conduct that reflect asceticism after they become monks. Imams and ordinary believers are regarded as laity. They are just believers and do not fulfil monasticism's various precepts and homework. They are only required to pay attention to the tomb of the leader and to participate in the commemorative activities of the sect (Wang, 2012: 197).

Kubrawiya

It was introduced to Gansu in the late Ming and early Qing Dynasties, and its believers are mainly distributed in Dongxiang Autonomous County and Kangle County. It is said that the originator was Mu Hudini, an Arab, who lived in Dawantou, Dongxiang, Hezhou, and preached. He changed his surname to Zhang, named Yuhuang, and his style name was Puji (religious status). His son Aihaimat Kebi also came with him. Ruo Baihe Daji (religious status), the second-generation patriarch, developed many believers, some local Han people converted to his religion, which attracted the attention of the local government, and he was imprisoned for the crime of "seducing good people" and died in prison. His descendants have followed the patriarch for eleven generations (Han Zhong Yi, 2009: 24).

In addition to following the five merits of destiny, Kubrawiya's family officials mainly practice meditation and enlightenment. The retreat is divided into 40 days, 70 days, and 120 days. At that time, they will live in a secluded cave, recite “Zikr” silently, pray, and have a solar eclipse of seven jubes and several cups of boiling water. When doing “Ermaili” (puring act), they light incense and recite the “Quran” and “Hadiths” aloud, and then they devote the reward to the deceased; they do not take off shoes when standing at the “prayer”. Wipe the face twice when doing “du`a” (Yang, Xie, 2016).

Zhangmen's teaching power is relatively loose, and a single teaching workshop system is implemented. The head of the mosque appoints the imam of each mosque; but generally, the consent of the people in the mosque must be obtained first, and the imam is not rigidly appointed. There are also some factions within the faction, which generally do their things without interfering with each other and are not known to the public (Jo-Ann Gross, 1992: 57).

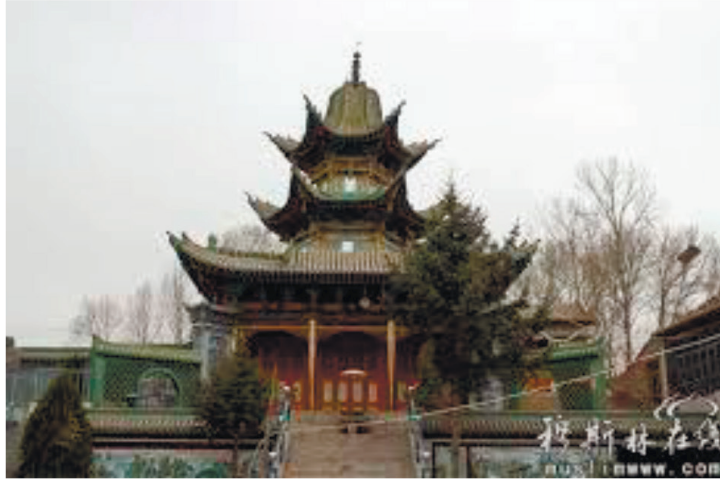
Result and Discussion

The early manifestations of Sufism in Islam, are now asceticism and abstinence from Islam, which is the internalisation of Islam itself. Sufi is special feature lies in the long-term continuous prayer and night prayer, fasting and meditation of the believers. Kneel and sit quietly, focusing on peace of mind. Sufis are famous for “God” and “Mysticism”, which distinguishes them most from other Islamist sects. Since Sufism was introduced to China in the XX century, it has been the country that takes root, sprouts, blooms and bears fruit. In the early days, some religious priests of the Hui nationality brought back some. When they accepted the Sufi theory, the classics opened among Northwest Muslims. He began secretly spreading Sufi thoughts; they built Daotang (mosques) and accepted disciples (Mukan, 2016: 201), combining Sufi teachings with local Chinese culture Combined, a unique system of eunuchs was formed. Islam in China has four eunuchs, and the four major Sufi sects in China are Jahriyya, Hufiya, Qadiriyya and Kubrawiya. All abide by the Qur'an and insist on the five merits of chanting, rites, fasting, lessons, and pilgrimage (Jin, 2013).

While focusing on teaching and cultivating (also known as rites, common ways), it refers to the general Muslims through the “five pillars” and other ways of self-cultivation, recognized while knowing and approaching God. This method (also known as the middle way) refers to the way through practising cleanliness, honesty, protection, maintenance, and mindfulness, abandoning worldly affairs, strictly abide by religious rules. They have their mission area, Gongbei (region in North-west part of China), is the Islamic Sufi Muslims in Northwest China where regard their “holy disciples” – including Sheikhs, holy descendants (Sayyed, Hezhuo), sages, etc. Where mosques where the internal organisation is highly concentrated. Among them, Jahriyya is the largest number among all sects of Islam in China and the area where it spreads. The eunuch with the widest domain and relatively concentrated

teaching power. Therefore, by researching the most representative of the Jahriyya sect, we can better

understand Sufi that the degree and influence of Sufism Sinicization's followers increased.



Conclusion

The introduction of Islamic Sufism to China and the product of the combination of cultures is also a milestone in the development of Islamic education in the world's unique phenomenon. Due to the variety of traditional Chinese feudal thought, Sufism was able to take root and sprout in Northwest China and eventually grew into a stock. Sufism, mainly concentrated in Ganning, Ningxia (Albert, Maizland, 2000) and Qinghai regions in Northwest China, not only plays a vital role in local politics, economy and culture, and it has had a profound impact on the development of Islam in China. Therefore, understanding the Menhuan (four main sect) will help us better understand Islam. The context and course of teaching develop-

ment in China, at the same time, we can see any idea can spread to another country only if it is combined with local culture and we can develop longer and deeper through cooperation. China is a multi-ethnic country, and all ethnic groups have created China together and formed a tremendous Chinese culture. Since Islam spread to China, it absorbed and combined with Chinese traditional culture, hence Chinese Islam was developed with its own characteristics as an important part of Chinese culture. There are many incomprehension and doubts inside and outside Islam as Chinese Islamic Sufism. This school of philosophy and forbearance is even less familiar to people. Also, for a long time, Chinese Islamic culture has been relatively introverted and restrained, with a lack of willingness to present oneself to the world.

References

- Байтенова Н.Ж. және басқалар (2011) Қазақстандағы діндер. – Алматы: Қазақ университеті. – 245.
Бейсенов Б. (2017) Сопылық және оның қазіргі бағыты. – Бішкек: “Қырғызстан университеттері жаңалықтары баспасы”. – 247.

References

- Albert, E. and Maizland, L. (2020) Religion in China. <https://www.cfr.org/background/religion-china> (in English)
Alessandro Cancian (2019) Sufism <https://www.bl.uk/sacred-texts/articles/sufism>
Baitenova and others (2011) Qazaqstandagy dinder [Religions in Kazakhstan]. – Almaty: Qazaq Universiteti. – 245.
Beisenov, B. (2017) Sopylyq jane onyng qazirgi bagyty [Sufism and its present direction]. – Bishkek: “News of universities of Kyrgyzstan Press”. – 247.
Encyclopedia of China (2016) Суфизм [Sufism]. <http://www.baiven.com/baike/224/267069.html> (in Chinese)
Franklin K. (2021) Everyday Cosmopolitanisms. – California: California University Press. – 206.

- Gui Wan Yin (2016) Нинсядағы Хуэй мұсылмандарының өміріне исламның әсері туралы талқылау <https://www.fx361.com/page/2016/0520/3437337.shtml> (in Chinese)
- Han Zhong Yi (2009) Қытайдағы ислам сопылығын зерттеуге арналған академиялық еңбектердің қысқаша мазмұны [A summary of academic works on the study of Islamic Sufism in China]. – Beijing: Солтүстік ұлттар университетінің журналы: философия және әлеуметтік ғылымдар басылымы. – 100. (in Chinese)
- Jiang Ye Xue (2017) Сопылықтың әдеби жазуға әсері [The influence of Sufism to Manuscripts] <https://www.fx361.com/page/2017/0913/2331117.shtml> (in Chinese)
- Jin Yijiu (2013) The system of Menhuan in China: An Influence of Sufism on Chinese Muslims. <https://doi.org/10.1179/014703784788764330>
- Jo-Ann Gross (1992) Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change. – American: Duke university press. – 134.
- Martin van Bruinessen (2007) Sufism and the "Modern" in Islam. – New York: Library of Modern Middle Eastern Studies. – 378.
- Michael Dillon (2015) China's Muslim Hui Community. – England: Routledge. – 232.
- Mukan N. and others (2016) Confessional peculiarity of Chinese Islam. International Journal of Environmental and Science Education. Том 11, Выпуск 15, Страницы 7906 – 7915. <https://www.scopus.com/record/display.uri?eid=2-s2.0-84989865199&origin=resultslist&sort=plf-f>
- Mukan N. and others (2016) Qytaidagy islam didnining tarihi damu kezenderi [The stages of historical development of Islam in China]. KazNU Bu lletin. Philosophy series. Cultural science series. Political science series. №2 (56). 2016
- Murata, Sachiko (2000) Chinese Gleams of Sufi light. – New York: SUNY Press. – 278.
- Peng Xue (2016) Жаһрияның азап және рухани түрленуіне қысқаша талдау. <https://www.fx361.com/page/2016/1203/12024857.shtml> (in Chinese)
- Renard, John (2009) The A to Z of Sufism. – Lanham: Scarecrow press. – 351.
- Timothy Jack Rowe (2015) Īshāns, Dervishes, and a Vast Army of Murīds: Towards a Holistic View of Nineteenth-Century Central Asian Sufism. – Madison: The University of Wisconsin press. – 24.
- Wang, Jianping (2014) The Opposition of a Leading Akhund to Shi'a and Sufi Shaykhs in Mid-Nineteenth-Century China. – University of Hawai'i Press. – 23.
- Wang, Jun Rong (2012) The Sufi Path: Studies in Islamic mysticism. – Beijing: China social sciences press. – 300
- Wang, Xingang (2015) Исламның сопылық мектебіндегі адам мен Құдай арасындағы үйлесімді қарым-қатынасты зерттеу. <https://www.fx361.com/page/2015/0608/803939.shtml> (in Chinese)
- Xie, Fan Zhou (2017) Sufism and Chinese Islam in Ming and Qing Dynsties. – Netherlands: Brill. – 215.
- Yang Chun, Xie Weiguo (2016) Қытайдың солтүстік-батысындағы исламдық тәлімгер жүйесінің қалыптасу себептері мен ықпалы туралы зерттеу [A Study on the Formation Reasons and Influences of the Islamic Mentor System in Northwest China] <https://www.fx361.com/page/2016/0408/803314.shtml> (in Chinese)
- Zhang Guang Lin (2005) Islam in China. – Beijing: CICC. – 118.

D. Shalkarov^{1*} , K. Aubakirova² 

¹National University of Defense named after the First President – Elbasy,
Kazakhstan, Astana

²Korkyt Ata Kyzylorda University, Kazakhstan, Kyzylorda

*e-mail: Dihya-83@mail.ru

THE REFLECTION OF RELIGIOUS WORLDVIEWS IN ISLAMIC CULTURE IN THE WORK "IRSHAD AL-MULUUK WA AS-SALATIIN"

The article reflects the medieval Turkic worldview, the influence and interdependence of the Turkic spiritual culture on the Islamic world, the linguistic features of the Turkic Kipchak ethnic group and their relationship with Islamic culture, the prevalence of the Turkic language and its place in society, language and grammatical features. It is considered that the Kipchak language played an important role in the social relations of the Islamic world. As an explanation of religious works written in Arabic language at that time (XIV century), the public discusses the writing of religious treatises in Kipchak, their originals and copies, religious treatises and translations of classical literature in Kipchak. The work written in the 14th century in Kipchak, Irshadul-Muluk Was-Salatin is one of the most important works in the history of Turkic language and literature. It is also discussed that the work has become one of the most important works not only among the Turks, but in the Islamic world as a whole. It is reported that the manuscript was written in the Kipchak language by order of the Emir of Alexandria Saifi Bajman, and hermeneutic and textual analysis of the manuscript is carried out.

Key words: Turkic world, medieval Kipchak space, Islamic culture, Turkic worldview, Kipchak language.

Д. Шалкарров^{1*}, Қ. Аубакирова²

¹Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті – Елбасы атындағы
Ұлттық қорғаныс университеті, Қазақстан, Астана қ.

²Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті, Қазақстан, Қызылорда қ.

*e-mail: Dihya-83@mail.ru

«Иршад ал-Мүлуук уа ас-Салатиин» еңбегіндегі діни дүниетанымдардың ислам мәдениетіндегі көрінісі

Мақалада ортағасырлық түркі дүниетанымының көрінісі, түркі рухани мәдениетінің ислам әлеміне әсері мен өзара сабақтастығы, түркілерден шыққан қыпшақ этностық тобының тілдік ерекшеліктері мен олардың ислам мәдениетімен байланысы, түркі тілінің кең аралға таралғандығы мен қоғамдағы алатын орны, ислам әлемінде қыпшақ тілін үйрету, оның тілдік және грамматикалық ерекшеліктері ескеріліп оқытылғандығы, қыпшақ тілінің ислам әлемі қоғамдық қатынасында маңызды рөл атқарғандығы қарастырылады. Сол кезеңде (XIV ғ.) жазылған араб тіліндегі діни еңбектердің түсіндірмесі ретінде қоғамда қыпшақ тілінде де діни трактаттардың жазылғандығы, олардың түпнұсқалары мен көшірмелері, заманындағы діни-бағыттық трактаттар мен классикалық әдебиеттердің қыпшақ тіліндегі аудармасы талқыланады. XIV ғасырда қыпшақ тілінде жазылған «Иршәдул-мүлуук уәс-салатин» еңбегі түркі тілі мен әдебиеті тарихында ең маңызды еңбек болғандығы, ондағы түркі мәдениеті мен дүниетанымының ислам әлемімен сабақтасқандығы, бұл діни трактатта терминдердің басым бөлігінің қыпшақ тілінде берілгендігі талқыланады. Сонымен қатар еңбектің тек қана түркілер арасында емес, тұтастай ислам әлемінде маңызды еңбектің біріне айналғандығы талқыланады. Қолжазба Александрия әмірі Сайфи Баджман бұйрығымен қыпшақ тілінде жазылғандығы туралы мағлұмат беріліп, қолжазба мәтіндеріне герменевтикалық және текстологиялық талдаулар жасалады.

Түйін сөздер: түркі әлемі, ортағасырлық қыпшақ кеңістігі, ислам мәдениеті, түркі дүниетанымы, қыпшақ тілі.

Д. Шалкаров^{1*}, К. Аубакирова²

¹Национальный университет обороны имени Первого
Президента – Елбасы, Казахстан, г. Астана

²Кызылординский университет им. Коркыт Ата, Казахстан, г. Кызылорда
*e-mail: Dihya-83@mail.ru

Отражение религиозных мировоззрений в исламской культуре в произведении «Иршад аль-Мулуук ва ас-Салатин»

В статье отражено средневековое тюркское мировоззрение, влияние и взаимозависимость тюркской духовной культуры на исламский мир, языковые особенности тюркского кыпчакского этноса и их связь с исламской культурой, преобладание тюркского языка и его место в обществе, язык и грамматические особенности, считается, что кыпчакский язык играл важную роль в социальных отношениях исламского мира. В качестве объяснения религиозных произведений, написанных на арабском языке того времени (XIV век), общественность обсуждало написание религиозных трактатов на кыпчакском языке, их оригиналы и копии, религиозные трактаты и переводы классической литературы на кыпчакском языке. Труд написанный в XIV веке на кыпчакском языке «Иршад ал-Мулуук ва ас-Салатин» является одним из важнейших произведений в истории тюркского (кыпчакского) языка и литературы. В статье также обсуждается, что данное произведение стало одним из самых важных произведений не только среди тюрков, но и в исламском мире в целом. Отмечено, что рукопись написана на кыпчакском языке по приказу эмира Александрии Сайфи Баджмана. Проведен герменевтический и текстологический анализ рукописи.

Ключевые слова: тюркский мир, средневековое кыпчакское пространство, исламская культура, тюркское мировоззрение, кыпчакский язык.

Introduction

In the medieval Turkic world, the direct influence of the spiritual culture of the Mamluks of the Egyptian Turks on the medieval Turkic worldview and culture and the widespread of its vitality at that time played an important role in the daily life of Turkic peoples and ethnic groups. In the arena of history, the Mamluks (Turks), who came to Egypt as slaves, eventually came to power. From that time, the Turkic language was given importance and a significant place in society. In the process of teaching the Turkic language in the society, the language and its grammars were studied and played an important role in the daily life of public relations. The Turks were able to translate not only their linguistic features, but also the religious principles of religious works of that period and classical literature from Arabic into Turkic (especially the common Kipchak language).

Of these works, *Irshad al-Muluk wa as-Salatin* contains the most Kipchak elements. This work contains the most important spiritual elements of Turkic culture. This work was considered one of the most important in the history of the Turkic language and literature. The fact that the author of the work of fiqh (translation) written in Arabic or the person who translated it into Turkic is unknown is of interest to the whole Turkic society. It is known that the only version of this work was copied by a

Turkic scholar named Berke Faqih in 1387 in Alexandria and kept in Istanbul in the Hagia Sophia section of the Sulaymaniyah Library under number 1016. In this regard, before focusing on the culture and language, worldview and ethnic characteristics of the Kipchaks, it is necessary to determine their important place in history and what ethnic names they received. The Kipchaks are called "Kuman" by the European name, and in the most popular works in the Islamic world, they are an ethnos or ethnic groups named "Kipchak".

Justification of the choice of articles and goals and objectives

Due to the two different shades of their names, chances are their name has been shaped through history, the Kuman ethnic group was oppressed by the Karakatays in 1017, migrated to the West and migrated to Eastern Europe in 1050, and it was found that the Kumans, who occupied the northern shore of the Black Sea, mixed with the rest of the Pechenegs and other ethnic groups of the Oguz tribes. As a result of the conquest of the Russian principality and Byzantium, he fought and won against the Pechenegs. Both countries had direct diplomatic relations with them and even developed a tradition of mutual exchange of brides. In history it's known as the Russian principality in 1103 dealt a heavy blow to the Kumans. As a result, the weakened Kumans

became part of the Turkic ethnic group from the east under the name Kipchak. The confederation of united tribes, called Kipchak, remained in Europe under the former name of Kuman.

Therefore, since the XII century, the names Kuman and Kipchak reflect the basic concept of the name of the same people. A great ethnic group was formed under the leadership of the Kipchaks. By the middle of the XII century, as a result of the Mongol invasion, as a result of the management of their territory, which was expanding every year, the Kipchaks developed even more and spread over a wider area. As a result, the Kipchaks occupied a wide range of lands, including Hungary, Romania, Russia and Georgia. Some of the Turkic ethnic groups there lost their own national and ethnic identity (code), adopting Christianity, the religion of the local people (Ceric, 1995: 347).

The Kipchaks had a direct impact on the development and formation not only in Central Asia and the Caucasus, but also the Mamluk sultanate in Egypt, and played an important role in the political, economic and military life of the Arab caliphate at that time. The Kipchaks, as a dominant ethnic group, spread throughout the world and proved their political viability in the medieval world political arena. In general, in the XIII and XIV centuries Kipchaks began to spread in Asia Minor and Egypt. Their widespread use was influenced by various world political events of that period. The peculiarity of their place in world politics can be considered as the fact that there were Kipchaks who were sold into slavery in another country and rose from slavery to the rank of commander-in-chief. One of them is the famous Sultan Beybars. The Kipchak language is an old group belonging to the western group of medieval Turkic languages. The Kipchaks included the Turkic tribes that had previously migrated to the east of the Black Sea and formed the northern direction of the Western Turkic language. For example, the famous geographer and historian, linguist Abu Hayyan wrote four works about the Turkic language.

Scientific research methodology

The author of *Irshad al-Muluk wa as-Salaatiin*, who translated from Arabic into Kipchak to guide the kings and sultans of that period, is unknown. As for the text and content of this work, it was written by order of the Sultan of Alexandria Saifi Bajman to scientists. As for the author of this work, even the name of the translator who translated it from Arabic into Turkic is unknown. On the last page of the

text (collophone) it is written that this version *istin-sah* (copy or reproduction) was made by Berke ibn Barakuz ibn Kandud ibn Oki. It is known that this work was written in 1387, by hijra in 789, on the 20th of Shawwal in the city of Alexandria. It is written in a language (Kipchak) which very closes to the Khorezm language, the official language of the Golden Horde. This work was authored by Kutb's Khosrow Shirin in 1383 in Alexandria copied by the Kipchak faqih Berke Faqih. Berke Faqih not only made the Kipchak work *istinsah*, but at the end of the work he wrote it as a *manzuma* (supplement).

The supplement added by Berke Faqih at the end of Qutbun Khosrow and Shirin was published by Ananiac Zashatskowski, Abd al-Qadr Inan, Najm ad-din Hadjimenoglu. From the content of this *manzuma* we can get some information about Berke Faqih. Here we know that Berke Faqih is in the palace of Amir Altyn Buga. It is written that Berke Faqih came to Alexandria to take revenge on the infidels for the Muslims. The fact that this raid was carried out against the Cypriots can be seen from the current socio-political events. The *manzuma* (supplement) Berke Khosrow and Shirin have written at the suggestion of his friend Kutlu Hodja, who came to Alexandria with him. Although well-known throughout Egypt for his knowledge and science, in his work he expressed his dissatisfaction with the lack of respect for the faqihs in the society of that time, and the fact that he was neither full nor hungry due to the hardships of his time. Although Berke Faqih wrote this work closer to the work of Kutti Bilik, we notice that it did not have a poetic quality; the verses did not correspond to each other and were not written in a coherent way.

Main part

The influence of the old Turkmen language which no different from the Kipchak language of the Golden Horde to the language of labor is small. Abd al-Qadir Inan considers the content of Berke Faqih's *manzuma* to be one of the first Kipchak writings in Egypt. In general, *Irshad al-Muluk wa as-Salaatiin* covers the topics of jurisprudence and the views of Hanafi scholars in jurisprudence. The author of this work also expresses his views on some issues of *fiqh* (Sharia law). This work consists of 29 books, 56 articles and 93 chapters (parts), and finally the final section, which covers 49 issues in the field of jurisprudence.

The introduction to the manuscript (1/A) explains the reasons for writing the work after praising

the Creator and praying for the Prophet and his relatives. It is observed that the ruler of Alexandria, Saifi Ajman, demanded the publication of a meaningful work in accordance with the Hanafi School. In order to carry out that order, he wrote that this work was written and named "Kitab Irshad al-Muluk wa as-Salatiin." That is, this demand shows that in that century, the Hanafi School was important not only in Central Asia, but also in the Arab (other Muslim) world. In the introductory part of the book, it is written that the rules of the Shari'ah are obligatory, motivation, Sunnah and morals, the ways of worshipping Allah and gaining His pleasure. According to Islam, there are sections on the signs of disbelief and the dangers of apostasy, 62 issues related to the creed (book of purity, book of prayer, book of alms, book of fasting, book of pilgrimage, book of oath, book of liberation of slaves, etc.) is (Ibn el-Fakih, 1885: 253).

The importance of this work for the Turkic society has not yet been explored and interpreted. In the course of the research, only the final research papers written by 9 students of the Department of Turkish Language and Literature of the Faculty of Literature of Istanbul University are visible. Sentences often do not correspond to the grammatical rules of the Turkic language, because they are translated from Arabic sentences to sentences, words to words directly. We believe that the author (translator) may be a specialist who is fluent in Arabic. There were no mistakes in the translation. Of the 4,200 words used in the translation, 57% (2,407 words) are in Arabic, 41% (1,700 words) are in Turkish, and 2.5% (93 words) are in Persian. The author uses some linguistic and religious terms, sometimes in Turkic, sometimes in Arabic or Persian, and his linguistic richness is wide and rich, he uses a wider range of terms.

On page 1 /B of the manuscript:

I began with the name of the Almighty God, who gave sustenance to the whole world, guided the meek and blessed them. All praise is due only to God, who has shown the right path. Here we see that in the Arabic version of the manuscript, the name Allah is translated into the Kipchak language as Tengri. However, the author emphasizes that the meaning of the name is the same. The author also mentions in the text that the Arabic word "هداية" – "Hidayat – right way" is in the Kipchak language «بولغا توغرو تە يولغا توز» given as «the straight and right way» and that this path is given only by God.

On page 2 /A of the manuscript:

May God prolong his remaining life in the way

of science and education, and increase his honor, beauty, and sustenance. May God open his source of attention, mind and consciousness? This short book is based on the Madhhab of Imam Aqzam, known throughout the Islamic world as Abu Hanifa. May God be pleased with him? I have started this short book in obedience to the official order of His Majesty Ali. Before we begin, I ask God to help me not to make mistakes, to ask for forgiveness and to make our words come true (Islam Ansiklopedisi, 2020: 369).

In the original Arabic text (في تحصيل العلم) the word "on the way to science and education" is used, while in the Kipchak version (قلماق علم حاصل – to produce knowledge) the word "hasil" is used. The Turkish version of Dr. Recep Toparli's work uses the words "Ilm tahsil kılmak" and "tahsil". Here we notice that the Turkish author did not use the word "hasil" in the Kipchak version, based on the Arabic text.

In the text, the author emphasizes that he started his book in the direction of the school of hanafia, the famous a legal scholar known in Central Asia under the nickname Abu Hanifa and that it is an important school and the leading school in the Islamic world. It is also clear that the Emir of Alexandria ordered the author to write this book in the Hanafi style. Therefore, the word "God" is often used in the author's work, emphasizing the importance of this work among the Turkic peoples. The tendency of the authors of that period in their works started to praise the first creator and to greet the prophets can be seen in the works of any author (Kavakçı, 1976: 214).

On page 2 /B of the manuscript:

After praying to God, taking a risk to God, wishing him well and entrusting my work to God, I named my work "Irshad al-Muluuk wa as-Salatiin". I wrote with the hope that the values contained in my work would have an impact on our spirituality and that ordinary people would be able to use them. That is why the slaves of God are shown how to fulfill the duties and obligations of the Shari'a, the Sunnah and the manners. That's why; I began this work in order to gain God's approval and mercy, to list the ways of obedience to him and the ways to be close to him, to provide for him, and to feel his omnipotence and purpose. I tried to be divided into cheerfulness, blogging and for the miracles of the Creator.

The author began his work with the title "Irshad al-Muluuk wa as-Salatiin", which means "Guide to kings and sultans" and said that he risked his life

to the Creator, hoping only for the results from God. The author dwells on the fact that he prayed to Allah to avoid mistakes in the work, that the Muslim community uses this work for spirituality, that not only kings but also Muslims can get acquainted with the Shari'a norms from this work. The author was able to show the ways of praying worshipping and obeying only the Creator God, and to compare some of the values of their worship with the Turkic culture. In the Kipchak text «بيرديم ات تيب ارشاد والسلاطين الملوك» the author indicates the title of the work as "Irshad al-Muluuk wa as-Salatiin tiip at birdim" notice. Similarly, we can see that the Kazakh word "dep" is replaced by the Kipchak word "tib – tiip" (Şeşen, 1988: 279).

In this text we see that in the Kipchak version the concept of "تعالی تنکری" – Tengri Tagala" is widely used. For the Turkic worldview of that period, it was found that the use of the concept of "God Almighty" was more important than the concept of Alla Almighty. In the text, the word "سونکرا دان سغنان" in the Kipchak language is translated as "after prayer" in the Kazakh language, and it can be seen that the verb "prayer" is a widely used verb in the Turkic language. For example, the city of Syganak on the Syr Darya River is in the root of this word. Obviously, Syganak also means a place of protection and worship. The Kazakh equivalent of the word سونکرا also reveals the meaning of the word after. In the Kipchak version of the text it is written "توکل کا تنکری تع", in the Kazakh language it is translated as "From risking to God". In the text, "تع سونکرا دان تنکری دان خیر طلب قلغان" from asking for good from Tangri", the word خیر طلب is translated as asking for good, and the author uses the original Arabic words in the text. In other words, the letter ط in the word طلب could be used in the Turkic culture, or the simple letter ح could be used instead of the letter خ in the word خیر. However, it seems that the author of the work tried to inculcate this religious terminology in the Turkic worldview, using the original Arabic words in order to re-introduce them to the Turkic worldview.

In the phrase "سونکرا قلغاندان تسلیم کا تنکری" it is translated as "After giving to God", that is, we see that the author used the Arabic version of the word "taslim". In Turkic, the word is translated as "surrender to God", but in Kipchak it is translated as "surrender". The word "قلنمش تکلیف" in the text is translated as in Turkic. In the Kipchak language, this type of verb is also used in the form of "proposed" for aspects of religious ideology (Toparli, 1992: 345).

In the concept of "تنکری نینک رضاسینا", the author takes the word "riza" from the Arabic word رضا; and relies on the original Arabic text. In the text "دن اولوغ ترور تنکری تعالی" we see that the Kipchak word غولوا corresponds to the Kazakh word Uly. In this sentence, "اول نارسا کم من قصد قلدیم", the author takes the concept of "aiming" from the main text in Arabic as "قصد قلدیم – qasdim". In the sentence "تع نیت قلدیم خالص قلغای" also compared the concept of intention with intention, and also used the additional verb "قلغای - قلائی" in Kipchak language, taking the term khalis from the original verb in Arabic.

On the page 3/A of the manuscript:

Mukallaf beautifully described that the slave was first created by God and provided with sustenance, and created your sustenance honestly. Anyone who has reached the age of puberty and recognizes his Creator should not associate him with him, nor should he liken him to anyone else, human beings or other creatures. This is stated in Surat al-Ikhlās. In this text, the author argues that the first duty of an adult who has reached the age of puberty is to recognize God as one, not to associate partners with him, not to be like anyone else.

On page 3/B of the manuscript:

A Muslim child (boy or girl) must recognize God as one and believe in angels, books and prophets, and prophets without prejudice. Anyone who believes in all of this will be judged a Muslim. Shari'ahrules such as prayer, fasting, and almsgiving are obligatory for such an adult Muslim child. If a person denies all these Shari'ah rulings and does not admit them, he will become a disbeliever. The author raises the issue of the obligation of a Muslim to fulfill the norms of Sharia after reaching the age of majority. There are also issues of recognizing the Creator as one, believing in him by word of mouth, the fact that the Creator was sent for mankind, the belief in the angels sent by the Creator to the world, his books and prophets sent to society believe in the prophets. And it emphasizes that a person who does not have any doubts in the way of believing in this will become a full-fledged Muslim (Van, 1970: 50).

On page 4/A – 4/B of the manuscript: the author explains the semantic meaning of the word faith and its meaning in the dictionary, explaining that faith is faith, as well as the meaning of believing. He explains to the individual that there is a Creator and that he will become a Muslim if he does not doubt his faith. On the contrary, he writes that if he does not believe in the Creator and clearly denies it, he will allow heresy according to the Shari'a. Here the author emphasizes that the issue of faith in the Is-

lamic Sharia is a very complex and responsible phenomenon of spiritual teaching and obedience. It is discussed that a person who does not acknowledge the Prophet Muhammad, disobeys his hadiths and commandments, and does not acknowledge that he is a prophet is a disbeliever. The author also decided to discuss the views of Abu Hanifa on this topic in the manuscript.

On page 5/A of the manuscript: In the text, we cannot conclude that an individual is a heretic if he doubts certain things in the matter of faith and does not renounce them completely. It is written that if there is a situation when a believer does not accept the values of the believer and rejects them, and declares it in his own language, then the individual is considered to have disobeyed the Shari'ah norms and commits heresy. In this text, the author tries not to deviate from the original religious terms written in Arabic in the Kipchak language.

5/B page of the manuscript: "اوش مونتك اوجون ابتي بيزيم اصحاب لاريميز تنكري انلاردان خشنود بولسون" ushu – اوش this, word for word اوجون word خوشنود- خشنود اصحاب لاريميز companions, the word خوشنود is translated as to be satisfied. Here the author focuses on the use of Kipchak terms. However, some religious, linguistic, and cultural terms were used in the original Arabic language. The author gives information about the fatwas issued by the imams of the Mawerennahr region on some Sharia rules. Here, Muslims express their views on the rulings on some religious ceremonies on Nauryz, the official holiday of pagans (fire-worshipping Zoroastrians) (Fakih, 1385: 77/A).

The representatives of Christianity also provide information about the attitude of Muslims towards them on some holidays. The author prefers to call them Imams of Mawerennahr, because he focuses on the peculiarities of the worldview and views of non-Muslims in the region. He also noted some of the rituals of the Nauryz holiday, which has become ingrained among the Turks, and spoke about the actions of the Muslim people on this holiday. When writing the Arabic word صلاة in Kipchak, the author used the Persian word نماز, the Arabic word صوم is not from the original word, the Persian word اروج is used as a religious term, if fasting, and the Arabic word zakat is preserved in the original language. We notice that the word اولكنوجا in the Kipchak language in the text corresponds to the phrase in the modern Kazakh language until death.

On page 6/A-7/B of the manuscript, the author dwells on the views of the Zahiriyya madhhab on the issue of faith, that is, he writes that if a believer

confesses his faith with his tongue, deeds are also a part of faith. It is known that faith is speaking with the tongue and confessing with the heart, and doing with deeds. In the text, the author pays special attention to the main theories of faith in the work of the famous jurist Abu al-Layth "al-Fatawa", who contributed to the development of the method of Shari'a "Usul ad-din" and the views of several scholars of the Ijma 'i Ummah. It also makes it clear that a person, who denies any of the verses of the Qur'an or the verses of the Qur'an, or whoever denies the prophets and books sent down by God for mankind, will fall into disbelief in accordance with the requirements of Islam.

On pages 8/A-B of the manuscript, the author writes that a person's false oath is one of the main harmful factors that directly negatively affect society. He also denies that rituals such as reciting verses from the Koran, praying, and paying alms are part of the Shari'ah, and that openly reciting them can lead to apostasy without being a perfect Muslim. If a person expresses an opinion that he is tired or useless from the rituals of worship officially approved by the Shari'a, it is considered that he is in danger of leaving the religion, doubting that he has fully adhered to the religion. According to the Abu Hanifa Madhhab, the issue of considering the word "Bismillah" in the Qur'an as part of Surat al-Fatiha is also considered (Fakih, 1385: 78/B).

On pages of manuscripts from 10/A-B to 18/A-B it is said that human faith cannot be judged by individuals as "you do not have faith", that Muslims do not kill each other, that they do not insult the prophets, that Allah is the Ruler and the righteous, the non-interference of the Muslim child in the activities of nature, the mutual obligations of human beings to each other, the failure to test the work of the Creator are considered. The story of Abu Bakr (r.a) as a companion of the Prophet Muhammad, the story of Aisha (r.a), the wife of the Prophet Muhammad, the characteristics of a Muslim who will enter hell and paradise on the Day of Judgment, not insulting all the prophets, Omar (r.a) and Ospan Information about the Companions of Ali (r.a) is considered.

Results and discussion

On pages 20/A – 27/A of the Manuscript, it is necessary that there should be no lies in the statement or propagation of human Shari'ah norms. The author's instructions to the Muslim child on the strict observance of Sharia law are fully elaborated, discussed and described. The author begins with the

section on belief. In general, this section consists of topics covering up to 78 pages, covering the main issues of the faith. In the matter of faith, it is stated that the ummah of Moses was divided into seventy-one parts, the church of Jesus into seventy-two churches, and the ummah of Muhammad into seventy-three parts. According to the Shari'a norms of Islam, individuals are divided into Muslims, hypocrites and infidels. Defining the basis and conditions of faith, the ultimate basis, writes that the faith of the individual is confession with the tongue, affirmation with the heart. The author writes that an individual must believe in the Creator, his angels and books, prophets and the Day of Judgment, that the destiny of good and evil comes from the Creator, and that he believes in the account of heaven and hell and the Day of Judgment. It also emphasizes that the rewards of public worship are better than those of private worship.

On pages 35/A – 36/B of the manuscript, the scientist informs that the word of the Holy Quran was not created; it is the word of truth of the Creator. The author discusses the views of Abu Hanifa and his disciple Abu Yusuf on this issue. The author considers this issue as the eleventh issue of the main topics in the field of belief. The author addresses the issue of prophecy in human history and its place in the Shari'a as the twelfth issue. In it, all the prophets and apostles, from Adam to the last prophet, Muhammad, wrote about the trusts sent by the Creator to the ummah and the information about the sacred religion. The author tells about the history of the revelation of holy books and pamphlets to prophets such as Adam, Shish, Idris, Abraham, Moses, David, Jesus and Muhammad. Here the author mentions that the holy books such as the Torah, the Psalms, the Bible, the Koran were revealed to the prophets Moses, David, Jesus, Muhammad, and called the Holy Qur'an a second alternative name "Furqan" and provides information about the inalienable principles of the Koran (Çağbayır, 1996: 186).

The thirteenth issue is discussed on page 37/A of the manuscript. The author discusses the spiritual condition of the individual after death and the questions and answers of the angels Munkar and Nakir in the grave, their perception in matters of religion and opinions against it. According to the requirements of the Muslim Sharia, a true Muslim accepts the authenticity of these angels, and the author explains that their interrogation will take place in the afterlife. It says that an individual who denies the questions of angels and their actions is in danger of apostasy according to the Shari'a.

The fourteenth and fifteenth issues of the subject are discussed on pages 37/B – 38/B of the manuscript and the situation of the deceased Muslim in the grave. Several issues are considered in the context of whether it is influenced by the actions of a living person. In this regard, the author cites the story of Jesus passing by the tomb. The Prophet Muhammad gave examples from the hadeeths of the Prophet about praying and giving alms to the dead. He also gives extensive information about the Prophet's mercy and the order of the greetings to him. In his speech, the author thinks that "only this word is enough for a wise man" at the end of each chapter and subdivisions, drawing the same conclusion.

The sixteenth issue of the subject, pages 39/A – 46/B of the manuscript, tells the story of the Prophet Muhammad's visit to the Creator on the night of Miraj and Isra. It is said that a Muslim should admit that this story is true. Books revealed to mankind by the Creator inform us about the need to believe and the existence of the Hereafter. According to the author, it is obligatory for every human being to believe in those books and the Day of Judgment, and therefore to believe in the verses of the Qur'an. The manuscript discusses about the eighteenth issue deals with the account of man before the Creator. It tells us that human beings are accountable to the Creator and are responsible for all their actions. The nineteenth issue of the manuscript discusses the scales and scales of the Day of Judgment, the fact that mankind will cross the bridge of Sirat, and the existence of a book of deeds. The manuscript discusses about the story of Adam and Eve's life in Paradise in the history of mankind, when they were commanded by God not to eat wheat, and then they came to earth after living in Paradise. The author informs that some of the Companions of the Prophet were blessed with paradise. After spreading the principles of religion to the Islamic world, the Prophet Muhammad announced the appointment of his successors, the Caliph Abu Bakr, Omar, Uthman, and Ali, to the position of caliph in the Islamic World.

On pages 47/A – 50/B of the manuscript, the stories of the prophet Zechariah and Jesus are discussed. It tells the story of the mystery of Mary's birth. Among the Muslims, Hz. The author raises the controversial issue of whether Mary was a prophet or not. The author also writes about the miracles of the saints and the fact that the religion of the child often turns to the religion of the parents, based on the hadith of the Prophet Muhammad. The author emphasizes that the human mind is free, that this

free man can decide through the mind, that the mind is a great tool of choice for mankind, that the mind has the ability to distinguish between black and white, and that the mind is the most important cognitive tool for a Muslim.

On pages 51/A – 56/B of the manuscript, the repentance and repentance of human beings after their sinful actions, in which human is only a weak person before the Creator, the fact that there are seven gates of hell, each of them contains information about the suffering of a person who has committed various sins, is narrated in the words of the prophet. There is discusses the question of the heritage of mankind, the use of human will and power in worship and worship, the views of the Jabriya and Qadariyya sects on human will and power are wrong. The main attributes and epithets are considered.

On pages 57/A – 64/B of the manuscript, the profession and sustenance of human beings, the lawful gathering of the sustenance of the Creator of the earth for human beings only in an honest way, the order of giving alms and tithes, alms and khums to the needy according to the Shari'ah The author emphasizes the issue of distinguishing between the faith and deeds of the child, emphasizing the existence of different faiths of the prophets and the Shari'ah. It is explained that believing in the Creator of man is obligatory according to the Shari'ah and that faith and deeds are separate values. Author discusses the views of all sects on the decline and strengthening of human faith.

On pages 65/A – 77/B of the manuscript it is necessary to study the interpretations of the suras and verses of the Sacred Quran by specific methods, not everyone can discuss the verses on their own, the external and internal content of the verses The essence and essence of them, the secrets of their roots, the strengthening and weakening of the faith of the practitioner, the list of factors that negatively affect the faith, ways to strengthen the faith through practice, the simple features of Muslim tolerance and worship according to Sharia.

The manuscript, discuss the negative views of the Jabriya school of faith, the example of the sinner's faith, the story of Adam and Eve sent down from heaven for one sin, the command of the angels to worship the Creator of Adam, and the arrogance of the devil. The fact that the Creator disobeyed Adam and disobeyed the command of the Almighty God is considered. The story of the sons of Adam (Abel and Cain), the story of the two angels Harut and Marut, the magicians of Pharaoh, the story of Moses' brother Karun, the story of Abraham, the life

and death of mankind, the repentance of mankind before the Creator (Çağbayır, 1996: 189).

The author also discusses some of the negative views of the Murjiyah and Haruri sects on the issue of faith, the negative views of the Jabariya School on the day of al-Misaq, the Day of Judgment, the division of human food into haram or halal, the views of the Mu'tazilites and Rafizis on the issue of imamsip. The events of Mughawiyah and Imam Shafi'i's views on the issue of imamsip are also discussed in detail with the author, and Abu Hanifa's views and arguments are taken into account, and the views of this imam are taken as a leading opinion. The author of this section was able to discuss the issues of religious beliefs in 66 sections covered by the principles of Sharia. In the next section of the manuscript, he states that there are 61 duties in a Muslim's daily life, of which 50 are obligatory and 11 are obligatory. The first fard is the remembrance of Allaah, which consists of two remembrances, one with the tongue and the other with the heart. The second duty is to cover the child, and the author proves the verse in the Qur'an, "Cover your pensions, eat halal food, and do righteous deeds."

The author writes that the order of the duties is obligatory for every Muslim during the time of prayer, as one of the mainstays of the religion, as evidenced by the verses of the Qur'an on ablution and purity. It includes the duties of worship, such as performing ghusl (ablution), fasting, cultivating the nafs, and being content. The author writes about the eating honestly, risking only the Creator, accepting the judgment from the Creator, being thankful for everything and the blessings of the Creator, being patient with everything to repent of past sins, to worship sincerely, to stay away from the temptations of the devil, to worship with evidence, to love or hate the Creator of mankind, to serve one's parents and not to oppose them, to abuse one's trust It is necessary to be able to keep it properly, to follow the middle path in both joy and sorrow, and to observe the duties of a Muslim in his daily life, such as obedience to God.

On pages 82/A – 92/B of the manuscript, sila-i-rahm is to be kind to one's relatives, to learn from this world discusses the basic responsibilities of the individual in public relations, such as the ability to hide, not to lie and speak the truth, to avoid gossip, to keep the ears and eyes clean, to be fair in the scales. One should never despair of God, the Creator, human beings should earn their living and daily life honestly, not to give alms, menstruation of women, fun dirty Shari'ah values such as abstaining from

deeds, forsaking major sins, performing ghazals to protect one's homeland, performing daily prayers on time, not eating orphans, not associating partners with God, not drinking alcohol, not committing adultery, and not swearing falsely. The author lists all the obligatory lists and dwells on the obligatory kifaya and the general social tasks of mankind, such as studying science, collecting money, keeping orphans, answering greetings, responding to sneezing, inquiring about the condition of the sick, reciting the name of the prophet, and burying the dead not only as a general social phenomenon. The author reviews the book of duties of a Muslim in the ritual of ablution and purification.

The author writes this section of ablution in 14 pages, covering the procedure of ablution and the etiquette of purification, as well as some views among the sects on this topic, focusing on the basic principles of the Hanafi School.

On pages 92/B – 98/A of the manuscript, the section on ablution and cleanliness of a Muslim is mentioned. The section discusses when a Muslim's child ablution is broken. Two different biological substances are excreted from the human body, one of which violates the wudu' (feces) and the other don't. Based on the Shari'ah, the author attributes such phenomena as tears, sneezing, sweating, breastfeeding, drowning, earache, or miscarriage to the inviolable rules of ablution. The author considers the requirements of the inviolable rules of ablution only on the basis of religious beliefs. It also highlights the purity of human beings and the process of performing sincere prayers (Berke el-Fakih, 1385: 79/B).

On pages 98/A – 125/B of the manuscript, a discussion is held on the obligation of an adult to perform ablution. The duty of ghusl is to draw water from the mouth and nose, to fill the whole body with water. Here the author connects the word ablution with the Persian word "Oobdast". The word najis is used with the word nejaset (dirt), and the concept of ablution is used in the Arabic religious term "to get rid of ablution". The author focuses on the discussion of this section in more than 13 pages of his work. The manuscript provides information on the rules of purified water. The oceans, seas, lakes, rivers, and mouths and wells are among the purest waters that humans use for worship. The author discusses the information about the rulings on the purity of well water. If the well is contaminated with animal carcasses or other substances, the well will be cleaned and re-used. And author obliges the human being to perform tayammum in the absence of water to worship the Creator in order to be pure

and clean. The tayammum has its pillars and conditions. The tayammumrukun is to strike the ground twice. One time is to wipe the face with the hands; the second time is to wipe the wrists with the hands. In general, during the Samanids and Karakhanids in Central Asia, the views of the Hanafi religious tradition were formed among the Turks and spread widely in the Turkestan region. It is also known that famous scientists came from this region, and they are included in the biographical works of scientists from the Middle East. It is known that these phenomena occurred later in the Mamluk period. At that time, we see the creation of a golden bridge between Central Asia and the Islamic world.

Conclusion

In conclusion, the author demonstrates the viability of the Kipchak language, using in depth the three languages (Arabic, Persian and Turkic) contained in the content of this work. At the same time, the author considers not only the linguistic space of the three languages, but also proves that the Central Asian Islamic culture is widespread in it, and the Hanafischool is widespread in this region. This showed that the Hanafi school was widespread not only in the region, but throughout the Islamic world. He was able to include the values that are the main ideas and principles of the sect of Maturidiyya in Central Asia and the Islamic world. Showing the Central Asian model of Turkish culture and traditional identity, he showed that Islamic values are also the most important values for a Muslim. According to the traditional method of the scholars of the Islamic world, who are imbued with the teachings of the Qur'an, it is stipulated that a Muslim must first know the Creator, but also be aware of his attributes. Explaining in detail the basic principles of kalam, the scholar was able to inform about the religious views of the time and the views of ethnic groups on Islam.

In the Turkic world, traditional Islamic teachings have become a serious problem in today's society. Many of the values written in the structure of the thinker's work as a solution to this problem can help to solve the problems that are accumulated today. The religious views contained in the work can ultimately be in line with the traditional religious principles of our society, increase the spiritual immunity of our society and the Turkic world is directly related to Islam. In the content of this work, the author was able to use religious and linguistic terms in three languages, depending on the structure of

the Kipchak language, to the requirements of public consciousness at that time. He was able to show the vitality of the Kipchak language at that time and its importance not only in the Turkic world, but also in the Islamic world. In the course of research from this work, we note that the peculiarities of many religious and linguistic terms underlie the Central Asian Turkic worldview and Eastern spiritual culture. In addition to the interconnectedness of linguistic elements, we see that Islamic religious terms have developed in the Turkic worldview as original linguistic features.

We can also define the terms of the Islamic religious worldview and the stages of development and history of language culture. The first part of the work discusses how to form a religious culture of the individual, the culture of behavior among members

of other religions, the correct formation of attitudes to them, as well as the culture of correct formation of the Muslim's own position in recognizing the Creator. In explaining these topics, the author was able to take into account the rich and linguistic features of the Kipchak language, comparing the religious and linguistic features of the Turkic language with the religious worldview of the Islamic World, giving examples as an attractive and interesting topic for all society.

The research work was carried out within the framework of the project №AP09058201 "Theolinguistic space at the monument to Irshadul-Muluk Was-Salatin (XIV century)" with grant funding of the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan.

Әдебиеттер

- Brockelmann, C. (1898) GAL, Geschichte der arabischen Litteratur. – Berlin. B.I. – 1072.
- Ceric, M. (1995) Roots of Synthetic Theology in Islam. A study of the Theology of Abu Mansur al-Maturidi. – Kuala Lumpur: ISTAC. – 456.
- Ibn el-Fakih (1885). Kitab el-Buldan. De Goeje. – Leyden: Elzeviriana. – 398.
- Islam Ansiklopedisi (2020). – Ankara: TDV Yayınları / İSAM Yayınları. – 529.
- Kavakçı, Y. (1976) XI ve XII asırlarda Karahanlılar davrinde Mavara an-Nahr İslam Hukukçuları. – Ankara: Otto – 305.
- Şeşen, Ramazan (1988) Ebü Osman Amr b. Bahr, Hilâfet Ordusunun Menkibeleri ve Türkler'in Faziletleri. – Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları. – 378.
- Toparlı, Recep (1992). Irşadül mülük ve es-selatin. – Ankara: ATATÜRK kültür, dil ve tarih yüksek kurumu, türk dil kurumu yayınları. – 627.
- Van Ess J. (1970). The logical structure of Islamic Theology. Logic in Classical Culture. Edited by G. E. Von Grunebaum. – Otto Harrossowitz. P. – 50.
- Берке Факих (1385) «Иршәдул-мулук уәс-салатин» қолжазбасы. – Стамбул: Сулаймания кітапханасы, Аясофья бөлімі №1016. – 498.
- Yaşar Çağbayır (1996). Bilge Kağan Yazıtı. Sevim Yörük-Yaşar Yörük. Açıklamalı Atasözleri Sözlüğü. – İstanbul: Serhat yayınları. – 293 s.

References

- Brockelmann, C. (1898). GAL, Geschichte der arabischen Litteratur [History of Arabic Literature]. – Berlin. B.I. – 1072.
- Ceric, M. (1995). Roots of Synthetic Theology in Islam. A study of the Theology of Abu Mansur al-Maturidi. – Kuala Lumpur: ISTAC. – 456.
- Ibn el-Fakih (1885). Kitab el-Buldan [The book of countries]. De Goeje. – Leyden: Elzeviriana. – 398.
- Islam Ansiklopedisi (2020). [Islamic Encyclopedia]. – Ankara: TDV Yayınları / İSAM Yayınları. – 529.
- Kavakçı, Y. (1976). XI ve XII asırlarda Karahanlılar davrinde Mavara an-Nahr İslam Hukukçuları [Mavara an-Nahr Islamic Lawyers in the XI and XII centuries under the Karakhanids]. – Ankara: Otto – 305.
- Şeşen, Ramazan (1988). Ebü Osman Amr b. Bahr, Hilâfet Ordusunun Menkibeleri ve Türkler'in Faziletleri [The Legends of the Caliphate Army and the Virtues of the Turks]. – Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları. – 378.
- Toparlı, Recep (1992). Irşadül mülük ve es-selatin [Guiding the sultans]. – Ankara: ATATÜRK kültür, dil ve tarih yüksek kurumu, türk dil kurumu yayınları. – 627.
- Van Ess J. (1970). The logical structure of Islamic Theology. Logic in Classical Culture. Edited by G. E. Von Grunebaum. – Otto Harrossowitz. – 50.
- Berke el-Fakih. «Иршәдул-мулук уәс-салатин» қолжазбасы [The manuscript of «Guiding the sultans» қолжазбасы]. – Стамбул: Сулаймания кітапханасы, Аясофья бөлімі №1016. – 498.
- Yaşar Çağbayır. (1996). Bilge Kağan Yazıtı. Sevim Yörük-Yaşar Yörük. Açıklamalı Atasözleri Sözlüğü. [Bilge Kagan Inscription. Sevim Yörük-Yaşar Yörük. Annotated Dictionary of Proverbs]. – İstanbul: Serhat yayınları, 1996. – 293.

Қ. Туғанбаев^{1*}, М. Ахмуллаева¹, Т. Еспенова², Ж. Исенғалиева³

¹Қазақ ұлттық қыздар педагогикалық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

²Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы, Қазақстан, Алматы қ.

³М. Әуезов атындағы Оңтүстік Қазақстан университеті, Қазақстан, Шымкент қ.

*e-mail: kosa-7@mail.ru

ПОСТСЕКУЛЯРЛЫ ҚАЗАҚСТАН ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ ДЕСТРУКТИВТІ ДІНИ АҒЫМДАРҒА ҚАРСЫ КҮРЕСІНІҢ ТӘЖІРИБЕСІ: ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ МЕН ӘЛЕУМЕТТІК ЖАУАПКЕРШІЛІК

Мақалада деструктивті діни ағымдар, олардың түсініктері мен ерекшеліктері ашылады. Сондай-ақ мақалада деструктивті діни ағымдардың түрлері айқындалады. Мақала барысында деструктивті діни ағымдардың түрлері ажыратылып, олардың анықтамасы іргелі ғылыми еңбектер және зерттеу жұмыстарын басшылыққа алу арқылы көрсетіледі. Деструктивті діни ағымдардың қоғам тыныштығы мен мемлекеттің тұтастығына келтіретін жағымсыз әрекеттері ашылып, адам өміріндегі ауыр салдары сарапталады. Деструктивті діни ағымдарға қарсы күрес жүргізудің қажеттілігі айқындалды. Постсекулярлы жағдайдағы Қазақстан Республикасындағы деструктивті діни ағымдарға қарсы күрес тәжірибесі көрсетілді. Алдымен Қазақстан Республикасының деструктивті діни ағымдарға қарсы күресінің құқықтық негіздері анықталды. Ел егемендігінің алғашқы жылдарынан бастап қабылданған заңдар анықталды. Сонымен қатар мақала барысында постсекулярлық жағдайдағы Қазақстан Республикасының халықаралық ұйымдар аясында деструктивті діни ағымдар күресіне баға берілді. Халықаралық маңызы бар шаралары анықталды. Мақала барысында деструктивті діни ағымдарға қарсы күрестің әлеуметтік маңыздылығы ашылды. Постсекулярлық жағдайындағы Қазақстан Республикасындағы деструктивті діни ағымдарға қарсы күрестегі құқық қорғау органдары ғана емес, сонымен қатар ғылыми қауымдастықтың да атқаруы тиіс міндеттері айқындалды. Бүгінгі таңдағы бұқаралық ақпарат құралдарының мүмкіндіктерін ескере отырып, деструктивті діни ағымдарға қарсы күрестің жаңа түрлеріне баға берілді.

Түйін сөздер: деструктивті діни ағым, постсекулярлық, заң, мемлекет, конвенция, дәстүр, жауапкершілік.

K. Tuganbaev^{1*}, M. Akhmullaeva¹, T. Espenova², Zh. Isengalieva³

¹Kazakh National Women's Teacher Training University, Kazakhstan, Almaty

²T. Zhurgenov Kazakh National Academy of Arts, Kazakhstan, Almaty

³M. Auezov South Kazakhstan University, Kazakhstan, Shymkent

*e-mail: kosa-7@mail.ru

The experience of combating destructive religious movements in post-secular Kazakhstan: features and social responsibility

The article reveals destructive religious trends, their concepts and features. Also in the article, the authors identified the types of destructive religious movements, for the definition of which fundamental scientific works and research were used. The authors reveal the negative consequences for public order and the integrity of the state, the negative impact on human life resulting from the actions of destructive religious movements. The necessity of fighting destructive religious movements is substantiated. The experience of combating destructive religious movements in the Republic of Kazakhstan in the conditions of post-secularity is demonstrated. The legal basis of the activity of the Republic of Kazakhstan in relation to destructive religious movements is determined. The laws adopted in the first years of the country's sovereignty are analyzed. The article also gives an assessment of international organizations of the activities of the Republic of Kazakhstan in the conditions of post-secularity in relation to destructive religious movements. The international significance of these events has been determined. The article reveals the social significance of the struggle against destructive religious movements. The tasks that should be performed not only by law enforcement agencies, but also by the scientific community in the fight against destructive religious movements in the Republic of Kazakhstan in the conditions of post-secularity are revealed. Taking into account the possibilities of modern mass media, the assessment of new forms of struggle against destructive religious movements is given.

Key words: destructive religious movement, postsecularity, law, state, convention, tradition, responsibility.

К. Туғанбаев^{1*}, М. Ахмуллаева¹, Т. Еспенова², Ж. Исенғалиева³

¹Казахский национальный женский педагогический университет, Казахстан, г. Алматы

²Казахская национальная академия искусств имени Т. Жургенова, Казахстан, г. Алматы

³Южно-Казахстанский университет имени М. Ауэзова, Казахстан, г. Шымкент

*e-mail: kosa-7@mail.ru

Опыт борьбы с деструктивными религиозными течениями в условиях постсекулярного Казахстана: особенности и социальная ответственность

В статье раскрываются деструктивные религиозные течения, их понятия и особенности. Также в статье авторами были выделены виды деструктивных религиозных течений, для определения которых были использованы фундаментальные научные труды и исследования. Авторы раскрывают негативные последствия для общественного порядка и целостности государства, отрицательное воздействие на жизнь человека, возникающие вследствие действий деструктивных религиозных течений. Обосновывается необходимость ведения борьбы с деструктивными религиозными течениями. Демонстрируется опыт борьбы с деструктивными религиозными течениями в Республике Казахстан в условиях постсекулярности. Определены правовые основы деятельности Республики Казахстан в отношении деструктивных религиозных течений. Проанализированы законы, принятые в первые годы суверенитета страны. В статье также дается оценка международных организаций деятельности Республики Казахстан в условиях постсекулярности в отношении деструктивных религиозных течений. Определено международное значение данных мероприятий. В статье раскрыта социальная значимость борьбы с деструктивными религиозными течениями. Раскрываются задачи, которые должны выполнять не только правоохранительные органы, но и научное сообщество в борьбе с деструктивными религиозными течениями в Республике Казахстан в условиях постсекулярности. Учитывая возможности современных средств массовой информации, дана оценка новым формам борьбы с деструктивными религиозными течениями.

Ключевые слова: деструктивное религиозное течение, постсекулярность, закон, государство, конвенция, традиции, ответственность.

Кіріспе

Деструктивті діни ағымдардың адамгершілік құндылықтарға қарсы әрекеттері заманауи қоғам үшін қауіпті болып табылады. Деструктивті діни ағымдар әсіресе атеисттік қоғамнан шығып, постсекулярлы қоғамда діни сауатын аша бастаған мемлекеттер үшін аса қауіпті. Сондықтан деструктивті діни ағымдарға қарсы күрес ұғымы қоғамдық қажеттіліктен туындады. Деструктивті діни ағымдардың қауіптілігі өзге де жағымсыз факторлармен салыстырғанда бірнеше есе қауіпті саналады. Өйткені ол тек рухани болмысты өзгеріске ұшыратып қана қоймай, мемлекеттің тұтастығына да нұқсан тигізуі мүмкін.

Деструктивті діни ағымдар қалыптасқан дәстүрлі дінге қарама-қарсы тұруды ғана мақсат етпейді. Мемлекеттің құқықтық-заңнамалық негіздері мен қалыптасқан тәртіп, дәстүр мен ғұрыптық ерекшеліктерді де мойындамайды. Сол себепті де деструктивті діни ағымдарға қарсы күрес тек жекелеген мемлекеттер

ғана емес, түрлі халықаралық ұйымдар деңгейінде де жүзеге асады. Постсекулярлы кезеңде халықаралық саяси қауымдастықтың белсенді мүшесі ретінде Қазақстан Республикасы да деструктивті діни ағымдарға қарсы күресті жүйелі жүргізеді. Елімізде деструктивті діни ағымдарға қарсы күрестің құқықтық-заңнамалық негіздері толыққанды қалыптасып үлгерген. Деструктивті ағымдардың түрлері жіктеліп, олардың қоғам алдындағы қауіптілік дәрежесі де айқындалды. Қазақстан бірқатар халықаралық ұйымдар аясында да деструктивті діни ағымдарға қарсы күрес ісін жандандыруда. Халықаралық ұйымдар аясында қабылданған жарғылар мен ережелерді басшылыққа ала отырып, біріккен шараларды да ұйымдастыру ісіне белсенді қатысуда. Дегенмен, деструктивті діни ағымдарға қарсы күрес ісі заманауи өзгерістерге байланысты жаңа сипатқа ие болуы тиіс. Ғылыми қауымдастық деструктивті діни ағымдарға қарсы күреске белсенді тартылып, азаматтардың әлеуметтік жауапкершілігін арттырудың тың бағыттары айқындалуы тиіс.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсат-міндеттері

Жетпіс жыл атеисттік қоғамда өмір сүру салдарынан азаматтардың өмірінде бос рухани кеңістік қалыптасқаны рас. Еліміз егемендік алған алғашқы жылдарындағы постсекулярлы қоғамда мұндай руханият, дін саласындағы кемшілікті пайдаланып, мемлекет аумағына түрлі деструктивті діни ағымдар келді. Белсенді насихат жұмыстары нәтижесінде қоғам тыныштығын бұзатын әрі мемлекеттің тұтастығына нұқсан келетін әрекеттер орын ала бастады. Бұл өз кезегінде мемлекеттің деструктивті діни ағымдарға қарсы күрес жүргізуіне түрткі болды. Бүгінгі таңда деструктивті діни ағымдарға қарсы күресте азаматтардың әлеуметтік жауапкершілігін күшейтудің маңыздылығы жоғары. Деструктивті діни ағымдарға қарсы күрес жан-жақты әрі кешенді жүргізілгені нәтижелі болады. Деструктивті діни ағымдардың қауіптілігі мен оның ауыр салдары турасында ғылыми-зерттеу жұмыстарымен қатар, әлеуметтік жарнамаларды күшейту ісі қолға алынуы тиіс. Бұл ретте бұқаралық ақпарат құралдарының мүмкіндіктері толыққанды пайдаланып, науқаншылық сипатынан арылуы қажет. Әлеуметтік желілермен қатар, қоғамдық өмірде белсенді жұмыс атқаратын орталықтардың қызметіне деген сұраныс жоғары. Деструктивті діни ағымдарға қарсы күресте дінтану саласының ғалым-мамандарын кеңінен тарту ісі қолға алынуы тиіс. Кеңес беру, сауықтыру жұмыстары заманауи өзгерістерге сай жаңа сипатқа ие болуы тиіс. Рас, Қазақстан Республикасында деструктивті діни ағымдарға қарсы күрестің құқықтық-нормативтік негіздері қалыптасты. Дегенмен заң талаптары мен деструктивті діни ағымдардың түрлері туралы мәліметтерді көпшілік біле бермейді. Мақаланың басты мақсаты да деструктивті діни ағымдардың ара-жігін ашып, әрқайсысына ғылыми анықтама беру. Сонымен қатар деструктивті діни ағымдарға қарсы күрестің құқықтық-нормативтік негіздерін талдап, жұмыс түрлерін айқындау болып табылады.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мақала барысында дінтанумен қатар, қоғамдық-гуманитарлық ғылым саласына кеңінен танымал ғылыми-зерттеу әдістері қолданылды. Деструктивті діни ағымдарға қарсы күрестің

құқықтық-нормативтік негіздерін анықтау мақсатында құжаттармен жұмыс, оларды зерттеп-талдау әдістері қолданылды. Сонымен қатар, ғылыми-зерттеу жұмысы барысында жалпылау, ұқсастық және болжам жасау сынды әдістер назарға алынды. Құрылымдық-функционалдық талдау жүйесіне сай деструктивті діни ағымдарға қарсы күрестің құрылымдық ерекшеліктерін сипаттап, оны бүтін жүйе ретінде ұштастыра алдық. Мақала барысында аталған зерттеу бағыты бойынша жарық көрген іргелі еңбектер мен кешенді зерттеу жұмыстарындағы жетекші ой, ғылыми ұстанымдар басшылыққа алынды.

Негізгі бөлім

Дін адам өмірімен қатар, әлемдік өркениетте да жоғары маңызға ие. Бұл постсекулярлы қоғам жағдайында өзекті бола түсуде. Дінді көпшілік ғаламды түсініп, қабылдауға жағдай жасайтын бірыңғай жүйе ретінде қарастырады. Дегенмен діннің адамдар арасындағы қарым-қатынасты реттейтін әлеуметтік институт ретіндегі ролі де жоғары. Постсекулярлы қоғамда дін әлеуметтік институт ретінде қоғамдық өмірдің бірегей бөлігі болып табылады. Дін қоғам мүшелерінің дүниетанымын қалыптастырушы күшке ие. Өз кезегінде әр қоғам мүшесінің түсінігі қоғамдық құндылықтарға айналады. Егерде қоғамда ерекше бағаланатын әрі жалпы адамзаттық құндылыққа тән қасиет адамгершілік десек, адамгершілік қасиет діннің көмегімен нәтижелі жүзеге асуы тиіс. Дәстүрлі дін адами болмысқа тән емес қасиеттерге шектеулер қояды. Адамгершілікке жатпайтын қасиеттерге бағытталған шектеулер өз кезегінде ерекше үйлесімділіктегі қоғам заңдылығын қалыптастырады. Діннің мұндай қызметі тұлғаның рухани тұрғыдан жетілуіне жол ашады. Осы тұрғыдан келгенде адам ғана емес, бүтіндей қоғам үшін діннің алар орны ерекше деп айта аламыз. Бұл діннің біріктірушілік қызметін айқындайды. Зерттеуші В.Ф. Коломийцевтің «Социология Герберта Спенсера» атты еңбегінде діннің осы сынды жағымды қызметтері айқындалады. Автор діннің отбасы институтын нығайтып, адамдардың арасындағы қатынастарды реттейтініне мән берген. Сонымен қатар, ұлтаралық қатынастарды ізгілендіреді деп мемлекет пен қоғам үшін маңызды қызметтерін сараптайды (Коломийцев, 2004: 62). Дегенмен әлемдік діндердің даму тарихына назар аударатын болсақ, біз діннің өзге де маңызды қызметтерін байқаймыз. Аталған діннің қызметі

деструктивті діни ағымдардың пайда болуымен байланысты.

Деструктивті діни ағымдар мен діни радикализм ұғымы өзара сабақтас. Ол турасында дінтанушы-ғалымдар Н. Байтенова мен Н. Жетпісбай өздерінің «Фанатизм түсінігі, мәні мен ерекшеліктері» деп аталатын ғылыми-зерттеу жұмыстарында діни радикализм бір діни дәстүрдің шеңберінде пайда болып, қалыптасқан діни түсініктер мен дәстүрге қарсы шығу арқылы бөлінетіндігін атап өтеді. Сонымен қатар діни радикализмнің басты ерекшелігі мен негізгі қайнар көзі ретінде көсемге шектен тыс бағынушылық екендігін дұрыс көрсетеді (Байтенова, Жетпісбай, 2021: 126-127). Деструктивті діни ағымдар қоғамның дамуын тежейді және мемлекеттің тұрақты дамуына өз кедергісін келтіреді деп айтуға толық негіз бар. З.Е. Александрова өзінің «Словарь синонимов русского языка» атты жинағында деструктив сөзінің аудармасын «қиратушы» деп түсіндіреді (Александрова, 2001: 187). Зерттеуші Ю.В. Ахремееваның «Социокультурные основы религиозного экстремизма» атты ғылыми-зерттеу жұмысы барысында «деструктивтік сенім ол ең алдымен әлеуметтік топ, қалыптасқан мәдениетке қарсы тұруды көздейтін субмәдениет» деп баға береді (Ахремеева, 2009: 55). Шындығында деструктивтік діни ағым өздерінің түсініктеріне сай келмейтін дәстүр мен мәдениетті жоққа шығарады. Деструктивті діни ағымдар адамдардың санасында ғасырлар бойы қалыптасып үлгерген құндылықтарды ығыстыруға әрекеттенеді. Басты белгілерінің бірі дәстүрлі діни түсініктер мен ресми мойындалған діни ұйымдардың қызметіне қарсыластық танытады. Сондықтан деструктивтік ағымдарды мемлекет пен қоғам үшін қауіпті деп айта аламыз.

Деструктивті діни ағымдардың белгілері мен ерекшеліктері мәселесі бірқатар зерттеушілердің зерттеу нысанына айналды. Бұл турасында Р.Р. Абдулганеев өзінің еңбегінде діни ағымдарға сипаттама беріп, олардың сыртқы-ішкі сипаттарына қарай деструктивтілігін анықтайды. Сыртқы сипатына қарай деструктивті діни ағымдарды жалпы мойындалған әлеуметтік құндылықтармен санаспай, жоққа шығаруы, дәстүрлі түсініктегі адамдарды күнәһар санауы, қоғамдық талаптар мен тәртіпті мойындамауы, дәстүрлі конфессияларға деген ашық қарсыластық, мемлекеттің заңдарына мойынсұнбауы деп жіктейді. Ал ішкі сипаты бойынша деструктивті діни ағымдар өздеріне қарсы

шыққандармен үнемі күрес жағдайында өмір сүру, тұлғаның жеке қасиеттерін жоққа шығару, өз идеологияларының үстемдігін орнату, тұлғаны жақын ортасынан ажырату деп жіктейді (Абдулганеев, 2012: 15-16). АҚШ-тағы танымал психолог Р. Лифтон өзінің еңбегінде деструктивті діни ағымға мүше адамдар көп жағдайда қоғамды екіге бөліп қарастырады деген пікір білдіреді. Мысалы таза немесе лас, жақсы мен жаман тағы да басқалары. Әрине, өз идеологиясына мойынсұнғандарды жақсы әрі таза адамдар деп санаса, өзгелерін жамандар қатарына қосады. Сонымен қатар Р. Лифтон деструктивті діни ағым мүшелері өздерінің сенімін абсолютті деп санап, қарсы сенім мен пікірді өтірік деп есептейді деген пікір білдіреді. Деструктивті діни ағымдағы адамдар өздерінің ғана құқығын насихаттап, өзге де қоғам мүшелерінің құқығын барынша шектейді. Ең басты мұндай ағым мүшелері өзге адамдармен байланысты және жаңа ақпараттарды барынша сұрыптай отырып, пайдаланады (Lifton, 1989: 265).

Зерттеуші Г.А. Базарбаеваның деструктивті діни ағымдардың басты мақсаты өзіндік ойы жоқ топты қалыптастыру, өз дегендері бойынша жүретін адамдарға басшылық жасау екендігін атап өтеді. Тіпті деструктивті діни ағымның ықпалына түскен адам өзіндік ойлау қабілетінен айырылып, тек сол ұйымның тәртібіне сай әрекет ететіндігін айқындайды (Базарбаева, 2014: 119). Өз кезегінде зерттеуші А.Қ. Омаров «Теріс діни ағымдардың ортақ белгілері» деп аталатын мақаласы барысында деструктивті діни ағымдардың үш белгісін атайды. Ол белгілердің қатарында, үнемі қатігездікті насихаттау, дәстүрлі діни түсініктерге қарсы шығу, жергілікті дәстүр, ұлттық ерекшеліктерді мойындамау бар (Омаров, 2014: 131).

Шетел және отандық зерттеушілер деструктивті діни ағымдардың қоғамға пайдасынан гөрі, зияндылығы басым екендігін атап өтеді. Латын тілінен аударғандағы «деструктив» сөзінің мағынасы да «құлату», «қалыптасқан жүйені бұзу» дегенді білдіреді. Демек, бүгінгі деструктивті діни ағымдар өздерінің негізгі анықтама-сына толыққанды сай әрекет етуде.

Қазіргі постсекулярлы кезеңде деструктивті діни ағым деген ұғымды барлық теріс сенім өкілдеріне қатысты қолданады. Алайда дінтану саласында «культ» пен «деструктивті ағым», сонымен қатар секта ұғымдарының ортақ белгілері болғанымен, әр ұғымның өзіне тән белгілері, ерекшеліктері бар екендігі анық.

Зерттеушілер С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова өздерінің еңбектерінде секта сөзін белгілі бір ілім мен бағыт беруші мектеп деп түсіндіреді (Ожегов, Шведова, 2004: 733). Дінтанушылар секта ұғымын діни қауымдастық деп түсіндіреді. Алғашқы уақытта секта сөзі тіпті анайы ұғымды да білдірген (Пчелинцев, 1999: 23). Секта термині және оның мағынасы мен ерекшеліктері мәселесін америкалық ғалым Брайн Уилсон анықтап, бірқатар тұжырымдар жасайды. Зерттеушінің пікірінше сектаға мүшелікке өту көбіне ерікті түрде жүзеге асады, мүшелікке өту үшін адам терең тексерістен өтеді, секта мүшелері өздерінің сектасы басқалардан ерекше деп сенеді, өздерін Құдайдың таңдаулылары деп санайды, қоғамның өзге мүшелерін жек көреді, жеке басқа табынуға бейім деп қорытындылайды (Борбасова, 2015: 19).

Секта мүшелерінің жеке басқа табыну мәселесіне қатысты П. Сидоров өзінің еңбегінде адам санасын бақылау әрекеті деп түсіндіреді (Сидоров, 2005: 28-34). Зерттеуші М.Н. Артюхов секталардың басты ерекшелігі оның мүшесінің аз болуы деп атайды (Артюхов, 2015: 23). Әрине зерттеушінің бұл пікірін біз шартты деп есептейміз. Өйткені «Иегова куәгерлері» деп танылған сектаның әлемде 8 миллион шамасында мүшесі бар. Секта ұғымына қатысты неміс зерттеушілері М. Вебер және Э. Трельч сыртқы әлемнен оқшаулану мақсатында құрылатындығын айтады. Отандық ғалым-зерттеуші Н.Ж. Байтенова редакторлық еткен «Дінтану негіздері» еңбегінде деструктивті діни ағымдар, секта ұғымдары кеңінен ашылады. Ғалым сектаның белгілі бір діни сенімге оппозиция ретінде пайда болатындығын атап өтеді. Секталардың жұмысы өздерінің идеясы мен ұстанымдарын өзгелерге мойындатумен байланысты екендігін дұрыс көрсетеді. Сектаның басты ерекшеліктері ретінде оның мүшелері қоғамнан оқшауланады деген пікір білдіреді (Байтенова, 2006: 79-80). Сонымен қатар Н.Ж. Байтенова мен Қ. Борбасованың «Жаңа діни ағымдардағы сектантықтың әлеуметтік-философиялық мәні» деп аталатын зерттеу жұмыстарында секта ұғымын ашып, оның ерекшеліктеріне тоқталады. Зерттеушілер сектаға тән белгілер қатарында қатал ұйымдастырылатын иерархиялық тәртіптің болуы, агрессияға толы манипуляциялық әдістерді қолданылуы, адамның тұлғалық еріктеріне бақылау орнату, өздерінің тәртіптеріне бағынбаған адамдарға моральдық қана емес, физикалық та зиян келтіруден

тайынбау деп түйіндейді (Байтенова, Борбасова, 2010: 64).

Қазіргі деструктивті діни ағымдар қатарында «культ» деп аталатын ұйым да бар. Бұл турасында Ю.В. Ахромеева культті әлеуметтік топ деп бағалай келе, қалыптасқан мәдениетке қарсы пайда болатын субмәдениет деп көрсетеді. Культ көбінесе ресми мойындалған дін мен діни дәстүрге қарсы радикалды күш ретінде қалыптасады (Ахромеева, 2009: 55). Культтің теріс әрекеттерін Э. Трельч атап өтеді. Зерттеуші культ мүшелері мемлекет пен жергілікті ұлттардың өзіне тән құндылықтарын мойындамастан, өздерінің ұйым тәртібіне, ережелеріне бағынатындығын атап өтеді (Troeltsch, 2017: 37).

Атап өтетін бір жайт, деструктивті діни ағымға мүше болып, кейін оңалу жолына түсетіндермен ұзақ және ауыр оңалту жұмыстары жүргізіледі. Ең бастысы осы аталған кезкелген деструктивті діни ағымдар қалыптасқан әлеуметтік құндылықтарды мойындамайды. Мысалы, қалыптасып үлгерген әлеуметтік құндылықтарды жоққа шығарып, оларды жек көру, өзге қоғам мүшелерін адасушы деп қабылдау, қоғам және оның мүшелері үшін маңызды мәселелерді күнә ретінде қабылдау, мемлекет бекіткен қоғамдық тәртіп ережелерін мойындамау, өздерінің ағым идеологиясына артықшылық беру, мойындалған діни ұйымдар мен оның мүшелеріне деген қарсыластыққа түсу, мемлекеттің заңнамалық нормаларын ескермеу, өздерінің заңнамалық кеңістігін қалыптастыру, өздеріне қарсы топтармен мәмілесіз күрес жүргізу және тағы да басқаларын атауға болады. Туыстары, өмір бойына араласып келген достарынан бас тартып, томаға тұйықтала өмір сүру де деструктивті діни ағымдардың басты белгілері. Деструктивті діни ұйымдардың басым көпшілігі өздерінің мүшелерін ұзақ уақытта ораза ұстауына, аз ұйықтауы мен көп сыйынуына мән береді. Бұл адамдардың ақыл-ой сергектігіне кері әсер етеді. Осындай үнемі ой үстінде болу жағдайында адамды дегеніне көндіріп, қоғам мүшелеріне қауіп әкелетін әрекеттерді ұйымдастырудың мүмкіндігі жоғары. Зерттеуші Н.Ф. Дик өз еңбектерінде кезкелген деструктивті діни ағым заң бұзушылық, қоғам мүшелерінің өміріне қауіп төндіруге бейім келеді деген пікір білдіреді (Дик, 2006: 16). Рас, деструктивті діни ұйымдар өздерінің мүшелерінің санасына толыққанды бақылау орнатады. Ол үшін түрлі әдіс-тәсілдерді қолданады. Тіпті кей жағдайда өз мүшелерінің тамақтануына

да мән беріп, өзіндік рациондарын белгілейді. Үнемі өз мүшелеріне кінәлі екендігін насихаттап, күнәдан тазару үшін трансқа енгізу секілді жеке адам ретінде мүмкіндіктерін шектейтін бағдарламалар қолданады. Нәтижесінде адептер өтірікке негізделген идеологияны шындық ретінде қабылдап, күнәдан тазару үшін белсенді әрекеттерге барады. Сөзсіз мұндай қауіпті деструктивті діни ағымдардың алдын алып, оларға қарсы күрес жүргізу барлық өркениетті елдердің ішкі саясатындағы маңызды мәселе болып табылады.

Деструктивті діни ағымдарға қарсы күрестің үлкен тәжірибесі қалыптасқан елдердің бірі Қазақстан Республикасы болып табылады. Халықаралық қауымдастықтың заңды мүшесі ретінде Қазақстан Республикасы барлық шаралардың белсенді қатысушысы. Бүгінгі өркениетті мемлекеттердің барлығы дерлік деструктивті діни ағымдармен ымырасыз күресті жүйелі жүргізіп келеді. Олардың басым көпшілігі деструктивті діни ағымдарды анықтау, деструктивті діни ұйымдардың мүшелері мен олардың арасынан террорлық акті ұйымдастыруға бейім мүшелерін тізімге алу және тағы да басқа маңызды шараларды жүзеге асыруда.

Қазақстан Республикасы халықаралық саяси аренада бейтарап, көпвекторлы саясат жүргізетін, бейбітшілікті қалайтын мемлекет ретінде өзін көрсетті. Мемлекеттің ішкі саясаты да қоғамдық келісім мен толеранттылыққа негізделеді. Жүзден астам ұлт және ұлысты біріктіріп отырған мемлекет үшін деструктивті діни ағымдар арқылы қоғамның тыныштығын бұзу қолайсыздық тудырады. Оны кейінгі болып өткен оқиғалар желісі де дәлелдеді. Қазақстан Республикасындағы діни жағдай мен ахуал салыстырмалы түрде алғанда бір ретке келтірілді деп айта аламыз. Дегенмен деструктивті діни ағым мүшелерінің қоғамда жағымсыз әрекеттері әлі де байқалады. Өз уақытында атеисттік идеология Қазақстанда үстемдік еткені белгілі. Коммунистік партия идеологиясы нәтижесінде дәстүрлі діни түсініктер жойыла жаздады. Ел егемендік алған алғашқы жылдары деструктивті діни ағымдардың еліміздегі белсенді жұмысының нәтижелі болуының да басты себебі сондықтан еді. Бос рухани кеңістікті түрлі діни ағымдардың насихаты арқылы толтыруға тырысқан азаматтардың адасып жатқан жайттары жетерлік. Бұл еліміздегі деструктивті діни ағымдардың белсенді жұмыстарының нәтижесі. Сондықтан деструктивті діни ағымдарға қарсы

күрес әлі күнге дейін өз маңыздылығын жоймаған мәселеге айналып отыр.

Қазіргі таңда елімізде деструктивті діни ағымдар тек ислам ғана емес, христиан дінінің құндылықтарын пайдалана отырып, өмір сүріп келеді. Олардың идеологиясы Қазақстан Республикасы Конституциясы мен ата-баба дінінің түсініктеріне сай келмейді. Деструктивті діни ағымдарға қарсы Қазақстан Республикасында қалыптасқан күрес түрлерін анықтап, баға беру үшін алдымен құқықтық-нормативтік негіздерін айқындап алудың қажеттілігі бар.

Қазақстан Республикасында деструктивті діни ағымдарға қарсы қабылданған заңдар халықаралық ережелер шеңберіне сай келеді. Заңдар осы бағыттағы халықаралық ұйымдардың да жарғыларымен ұштасады. Демек, деструктивті діни ағымдарға қарсы күрес ең алдымен нормативтік-құқықтық базаны дайындаудан басталды. Осы ретте атап өтетін бір жайт, Қазақстан Республикасы үшін деструктивті діни ағымдар белсенді қызмет ететін елдермен әріптестік байланыстардың маңыздылығы жоғары. Осы бағытта бірнеше жылдық тәжірибесі бар мемлекеттермен ықпалдастық байланыстар арқылы түрлі келісім-шарт жасасу басты ұстаным. Қазақстан Республикасы деструктивті діни ағымдарға қарсы халықаралық заңнамаларда БҰҰ 1937 жылы қабылдаған «Терроризмнің алдын алу мен оны жазалау туралы» конвенциясы, сонымен қатар 1977 жылы қабылданған «Терроризмнің алдын алу туралы» деп аталатын Еуропалық Конвенция да бар. Маңызды халықаралық құжаттардың бірі 1987 жылы қабылданды. «Оңтүстік Азия мемлекеттері аумағында терроризмнің алдын алу туралы» деп аталатын Конвенция, 1994 жылы қабылданып, бүгінгі күнге дейінгі қолданыстағы «Халықаралық терроризмді жою шаралары туралы» деп аталатын халықаралық Конвенция талаптарын да басшылыққа алады. Мұндай маңызды конвенциялардың бірі 1997 жылы қабылданды. «Терроризммен күрес туралы» және 1999 жылы қабылданған, қолданыстағы «ТМД мемлекеттерінің терроризммен күресінің ынтымақтастығы туралы» конвенциялар мен шарттар біздің еліміздің аталған бағыттағы күрес ұстанымдарын белгілейді. Қазақстан Республикасы «Шанхай бестігі», кейіннен Шанхай ынтымақтастық ұйымы деп аталған халықаралық ұйым аясында «Терроризм, сепаратизм және экстремизммен күрес туралы» деп аталатын конвенцияның талаптарын басшылыққа алады. Аталған конвенция 2001 жылы қабылданды (Жандосова, 2014: 74).

Қазақстан Республикасының деструктивті діни ағымдарға қарсы күресінің нормативтік-құқықтық базасы 1998 жылдың 1 қаңтарынан басталды деп айтуға болады. Осы жылы Қазақстан Республикасы Қылмыстық Кодексінде 167 және 233-баптары пайда болды. Аталған баптарда алғаш рет мемлекет қауіпсіздігіне нұқсан келтіретін әрекеттерді нақты лаңкестік және экстремизм деп бағалау орын алды. Сонымен қатар 1999 жылдың 13 шілдесінде «Лаңкестікпен күрес туралы» деп аталатын Қазақстан Республикасы Заңы да қабылданған болатын.

2000 жылдың 10 шілдесінде деструктивті діни ағымдарға қарсы күреске Ұлттық қауіпсіздік комитетін жұмылдыру мақсатында «Лаңкестікпен экстремизм белгілерінің алдын алу және жолын кесу жолындағы шаралар туралы» деп аталатын Жарлық шықты. Жарлық негізінде Қазақстан Республикасының «Лаңкестікпен күрес туралы» Заңы шықты. Осыған дейін, яғни 1998 жылы 26 маусым айында «Ұлттық қауіпсіздік туралы» заң шыққан болатын. Ұлттық қауіпсіздік деструктивті діни ағымдарға қарсы күресте жетекші орын алуы тиіс болды. Кейінгі оқиғалар көрсеткендей аталған комитет бұл міндетті абыроймен атқарды. 1999 жылы 13 шілде айында Қазақстан Республикасының «Терроризммен күрес туралы» заңы шығады. Деструктивті діни ағымдарға қарсы күресте басты жұмыстар бұқаралық ақпарат құралдарына жүктелетіні түсінікті. 1999 жылдың 23 шілдесінде «Бұқаралық ақпарат құралдары туралы» заң шықты. Рас, ел егемендігінің алғашқы жылдарынан-ақ діни сенім мәселесінің заңнамалық негіздері қалыптасқан болатын. Мысалы 1992 жылы 15 қаңтар айында «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» Заңы шыққанымен, уақыт өте келе аталған заң жаңа шыққан заңдар арқылы күшін жойған болатын. Қазақстанда деструктивті діни ағымдарға қарсы күресте халықаралық ұйым шарттарының заңнамаларына артықшылықтар беріледі. Мысалы 2001 жылдың 15 маусымында қабылданған Шанхай конвенциясына негіздей отырып, Қазақстан Республикасы 2002 жылдың 18 сәуірінде деструктивті діни ағымдарға қарсы Заңдарына бірқатар өзгерістер енгізді. Жалпы Шанхай ынтымақтастық ұйымы аясында оған мүше елдер 2000 жылы 21 сәуір айында деструктивті діни ағымдарға қарсы шарт қабылдайды. Ұйым аясында Қазақстан және Қытай Халық Республикасы 2002 жылы 23 желтоқсан айында Пекин қаласында деструктивті діни

ағымдарға қарсы күрес турасында келісім-шарттар қабылдады. Міне осындай кең көлемдегі жұмыстар нәтижесінде еліміздегі деструктивті діни ағымдарға қарсы күрестің заңнамалық негіздері қалыптасты.

Қазақстанда тіркелмеген және идеяларында деструктивтілік ауытқушылығы бар діни ұйымдардың мүшелері жан-жақты насихат жұмыстарын жүргізіп келген. Соңғы қабылданған дін саласын реттеу заңы осы насихат жұмысына шектеу қойды. Ендігі кезекте көше аралап, адамдар арасында белсенді насихат жұмысын жүргізіп келген ағымдардың жұмысы шектеліп, оларды қайта тіркеу жұмыстары басталды.

Қазақстан Республикасында деструктивті діни ағымдарға қарсы күрестің бірі – олардың бұрынғы мүшелерін сауықтыру жұмыстары болып табылады. Осы мақсатта Ұлттық қауіпсіздік комитеті жанынан діни сауықтыру орталықтары ашылып, үкіметтік емес ұйымдар құрылды. Мысалы дін істері агенттігінің жанында «Мәдениеттер мен діндердің халықаралақ орталығы» құрылды. Орталық әртүрлі бағытта жұмыс жасайды. Кеңес беру, түрлі кездесулер мен семинарлар, тренингтер ұйымдастыру, азаматтардың сұрақтарына жауап беру, діни ұйымдар мен мемлекет арасындағы байланыстарды оңтайландыру, әріптестікті күшейту және тағы да басқа маңызды қызметтерді атқарады.

2013-2017 жылдарға арналып, діни экстремизм мен терроризмге қарсы тұратын іс-қимылдар бойынша мемлекеттік бағдарлама қабылданған болатын. Бұл бағдарламаның мақсаты мемлекет пен ұлттық қауіпсіздік, қоғам мүшелері деструктивті діни ағымдарға қарсы ымырасыз күрес, азаматтардың діни білімін көтеру, діни сауатты арттыру болды.

2013 жылдың 24 маусымында «Қазақстан Республикасының антитеррористік орталығын бекіту Ережесі» туралы Жарлық шықты. Нәтижесінде антитеррористік орталық ашылды. Оған дейін 2011 жылдың мамыр айында Дін істері агенттігі де құрылған еді. Кеңес беру мен сараптамалық кеңес жұмыстары басталды.

Деструктивті ағымдарға қарсы Қазақстан Республикасының күресінің негізгі түрлерінің бірі – халықаралық ұйымдармен және шетелдік әріптес мемлекеттермен бірлесіп жүзеге асырылатын оқу-жаттығу жиындары болып табылады. Сонымен қатар ел ішінде де өзіміздің арнайы топ жасақтары мен әскери күштердің де деструктивті ағым өкілдерінің нақты террорлық әрекеттері орын алған жағдайдағы іс-қимылдары

үнемі пысықталып отырылады. Нақтырақ айтар болсақ, ел егемендігі жылдарында Қазақстан Республикасы бірқатар антитеррорлық оқу-жаттығу жиындарына қатысып үлгерді. Ол әсіресе көршілес елдермен бірлескен және халықаралық ұйымдардың аясында ұйымдастырылған болатын. Солардың кейінгілеріне тоқталатын болсақ, Қазақстан Республикасы 2013 жылы өзі Шанхай ынтымақтастық ұйымы аясында терроризмге қарсы «Қазығұрт-Антитеррор 2013» атты әскери оқу-жаттығу жиынын өткізген болатын. Аталмыш оқу-жаттығу жиынына елімізден бөлек Қытай, Қырғызстан, Ресей, Тәжікстан және Өзбекстан елдерінің әскери құрылымдары қатысты. Шанхай Ынтымақтастық ұйымы аясында ұйымдастырылған шараға Үндістан, Иран, Пәкістан, Беларусь, Түркия мемлекеттері бақылаушы ретінде шақырылған. Бұған дейін еліміз «Тянь-шань 2006» және «Бейбітшілік миссиясы – 2010» оқу-жаттығу жиындарын өткізген болатын. Әрине еліміздің мұндай ауқымды іс-шараларды ұйымдастыруы және сәтті өткізе алуы сөзсіз оның халықаралық саяси аренада беделін көтерері анық.

Деструктивті ағымдардың әрекетіне қарсы ұйымдастырылған оқу-жаттығу жиындарының ішінде жекелеген елдермен бірге ұйымдастырылған да шаралардың маңызы жоғары. Мысалы 2017 жылы Қазақстан Республикасы мен Пәкістан Ислам Республикасы арасында «DOSTARYM-2017» атты оқу-жаттығу жиыны ұйымдастырылды. Жиынның басты мақсаты адамзат үшін қауіпті саналып отырған терроризмге қарсы күресте тәжірибе алмасып, террорлық әрекет барысында кепілге алынған тұлғаларды босату, заңсыз әскери құрылымдарды жою сынды жұмыстарды пысықтау болып табылады. Жиын екі аптаға созылып, дайындық жұмыстары үш кезең бойынша жүргізілді. Бірінші кезең жеке дара дайындық, екіншісі топтардың үйлесуі, бірлескен оқу-жаттығу жұмыстарын жүргізу. Жиынға екі елден жүзге тарта әскери қызметші, жетпіске тарта әскери бірлік пен арнайы әскери техникалар тартылған болатын. Атап өтетін жайт араб елдерінің ішінде осы Пәкістан Ислам Республикасымен арадағы осындай бірлескен әскери оқу-жаттығу жұмыстары алдағы уақытта да жалғасын табады.

Мұндай оқу-жаттығу жиындарының бірі 2018 жылы Ресей Федерациясында Шебаркуль қаласында ұйымдастырылып, ол «Бейбітшілік миссиясы – 2018» деп аталды. 22-29 тамыз аралығында өткен әскери оқу-жаттығуға 3000-

нан астам әскери қызметкерлер мен 500-ге жуық арнайы әскери техникалар жұмылдырылған болатын.

Қазақстанда деструктивті діни ағымдарға қарсы күресте әрқоғам мүшесі мен мемлекет өз алдында тұрған әлеуметтік жауапкершілікті ұғына алуы тиіс. Мысалы, мұның бір жолы әлеуметтік жарнамаларды күшейту болып табылады. Сонымен қатар деструктивті діни ағымдарға қарсы күресте бұқаралық ақпарат құралдарының алар орны да маңызды. Теледидар, әлеуметтік желілер ұлттық идеология мен мемлекеттік ұстанымды насхаттаудың мүмкіндігі көп үлгісі. Деструктивті діни ағымдардың салдарына байланысты әлеуметтік жарнамаларды күшейте отырып, жоғары нәтижелерге жетуге болады. Қазіргі таңда деструктивті діни ағымдардың ұлттық қауіпсіздікке тигізер ауыр салдары мен мемлекет тұтастығын бұзатындығы туралы мәліметтерді азаматтарға жүйелі түрде түсіндіру қажет. Әлеуметтік маңызы жоғары мұндай жарнамалар арқылы деструктивті діни ағымдардың белгілері, ерекшеліктері, зардаптары нақты адамдардың мысалында көрсетілгені абзал.

Нәтижелері мен талқы

Сонымен келтірілген мәліметтерді сараптай келе, деструктивті діни ағымдар мемлекет пен қоғам мүшелері үшін аса қауіпті екендігі айқындалды. Бұлар постсекулярлы қоғамда шынайы діни ілімдерге деген қайшылықты көзқарасты тудырады. Деструктивті діни ағымдар адамдарды қоғамнан алыстатып, оқшау өмір сүруге дағдыландырады. Өздерінің идеологияларын барлық тәртіп пен ережелерден жоғары санап, өзгенің пікірімен санаспайды. Деструктивті діни ағым мүшелері үнемі ұйымның идеясына бағынуы үшін барлық әдіс-тәсілдерді шебер пайдаланады. Адамдарды өздерінің сеніміне деген адалдығын сақтау үшін үгіт-насихаттар жүргізіп, осы идея жолында құрбан болуға да даяр болу керектігіне қол жеткізеді. Сөзсіз деструктивті діни ағымдар азаматтардың жеке көзқарасы мен қалыптасқан дүниетанымын мойындамайды. Сол сияқты мемлекет ішінде қалыптасқан саяси-әлеуметтік және адамгершілік-рухани құндылықтарды жоққа шығарады. Бұл өз кезегінде мемлекеттің тұтастығы мен егемендігіне де төнген қауіпті білдіреді.

Деструктивті діни ағымдарға қарсы күрес кез-келген өркениетті елдерге тән. Қазақстан

Республикасы да деструктивті діни ағымдарға қарсы күрестің толыққанды құқықтық-заңнамалық негіздерін қалыптастырды. Бүгінде әлеуметтік желі мен интернеттегі дайын ресурстар жағдайында деструктивті діни ағымдарға қарсы күрестің заманауи тәсілдері талқыланып, тың бағыттары ұсынылуы тиіс.

Қорытынды

Постсекулярлы қоғамда деструктивті діни ағымдарға қарсы күрес ең алдымен қоғамның тыныштығы мен мемлекеттің тұрақты болашағы үшін аса қажет. Өз кезегінде деструктивті діни ағымдар қоғамның тыныштығын бұзып қана қоймай, мемлекеттің тұрақты дамуына кедергісін келтіретін маңызды факторлар қатарына жатады. Деструктивті діни ағымдар, олардың ішінде секта мен әртүрлі теріс діни культтік ұйымдар адамдардың ерікті түрде жүріп-тұруын тежеп, өзіндік ойлау және шешім қабылдау сынды адами қасиеттерді шектейді. Деструктивті діни ағымдар, секталар мен әртүрлі теріс культтік ұйымдар адамдарды өз мақсаттарына жұмылдыру үшін түрлі психологиялық әдіс-тәсілдерді белсенді пайдаланады. Деструктивті діни ағым діннің маңызды қасиеттері мен міндеттерін насихаттау емес, керісінше адамдарды барынша окшаулап, өздерінің отбасы мүшелерімен араласудан қалдырады. Рас қазіргі таңда түрлі әлеуметтік қиындықтар салдарынан адамдар арасында өмірден түңіліп, түрлі тығырықты жайттарға тап болғандар көптеп кездеседі. Тіпті психологиялық ауытқушылығы бар, қаржылық әлеуетті адамдар да деструктивті діни ағымдардың басты назарында. Деструктивті діни ағым негізінен әлемдік діндердің атын жамылғанымен түптеп келген жалған сенімге құрылады. Деструктивті діни ағымдар отбасылық институтты әлсіретіп, күйретеді. Сондықтан бұл теріс ағымдардың жұмысы құпия түрде жүргізіледі. Осылайша өз мүшелерінің санасы, дүниетанымы мен ұстанымдарын толық бақылауға алады. Деструктивті діни ағым

мүшелері осылайша бірінші кезекте отбасын емес, жалған сенімді таңдайтын дәрежеге жетеді. Дәстүрден тыс діни ағымдар қалыптасқан діни нормалар, әдет-ғұрыптарды мойындай бермейді.

Деструктивті ағымдар, секта және түрлі теріс культтік ұйымдардың алдын-алу жұмыстары жүйелі түрде жүргізілуі керек. Арнайы сараптамалық орталықтар ашылып, қоғамда отбасы институтының орнын күшейтуге қатысты шаралар қабылданудың маңыздылығы жоғары. Осы бағыттағы әлеуметтік жарнамаларды көптеп түсіріп, ресми арналардан таратылуы да мәселенің алдын-алуға көп септігін тигізеді анық.

Қазақстан Республикасындағы деструктивті діни ағымдарға қарсы күрес жүйелі жүргізілуде. Деструктивті діни ағымдар адамдардың өмірі мен тағдырына ауыр салдар енгізумен қатар, мемлекеттің де тұтастығына нұқсан келтіретін қасиетке ие. Сол себепті оған қарсы күресте тек мемлекет пен тиісті органдарға жауапкершілік артып қоймай, әр қоғам мүшесі болып жүргізу ісін қолға алуы керек. Біздің пікірімізше деструктивті діни ағымдарға қарсы күресте ғылыми зерттеу орталықтарын ашудың маңыздылығы өте жоғары. Белгілі дінтанушы ғалым-зерттеушілерді біріктіріп, нақты іс-әрекеттер мен шараларды жүзеге асыру қажет. Азаматтарға деструктивті діни ағымдар бойынша ақпараттық тұрғыдан кеңестер беріп, құқықтық көмек берілу ісі де заман ағымына сай қайта қалыптасқаны дұрыс. Мұндай қайта қалыптасу жұмыстары әлеуметтік желілерді толыққанды қамтығанда барынша нәтижелі болады. Әлеуметтік жауапкершілік тұрғысынан келгенде деструктивті діни ағымдарға қарсы күресте отбасы институтының ролін көтеру маңызды. Деструктивті діни ағымдарға мүше болып жатқан азаматтар отбасынан қолдау көрмеген жандар екендігін ескерсек, баланың жас күнінен отбасы мүшелеріне жақын болып, діни сауатын отбасы жағдайында қалыптастыруына көңіл бөлінуі керек. Мұндай жүйелі жұмыстар күнделікті өмір жағдайында жүйелі түрде қолға алынуы үлкен нәтижелер береді деп тұжырымдаймыз.

Әдебиеттер

- Абдулганеев Р.Р. (2012) Деструктивные культы и тоталитарные секты как источник распространения религиозного экстремизма // Грамота. – №10(24). – Тамбов: – 184.
- Александрова З.Е. (2001) Словарь синонимов русского языка. – Москва: Русский язык. – 568.
- Артюхов М.Н. (2015) Секта: научная терминология или компрометация новых религиозных движений // Историческая и социально-образовательная мысль. – Том 7.- №5. Часть 2. – Москва: – 192.
- Ахремеева Ю.В. (2009). Социокультурные основы религиозного экстремизма. – Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Воронеж: – 178.

- Базарбаева Г.А. (2014) Жат діндердің құрсауындағы жастар көп // Дін және қазіргі заман. – Екінші басылым. – Астана: – 140.
- Байтенова Н.Ж. (2006) Дінтану негіздері. – Алматы: Қазақ университеті. – 356.
- Байтенова Н.Ж., Борбасова Қ.М. (2010) Жаңа діни ағымдардағы сектантықтың әлеуметтік-философиялық мәні // Адам және әлем: философия, ғылым, мәдениет. – Алматы: – 319.
- Байтенова Н.Ж., Жетпісбай Н. (2021) Фанатизм түсінігі, мәні мен ерекшеліктері (жалпы фанатизм, радикализм, фундаментализм, экстремизм, терроризм түсініктерінің ара жігін айқындау) // Адам әлемі. – №1 (87). – 124-138.
- Борбасова Қ.М. (2015) Дінтанудағы сектатану // ҚазҰУ хабаршысы. Дінтану сериясы. – №1 (1). Алматы: – 176.
- Дик Н.Ф. (2006). Культура и традиции мировых религий. – Ростов на Дону: Баро-пресс. – 232.
- Жандосова Ш.М. (2014) Діни экстремизмге қарсы Қазақстан Республикасының саясаты // Философия докторы PhD ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы: – 126.
- Коломийцев В.Ф. (2004) Социология Герберта Спенсера. – Социс. – №1. – Москва: – 176.
- Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. (2004) Современный толковый словарь русского языка. – Санкт-Петербург: ИТИ Технологии. – 1254.
- Омаров А.Қ. (2014) Теріс діни ағымдардың ортақ белгілері // Дін және қазіргі заман. – Екінші басылым. – Астана: – 140.
- Пчелинцев А.В. (1999) К вопросу о терминах «традиционная религия» и «секта» // Религия и право. – №2. – Москва: – 188..
- Сидоров П.И. (2005) Психический терроризм – неletalное оружие массового поражения // Российский психиатрический журнал. – №3. – 123.

References

- Abdulganeev R.R. (2012) Destruktivnye kulty i totalitarnye sekty kak istochnik rasprostraneniya religioznogo jekstremizma [Destructive cults and totalitarian sects as a source of spreading religious extremism] // Gramota. – №10(24). – Tambov. – 184 s. (in Russian)
- Aleksandrova Z.E. (2001) Slovar' sinonimov russkogo jazyka [Dictionary of synonyms of the Russian language]. – Moskva: Russki yazik. – 568 s. (in Russian)
- Artjuhov M.N. (2015) Sekta: nauchnaja terminologija ili komprometacija novyh religioznych dvizhenij [Sect: Scientific terminology or compromise of new religious movements] // Isoricheskaja i social'no-obrazovatel'naja mys'. – Tom 7.- №5. Chast' 2. – Moskva. – 192 s. (in Russian)
- Ahremeeva Ju.V. (2009). Sociokulturnye osnovy religioznogo jekstremizma [Socio-cultural foundations of religious extremism]. – Dissertacija na soiskanie uchenoj stepeni kandidata filosofskih nauk. – Voronezh. – 178 s. (in Russian)
- Bazarbaeva G.A. (2014) Zhat dinderdin kursauyndagy zhastar kop [There are many young people trapped in alien religions] // Din zhane kazirgi zaman. – Ekinshi basylym. – Astana. – 140 b. (in Kazakh)
- Baitenova N.Zh. (2006) Dintanu negizderi [Fundamentals of religious studies]. – Almaty: Kazak universiteti. – 356 b. (in Kazakh)
- Baitenova N.Zh., Borbasova Q.M. Zhana dini agymdardagy sektantyktyn aleumettik-filosofijalyk mani [Socio-philosophical meaning of sectarianism in New Religious Movements] // Adam zhane alem: filosofija, gylım, madeniet. – Almaty, 2010. – 319 b. (in Kazakh)
- Baitenova N.Zh., Zhetspisbaj N. Fanatizm tusinigi, mani men erekshelekteri (zhalpy fanatizm, radikalizm, fundamentalizm, jekstremizm, terrorizm tusinikteriniń ara zhigin ajkyndau) [The concept, essence and features of fanaticism (defining the relationship between the concepts of fanaticism, radicalism, fundamentalism, extremism, terrorism in general)] // Adam әлемі. – №1 (87). – 2021. – 124-138 b. (in Kazakh)
- Borbasova Q.M. (2015) Dintanudagy sektatanu [Sectarianism in religious studies] // KazUU habarshysy. Dintanu serijasy. – №1 (1). Almaty. – 176 b. (in Kazakh)
- Dik N.F. (2006). Kultura i tradicii mirovyh religij [Culture and traditions of world religions]. – Rostov na Donu: Baro press. – 232 s. (in Russian)
- Zhandosova Sh.M. (2014) Dini jekstremizmge karsy Kazakstan Respublikasynyn sajasaty [Policy of the Republic of Kazakhstan against religious extremism] // Filosofija doktory PhD gylımı darezhesin alu ushin dajyndalğan dissertacija. – Almaty. – 126 s. (in Kazakh)
- Kolomijcev V.F. (2004) Sociologija Gerberta Spensera [The Sociology of Herbert Spencer]. – Socis. – №1. – Moskva. – 176 s. (in Russian)
- Ozhegov S.I., Shvedova N.Ju. (2004) Sovremennyj tolkovyj slovar' russkogo jazyka [Modern explanatory dictionary of the Russian language]. – Sankt-Peterburg: ITI Technologii. – 1254 s. (in Russian)
- Omarov A.Q. (2014) Teris dini agymdardyn ortak belgileri [Common features of negative religious movements] // Din zhane kazirgi zaman. – Ekinshi basylym. – Astana. – 140 b. (in Kazakh)
- Pchelincev A.V. (1999) K voprosu o terminah «tradicionnaja religija» i «sekta» [On the question of the terms «traditional religion» and «sect»] // Religija i pravo. – №2. – Moskva. – 188 s. (in Russian)
- Sidorov P.I. (2005) Psicheskij terrorizm – neletal'noe oruzhie massovogo porazhenija [Psychic terrorism is a non-lethal weapon of mass destruction] // Rossijskij psichiatricheskij zhurnal. – №3. – 123 s. (in Russian)
- Lifton R.J. (1989) Thought Reform and the Psychology of Totalism: a Study of Brainwashing in China. – Carolina: UNS Press. – 528 p. (in English)
- Troeltsch E. (2017) Der Platz des Christentums unter den Weltreligionen // Handbuch Theologie der Religionen. Freiburg; Basel; Wien: Herder. – 192 p. (in English)

ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМДАРЫ

FOREIGN PUBLICATIONS

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Jon Mahoney 

Kansas State University, USA, Manhattan

e-mail: jmahoney@ksu.edu

THE RELIGION CLAUSES IN THE US CONSTITUTION: SOME DEBATES ON LIBERTY, EQUALITY, AND RELIGIOUS FREEDOM

In this short article, my aim is to introduce readers to some debates about religious freedom and constitutional law in the United States. I highlight a few of the enduring questions debated by political philosophers and legal scholars. For example, does the Constitution require special religious exemptions for citizens whose religious convictions put them at odds with otherwise neutral and legitimate state policy? Should the Constitution be interpreted as supporting a strict secularism or a multicultural egalitarian liberal position? What are the limits to religious freedom? To illustrate how these and related questions are debated I consider some recent work on religious freedom jurisprudence in the United States. Some legal theorists argue that the idea of religious freedom in the Constitution is based mostly on an ideal of liberty of conscience or freedom of religious belief and practice. Others claim that both liberty and equality are central to the religion clauses of the Constitution. This gives rise to debates on how best to respect the religious liberty of all citizens, including members of the many religious minorities in the US. Debates on these issues also arise in legal practice, especially when the Supreme Court must decide whether a law unfairly burdens or restricts a religious practice. By examining some important legal verdicts on the religion clauses to the First Amendment of the Constitution we can see some ways that theoretical debates about law and religious freedom are directly relevant to legal practice. These verdicts also illustrate how political values such as liberty and equality oftentimes play a significant role in how the religion clauses of the Constitution are interpreted by Supreme Court judges.

Key words: Religious Freedom, Law, Constitution, Religion, Equality.

Джон Махони

Канзас мемлекеттік университеті, АҚШ, Манхэттен қ.

e-mail: jmahoney@ksu.edu

АҚШ Конституциясындағы дін туралы баптар: бостандық, теңдік және діни бостандық туралы кейбір пікірталастар

Автор мақалада оқырмандарға АҚШ-тағы діни бостандық пен конституциялық құқық туралы кейбір пікірталастармен таныстыруды мақсат етеді. Саяси философтар мен заңгер ғалымдар талқылайтын кейбір тұрақты сұрақтар бөліп көрсетіледі. Мысалы, діни көзқарастары бейтарап және заңды мемлекеттік саясатқа қайшы әкелетін азаматтар үшін Конституция арнайы діни жеңілдіктерді талап ете ме? Конституцияны қатаң зайырлылықты немесе көпмәдениетті эгалитарлық либералдық ұстанымды қолдау ретінде түсіндіру керек пе? Діни еркіндікке қандай шектеулер бар? Осы және оған қатысты сұрақтардың қалай талқыланатынын көрсету үшін мен АҚШ-тағы діни бостандық заңы бойынша соңғы жұмыстарды қарастырдым. Кейбір заң теоретиктері Конституциядағы діни сенім бостандығы идеясы негізінен ар-ождан бостандығы идеясына немесе діни сенім мен іс-әрекет бостандығына негізделген деп санайды. Басқалары бостандық та, теңдік те Конституцияның дінге қатысты баптарының негізі болып табылады деп мәлімдейді. Бұл барлық азаматтардың, соның ішінде АҚШ-тағы көптеген діни азшылықтардың өкілдерінің діни бостандықтарын қалай жақсы құрметтеуге болатыны туралы пікірталастар тудырады. Бұл мәселелер бойынша пікірталастар заң тәжірибесінде де туындайды, әсіресе Жоғарғы Сот заңның діни тәжірибеге әділетсіз ауыртпалық түсіретінін немесе шектейтінін шешуі керек болған кезде. Конституцияның бірінші түзетуіндегі дін баптары бойынша кейбір маңызды құқықтық үкімдерді қарастыра отырып, біз заң және діни бостандық туралы теориялық пікірталастардың заң тәжірибесіне тікелей қатысы бар екенін көреміз. Бұл үкімдер сонымен қатар бостандық пен теңдік сияқты саяси құндылықтардың Конституцияның дінге қатысты баптарын Жоғарғы Сот судьялары қалай түсіндіруде маңызды рөл атқаратынын да көрсетеді.

Түйін сөздер: діни бостандық, заң, конституция, дін, теңдік.

Джон Махони

Канзасский государственный университет, США, г. Манхэттен
e-mail: jmahoney@ksu.edu

Статьи о религии в Конституции США: некоторые дебаты о свободе, равенстве и религиозной свободе

В статье цель автора — познакомить читателей с некоторыми дебатами о свободе вероисповедания и конституционном праве в Соединенных Штатах. Я выделяю несколько устойчивых вопросов, обсуждаемых политическими философами и учеными-правоведами. Например, требует ли Конституция особых религиозных исключений для граждан, чьи религиозные убеждения противоречат нейтральной и законной государственной политике? Следует ли толковать Конституцию как поддерживающую строгую светскую или мультикультурную эгалитарную либеральную позицию? Каковы пределы религиозной свободы? Чтобы проиллюстрировать, как обсуждаются эти и связанные с ними вопросы, я рассмотрю некоторые недавние работы по юриспруденции свободы вероисповедания в Соединенных Штатах. Некоторые теоретики права утверждают, что идея религиозной свободы в Конституции основана в основном на идеале свободы совести или свободы религиозных убеждений и практики. Другие утверждают, что и свобода, и равенство занимают центральное место в статьях Конституции о религии. Это порождает споры о том, как лучше уважать религиозную свободу всех граждан, включая представителей многих религиозных меньшинств в США. Дебаты по этим вопросам также возникают в юридической практике, особенно когда Верховный суд должен решить, является ли закон несправедливым бременем или ограничением религиозной практики. Изучая некоторые важные юридические решения по пунктам о религии к Первой поправке к Конституции, мы можем увидеть, что теоретические дебаты о праве и свободе вероисповедания имеют прямое отношение к юридической практике. Эти вердикты также иллюстрируют, как политические ценности, такие как свобода и равенство, часто играют важную роль в том, как судьи Верховного суда толкуют положения Конституции о религии.

Ключевые слова: религиозная свобода, закон, конституция, религия, равенство.

Introduction

What are the limits to religious freedom? What role can government play in regulating and restricting religious belief and practice? Are there ways that government can legitimately support religion? These are among the most debated questions concerning religious liberty in the United State. How these questions are answered can impact religious and non-religious citizens. For example, if there are special privileges granted to religious beliefs and practices religious citizens can receive exemptions from laws that non-religious citizens must comply with. If there is a mandatory policy of military conscription (as was the case during World War I, World War II, the Vietnam War era and at other times in US history) a religious citizen whose moral convictions prohibit killing humans might be given an exemption from military service. A non-religious citizen who is committed to a moral doctrine of pacifism may face significant challenges to receiving an exemption from military service. Furthermore, if government allocates funds for education publicly funded secular schools will generally be eligible to receive such funds. Private religious schools by contrast might not be eligible on grounds that the

Constitution prohibits government from sponsoring or endorsing religious beliefs or practices. Legal and political theorists debate these topics by combining theories of law with theories of politics.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

The Religion Clauses to the US Constitution are legal principles that express political values, including liberty of conscience and a secular conception of political authority. Supreme Court verdicts on legal cases that adjudicate conflicts over religious freedom and its limits reflect legal and political value judgments. Central political values include liberty and equality. For these reasons this article relies on the following sources: Supreme Court case law, legal theory that examines the Religion Clauses to the US Constitution, and work by political philosophers. The primary justification for this multidisciplinary approach is that research by scholars from different disciplines is better suited for examining different features to religious freedom jurisprudence in the US context. To connect theoretical claims to actual legal practice, consulting Supreme Court verdicts is also essential.

Scientific research methodology

The research method used in this article is common to legal philosophy as applied to the US Constitution. By combining ideas from political philosophy, legal scholarship, and some Supreme Court cases it is possible to highlight some of the most basic and important values that inform religious freedom jurisprudence. Some scholars put little emphasis on the impact that value judgments play in legal practice. Yet the legal cases and legal scholars cited in this article illustrate why a method of examining religious freedom in the US context should also consider ideas from political philosophy.

Main part

I. The Case for A Secular Interpretation of the Religion Clauses

The First Amendment to the US Constitution contains two fundamental legal principles concerning religious liberty: “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof...” These principles are commonly called the Establishment Clause and the Free-Exercise Clause. The basic idea underlying each is as follows. The Establishment Clause prohibits government from directly endorsing a religious viewpoint or from favoring one religious viewpoint over another. The Free-Exercise Clause guarantees the right to religious freedom.

Partly as a result of Supreme Court jurisprudence and partly as a result of legislation by Congress the interpretations of the religion clause have evolved over time. For example, although the wording of the Establishment Clause refers to a limit to the power of “Congress” in today’s context the principle is understood as limited the power of government as such, including state and local government. Likewise, starting in the 20th C the Supreme Court began to interpret the right to religious liberty as a reason to give some religious citizens an exemption from a legal obligation. For example, the Court has argued that some religious citizens can ingest peyote—a strong psychedelic drug—during religious ceremonies, some religious citizens have a partial exemption from primary school education requirements, and religious citizens are permitted to wear religious symbols in the workplace even if doing so goes against a company’s dress code policy.

In their recent book *The Religion Clauses: The Case for Separating Church and State*, Chemerinsky and Gillman (2020) defend two theses that sup-

port a revision to how many Americans think about religious liberty. One—and this is the more controversial claim—is that strict separation is required by fidelity to the religion clauses of the Constitution. The second is that the religion clauses are two principles respecting the same liberty. On their view many wrong turns in religion clause jurisprudence stem from a failure to recognize that the same conception of liberty underlies both the Establishment and Free-Exercise clause of the First Amendment. By contrast some recent work by egalitarian and multicultural liberal philosophers support a different interpretation of the religion clauses.

Many interpretations of the religion clauses deviate from the separationist model defended by Chemerinsky and Gillman. Exhibit A is case law. Modern legal doctrine on the religion clauses is more accommodationist than separationist. This is more obvious in the case of free-exercise jurisprudence which is dominated by a favorable stance on religious exemptions. Exemptions from education policy, labor law, health care, and drug policy are well-known examples of free-exercise verdicts that accommodate requests for religious exemptions. Yet there are also establishment cases that grant religious schools access to state monies (e.g., for infrastructure), permit municipalities to display religious symbols in public spaces (e.g., large crosses or nativity scenes in public parks), and that allow official government meetings to begin with prayers led by religious figures. Exhibit B is political resistance to a separationist interpretation of the religion clauses. This longstanding feature to American politics remains a potent factor in interpretations of the religion clauses. Many citizens bristle at the suggestion that their religious convictions should not be reflected in the political culture or that religious values ought not to be expressed through law and policy. Exhibit C is a divide between liberal and conservative conceptions of religious establishment. Liberals often favor an accommodationist interpretation of free-exercise and a separationist interpretation of establishment. Conservatives often favor an accommodationist interpretation of both religion clauses (Levy, 1986).

The primary aim of *The Religion Clauses* is to set the record straight:

...the Constitution meant to and should be interpreted as creating a secular republic, meaning that government has no role in advancing religion and that religious belief and practice should be a private matter, one where people should not be able to inflict injury on others in the name of religion (Chemerinsky and Gillman, 2020: 18).

The Religion Clauses offers a critical assessment of case law and proposes an alternative to familiar liberal and conservative positions on the religion clauses. Chemerinsky and Gillman consider four options that combine positions on accommodation and separation regarding the religion clauses. These are:

Establishment Clause	Free-Exercise
1. Separation	Separation
2. Separation	Accommodation
3. Accommodation	Accommodation
4. Accommodation	Separation

Chemerinsky and Gillman, 2020: 15)

Their book is devoted to making the case for Option 1.

Chemerinsky and Gillman insist that James Madison’s famous opposition to state funding for religious instruction and Thomas Jefferson’s even more famous ‘wall’ metaphor are paradigm examples of the right view. The ‘wall of separation’ between church and state has been affirmed in *Everson*, *Vitale*, and some other Supreme Court verdicts (*Everson v Board of Education*, 1947; *Engel v Vitale*, 1962; *Town of Greece v Galloway*, 2014; *Trinity Lutheran Church of Columbia, Inc v Comer*, 2017). These cases represent of the separationist interpretation of the religion clauses that Chemerinsky and Gillman defend.

In *Everson* the Court declared, “the wall of separation” should be “high” and “impregnable.” The Court also claimed that allocating public funds that could be used to subsidize the transportation of kids to religious schools would not breach the wall. The apparent conflict between the verdict and the rhetoric reflects the judgment call that state aid that benefits religious citizens does not automatically count as endorsement of religion. Viewed from the standpoint of later developments in religion clause jurisprudence, a secular purpose test can be construed as showing that the public policy under review in *Everson* does not violate the Establishment Clause. That kids exit the bus at a religious school is better construed as state support for educational opportunities rather than an endorsement of the religious affiliation of the school. What matters is whether state support for transporting kids to school is a legitimate policy. People debate whether a policy that benefits religious citizens in this way is at odds with a secular purpose test, yet *Everson* offers a version of separationism that tries to distinguish state endorsement of religion from an allocation of public goods that might be used by citizens to further their religious objectives.

Chemerinsky and Gillman also claim separationism is the best model for free-exercise jurisprudence. On their view the Free Exercise clause is a guarantee against religious bias toward religious citizens by government. For example, if a city council passes an ordinance that restricts the ritual slaughter of animals within city limits, we can scrutinize the policy by asking whether the policy-makers were motivated by bias against a religious minority (*Church of the Lukumi Babalu v City of Hialeah*, 1993). Evidence of religious bias is a reason to subject a policy to strict scrutiny. Yet if a neutral law imposes a burden on a religious belief or practice, and there is no evidence of religious bias, the case for accommodation is weak. In their words, “We think Justice Kennedy got it right in his *Lukumi* decision: Religious citizens cannot claim exemptions from neutral laws of general applicability, but the Court should be on guard against efforts by government officials to offer secular justifications for laws that are actually motivated by religious animus (Chemerinsky and Gillman, 2020: 126).”

Consider also *Trump v Hawaii* (2018). In this more recent case, the Court upheld a near total travel ban for nationals of seven countries, five of which are Muslim majority. Given the longstanding Islamophobia expressed by Trump and his allies, including an explicit call for a ‘Muslim ban’ the evidence for religious bias is incontrovertible. On Chemerinsky and Gillman’s view the anti-religious discrimination requirement for religious liberty counts against the Trump administrations immigration policy. There may be other considerations in play, such as an unusually high number of bogus passports in countries covered by the immigration ban. For Chemerinsky and Gillman the best way to navigate this issue is to affirm that visa applicants are entitled to neutral but not preferential treatment regarding their religious affiliations.

Toleration and non-discrimination are legitimate bases for scrutinizing state policy. A policy may be invalidated on these grounds. That is as far as it goes. According to Chemerinsky and Gillman Religious exemptions are not essential to this aim. Moreover, religious exemptions are an objectionable form of favoritism, are not required by the conception of liberty that is the basis for the religion clauses, and they risk permitting private conscience to be a source of harm to others.

With respect to equality there are a number of avenues not explored in Chemerinsky’s and Gillman’s account. Here are some examples. First, equality might be understood as protecting persons

against a full range of expressive harms which include but extend beyond the examples of religious bias relevant to cases such as *Lukumi*, *Employment Division*, and *Trump*. Second, sometimes a religious accommodation improves the status of citizens with respect to equality without making others worse off. Third, good faith efforts to accommodate a wide range of religious belief and practice might produce results that expand protections for religious liberty without compromising the idea of a secular republic. Fourth, democratic law (Schiffirin, 2021) has equality in status as one of its aims.

II. Equality and the Religion Clauses

In this section, I consider ways that expressive harm, reciprocity on equal terms, and equal recognition are relevant to the religion clauses. Drawing on perspectives from legal and political theory, I present the view that the religion clauses are two principles respecting the same liberty and equality.

Expressive Harms. An expressive harms approach to law highlights ways that state policy sometimes creates or reinforces status inequality. In their influential account Anderson and Pildes state, “Communications can expressly harm people by creating or changing the social relationships in which the addressees stand to the communicator (Anderson and Pildes, 2000: 1528).” Social equality is central to this view. The expressive harms approach is relevant to a wide range of topics, including race, gender, LGBTQ+ rights, and immigration, among others.

A relevant example from religion clause jurisprudence is the O’Connor doctrine on establishment (*Wallace v Jaffree*, 1985). According to this view school prayer, moments of silence, and the endorsement of religious viewpoints at official public school events are objectionable; they create outsider status for students and audience members whose convictions are at odds with the policy. In this context the communicator is the state and its agents. The message conveyed to some of the addressees—citizens—is not simply that they are different, but that they are different and not equal.

Majority-minority status with respect to religious demography is also a relevant variable here. The familiar expression, ‘We are a Christian nation’ is a clear endorsement Christian nationalism. Nationalism in all forms is incompatible with democratic equality. It is worse when the Supreme Court asserts ‘We are a Christian nation’ (*Church of Trinity v US*, 1892) than when a political candidate does, and worse when a political candidate

does than when a private citizen makes this claim. The expression itself is almost always objectionable, though its effects vary depending on context, and on who the speaker is. A religious demographer who compares the US to Iran might speak loosely by asserting ‘America is a Christian nation and Iran is a Shia Muslim nation’ when referring to population data. Yet a legislator or judge who invokes ‘We are a Christian nation’ (Brewer, 1905/2018) to defend a policy or verdict is committed to enacting a wrong, because at a minimum such a policy will create an expressive harm. State policies should not be a proxy for Christian nationalism. An expressive harms assessment of state policy that affects religious minorities offers an important tool for those committed to the idea of a republic of equals; it adds an important dimension to the claim that the religion clauses require a commitment to toleration; and it can pick out objectionable cases of religious bias including the examples that Chemerinsky and Gillman highlight.

Reciprocity on Equal Terms. A neutral state policy might have a disparate impact on someone’s religious liberty. Religious accommodations are a tool that can address conflicts between neutral policies which serve a legitimate state interest and the pursuit of religious obligations that may put some citizens at odds with the policy. Had the Court argued in favor of the accommodation request in *Employment Division* (1990)—a case where a Native American was fired from his job after it became known that he used peyote in a religious ceremony—it could have done so in a way that affirms the equal status of members of a religious minority for whom law poses a barrier to religious pursuits. Instead of viewing this as granting an unfair benefit to some, which is how the exemption will look from a strict separationist standpoint, we can view it as a good faith attempt to affirm the idea that citizens stand in a relation of social equality under law.

Citizens with religious beliefs and practices that conflict with state policy can in some contexts make a reasonable claim that their religious freedom is not treated the same as those for whom religious practice and law do not conflict. Majority privilege is one obvious concern; in the US Protestants are less likely to face a conflict between state policy and religious practices; law often favors the dominant group where dominance is defined as political power or access to political power; religious minorities, especially those with beliefs and practices that differ most from Christianity hold a much weaker hand when it comes to voicing objections to state

policy. The First Amendment should not side with the powerful but rather with the values that are expressed by the Religion Clauses. One way to avoid a state policy that puts a religious citizen in a bind such as, either fulfill a religious obligation or maintaining employment eligibility, is to provide legal protections that guarantee religious liberty.

When applied to free exercise, a liberty and equality approach will distinguish exemptions that create a harm or that impose an unfair burden for others from those that secure fair equality of opportunity for self-determination (Patten, 2004). We cannot expect law to be as subtle as philosophers' imaginations; and people will invariably disagree on cases where judgement must navigate considerations supporting different outcomes. Yet we can expect law to be a less blunt instrument for the realization of religious liberty and equality.

Equal Recognition. That each citizen is entitled to equal recognition under law should inform our understanding of religious liberty. What we might call an ideal of equal recognition helps fill out moral content in the idea of equal treatment. According to an equal recognition account the idea is not that everyone's values should be esteemed. Rather, the idea is equal recognition of one's status as a person and citizen. If a religious accommodation expands opportunities for self-determination without im-

posing harms, that is a consideration in favor of accommodation. Equal recognition offers another consideration in favor of claiming that anti-discrimination is one but not the only basis for judicial review of state policy that impacts religious belief and practice.

Conclusion

Which approach to the religion clauses should we favor, the strict separationist model defended by Chemerinsky and Gillman, or the more egalitarian view espoused by those who defend a multicultural liberalism model? How we answer this question partly depends on our understanding of religious liberty which is as much a political as a legal matter. Those who favor a secular conception of political authority can argue that to provide a fair defense of liberty for all citizens—some of whom are not religious—we should endorse a separationist model. By contrast, those who believe that well-intentioned law can sometimes impose unfair burdens on religious minorities can defend limited religious exemptions and special accommodations as a means to affirm the equal status of all citizens. Debates over religion clause jurisprudence in the US is likely to be shaped by proponents of these two approaches for the foreseeable future.

References

- Anderson, Elizabeth and Richard Pildes (2000) "Expressive Theories of Law: A General Restatement," *University of Pennsylvania Law Review* Vol. 148: 1503-1575.
- Brewer, Craig (2018) *The United States a Christian Nation*. Franklin Classics, 1905/2018.
- Chemerinsky, Erwin and Howard Gillman (2020) *The Religion Clauses: The Case for separating Church and State*. – New York: Oxford University Press, 2020.
- Church of Holy Trinity v United States* (147 US 157).
- Church of the Lukumi Babalu v City of Hialeah* (508 US 1993).
- Employment Division v Smith* (494 US 1990).
- Engel v Vitale* (370 US 420: 1962).
- Equal Employment Opportunity Commission v Abercrombie* (575 US 2015).
- Everson v Board of Education* (330 US 1: 1947).
- Levy, Leonard (1986) *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment*. – New York, NY: MacMillan, 1986.
- Patten, Alan (2014) *Equal Recognition*. Princeton. – NJ: Princeton University Press, 2014.
- Schiffirin, Seana (2021) *Democratic Law*. – New York: Oxford University Press, 2021.
- Sherbet v Verner* (374 US 1963).
- Town of Greece v Galloway*, 572 US 565 2014.
- Trinity Lutheran Church of Columbia, Inc v Comer* (582 US 2017).
- Trump v Hawaii* (585 US 2018).
- United States Constitution: <https://constitution.congress.gov/constitution/amendment-1/>
- United States v Ju Toy* (198 US 1905).
- Wallace v Jaffree* (472 US 1985).

Т. Седанкина

Российский исламский институт, Республика Татарстан, Россия, г. Казань,
e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

МЕСТО И РОЛЬ ТЕОЛОГИИ В ПРОСТРАНСТВЕ «СЕКУЛЯРНОГО», «САКРАЛЬНОГО» И «СВЯТОГО»

Несмотря на признание теологии в качестве научной специальности, ее юридического и фактического закрепления в качестве научной отрасли знания в российском научно-образовательном пространстве, остается немало вопросов, связанных с осмыслением ее места и роли в академическом пространстве. Обнаружено, что теология, занимающая в пространстве «секулярное-сакральное-святое» место «сакрального», находясь внутри традиции, однако будучи открыта к пространству секулярному, является связующим мостом между светским и религиозным, решая задачу преодоления «взаимоотчужденности» между ними. Что касается богословия, находящегося как нам видится в области «священного», то его главной задачей является сохранение первоначальной Традиции благодаря закрытости от «секулярного» и «профанного». Однако, не будучи закрытым от «сакрального», т.е. открытого пространству теологии, богословие испытывает опасение вероятности искажения Традиции именно со стороны теологического сообщества, которое, по мнению некоторых богословов, своими интеллектуальными измышлениями и реформаторскими идеями, посягает на Святое. Несмотря на то, что большей частью теологического сообщества понятия теология и богословия рассматриваются в качестве синонимов, в представленном исследовании осуществляется их дистинкция, с целью понимания причин как расхождения во взглядах академического сообщества относительно научного статуса теологии и возможности / необходимости ее преподавания в светских вузах, так и внутритеологических разногласий.

Ключевые слова: теология, профанное-секулярное-сакральное-священное, традиция и реформация, предельная забота, трансцендирование.

T. E. Sedankina

Russian Islamic Institute, Republic of Tatarstan, Russia, Kazan
e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

The place and role of Theology in the Space of "Secular," "Sacred," and "Holy"

Despite the recognition of theology as a scientific specialty, its legal and actual consolidation as a scientific branch of knowledge in the Russian scientific and educational space, there are still many questions related to the comprehension of its place and role in the academic space. It has been revealed that theology, occupying the place of the "sacral" in the space "secular-sacred", being inside the tradition and open to the secular space, is a connecting bridge between the secular and religious, and solves the problem of overcoming the "mutual estrangement" between them. As for theology, which is in the field of the "sacred" as we see it, its main task is to preserve the original Tradition by being closed to the "secular" and the "profane". However, not being closed from the "sacred", i.e. open to the space of theology, theology fears the possibility of distortion of Tradition on the part of the theological community, which, according to some theologians, encroaches on the Sacred by its intellectual fabrications and reformatory ideas. Despite the fact that most of the theological community considers the concepts of theology and theology as synonyms, the presented study carries out their distinction, in order to understand the reasons for both the difference in views of the academic community regarding the scientific status of theology and the possibility and need for its teaching in secular universities, and within theological disagreements.

Key words: Theology, profane-secular-sacred, tradition and reformation, ultimate concern, transcending.

Т. Седанкина

Ресей ислам институты, Татарстан Республикасы, Ресей, Қазан қ.
e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

Теологияның «зайырлы», «киелі» және «қасиетті» кеңістігіндегі орны мен рөлі

Теологияның ғылыми мамандық ретінде танылуына, оның ресейлік ғылыми-білім беру кеңістігінде білімнің ғылыми саласы ретінде құқықтық және фактілік шоғырландырылуына қарамастан, оның академиялық кеңістіктегі орны мен рөлін нақты түсінуге қатысты көптеген сұрақтар легі әлі де бар. Дәстүр ішінде бола тұра зайырлы кеңістікке ашық теология «зайырлы-киелі-қасиетті» кеңістікте «киелі» орын ала отырып, зайырлылық пен дін арасындағы «өзара иеліктен шығаруды» жеңу мәселесін шеше отырып оларды өзара байланыстыратын көпір екені анықталды. Ал, біз көріп отырғандай, «қасиетті» бағытына жататын теологияға келер болсақ, оның негізгі міндеті бастапқы Дәстүрді «зайырлы» және «профанды» өзара қатыссыздығы негізінде сақтау. Дегенмен, «қасиеттіден» тыс емес, т.б. теологияның ашық кеңістігі, теология кейбір теологтардың пікірінше, өзінің зияткерлік өнертабыстарымен және реформаторлық идеяларымен Қасиеттілікке қол сұғатын теологиялық қауымдастық тарапынан Дәстүрдің бұрмалану ықтималдығынан сақтанады. Теологиялық қауымдастықтың көпшілігінде теология және дін ілімі (богословие) ұғымдары синонимдер ретінде қарастырылғанына қарамастан, осы зерттеуде олардың себептерін теология мен дін ілімінің (богословие) ғылыми мәртебесіне қатысты академиялық қауымдастықтың көзқарастарының айырмашылығы ретінде түсіну үшін әрі оны зайырлы оқу орындарында оқыту мүмкіндігі мен қажеттілігі және ішкі теологиялық келіспеушіліктер ара жігі ажыратылды.

Ключевые слова: теология, профанды-зайырлы-киелі-қасиетті, дәстүр и реформация, түпкілікті күтім, асып түсу.

Введение

Несмотря на завершение процесса государственного признания теологии, ее юридического и фактического закрепления в научно-образовательном пространстве России на всех уровнях (от бакалавриата до ученых степеней кандидата и доктора теологии), к теологическому сообществу остается довольно много вопросов, связанных с местом и ролью в этом пространстве. В представленном исследовании предпринята попытка осмысления положения теологии в пространстве «профанного», «секулярного», «сакрального» и «святого», а также разведения задач, стоящих перед богословом, теологом и обычным верующим. Стимулом к написанию данной работы послужило знакомство с рядом принципов, предложенных Паулем Тиллихом (1886–1965), являющимся одним из выдающихся теологов XX века, неоднократно критикуемым за его философско-богословский тип мышления, проявленного в «пограничном творчестве, направленном на устранение четких демаркационных линий не только между сакральным и секулярным, но также между философией, религией и культурой» (Лейва Салбон, 2017: 86).

Обоснование выбора темы, цели и задач

Несмотря на то, что теология получила научный статус на уровне государства в связи с чем

на сегодняшний день более восьмидесяти вузов России осуществляют обучение по направлению «Теология», следует констатировать наличие расхождений во взглядах академического сообщества относительно научного статуса теологии и возможности / необходимости ее преподавания в светских учебных заведениях. Также следует отметить наличие внутритеологических разногласий относительно задач, стоящих перед самой теологией ввиду того, что большая часть теологического сообщества считает теологию и богословие синонимичными понятиями. В данном исследовании приводится альтернативный взгляд посредством осуществления дистинкции этих понятий.

Целью представленного исследования является определение места и роли теологии как науки в пространстве секулярного, сакрального и святого, для чего решается ряд последовательных задач:

1. Провести осмысление принципов «Конвергенции священного и секулярного» и «Освящения секулярного» Пауля Тиллиха в контексте современных реалий, что позволит обосновать идею отсутствия четких демаркационных линий между секулярным, сакральным и святым, а также определить место теологии, представленной в данном пространстве сакральным, открытым как секулярному, так и святому, тем самым являясь мостом между первым и вторым, отчего представляя некую «опасность» для богословия.

2. Осуществить соотнесение принципа «Традиции», направленного на сохранение и передачу первоначальных традиционных постулатов от поколения к поколению даже в случае утраты их изначального смысла, с принципом «Реформации», являющимся нейтрализатором абсолютизированной традиции, указывающим на необходимость ее переосмысления и адаптации к современным реалиям.

3. Подчеркнуть важность и необходимость следования как Принципу честности, рассматриваемому как недопущение превращения традиции в симулякр, лишенный Духа, так и Принципу самотрансцендирования, гарантирующему искренность намерения исследователя посредством направления устремлений к предельным смыслам и соучастию в священном, что и является компромиссом как между Традицией и Реформацией, так и между богословами и теологами.

Научная методология исследования

В исследовании осуществляется *компаративистский метод*, предполагающий сравнение трудов мыслителей, работавших в едином проблемном поле. В данном случае это сопоставление работ двух групп исследователей. К первой относятся труды П. Тиллиха, Б. Лонергана, взгляды которых довольно критически воспринимаются как богословским, так и академическим сообществом ввиду их «двойного еретизма» – одними они воспринимаются «философствующими интеллектуалами, провоцирующими внерелигиозные и невероисповедальные толкования Писания и Предания», другими «апологетами традиционализма и апостолами для интеллектуалов» (Лифинцева, 2007: 5). Ко второй группе относятся труды философов-традиционалистов (Рене Генона, Юлиуса Эвола, Ананды Кумарасвами), которые также воспринимаются довольно неоднозначно как богословами, которым не вполне ясно, что именно является Примординальной традицией, за возвращение которой ратовали данные мыслители, так и светскими исследователями, ввиду их неоднозначными политическими убеждениями. Также в исследовании использован *метод философской герменевтики*, нацеленный на выявление в понятиях и идеях рассматриваемых авторов глубинных смыслов. *Метод размышления по аналогии* позволил, на основании приведения Тиллихом перевода понятия «секулярное» как «стояние у дверей, в преддверии», используя об-

наруженную метафору двери, определить также место профанного, сакрального и святого. Использование *диалектического метода*, направленного на представление изучаемых явлений во взаимосвязи и развитии, а также постановку себя в противоположение самому себе, оставаясь при этом тождественным, позволил соотнести такие разнонаправленные принципы как Традиция и Реформация. *Экзистенциально-феноменологический метод*, используемый нами в работе, содействовал соотнесению рассматриваемых концепций с высшим предельным основанием, «свидетельствуя нам о нас самих как имеющих опыт восприятия Предельного в бытии и ценности» (Лифинцева, 2007: 31). Применение *Принципов честности и Самотрансцендирования*, описываемых в представленном исследовании, придало смелости в осуществлении дистинкции понятий теология и богословие, что идет в некоторый разрез с «общепринятой установкой».

Основная часть

I. Осмысление «Принципа конвергенции священного и секулярного» и «Принципа освящения секулярного» П. Тиллиха в контексте современных реалий.

Ответной реакцией на проблему демаркации науки и метафизики, особенно остро поставленной в начале XX века представителями Венского кружка (идейным ядром логического позитивизма), выдвинувшими принцип верификации /фальсификации, стал сформулированный Тиллихом «*Принцип конвергенции (сближения) священного и секулярного*». Демаркационной линией между этими понятиями является критерий причастности к религиозной сфере. То, что относится к сфере религии, т.е. к сфере «вертикального самотрансцендирования», Тиллих относит к категории «сакрального» («священного»), что же к данному направлению не относится «секулярным» («профанным»). Более того, он отделяет «секулярное» (что буквально означает «пред дверьми», т.е. «в преддверии священного») (Тиллих, 2000а: 214), от «профанного», получившего коннотацию «нечистого» (в противоположность священному – чистому, где чистота подразумевает святость), отмечая, что термин «секулярное» воспринимается более нейтрально, так как «само по себе «стояние за дверьми» святилища не предполагает состояния нечистоты», но еще не является собственно «сакральным» (Тиллих, 2000а: 213).

Исключив «профанное» из рассмотрения, Тиллих заключает, что «сакральное» и «секулярное» условно можно разделить лишь по отношению к области религии: «сакральное» – это то, что к данной области относится, и «секулярное», не относящееся к сфере религии («секулярное»), т.е. все светское, не религиозное (например, культура и философия) (Тиллих, 2000а: 85-86). Таким образом, Тиллих, направление мысли которого некоторыми исследователям небезосновательно называется «пограничным» (Тиллих, 2000а: 86) (ввиду попытки устранения четких демаркационных линий не только между сакральным и секулярным, но также между философией, религией и культурой) убежден, что деление на «сакральное» и «секулярное» носит весьма искусственный характер (Тиллих, 2000а: 86).

Несмотря на то, что категорий причастности /непричастности к религиозной сфере носит разновекторный характер, Тиллих предпринимает попытку примирения этих, на первый взгляд, противоположных сфер, считая разведение этих понятий неверным и, более того, недопустимым, так как, по его мнению, между «сакральным» и «секулярным» имеется общее пространство. «Несмотря на экзистенциальное разделение, между священным и секулярным обнаруживается сущностное единство. Это означает, что секулярные предельности (онтологические понятия) и предельности сакральные (понятия о Боге) взаимозависимы» (8; 217). Данное заявление Тиллих делает исходя из следующего положения: «Несмотря на то, что секулярное как таковое не духовно, но оно открыто воздействию Духа» (Тиллих, 2000б: 219).

На основании выведения критерия «духовного присутствия» Тиллихом предлагается «Принцип освящения секулярного», который не означает духовности секулярного и места в нем вертикальных устремлений, однако не исключает их как потенциальную возможность благодаря «открытости воздействию Духа даже и без посредства церкви» (Тиллих, 2000б: 219). Тиллих пишет: «Принцип «освящения секулярного» в равной мере приложим к тем движениям, группам и индивидам, которые не только представляют собой секулярный полюс амбивалентностей религии, но еще и открыто враждебны церквям... Дух может проявиться (и зачастую проявляется) в таких группах – в форме, например, пробуждения общественного сознания» (Тиллих, 2000а: 219). Именно открытость секулярного воздей-

ствию Духа, дает возможность актуализации того, что «стоит у дверей», т.е. «трансцендированию себя в вертикальном направлении» (Тиллих, 2000а: 220).

Следует отметить, что вопросам соотношения «сакрального» и «секулярного» Тиллихом уделяется внимание как со стороны осмысления «Бытия и Бога, его реальности и взаимосвязи с идеей священного» в 1 томе (Тиллих, 2000а) «Систематической теологии», так и со стороны взаимодействия «Жизни и Духа, духовного присутствия» и его роли во взаимопроникновении религии и культуры в 3 томе (Тиллих, 2000б), что указывает на особую важность поднимаемого вопроса.

Тиллих пишет: «Секулярное является результатом сопротивления актуализации вертикального самотрансцендирования, которое делает возможной актуализацию его потенциальностей» (Тиллих, 2000б: 219-220). Однако, как отмечает теолог, «оно не может неопределенно долго сопротивляться самотрансцендированию, присутствующему в жизни, какой бы секуляризованной она ни была, поскольку данное сопротивление приводит к пустоте и бессмысленности существования, а, в конечном итоге, к окончательному отторжению от бесконечного» (Тиллих, 2000б: 220), т.е. к расчеловечиванию.

Священное и секулярное не исключают друг друга – все секулярное, будучи открытым для освящения, потенциально сакрально. Священное же не может проявлено иначе как через секулярное.

— секулярное устремлено к воссоединению со священным, поскольку священное и секулярное принадлежат друг другу (Тиллих, 2000б: 220);

— священное, стремясь наполнить сферу секулярного святостью, приглашая его в сферу предельной заботы, не может существовать без секулярного.

Идея взаимной направленности «Бытия и Бога», «Жизни и Духа» не нова и высказывалась еще в эпоху средневековья, примером чему может послужить творчество мусульманского мыслителя, суфия и поэта Джалал ад-Дина Руми (1207–1273), который в метафорической форме передал взаимную привязанность «человека сухих губ» и «воды»: «Господь желает, чтобы как можно больше людей возжаждали Вечных Сокровищ: «Человек, испытывавший жажду, горестно стонет: «О сладкая вода!» Вода тоже горюет: «Где же пьющий?» Эта жажда в наших душах

является притяжением для воды – мы принадлежим Ей, а Она принадлежит нам» (М,3,4398–99); «Твоя жажда – Божий вклад в тебя, ибо всякий жаждущий достоин объекта вожделения. Старайся, чтобы твоя жажда усилилась, дабы сердце твоё могло покинуть телесную яму!» (М,5, 1729–30; 33–35) (Читтик, 1995: 237-238).

С точки зрения Тиллиха, для полного воссоединения секулярному недостает предельной за-

боты (жажды), которую способно дать сакральное благодаря освещению Духом Предельного – священного.

На основании анализа идей Тиллиха относительно вышерассмотренных понятий, приведем таблицу, благодаря которой попытаемся более детально разобраться в вопросах Соотношение «профанного», «секулярного», «сакрального» и «священного».

Таблица 1 – Соотношение «профанного», «секулярного», «сакрального» и «священного»

Профанное	Секулярное	Сакральное	Священное
Нерелигиозное		Религиозное	
Конечное		Бесконечное	
«За дверьми». Дверь не имеет значения	«Перед дверьми», «в преддверии священного» [8; 214]	«Вошедший в двери и оставивший их открытыми»	«Внутри, за закрытыми дверьми»
Нечистое	Нейтральное	Чистое, но с вероятностью замутнения	Святое, неподвластное искажению
Дефицитарные заботы	Сфера предварающих забот	Сфера предельной заботы	
	Секулярные предельности (онтологические понятия)	Сакральные предельности (понятия о Боге)	
	Устремление к воссоединению со священным	Стремление наполнить сферу секулярного святостью, включение его в сферу предельной заботы	
Открыты воздействию Духа			
Священное			

Итак, таблице четко прослеживается как разница, так и точки взаимопроникновения, рассматриваемых нами четырех понятий: «профанное», «секулярное», «сакральное» и «священное».

Во-первых, «профанное» и «секулярное» отличается от «сакрального» и «священного» по двум категориям:

- причастности /непричастности к религиозному;

- конечности / бесконечности (то, что эту конечность трансцендирует).

Во-вторых, существует невидимая граница, представленная метафорически в виде «двери», благодаря чему появляется возможность понять степень приближенности к собственно «Священному». Так:

- «за дверями» находится профанное;
- «перед дверьми, в преддверии» – секулярное;

- «внутри пространства, но с открытой дверью» – сакральное;

- «внутри пространства с закрытой дверью» – священное.

В-третьих, в связи со степенью закрытости / открытости «двери» в бесконечное:

- «Священное», будучи «закрытым от внешних воздействий» не подвергается искажению, ввиду его неизменности и вечности, а потому свято.

- «Сакральное» изначально чисто, однако в связи с «открытостью двери» может быть (сознательно или бессознательно) замутнено воздействием извне;

- «Секулярное», находящееся «в преддверии» является нейтральным, не являясь нечистым, но и не являясь чистым;

- «Профанное», находясь «за дверями», считается «нечистым» ввиду полного отсутствия устремленности к трансцендентному.

В-четвертых, по степени трансцендирования:

- «Профанное», будучи детерминировано лишь дефицитарными заботами, по данному критерию (а, следовательно, и по всем последующим) на время исключается из рассмотрения;

— «Сакральное» и «Священное» объединяются посредством «предельной Заботы» — тем, что определяет бытие или небытие человека, «предельной напряженностью вызванной внутренней связанностью с бытием и отчужденностью от него в своей реальной жизни» (Тиллих, 2000а: 19-20).

— «Секулярное» отделено от связки «Сакральное—священное» тем, что его забота имеет характер «предваряющей, секулярной предельности», не ограниченной узкими рамками дефицитарных забот, но и не открытых к заботе предельной.

В-пятых, благодаря «контрасту амбивалентности» (Тиллих, 2000а: 214).

— «Секулярное» устремляется к воссоединению со «священным»;

— «Сакральное—Священное», включая «секулярное» в сферу «предельной заботы», устремляет его через сакральное к собственно святому.

В-шестых, благодаря открытости воздействию Духа, стираются грани между всеми четырьмя понятиями: «священным», «сакральным», «секулярным» и даже «профанным». Приведем цитаты Тиллиха, указывающие на потенциальную возможность всеобщее единения, возможного благодаря открытости воздействию Духа.

— «Священное обнимает собой и себя, и секулярное точно так же, как божественное обнимает собой и себя, и демоническое. Все секулярное имеет возможность стать носителем священного посредством проявления в нем Божественного. Нет ничего, что было бы сущностно и неизбежно секулярным. Всякая вещь обладает измерением глубины, и священное появляется в тот же миг, когда актуализуется третье измерение» (Тиллих, 2000а: 214).

— «Вездеприсутствие Бога стирая грань «секулярного» и «священного», также разрушает различия между «сакральным» и «профанным». Сакраментальное присутствие Бога — это следствие его вездеприсутствия. Пребывая в уверенности, что Бог везде, мы всегда в святилище. Мы находимся в священном месте и тогда, когда находимся в самом секулярном из всех мест, а самое священное из всех мест остается секулярным в сравнении с нашим местом в основании божественной жизни» (Тиллих, 2000а: 268).

— Благодаря «вездеприсутствию Бога», его животворящему току, внутренней силе, предельному смыслу всей жизни пространство «Сакрального-Священного» способно возбудить,

вдохновить всю реальность, все стороны существования человека, все происходящее начинает носить мистический характер..., а познание же вещей ставит своей целью не контроль над ними, но отыскивание их внутреннего смысла, их тайны, их божественного изначалия» (Тиллих, 1995: 227-228).

— Благодаря «вездеприсутствию Бога» возможно переживание состояния «кайроса», понимаемого Тиллихом как «исключительный момент во временном процессе, когда вечное врывается во временное, потрясая и преображая его и производя кризис в глубине человеческого существования» (Тиллих, 1995: 229). Это «подлинное время, момент, исполненный содержания и смысла..., момент полноты времени» (Тиллих, 1995: 217). Состояние «вне времени» довольно ярко описывает философ-традиционалист Элиус Эвола (1898–1974): «Это ощущение контакта с метафизической реальностью, придающее времени совершенно иную метафизическую форму, основанную скорее на ритме и пространстве, чем на хронологическом времени. Потеря этого контакта происходит из-за иллюзии чистого течения, бега жизни, стремления, отталкивающего цель все дальше и дальше и попадания в ловушку процесса» (Эвола, 2016: 12).

— Благодаря открытости воздействию Духа приходят гармоничное единение светского и духовного, культуры и религии, философии и теологии» (Лейва Салбон, 2017: 88-89).

Все вышеперечисленное действительно возможно, ввиду потенциальной заложенности. Однако, следует констатировать, что в современном мире все обстоит несколько иначе, причиной чему, по мнению Тиллиха, является «трагедия взаимоотношений светского и сакрального» (Лифинцева, 2007: 10). Об этом также писали философы-традиционалисты, призывающие к восстановлению традиционного общества, в котором, по мнению Ананды Кумарасвами (1877–1947) «даже обыденная деятельность становится частью Пути, так как в таком обществе нет ничего «профанного»; в противоположность обществу светскому, где нет ничего святого» (Кумарасвами, 2018: 138).

«Профаническое считает себя вправе оценивать Сакральное. Низшее судит о высшем, невежество оценивает мудрость, заблуждение господствует над истиной, человеческое вытесняет божественное, земля ставит себя выше Неба. «Горе вам, слепые поводыри» — гласит Евангелие. И в самом деле сегодня повсюду мы видим

лишь слепых поводырей, ведущих за собой слепое стадо. И совершенно очевидно, что, если эта процессия не будет вовремя остановлена, и те, и другие с неизбежностью свалятся в пропасть, где они все вместе безвозвратно погибнут» (Генон, 2008: 80-81), – звучит сакраментальная речь основателя философии традиционализма Рене Генона (1886–1951).

На основании вышеизложенного, можно заключить, что теология, занимающая, как нам кажется в представленной схеме-таблице место «Сакрального», находясь внутри традиции, но «не закрывая двери» к светскому пространству, является тем связующим мостом между светским и сакральным, решая задачу преодоления «взаимоотчужденности» между ними. Что касается богословия, находящегося как нам видится в области «священного», решает задачу сохранения Традиции в ее первоначальном виде благодаря «закрытости от внешних воздействий» как со стороны секулярного, так и профанного. Единственная опасность для него представляет теология, которая, по их мнению, своими интеллектуальными штудиями и измышлениями, а также реформаторскими идеями, посягает на Святое.

В данной связи следует рассмотреть принципы традиции и реформации, а также принцип честности и самотрансцендирования, сформулированные Тиллихом.

II. Соотнесение принципов «Традиции» и «Реформации» с идеями философов-традиционалистов с целью выявления различия задач, стоящих перед богословами и теологами.

Заслуживающим особого внимания является главная функция религии – сохранение и передача от поколения к поколению Традиции, в связи с чем Тиллих вводит «Принцип традиции», который переносит наше внимание к учению философа-традиционалиста Рене Генона. Данное учение строится на стремлении к возрождению изначальной Примордиальной Традиции, существующей с момента сотворения человека, элементы которой, по мнению философа, содержатся в каждой религии в виде некой «изначальной матрицы единой прарелигии, точкой отсчета которой является Адам» (Рахматуллин, 2013: 65). Рене Генон убежден, что «любая традиция с самого начала содержит все учение целиком, и, будучи независима от любых перемен, ее сокровищница хранима Высшим центром» (Генон, 2008: 508). И если задачей простого религиозно-

го человека является обретение того, что было в него заложено Богом изначально, то задачей богослова, помимо первого, является обнаружение этой изначальной сокровищницы, сохранение ее в чистоте, и передача другим, даже если сами передатчики окажутся «носителями внешней скорлупы традиции», не подозревающими о ее внутреннем глубинном содержании, «способном пробудить дух, временно затемненный и омраченный буквалистским подходом» (Генон, 2008: 130). Элиус Эвола убежден в том, что «Истинам, открывающимся миром Традиции, невозможно обучиться, их можно только вспомнить (Примечательно, что в исламской традиции слово человек – «Инсан» происходит от глагола «забывать» *يسن ي \ يسن*). Более того, в Коране отмечается, что даже Адам является забывшим: «Мы уже прежде заключили союз с Адамом, но он забыл его...» (Коран, 20:15)), в случае освобождения человеком от преград» (Эвола, 2016: 15). Сместем предположить, что в данном случае речь идет о преградах технического разума, а также буквалистских стереотипов, хранителями которых зачастую выступают «носители внешней скорлупы традиции».

Несомненно, в основании религиозной традиции лежат Священные тексты, формирующие в ее носителях особую ментальность, а также характерное интуитивное предпонимание, накладывающее отпечаток на специфику интерпретации Откровения. В данном случае важно осознавать, что дошедшие до наших дней интерпретации, могут быть подлинными – являясь результатом долгого накопления прозрений, соответствующих изначальной традиции, связующей своими невидимыми нитями многие поколения, а может быть неподлинными – искаженными, в силу различных перетолкований и приспособлений к новым условиям, придания первоначальным смыслам новых формулировок и смыслов. Как пишет Бернанд Лонерган (1904–1984): «Важно быть критичным по отношению к традиции, сформированным человеческим разум» (Лонерган, 2010: 181).

Вооружившись критическим подходом, мы приступаем к рассмотрению «Принципа реформации», выдвинутому Тиллихом, считающим его «нейтрализатором, удерживающим от демонического подавления свободы Духа той традиции, которая облечена абсолютной действительностью. А поскольку каждой церкви присуща своя традиция, это демоническое искушение актуально и успешно действует во всех них. Его успех

обусловлен порождающей запреты тревогой по поводу любого отклонения от того, что священно и что, как это считается доказанным, обладает спасающей силой» (Тиллих, 2000б: 167). Тиллих с критикой обрушивается на «хранителей абсолютизированной традиции», подавляющих всякое желание реформ, действуя принудительно на тех, кто имеет мужество рискнуть и вступить на путь реформации. Тиллих указывает на опасность двух типов:

— с одной стороны, «без адаптации к современности, традиционные идеи могут стать демоническим абсолютизмом, бросающим истины как камни на головы людей, не заботясь о том, могут ли люди их принять или нет»;

— с другой стороны, «если адаптация станет неограниченным приспособлением, то есть опасность утраты самой истины и приход к секуляризму» (Тиллих, 2000б: 169).

В данном контексте важно соблюдения «Принципа честности» (Тиллих, 2000б: 178).

III. Анализ возможностей применения «Принципа честности» и «Принципа самоотрансцендирования» для снятия напряжения между богословами и теологами.

Принцип честности, введенный Тиллихом, заключается в недопущении имитации традиции и превращения ее в симулякр, как посредством стремления всеми силами сохранить «скорлупу Традиции», так и посредством бездумного приспособления, следствием чего может стать утрата ее «Ядра». Избавлением теолога от какой бы то ни было «освященной бесчестности» Тиллих видит только в «предельной озабоченности тем, что реально предельно» (Тиллих, 2000а: 41), что возможно лишь при соблюдении «Принципа самоотрансцендирования» – непрерывного самоотрансцендирования в направлении предельного

и соучастия в священном (молитве, религиозных практиках, участии в жизни общины, размышлении)» (Тиллих, 2000б: 209).

Таким образом, во-избежание искажения религиозной традиции, теологу необходимо:

— проявлять особую внимательность и аккуратность в процессе выведения собственных суждений, которые не должны противоречить основным религиозным догматам;

— сверять каждый свой шаг со Священным текстом, являющимся ядром теологического исследования, осуществляя непрерывное самоотрансцендирование в направлении предельного и соучастия в священном;

— соблюдать принцип честности, не допуская привнесение в секулярный мир под видом чистой традиции ее симулякров, даже если целью является донесение религиозного знания для массового потребителя, так как, как говорится в крылатом выражении: «Благими намерениями вымощена дорога в ад».

Богослову же, помимо своей главной функции – сохранение Традиции, важно осознать, что:

— «святое» исказить и, тем более, опорочить невозможно в силу его изначальной чистоты, так как «предвечная сокровищница хранима Высшим центром» (Генон: 2008: 509, а потому неизменна.

— дошедшие до наших дней интерпретации Священного текста, могут быть как действительно подлинными, в полной мере соответствующими изначальным заложенным смыслом, так и искаженными, «сформированными человеческим разумом» (Лонерган, 2010: 181), несущими из поколения в поколения «буквалистские стереотипы», вызванные «демоническим абсолютизмом», не допускающим и осуждающим любые попытки свободной мысли.

Таблица 2 – Соотношение задач, стоящих перед богословом, теологом и обычным верующим человеком

Задачи богослова	Задачи теолога	Задача верующего человека
<ul style="list-style-type: none"> — обнаружение и изучение изначальной традиции; — сохранение содержимого традиции в чистоте; — передача традиции другим, даже в случае не полного понимания ее глубины, так как даже «внешняя скорлупа» традиции «способна пробудить дух». 	<ul style="list-style-type: none"> — обнаружение и изучение изначальной традиции; — самоинтерпретация традиции с целью осмысления глубины ее содержания посредством рациональных и иррациональных методов; — соотнесение самоинтерпретации со Священным текстом, интерпретациями классиков традиции и с современными реалиями; — преодоление «взаимоотчужденности» между светским и сакральным посредством реализации функции связующего моста между ними. 	<ul style="list-style-type: none"> — обнаружение, обретение и реализация изначальной потенции, заложенной в человека Богом.

Как видим из таблицы, часть задач перекликается между собой, часть расходится, что часто является причиной недопонимания, неприятия друг друга из-за тревоги за сохранность и неизменность изначальной Традиции, которая по сути является нерушимой, будучи хранимой Высшим центром.

Результаты и обсуждения

Таким образом, в представленном исследовании предпринята попытка осмысления «Принципа конвергенции священного и секулярного» и «Принципа освящения секулярного» в контексте современных реалий. С целью выявления задач, стоящих перед богословами и теологами принципы «Традиции и реформации» соотнесены с идеями философов-традиционалистов. Осуществлен анализ возможностей применения «Принципа честности и самотрансцендирования» с целью снятия напряжения между богословием и теологией, возникающего ввиду некоторой разницы задач, стоящих перед группами богословов, теологов и обычных верующих, каждая из которых устремляет человека в область предельной заботы.

Заключение и выводы

В завершении статьи выскажем свое убеждение о том, что теология, занимающая в про-

странстве «секулярное-сакральное-святое» место «сакрального», находясь внутри традиции, однако будучи открыта к пространству секулярному, является связующим мостом между светским и религиозным, решая задачу преодоления «взаимоотчужденности» между ними. Что касается богословия, находящегося как нам видится в области «священного», то его главной задачей является сохранение первоначальной Традиции благодаря закрытости от «секулярного» и «профанного». Однако, не будучи закрытым от «сакрального», т.е. открытого пространства теологии, богословие испытывает опасение вероятности искажения Традиции именно со стороны теологического сообщества, которое, по мнению некоторых богословов, своими интеллектуальными измышлениями и реформаторскими идеями, посягает на Святое. В заключении предложен ряд рекомендаций как теологам относительно необходимости соотнесения каждого собственного суждения со Священным текстом и недопущения привнесения в мир секулярного под видом чистого знания его симулякров; так и богословам, указывая не то, что «святое» исказить и, тем более, опорочить невозможно в силу его изначальной чистоты, а абсолютизирование интерпретаций, сформированных человеческим разумом, могут привести лишь к сохранению «скорлупы традиции», а не ее собственного ядра.

Литература

- Генон, Р. (2008) Кризис современного мира. – М.: Эксмо, – 784.
- Кумарасвами А. К. (2018) Восток и Запад. Религия, мифология, символика, искусство / Пер. с англ. М. В. Маковича. – М.: Беловодье, – 174.
- Лейва Салбон Э. (2017) К теологии культуры Пауля Тиллиха: Проблема демаркации «сакрального» и «секулярного». Богословские размышления. – № 18. – 82–96.
- Лифинцева Т.П. (2007) Философия и теология Пауля Тиллиха. Автореф. д.фил.н. М. – 36.
- Лонерган Б. (2010) Метод в теологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, – 400.
- Рахматуллин Р.Ю. (2013) Суфийская антропология. Исламоведение. – №1. – 64–74.
- Тиллих П. (1995) Теология культуры. – М.: Юрист, – 479.
- Тиллих П. (2000а) Систематическая теология. Т. I-II. – М.; – СПб.: Университетская книга, – 463.
- Тиллих П. (2000б) Систематическая теология. Т. III. – М.- СПб.: Университетская книга, – 415.
- Читтик У. К. (1995) В поисках скрытого смысла. Духовное учение Руми. – М.: научно-издательский центр «ЛАДОМИР». – 542.
- Эвола Ю. (2016) Восстание против современного мира. – М.: Прометей, – 476.

References

- Chittik U. K. (1995) V poiskah skrytogo smysla. Duhovnoe uchenie Rumi [In Search of the Hidden Meaning. Rumi's Spiritual Teachings]. – Moscow: Csientific-publishing center «LADOMIR», – 542. (in Russian)
- Genon, R. (2008) Krizis sovremennogo mira [The Crisis of the Modern World]. – Moscow: Jeksmo, – 784. (in Russian)

- Jevola Ju. (2016) Vosstanie protiv sovremennogo mira [Rebellion against the Modern World]. – Moscow: Prometheus, – 476. (in Russian)
- Kumarasvami A. K. (2018) Vostok i Zapad. Religija, mifologija, simbolika, iskusstvo [East and West. Religion, mythology, symbolism, art]. – Moscow: Belovod'e, – 174. (in Russian)
- Lejva Salbon Je. (2017) K teologii kul'tury Paulja Tiliha: Problema demarkacii «sakral'nogo» i «sekuljarnogo» [Toward a Theology of Culture by Paul Tillich: The Problem of Demarcating the "Sacred" and the "Secular"] Theological Reflections. – № 18. – 82–96. (in Russian)
- Lifinceva T.P. (2007) Filosofija i teologija Paulja Tiliha. Avtoref. d.fil.n. [The Philosophy and Theology of Paul Tillich. Ph.D. in Philosophy]. – Moscow, – 36. (in Russian)
- Lonergan B. (2010) Metod v teologii. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [Method in Theology. M.: Institute of Philosophy, Theology, and History of St. Thomas] – 400. (in Russian)
- Rahmatullin R.Ju. (2013) Sufijskaja antropologija [Sufi Anthropology]. Islamic Studies. – № 1. – 64–74. (in Russian)
- Tillih P. (1995a) Teologija kul'tury [Theology of Culture]. – Moscow: Jurist, – 479. (in Russian)
- Tillih P. (2000b) Sistematičeskaja teologija. T.III. [Systematic Theology. Vol. III.]. – Moscow, St.Petersburg.: University Book, – 415. (in Russian)
- Tillih P. (2000) Sistematičeskaja teologija. T.I-II. [Systematic Theology. Vol. I-II.]. – Moscow, St.Petersburg: University Book, – 463. (in Russian)

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ – CONTENT

<i>Н. Байтенова, Ж. Жорабек</i> Исламизм, негізгі даму кезеңдері: дінтанулық дискурс.....	3
<i>S. Muya, B. Meirbayev, S. Baizhuma</i> Pluralism in Future Cities of Kazakhstan as a Projection of the Idea of Virtuous Society.....	12
<i>С. Оқан, Қ. Құрманбаев, А. Әкімханов, Б. Абдилхақим</i> Үнді субконтинентіндегі сопылық тариқаттардың қалыптасу тарихы	22
<i>S. Turarov, J. Dosmagambetova, U. Aimbetova</i> Philosophical reflection on the phenomenon of loneliness.....	32
<i>Ж. Сандыбаев, А. Сабдин</i> Құран – құқық философиясы ретінде	41
<i>G. Adilzhan, N. Mukan, U. Tungatova, A. Kulzhanova</i> The raise of Sufism in China: a Religious Studies Analysis.....	50
<i>D. Shalkarov, K. Aubakirova</i> The reflection of religious worldviews in Islamic culture in the work "Irshad al-Muluuk wa as-Salatiin"	58
<i>Қ. Туғанбаев, М. Ахмуллаева, Т. Еспеннова, Ж. Исенғалиева</i> Постсекулярлы Қазақстан жағдайындағы деструктивті діни ағымдарға қарсы күресінің тәжірибесі: ерекшеліктері мен әлеуметтік жауапкершілік.....	68

Шетел басылымдары – Foreign publications – Зарубежные публикации

<i>Jon Mahoney</i> The Religion Clauses in the US Constitution: Some Debates on Liberty, Equality, and Religious Freedom.....	79
<i>Т. Седанкина</i> Место и роль теологии в пространстве «секулярного», «сакрального» и «святого».....	85