

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

№2 (34)

Алматы
«Қазақ университеті»
2023



KazNU Science · Қауу Ғылымы · Наука КазНУ

ХАБАРШЫ

ДІНТАНУ СЕРИЯСЫ №2 (34) маусым

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465



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

Қуәлік №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.



Жоба менеджері

Гульмира Шаккозова

Телефон: +7 701 724 29 11

E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 8,0 б.т.

Офсетті қағаз. Сандық басылыс.

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

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

Компьютерде беттеген

Ұлжан Молдашева

Баспа журналдың ішкі мазмұнына жауап бермейді.

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2023

Т. Темирбаев^{1*}, А. Темирбаева², А. Рыскиева¹, Ә. Құранбек²

¹Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.

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

*e-mail: talgat.temirbayev@gmail.com

ҚАЗАҚСТАННЫҢ ЦИФРЛЫҚ КЕҢІСТІГІН ДЕРАДИКАЛИЗАЦИЯЛАУ: «ТӘҢІРШІЛ» ИНТЕРНЕТ ТОПТАРЫ

Жаңа технологиялардың дамуы күллі әлемге ауқымды өзгерістер әкелді. Цифрландырудың өндірістік үдерістермен бірге адамның күнделікті болмысына да ықпалы зор. Қазіргі заманның цифрлық ландшафты қармаған пайдаланушылар қатары да күн өткен сайын арта түсуде. Осы үдерістердің нәтижесінде адамдар әлемдік мәліметтер базасына қол жеткізіп, онлайн форматта оқуға, жер-жаһанның түкпір-түкпіріндегі адамдармен қарым-қатынас орнату мүмкіндігіне ие болды. Осылайша жаһандану шын мәнінде бүкіл адамзатты қамтыды. Алайда, оң шындықпен бірге келеңсіз фактілерді де алға тартатын орта екені де анықталып үлгерді. Интернет кеңістігі саяси, әлеуметтік, діни және т.б. сипаттағы түрлі манипуляциялардың қолайлы алаңына да айналды. Бүгінгі таңда елімізде һәм жаһанда болып жатқан оқиғалардың бәрі медиа кеңістікте көрініс тауып, әлемдік қоғамдастықтың әлеуметтік-психологиялық климатына әсер етеді. Прозелитизм, әлеуметтік желілердегі және әртүрлі медиаресурстардағы шақырулар да жаңа шындыққа айналды. Нәтижесінде, кейбір деструктив ұйымдар интернет кеңістігін қолдану арқылы қатарларын жаңа адепттермен толықтыруда. Осы орайда түрлі мақсатты топтарға арналған контенттің кең спектрі дайындалды. Осыған байланысты, мұндай тұрақсыздыққа қарсы іс-қимыл жасау қажеттілігі де туындады. Көптеген ел, соның ішінде Қазақстан да заңсыз контентті бұғаттау жөніндегі жоспарларды әзірлей бастады. Интернет кеңістігінде цифрлық қауіпсіздікті қамтамасыз ету мемлекеттік қауіпсіздіктің негізгі бағыттарының біріне айналды. Бұл тұрғыда осы мақалада тәңіршіл қауымдастықтар мысалында Қазақстанның цифрлық кеңістігіндегі заңсыз әрекеттердің алдын алу, болдырмау және жолын кесу аспектілері қарастырылады.

Түйін сөздер: онлайн Тәңірі, желідегі профилактика, радикализмнің алдын алу, тәңіршіл қауымдастықтардың профилактикасы, радикал тәңіршілдік.

T. Temirbayev^{1*}, A. Temirbayeva², A. Ryskiyeva¹, A. Kuranbek²

¹Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan, Almaty

²Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

*e-mail: talgat.temirbayev@gmail.com

Deradicalization of Kazakhstan's digital space: Tengrian internet groups

The development of new technologies has made tremendous changes all over the world. Not only production processes are being digitalized, but also the daily life of a person. The digital landscape of modernity is embracing more and more users in the world. Thanks to these processes, people have access to global databases, the opportunity to study online, and establish contacts with new people around the world. Thus, globalization has embraced all of humanity. However, along with the positive realities, we also received negative facts. Thus, the Internet space has become a convenient platform for various kinds of manipulations: political, social, religious, etc. Today, everything that happens in the country and in the world resonates in the media space and affects the socio-psychological climate of the world community. Proselytism, appeals in social networks and on various media resources have also become a new reality. So, some destructive organizations are using the Internet space to recruit new adherents. To this end, a wide range of content has been prepared for different target groups. In this regard, it became necessary to create counter-actions against such destabilization. Many countries, including Kazakhstan, have begun to develop plans to block illegal content. Ensuring digital security in the Internet space has become one of the key areas of state security. In this regard, this article will consider aspects of prevention, prevention and suppression of illegal actions in the digital space of Kazakhstan on the example of Tengrian communities.

Key words: Tengri online, prevention online, prevention of radicalism, prevention of Tengri communities, radical Tengrianism.

Т. Темирбаев^{1*}, А. Темирбаева², А. Рыскиева¹, Ә. Құранбек²

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан, г. Алматы

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

*e-mail: talgat.temirbayev@gmail.com

Дерадикализация цифрового пространства Казахстана: тенгрианские интернет-группы

Развитие новых технологий внесли колоссальные изменения во всем мире. Цифровизации подвергаются не только производственные процессы, но и повседневная жизнь человека. Цифровой ландшафт современности охватывает все больше пользователей в мире. Благодаря этим процессам у людей появился доступ к мировым базам данных, возможность обучения в онлайн-формате, установления контактов с новыми людьми по всему миру. Тем самым глобализация охватила все человечество. Однако, вместе с позитивными реалиями, мы получили и негативные факты. Так, интернет-пространство стало удобной площадкой для различного рода манипуляций: политических, социальных, религиозных и пр. Сегодня все то, что происходит в стране и в мире находит отклик в медиа пространстве и влияет на социально-психологический климат мирового сообщества. Прозелитизм, призывы в социальных сетях и на разных медиаресурсах также стали новой реальностью. Так, некоторые деструктивные организации используя интернет-пространство вербуют новых adeptов. С этой целью, был подготовлен широкий спектр контента для разных целевых групп. В этой связи возникла необходимость создания контрдействий против подобной дестабилизации. Многие страны, в том числе и Казахстан, стали разрабатывать планы по блокировке неправомерного контента. Обеспечение цифровой безопасности в интернет-пространстве стало одним из ключевых направлений государственной безопасности. В этой связи, в настоящей статье будут рассмотрены аспекты профилактики, предотвращения и пресечения неправомерных действий в цифровом пространстве Казахстана на примере тенгрианских сообществ.

Ключевые слова: Тенгри онлайн, профилактика в сети, предупреждение радикализма, профилактика тенгрианских сообществ, радикальное тенгрианство.

Кіріспе

10-8 мың жыл бұрын / б.з.д. VIII-VI мыңжылдықта көшпелі әлемдік өркениеттің құрамындағы тәңірлік локал өркениет болған. Оның тамыры мезолит дәуірінен бастау алады. Қазақстан аумағында сақталған үндір петроглифтері (б.з.д. III-I мыңж.) оның дәлелі бола алады. Мысалы, осындай петроглифтердің бірінде күнбасты Тәңірі мен айналасында құралдары бар адамдардың бейнесі таңбаланған. Мұндай құдайлар Жоғарғы Аспан Құдайы – Тәңірімен теңестірілген (Аязбеков, Аязбекова, 2021: 275). Бір қызығы, бұлардың мерзімінің барлығы өркениеттердің қалыптасу, мәдениеттер мен этностардың пайда болу кезеңінен басталады. Сан ғасырлық тарих шежіресі Тәңіршілдіктің түрлі кезеңдерді басынан өткергенімен, аман қалып, күні бүгінге дейін жойылмаған көрсетеді. Әрине, әлсіреу, құлдырау кезеңдері болды, бірақ бүгінде тәңіршілдік Қазақстанда ғана емес, Қырғызстан, Өзбекстан, Ресейдің Татарстан, Тыва, Саха мемлекеттері секілді өзге түрік елдерінде де бар деп айтуға болады.

Осы ретте академиялық ортада қазіргі тәңіршіл қауымдастықтар ғасырлар бойы

қалыптасқан дәстүрді жалғастырушылар деген дискурстың орнықпағанын атап өткен лазым. Зерттеушілердің пікірі екіге жарылады, біреулері үшін бұл дәстүрлі түрік руханиятын жандандыру әрекеті болса (Аюпов, 2012), ал өзгелеріне жасанды түрде пайда болған құрылым (Эксперты: Тенгрианство – не религия, 2020). Аталған мақаланың авторлары бұл сұраққа жауап табуға тырыспайды және осы бағыттың ізбасарлары өздерін сәйкестендіретін атауларды қолданады.

Біртұтас концептуал түсінік қалыптаспағандықтан, қазіргі тәңіршілдіктің ізбасарлары тәңіршілдікті дін, дүниетаным, ата-баба жолы (және т.б.) ретінде қабылдайды (Фатьянова, 2023). Қабылдаудың, пікірлердің, тәжірибелердің осындай алуан түрлілігі негізінде тәңіршіл топтар мен қауымдастықтар құрылуда. Көптеген тәңіршіл топтар сияқты олар да медиалану үдерістеріне белсенді қатысады, өзара іс-қимыл жасау және өз идеялары мен көзқарастарын тарату үшін әртүрлі алаңдарды, платформаларды пайдаланады (Алмұрзаева, 2021).

Жалпы, ғалымдар тәңіршілдікті біраздан зерттеп келеді (Безертинов, 2004). Әр уақытта түрік дүниесінің мәдениетін, дінін, өмір салтын зерттеу мақсатында экспедициялар

ұйымдастырылды. Алайда, тәңіршілдіктің із-басарлары арасында да, ғылыми ортада да тәңіршілдіктің біртұтас концептісі, біртұтас түсінігі қалыптасқан жоқ. Сөйтсе де түрік тектес халықтардың болмысындағы тәңіршілдіктің тамыры тереңде жатқанын тарихи деректер айғақтайтынын жоққа шығаруға болмайды.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсат-міндеттері

Қазақстандық интернет-кеңістіктегі тәңіршіл топтардың белсенділігінің артуы COVID-19 пандемиясымен және соған орай енгізілген локдаунмен байланысты. Пандемия тұсында әлем халқының басым бөлігі үйлерінде қамалып қалды, осы себепті коммуникация іздеуде әлеуметтік желілерді көбірек қолданды. Қазақстандық тәңіршілдер әлеуметтік желілердегі жазбаларымен заңнаманы жиі бұзғанын атап көрсетуімізге болады. Осы тұрғыдан алғанда да таңдалған тақырыптың өзектілігі шүбәсіз, өйткені тәңіршілдердің заңсыз әрекеттерінің жолын кесуге, қоғамдық резонансқа қарамастан, олардың қызметі тоқтаған жоқ. Осы баптың міндеттері тәңіршіл топтардың интернет-кеңістіктегі қызметін қарастыру және олардың ерекшеліктерін анықтауға негіз бола алады.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Аталған мақаланы дайындау үшін зерттеу жүргізудің барысында танымал интернет-желілерде жұмыс істеп тұрған тәңіршіл топтарды контент-талдау әдісі қолданылды. Авторлар 2022 жылдың қаңтар-желтоқсан айлары аралығында тәңіршіл қауымдастықтардың нарративтері мен риторикасын қарастырды. Сонымен бірге тәңіршілдікті зерттейтін қазақстандық ғалымдармен сараптамалық сұхбат жүргізілді. Сұхбат алу барысында ғалымдардың аты-жөні көрсетілмеді. Халықаралық этикалық нормаларды сақтау мақсатында сарапшылардың деректері жарияланбайды.

Негізгі бөлім

1. Адам және цифрлық дәуір

Біріккен Ұлттар Ұйымы интернетке қол жетімділікті «адамның негізгі құқығы» деп анықтады, сондықтан біздің заманымыздың ең маңызды жаңалығы болып табылатын интернетке бүкіл адамның теңдей қолы жетімді болуына

барлық жаһандық күш-жігер жұмсалып отыр. Digital 2023 жаһандық шолуына сәйкес, әлемде адамдардың үштен екісі (67,1%) ұялы телефондарды пайдаланады. 2023 жылдың басында интернет-аудитория саны 5 млрд-қа жуық пайдаланушыны құрады. Интернетті әлем халқының 60%-дан астамы пайдаланады деп айтуға болады. Сонымен қатар, әлемде 4,5 миллиардтан астам әлеуметтік желі қолданушылары бар. Әлемдік рейтингке сәйкес, WhatsApp, Instagram, Facebook және алтыншы орында TikTok желі қолданушылар арасында ең танымал әлеуметтік желілер.

Әлемдік зерттеу көрсеткендей, жаһан жұрты 2023 жылы шамамен 13 триллион сағатын онлайн режимде өткізеді. Әлеуметтік желілерді пайдаланушылар күніне орта есеппен 2 сағат 27 минутын желіге жұмсайтындығына байланысты, бұл платформалар біз онлайн өткізетін барлық уақыттың ауқымды үлесін, нақтылап көрсетсек – 35%-ын құрайды. Шынында да, COVID19 пандемиясының басында, осыған байланысты кейбір елдерде төтенше жағдай мен локдаун басталған кезде әлемнің интернетке қаншалықты тәуелді болғаны туралы көбірек айтыла бастады. Кейінгі екі жыл ішінде пандемияға қатысты шектеулердің үнемі енгізіліп және алынып тасталып отыруына қарамастан адамдар интернетке қосылған құрылғыларды қолдануға бұрынғыдан да көп уақыт жұмсай бастады. Сарапшылар биыл әлеуметтік желілерді пайдаланушылар саны әлем халқының 60%-дан астамына жетеді деп шамалайды. 2023 жылы жаһан жұрты әлеуметтік желілерде 4 трлн сағаттан астам уақыт өткізеді деп болжануда.

Интернетке «қосылмаған» адамдар саны алғаш рет 3 миллиардтан аз. Бұл цифрлық технологияларға тең қол жеткізу жолындағы маңызды кезеңді білдіреді. Ендігі жерде интернетке қосылған құрылғылар сән-салтанат емес, қажеттілік болып қалды. Сондай-ақ, интернет қолданушылар қосынының рекордтық өсуі және әлеуметтік желілерде коммерцияның таралуы байқалады (Дижитал Қазақстан, 2023). Сонымен бірге, әлемде 5G технологиясын енгізу, оның әсері мен салдары төңірегіндегі пікірталастар бір сәтке де тоқтамай, әлі де қызу жалғасып келеді.

2. Желідегі негатив: коммуникацияның жаңа нормасы ма?

Шынайы өмірдегі қарым-қатынас кезінде адам ақпаратты бейвербал түрде жеткізетіні белгілі, ал желіде сөйлескен кезде мәтін арқылы

ғана ойды жеткіземіз. Демек, дауыстың ырғағын, сөйлеу қарқынын, дене тілін және т.б. пайдаланбаймыз. Желідегі мәтіндік хабарламалар смайликтермен, суреттермен, мемдермен және өзге де медиа мазмұнмен сүйемелденеді. Цифрлық коммуникация көбіне бейтаныс адамдармен болады. Сонымен қатар, әлеуметтік желілерде тілдік агрессия көптеп кездеседі. Оғаш мінезқұлықты кез келген әлеуметтік желіден табуға болады. Демек, интернеттің таралуының жағымды жақтарымен бірге жағымсыз жақтары да қоса жүреді.

Негативтің артикуляциялары әртүрлі жолдармен көрінеді және бірқатар себептерге байланысты болуы мүмкін:

- салдардың бұлыңғырлығы, шынайы өмірдегі тілдік байланыс кезінде адаммен қарым-қатынастың нашарлау ықтималдығынсыз дауласу қиын, ал галамдық желіде сіз кез келген сәтте сұхбаттасушыны «қара тізімге» бұғаттау немесе қосу арқылы байланысты үзе аласыз;

- бір-бірін түсінбеушілік, желілердің барлық пайдаланушылары ойларын мәтін арқылы жеткізе алмайды, осыған байланысты түсініспеушілік туындайды. Ал, жанды қарым-қатынаста тілдік емес мінез-құлықтан байқауға болады, ал интернет кеңістігінде бәрі мәтінге жүктеледі;

- пікірталас жүргізе алмау, ойлардың дәлелді болуы, даулардың конструктивтілігі әрдайым цифрлық коммуникацияға тән бола бермейді, сондықтан көптеген диалог иррационал қарым-қатынасқа ауысады және көбінесе сөзбен қақтығыстарға-қорлауға әкеледі.

Әрине, интернет кеңістігінде саяси, діни және басқа идеялардың таралуы әуелден бар құбылыс. Желідегі прозелитизммен дәстүрлі және дәстүрлі емес, оның ішінде деструктив ұйымдардың өкілдері де айналысады (Решетняк, 2018).

Қазақстанда интернет-кеңістіктегі бейнорматив мәлімдемелердің жолын кесу мақсатында түрлі құралдар қолданылатынын атап өту маңызды. Мұндай шаралар нормативтік-құқықтық актілерді қабылдау бөлігінде де, әлеуметтік желілердегі аккаунттарды тікелей бұғаттау бөлігінде де қолданылады. Мәселен, 2017 жылдың тамыз айында «Киберқадағалау» жобасы іске қосылды, оны Қазақстан Республикасының Бас прокуратурасы мен Қазақстан Республикасының Ақпарат және коммуникациялар министрлігі (қазіргі – Ақпарат және қоғамдық даму министрлігі) ұйымдастырды (Қазақстан Тудей, 2017). Оның мәні мынада, мемлекеттік орган-

дардың қызметкерлері күмәнді контенті бар сайттарды анықтап, оларға сілтемелерді сайттың арнайы бөлімінде орналастырады. Оған уәкілетті қызметкерлер сараптама жүргізіп, заңсыз контент анықталған жағдайда аккаунт бұғатталады.

Биыл қаңтар айында қоғамдық орындарда балағат сөздерге тыйым салатын заңнамалық түзетулер қабылданып, наурыз айынан бастап қолданыла бастады. Жаза ретінде айыппұл қарастырылған. Қазақстандық заңгер Талғат Есімов атап өткендей, виртуал әлем де қоғамдық орын болып саналады (Адилбекова, 2023).

Бұдан басқа, әлеуметтік желілердегі аккаунттар беттерінде дінге қатысты заңсыз мәлімдемелер Қазақстан Республикасы Ақпарат және қоғамдық даму министрлігінің Дін істері комитетінде дінтану сараптамасынан өтеді. Сараптама нәтижелері бойынша аккаунттар бұғатталады, ал әкімшілік немесе қылмыстық құқықбұзушылық белгілері анықталған жағдайда материалдар сот органдарына беріледі.

Жалпы, жоғарыда атап көрсетілген жайттардан аңғарғанымыздай, елімізде интернет-кеңістіктегі нормаға сай келмейтін әрекеттердің алдын алу, жолын кесу және қоғамда қолайлы әлеуметтік-психологиялық тұрақтылық орнату тұрғысында барынша іс-шаралар қолға алынуда.

3. Желідегі қауіпсіздік, қоғамдағы тұрақтылық

Әлемдегі исламофобияның күрт өсуімен исламға қатысты әлемдік дискурстар өзгерді. Жеккөрушілік риторикасы бірте-бірте күнделікті кеңістіктен бұқаралық ақпарат құралдарына, интернет кеңістігіне, содан кейін саясаткерлердің, қоғамдық қозғалыстар жетекшілерінің және т.б. тақырыптарына ауыса бастады (Кикимбаев, Камарова, Малғараева, 2022). Діни негіздегі қақтығыстар мезгіл-мезгіл пайда болып, шиеленіс пен ксенофобия күшейді. Осы шиеленісті пайдаланып лаңкестік қозғалыстар, тіпті діни мемлекеттер ұйымдастырыла бастады. Ислам өкілдеріне қатысты резонанстық карикатуралар да салынып, ислам дүниесі ғана емес, бүкіл әлемді шулатты. Күрес, кек және діни экстремизм әлемді жаулап алды (Решетняк, 2016).

COVID19 пандемиясы және 2020 жылы жаһанның көптеген елінде локдаунның енгізілуі әлемдік қауымдастық үшін жаңа соққы болды. Ауру үрейінен бөлек, көптеген адамнан психологиялық ауытқулар анықталды. Кейбір адамдар коммуникацияның жетіспеушілігінен әлеуметтік желілерде сөйлесе бастады. Онлайн

режимге көшу, оқшаулану кезінде комментарийлер санының ұлғаюуы мен коммуникациялардың диалогтық сипатының артуы байқалды. Бұрын пайдаланушы жаңалықтарды оқып отырса, енді бос уақыт көбейген сайын, ол өз пікірін білдіре отырып, тілдік қарым-қатынас үдерісіне белсенді қатыса бастады (Шмаков, 2020).

Қазақстандық тәңіршілдік өкілдері танымал әлеуметтік желілерде түрлі топтар мен қауымдастықтарға біріккен. Бұл топтар қоғамдық медиа кеңістікке белсенді қатысады. Қарапайым пайдаланушылар сияқты олар да интернет пен әлеуметтік желілерді қарым-қатынас, араласу және өз көзқарастарын, белсенді азаматтық ұстанымдарын тарату үшін пайдаланады.

Қазақстанда тәңіршіл интернет-қауымдастықтар шамамен 2015-2018 жылдар аралығында пайда бола бастады. Негізінен бұл сол кездегі танымал VKontakte және Facebook әлеуметтік желілері еді. Қазіргі кезде Қазақстанның ақпараттық кеңістігіндегі аталған қауымдастықтардың қызметі ақпараттық түсіндірмелердің көптеген түрімен ұсынылған. Мұнда жоғарыда аталған Facebook пен VKontakte-мен бірге YouTube, Twitter, TikTok, Instagram-да, WhatsApp, Messenger, Telegram мессенджерлері де бар.

Осы тұста кез келген басқа қоғамдық ортадағы сияқты, интернет кеңістігінде цифрлық ортаның өзіндік этикасы бар екенін атап көрсету маңызды.

Тәңіршіл топтар өз әрекеттерінің басында арғы тектері ұстанған дәстүрлі қазақ құндылықтарына, әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлеріне аса көңіл бөлгені назар аудартады. Алайда, сарапшылардың пікірінше локдаун кезеңінде тәңіршілдер айтқан мәлімдемелерінің ерекшеліктері жеккөрушілік сарынға толы болды, нақтырақ тарқатсақ исламға қарсы ұрандарға артикуляцияны қолдану болды. Тәңіршіл топтар мен өзін сол топтармен байланыстыратын жекелеген белсенділердің әлеуметтік желілерінде Мұхаммед пайғамбарға карикатуралар, діни өшпенділік пен араздықты тудыратын түрлі ақпараттар жарияланды.

Исламға қарсы нарративтер тек цифрлық ортаға ғана тән болғандығын атап өтуге болады. Алайда, цифрлық орта біз өмір сүріп отырған өзге салалардан оқшауланбағанын түсіну маңызды. Офлайн режимінде болып жатқанның бәрі желіде қарқындырақ жүреді.

Тәңіршілдердің интернет-қызметінің негізгі аспектілерінің бірі Ұлы дала халықтарының тарихын, мәдениеті мен дүниетанымын зерделеу

жөніндегі халықаралық көптілді интернет-портал – <https://tengrism.kz/> болып табылады. Аталған сайтта тәңіршілдіктің ғылыми негіздемесіне, тәңіршілдікті жақтаушылардың қызметіне, іске асырылып жатқан жобаларға, ғалымдар мен өнер қайраткерлеріне байланысты ақпараттар орналастырылған. Маңызды жобалардың бірі түрік руна жазуларын тарату болып саналады, осыған байланысты «KAGANICA» Түрік жазуы орталығының жобасына қолдау көрсетіледі. Барлық тілек білдірушілерді әртүрлі форматта оқыту бойынша сабақтар жүйелі түрде өткізіледі және жасқа байланысты шектеулер қойылмайды. Бұл сайттың Ғылым – Құрмет тақтасы парақшасында көшпелі халықтар мен тәңіршілдіктің тарихы мен мәдениетін дамытуға үлес қосқан 20-дан астам тұлға туралы қысқаша мәлімет берілген. Олардың бәрі қазақ элитасының өкілдері – ғалымдар, өнер қайраткерлері, қоғам қайраткерлері және белсенділер. Сондай-ақ, сайттың ақпаратына сүйенсек «Тәңірі» спорт клубы жұмыс істейді, оған Спорттық атрибутика дүкені, Tengri Stadium (стадион), Тенгри-ада, «Tengri World Cup» халықаралық футбол турнирі, «Tengri Cup» футбол турнирі, экскурсиялар, жорықтар, көкке шығу кіреді. Бұл сайтта Instagram әлеуметтік желісіне сілтемелер бар (тенгризм.кз, 2023).

Сайтта алдағы перспективалар ретінде Алматы қаласында техникалық, тарихи және мәдени бағыттағы факультеттердің кең спектрі кіретін жоғары оқу орнын құру көрсетілген (Международный университет Тенгри, 2023). Сонымен қатар, сайт пайдаланушыларына Тәңіршілдік танысу қызметі ұсынылады, ол Тәңіршіл ерлер мен Тәңіршіл әйелдерге болашақта Ұлы Даланың дәстүрлері мен әдет-ғұрыптарына сай отбасын құру үшін жұп табуға мүмкіндік береді (Тенгри-анский сервис знакомств, 2023). Айта кету керек, бұл сайт Қазақстандағы тәңіршіл топтардың әртүрлі өкілдерін шоғырландыруға ұмтылады.

Орыс тілді кеңістік үшін Тәңірі халықаралық зерттеу қорының (ТӘҢХАЗРУК) сайты жұмыс істейтінін атап өту маңызды. Аталған қор Ресей Федерациясының заңнамасына сәйкес құрылған коммерциялық емес ұйым саналады. Бұл қорды құру идеясын философия ғылымының докторы, Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университетінің философия кафедрасының профессоры болған, тәңіршілдік бойынша жетекші қазақ маманы марқұм Аюпов Нұрмағамбет Глаждынұлы ұсынған болатын. Қор қызметінің негізгі міндеті Орталық және Солтүстік-Шығыс

Азия, Еуразия төсіндегі «көшпелі» өркениеттегі тәңіршілдіктің діни-философиялық, рухани-мәдени мұрасын кешенді зерделеу бойынша ғылыми-зерттеу жұмыстарын үйлестіруді күшейтуге бағытталған. Қор Еуразияның «көшпелі» халықтарының дүниетанымын, мәдениетін, өркениеттік тұжырымдамаларын; тәңіршілдіктің пайда болған мекені мен себептерін; оның көшпелі халықтар мен тайпалардың, Ұлы Дала мемлекеттеріндегі саяси одақтардың қалыптасуы мен дамуындағы рөлін; мәдени-тарихи бастаулары және әртүрлі діни-мифологиялық жүйелермен байланысын, қазіргі көріністері мен келешегін; ХХІ ғасырдағы еуразиялық өркениеттік рөлін зерттейтін гуманитарлық ғылымдағы жаңа бағыт – тәңірітанудың пайда болуын негіздеумен айналысады. ТӘҢХАЗРУҚ сайтында қазақстандық ғалымдар мен тәңіршілдікті зерттеушілердің мақалалары жарияланады. Қор Саха Республикасының астанасы Якутск қаласында (Ресей Федерациясы) орналасқан (Библиотека МФИТ, 2023).

Көрсетілген сайттар қазіргі кездегі тәңіршілдік туралы негізгі ғылыми мазмұн стейкхолдерлері болып саналады. Сонымен қатар, тәңіршілдік өкілдерінің медиа қызметі танымал интернет-платформалар мен әлеуметтік желілерде шоғырланған.

4. Қазақстандағы «Тәңіршілдік желілері»

Қазақстандық интернет-кеңістікте көшбасшылар бойынша жүйелеуге болатын көптеген тәңіршіл топтар жұмыс жүргізеді. Мысалы, нақты екі тәңіршіл көшбасшыны, Токтар Бейсенбинов (Токтар абыз) пен Арман Нұрмұханбетов атап өтуге болады. Аталған екі көшбасшыдан өзге тәңіршілдік идеяларын тарататын жеке тұлғалардың жеке аккаунттарының кең ауқымы бар.

Facebook

Аға буын тәңіршілдері мен зиялы қауым өкілдері арасында танымал әлеуметтік желілердің бірі. Бұл желіде жоғарыда аттары аталған көшбасшылардың да, тәңіршілдердің өзге де өкілдерінің де аккаунттары бар. 2022 жылы тәңіршілдердің тақырыптық топтар шеңберінде бірігуі атап өтілді. Негізінен, блогер форматында жеке мазмұнды мәліметтер (пікірлер, ой-толғамдар, баратын орындары, өмірдегі оқиғалар және т.б.) жарияланады. Сондай-ақ, пікірлес тәңіршілдердің жеке аккаунттарынан, Youtube арналарынан репосттар да жарияланып тұрады.

Бұл қауымдастықтардың Facebook әлеуметтік желісіндегі басты негізі – қазақтың айден-

тикасын сақтау, тарихи тамырларға берік болу, этникалық дүниетаным. Бұған қоса исламға қарсы риторика, сонымен бірге, саясат пен геосаясат жайындағы ақпараттың талқысы да бар.

Instagram

Бұл әлеуметтік желіні Тәңіршілдіктің ізбасарлары арасында аса танымал деп айта алмаймыз. Бұл желіде Токтар Бейсенбиновтің, Арман Нұрмұханбетовтің және тәңіршілдік көзқарасының өзге де ізбасарларының жеке аккаунттары жұмыс істейді. Алайда, Facebook желісіндегі ізбасарлардың бәрінде бірдей Instagram-да аккаунты бола бермейді.

Тәңіршілдердің түрік тектес халықтардың тарихы мен мәдениеті туралы әңгімелейтін DEREKKÖZ аккаунты өте қызықты. Қысқа бейне-жазбалар арқылы қазақтың әдет-ғұрыптары, тарихи фактілер туралы айтылады.

Жалпы, Instagram желісін пайдаланушылардың көпшілігі посттар мен фотосуреттерді жүйелі түрде орналастырып отырмайды. Белсенді пайдаланушыларда медиа мазмұндағы мәліметтер, негізінен, өзге әлеуметтік желілер мен платформалардан алынады, сондай-ақ жеке өмірдегі оқиғалардан тұрады.

Vkontakte

Telegram-ның танымалдылығының артуына байланысты Тәңіршілдіктің ізбасарлары арасында Vkontakte желісі бүгінде өзектілігін жоғалтқан.

Telegram

2013 жылдан бастап бұл мессенджердің аудиториясы жүйелі түрде артып келеді. Аталған платформа мәтіндік, дауыстық, бейне хабарламалармен, оның ішінде жапсырмалармен, фотосуреттермен, файлдармен алмасуға мүмкіндік береді. Диалогтар мен топтарда хабар алмасумен қатар, мессенджерде файлдарды шексіз сақтауға, арналарды (шағынблогтарды) жүргізуге, боттарды жасауға және пайдалануға болады.

Аталған платформаны тәңіршілдіктің жақтаушылары кеңінен қолданады. Платформаның танымалдығы осы мессенджердің қауіпсіздігінің қамтамасыз етілуімен де байланысты болса керек. Telegram желісінде жалпыға қол жетімді топтармен қатар, жабық топтар да бар. Сонымен бірге, осы платформада тіркелген барлық тәңіршілдік топтары қазіргі уақытта жұмыс істеп тұрған жоқ. Пайдаланушылар аудио, бейне хабарламалармен, сыртқы ресурстарға сілтемелермен (жаңалықтар, жобалар, оқиғалар және т.б.), сондай-ақ өз пікірлерімен, ұстанымдарымен бөліседі.

Кейбір қоғамдық топтарда мүшелер үшін бөлек чат опциясы бар. Осы орайда тәңіршілдік топтарының мүшелерінің бәрі бірдей тәңіршілдіктің ізбасарлары емес екенін ескеру маңызды. Контент-талдау барысында әртүрлі бағыттағы сопылық, ислам дінін ұстанушылар анықталды. Бұдан осы топтарға қатысушылардың көп болуы қазақстандық қоғамда тәңіршілдер санының көп екеніне айғақ бола алмайды деген қорытынды жасауға болады. Бұл желіде исламға қарсы риторика да қылаң беріп қалады. Аталған желіде уақыт шектеулері жоқ және кейде хат алмасу қазақстандық уақыт бойынша таңғы 5-ке дейін болуы мүмкін екенін де атап өтуге болады.

YouTube

Тәңіршілдер арасында танымал бейнехостинг платформаларының бірі. Аталған платформада тәңіршіл қауымдастықтар жұмыстарын жүргізеді: Dalaruh 'Ұлы Дала Әлемі - Мир Великой Степи' (Даларух, 2023), Derekkoz (Дерккоз, 2023) және тәңіршілдікті жақтайтын жеке пайдаланушылардың басқа да жеке аккаунттары.

Тәңіршілдік көшбасшыларының өздерінің жеке арналары бар: Тәңірші Тоқтар абыз (Тоқтар Абыз, 2023), 2018 жылғы сәуірде тіркелген, 25.2 мыңнан астам жазылушысы, 2,9 млн. астам қаралымы бар; Areke Neonomad (Ареке Неономад, 2023) 2016 жылғы тамызда тіркелген, 3,5 мыңнан астам жазылушысы, 280 мыңнан астам қаралымы бар.

Бұл платформада әртүрлі тәңіршіл авторлар мен олардың пікірлестерінің бейне-жазбалары жинақталған, дегенмен, түрлі көзқарас пен көзқарастар векторларына байланысты ақпаратты жүйелеу қиын. Мұнда ғылыми, академиялық және филистерлік мазмұндағы ақпараттар бар. Мысалы, кейбір тәңіршілдер бейнежазбаларды белсенді және жүйелі түрде жариялап отырады, өзгелері тәңіршілдік көзқарастармен қатар, өз идеяларын таратумен айналысады (мәселен, эзотерика, шаманизм, синкретизм, діни, рухани тәжірибелер және т.б.), енді біреулері елдің және әлемнің қоғамдық-саяси өміріндегі оқиғаларға комментарий жасайды, ел басшылығының іс-әрекеттеріне өзіндік баға береді. Аталған платформада тәңіршілдердің өз бейнежазбаларын өзге пікірлес пайдаланушылардың арналарында қайта жариялап отыратынын да көруге болады.

Жалпы, бұл платформа тәңіршілдер арасында танымал, қазақстандық тәңіршілдік көшбасшыларының парақшаларына жазылушылар санының өсуі байқалады.

TikTok

Қазіргі таңдағы аса танымал желілердің бірі. Бұл желіде #тенгрианство (16,2М-ден астам қаралым), #тенгриянство (247,8К-ден астам қаралым), #тэнгриянство (3,6М-ден астам қаралым), #тенгрианствоказахстане (8 мыңнан астам қаралым), #казахскоетенгрианство (700-ден астам қаралым) хэштегтері жұмыс істейді. Атап өтетін жайт, құрастырушылардың идеясына сәйкес, 15 секундтық қысқа бейнежазбалар дыбыстық қатармен бірге жүреді.

Бұл желіні талдау осы платформада да тәңіршілдік ізбасарларының аккаунттары бар екенін көрсетеді, дегенмен, жоғарыда аттары аталған көшбасшылардың қазіргі кезде аккаунттары жоқ. Тоқтар Бейсенбиновтың осы желіде аккаунты болған, алайда қазіргі кезде өшірілген. Мұндағы контент YouTube платформасынан бөлісілген материалдардан тұрған.

Әлеуметтік желілердегі тәңіршілдік топтарын талдау барысында көшбасшылардың жеке аккаунттары болмаса да, олардың осы желіні пайдаланатыны анықталғанын атап көрсету маңызды.

Жалпы, ТикТок жас буынның арасындағы тәңіршілдер ортасында танымалдыққа ие. Аталған желідегі контент Қазақстан тарихымен, қазақтың әдет-ғұрыптары және салт-дәстүрлерімен байланысты материалдар. Қысқа бейнежазбалар (5 минутқа дейін) этникалық музыкамен (күй, отандық әншілердің әндері және т.б.) сүйемелденеді. Бейнежазбалардың мазмұны тарихтағы қазақ хандарының, батырлардың, шамандардың, бақсылардың, шайқастардың және т.б. бейнелері, тәңіршілдік пен түрік халықтарының әдет-ғұрыптарына байланысты деректі фильмдерден үзінді бейнежазбалардан тұрады. Бұл бейнежазбалардың басым бөлігінен тәңіршілдікті ислам дініне қарама-қарсы қою үрдісі аңғарылады.

WhatsApp

Көптеген мессенджер қолданушылары сияқты, тәңіршілдер бұл мессенджерді пікірлесу үшін пайдаланады. Аудио, мәтіндік хабарламалар жібереді және сілтемелерді бөліседі. Бұлар негізінен жабық топтар. Бұл қауымдастықтардың контенті қызмет бағыттарымен байланысты және мұнда жоспарлар, жобалар, іс-шараларды ұйымдастыру және т.б. сұрақтар талқыланады деп болжауға болады. Аталған топтардың мүшелерінің бәрі жоғарыда аталған жобаларға қатыса бермейді. Өзге әлеуметтік желілер сияқты исламға қарсы нарративтер бар.

Бұқаралық ақпарат құралдары

Тәңіршілдік тақырыбы бойынша түрлі материалдар орналастырылған. Тәңіршілдердің өздері осы қоғамдастықтың өкілдері ретінде спикерлер қызметін атқарады. Сондай-ақ, көшбасшылардың қазақ тілінде «Ақиқат» және орыс тілінде «Истина» (авторы Тоқтар Бейсенбинов), орыс тілінде «Қасиет. Сила духа Великой Степи» (авторлары Едіге Тұрсынов пен Арман Нұрмұханбетов) кітаптары жарық көрген. Кітаптар әлеуметтік желілер, мессенджерлер, кітап платформалары мен дүкендері арқылы таратылады. Сонымен қатар Арман Нұрмұханбетовтың отандық телеарналарда бірқатар телебағдарламалары бар.

Ақпараттық кеңістіктегі мәліметтерді талдау көрсеткендей, жекелеген адамдар исламға қарсы риториканы қолдана отырып, ұлттық, діни араздықты қоздыру арқылы қазақстандық қоғамды тұрақсыздандыруға тырысып келеді. Мұндай әрекеттерге Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының, сондай-ақ елдің құқық қорғау органдарының өкілдері тарапынан дер кезінде жауап та беріліп келеді.

Жүргізілген зерттеу көрсеткеніндей жалпы алғанда, тәңіршілдік көшбасшылары мен ізбасарларының кейінгі жылдары сұхбат алаңдарына қатысып, интервьюлер беріп, қоғамдық кеңістікте белсенді бола бастағанын аңғарамыз. Осы ретте мұндай әрекеттерден тәңіршілдердің көзқарастарының әр алуандығын көруге болатынын байыптаймыз, бұл тәңіршілдікті түсінудің біртұтас концептісінің жоқтығын да аңғартады. Әрине, бәріне ортақ өзекті идея – қазақтың айдентикасын сақтау, ата-бабалардың төлтума ұлттық жолын ұстану және қазақы салт-дәстүрлерді, әдет-ғұрыптарды, мәдениетті дамытудың төңірегін табылады.

Зерттеу нәтижелері мен талқылау

Жоғарыда көрсетілгендерден жаңа технологиялар прогреспен бірге, бірге құқық бұзушылықтың жаңа түрлерін де қамтитындығы турасында ой түйеміз. Шексіз интернет кеңістігі сөйлеу нормалары мен шектеулерді енгізуді талап етеді. Қазақстан заңнамасы әлеуметтік желілердегі заңсыз әрекеттердің жолын кесуде. Профилактикалық жұмыс, сондай-ақ интернеттің қазақстандық сегментіндегі заңсыз әрекеттердің жолын кесу аса өзекті. Мақаламызда біз тәңіршіл интернет қауымдастықтарын және олардың ерекшеліктерін дерадикализация призмасы ар-

қылы қарастырдық. Тәңіршіл топтардың бәрі бірдей теріс емес екенін бағамдадық, бірақ олардың бірқатарындағы агрессив ұстанымдар дінге сенушілердің сезімдерін қорлап, көңілдеріне қаяу түсіріп жатқанын көруге болады. Осыған байланысты заңсыз әрекеттердің уақтылы жолын кесу мақсатында әлеуметтік желілерге жүйелі мониторинг жүргізудің маңызды екенін тұжырымдаймыз.

Қорытынды

Интернет кеңістігінде (әлеуметтік желілер, онлайн БАҚ-тарда) тәңіршілдік туралы көп ақпарат ұсынылған. Ақпарат әрдайым ғылыми тексеруге жауап бермейді. Тәңіршілдіктің «хабар таратушылары», блогерлері, спикерлері тарихи оқиғалар мен фактілердің өзіндік интерпретацияларын ұсынады. Цифрлық сәнге сүйене отырып, олар өздерінің медиа ресурстарын дамыту үшін қаржы жинайды (донаттар).

2022 жылдың ортасынан бастап түрлі тәңіршілдік топ ізбасарларының біріге бастағаны аңғарылады. Тәңіршілдік ізбасарларының аса ауқымды қызметі Facebook әлеуметтік желісінде көрініс тапқан. Барлық әлеуметтік желілерде жазылушылардың саны күн өткен сайын артып келеді. Бұл ретте жазылушылардың тәңіршіл екенін немесе жай ғана қызығушылық танытқан жан екенін анықтау мүмкін емес. Қазақстандағы тәңіршіл топтар, негізінен орыс тілін пайдаланады, тек Тоқтар Бейсенбинов қана қазақ тілінде хабарлайды. Бұл жағдайда сәйкессіздік орын алады, бір жағынан тәңіршілдер түп бастауларына оралуға, рухани, мәдени дәстүрлерді жандандыруға ұмтылады, ұлы бабалар жолымен жүруге шақыратын, екінші жағынан, өздері ана қазақ тілін меңгермеген. Кейбір тәңіршілдік топтары ашық келеді, бұл жергілікті және шетелдік бұқаралық ақпарат құралдарының хабарлары мен бағдарламаларына қатысудан көрінеді.

Зерттеу нәтижелері көрсетіп отырғандай, әлеуметтік желілерде пайдаланушылар файлдарды, тәңіршілдік туралы кітаптарды және өзге әлеуметтік желілерге сілтемелерді бөлісіп, ойларын ортаға салып, талқылап отырады. Қатысушылар арасында түсініспеушіліктер, балағат сөздер де жиі кездесетінін ескертіп өткен жөн. Өзге көзқарас мен сенім өкілдеріне қатысты теріс ойлар да тұрақты түрде көрініс тауып отырады.

Қазіргі кездегі тәңіршілдерге белсенді азаматтық ұстаным, елдегі және одан тыс жерлер-

дегі саяси өмірді талқылау тән. Бейнежазбаларды талдау белсенді тәңіршілдердің ислам, протестанттық бағыттар, эзотерикалық, гипноздық сеанстар және өзге де түрлі діни тәжірибелері болғанын көрсетеді. Шамасы оларда әр алуан рухани тәжірибелер, діни бағыттармен толтырылған рухани вакуум болған деп болжауға болады.

Бүгінгі таңда қазақ халқының тарихи өткеніне шолу жасасак, тәңіршілдіктің рөлі айқындалмаған, елдегі тәңіршілдік топтарының мәртебесі мемлекеттік деңгейде де, академиялық, ғылыми деңгейде де анықталмаған. Көп жағдайда тәңіршілдік топтары қозғалыстар мен тіркелген қоғамдық бірлестіктер ретінде әрекет етеді. Сонымен бірге, мемлекет тәңіршілдікті мәдени бренд ретінде қолдайды, алайда оның өзге аспектілері назардан тыс қалып отыр.

Рухани құндылықтарды жаңғырту, түрік халықтарының топтасуы секілді ортақ идеялар тәңіршіл топтардың бәріне тән екенін атап өткен жөн. Әйтсе де идеологиялық базамен нығайтылған және нақты іс-әрекеттермен бекітілген бірыңғай стратегиялар, оларға қол жеткізу бағдарламалары қарастырылмаған. Алайда, бұл топтардың белгілі бір протесттік әлеуетінің бар екені және олардың елдегі қазіргі әлеуметтік-саяси жағдайға қанағаттанбаушылығы анық көрінеді.

Мемлекет өз азаматтары үшін, оның ішінде интернет-кеңістік сияқты қоғамдық орында да қолайлы жағдайлар жасауға ұмтылады. Әрине, желінің өзіндік байланыс нормалары бар. Алайда, осы зерттеу көрсеткендей, уәкілетті органдар, сондай-ақ саналы азаматтар пайдаланушылардың заңсыз әрекеттерінің алдын алу, алдын алу және жолын кесу жұмыстарын жүргізеді. Жаһандық желіде әлеуметтік, ұлттық, рулық, нәсілдік, таптық немесе діни алауыздықты тудыруы мүмкін ұятсыз сөздерді немесе бейнелерді реттеудің заңнамалық тетіктері жасалады. Дін саласындағы уәкілетті органға ведомстволық бағынысты ұйымдар осындай контенттің жолын кесу мақсатында интернет-кеңістікке жүйелі түрде мониторинг жүргізеді.

Осылайша, қазіргі күні дінде, діни және рухани тәжірибеде медианы пайдалануға қатысты әртүрлі ұстанымдар мен дискурстар бар. Аталған мәселенің өзектілігінің арта түсуіне COVID-19 пандемиясы ықпал етті, осыған байланысты қоғамдық өмірді, оның ішінде діни, рухани болмысты жедел цифрландыру жүзеге асырылды. Әлеуметтік коммуникация құралдарына, әлеуметтік желілерге тәуелділік пайда болды. «Медиаланудың» мұндай тәжірибесі одан әрі талдауды қажет етеді, өйткені бұл құбылыстың жағымды да, жағымсыз да ерекшеліктері болады. Қоғамда қазіргі әлеуметтік өмірдің жаңа немесе ұмыт болған мәселелері шиеленісе түсті, мұның елдегі қоғамдық климатқа әсер ететіні сөзсіз.

Интернет кеңістігінің аса ауқымдылығы, сондай-ақ анонимділік желілердегі адамдардың жағымсыз, теріс жолдаулар жасап, өзгелердің намысына тиетін пікірлер білдіруіне жол береді, ол агрессия, жеккөрушілік риторикасының таралуына ықпал етеді және оған қарсы тиісті реакцияны да тудырады. Сонымен қатар, кез келген өркениетті қоғамға әртүрлі әлеуметтік топтар, түрлі адамдар білдіретін және қолдайтын пікірлердің әртүрлілігі тән, оның нәтижесінде қоғам мүшелері түрлі бағыттағы ұстанымдарды және басқалардың пікірін тіпті олармен келіспесе де құрметтеуге үйренеді. Осыған байланысты интернет кеңістігінде құқық бұзушылардың алдын алу, жолын кесу және жазалау бойынша шаралар қабылдануда. Қазіргі қоғамның жаңа трансформациялық шындығында офлайн және онлайн коммуникация мәдениетін тәрбиелеу және сақтау керектігін анық.

Барлық стейкхолдерлер мен жалпы қоғам интернеттегі жауапты мінез-құлықты ынталандыруы және гуманитарлық құндылықтарды, конфессияаралық диалог пен төзімділікті құру мен нығайтудың оң мақсаттары үшін интернет мүмкіндіктерін пайдалануы өте маңызды.

Алғыс сөз

Бұл зерттеуді Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым комитеті қаржыландырды (№ AP14972866 грант).

Әдебиеттер

Адилбекова К. (2023) За какую нецензурную брань в общественном месте можно поплатиться. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=33255626&pos=5;-118#pos=5;-118

Алмұрзаева Б. (2021) Қазіргі таңдағы Тәңіршілдік ағымының көзқарас негіздері мен ұстанымдары. URL: <https://religions-congress.org/kz/news/novosti/1108>

- Ареке Неомад. (2023) URL: <https://www.youtube.com/channel/UCmvlAFNb9M2wZSKD0pRNJTQ/videos>
- Аюпов Н.Г. (2012) Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. – Алматы: КазНПУ им. Абая. – Издательство «КИЕ». – 256.
- Аязбеков С.А., Аязбекова С.Ш. (2021) Ұлы дала өркениеттері: философиялық-мәдени талдау (бастау мәселесі бойынша). – Нұр-Сұлтан: «AST Polygraph». 2-ші басылым. – 352.
- Безертинов Р.Н. (2004) Тенгрианство – религия тюрков и монголов. – Казань: Слово. – 448.
- Библиотека МФИТ. (2023) URL: <https://tengrifund.ru/biblioteka>
- Даларух 'Ұлы Дала Әлемі – Мир Великой Степи'. (2023) URL: <https://www.youtube.com/channel/UC3P6Y99XXsw-HXhQZgmkuRw>
- Дерккоз (2023) URL: <https://www.youtube.com/@derekkozcz>
- Дигитал Қазақстан. (2023) URL: <https://dataportal.com/digital-in-kazakhstan>
- Қазақстан Тудей. (2017) В Казахстане для контроля над сайтами с противоправным контентом запущен проект "Кибернадзор". URL: https://www.kt.kz/rus/state/v_kazahstane_dlja_kontrolja_nad_sajtami_s_protivopravnim_kontentom_zapushten_proekt_kibernadzor_1153645098.html
- Кикимбаев М.Ж., Камарова Р.И., Малгараева З.Б. (2022) Неотенгрианство в Казахстане как ответ реисламизации: в поисках идейных истоков. *Вестник ЕНУ им. Л.Н. Гумилева. Серия: Исторические науки. Философия. Религиоведение.*, 141(4). – 184–201.
- Международный университет Тенгри. (2023) URL: https://tengrism.kz/tengri_university/
- Решетняк А.В. (2016) Терроризм и религиозный экстремизм в Центральной Азии: проблемы восприятия. Кейс Казахстана и Кыргызстана. – Астана: «КИСИ при Президенте РК». – 86.
- Решетняк А.В. (2018) Опасные сети: Как бороться с онлайн-радикализацией в Казахстане. – Алматы: Фонд Сорос-Казахстан. – 33.
- Тенгрианский сервис знакомств. (2023) URL: https://tengism.kz/lets_get_married_for_tengrians/ [Қаралған уақыты: 12.01.2023].
- Тенгризм.кз. (2023) Instagram әлеуметтік желідегі аккаунты. URL: <https://www.instagram.com/tengrism.kz/> [Қаралған уақыты: 12.01.2023].
- Тоқтар Абыз. (2023) URL: <https://www.youtube.com/channel/UCS5ZxeYzfXs4XzNoZqLeoNw>
- Фатьянова У. (2023) Как в Казахстане живут тенгрианцы. URL: <https://cabar.asia/ru/kak-v-kazahstane-zhivut-tengriantsy>
- Шмаков А. (2020) Речевая агрессия в социальных сетях: что это такое и как ей противостоять? URL: https://www.alt.ranepa.ru/pressroom/news/rechevaya_gressiya_sotsialnih_setyah_что_eto_takoe_ka_4378.html
- Эксперты: Тенгрианство – не религия! (2020) URL: <https://kazislam.kz/eksperty-tengriantstvo-ne-religiya/>

References

- Adilbekova K. (2023) Za kakuyu netsenzurnuyu bran' v obshchestvennom meste mozhno poplatit'sya. [What obscene language in a public place can be paid for]. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=33255626&pos=5;-118#pos=5;-118 (in Russian)
- Almurzaeva B. (2021) Qazirgi tandagi Tanirshildik agimnin kozqaras negizderi men ustanymdary. [The foundations of views and positions of the current trend of tengrianism] URL: <https://religions-congress.org/kz/news/novosti/1108> (in Kazakh)
- Ajupov N.G. (2012) Tengriantstvo kak otkrytoe mirovozzrenie. Monografija. [Tengriism as an open worldview]. – Алматы: KazNPU im. Abaja. – Izdatel'stvo «KIE». – 256. (in Russian)
- Areke Neonomad. (2023) URL: <https://www.youtube.com/channel/UCmvlAFNb9M2wZSKD0pRNJTQ/videos>
- Ayazbekov S.A., Ayazbekova S.Sh. (2021) Uly dala orkeniettery: filosofiyalyq-madeni taldau (bastau maselesi boynsha). [Civilizations of the Great Steppe: philosophical and cultural analysis (on the problem of origin)]. – Nur-Sultan: «AST Polygraph». 2-shi basylym. – 352. (in Kazakh)
- Bezertinov R.N. (2004) Tjengriantstvo – religija tjurkov i mongolov. [Tengrism - religion of Turks and Mongols]. – Kazan': Slovo. – 448. (in Russian)
- Biblioteka MFIT. (2023) URL: <https://tengrifund.ru/biblioteka>. (in Russian)
- Dalaruh 'Uly Dala Alemy – Mir Velikoy Stepi'. (2023) URL: <https://www.youtube.com/channel/UC3P6Y99XXsw-HXhQZgmkuRw>
- Derekkoz (2023) URL: <https://www.youtube.com/@derekkozcz> (in Kazakh)
- Digital Kazakhstan. (2023) URL: <https://dataportal.com/digital-in-kazakhstan>
- Fat'janova U. (2023) Kak v Kazahstane zhivut tengriancy. [How Tengrians live in Kazakhstan] URL: <https://cabar.asia/ru/kak-v-kazahstane-zhivut-tengriantsy>
- Jeksperty: Tengriantstvo – ne religija! (2020) [Experts: Tengriism is not a religion!] URL: <https://kazislam.kz/eksperty-tengriantstvo-ne-religiya/> (in Russian)
- Kazakhstan Today. (2017) V Kazahstane dlya kontrolya nad saytami s protivopravnym kontentom zapushchen proyekt "Kibernadzor". [The project "Cybernadzor" has been launched in Kazakhstan to control websites with illegal content]. URL: https://www.kt.kz/rus/state/v_kazahstane_dlja_kontrolja_nad_sajtami_s_protivopravnim_kontentom_zapushten_proekt_kibernadzor_1153645098.html (in Russian)

Kikimbaev M.Zh., Kamarova R.I., Malgaraeva Z.B. (2022) Neotengrianstvo v Kazahstane kak otvet reislamizacii: v poiskah idejnyh istokov. [Neotengrianism in Kazakhstan as a response to re-Islamization: in search of ideological origins]. Vestnik ENU im. L.N. Gumileva. Serija: Istoricheskie nauki. Filosofija. Religiovedenie., 141(4). – 184–201. (in Russian)

Mezhdunarodnyy universitet Tengri [International University of Tengri]. (2023) URL: https://tengrism.kz/tengri_university/ (in Russian)

Reshetnjak A.V. (2016) Terrorizm i religioznyj jekstremizm v Central'noj Azii: problemy vosprijatija. Kejs Kazahstana i Kyr-gyzstana. [Terrorism and Religious Extremism in Central Asia: Problems of Perception]. – Astana: «KISI pri Prezidente RK». – 86. (in Russian)

Reshetnjak A.V. (2018) Opasnye seti: Kak borot'sja s onlajn-radikalizaciej v Kazahstane. [Dangerous Networks: How to Combat Online Radicalisation in Kazakhstan]. – Almaty: Fond Soros-Kazahstan. – 33. (in Russian)

Tengrianskiy servis znakomstv. (2023) URL: https://tengism.kz/lets_get_married_for_tengrians/ [Access: 12.01.2023] (in Russian)

Tengrism.kz. (2023) Account on the social network Instagram. URL: <https://www.instagram.com/tengrism.kz/> [Access: 12.01.2023].

Toktar Abyz. (2023) URL: <https://www.youtube.com/channel/UCS5ZxeYzfXs4XzNoZqLeoNw>

Shmakov A. (2020) Rehevaya agressiya v sotsial'nykh setyakh: chto eto takoye i kak yey protivostoyat'? [Speech aggression in social networks: what is it and how to counter it?]. URL: https://www.alt.ranepa.ru/pressroom/news/rehevaya_agressiya_sotsialnih_setyah_chto_eto_takoe_ka_4378.html (in Russian)

Д. Кокеева^{1*} , С. Исмагулова² 

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

²Банарас Хинду университеті, Үндістан, Варанаси қ.

*e-mail: dariga.kokeyeva@kaznu.edu.kz

КАБИР МҰРАСЫНДАҒЫ ДІНИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ СИНКРЕТИЗМ

Кабир мұрасындағы діни-философиялық синкреттік астарын талдау бүгінгі күні зерттеуші ғалымдар арасында үлкен қызығушылық тудырып отыр. Себебі үнді философы, ақын Кабир көзге көрінбейтін абсолютті шындықтан іздеу арқылы өзінің нағыз бхакт екендігін таныта отырып, формасы жоқ тұлғасыз Құдайға, Абсолютті шындықты тануға шақырды. Ол құдайға бхакти жолы арқылы жүректің тазалығымен жету керектігін өзінің поэзиялық мұраларында қалдырып кетті. Сондықтан зерттеуімізде біріншіден, Кабир ілімінің діни-философиялық синкретизмі аясында бхакти қозғалысы мен ондағы бхакт негізін қалаушы ретіндегі Кабирдің шығармашылық мұрасы жан-жақты талдауға түседі. Екіншіден, мақаламызда ортағасырлық үнді ақыны, философ Кабир Дастың шығармашылық мұрасына талдау жасалынады және дін мәселесіне қатысты оның ой-пікірлері жан-жақты талқыланады. Себебі дін қашанда адамзаттың тарихы мен қоғамдық өмірінен үлкен орын алып келді. Қазір заман жағдайында дін мәселесінің өзекті тақырып екені белгілі. Зерттеуде Кабир іліміндегі әлеуметтік жүйе, діни және моральдық мәселелерін талдаған ғалымдарының еңбектері басшылыққа алынады. Сондай-ақ батыс, шығыс ғалымдарының Кабирдің философиялық ойларын Шакара Дева, Шайх Нур-уд Дин сынды реформаторлармен салыстыра қарастырған зерттеулер де талданады.

Түйін сөздер: Кабир мұрасы, дін, философия, синкретизм, қоғам.

D. Kokeyeva^{1*}, S. Ismagulova²

¹Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty.

²Banaras Hindu University, India, Varanasi.

*e-mail: dariga.kokeyeva@kaznu.edu.kz

Religious-philosophical syncretism in Kabir's work

The analysis of religious and philosophical syncretism in Kabir's work is a subject of great interest among researchers today. Kabir, an Indian philosopher and poet, displayed his devotion (bhakti) by seeking the invisible absolute truth and calling for the recognition of the formless and impersonal God, the Absolute Truth. His poetic legacy emphasizes the path of bhakti and the importance of approaching God with a pure heart. In our research, we comprehensively analyze Kabir's creative heritage as the founder of the bhakti movement, exploring the religious and philosophical syncretism within his teachings. Furthermore, we delve into the creative legacy of Kabir Das, a medieval Indian poet and philosopher, and extensively discuss his thoughts on religion. This is significant because religion has always played a significant role in human history and social life. The issue of religion remains relevant even in modern times. Our study draws on the works of scholars who have analyzed the social, religious, and moral aspects of Kabir's teachings. Additionally, we examine the research of Western and Eastern scholars who have compared Kabir's philosophical ideas with those of reformers such as Shakara Deva and Shaikh Nur-ud-Din.

Key words: Kabir's teaching, religion, philosophy, syncretism, society.

Д. Кокеева^{1*}, С. Исмагулова²

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

²Банарас Хинду университет, Индия, г. Варанаси

*e-mail: dariga.kokeyeva@kaznu.edu.kz

Религиозно-философский синкретизм в наследии Кабира

Анализ религиозно-философского синкретизма в наследии Кабира в настоящее время привлекает внимание исследователей. В поисках невидимой абсолютной истины индийский философ и поэт Кабир, проявляя себя истинным бхактом, призывал признать бесформенного безличного Бога и Абсолютную Истину. В своем поэтическом наследии он упоминает, что к Богу

следует идти путем бхакти с чистым сердцем. Поэтому в нашем исследовании, а именно в рамках религиозно-философского синкретизма, во-первых, кабироведение всесторонне анализирует творческое наследие Кабира как основателя бхакта и движения бхакти. Во-вторых, в нашей статье анализируется творческое наследие средневекового индийского поэта и философа Кабира Даса, где также подробно рассматривается его отношение к религии, которая продолжает занимать место в истории и общественной жизни человечества. Известно, что вопрос о религии является актуальным вопросом по сей день. Исследование основывается на работы ученых, анализировавших общественный строй, религиозные и нравственные вопросы в кабироведении. Также анализируются исследования западных и восточных ученых, сравнивающих философские мысли Кабира с реформаторами, такими как Шакара Дева и Шейх Нур-уд-Дин.

Ключевые слова: наследие Кабира, религия, философия, синкретизм, общество.

Кіріспе

Синкретизм – бұл өте кең ұғым, оның анықтамасын әр түрлі ғылым салаларында кездестіруге болады. Сондықтан біздің зерттеуіміздегі синкретизм діни-философиялық, мәдени құндылықтарды ашуда қолданылды. Діндегі синкретизм – басқа діни үрдістердің, діндердің және ағымдардың бірігуін ашса, философиядағы синкретизм – әр түрлі философиялық бағыттарды бір жүйеге біріктіреді. Ал мәдениеттанудағы синкретизм – мәдени құбылыстардағы айырмашылықтардың болмауын білдіреді. Осыған орай, мәдениеттегі синкретизм үш бағытта анықталады: біріншіден, синкретизм адам мен табиғаттың бірлігі ретінде; екіншіден, рухани, материалдық және көркем мәдениет жүйелерінің ажырамас бөлігі ретінде көрсетіледі; үшіншіден, алғашқы мәдениеттегі синкретизм материалдық және өндірістік процестермен ұштасады. Діни-философиялық, мәдени құндылықтарды ашуда Кабир мұрасындағы синкретизм арқылы көрсетеміз. Кабирдің шығармашылық мұрасында діни-философиялық синкретизмді Кабирдің поэзиялық мұрасындағы философиясын табамыз. Кабир құдайдың бір екендігіне сене отырып, «Кой боле Рам, Кой боле Худай» тұжырымдамасының жақтаушысы болды. Сондықтан ол ғаламды жаратқан бір ғана Құдай бар деген сөзді жеткізуді басты мақсат тұтты. Үнді қоғамындағы касталық жүйеге, сондай-ақ құдайлық пұттарға табынуға қарсы болған Кабир философиясын жақсы түсіну үшін оның шығармашылық мұраларымен терең таныс болу керек.

Кабир мұрасын таныстыратын негізгі дәстүрлерді Раджастан, Пенджаб және Шығыс Ганга жазығы аймағына қарасты бөлуге болады. Ал оның ақындық шығармашылығын жалпылама ауызша және жазбаша деп топтасақ, біріншісіне әлбетте, оның діни ізбасарлары - кабирпантшілер

мен халық арасында кең тараған өлең жырлары кіреді. Бұл тізімді ақынның афоризмдері және нақыл сөздерімен толықтыруға болар еді. Кабирдің жазбаша дәстүрге жататын шығармаларынан «Биджак», «Кабир Грантхавали», сонымен қатар, «Адигрантх» құрамына енген жырларын атауға болады. Бұлардың ішінде Кабирді қастерлейтін Кабирпантх ағымының Қасиетті кітабы болып саналатын «Биджактың» алатын орны мен маңызы ерекше (Sarkar, 2008: 81).

Кабир шығармашылық мұрасының басты тақырыптарының бірі – адамның рухани кемелдігі. Сондықтан Кабир философиясы нағыз сенім тек белгілі бір қағидаларға ұстанып, әдетке сіңген діни салтты жүзеге асыру емес, керісінше жүрегінді, ішкі дүниенді тазартудан басталады дегенге саяды. Кабир шығармашылығына шынайы гуманизм мен демократизм тән. Оның ілімі қоғамның тағдырын бөлісіп, қарапайым халықтың жоғын жоқтап, қайғысына ортақтасады.

Кабир туралы ең алғашқы жазба естелікті Набха Дастың «Бхакталар гүлтізбесінен» («Бхакта мала» 1600 ж.) кездестіруге болады. Аталған еңбекте Кабир касталық ерекшеліктерді мойындамайды, ол үнді философиясында ежелден қалыптасқан алты діни мектептің тұжырымдамаларына да қызығушылық таныптады. Кабирдің пайымдауынша, махабатсыз сенім (бхактисіз) – сенім болмақ емес, ал аскетизм, діни амалдарды орындау шын жүректен шықпаса мазмұнсыз болып қалады. Ақын сакхи, рамайни және шабадтарын жалпыға ортақ тұрғыдан, яғни мұсылмандарға да, хиндулерге де бірдей арнайды. Кабир ислам не хиндулық дәстүрдің ешбіреуін тікелей уағыздаған емес, алайда ол айттарын екі ағымның ұстанушыларына да түсінікті етіп жеткізетін», – делінген (Das, 2016: 7).

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

XV ғасырда Солтүстік Үндістанда Бенарес аймағында дүниеге келген ортағасырлық үнді қоғамында өзіндік із қалдырған ақын, философ Кабир Дас мұрасын зерттеу тек үнді қоғамымен ғана шектелмей шетелдік зерттеушілердің де назарынан тыс қалмағандығынан-ақ өзекті болғанын көруге болады. Себебі бұған Кабир мұрасының өшпей өз жалғасын табуы дәлел болады. Кабир Дастың туған жылы мен күніне қатысты нақты деректер жоқ болғанымен де оның жеке өміріне қатысты аңыздар көп. Солардың бірінде Кабир діни хинду әйелден некесіз туған тастанды сәби ретінде суреттеледі (Juergensmeyer, 1995: 17). Бірақ ол мұсылман отбасында тәрбиеленіп, ер жетеді. Кабирдің дүниетанымына индуизм де, исламдағы сопылық ілім де әсер еткен. Алайда ғылыми тұрғыдан Кабирге қатысты шындыққа жанасатын деректер ретінде тек оның жіп иірушілік кәсібі мен кедей отбасында өсіп, қарапайым өмір кешкендігі ғана айтылады.

Зерттеу тақырыбымызға арқау болып отырған Кабирдің шығармашылық мұрасы философиялық ой толғамдарға толы. Кабир түсінігінде өмір дегеніміз, екі негізгі рухани қағидаттардың өзара ықпалдастығы, басқаша айтқанда, жеке тұлғаның рухы мен құдай рухының өзара қарым қатынасы. Кабирдің ойынша, адам өмірінің басты мазмұны мен мақсаты осы екі қағидатты ұштастырғанда ғана жүзеге аспақ. Индуизмнен Кабир қайта туылу реинкарнацияны және игі істеріне қарай нәтиже алу кармасын қабылдаса, исламнан Құдайдың хақ және жалғыз екендігін сипаттайтын концепцияларды мойындайды (Gold, 2003: 13).

Кабир мұрасындағы діни философиялық синкретизмді ашып көрсету зерттеуіміздің негізгі мақсаты болмақ. Мақсатқа жету үшін Кабирдің мұрасындағы ой толғамдарына жеке тоқталып, зерттеуші ғалымдардың еңбектеріне талдау жасау міндеттері қойылды.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Кабир Дас ілімін зерттеу барысында батыс және шығыс ғалымдарының зерттеулері басшылыққа алынды. Негіздемелер зерттеудің өзектілігіне қарай зерттелді. Мақаланың ғылыми әдіснамалық негізін жүйелік-құрылымдық, салыстырмалы талдау, логикалық және теориялық әдістер құрайды. Зерттеу барысында діни-философиялық идеялардың дамуын және олардың үнді дүниетанымының рухани өміріне әсерін зерттеу үшін тарихи талдау әдісі қолданылады.

Негізгі бөлім

Кабир мұрасының зерттелуі

Кабир шығармашылығымен танысу XIX ғасырдың алғашқы жартысында батыс ғалымдарының зерттеулері негізінде таныла бастағаны белгілі. Алғаш рет Кабирдің шығармашылық мұрасын батыс ғалымы Х.Х. Уилсон 1828 жылы «Хиндулардың діни секталары» атты еңбегі арқылы әлемге танытқан болатын. Кейін Кабир мұрасына деген қызығушылық артып, Х.Х. Уилсонның зерттеуін жалғастырған ғалымдар қатарына Г.Х. Уэсткоттың «Кабир және кабирпантх» (1907), М.А. Маколифтың «Адигрантх» (1909), Айодхьясинх Упадхьяй (Хариаудх) «Кабир вача-навали» (1916), Ахмад Шахтың аударма арқылы жеткізген «Биджак» өлеңдер жинағы (1917), Ф.Э. Кейдің «Кабир және оның ізбасарлары» (1931), Шьямсундар Дастың «Кабир грантхавали» (1928) сынды еңбектері жарыққа шықты. Аталған зерттеушілердің еңбектерінде өлең арқылы жеткен Кабирдің философиялық ой-толғамдары кабиртану саласында үлкен қызығушылық туғызып, ізденушілер арасында салыстырмалы талдауға түсті. Кабиртанушыларға үлкен қызығушылық арттырған еңбек «Грантхавали» жинағы болды. Хинди тіліне аударған Мунширам Шарманың бұл еңбегінде қос жолды шумақтарды тақырыптық тұрғыдан жүйелеп беруге тырысқан. Кейін жинақтың осы бөлігін француз тіліне Шарлотта Водевиль аударып басып шығарады.

XX ғ. 30 жылдарында үнді зерттеушісі, кабиртанушы Мохан Синх Кабирдің бхакти идеологиясында алатын орнын зерттесе, 1933 жылы Кабир мистицизміне Рамкумар Варма жан-жақты талдаулар жасап, кабиртанушылардың назарын өздеріне аударады. 1942 жылы үнді ғалымы Хазарипрасад Двидеви Кабир дүниетанымын хатхтар мен иога дәстүрлерімен байланыстырып зерттегені де кабиртанушылар үшін үлкен жаңалық әкелген еді. Сонымен қатар Кабир мұрасындағы ой-толғамдар замандастарына төмендегідей үндеу тастағаны да зерттеушілердің назарынан тыс қалмағаны белгілі:

जो तुम में धोती और गैस और पवतिर ट्रपिल रस्सी
का एक आधा पहनते हैं,
उसकी गर्दन पर लटका एक माला और पॉलशि।
तांबा बर्तन पकड़ रहे हैं,
परमेश्वर के दास, और बनारस से बदमाश नहीं हैं।
मैं संतों का सम्मान नहीं, शाखाओं के साथ पेड़ों
भक्षण कर सकते हैं।

वे नकाल बरतन से पहले उनहें चूलहा पर डाल दिया।
और इससे पहले कवि आग लगाना धोया लोग,
और खुदाई की भूमि पर दोहरी ध्यान करने के लिए,
लेकिन आदमी
उन्हें पूरा नगिल -
पापियों और बलात्कारी के रूप में रहते हैं, और खुद
से संन्यासी का नाटक।
हाँ, वे सब अपने आप के लिये रहते हैं, सभी रशिते-
दारों और ऐसे -
केवल अपनी इच्छाओं को पूरा।

*Дхоти киіп, мойнына арқан асқан діндарым!
Айтқандарың өтірік, білмес ешкім
тыңдарын.*

*Тәсбих алдың қолына, тазарам деп өзіңше
Құдай көрмес деймісің, алдап тұрсың
көзінше.*

*Бенаресті бұл күні жайлады өңкей алдамшы,
Құдай керек жарандар, дер кезінде
қамданшы!*

*Әуре болды әрқайсы, қамын жеді бір бастың
Қайтсем көзін ашам деп, жазықсыз қара
тобырдың*

*Күндіз-түні Құдаймен дұға қылып
сырластым. (ауд. автордан)*

XX ғ. 50-шы жылдары хинди, урду және ағылшын тілдерінде жариялаған Сарнамсинх Шарманың «Кабир» туралы зерттеуінде ойшыл, философ ақынның өмір сүрген кезеңнің саяси жағдайына тоқталып, сипаттама береді. Сонымен қатар 1950-1954 жылдар аралығында тағы біршама еңбектер жарық көрген еңбектердің ішінен Рамратан Бхатнагардың «Кабирді зерттеуге кіріспесін», Бхаратбхушан Сароджтың «Махатма Кабирін», Пурушоттамлал Шриваставтың «Кабир туралы әдебиеттерді зерттеу», Яджнядат Шарманың «Кабирдің ілімі мен шығармашылығы» және Парашурам Чатурведидің «Кабир туралы әдебиеттерді зерттеу» атты еңбектерін атап кетуге болады. 1961 жылы шыққан Параснатх Тиваридің «Кабир грантхавали» еңбегі, Н.Б. Гафуровтың 1976 жылы жарық көрген «Кабир және оның мұрасы» атты монографиясын да ескеруге болады. XX ғ. 2-ші жартысында батыс кабиртанушыларының жариялаған зерттеулерінен Шукдев Синх, Линда Хестің «Кабирдің Бижагі» атты еңбегі 1983 жылы жарық көріп, Нью Йорктегі Оксфорд университеті баспасынан 2002 жылы қайта басылды. 2000 ж. Прабхакар Мачавенің «Кабир» атты монографиясы, 2006 жылы Чандрика Прасад Шарма Кабирдің шығармашылығы мен дүниетанымына жалпылама шолу жасай

отырып, Кабирдің әдеби мұрасын зерттеумен арнайы айналысатын институттар мен әдеби қоғамдардың тізімін көрсеткен «Сант Кабир» атты еңбегін шығарады.

XXI ғасырда да Кабир мұрасын зерттеу өз жалғасын табу үстінде. Себебі жоғарыда айтап өткеніміздей, Кабир мұрасындағы діни-философиялық ұстанымдарын талқыға салу зерттеушілер арасында үлкен қызығушылық тудырып отырғаны белгілі. Атап айтар болсақ, Кабир мұрасымен Сунет Варма (2014), Раджнандини Дас (2016), К. Шах (2017), Прабира Сети (2017), К.С. Шарма (2017), Н. Дабхаде (2018), Р. Дас (2018), Химаншу Рой (2019), Н. Самаддер (2019), Дивья Джиоти (2021) зерттесе, үнді философиясының бастауы ведалық дәстүр туралы өзіндік ойларын қалдырған Кабирді Л. Хесс пен Ш. Сингх, Т.Я. Елизаренкова, П. Гринцер, А.П. Баранников, А. Сыркин, Б.Л. Смирнова, Д. Чаттопадхья, С. Вивекананда, С. Радхакришнан, М. Рай сынды ғалымдар қарастырып, зерттеулер жүргізді.

Сунет Варма (Varma, 2014: 27) Сант Кабир Дастың XV ғасырдағы Үндістандағы Бхакти қозғалысында ерекше рөл атқарғандығын саралай отырып, қоғамның түзелуі үшін санадағы эгоны жеңу жолдарын, қоғамдағы қайшылықтарды жоюдың негізі бірлік принциптерін, сонымен қатар сүйіспеншілікке, адалдыққа және әрбір адамзаттың теңдігіне тұрақты адамзат қауымдастығының шынайы рухын көтеруге талпыныс жасағандығы туралы күрескенін өз зерттеулерінде көрсетсе, Раджнандини Дас (Das, 2016: 43) Үндістанның ең ірі реформаторлары Санкарадева мен Кабир Дасты салыстырмалы түрде зерттеді. Оның зерттеулері Бхакти қозғалысының контекстін Санкара Дева мен Кабир Дас уағыздаған ұстанымдар тұрғысынан талдады. Зерттеудің басты мақсаты Үндістанның жаңа өлшемге ие болған дәуірдегі әлеуметтік өміріне олардың негізгі көзқарасы болды. Бұл ұлы тұлғалардың екеуі де автордың пікірінше, қаста, дін және қоғамдағы таптық алауыздықты жою және біртұтастықты құру арқылы қоғамда тұрақты идеализм тудырды. Ассам аумағында Санкара Дева Бхакти идеологиясын уағыздап, оларға «махаббат», «төзімділік» және «бхакти» немесе Күдіреті шексіз Құдайға «берілу» принциптерін үйретті, – дейді ғалымдар. Санкара Дева сол кездегі Ассам қоғамындағы Вайшнав дінін өзгертуді ұстанып, Бхактиге баулуды мақсат тұтты. Кабирге де көптеген басқа вайшнавистер сияқты Ниргуна Бхакти

қатты әсер етті және ол материалдық дүниеден гөрі рухани кемелдікке ұмтылу үшін бхакти жолын таңдады. Сондықтан Кабир өз Құдайын Ниргуна деп анықтады, – дейді автор. Кабир рухани кемелдікке жету үшін бхакти жолының артықшылығын дәлелдеуге тырысқандығын мына жолдардан көруге болады:

हृदि चाहे मुसलमान चाहे
उसी जमीन पर हर किसी के जीवन
या वेद कुरान पढ़ते हैं,
मुल्ला पंडित या कवि,
हर पाठ उसी मट्टी से बनाया है।

*Хинду болып рақым жаса,
Мұсылман бол қаласаң!
Соңынан ер Брахманың да
Адам болғын жарасаң!*

*Махдевтің сөзін ұстан, жолымен жүр
Мұхамед,*

*Молда-пандит, барлығыңда, жалғыз Жерді
тұрақ ет!*

*Құдай біреу, бөлінсең де, соңы біреу –
қиямет! (ауд. автордан).*

Кабир өлең жолдарынан ақын, философтың қай дінді меңзегені түсініксіздеу бола тұрса да орта ғасырдағы мистик ақындар Кабирді таухид дінінің ұстанушысы деген пікірді алға тартады. Десе де бұл пікір-талас бүгінгі күнге дейін өз шешімін тапқан жоқ. Осы тұрғыда үнді зерттеушісі Пареш Шахтың зерттеуіне сүйенсек, (Shah, 2017: 31) ол өз еңбегінде Кабир Дасты Солтүстік Үндістандағы Бхакти мен сопылық сарында жазған ақын ретінде талдау жасады. Зерттеуге сәйкес, ол екі дінге де қолайлы жаһандық жолды ұсына отырып, индуизм мен исламды біріктірген алғашқы үнді әулиесі деген тұжырымды алға тартады. Автор Кабирді қайта құрушы және сыншы ретінде атай отырып, үнді философиясына жаңа жол берді, – дейді.

Прабира Сетхи (Sethy, 2017: 14) Кабирдің қай жерде туылғанын, оның отбасы кім болғанын және оның өмір жолына зерттеулер жасап, оның мұрасын ашуға тырысты. Сонымен қатар ол Кабирдің синкретизм туралы негізгі философиясы байлықтың, жоғары және төменгі касталардың, хиндулар мен мұсылмандардың қарым-қатынасы, эгоизмнің орнына бір-біріне теңдік, сүйіспеншілік, жанашырлық және бірге өмір сүруді сақтау туралы үндеулерін біріктіру арқылы қарастырды.

К.С. Шарма болса (Sharma, 2017: 9), солтүстік Үндістанның Бхакти қозғалысының өкілі Кабирді

сопылық қозғалыстың әсерімен, Нанак ілімімен (сикхизмнің негізін қалаушы) және шейх Нур-уд Диннің өмірі мен философиясын салыстырады. Кабир, Нанак, Нуруд Диннің үндеулері негізінде жинақталған діни философиялық синкретизмнің барлығы Үндістанның әр түрлі бөліктерінде дамып, тараған болатын. К.С. Шармамен қатар бірнеше зерттеуші ғалымдар Кабир, Нанак, Нуруд Дин ойларының әрқайсысының жалғыз тұжырымдамасы тұтас адамзатқа, күдіретті тұлға ретінде Құдайға және конструктивті қоғамның негізін қалаушы элемент ретінде махаббаттың өміршендігін көрсетеді деп қорытындылайды. Сонымен қатар Кабир Дастың діни-философиялық үндеулеруін шәкірттері дамытып, бүгінгі күнге жеткізгендігі туралы да зерттеулерінде көрсетеді.

Ал Н. Дабхде (Dabhade, 2018: 13) болса, Кабир Дас өмір сүрген дәуірдегі философияның маңыздылығын және оның ілімдері арқылы діни көзқарастардағы, әлеуметтік кемсітушіліктер мен Құдайдың бар екеніне сенудегі реформалардың маңыздылығын нақтылады. Зерттеушінің пікірінше, касталық жүйеге қарсы наразылық, әрбір адамзатқа сүйіспеншілік пен діни тұтастықты бөлісу Кабирдің негізгі мұраты болды, – дейді. Зерттеуші Р.Даста Кабир мұрасы бойынша зерттеулер жүргізіп, оның өмірін, шығармаларын және оның Бхакти қозғалысы кезіндегі рөліне жан-жақты талдау жасайды. Бхакти қозғалысын күшейткен Кабир Дастың дінге бейімділігі туралы сөз қозғап, оның құдайға берілгендігі туралы талдаулар жасайды.

Химаншу Рой (Roy, 2019: 71) Кабирдің сенім мәселесіндегі философиялық ойларына талдау жасайды. Х.Рой Кабирдің мемлекетті, әсіресе сот пен қоғамды басқаруды сынауы, оның Бегумпура туралы утопиясы, жеке меншік жерінен, салықтан және әділетсіздіктен ада болған ауыл саясатын, және де оның монотеизмге негізделген зайырлылық пен патриархатты сынамайтын синкретизмді кеңінен талқылады. Н. Самаддер (Samadder, 2019: 5) болса, қазіргі қоғамда әлі де тиімді болып табылатын әлеуметтік реформалардың бастаушысы ретінде Бхакти жолының ұстанушысы Кабир Дастың өмірін, ұстанымдары мен қағидаларын қарастырды. Зерттеуші Н.Самаддердің пікірінше, Кабирдің қоғамды конструктивті, бейтарап касталық, ешқандай діни-әлеуметтік кедергілерсіз біртұтас ретінде жүйелеуі әлеуметтік сананы дамытуға негіз болды. Н. Самаддер Кабирдің ізгі мінез-құлық, адалдық, қарапайымдылық және сүйіс-

пеншілік сияқты адамгершілігі туралы ілімдері адамзаттың тұтастығының тірегі екенін дәлелдей келе, Кабирдің бейбітшілік орнату, зорлық-зомбылық жасамау және сыбайлас жемқорлық, басқарушы жүйелерге қарсы тұруға деген ұмтылысын зерттеген. Ал, Дивья Джиоти (Juoti, 2021: 27) Кабирдің теңдік туралы үндеулері туралы талқылаумен қатар Сант Кабирдің қасталық жүйенің иерархиясына қарсылық танытқандығын көрсеткен.

Ақынның әлеуметтік, сонымен қатар рухани теңдігі туралы тақырып оның Құдайға арнаған жырларынан аз емес. Кабир түрлі стереотиптерге байланған, қатаң қағидаларға шырмалған жасанды қоғамды да төмендегідей сипаттайды:

चलो शक्ति भी है एक ब्राह्मण,
अभी भी नहीं उस से मलिा था।
चलो कम से कम होगा,
उस पर अच्छा बैठक की।
हालांकि एह रूप में ले लो,
गोपाल के साथ मुलाकात की।

*Брахман боп туылғанның барлығы
Адал бола бере ме?*

Чандал болып туылғанның барлығы

Харам бола бере ме?

Шакти-вайшнав не берер

Барлығы да теңелер

Бір Құдайдың алдында! (ауд. автордан).

Әлеуметтік, таптық ерекшеліктеріне қарамастан, кабирлік философия барлық адамдарды Құдай алдында бірдей дәрежеге қояды.

Кабир іліміндегі діни-философиялық таным

Құдайға жетемін деген адам толықтай жүрегімен Құдайды сүюі қажет, – деген Кабир "Құдайды жүрегіңнің түпкірінен ізде!" – дейді. Осы мақсатта бар өмірін бір құдайды іздеу жолында, құдайдың бір екендігін, бар екендігін көрсету үшін «Бхакти» ілімін ұстанумен өтті. Сондықтан да Кабирдің есімі халық арасында ортағасырлық солтүстік Үндістандағы сопылық пен бхакти қозғалысына өзіндік үлесін қосқан рухы биік тұлғалардың бірі ретінде дәріптеледі.

Бхакти үнді философиясы мен дініндегі Құдайға деген сүйіспеншілік ұғымын білдірсе, соңғы орта ғасырларда Үндістанның солтүстігінде таралған діни реформалық қозғалыстардың шартты атауы ретінде де сипатталады. Бхакти құдайға берілуші болса, бхакта сол құдайға жету жолында ақиқатты таныстырушы тұлға ретінде сипатталады.

Кабир өз ілімдерінде бхакти жолына түсу үшін эгоизмді жеңіп, толығымен Құдайға сену керектігін үндеумен болды. Бхакти жолындағы адам дүниелік қызығушылықтан бас тарту керек, – дейді.

Жалпы бхакти ілімі үнді жерінде ежелгі заманда қалыптасқан. Бұл жүйенің элементтерін упанишадтардан (ведалық канондардың философиялық маңызды бөліктері) көре аламыз. Бхакти концепциясы индуизмдегі жоғарғы Ақиқатты тану мен еркіндікке қол жеткізудің негізгі тәсілдері болғандықтан, ол білім жолы – *джанамарга*, үйлесу жолы – *йогамарга* және адалдықтың жолы – *бхактимаргадан* тұрады. Адалдық жолы, яғни, *бхактимарга* жаратқан мен жаратушы арасындағы эмоцияналды байланыс орнатуды білдіреді. Бхакта үшін қасиетті жазбалар мен рәсімдік амалдарды Құдайды тану мақсатында орындау шарт емес. Бұл тұрғыдан алғанда бхакти концепциясы ашық және демократиялық сипат алады. Бхакти концепциясының басты дамуы ең алғаш «Бхагаватгитада» көрініс тапқан. Басты мәселелері бхактидің көмегімен құтқару және босату жолдары «Бхагаватгита» бхакти ілімінің ерте және кейінгі ортағасырдағы философияның дамуының қайнар көзі болып табылады (J.W de Jong, 1976: 154).

XV-XVI ғғ. Үндістанның әлеуметтік және рухани өміріндегі терең қарама-қайшылықтар жұмысшылар мен саудагерлердің діни-реформаторлық қозғалыстарының дамуына әкеліп соқтырды. Бұл қозғалыстар «бхакти» деген атауға ие болып, елдің түкпір-түкпіріне жайылды. Бхакти қозғалысы діни-реформаторлық сипатта болып, католиктік шіркеудің үстемдігіне қарсы жүргізілді. Үндістандағы жоғарғы қасталар мен феодализмнің үстемдеріне қарсы бхакти қозғалысы дінмен тікелей байланысты болды. Үнді қоғамында кең етек алған бхакти қозғалысы туралы зерттеген ғалым В.П. Каниткар өз зерттеуінде негізге алып, «Бхакти ілімі негізінде ислами тепе-теңдік пен монотеизм рухындағы индуизм интерпретациясы болды, дегенмен, оның діни болмысы «Бхаватгитадан» алынғандықтан, жүрек тыныштығын Құдайдан іздеу маңызды мағынаға ие болған», – дейді (Каниткар и др., 2001: 18). Каниткардың тұжырымдамасының дәлелін Кабирдің төмендегі мына өлең жолдарынан да көруге болады:

अरे, लोग, पुरुषों और महिलाओं,
वेद और कुरान में उलझा

मैं आस्था और नरक का डर।

*Ей адамдар, құлағың сал, әйелің де, еркек те!
Адастыңдар, Веданы да, Құранды да
түсінбей,*

*Құтқарушы Құдай ғана, әуре болып
өздігіңнен тер төкпе! (ауд. автордан).*

XV ғасырдағы «Бхакти» қозғалысы арқылы Кабир теңдік пен келісім жолымен жүруді үйрете отырып, үнді қоғамындағы кемсітушілікті жою қажеттілігі туралы хабардар етті. Сонымен қатар, діни синкретизм (діндердің араласуы) қоғамдағы теңсіздікті жеңілдетуге көмектеседі деп санаған Кабир сүйіспеншілікті, адалдықты, шындықты, өзіне деген сенімділікті ұялату үшін ой мен жүрек тазалағын реттеуді ұстанды. Касталық бөлініс сынды әлеуметтік-экономикалық әділетсіздікке қарсы күрескен Кабир құдайдың жаратуында бәрі бірдей болуы керек деген ұстанымын төмендегідей көрсетеді:

दुनिया में सब कुछ हड़डियों और त्वचा से बना रहे है,
रतत्क, मूत्र और एक ही चीजों के सभी आराम कएि
गए थे,

उस ब्राह्मण, कशूदर।
स्पाऱकलऱगि बऱाह्मण, शूदर कऱ नीला कऱा
हऱऱऱऱकाश, चाहे
कबीर कहते है - भगवान में सब
और वहाँ कोई हऱदु, मुसलमान नहीं है।

*Брахман шудр, вайши деп,
Адамды Құдай бөлмейді.
Діндар боп жүрген адамдар,
Соны неге көрмейді?
Құдайға бара жол біреу
Кабир соған ұмтылар
Бұйырмасын төр мейлі! (ауд. автордан).*

Үнді философы, ақын Кабир көзге көрінбейтін абсоютті шындықтан іздеу арқылы формасы жоқ тұлғасыз Құдайды тануға шақырады. Ақын мұрасынан Құдайға деген шексіз махаббатты төмендегі көрініп тұрғанын байқауға болады:

अगर तूम सच में मेरे लयि देख रहे है, मैं तुरंत मलि
जाऊंगा,

सुनो, भाई, कबीर कहते है: सभी जीवन पवतिर है।

*Құдіретті хақ Құдайды шын іздесең, көз
алдыңда тұр ғой, Ол!*

*Кабир дейді: қыбырлаған тірі жанның
барлығында жүр ғой, Ол! (ауд. автордан)*

Кабир жаратушы мен жаратылушы ара-сындағы байланыс үздіксіз болу керектігін

негізгі қағида ретінде көрсетуге тырысты. Оның философиясы Құдай мен Оның жаратқан дүниесін түгел қамтиды. Кабирдің құдайға деген шексіз берілу махаббатын көру мына жолдар да дәлел бола алады:

मुझे दुनिया की वशिलता के बारे में कहना होगा?
मुझे समझ या नहीं समझते?
मैं कहता हूँ: “मुझ में शांति” - दुनिया के लएि एक
शऱ्म की बात है,
“मुझ के बाहर दुनिया” - लेकिन एह एक जूठ है।

*Дуниенің кеңдігін сұрамай-ақ, көзбен көр,
Әлем сияр ішіме, мейлі сезін, сезбеңдер!
Айналаға қарамай, шек келтіріп, көпіріп
Бұл әлемде Құдай жоқ дегендерге төзбеңдер!
(ауд. автордан).*

Кабир бхакти ақыны ретінде мойындалғанымен де оны сопылық ағымның мистик ақыны деп те таныстырып жатады. Алайда Кабир шығармалары бірінші кезекте бхакти қозғалысын орасан зор үлес қосқандығын естен шығармау керек. Ал сикхизмнің Қасиетті кітабы Адигрантх Кабирді басқа да Рави Дас, Фарид, Намдев секілді бхакти ақындарымен қатар құрметтеп, солармен бірдей дәрежеде мойындайды. Кабирдің ниругун бхакти ілімі сопылық идеяға өте жақын келетіндіктен үнді халқы оны мистик ақын деп те таниды. Теңдікті, әділдікті аңсаған ақын Кабир қоғамның негізі құдайға деген бхакти жолы ғана емес, сонымен қатар, адамдардың өзара махаббаты да маңызды деп білді. Адамдардың махаббатын сезіну үшін Құдай әрбір жүрекке болуы керек, – дейді.

Кабир адам рухының тазалығы мен нәпсіні жеңе білу концепциясын дұрыс деп ұғына отырып, Құдайға деген шексіз махаббатқа негізделу керек деп сенгендігін төмендегі өлең жолдарынан да көруге болады:

दरवाजे दसवीं के रूप में संकुचति भूत्ता,
सरसों के बीज का अनुपात।
आत्मा एक पागल हाथी की तरह है,
उनके माध्यम से कैसे प्राप्त करें?

*Бхакти деген апарар жол Құдайға!
Жұмаққа кірер есік тар,
Өтем деген мықтылар
Сондай шартқа шыдай ма?*

Кабир іліміндегі бхакти ұғымы негізгі сүйенетін концепция болып табылады. Ақын түсінігінде бхактисіз Құдайға жету мүмкін емес. Кабирдың шығармашылық мұрасының

ерекшелігі оның ілімдеріндегі діни-философиялық астарлар еді. Бүгінгі күні Кабирдің ілімі халықтың жадынан өшпейтін мәңгілік рухани-мәдени мұраға айналып отыр.

Зерттеу нәтижелері мен талқылау

Үнді халқын ынтымық пен ортақ мақсаттар төңірегінде ұйытатын бірден бір күш плюралистік идеология болғандықтан, үнді даласындағы барлық діни ұйымдар мен идеология жүйелері адамгершілік принциптерін, жалпы-адамзаттық мұраттар мен міндеттерді насихаттайды. Себебі әр түрлі діндер мен ұлттардың сан қилы да қайшылықты мүдделерін жалпы адами мақсаттар біріктіре алады. Дербес бір әлемде ғұмыр кешкен Кабир атақ пен даңққа әуес болмаған. Ақынның даналығы мен бірізділігіне қайран қалған заманындағы билеушілер мен бұқара халық ақынды құдайға барар тұра жолды көрсетуші елші іспетті балаған. Кабир үндеулерінің барлығында дерліктей діни астар, құдайға деген махаббат, әділдік жолдары кездесіп жатады. Философ ретінде танылған данышпан тұлғаның мұралары өз заманының ғана емес, бүгінгі күннің де бағдар шамына айналды.

Бхакти ілімінің негізін салушылардың бірі ретінде де тарих сахнасында өзіндік орны бар Кабирдің ақындық мұрасы халықтың рухани мұқтажын өтейтін қайнар көзі болып қала бермек. Бүгінгі күні ақын, философтың шығармашылық мұрасы, ой-толғамдары үнді халықтарына ғана қызмет етіп жатпағандығы белгілі. Қаншама уақыт өтсе де кейінгі ұрпаққа мұра ретінде қалдырып кеткен өшпес үндеулері адам өркениеті мен мәдениетіне өзіндік үлес қосқан асыл қазына екендігі еш дау тудырмайды. Әмбебап гуманистік тартымдылыққа ие болған Кабир Дастың ілімдері хинду-мұсылман арасындағы алшақтықты жоюға қабілетті болды. Үнді қоғамында бхакти мен таухид дінді насихаттайтын діндар Кабирдің философиялық ілімдері Солтүстік Үндістанға бейбітшілік сезімін әкелді. Ол бхакти жолы арқылы қоғамды жақсартқысы келді, жаратушының дара екендігін көрсеткісі келді.

Қорытынды

Кабир мұрасы поэзия ретінде орта ғасырлық Үндістан қоғамының рухани байлығын байыта түскені сөзсіз. Өз дәуірінде бұл қоғамды діни рәсімшілдікке толы формада айықтыруға бағытталған ақынның жан айқайы десек, бүгін, арада қанша ғасыр өтсе де, дәл сол мәселе әлі өзектілігін жоғалтпағандығын көреміз. Кабир мұрасы адам баласының өз болмысының мәні мен тіршіліктегі мақсаты туралы терең ойлануына түркі болды. Адамзат болмысы мен тіршілігінің мәнін түсінуге талпынған адам баласына Кабир мұрасының берер мол.

Әлемде қаншалықты халық пен мәдениет болса, олардың әрқайсының өзіне тән бай мұрасы, қайталанбас тұлғалары болары сөзсіз. Әрқайсының рухани құндылықтар қазынасына қосқан асыл маржандары бар. Әр ақын мен жазушының, әр ғалым мен ойшыл-философтың тұңғық сырға толы өзіндік әлемі бар. Осындай әйгілі де ұлы тұлғалардың бірі, үнді қоғамында өзіндік өрнек пен із қалдырған Кабир Дас аталған зерттеуімізде қарастырылып, оның гуманистік идеяға толы туындылары талданды. Сондай-ақ, Кабир Дас өмір сүрген дәуірдегі қоғамның саяси және әлеуметтік хал-ахуалына, оның өмірі мен шығармашылығының қалыптасуына, ақын мұрасының поэзиялық ерекшеліктеріне талдау жасалынды.

Кабир поэзиясындағы дүниетанымдық мұраға, оның дәстүрлі діндердің арасындағы байланыстарға деген діни көзқарастарына талдау жасауға тырыстық. Орта ғасырдағы үнді қоғамының өкілі Кабир Дастың шығармашылық мұрасынан құдай болмысын жырлау арқылы жаратушыға деген махаббатын ашып, өзі өмір сүрген замандағы қалың бұқараға дұрыс жолды бағыттағанын аңғардық. Бұл зерттеуімізде Кабир Дастың ақындық мұрасын дәріптейтін Грантхавали жинағындағы хинди тіліндегі өлең жолдарынан кейбір үзінділерді түпнұсқадан аударып жеткізуге тырыстық.

Алғыс сөз

Бұл зерттеу ҚР ҒЖБМ-ның қаржыландыруымен АР09260492 жобасы аясында әзірленді.

Әдебиеттер

Каниткар, В.П. и др. (2001) Индуизм. – М.: Файр-Пресс. – 320.

References

- Dabhade, N. (2018) Kabir: Love, Mysticism and an Alternative Vision. – Sab Rang: India. – 69.
- Das, R. (2016) Sankaradeva and Kabirdas: A Short Comparative Analysis of Their Bhakti. – Vol – 4. Issue-9. – 54.
- Das, R. (2018) Bhakti Religion in India with Special Reference to Kabirdas. – Vol.-7. Issue-2. – 98
- Gold, D. (2003) Book review on the Bijak of Kabir. – History of Religions. Chicago University Press. – 1 August. –Vol. – 43
- Roy, H. (2019) Political Ideas of Kabir. Medium (Deshmukh Patel). – Sab Rang: India. – 31.
- J.W de Jong. (1976) A brief History of Buddhist studies in Europe and America.– Varanasi: Shakti. – 78
- Juergensmeyer, M. (1995) Radhasoami reality: the logic of a modern faith. – Princeton University Press. – 271
- Jyoti, D. (2021) The Problem of Caste: Bhakti and Equality in Kabir. Center for Political Studies. – New Delhi: Jawaharlal Nehru University. – 5
- Kanitkar, V.P. and et al. (2001) Hinduism. [Induism]. – М.: Fair-Press. – 320. (in Russian)
- Rajnandini Das, (2018) Bhakti Religion in India with Special Reference to Kabirdas. – Vol.-7. Issue-2. – 98
- Samadder, N. (2019) Kabir Das – A Social Reformer (Hindi Research Article). – Jetir. Vol. – 6, Issue –6-13
- Sarkar, S. (2008) Modern India, – Chennai: Macmillan India Press. – 126
- Sethy, P. (2017) Relevance of Sant Kabir Das's Syncretism in the 21st Century. – Indian Journal of Social Enquiry. – Vol-9. Number-1. – 137
- Shah, Paresh K. (2017) Sant Kabir: A Promoter of Universal Religion or Religion Of Man. – Pune Research. An International Journal of English. – Vol. 3. Issue 6. – 9
- Sharma Ch.P. (2006) Sant Kabir. – New Delhi: Akash Prakashn. – 104
- Vanshi, B. (2005) Pura Kabir. – New Delhi: Shanti Prakashn. – 202
- Varma, S. (2014) Love, Healing, and Human Unity: Lessons from Sant Kabir Das. – University of Delhi: California Institute of Integral Studies. – 23.

K. Bishmanov , N. Orynbekov* 

Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty.

*e-mail: orynbekov.nur@gmail.com

ENHANCING RELIGIOUS LITERACY TO COUNTER EXTREMISM AND TERRORISM IN KAZAKHSTAN'S RELIGIOUS CONTEXT

In order to address the rise of extremist and terrorist ideologies in Kazakhstan, it is crucial to prioritize religious literacy and understand the underlying foundations of these ideologies. This entails identifying how such ideologies emerge, the societal and international factors that contribute to their appeal, as well as their root causes and preconditions. The prevention of religious terrorism and extremism is a pressing issue that demands dedicated efforts. Efforts to prevent extremism and terrorism should extend beyond mere lectures and encompass comprehensive strategies to engage young people in healthy lifestyles. Unfortunately, many teenagers in Kazakhstan currently lack access to sports facilities and participation in various clubs. In both rural and urban areas, outdated institutions like the “House of Young Engineers» and “House of Pioneers» have ceased to function. Therefore, it is essential to prioritize the operation of organizations that can attract young individuals towards science, education, technology, and sports. If the state fails to undertake such initiatives, terrorists may exploit this void. Thus, no expense or opportunity should be spared in nurturing the growth of the youth within the framework of patriotism. Moreover, creating optimal conditions for school-age children to adapt to technology and science is imperative. Measures aimed at increasing their interest and involvement in these fields must be implemented. By promoting technological literacy and scientific curiosity among young individuals, we can equip them with the necessary skills to navigate an increasingly complex world. In conclusion, addressing religious extremism and terrorism requires a multifaceted approach that emphasizes religious literacy, engages youth in constructive activities, and fosters their interest in science and technology. By implementing these measures, we can mitigate the risks associated with extremist ideologies and safeguard the future of Kazakhstan.

Key words: religious extremism, terrorism, religious literacy, tolerance, traditional religious values.

К. Бишманов, Н. Орынбеков*

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

*e-mail: orynbekov.nur@gmail.com

Қазақстанда діни мағынадағы экстремистік және лаңкестік идеялардың алдын алудағы дінтанулық сауаттылықты арттырудың рөлі

Дінтанулық сауаттылыққа келетін болсақ, әрине қазіргі уақытта лаңкестік, экстремистік идеологиялардың негіздерін, олардың қалай пайда болатындығын, неліктен қоғамда, шетелдерде белгілі бір сұраныстарға ие болатын болса, солардың алғышарттарымен себептерін ашып, көрсетуіміз қажет. Сондықтан осы өзекті мәселені діни лаңкестік пен экстремизмнің алдын алуға бағыттауымыз керек. Бұл жерде тек қана дәрістер оқылуымен ғана шектелмей, жастарды салауатты өмір салтына тарту бағытында өте қажырлы қызметтерді жүзеге асыру керек. Мысалы, қазіргі уақытта көптеген Қазақстандағы жасөспірімдердің спорт секцияларына барудың немесе жаңағы әр-түрлі үйірмелерге қатысуға жағдайлары жоқ, көптеген ауылды жерлерде, қалалық жерлерде де айталық бұрыңғы жас техниктер, бұрыңғы пионерлер үйі деген сияқты үйірмелер мүлдем жұмыс істемейді. Сондықтан, біз осындай жасөспірімдерді ғылымға, білімге, техникаға, спортқа тартатын ұйымдардың жұмыс істеуіне көңіл бөлуіміз керек. Өйткені, өкінішке орай мемлекет осындай істермен айналыспайтын болса, лаңкестердің осындай әрекеттермен айналасуы сөзсіз. Сондықтан, біздің жастарымыз өзіміздің еліміздің жастары болып өсу үшін біз бұдан ешқандай қаржыны, ешқандай мүмкіншілікті аямауымыз керек. Міне, сондықтан мектеп жасындағы балаларды көбінесе техникаға, ғылымға бейімделуге барынша жағдайлар жасауымыз керек. Олардың қызығушылығын арттыруға бағытталған шараларды жүзеге асыруымыз қажет.

Түйін сөздер: діни экстремизм, лаңкестік, діни сауаттылық, толеранттылық, дәстүрлі діни құндылықтар.

К. Бишманов, Н. Орынбеков*

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

*e-mail: orynbekov.nur@gmail.com

Роль повышения религиозной грамотности в профилактике экстремистских и террористических идей в религиозном контексте Казахстана

Что касается религиозной грамотности, то, конечно же, в настоящее время нам необходимо выявить основания упомянутых выше террористических и экстремистских идеологий, как они возникают, почему они имеют определенные требования в обществе и за рубежом, а также их предпосылки и причины. Поэтому актуальной проблемой является предотвращение религиозного терроризма и экстремизма. Здесь необходимо провести очень напряженную работу в направлении привлечения молодежи к здоровому образу жизни, не ограничиваясь лекциями. Например, в настоящее время многие подростки в Казахстане не имеют возможности ходить в спортивные секции или участвовать в различных новых кружках, во многих сельских и городских районах такие устаревшие секции как «Дом юных техников» и «Дом пионеров» вообще не работают. Поэтому следует обратить внимание на функционирование организаций, привлекающих такую молодежь к науке, образованию, технологиям, спорту. Потому что, к сожалению, если государство не будет заниматься такой деятельностью, этим могут заняться террористы. Поэтому, чтобы наша молодежь выросла в духе патриотизма, мы не должны жалеть ни денег, ни возможностей. Поэтому нам кажется, что мы должны создать максимальные условия для адаптации детей школьного возраста к технике и науке. Нам необходимо реализовать меры, направленные на повышение их заинтересованности.

Ключевые слова: религиозный экстремизм, терроризм, религиозная грамотность, толерантность, традиционные религиозные ценности.

Introduction

Recently we have seen two trends fighting in the world. On the one hand a new level of inter-religious interaction in resolving the problems facing society has begun to take shape; on the other hand, the political, economic and social conflicts, exacerbated at the beginning of this century, have increasingly turned into religious conflicts, which has become a suitable environment for the growth of extremism and terrorism. In serious cases, religious extremism and religious intolerance and confrontation can be considered inadequate responses to the processes of globalization that have begun to enter the spiritual and intellectual life of peoples.

Many researchers believe that the meaning of the term "extremism" is too broad and not very correct in terms of jurisprudence. If we take into account the lack of a legal definition of religion, it should be noted that the unwarranted use of the term "religious extremism" is a threat to civil rights and constitutional foundations. Assessing the state of national security related to religious extremism, it is necessary to note "religious expansion from other countries," which "causes a wide spread of new religious movements," along with internal and inter-confessional conflicts of confessions, it is also necessary to mention religious extremism formed on religious grounds. The term "political Islam" is

as abstract as "religious extremism. The guidelines and goals of specific Islamic movements need to be taken into account. The rapid development of certain politicized Islamic structures disturbs the existing ethno-confessional harmony in the country and causes inter-confessional competition and public discontent. Islam is not just a religion, it is a way of life (Seytakhmetova, Smagulov, 2015: 52).

We should distinguish between political Islam and Islamic fundamentalism, Islamist movements can also call for modernization and sustainable development (Fuller Graham, 2003). Freedom of religion and belief is a fundamental human right, underpinning the following international rights: The Universal Declaration of Human Rights (1948), the International Covenant on Civil and Political Rights (1966), the Declaration on the Prevention of All Forms of Religious Intolerance and Discrimination (1981), the Declaration on the Rights of Persons Belonging to National, Ethnic, Religious, and Linguistic Minorities (1992) (Interfax-Kazakhstan Agency, 2018).

In today's world, new approaches used in Islamic education aimed at limiting extremist and terrorist ideas in the religious sense seem productive not only for the manifestation of the creative potential of Islam, but also for the general educational practice of today. Muslim scholars say that critical thinking has always been "the property of Muslims"

and that, this attitude was one of the main pieces of advice the Prophet gave to his disciples, they say, "Think well!" (Sardar, 2016). The importance of critical thinking in the Islamic tradition needs to be reasserted in the modern world, where ideas of totalitarianism and Islamophobia are present. It is argued that contemporary Islam is characterized by a diversity of cultural expressions, dialogue, development of humanistic potential, and intellectual reflection, while anti-democratic and authoritarian manifestations often justify slavish consciousness, fanaticism, xenophobia, and pernicious social relations (Ignatenko, 1994: 47).

Contemporary Western and Eastern countries cannot be imagined outside Islamic structures, and the new era, already called "trans-modern," reveals the relevance of trans-modern thinking, which eliminates strict binarism and deductivism (Baidarov, 2011: 21). Critical thinking, based on a communicative culture of communication, is capable of open dialogue and, at the same time, of transcending moral models of thought. All of this needs to be taught. It is not the Islamization of education, but Islamic education can reveal a person's creative cognitive potential and form a harmonious personality of a "perfect man - insane al-Kamil," a "critical Muslim" (Sardar, 2016). Whatever we call him, he is the one who discerns the essence of existence through his mind. The structure of the Islamic education model should be based primarily on creativity and the idea of educational development, which should be personal.

Scientific research methodology

The article uses the theological methodology based on the paradigm of the modern humanities and conducts theoretical and field analysis. The potential and possibilities of religious education in combating extremism and terrorism in the religious sphere, within the framework of national values, are considered based on the method of unity of historicity and logic, systematicity, and historical and methodological principles are part of the general scientific methodology. Also, attention is paid to the formation and development of spiritual values necessary to limit extremism in inter-civilizational relations, the disclosure of their regularities, and their general and individual characteristics. Scientific methods of analysis and synthesis, abstraction, generalization of domestic and foreign experience, and literature are used as the methodological basis of the study.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

The article aims to identify ways and directions to improve general religious-legal literacy in limiting extremism and terrorism in the religious sense. The emphasis is on practical and theoretical suggestions for effective lectures among young people, such as high school, college, and university students, and valuable lessons on extremist and terrorist beliefs and penalties for related crimes.

The article's practical methodology is based on the results of empirical field research aimed at identifying extremism and terrorism in the country. Although the issue has been widely considered, it still needs further study. To date, the essence of religious fundamentalism and its impact on people's psychology and behavior in Kazakhstan's science has not been thoroughly studied. Why do people's actions on the path of terrorism are associated with religion? Why is the fight between terrorism and anti-terrorism based on religion? To what extent does the revival of religious ideas affect the growth of religious extremism in Kazakhstan? What is the measure (criterion) for determining whether a person or a particular group is a terrorist?

Research indicates that socio-economic, political, and religious tensions are at the root of it. At the very least, religious extremism has something to do with that religion. To define it, it is necessary to comprehend the history of the emergence of fundamentalism. Our research on this issue proves the following.

It is increasing religious literacy as a factor in combating extremism and terrorism.

Main part

The period of renaissance of religious consciousness in the 1990s, when the Soviet Union collapsed and independent states emerged, is part of history. Along with the celebration of independence, democratic reforms, and the opening of borders, ideologies of various orientations began to flow into our country. It is also known that most of them were religious. Behind these religious organizations were foreign religious centers and associations with significant financial resources. Thus, Central Asia and the Caucasus republics, rich in natural resources, became an arena of conflict and "political competition". In countries where institutions of state governance are not formed, the economy is stagnant, and economic and financial difficulties exist, groups that

aspire to power begin to appear. Among them were those who tried to apply religious values, principles, and slogans to their interests. Political confrontations in Daghestan and Chechnya, the Batken oblast of Kyrgyzstan, Uzbekistan, and Tajikistan, revealed the weakness of local government structures in addressing the socio-economic problems arising under the new conditions. Taking into account the significant influence of the Islamic religion on the spiritual life of these countries, it is understandable that it tends to assess and analyze social life, including current difficulties, from a religious perspective. The acquisition of financial and economic means in a short time by certain groups and their desire for unlimited wealth, the poverty of ordinary people, and the inability to solve accumulated social problems in a timely manner encouraged them to consider and solve them in terms of religious values.

The article aims to identify ways and directions to improve general religious-legal literacy in limiting extremism and terrorism in the religious sense. The emphasis is on practical and theoretical suggestions for effective lectures among young people, such as high school, college, and university students, and valuable lessons on extremist and terrorist beliefs and penalties for related crimes. The article's practical methodology is based on the results of empirical field research aimed at identifying extremism and terrorism in the country. Although the issue has been widely considered, it still needs further study. To date, the essence of religious fundamentalism and its impact on people's psychology and behavior in Kazakhstan's science has not been thoroughly studied. Why do people's actions on the path of terrorism are associated with religion? Why is the fight between terrorism and anti-terrorism based on religion? To what extent does the revival of religious ideas affect the growth of religious extremism in Kazakhstan? What is the measure (criterion) for determining whether a person or a particular group is a terrorist?

It is increasing religious literacy as a factor in combating extremism and terrorism.

As mentioned in the Special Handbook, religious extremist or terrorist organizations have the following characteristics:

- "A religious extremist organization is accepted into membership by reckoning and formed as an organization with a division of roles; a religious-extremist organization has a system of subordination to the leadership (two or three levels of highly organized structure, universality, strict order);

- A leader will lead a religious extremist organization with strong and unhindered power. The members of the organization blindly obey the leader and are convinced of the truth of the leader's teachings; the behavior of believers is under strict control. A person who wants to leave the organization faces harassment and persecution, threats, and temptation;

- The leaders of religious extremist organizations to master the minds of believers

Leaders of religious extremist organizations use a system of psychological influence; Religious extremist organization has their own subjective culture. Many members of a religious extremist organization are guided in their daily life by the demands of a religious association, while their responsibilities to the state and society take a back seat;

- in a religious-extremist organization, confidentiality is preserved (the organization depends on keeping its illegal activities secret, so ordinary members of the organization separate from their leaders; it clouds their minds, and they continue to act as if they obey the law;

- To ensure the complete security of the religious extremist organization in all respects (use of accomplice relationships within political and law enforcement activities; formation of a system of protection against interference; preparation of a program against law enforcement; use of tactics of mental and physical influence on witnesses and victims, behavior during arrest, trial, and investigation, replacement of arrested members of the religious extremist organization with hostages);

- Distortion of the words of sacred scriptures and using them for one's understanding and purposes (e.g., using words from the scriptures aimed at a specific community against modern people) (Author's Team, 2014: 67).

Allow and permit unreasonable immorality among members of religious extremist organizations, contrary to the principles of true religion in general.

Extremists are characterized by creating a mood of distrust, fear, and depression among the intelligentsia and the mass public consciousness. Russian scholars also note this; in their opinion, extremists take as their "rules" beliefs and customs that are entirely contrary to the Holy Scriptures, distort the texts of the Holy Scriptures with the addition of criminal overtones, use various methods to convince their members, and use hypnosis or other forms of attraction to bring them into membership.

Terrorists are also characterized by criminal organizations, political forces, intelligence organizations, and other accomplices providing religious

extremist organizations, funding, patronage, and additional assistance (Rafik Muhamedd Haji, 2011: 150)

The deepening of religious rites and practices is a major factor in combating extremism and terrorism. Some people believe that only people closely associated with religion encounter such phenomena. However, such rituals have long been intertwined with the everyday life of ordinary people.

Religious customs and rituals are an integral part of this existence. Despite this, however, many interesting questions remain in the shadows. For example, the meaning of the word "religious rite" also causes several misunderstandings. A religious rite is a specific activity based on a person's mystical vision of the surrounding reality. That is, the main task of such traditions is to strengthen believers' connection with themselves or God. Whether such action is performed individually or as a collective action makes no difference.

Of course, teachings close to Muslim liberalism (e.g., the Jadidists and Euro-Islam) tend to use such clauses as "shura" and "interview" in religion. Islam is not against democracy. The elite and the masses must follow Sharia rules. But in some cases, along with Western ideas of democracy and liberalism, a culture of divination and "mass values" alien to Islamic values and life principles began to seep into countries that had gained independence and sovereignty. Extreme forms of hedonism, liberalism, and feminism in the West lead to Islamophobia (Sater-shinov, 2014: 94-95).

All this caused doubts about the correctness and justice of the political and economic direction. Various ideas and ideals were born as alternative directions; among them were extremist groups, which one-sidedly assessed the situation and tried to find an uncompromising and radical (radical) solution. The emergence of extremism is due to the factors mentioned above: socio-economic crises and a sharp decline in living standards, deformation of political institutions and power structures, their inability to solve urgent problems of social development, as well as the totalitarian nature of the political regime, persecution and suppression of the opposition by the government, national oppression, personal goals of isolated groups - their desire to solve the tasks set quickly, the ambition of political leaders, etc.

Politically, extremism seeks to undermine the foundations of established social structures and political institutions to achieve its goals and tries to realize this goal through force and weapons. Ideologically, extremism rejects other views and ideas

and denies the possibility of political and ideological dialogue. Thus, they try to show and impose on their opponents the superiority of their political, romantic, or religious position. Extremist organizations demand total obedience from their members and unquestioning compliance with orders and instructions. These needs are absorbed in individual and group consciousness through religious or national characteristics, ideals of sacrifice in the way of the religious or historical mission, blood revenge for suffering people and comrades, and uncompromising struggle against world evil.

Even in Muslim countries, there have been religious disputes over the interpretation of the principles of the Qur'an and surahs, hadiths, and how to apply the norms of Shariah in life. In the process, various currents and groups formed. But it was impossible to deny the religion of Islam and its canons. It was not a matter of fearing severe punishment for apostasy. It was widely supported by the clarity of Islam's principles and cult, its social teachings and moral norms stabilized and deeply immersed in spiritual life. This is why these features of Islam may seem incomprehensible or even strange from the perspective of another religion, culture, or political position. Instead of trying to change Islam according to one's ideas, understanding it, accepting it as it is, and establishing a dialogue (political, cultural, economic, etc.) would contribute to developing many different civilizations. At the same time, many people regard others' views, understandings, and beliefs as one-sidedly wrong and consider only their teachings and principles as the last spark of truth. It is a historical fact that inevitable differences in understanding religious principles have led to centuries of bloodshed.

Several scholars who have studied religious extremism and terrorism link it to the processes of liberalization and globalization. Globalization leads to an increase in the number of marginalized groups in society. Extremist interests can spread among these groups, deprived of the consumption of civilized values and benefits. The community and the state must keep such groups from increasing excessively. In other words, when implementing the process of liberalization and globalization, it is necessary to focus on the maximum mitigation of its consequences.

The Role of Religious Literacy in Preventing Religious Extremism and Terrorism

The Constitution of the Republic of Kazakhstan affirms that "ideological and political diversity is recognized. In addition, the idea of creating

a "single Islamic state" has led to the use of force and even terrorism, creating conditions for the co-existence of different pluralistic views and currents. Some political parties rationally took advantage of Kazakh solidarity to allow various religious sects to invade the country. And the consequences of this do not promise to be good.

Overall, 21 terrorist and extremist organizations are banned in Kazakhstan. Relevant laws and regulations have been adopted in this area and are being implemented in real life. Attempts of foreign special services to join the state secret and to conduct intelligence in different spheres are more frequent than ever. They include reserves of natural resources and raw materials, the defense complex, nuclear potential, the deployment and size of the armed forces, the composition and activities of security forces, scientific and technological developments and innovations, the political structure of society, inter-ethnic relations in society, and many others. Information on many important issues is of interest. In Kazakhstan, there are enough cases against several foreign spies and persons with suspected connections to foreign secret services.

The fight against Islamic extremists can be divided into three stages:

- 1) General educational and charitable activities;
- 2) Organizational period, expansion and strengthening of the organization; training and education of its members. The goal is to prepare a "mujahid" (warrior and army) from a member of the organization;

- 3) Power display stage. It begins with a call for jihad and ends with a determined struggle for power. Islamic extremists' main activities are aimed at seizing power in the state through a coup d'état and military expansion.

According to the Law of the Republic of Kazakhstan "On Public Associations", the establishment of public associations with extremist aims and their activities, as well as the creation of paramilitary formations not provided for by the legislation of the Republic of Kazakhstan, is prohibited, the Law "On Combating Extremism" prohibits the establishment of extremist organizations and branches in the territory of the Republic of Kazakhstan and bans their activities.

Given all of this in politics, implementing measures to prevent religious extremism is complex and challenging. Discord between the power and the masses is due to escalating corruption among the top leadership, an unfair solution to a land dispute, etc. Disputes have spawned a flood of revenge. Where

there is no justice, there is enmity. For example, one of the protests has to do with the issue of land sales, and people suffering from unemployment, poverty, begging, and illiteracy are suitable for terrorism. Very dangerous are those who have reached a dead-end and find no other way out; such people cannot easily follow the path of extremism and terror. In such a situation, it is necessary to implement many preventive measures to prevent the spread of religious extremism in Kazakhstan.

First, a legal ban on the activities of various sects aimed at undermining stability in the country.

Second, the activation of religious education exposes the ideas of religious fundamentalism.

Third, to strengthen the education of young people in educational institutions in the spirit of secularism.

Fourth, and most importantly, the implementation of special measures of state social assistance to poor members of society and many others (Abuseitova, 2001: 38).

The demand for religious education in Kazakhstan, where the majority of the population professes the Islamic religion, increases yearly. The destruction of the former atheistic system and the emergence of newly independent states have created a tremendous demand for faith. In Islam, education is the responsibility of every Muslim and Muslim woman. Religion must be taught appropriately to people in schools and religious, educational institutions. Then faith will find complete harmony with social life and positively influence the next generation's education.

In this regard, on February 18, 2005, the law "On Countering Extremism" was adopted in the country (Extremismge karsy is-qimil turaly, 2005). Article 10 of this law is entitled "Interaction of state bodies of the Republic of Kazakhstan with bodies of foreign states and international organizations in preventing, detecting, and suppressing extremism. This article was prepared by the "Combating Global Terrorism" strategy adopted by the UN General Assembly on September 8, 2006. Therefore, our country is ready to fight extremism and terrorism with other countries using the law adopted one year before the mentioned strategy.

In its principles, totalitarian religious organizations direct and control the lifestyle and thinking style of all their members: at regular meetings (can take place in designated rooms, apartments, private homes, offices of institutions and organizations, in public places) organized by each of its members. The "employment" is checked, and the respondents

in small groups (cells) are informed about the intensity of their participation in prayer, rituals, and other activities and about their financial involvement in supporting the organization. Analysis of sermons and events held by pseudo-religious organizations shows that the clergy consistently and persistently pays attention to the socio-economic issues of life of Kazakhstanis. Negative or neutral assessment of the ongoing social changes is politicized, and the cause-and-effect relations of reality are replaced by false mythological forecasts, distancing the thinking of adherents from reality (Author's Team, 2001: 194).

Civilization, a solid cultural structure, is the main guarantee of a nation's honor and religion. Therefore, it is necessary to stop comparing values to each other and consider them as a whole. In this regard, it is required to take decisive steps to prevent and prevent religious extremism in the country. As part of this, the following must be done:

- improve the education of young people, cultural life, sports, and recreation, creating ample opportunities to participate in other valuable forms of pastime;

- to increase the share of young people in labor and employment, in this regard, constantly monitor the level of unemployment among young people;

- to help solve the housing problems of young people in Kazakhstan, to glorify family values in society, and to strengthen state support for young families;

- to try to destabilize the social situation in Kazakhstan by strengthening information and preventive work so that young people can resist extremist manifestations;

- Outreach work should be carried out to increase opportunities for adolescents and young people to find answers to related questions in the area of religion.

All interested and authorized bodies and organizations should be involved in implementing these proposals.

The formation of a criminal personality, in the religious-extremist sphere, is influenced by the ideological propaganda of the leaders or ideologists of the religious extremist organization, as well as the perception of these ideas by self-consciousness. Who is a religious fanatic? What applies the non-traditional to the current? - questions the extremist does not care about. As a result, the notion that "what I do" is based on religious principles is formed in his mind. The fanatic is not interested in other people's faith and worldview. A representative of a non-traditional current has yet to admit that he has left the tradition-

al religious space. At the same time, in the mind of such a person is formed the idea that "there is no sin in my actions, I am doing right because I am doing the will and order of God, so it is not a crime. As the academician, A. Nysanbayev, said, the religious fanatic does not notice that he moved from subculture to counterculture (Nysanbayev, 2012: 86).

At present, the dangers of religious extremist activity can be divided as follows:

- The intentional creation of danger to innocent people, more dangerous than a natural disaster, creating and having a particular plan;

- Committing dangerous acts against the citizens of the state on religious, political, and other grounds;

- non-recognition of state laws and symbols, false patriotism, committing unexpected acts;

- oppose historically established, within the framework of the Shariah, social traditions, religious beliefs, and norms;

- the content of such concepts as "jihad," "shirk," "pure Islam," commitment to a policy of distortion, "Arabization";

- an independent religious organization that does not conform to the tenets of traditional religion or propaganda of charismatic personalities who create sects and commit crimes, mass spreading sectarian "virus";

- putting the interests of other states above one's nation (Author's Team, 2017: 360).

Based on the constitutional law that provides the right of any citizen to disseminate their religious faith, the relationship between believers and the leaders of religious organizations, as well as between religious organizations and the state, must be based on the following principles. Radical Islamic groups constitute only a tiny proportion of the total Muslim population. Freedom of conscience, the expression of one's religious views and opinions, and the striving to prove the truth of one's position to others are integral parts of the right of any citizen. At the same time, every citizen has the right to choose their religious faith without external pressure or coercion; forced acceptance, retention, or rejection of religion should be criticized and rejected.

Results and discussion

An essential source of information gathering on religious extremism and terrorism is working with experts in the religious sphere (interviews and focus group discussions in 2022 in Almaty). Students in religious studies majors and experts in the field of religion refer to the signs of religious extremism and terrorism as:

- According to the population, the hierarchy of reasons that may influence the activity of extremist movements in Kazakhstan is related to a wide range of circumstances. In the first place, the lack of knowledge of legal responsibility for extremism and terrorism (39.3%), and lastly, the worsening political situation in Central Asia (18.9%) (the deteriorating economic situation of the population, the silence on extremism and terrorism in the media, the funding of these activities by foreign centers, the lack of public awareness by law enforcement agencies and the lack of explanatory work by the state.

Respondents assessed the measures aimed at improving religious literacy and education, prioritizing informational and educational opportunities for advertising and coverage in the media, communications, and public transport (62.8%). Various events and activities related to informing in the territory of average values (range 23.2% -27.7%), in organizations (educational, labor collectives), as well as in the place of residence are shown (Atash, 2013: 88).

The experts were asked the following questions:

- How objective is the expert assessment of the risks of the influence of religiously motivated radical ideologies and means of countering them?

- What is the danger of the influence of religiously motivated radical ideologies in Kazakhstan?

- How and by what means can the influence of extremist ideology be countered in Kazakhstan?

- How alarming is the issue related to the spread and active operation of various religious sects, false religions, and radical Islam?

The answers can be grouped as follows:

* Inertia of traditional religious institutions, their lack of experience in active proselytizing.

* Low level of religious literacy and religious illiteracy of the population.

* Application of complex approaches, considering regional specifics in cultivating national traditions, customs, and values.

* Creating a system of secular religious education. Educating radicalism within a specific framework of romantic perception as a struggle for faith and justice against the government and society against corruption.

* Increased opportunities for counter-propaganda on the Internet, in the media, and through the arts, the need for more efforts for a practical, consistent, balanced state policy on religion.

* Strengthening the directions of joint activities of traditional religions, state structures, and civil society for a new experience of forming a worldview culture.

Different values of the relevance of obtaining information reflect the need for differentiated methods of religious education for the population, depending on the type of settlement.

Particular attention was paid to the role of increasing religious literacy in the prevention of extremist and terrorist ideas of religious orientation in Kazakhstan in an interview in 2021 with Kairat Aitbekuly Zaton, professor at the Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak:

Currently, there are 18 confessions and more than 3,800 religious associations belonging to these confessions in Kazakhstan. To prevent this, paying great attention to civic consciousness is necessary. First, a person must bring civic identification to the forefront, not religious identification. We must group ourselves based on civic consciousness, not spiritual knowledge, as ethnic consciousness. Representatives of various religions and nationalities of Kazakhstan should feel themselves citizens of Kazakhstan and implement actions to form this civil consciousness.

Comprehensive political and social measures must be implemented to combat extremism and terrorism. All in all, there are three grounds behind any terrorist and extremist organizations:

1. ideological grounds;
2. economic grounds;
3. social grounds.

The basic principles in the sphere of combating religious extremism are:

* legality - strict compliance with the requirements of the Constitution of the Republic of Kazakhstan, international treaties and agreements of the Republic of Kazakhstan, and other national legislative and regulatory legal acts in the application of countermeasures;

* Comprehensiveness - efforts to unite the main antagonists in preventive work to combat the phenomena of religious extremism;

* Efficiency - the achievement of results in reducing material, financial and resource costs in combating religious extremism;

* Responsiveness - striving for adequate criminological conditions.

Here, the leading positions and directions in the sphere of combating the phenomena of religious extremism were defined. Now the subjects of law enforcement agencies directly combating religious extremism are internal affairs bodies. To eliminate the phenomena of religious extremism, the following cases must be identified by internal affairs officers:

* Identification of leaders and members of religious extremist organizations, as well as persons prone to commit extremist crimes;

* carrying out operational and investigative measures to document the person identified for committing a criminal act;

* Individual preventive measures related to persons involved in religious extremist activity.

Comprehensive measures should be taken to prevent specific unlawful actions by members of religious extremist organizations. In combating religious extremism and terrorism, one must distinguish between objective-external (the acts of international terrorism, external religious fundamentalist influences, Islamophobia, etc.) causes of these phenomena (Shaykemelov, 2012: 61-69) and subjective-internal (Shaimerden, 2018: 214).

Conclusion

One of the most critical conditions for effectively combating extremism and terrorism is the creation of a systematic nationwide program, which, in turn, not only improves human rights measures to suppress terrorism but also identifies the social causes of terrorist activity: political, social, economic, legal, ideological, preaching, informational, force, special (operational, search, technical, control). This measure will consider the typology of terrorism to predict and determine the level of preparation and implementation, the general state, and the development of terrorism.

As noted in the research paper, to solve this problem, a conceptually sound, multi-level system of prevention of extremism and terrorism is necessary.

In regulating the activities of new religious movements, the state pursues a policy of liberalizing laws, tolerating all religious beliefs, mutual tolerance, and religious pluralism. In connection with the current religious situation in the country, the state authorities have set as their goal the development of a system of religious associations and relations, the strengthening of tolerant consciousness of citizens, the development of spiritual values of society, providing a scientific approach to the analysis and forecasting of trends in the development of the religious situation, coordination of inter-religious relations, prevention of religious extremism, developed recommendations that provide information and educational and organizational measures. Some restric-

tions were imposed on new religious associations' activities to protect the citizens' national identity and constitutional rights.

Strict and consistent opposition to any manifestations of extremism and radicalism in society and actions aimed at suppressing the constitutional rights of our citizens is comprehensively considered by the state. The reason for the emergence of religious conflicts and the spread of religious extremism is the low level of religious literacy of the bulk of Kazakhstan's people, which allows them to take possession of people's minds and push citizens to negative religious worship. Therefore, information and education work should identify the anti-social core of religious extremist movements, inform citizens about antagonistic religions, and form goals of religious tolerance.

The most effective model for ensuring Kazakhstan's national security is secular education and national education. In the sphere of education, it is recommended to create and implement a state system of support for religious education in Kazakhstan with the participation of religious organizations aimed at organizing the educational process and its compliance with the state academic standard and training teachers in secular subjects.

The following areas are essential in combating religious extremism:

- Prevention, detection, suppression, and investigation of crimes of extremist nature, as well as reduction of their consequences;

- Improvement of the legal framework for joint actions of law enforcement agencies and religious and public organizations in combating religious extremist phenomena;

- Differentiating factors and conditions that allow religious extremism to emerge in the territory of the Republic of Kazakhstan and forecasting trends in its spread and development;

- Prevent the use or use of weapons of mass destruction, radioactive, toxicological, and other dangerous substances, materials, and technologies to threaten religious fanatics;

- Combating the financing of religious extremist organizations:

- Preventing the use of local or global computer networks for extremist purposes;

- To work together with public organizations and the media to improve the effectiveness of combating the phenomena of religious extremism;

- Combating campaigns of religious extremism.

References

- Абусейтова М.Х. (2001) К проблеме изучения истории ислама в Казахстане // «Ислам: история и современность»: Материалы Международной конференции. – Алматы. - 228.
- Авт. Колл (2014) Материалы по основным опросам религии: в помощь лектору // Сборник – Астана: АДР РК. – 293.
- Авт.Колл (2001) Проблемы религиозного экстремизма в Центральной Азии: Материалы международной конференции. Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан и Фонда им. Фридриха Эберта. – Алматы: Издательство «ТОО «DELUXE Printery». - 5.
- Авт.Колл (2017) Модели исламского образования в постсекулярном обществе: евразийские и европейские тренды /Под ред. А.Х. Бижанова. – Алматы: КР БҒМ ҒК Философия және саясаттану институты. – 431.
- Аташ Б.М. (2013) Діни экстремизм мен терроризмнің алдын-алу шаралары: теориядан практикаға бетбұрыс (әдістемелік нұсқау). – Алматы: Мерей. –188.
- Байдаров Е. (2011) Жаһандану үдерістері аясындағы Қазақстандағы исламдану үрдістері // Экстремизм мен терроризмге қарсы тұрудағы дәстүрлі діндердің ролі. – Алматы КР БҒМ ҒК Философия және саясаттану институты. – 151.
- Игнатенко А.А. (1994) Обман в контексте арабо-исламской культуры Средневековья (по материалам «княжских зеркал») // В кн.: Одиссей. Человек в истории 1993: образ «другого» в культуре. – Москва: Наука. – 331.
- "Интерфакс-Қазақстан" (2018) Шетелдік қорлар 2018 // "Интерфакс-Қазақстан" агенттігі.
- Нысанбаев Ә. (2012) Конфессиональный диалог как фактор обеспечения региональной безопасности в Республике Казахстан // Адам әлемі. – № 1. –258.
- Рафик Мұхамедд хаджи. (2011) Мир не изменится, если не изменишься сам // Роль традиционных религий в противодействии экстремизму и терроризму: сб. метод. материалов. /Ред. Шаукенова З.К.– Алматы: Институт философии и политологии КН МОН РК. –293.
- Сардар З. (2016) Критическое мышление и будущее ислама // <https://cyberleninka.ru/article/n/kriticheskoe-myshlenie-i-budushee-islama> DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.08.2.06>
- Сатершинов Б.М. (2014) Ислам фобиясы және стереотиптер. – Алматы: КР БҒМ ҒК ФСДИ. – 158.
- Сейтахметова Н.Л., Смагулов Н.М. (2015) «Я» и «Другой» в модели межрелигиозного согласия (казахстанский опыт) // Материалы 3-й городской научно-практической конференции. – Алматы: ИФПР КН МОН РК. – 110-119.
- Фуллер Грэхем. (2003) Будущее политического ислама // Отечественные записки. – № 5. <https://strana-oz.ru/2003/5/budushchee-politicheskogo-islama>
- Шайкемелов М. (2012) Религиозная идентификация в структуре казахской идентичности // Адам әлемі. – № 1 –258.
- Шаймерден Г.И. (2018) Исламский ренессанс и евразийская парадигма // Шулембаевские чтения // Халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Алматы: КазНПУ. – 407.
- Экстремизмге қарсы іс-қимыл туралы. (2005) Заң. 2005 жылдың 18 ақпаны https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z050000031_/z0500031_.htm

References

- Abusejtova M.H. (2001) K probleme izucheniya istorii islama v Kazahstane // «Islam: istoriya i sovremennost'»: Materialy Mezhdunarodnoj konferencii. [To the problem of studying the history of Islam in Kazakhstan // "Islam: history and modernity": Proceedings of the International Conference] – Almaty. - 228. (in Russian)
- Author's Team (2014) Materialy po osnovnym oprosam religii: v pomoshch' lektoru // Sbornik [Materials on the main surveys of religion: to help the lecturer // Collection] – Astana: ADR RK. – 293. (in Russian)
- Author's Team (2001) Problemy religioznogo ekstremizma v Central'noj Azii: Materialy mezhdunarodnoj konferencii. Kazahstanskij institut strategicheskix issledovanij pri Prezidente Respubliki Kazahstan i Fonda im. Fridriha Eberta. [Problems of Religious Extremism in Central Asia: Proceedings of the International Conference. Kazakhstan Institute for Strategic Studies under the President of the Republic of Kazakhstan and the Foundation. Friedrich Ebert] – Almaty: Izdatel'stvo «TOO «DELUXE Printery». - 5. (in Russian)
- Author's Team (2017) Modeli islamskogo obrazovaniya v postsekulyarnom obshchestve: evrazijskie i evropejskie trendy [Models of Islamic Education in a Post-Secular Society: Eurasian and European Trends] /Pod red. A.H. Bizhanova. – Almaty: KR BGM GK Filosofiya zhəne sayasattanu instituty. – 431. (in Russian)
- Atash B.M. (2013) Dini ekstremizm men terrorizmnin aldyn-alu sharalary: teoriyadan praktikaga betburys [Measures to prevent religious extremism and terrorism: turning from theory to practice (methodological guide)] (adistemelik nuskau). – Almaty: Merej. –188. (in Kazakh)
- Bajdarov E. (2011) ZHahandanu uderisteri ayasyndagy Kazahstandagy islamdanu urdisteri // Ekstremizm men terrorizmge karsy turudagy dastyrli dinderdiñ roli [Islamization trends in Kazakhstan within the framework of globalization // The role of traditional religions in the fight against extremism and terrorism]. – Almaty: KR BGM GK Filosofiya zhane sayasattanu instituty. – 151. (in Kazakh)
- Ekstremizmge karsy is-kimyl turaly. (2005) Zan [Law on Countering Extremism]. 2005 zhyldyn 18 akpany https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z050000031_/z0500031_.htm (in Kazakh)
- Fuller Grekhem. (2003) Budushchee politicheskogo islama // Otechestvennye zapiski. [The Future of Political Islam] – № 5. <https://strana-oz.ru/2003/5/budushchee-politicheskogo-islama> (in Russian)

Ignatenko A.A. (1994) Obman v kontekste arabo-islamskoj kul' tury Srednevekov'ya (po materialam «knyazh'ih zercal») [Deception in the context of the Arab-Islamic culture of the Middle Ages] // V kn.: Odissej. CHelovek v istorii 1993: obraz «drugogo» v kul'ture. – Moskva: Nauka. – 331. (in Russian)

“Interfax-Kazakhstan Agency” (2018) Sheteldik korlar [Foreign resources] // “Interfaks-Kazakhstan” agentigi. (in Kazakh)

Nysanbaev Ə. (2012) Konfessional'nyj dialog kak faktor obespecheniya regional'noj bezopasnosti v Respublike Kazahstan [Confessional dialogue as a factor in ensuring regional security in the Republic of Kazakhstan] // Adam alemi. – № 1. –258. (in Russian)

Rafik Muhamedd hadzhi. (2011) Mir ne izmenitsya, esli ne izmenish'sya sam // Rol' tradicionnyh religij v protivodejstvii ekstremizmu i terrorizmu: sb. metod. materialov [The world will not change if you do not change yourself // The role of traditional religions in countering extremism and terrorism] /Red. Shaukenova Z.K.– Almaty: Institut filosofii i politologii KN MON RK. –293. (in Russian)

Sardar Z. (2016) Kriticheskoe myshlenie i budushee islama [Critical Thinking and the Future of Islam] // <https://cyberleninka.ru/article/n/kriticheskoe-myshlenie-i-budushee-islama> DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.08.2.06> (in Russian)

Satershinov B.M. (2014) Islam fobiyasy zhane stereoptier. [Islamophobia and stereotypes] – Almaty: KR BGM GK FSDI. – 158. (in Kazakh)

Sejtahmetova N.L., Smagulov N.M. (2015) «YA» i «Drugoj» v modeli mezhrefigioznogo soglasiya (kazahstanskij opyt) [“I” and “Other” in the model of interreligious consent (Kazakh experience)] // Materialy 3-j gorodskoj nauchno-prakticheskoy konferencii. – Almaty: IFPR KN MON RK. – 110-119. (in Russian)

Shajkemelov M. (2012) Religioznaya identifikaciya v strukture kazahskoj identichnosti [Religious identification in the structure of Kazakh identity] // Adam alemi. – № 1 –258. (in Russian)

Shajmerden G.I. (2018) Islamskij renessans i evrazijskaya paradigim [Islamic renaissance and the Eurasian paradigm] // Shulembaevskie chteniya // Halykaralyk gylimi-teoriyalik konferenciya materialdary. – Almaty: KazNPU. – 407. (in Russian)

A. Doskozhanova^{1*} , A. Tuleubekov² 

¹International Information Technologies University, Kazakhstan, Almaty

²Maqsut Narikbayev KazGUU University, Kazakhstan, Astana

*e-mail: a.doskozhanova1985@gmail.com

HUMAN NATURE IN THE LIGHT OF AL-FARABI'S THEOLOGICO-METAPHYSICAL SYSTEM

Being a prominent and profoundly prolific thinker, Abu Nasr al-Farabi is well-known in many spheres of sciences of his time. In particular, he was interested in the very nature of human being and origin. In his *On the Perfect State* (Section IV. Man. Chapter 11-12), al-Farabi explains in detail limbs and organs of human body, as well as human ability of reproduction. As a thinker who carried out a thorough analysis in all areas of research, while describing the essence of man, al-Farabi pays considerable attention to the physiology of human body. Here he describes human organs, depending on their relationship with the nutritive faculty and the faculty of sense. Al-Farabi's understanding of the human body and organ functions is largely based on an understanding of human nature within the framework of ancient culture, where traditions of a healthy lifestyle have been formed. At the same time, in his analysis of the bodily nature of man, al-Farabi follows a deeper ideological trajectory, namely, the proof that man is a kind of pinnacle of divine creation in the world of beings created by Allah. In the field of anthropological physiology, as in other areas, al-Farabi provides the idea of divine providence as a fundamental concept, based on which his entire religious and metaphysical system is subsequently built.

Key words: human nature, philosophical anthropology, Kalokagathia, body organs, vital energy.

А. Досқожанова^{1*}, А. Төлеубеков²

¹Халықаралық ақпараттық технологиялар университеті, Қазақстан, Алматы қ.

²М. Нәрікбаев атындағы ҚазГЮУ университеті, Қазақстан, Астана қ.

*e-mail: a.doskozhanova1985@gmail.com

Әл-Фарабидің діни-метофизикалық жүйесі аясындағы адам табиғаты

Әбу Насыр әл-Фараби көрнекті және аса өнімді ойшыл бола отырып, өз заманындағы ғылымның көптеген салаларында кеңінен танымал болды. Әсіресе, ол адамның табиғатын, оның шығу тегін зерттеуге қызығушылық танытты. Әл-Фараби өзінің әйгілі «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы» атты еңбегінде (IV бөлім. Адам туралы, 11–12 тараулар) адамның көбеюге табиғи бейімділігімен қатар адам ағзасының мүшелерінің құрылысын жан-жақты түсіндіреді. Зерттеудің барлық салаларында жан-жақты талдау жүргізген ойшыл ретінде әл-Фараби адамның болмысын сипаттағанда адам денесінің физиологиясына көп көңіл бөледі. Ол адам мүшелерін олардың қоректік және сезімдік қабілеттерге қатынасы тұрғысынан сипаттайды. Әл-Фарабидің адам ағзасы мен мүшелердің қызметі туралы ой-пікірлері көбінесе ежелгі грек мәдениет аясында адам болмысын түсінуге негізделген. Ал біз білетіндей, салауатты өмір салтының өзіндік дәстүрлері ежелгі грек әлемінде қалыптасқан. Сонымен бірге, әл-Фараби адамның тәндік болмысын талдауда тереңірек идеологиялық траекторияны ұстанады. Дәлірек айтқанда, Аллаһ жаратқан болмыс әлемінде адамның илаһи жаратылыстың шыңы екендігін дәлелдейді. Басқа салалардағы сияқты антропологиялық физиология саласында да әл-Фараби құдайдың құдіреті идеясын іргелі ұғым ретінде ұстанады. Кейіннен оның бүкіл діни-метофизикалық жүйесі илаһи іргелі негізге құрылған.

Түйін сөздер: адам табиғаты, философиялық антропология, калокагатия, дене ағзалары, тіршілік энергиясы.

А. Доскожанова^{1*}, А. Тулеубеков²

¹Международный университет информационных технологий, Казахстан, г. Алматы

² Университет КАЗГЮУ имени М. Нарикбаева, Казахстан, г. Астана

*e-mail: a.doskozhanova1985@gmail.com

Человеческая природа в свете религиозно-метафизической системы аль-Фараби

Будучи выдающимся и чрезвычайно продуктивным мыслителем, Абу Наср аль-Фараби был хорошо известен во многих областях науки своего времени. В частности, он был заинтересован в изучении природы человека и его происхождения. В своем известном сочинении «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» (раздел IV. О человеке. Главы 11–12) аль-Фараби подробно объясняет строение органов человеческого тела, а также природную предрасположенность человека к репродукции. Как мыслитель, проведший тщательный анализ во всех областях исследований, при описании сущности человека аль-Фараби большое внимание уделяет физиологии человеческого организма. Здесь он описывает человеческие органы в рамках их отношения к пищевым и чувственным способностям. Представления аль-Фараби о человеческом организме и функциях органов во многом основаны на понимании природы человека в рамках античной культуры, где сформировались традиции здорового образа жизни. В то же время в своем анализе телесной природы человека аль-Фараби следует более глубокой мировоззренческой траектории, а именно, доказательству того, что человек есть своего рода вершина божественного творения в мире существ, созданных Аллахом. В области антропологической физиологии, как и в других областях, аль-Фараби проводит идею божественного промысла как фундаментальную концепцию, на основе которой в последующем строится вся его религиозно-метафизическая система.

Ключевые слова: природа человека, философская антропология, калокагатия, телесные органы, жизненная энергия.

Introduction

For the ancients, good health and high intellect were the main basis for formation society who could conduct honorable behavior in the field of inter-personal relations. This was especially true for the younger generation. So, young men, physically poorly developed, did not have the right to higher education. In ancient Greece, the cult of the body was built into the framework of state ideology; therefore, they developed strict system of physical education. As well, ancient thinkers considered the human body in harmonious unity with its intellect and moral qualities. They believed that moral nobility and intelligence of a man were reflected in his bodily characteristics. The level of intellectual development and kindness of the heart affects the expression on the face, the beauty of back posture, manners and so on. They believed that the hidden inner qualities of the heart and mind can be understood by the physical properties of human body. “Humans and perhaps other higher beings indeed have both the power of thought and intellect” (Polansky, 2007: 194). Therefore, ancient thinkers paid great attention to the heart and mind, pointing to their decisive role in the formation of human personality and beauty and “wisdom must plainly be the most finished of the forms of knowledge” (Aristotle, 1992).

Justification of the choice of articles and goals and objectives

The choice of this topic is justified by the fact that the extensive philosophical concept of al-Farabi is not limited to the study and understanding of high transcendental entities (which, of course, is present in his deep metaphysics), but the Turkic thinker also pays considerable attention to other areas of scientific and practical knowledge of his time. In particular, al-Farabi draws the attention of readers to the fact that every science, every field of knowledge acts as a kind of necessary element of a larger system, which, ultimately, is designed in philosophical and worldview doctrines. In this regard, al-Farabi strictly follows the Ancient and Islamic scientists, who adhered to the strategy of explaining any new knowledge as an obligatory component of a vast universal worldview.

However, in this sense, al-Farabi tried to go even further. He not only created a philosophy of frontal knowledge, which included almost all the empirical and theoretical experience of his time and previous epochs, but he saw a spiritual and divine principle in this epistemological experience. In each of his treatises, al-Farabi points out the need to understand the divine principle as determining the entire sub-

sequent path of the formation of human thought. In this regard, al-Farabi personifies a special synthesis of world philosophy, within which it is impossible to divide human thought, for example, into Western and Eastern. "Today, unfortunately, we cannot speak about the presence of one entire world philosophy. It is connected with the fact that the history of world philosophy is investigated from the position of eurocentrism, and what we consider as world philosophy actually is the West-European philosophy" (Baitenova, 2004: 75). And in this sense, al-Farabi is that rare case when an attempt by Eurocentrists to pull over world philosophy is simply meaningless, since al-Farabi was able to organically synthesize the achievements of the entire world civilization at once in his treatises.

In this regard, the choice of this topic, namely the analysis of human physiology, refers to the idea of al-Farabi that even in the field of studying the structure of human body, it is necessary to compare accumulated physiological knowledge with the idea of a peculiar perfection of human body created by God.

Scientific research methodology

This research mainly uses the method of content analysis and the method of comparative analysis. Content analysis lies in the fact that this article reveals the anthropological teachings of al-Farabi within the framework of understanding human physical and mental nature that existed in the Middle Ages. The method of comparative analysis is used here in the sense that the anthropological views of al-Farabi are compared with modern scientific data on the nature of human body and soul. Thus, the anthropological teaching of al-Farabi, given by him in such a detailed consideration of human nature, has its own scientific and historical interest and at the same time sheds light on the medieval ideas of scientists and philosophers on human essence.

Main part

Al-Farabi's anthropology and the ancient Greek doctrines

Abu Nasr al-Farabi was and is an outstanding philosopher. His achievements in various fields of science and philosophy can be explained by the fact that he was a very hardworking person. Studying various books and teachings, he scrupulously and repeatedly tried to find out the full truth in them. "He was a teacher of philosophy of considerable

importance. It is reported that he 'read' (i.e., with a group of pupils) Aristotle's *Physics* forty times and his *Rhetorics* two hundred times" (Rescher, 1963: 11). The doctrine of al-Farabi in the field of anthropology is distinguished by its thorough study of almost all the details of human nature, which later influenced the formation of other anthropological movements in the Middle Ages and beyond. Moreover, his teachings about man (for example, ideas about imagination, memory, dreams, etc.) went beyond purely anthropological ideas and influenced other disciplines. "His theory on the roles of imagination and spirituality accounted for the importance of diversity in religion, as well as the fundamental unity in philosophy across all revealed traditions" (Arshad, 2019: 88).

Comparing the teachings of al-Farabi on human nature with the teachings of ancient researchers, we can note that, for example, Plato explains that a man is then truly happy when he is excellent in his soul and mind and beautiful in his body. Moreover, says Plato, health is the first bodily good, while beauty depends on health. At the same time beauty, he continues, does not exist without morality. The latter, as we have already found out, is an inherent property of the heart. The Greeks (including Plato) labeled the man, who was physically and spiritually excellent, with a status of *kalokagathos*. Ancient Greek: *καλός* (which means 'beautiful') and *(κ)άγαθός* (which means 'virtuous' or 'good'). Both form a term *καλοκαγαθία* (*kalokagathia*) to describe a perfect personal conduct in frames of a society. The man who could achieved *kalokagathia* became noble, intelligent, physically good, that is, perfect gentleman (Liddell, 1843). Ancient Greek: *καλός* (which means 'beautiful') and *(κ)άγαθός* (which means 'virtuous' or 'good'). Both form a term *καλοκαγαθία* (*kalokagathia*) to describe a perfect personal conduct in frames of a society. Moreover, personal excellence of a *kalokagathos* was to be expressed not only in his individual superiority over others, but firstly in his excellent properties to live with other people in harmonious conduct. Thus, *kalokagathia* is simultaneously a physical, ethical, aesthetic, and social ideal of "the complete human personality, harmonious in mind and body, foursquare in battle and speech, song and action" (Jaeger, 1945: 13).

So, we can emphasize that *kalokagathos* in the Plato's interpretation is more inwardly ethical than outwardly aesthetic man. This proves that Plato emphasizes the primacy of moral virtuous perfection of man over his physical beauty. Moreover, even in the ratio between heart and mind, a greater prefer-

ence was still given to heart, since it was believed that exactly the heart keeps human soul. As a confirmation, Plato in the dialogue *Lysis* describes a boy named Lysis who was “imbued with kalokagathia” (Weiler, 2013), since the boy is in learning physical perfection in a palaestra (gymnastics school) and at the same time he is friendly with other students. Lysis is physically healthy, with a good heart and an open mind. A reference to the supremacy of bodily health over bodily beauty is the fact that Socrates, in the Plato’s dialogue, conducts a conversation with his interlocutors in the school for physical training. Therefore, we can argue that the idea of ancient thinkers about spiritual beauty and physical perfection, al-Farabi pays so much attention to the heart as the source of human soul. At one time, al-Farabi understood how complex the subject of both physiology and psychology was. “Psychologists differ in their analyses of human nature due to their different views on this subject” (Abdul Razak, 2012: 113-114). However, al-Farabi fully began to study the physiological nature of man.

Limbs and Organs of the Body in the al-Farabi’s anthropology

Al-Farabi’s description of the human body begins with the fact that the heart is the most important organ, and no other organ governs the work of heart. The brain directly obeys the heart. In addition, al-Farabi is “concerned with linking up psychology with moral philosophy and pointing out that felicity presupposes a philosophical life and cannot be reached without an adequate training of the mind” (Walzer, 1998: 177). As well, he mentions again that the brain no longer submits to any organ, while other organs subordinate to the brain. “In the service of the heart it is the brain which is in charge of the highest functions” (Walzer, 1998: 177).

The work of the brain and its dependent organs acts in accordance with the intentions which come from the heart. Thus, an idea of clear bodily connection between the heart and the brain can be traced here. Mind, as al-Farabi later explains in the chapters on intellect, is not only a common heritage of man which distinguishes him from other animals, but also one of the instruments through which the soul apprehends reality in an inextricable connection with the body. “Al-Farabi then dwells on the interrelation of the bodily organs, of which, as we have seen, the chief is the heart, followed by the brain” (Fakhry, 2002: 87). Al-Farabi compares the work of the brain with the work of a steward in a household who submits only to his master, while the rest of the house members obey the steward. The

brain is thereby controlled by the heart, but the brain itself is served by a large number of organs, which, in general, also obey the heart through the medium of the brain. In fact, other organs serve the brain to a greater extent for the brain to cooperate productively with the heart in the general process of maintaining the human body.

As we noted above, al-Farabi understood that the brain reflects intellectual life, while the heart is responsible for human morality. “An aspect of the inner self’s function as the container of inspiration is its ability to translate inspirational spiritual truths into understandable images, normally through dreams of a certain type, or more rarely through visions” (Skinner, 2010: 549). Like his predecessors, al-Farabi preferred the heart over the brain in understanding the importance of the parts of human body, since heart comes as appetitive faculty towards the brain, or mind. “The Muslim mind that contributed immensely to science, technology, philosophy, and spirituality during the peak of the Islamic civilization (750-1258), has somehow lost the ‘Midas Touch’ during the era of modernity and now globalization” (Abdul Razak, 2021: 22). Thanks to the appetitive faculty, as well as, to the faculty of sense and the nutritive faculty which are in heart, formation of thought (*the rational faculty*) and power of imagination (*the faculty of representation*) are possible in the brain. However, al-Farabi underlines that the brain is not an organ that is less excellent than the heart, because the brain functions as coming after the heart. The brain sometimes replaces the heart, or sometimes represents the heart, or sometimes adapts the heart in the organs where it cannot adapt. Only the brain is endowed with the quality to serve the heart in its noble functions. Al-Farabi writes that this intellect “increases in the course of man’s life, since those propositions become firstly established in him and, at each point in his life, he adds to them propositions that he did not have before” (al-Farabi 2007: 70).

According to al-Farabi, superiority of the heart lies in many of its forces which the brain softens and shapes in such a way that other organs can appropriately receive these forces from the heart. He gives an example with the fact that innate heat diverges from the heart throughout the body. “But the brain is the organ which regulates the heat which normally spreads to them from the heart so that the amount of that heat reaches each part is regulated and adapted to it. This is the first function of the brain and the first and most general service which it renders to all the parts of the body” (Walzer, 1998: 177). Then

al-Farabi presents an example with the natural heat of the heart. "The heart, he explains, is the source of natural heat, which is the principle of life in animals, moderated by the brain" (Fakhry, 2002: 87).

This is the first example of superiority of the heart over other organs, and then he describes the nerves as next example. Al-Farabi functionally subdivides the nerves into (a) sensory nerves (which related to the heart faculty of sense) and (b) motory nerves (which related to the heart appetitive faculty):

(a) the sensory nerves serve to perceive certain objects at a sensory level; that is, this type of nerves function to perceive the surrounding world sensually in the same way as the brain can do; these nerves are passive and work to allow the heart to feel;

(b) the motory nerves have an active effect that transmit the will of the heart to other organs (including the brain); this is the appetitive force of the heart, and its main role is in distribution of heart forces throughout the human body.

In the work of both types of nerves, an important role is given to the brain, which is involved into further proportional distribution of vital forces emanating from the heart through the nerves. Al-Farabi also writes that "many of these nerves have their roots, which provide what preserves their faculties, in the brain itself; and many have their roots in the spinal marrow which extends inside the spine and whose upper end is connected with the brain" (Walzer, 1998: 179). So, the function of the brain in this process is that with the help of spinal marrow it preserves and enhances the faculties that are transmitted from the heart through the nerves among other organs of the body.

This explains the action of the faculty of representation, which directly depends on temperature of the heat emanating from the heart. In exactly the same way, temperature of the heart heat affects on intensity of the rational faculty. Thus, al-Farabi shows a direct connection between the heart and the brain, in which the heart takes a dominant position. In other words, the forces that are initially located in the field of the heart are responsible for knowing any object and keeping it in the brain.

Thus, al-Farabi suggests that the joint work of the heart and brain in the process of uniform distribution of heat throughout the body supports the work of (1) representation, (2) reasoning and (3) memory and recollection. In these three processes, the brain acts as the organ in which these processes (representation, reasoning and remembering with recollecting something) take place, but the heart acts as their causative organ. Only in the interaction of the

heart and brain representation, thinking and memory gain the possibility of their further functioning. But it should be borne in mind that in al-Farabi's epistemology, the source of all sensory-cognitive processes is the heart and those natural forces which finally bring the brain into action. "The reason he gives is that the action of the imaginative and rational faculties is possible only when the heat of the heart is of a definite degree, neither in excess nor in defect. The same is true of the subsidiary faculties of memory or recollection" (Fakhry, 2002: 87).

The brain is of great importance in coordinating the vital forces of heat emanating from the heart. That is, as al-Farabi mentions, not only the origin of natural life heat is important in the work of the human body, but also the ability of the brain to balance this heat, which the heart produces in large quantities. "For since the heart is the source of the innate heat, its innate heat must necessarily be made strong and excessive so that it can produce a surplus which spreads to the other parts of the body, and does not fail or weaken" (Walzer, 1998: 179-181). At the same time, he means under the heart heat, first of all, vital energy, which gives movement to the other organs of the body. The innate heat of the heart is balanced with such measure in relation to other organs of the body, which is necessary for the heart itself. In this case, the brain is responsible for balancing the heart heat and therefore the brain was created moist and cool by nature in comparison with other organs. Also, the brain was endowed with an innate spirit, which helps it to guarantee that the heart heat receives the measure that is necessary in the process of heat distribution among other organs of the body. Obviously, here we can see that, in anthropological views of al-Farabi, processes of the brain have a greater mechanical connection with the rest of human body and a simplified structural origin and functioning than it is represented in modern neurological science.

Speaking about the sensory and motory nerves, al-Farabi emphasizes that because of their earthly nature (that is, these nerves can dry up quickly), they must remain moist. This is necessary so that, being moist, the nerves can be pliable, which, in turn, makes it easier for these nerves to change their length. That is, these nerves can expand or contract their length when necessary. In addition, due to the high temperature of heart heat and the high risk of drying up, the sensory nerves are in need of an innate spirit which does not have any hot dryness like fire. That's why roots of the sensory nerves are placed in the brain and the spinal marrow, which do not con-

tain any smokiness and which can keep them moist and pliable. Al-Farabi classifies three parameters according to which the sensory nerves are placed by their roots in the brain and the spinal marrow:

1) some nerves need to be watery and very thin, so only the brain can provide thin wateriness for such nerves; thus, the roots of such nerves are placed in the brain;

2) some nerves need to be moist and at the same time viscid; thus, the roots of such nerves are placed in the spinal marrow;

3) moisture of some nerves needs to be slight; thus, the roots of such nerves are placed in the lowest part of the spine and in the tail-bone.

Further, al-Farabi explains effect of the nervous system on work of the liver, the spleen and the organs of reproduction. At the same time, he mentions the innate spirit that is transmitted from the heart and the brain through to other organs. Also, a lot depends on the path and channels in which the effect on the organs goes through the nerves – namely, from the heart with help of the brain. Thus, the innate spirit creates certain channels of the life faculties coming from the heart, but which is spread by the brain to such organs as the mouth, the lung, the kidney, the liver, the spleen and other organs.

As well, al-Farabi dwells on the functional importance of the lung. He writes that the lung provides air to the innate spirit which is placed in the heart. If smokiness of the heart exceeds a permissible level, the lung removes a certain amount of air from the heart, which leads to the fact that the innate spirit is spread among all organs in the right way; thus, as a result the work of the organs is put in order. Al-Farabi also writes that it is important to note difference between functions of the lung and the brain. He explains this difference as follows. With the help of its cool and moist essence, the brain extinguishes a high concentration of smokiness in the innate spirit that occurs as a result of excessive dryness and temperature of the heart. Thus, the brain contributes to the fact that the innate spirit becomes moister, and its temperature becomes less. That is, the brain brings the innate spirit to a state of a special concentrate ('concoction', or *pepsis*), thanks to which it (the innate spirit) can support the action of sensory and appetitive faculties in the human body. As for the lung, its function in this case is to remove out the air that appears after the process of bringing the innate spirit to the aforementioned concentrate ('concoction').

Then al-Farabi gradually moves to the organs of reproduction, but once again notes the superior

importance of the heart; after it the brain and all other organs of the body come in their activities. The organs of reproduction are in the very last place according to the degree of their importance in the body. They are responsible for preservation of heat and 'spirit' of both males and females.

The Organs of Reproduction in the al-Farabi's anthropology

In describing the reproductive system of body, al-Farabi, firstly, talks about common properties of the bodies of all living creatures (including plants, animals, and humans), and secondly, he identifies a certain typology of innate faculties which provide and support the very process of reproductions. First of all, he divides the faculty by which generation is brought about into ruling and serving, each of which has its own characteristics. Generally, he provides two types of the faculty by which generation is brought about: 1) the faculty of the female, which prepares 'matter' (*hylē*) for the further formation of organism, and 2) the faculty of the male, which puts this matter into 'form' (*eidos*) of that species of body to which both male and female belong to. "For the female is female through the faculty by which the matter is prepared, and the male is male through the faculty which provides that matter with the form of that species which has that faculty" (Walzer, 1998: 187). The whole process of reproduction of next generations is directly related to the life spirit which is generated by the heart and comes from the male to the female through the semen.

The very process of reproducing the form, for instance, of the human body, occurs in such a way that the semen that runs from the male parent into the female parent's body meets the faculty which generally contains human essence (as a biological specimen) in the female body; then the female body directs this male semen into the blood. Further, the male semen, according to al-Farabi, circulates in the female blood until the combination of blood and semen forms the organs of human body altogether. That is, the matter of the female parent is combined with the form which was brought by the male semen; thus, inside the female body the form of a new being is created on the basis of the female matter. Since, as Aristotle himself writes, reproduction of one species by another species should not contradict the very nature of these species. "Nature gives male and female its appropriate instrument simultaneously with its ability, since it is done better thus" (Brugman, 1971: 766^{a9}).

Richard Walzer notes that in these details which, along with circulation of the semen in the woman's

body, describe biological work of veins, ducts, and sexual organs “al-Farabi appears here to depend, ultimately, more on Aristotle’s *History of Animals* than on the *Generation of Animals*” (Fakhry, 2002: 399). In this regard, al-Farabi follows the widespread peripatetic view of the union of male and female principles in the field of reproduction and procreation of next generations.

Al-Farabi writes that the heart is the first organ which appears in the process of formation of human body through the producing connection of the male semen and the female blood. When the heart is formed, it is possible to predict all other organs which are originally presented in it. This means that if, in addition to the nutritive faculty, there is a tendency that provides organs, which in the future will tend to form matter, this indicates to the formation of a female body. The reverse is true when there is a tendency that provides organs, which in the future will tend to form, then we see the formation of a male body. Accordingly, in the first case, the female procreative faculties come to be; and in the second case, the male procreative faculties appear. As for the other organs, they come to be formed regardless of whether the body is male or female.

Further, al-Farabi argues that the male and female faculties in human nature are presented in two different individuals of the same natural species. However, in nature, for example among plants, there are cases when the male and female faculties exist within the same body; and reproduction in the case of many plants occurs with the help of seeds. The seed contains both matter and form of the future plant. Some cases of male and female faculties in the same body are also found among some other animals. Although, reproduction takes place in a slightly different forms among some animals. Here, al-Farabi cites as an example the method of reproduction in birds and fishes, in which partly both female and male faculties are present, but at a certain stage the female source of matter disappears, giving way to the male source of form.

Summarizing his description of the physical structure of the human body and the faculties which act in it, al-Farabi writes that the human body works differently than in animals. He emphasizes some of the complexity of the human body, since a strict division of human nature into masculine and feminine features provides a kind of difference between the functioning of male and female organisms. Obviously, the remaining organs in men and women do not differ in forms and functions. The same applies to faculties of the soul, except for reproductive faculties.

The only thing, al-Farabi emphasizes the special difference within the human nature between male and female, which is that the organs of movement and impact in the male are warmer and stronger than in women; therefore, by nature, the male is physically stronger than the female. Also, in the sphere of emotions (so-called, ‘accidents’), such qualities of the soul as ‘wrath’ (or, *thumos*) and harshness appear more often among the males than among the females; while such qualities of the soul as compassion and mercy are close to the females. But, the philosopher notes, among the males one can meet individuals who are similar with the females in body and soul, and vice versa.

And yet, regarding the faculty of sense, the faculty of representation and the rational faculty, there is no difference between the male and the female, since these faculties belong to a common purely human nature. That is, the aforementioned faculties are outside the human faculty of reproduction. The work of these three faculties is that exterior objects impact on the sensory organs, represented by the five senses; then all the obtained sensibles are sent to the ruling faculty of sense. “The auxiliary organs of the sensitive faculty are the five senses residing in the eyes, the ears and the rest of the five sense-organs, which all subserve the heart also” (Fakhry, 2002: 86). Then the ruling faculty of sense contributes to the formation of impressions in the realm of the faculty of representation “and they remain there being kept after the senses have no longer direct contact with them” (Walzer, 1998: 197). In turn, the faculty of representation “has no auxiliaries other than the sense-organs that it governs and like them is located in the heart” (Fakhry, 2002: 86-87). The faculty of representation – which is based on imagination as the main ability of man to deal with images – also combines and classifies the impressions, which leads to the fact that some combinations of impressions are false, and some are true.

Results and discussion

As a result of the analysis of the physiological anthropology of al-Farabi, the following moments have been found out:

- in his understanding of human nature, al-Farabi adheres to the strategy of including all anthropological experience in the framework of universal knowledge, within which a person is considered as an element of universal nature;
- the doctrine of the human body structure is inseparably correlated with divine principle, since,

according to the deep conviction of al-Farabi, a man is not only a creation of divine forces, but also in a certain way reflects the perfection of universal providence of Allah;

- through his anthropological concept of, al-Farabi also proves the involvement of spiritual human nature in the divine essence due to “men appear mainly as part of the sublunary region, as beings which are destined to be born and to die. But they can also find a link with the eternal world above the moon, by directing their ‘mind’, their intellect, as well as their faculty of representation toward it, and thus achieving a direct contact with eternal existence” (al-Farabi, 1998: 381).

Conclusion

To conclude, we mention that having described the physical structure of the human body and circulation of the natural faculties in it, al-Farabi brings us to another great faculty which belongs to the human nature. “The Islamic view of nature during the Golden Age was for mankind to study nature in order to discover God and to use nature for the benefit of mankind” (Faruqi, 2006: 392). Al-Farabi also adhered to this view, according to which we comprehend the secrets of being to reveal the entire divine plan. This idea was perhaps the most basic, which made al-Farabi study nature more and more.

Also, within the framework of this approach, al-Farabi paid great attention to anthropology. This point is very important for al-Farabi since he links his anthropological teaching directly with psychology. “Psychology had to undergo a complete revolution to be able to reinstate its ‘mind’ and rediscover its inner conscious cognitive activities” (Badri, 2018: 2). Especially the psychological aspects of

al-Farabi’s teachings affect such an area as imagination, since imagination, according to the Turkic thinker, is between the physiological and psychological areas.

At this point, the al-Farabi’s view of imagination diverges from Aristotelian understanding. “The Stagirite taught that imagination had to be distinguished from sensation, although the former was dependent on the latter and constituted the basis on which thought became possible. He also explained that imagination – that faculty by which thought evokes images – was not capable of truth or falsity” (Matar, 1996: 101). For al-Farabi, imagination has a broader meaning. He considers imagination not only as the ability to perceive images that come from the faculty of sense, but also as the ability to build with the help of representation/imagination some higher and abstract images, thanks to which man has a poetic and aesthetic idea of the world. “Indeed, it is clear that imagination for Alfarabi was as important in aesthetic theory as it was in psychology and political theory” (Matar, 1996: 101). Returning to images that come into the faculty of representation from the faculty of sense, we note that here rational power comes into its own: it analyzes false and true combinations of images to further compose judgments from them and a general picture of the world around.

In this regard, the image of the world in the human mind has several reasons for its formation. And as a result, for example, al-Farabi gave examples of the occurrence of dreams. However, he distinguished between the interpretation of dreams and the causes of dreams (Haque, 2004: 363). Therefore, it was so important for al-Farabi to understand the nature of man, even if it was necessary to scrupulously study the very physiological part of human existence.

References

- Abdul Razak, Abdul Latif (2012) Book review of Psychology from the Islamic perspective. By Aisha Utz. Riyadh: International Islamic Publishing House, 2011, pp. 351. // *Intellectual Discourse*, 20:1 (2012) 113-127.
- Abdul Razak, Mohd Abbas and other (2021) Call for the Return to the Qualities of the Traditional Muslim Mind. *Dinamika Ilmu*, Volume 21(1). – 21-36. DOI:10.21093/di.v21i1.2619
- Al-Farabi. *On the Intellect / Classical Arabic philosophy: an anthology of sources / translated with introduction, notes, and glossary* by Jon McGinnis and David C. Reisman. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge. 2007. – 416 p.
- Al-Farabi, Abu Nasr. *On the Perfect State (Madabi ara’ ahl al-madinat al-fadilah)*. Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer. Great Books of the Islamic World, Inc. (1998) Oxford University Press
- Aristotle (1992) *Nicomachean Ethics / Translated by W.D.Ross*. Batoche Books. Kichener.
- Arshad, Munira (2019) The History of Psychology in Islam / *American Journal of Humanities and Social Sciences Research (AJHSSR)*. Volume-3, Issue-3, pp.187-193.
- Badri, Malik (2018) *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study / The International Institute of Islamic Thought (IIIT)*.
- Baitenova, N.Z. East-west: The basic tendencies of world philosophy | *Východ-západ: Základné tendencie svetovej filozofie*. Filozofiathis link is disabled, 2004, 59(2), 75–80.

Brugman, J. and J.H. Drossaart Lulofs, eds. (1971) Aristotle, Generation of Animals. The Arabic Translation Commonly Ascribed to Yahyā ibn al-Biṭrīq. Leiden: Brill, 1971.

Fakhry, Majid (2002) Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works and Influence/. – Oxford: One World. – 174.

Faruqi, Yasmeen Mahnaz (2006) Contributions of Islamic scholars to the scientific enterprise. International Education Journal, 2006, 7(4), 391-399.

Haque, Amber (2004). Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. Journal of Religion and Health. XLIII (4): 357–377.

Jaeger, Werner (1945) Paideia, The Ideals of Greek Culture. Translated by Gilbert Highet. Vol 3. – New York: Oxford University Press. – 374.

Liddell, Henry George; Scott, Robert (1843) A Greek–English Lexicon at the Perseus Project. – UK: Oxford University Press. – 1705.

Matar, Nabil (1996) Alḥārābī on Imagination: With a Translation of His “Treatise on Poetry”, College Literature, Vol. 23, No. 1, Comparative Poetics: Non-Western Traditions of Literary Theory. – pp. 100-110.

Polansky, Ronald (2007) Aristotle's De Anima / Cambridge University Press.

Rescher, Nicholas. Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics. University of Pittsburgh Press, 1963. – 132 p.

Skinner, Rasjid (2010) An Islamic approach to psychology and mental health / Mental Health, Religion & Culture Vol. 13, No. 6, September 2010, 547-551.

Walzer, Richard rev. (1998) Abu Nasr Al-Farabi, On the Perfect State (Madabi ara' ahl al-madinat al-fadilah). Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by. Richard Walzer. Great Books of the Islamic World, Inc. Oxford University Press. – Chicago: KAZI Publications. – 588.

Weiler, Ingomar (2013) “Inverted Kalokagathia”. In Gardner, Jane; Wiedemann, Thomas (eds.). Representing the Body of the Slave Studies in slave and post-slave societies and cultures. – NY: Routledge. – 206.

A. Shanbayeva^{1*}, Zh. Kantarbayeva¹, K. Bagasharov²

¹Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

²Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Kazakhstan, Almaty

*e-mail: shabaya123@mail.ru

WOMEN'S LEARNING ASPIRATIONS AND LITERACY ISSUES IN ISLAM

The Republic of Kazakhstan is a secular state, yet Muslims make up the majority of the population. Despite the fact that the nation has established a framework for regulating religion, there are instances of incorrect religious knowledge, religious ignorance, or fanaticism among the Islamic community. It is well known that if this religious illiteracy is not eliminated, it will have an adverse effect on people's faith in traditional religion, religious issues in the nation would materialize, and religion will become a severe problem for the state. The topic of women's literacy and education is one of the issues in the Islamic context in this regard. The universal secular education system does not distinguish between boys and girls, but in religious circles, there are cases such as not letting a girl go to school, denial of school. This misconception requires a timely correction. In this regard, the article analyzes the position of women in Islam, in particular, the rights of women in the early era of Islam in terms of literacy and study of the teachings. Women are referenced alongside men in Islamic literature like the Quran and Hadith. Islam required adherents to publicly accept the religion without separating it into categories for men and women. Additionally, the Prophet Muhammad observed women's literacy and gave particular attention to it. Women were always concerned with inquiries throughout the time of the Prophet. They were able to demonstrate their religious literacy by responding to these questions, and they were also able to actively share what they had learned with others. The doctrine is learned, shaped, and women acquire literacy in this way. The focus of the article will also highlight women Sahaba who have reached a scientific level, and their contribution to Islamic teachings.

Key words: islam, Prophet Muhammad, literacy, education, women.

А. Шаңбаева^{1*}, Ж. Қаңтарбаева¹, Қ. Бағашаров²

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

²Философия, саясаттану және дінтану институты, Қазақстан, Алматы қ.

*e-mail: shabaya123@mail.ru

Ислам тәжірибесінде әйел кісілердің сауаттылығы мен білім алуға ұмтылысы

Зайырлы мемлекет бірегейлігіне ие Қазақстан Республикасындағы халықтың басым бөлігі мұсылман дінінің өкілдері екені белгілі. Елімізде дін саласында саясат жүйелі жүргізілгенімен ислами ортада дінді қате түсіну, діни сауатсыздық не әсіре діншілдік, шала сауаттылық жағдайлары кездесуде. Бұндай діни сауатсыздықтың алды алынбаған жағдайда, ол халықтың дәстүрлі дінге деген сеніміне селкеу түсіріп, ел ішінде діни мәселелер шиеленісіп, мемлекет үшін дін күрделі проблемаға айналары белгілі. Осы орайда, ислами ортадағы проблеманың бірі әйел кісінің сауаттылығы мен білім алуы мәселесі. Жалпыға ортақ зайырлы білім беру жүйесі ұл мен қыз деп ажыратпайды, дегенмен діни орталарда қыз баланы мектепке жібермеу, оның білім алуын маңызды деп есептемеу келеңсіздіктері кездеседі. Бұл қате түсінік дер кезінде түзетуді қажет етеді. Осы орайда, мақалада ислам дініндегі әйел кісілердің орны, нақтырақ айтқанда, исламның алғашқы дәуіріндегі сауат ашу мен ілім үйрену тұрғысынан нәзік жандылардың құқықтары талданады. Исламдық дереккөздер болып табылатын Құран мен хадистерде ер кісілермен қатар әйел кісілер де аталған. Ислам ілім алуды ер не әйел деп бөлместен жалпыға ортақ міндеттеген. Мұхаммед пайғамбар әйел кісілерге де арнайы көңіл бөліп, олардың сауат ашуын тіке өзі қадағалаған. Пайғамбар заманында әркез әйел кісілердің де өздерін толғандырған сауалдары туындап отырды. Осы сауалдарына жауап ала отырып, олар діни сауат ашып қана қоймай, білгендерін басқаларға жеткізуде белсенділік таныта білді. Әйел кісілердің қандай жолдармен сауат ашып, ілім үйреніп, қалыптасқаны арнайы түрде осы мақалаға өзек болуда. Тіпті ғалымдық деңгейге жеткен әйел сахабалар мен олардың ислам іліміне қосқан үлесі де мақала мазмұнында қамтылады.

Түйін сөздер: ислам, Мұхаммед пайғамбар, сауат ашу, білім беру, әйелдер.

А. Шанбаева^{1*}, Ж. Кантарбаева¹, К. Багашаров²

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

²Институт философии, политологии и религиоведения, Казахстан, г. Алматы

*e-mail: shabaya123@mail.ru

Грамотность и стремление к обучению женщин в исламской практике

Республика Казахстан является светским государством, но, как известно, доминирующим населением в ней являются представители мусульманской религии. Несмотря на то, что в стране выстроена система регулирования религии, в исламском сообществе встречаются случаи ошибочного понимания религии, религиозной неграмотности или фанатизма. Известно, что если такую религиозную безграмотность не искоренить, она пошатнет веру людей в традиционную религию, религиозные проблемы в стране обострятся, а религия станет серьезной проблемой для государства. В связи с этим, одной из проблем в исламской среде является вопрос женской грамотности и образования. Всеобщая светская система образования не делает различий между мальчиками и девочками, однако в религиозных кругах встречаются случаи такие как не пускать девочку в школу, отрицание школы. Это заблуждение требует своевременного исправления. В этой связи, в статье анализируется положение женщин в исламе, в частности, права женщин в раннюю эпоху ислама с точки зрения грамотности и изучения учений. В Коране и хадисах, которые являются исламскими источниками, наряду с мужчинами упоминаются и женщины. Ислам публично обязывал принять учение, не деля его ни на мужчин, ни на женщин. Пророк Мухаммед также уделял особое внимание женщинам и следил за их грамотностью. Во времена пророка всегда возникали вопросы, волновавшие и женщин. Получив ответы на эти вопросы, они смогли не только раскрыть религиозную грамотность, но и активно донести до окружающих то, что узнали. Таким образом женщины становятся грамотными, обучаются учению и формируют его. В содержании статьи будут освещены и женщины-сахабы, достигшие научного уровня, и их вклад в исламское учение.

Ключевые слова: ислам, пророк Мухаммад, грамотность, образование, женщины.

Introduction

Although the Republic of Kazakhstan is a secular state, it is known that the majority of its people are representatives of the Islam religion. Although the policy in the field of religion is systematically conducted in the country, there are cases of misunderstanding of religion, religious illiteracy or excessive religiosity, and premature literacy in the Islamic environment. It is known that if such religious illiteracy is not prevented, it will shake the people's faith in the traditional religion, religious problems in the country will be aggravated, and religion will become a serious problem for the state. In this regard, one of the problems in the Islamic environment is the issue of women's literacy and education. The universal secular education system does not differentiate between males and females, however, in religious circles there are scandals of not sending a girl child to school and not considering her education as important. This misconception needs to be corrected in time. In all religions, women form a significant part of the congregation of believers. Therefore, every religion that has creative potential and thinks at the level of civilized consciousness has not neglected the rights of women. As a world religion, Islam has specified the individual rights of

women. These rights include the right to education. According to the principles of Islam, men and women are equal in terms of creation and share responsibility in the family. Most of the rights and responsibilities of women are more related to their roles in the family as mothers and wives. There may be differences between men and women in certain parts of the ritual, but the ritual as a whole is common to all. As a result of this law and the fact that the natural sensitivity of the female body is closer to spirituality, there are many images of pious women devoted to worship in world religions. In the history of Islam, there were numerous women who became scholars with a sufficient level of literacy; since, Islam has made education equally obligatory for women and men (Imanga komekshi, 2023).

Justification of the choice of articles and goals and objectives

The authors define religious revival experience of the Kazakh society during the post-independence period according to the justification of choice of the article. The intensive turning to the original religion, Islam can be defined as a natural result of this. However, there were also cases where Islamic communities did not allow girls to study in general

education schools of a secular nature, because they did not allow them to wear headscarves. In addition, it turned out that the religious literacy of families who went to war-torn countries such as Syria is low. When such factors were collected, the issue of women's literacy and education in Islam was the subject of a special article.

After these, the goal of the article will be to clarify the position of female literacy in the main sources of Islam, and to reveal the practical manifestation of this problem in the era of the Prophet Muhammad and his companions.

The consideration of topics such as: the general literacy of the Qur'an and Sunnah and the literacy of women, the teachings of the Prophet Muhammad, the community of women who were close to science in the period of the Sahaba (companions of the Prophet), the women of the Sahaba who became scientists, etc. individually was approved as tasks of this article.

The novelty of the article is the widely opening the opportunities for women to become literate considering the sources and history of Islam and the life experiences of the Prophet Muhammad and his companions from the point of today's requirements view.

Scientific research methodology

During the scientific research, an Islamic study of the religious literacy of Muslim women in the early days of Islam and during the time of the Prophet Muhammad and his companions and the followers of the companions is made. The theoretical concepts of domestic and foreign works written on the issue of education of Muslim women in the early eras are analyzed. Hermeneutic, analysis, narrative, summary, historical analysis, and general scientific research methods are used in the research of the topic. Different ways of women's education in Islam were clarified and an objective study was conducted.

Main part

At the time when Islam first appeared, the number of literate people was very small. This was true of the Arabian Peninsula as a whole; however, the first commandment in the Holy Quran is "Read!" with its arrival, education and culture began to spread rapidly. The number of writers of revelations of the prophet Muhammad increased every day, and other believers also showed enthusiasm for literacy. During the Madinah period of Islam, the number of

people who could read and write increased. Among the seventy polytheists who were taken as war captives in the Battle of Badr were literate people who could not pay the price for their freedom. Captives were released from captivity on the condition that they will teach ten Muslims how to write. By such methods, the level of literacy among the Muslims of Medina increased. As the geographical territory of the Islamic state expanded, the Companions not only spread the religion among the converts to Islam in the newly conquered countries, but also took up literacy. As it is known, the first educational institutions in the Islamic world were mosques, and the first teacher was the prophet Muhammad himself. The Companions who followed him continued this work, informing many believers from the point of view of religion and showing their desire to improve their literacy. Later, private schools (kuttab, khatib), madrasa's and various institutes (Darrul-qurra, Darul-hadis, Darush-shifa, etc.) were established. In the newly formed Islamic community, women were always involved in the literacy activities. The famous Sahaba al-Shifa bint Abdillah al-Adawiya was literate woman even before converting to Islam, she inspired many Sahaba women to become literate. Apart from this woman, al-Balazuri named the following female companions who could read and write: Hadhrat Aisha, Hafsa, Umm Salama, Karima bintyl Miqdad, Umm Kulsum bint Uqba and Aisha bint Sagid (el-Belâzûrî, 1932:458).

Women's rights

In Islam, woman and man are accepted as complementary to each other. According to Islam, Adam is the father of all mankind, and Eve has equal dignity as the mother of all mankind. It is known that the first person who supported Hazrat Muhammad at the beginning of his prophetic mission and subsequently supported him financially was Khadija (Ibadullayev, 2007: 6).

Islam has given wide rights to women along with a special place. Islamic law has made the basic rights given to men equal to women. That is, the right to life, the right to own property and use it, equality before the law, the right to be judged fairly, the right to privacy, the right to privacy, the right to freedom of expression and belief, the right to marry, the right to start a family, the right to privacy and she is equal to a man in rights such as inviolability, trade, and education. In the matter of marriage, the personal choice of the girl child was taken into account. Islamic law forbids forcing a girl to marry a man she does not want if she does not consent. "During the era of Jahiliyyah (lack of enlightenment) in the

Arabs, women were deprived of their rights and lived only as an article of the household" (Aman, 2013: 15).

The right to have education is shared by men and women

Islam paid attention to education not only for men but also for women. In some sources, it is directly mentioned that women have the right to receive education and training. "Are those who know and those who do not know equal?" (Akimhanov, Anarbaev, 2020: 39/9). This verse "My God, increase my knowledge" (Akimhanov, Anarbaev, 2020: 20/114) includes the knowledge of women. It is known that supplication in the Qur'an and it covers both of men and women. In hadiths such as "Acquiring knowledge is obligatory for every Muslim, male and female, and all the things that are obligatory for men except Friday, Jihad and funeral are obligatory for women", then the woman is mentioned individually. Prophet Muhammed said that slave girls also have the right to acquire knowledge: "If someone has a slave girl, and a master of the slave teaches her good knowledge, and then frees her, God will reward him or her twice more" (Bukhari, 1982: 145).

The right to be litered and acquire education given to women in the Qur'an and hadiths; this right was exercised in practice during the time of Prophet Muhammad and continued in later periods as well. During the time of Prophet Muhammad, women as well as men went to the mosque and listened to sermons and prayers. If any woman had a question in her mind, she could go directly to the Prophet and ask Him directly or ask question through someone. It happens that a young female came and complained to the Prophet about her father who was going to marry her to a man she didn't like. The Prophet spoke to her father and said that the girl's complaint was valid. In another situation, a woman claimed that her husband broke up with her unjustly and she tries her best not to break up the family. After that, there was a verse confirming of what she was complaining at. Aisha, the wife of the Prophet, could ask the Prophet a question due to the nature of women. The Prophet also gave a complete answer to that question. In other words, during the era of the Prophet, a woman could speak about her condition, ask for what she needed, and was free to ask questions and learn.

Ways of getting education for women

The first way for women to learn is to visit mosques often. In hadiths such as "Do not prevent women from going to mosques, but their homes are better for them" and "If your women ask for

permission to go to the mosque at night, allow them" (Muslim, 1982: 41), Prophet Muhammad indicated that women can go to the mosque. Even on special days, He advised women to go to the Eid prayer and join the takbeers (supplication where greatness of the Allah i.e. the Only God is recited) standing behind the congregation (Bukhari, 1982: 15). Read the verses revealed by the Messenger of Allah first. He would even read and explain verses to them while standing in the midst of every woman (Ahmed ibn Hanbal, 1982: 4/590). Mosques were open to women, although there were some cases where husbands tried to restrain their wives from going to mosque due to being jealous of their wives.

Women should not put on perfume or dress up in such a way as to interrupt the prayer, and she should not mingle with men. In order for men and women not to mix, Prophet Muhammad said that He wanted to dedicate one door of the mosque specifically for women. This work, which was not possible at that time, was carried out directly by Hazrat Umar during his time. Hazrat Umar set a special door for women (Abu Dawut, 1981: 17). This door is still called the "Women's Door" (babun nisa) today. This case also proves that mosques were always open to women: Umm Salama was combing a woman's hair in her house, when the Prophet said, "O people!" People immediately went to the mosque without any delay. When the woman whose hair was combing by Umm Salama said, "The Messenger of Allah is calling men, and I am a woman," and Umm Salama replied, "I am a human being" thus she implied that she was going to attend the congregation at the mosque with all people (Muslim, 1982: 9). Umm Salama's passion for seeking knowledge was great although she did not know how to read and write. She was especially fluent in Sharia law. About four hundred hadiths were brought from her that she heard from the Messenger of Allah and passed on (Umirzakovna, 2004: 278). Among the female companions, Hind bint Usayd memorized Surah Kahf because the Prophet often recited Surah Kaf in sermons (Ibn Saghid, 8/296).

After the prayers, Prophet used to convey to the people the verses revealed in the mosque, not only on Fridays, but also on other days, explained them, and answered all the questions related to those verses. Women also participated in such discussions and asked their questions (Bukhari, 1982: 41). Women's sukbat (conversation, interview) and listening to khutba (public preaching) continued during the later righteous Caliphs. An example of this is when Umar

ibn al-Khattab gave a sermon where he said that he was not in favor of giving a large dowry. However, an educated woman from the congregation stood up and said that Umar ibn al-Khattab was not right and she brought verses of the Noble Quran where bride sets amount of dowry. Upon hearing, this Umar ibn al-Khattab said that Umar ibn al-Khattab was wrong and woman was right. As it can be seen, women during the time of the Companions sometimes took various precautions, took advantage of the spiritual and scientific benefits of the mosques, and always maintained an open attitude to education.

Women's suffah

The meaning of the word "Suffah" is elevated land. That is, in the city of Madinah, there was a residential area adjacent to the Prophet's Mosque, but separate from it. This place was intended for literacy and education. Most of the people who had no relatives or shelter lived in that place. A special training of the companions living there was undertaken. This place was mainly for men, however, it was found that there was also a place of literacy called "Suffatun-nisa" (women's suffa) for women (Gozutok, 2014:599). In some hadith sources, it is clearly stated that there was a Suffa belonging to women in the Prophet's mosque, especially in the narrations of Ahmed ibn Hanbal's "Musnad" and Tabarani's "Al-Mujamul Kabir". There is a report from Buqaira, the wife of a companion named al-Qaghq ibn Hadrad, about the presence of a women's suffa: "When I was sitting in a women's suffa, I saw Rasulullah (pbuh) gesturing with his right hand and reading the khutba" (Gozutok, 2014):599).

The days when the Prophet conducts a special conversation

The Prophet, who said "God sent me as a teacher" and was engaged in the education of men as well as women among His ummah, He set a special day for women who asked Him for a special conversation, and on that day He (Prophet) preached to them.

Once the women of Medina came and said: "O Messenger of God (peace be upon Him), men listen to you more than us. I wish you would dedicate one day to us too". The Messenger of God dedicated one day to females for this reason. On that particular day, he preached to them and delivered some orders (Bukhari, 1982: 36). It is known that there were even women in Darul Arqam (the house of Arqam ibn Arqam), known as the first madrasa in Mecca (Ibn Hisham, 2014: 2/312).

In relation to the hadith mentioned in Bukhari's chapter "Admonition of the Head of State to Women", Ibn Hajar says: In this section, Bukhari

drew attention to the fact that the encouragement to teach the family is not only a person's own, but also applies to the head of the state and those he has authority (Ibn Hajar, 2020: 1/232). Responsibilities related to women's education belong to the state, the country's authorities should create conditions in this direction. Therefore, governors, imams, muftis, preachers and other competent authorities should fulfill this duty as representatives of the authorities.

Companions educated households

During the time of the Messenger of God, the place where some companions lived in the mosque and where they regularly received teachings was called "Suffah". It is said that women also had a place in "Suffah". The companions, consisting of men and women, went directly to the people in their homes to tell what they had learned. They were well aware of the admonition : "O believers, protect yourselves and your families from the fire whose fuel is people and stones" (Akimkhanov, 2020: 66/6). Women also increased their literacy with the teachings they received through their husbands (Bukhari, 1982: 25-26). Umar ibn al-Khattab appointed special staff to teach children. The wife's acquiring the knowledge from her husband was also discussed in the matter of dowry. Teaching the verses memorized by the husband as a dowry to his bride upon marriage was also accepted and the ruling was approved.

Women came to ask a special question from the Prophet

Women did not hesitate to ask questions for learning during the time of the Prophet and the righteous caliphs who followed Him. The Prophet, who allowed everyone to ask questions, people would meet Him with their pursuit of answers and He allowed them to ask questions . As an example, let's mention the event that caused the revelation of Surah Mujadala. Khaula bint Salaba came to the Prophet saying that her husband wanted to divorce her. "Oh Messenger of God (peace be upon Him), Aus married me while I was young and I was attractive then. We lived together for many years. Children came to life, we raised them. He left me after my youth. "Can I be reunited with my husband, he also wants this." After this pleading word, the first four verses of Surah Mujadala were revealed. Hazrat Aisha expressed her surprise about Ansar women: "How good Ansar women are, they are not ashamed and do not hesitate in learning". One of these women, Umm Sulaym, the mother of Hazrat Anas, came to the Prophet and said, "Allah does not hesitate to tell the truth." For this reason, I will ask without hesitation," she asked about women's

ablution. The Prophet gave her the answer. Umm Salama asked in surprise, "Do women also need ablution?" The Prophet thoroughly explained the answer to her (Bukhari, 1982: 50). From this narration, we can understand that the Prophet also used to give clear answers to women's questions. Due to the fact that women were religiously literate, some of the information about the Islamic religion reached us through the spouses of the Prophet Muhammad.

Hazrat Aisha

Hazrat Aisha is the first person in the regard of acquiring the knowledge. Aisha bint Abubakr stood out among other spouses of the Prophet for her passion for learning. She used to say, "When she hears about something that she does not know, she keeps asking until she understands it very well" (Bukhari, 1982: 36). Abu Musa al-Ashgari says: "Whenever we could not find out exactly about a hadith as companions of the Prophet (peace be upon Him), we would immediately ask Aisha (may Allah be pleased with her). She would definitely give us information". As it can be seen from the narration, Hazrat Aisha had a deep knowledge of hadiths. She would immediately solve any difficult problem that comes to her with a hadith or an assumption. Hazrat Aisha would even supplement the hadiths that led to some misconceptions or were narrated (delivered) in a flawed manner and would not allow people to think about them wrongly (Zarkashi, 2000: 103). Prophet Muhammad highly appreciated the teachings of Aisha. Along with the accumulated teachings, she also knew well about heritage and medicine. Ata ibn Rabah, a well-known scholar of Mecca, said about the teachings of Hazrat Aisha: "Aisha was a scholar who knew jurisprudence well, and she had the best attitude among people". Hazrat Aisha, who knew the context for the revelation of the verses, used to give fatwas during the time of Hazrat Umar ibn al-Khattab and Hazrat Uthman. They used to send people to Hazrat Aisha to ask her questions about the Sunnah. It is known that Hazrat Aisha taught her niece Aisha bint Talha how to read and write and answered to the letters sent to her from the different regions. Hazrat Aisha, who served the society with her teachings for half a century after the death of the Prophet, had hundreds of male and female companions. Among the male students were Amr ibn al-As (d. 61/680), Abu Musa al-Ashgari (d. 44/664), Zayd ibn Khalid al-Junahi, Abu Huraira (d. 58/677), Abdullah ibn Amr (d. 65/684), Abdullah ibn Abbas, Rabi'ah ibn Amr, and others. Among the naturalists are Said ibn al-Musayyab (d. 93/711),

Alqama ibn Qays (d. 62/681), Amr ibn Maimun (d. 75/694), Abu Atiya, Masruq (d. 63/683), Abdullah ibn Shaddad, al-Aswad ibn Yazid (75/694 AD), Ibrahim ibn Yazid an-Nakhai (96/714 AD), Abu Wa'il (83/AD 702), Shurayh ibn Hani (d. 78/697), Tauys, Abdullah ibn Mulaika, Ata ibn Abi Rabah (d. 115/733), Ata ibn Yasar, Ikrima, and Alqama ibn Waqqas are among the leading scholars. Women who learned from Hazrat Aisha: Sumaisa al-Laysia, known as an orphan girl (115/733 AD), Umm Kulsum bint Abi Bakr, Safiya bint Shaiba, Buhaiya freed by Hazrat Abu Bakr, Jasra bint Dajaja, Hafsa, the daughter of her brother Abdurrahmanman. , al-Hasan al-Basri's mother Khaira, Zifra bint Ghalib, Zainab bint Abi Salama, Zainab bint Nasir, Zainab al-Sahmiyyah, Sumaiya al-Basriya, Safiya bint Shayba, Safiya bint Abi Ubaid, Aisha bint Talha (d. 110/728), Amra bint Abdirrahman, Marjana, Umm Alqamah, Mu'aza al-Adawiya, Umm Kulsum al-Taymiyyah and others (Yilmaz, 2008: 22).

Hazrat Hafsa

Hazrat Hafsa was married to the Prophet at the age of twenty and narrated about 60 hadiths. Her brother Abdullah ibn Omar, nephew Hamza, female employee Safia, Harisa ibn Wahb, Umm Mubashshir narrated numerous hadiths from the Hazrat Hafsa. Islam gives to the females the opportunity to learn knowledge, and they were not limited to this, but also advised to convey the same knowledge to others. Hazrat Hafsa was a good writer, eloquent and intelligent person. In pre-Islamic times, she learned to write from a woman named Shifa Adawiya. Later, with the advice of the Prophet, she tried to learn calligraphy from that woman. In addition to Hazrat Hafsa, Shifa taught reading and writing to many female companions and earned the title of the first teacher of writing in Islam. During this period, there were women like Hazrat Aisha, Umm Salama, Karima bint al-Miqdal, Umm Kulsum bint Uqba, and Aisha bint Saqid among the female Companions who knew how to read and write. Umm Salama, one of the Prophet's wives, was also among the literate. She asked if children could come to her in order to learn the Noble Quran from Umm Salama. She was especially distinguished in hadith memorization. In addition, Umm Habiba, Fatima, Umm Sharik, Ummud Darda al-Kubra, Zaynab, daughter of Umm Salama, Umm Ayman, Umm Yusuf, Atiqah bint Zayd ibn Amr Ibn Nufail, Asma, daughter of Abu Bakr, Fatima bint Qais were mentioned as the women who were literate, educated and eloquent.

Results and discussion

As for the results obtained in the article, we can give a lot of evidence that women are given a high level of value and attention in the Islam. For example: in the longest series of Surahs of the Holy Qur'an, Surah "An-Nisa" ("women") (176 verses) and Surah "Maryam" which named after the mother of the Prophet Isa (Jesus) are directly addressed to women. In addition, surahs "Nur", "Ahzab", "Mumt ahina", "Tahrim", "Talak" also mention the position of women in Islamic religion (Bagasharov, 2013). This is proof of how much Islam has paid attention to women.

Spreading literacy in Islam dates back to the period of the Prophet. Although there were literate people before, Muslims spread it as widely as possible and developed it in a new channel i.e. knowledge with Prophetic tradition. Women also managed to take their place in literacy. As a result, a group of female scientists, Sufis and poets came out in the Islamic world from very early times. Ibn Sagid (d. 230/845) "at-Tabaqatul-kubra"; Ibn Hajar "al-Isaba", "Tahzibut-Tahzib", "al-Durarul-kamina"; Ibn Abdalbarr "al-Istiab"; Ibnul Asir "Usdul gaba"; "Khiliyat al-Auliya" by Abu Nuaym; Zahabi "Siyar", Abdulkadir al-Qurashi "al-Jawahirul-mudia"; Sahawi (9th/15th century) "al-Dawul-lami"; Ibnul-Imad mentions the names of thousands of female Companions, scholars, hadith scholars, jurists and artists in books such as "Shajaratuz-zahab". There are also special works for individual women.

It was not uncommon for women to become literate, learn religion at a high level, and become scientists. Umar ibn Khattab, being as a Caliph, was guided by the fatwas of Hazrat Aisha. Muslim women have resorted to various ways of learning, which have been discussed in detail above. Mosques and Madrasahs have always played an important role in improving the religious literacy of the people, thanks to the strong desire for religious literacy of both men and women. Considering the religious literacy of women in Islam, it is important to improve the religious literacy of Muslim women in our country today. The basis for this can be the new initiatives undertaken by the current Board – The Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan.

Due to the competent authority representatives, the priority work areas that are currently being carried out in Kazakhstan are:

- Conducting sociological research by the state to develop effective methods of preventing religious extremism and terrorism;

- Using optimal methods and techniques for organizing measures to prevent radicalism among women and young people;

- Considering new approaches to improving literacy among women in the field of religion;

- Increasing the position of women in society in the Prevention of religious extremism;

- Increasing the potential and responsibility of religious women, to use them as a force that activates the patriotic education of the younger generation, to resist the spread of radical ideology by uniting the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan and Non-Governmental Organizations (Aryn, 2007).

Russian expert V. A. Sosin also argued that one of the reasons for the propaganda of women for suicide terrorism is their religious illiteracy (Bolysbaeva, 2018: 45)

Conclusion

In conclusion, this work distinguishes the literacy and desire of women in the practice of Islam. For this, based on the scientific methods of historical analysis, hermeneutic analysis, induction, deduction, the events that occurred in the era of the first prophet and companions of Islamic history were analyzed. As concrete results, the following conclusions were clarified:

A) Verses of the Holy Qur'an and hadiths, urging Muslims to study, acquire knowledge and religious literacy, did not distinguish between men and women in this matter. Since the religion of Islam obliges all Muslims to worship and learn, it was necessary for a woman to worship and learn the necessary information, just like a man. As much as a man is responsible before the Creator, a woman was also responsible at the same level.

B) Literacy in Muslim society first started in private homes and mosques. Masjids played a major role in literacy education, including sermons, khutba, sukbat, Qur'an teaching not only to men, but also to women and young children, and literacy courses are still held near mosques. On the basis of the education given in mosques, common values such as brotherhood in religion, mutual respect and mutual respect, assistance, self-sacrifice, and tolerance have also been absorbed. However, during Friday and Eid prayers, which are performed in congregation in mosques, women are exempted, and their participation in the congregation is not considered a fard (obligatory) or wajib obligation.

C) Women are not obliged to go to the mosque and join the congregation due to child care, domestic

life and women's status. Despite this freedom, during the time of the Prophet, women used to visit the mosque more often. Various discounts were given to those who visited the mosque, and conditions were created to encourage them to learn literacy in the mosque.

D) Due to the personal supervision of the Prophet Muhammad, literacy spread widely among the first Muslim women, and the best scientists emerged from among them. Women grew in religious literacy and reached the level of issuing fatwas (legal rules) to the public (Hazrat Aisha, Hazrat Fatima, Abu Bakr's daughter Asma, Umm Darda, etc.) (Cubukcu, 1976: 41). In the first era, Muslim women used various ways and methods to get education (going to the mosque, listening to the sermon, participating in discussions, the prophet setting a special day for them, seeking the help of the literate among them, conveying what the companion learned to the family, directly asking

the prophet, etc.). Among women's rights, Islam has specially protected the right to education. As a result, women also contributed to the development of religious literacy in the society.

E) It is difficult to agree with those who argue about the limited women's rights in matters of education in Islam. Because real historical data, on the contrary, show that special attention was paid to the literacy of women.

The conclusions of the article can be used in informational and explanatory work for parents and radical families who try not to educate their girls in society, putting forward their theological views. Also, it is suitable for forming the correct religious understanding among young people, preventing negative concepts that limit women only to marriage and having children, as well as additional information for future specialists in Islamic studies and religious studies, as well as for the work of imams in the field of religion.

References

- Ахмед ибн Ханбэл (1982) эл-Мүснад. – Ыстамбұл: Аңсар баспасы. – 848.
 Аман З. (2013) Асыл аналар. – Алматы: Кәусар Саяхат баспасы. – 265.
 Арын Б. (2007) Діни экстремизмнің алдын алудағы әйелдер ұйымдарының рөлі. <https://kazislam.kz/dini-ekstremizmni-aldyn-aluda-y-ajelder-jymdaryny-rol/?ysclid=lish21mlu373146025>
 Әбу Дәуіт (1981) Сүнән, I-V. – Ыстамбұл: Ожак баспасы. – 2904.
 Әкімханов А., Анарбаев Н. (2020) Құран кәрім: қазақша түсіндірме аудармасы. – Алматы: Көкжиек баспасы. – 666.
 Әл-Бәлазури (1932) Футухул-Булдан, Каир. – 458.
 Бағашаров К. (2013) Ислам дініндегі әйелдің орны. <https://kazislam.kz/eislam-211/?ysclid=lishustt7r285550494>
 Бөлісбаева А.К. (2018) Қазақ мұсылман әйелінің әлеуметтік портреті: ретроспективасы және қазіргі ахуалы // ҚазҰУ Хабаршы. Философия, мәдениеттану және саясаттану ғылымдары сериясы. №2 (64)
 Бұхари (1982) эл-Жамиус-Сахих. – Стамбул: Ислам. – 528.
 Гозуток Ш. (2014) Хз. Пейгамбер донеминде кадын ве егитим ве огретими. – Истанбул: Ислами илимлер дергиси йайындары. – 602.
 Заркаши (2000) эл-Ижаба. Стамбул. – 230.
 Ибадуллаев С. (2007) Мүмін әйелдер. – Алматы: Ғибрат баспа үйі. – 90.
 Ибн Сағьд (мерзімсіз) эт-Табақатул-кубра. – Бейрут: Кутубул илмия баспасы. – 3832.
 Ибн Хажар эл-Асқалани (2020) Фатхул бари. 15 томдық, 2 том. – Стамбул: Полана басылымдары. – 9780.
 Ибн Хишам (2014) Пайғамбар тарихы. 4 томдық/2 том. – Ыстамбұл: Кахраман баспасы. – 1856.
 Иманға көмекші (2023) Ислам дінінде әйел теңсіздігі бар ма? <https://ummet.kz/islam-tarihy/17655-islam-dininde-ajel-tensizdigi-bar-ma.html?ysclid=lekwo7j8hk572757762>
 Йылмаз Мухаммед (2008) Кадын хадисчилер. – Анкара: Араштырма баспасы. – 252.
 Мүслим (1982) эл-Жамиус-Сахих. – Стамбул: Ишик баспасы.
 Өмірзаққызы Д. (2004) Адамзаттың асыл тәжі. – Алматы. Алтын қалам. – 418.
 Чубукчу И. (1976). Исламда кадын хақлары. – Анкара: Анкара университеси илахият дергиси, 21 т. – 323.

References

- Ahmed Bin Hanbel (1982) el-Müsned [Hadith book]. – İstanbul. (in Turkish)
 Akimhanov A., Anarbaev N. (2020) Kuran Kerim: kazaksha tusindirmeli audarma [Quran Karim: Kazakh explanatory translation]. – Almaty: Kokjiyek baspasi. – 666. (in Kazakh)
 Aman (2013) Asyl analar [The Great Mothers]. – Almaty: Kausar Sayahat Press. – 265. (in Kazakh)
 Aryn B. (2007) Dinin ekstremizmni aldind aludagy ayelder uyimdarinin roli. <https://kazislam.kz/dini-ekstremizmni-aldyn-aluda-y-ajelder-jymdaryny-rol/?ysclid=lish21mlu373146025>
 Bagasharov K. (2013) Islam dinindegi ayeldin orni. <https://kazislam.kz/eislam-211/?ysclid=lishustt7r285550494>

- Bolisbaeva A.K. (2018) Kazak musulman ayelinin aleumettik portreti: retrospektivasi jane kazirgi ahuali // KazUU Habarshi. Filosophiya, madeniyyetnanu jane sayasattanu gilimdari seriyasi. №2 (64).
- Buhârî (1982) el-Câmi'U's-Sahîh [Hadith book]. – İstanbul: Isam. – 528. (in Arabic)
- Cubukcu I. (1976). Islamda Kadın haklari [Women's rights in Islam]. – Ankara: Ankara universitesi ilahiyat dergisi, 21 c. – 323. (in Turkish)
- Ebû Dâvûd (1981) Sünen [Hadith book], I-V. – İstanbul: Ocak Yayıncılık. – 2904. (in Arabic)
- El-Belâzürî (1932) Fütûhu'l-Büldân [The Book of the Conquest of Lands], 1350/1932. – El-Kahire. – 458. (in Arabic)
- Gozutok S. (2014) Hz. Peygamber doneminde Kadın ve eğitim ve öğretim [Women and education in the time of the Prophet]. – İstanbul: İslami ilimler dergisi yayınları. – 602. (in Turkish)
- Ibadullaev S. (2007) Mumin ayelder. – Almaty: Gibrat baspa uyi. – 90.
- Ibn Hacer el-Eskalani (2020) Fethul bari. Vol 15/2. – İstanbul: Polen yayınları. – 9780. (in Turkish)
- Ibn Hisham (2014) Peygamber tarihi [History of Prophet]. Vol4/2. – İstanbul: Kahraman Yayınları. – 1856. (in Turkish)
- İbn Saghid (ts.) Et-Tabakâtü'l-Kübrâ [Major Classes], vol 8. – Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye. – 3832. (in Arabic)
- Imanga komekshi (2023) Islam dininde aiel tengsizdigi bar ma? [Is there gender inequality in Islam?] <https://ummet.kz/islam-tarihy/17655-islam-dininde-ajel-tensizdigi-bar-ma.html?ysclid=lekwo7j8hk572757762> (in Kazakh)
- Muslim (1982) el-Câmi'u's-Sahîh [Hadith book]. – İstanbul: Işık Yayınları. (in Arabic)
- Omirsaqyzy D. (2004) Adamzatin asyl taji [The Precious Crown of Mankind]. – Almaty: Altyn Qalam Press. – 418. (in Kazakh)
- Yılmaz Muhammet (2008) Kadın Hadisçiler [Women Hadithists]. – Ankara: Araştırma Yayınları. – 252. (in Turkish)
- Zarkashi (2000) Al-Ijaba [The answer]. – İstanbul. – 230. (in Arabic)

Ш. Адилбаева* , Қ. Қабдолда , А. Адилбаев 

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

*e-mail: shamshat.nmu@mail.ru

ҚАЗАҚ ЖЕРІНДЕГІ УАҚЫПТАРДЫҢ ДІНИ-ӘЛЕУМЕТТІК МАҢЫЗДЫЛЫҒЫ

Мұсылман елдерінде жомарттық пен өзара жәрдем ұстанымы негізінде пайда болған уақып мәдениеті Мұхаммед пайғамбар бастатқан Мәдина кезеңінен күнімізге дейін ислам дүниесінің әлеуметтік және экономикалық өмірінде маңызды рөл атқарған діни әрі құқықтық құрылым болып табылады. Уақып мәдениетінің қалыптасуының негізгі мақсаты қоғамдағы келеңсіздіктерді жойып, әлеуметтік жағдайдың өркендеуіне септігін тигізу, экономикалық теңдіктің сақталуын қамтамасыз ету болған. Осы мақсатта мешіттер, медреселер, кітапханалар, керуен сарай секілді ғимараттар салынып, су каналдары мен арықтар, көпірлер жасалып көпшіліктің қолданысына берілген. Кей кездері жеке меншіктегі жерлер де халыққа үлестірілген немесе толығымен көпшілікке бағышталған. Сондайақ уақыптар елдің тіл, мәдениет, тарих, дін жағынан өркендеуіне де өзіндік әсерін тигізген. Түркі халықтарында, соның ішінде қазақ даласында да қайырымдылық негізінде құрылған уақыптардың санының көптігі халық арасында уақып түсінігі мен мәдениетінің жоғары деңгейде қалыптасқанын көрсетеді. Олардың қызмет көрсету саласын зерттегенде кедейкепшік пен жетімдер, білім жолындағы шәкірттер мен жолаушылар, шаруалар мен қолөнермен айналысқан ұсталар секілді халықтың әртүрлі санатындағы адамдарды қамтығанын көруге болады. Мақалада қазақ даласындағы уақыптың діни-әлеуметтік маңыздылығы қарастырылады.

Түйін сөздер: уақып, ислам, қайырымдылық, үздіксіз садақа, уақыптық жүйе.

Sh. Adilbayeva*, K. Kabdolda, A. Adilbayev

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

*e-mail: shamshat.nmu@mail.ru

Religious and social significance of the Waqfs in the Kazakh Land

The culture of waqfs, which arose in Muslim countries on the basis of generosity and mutual assistance, is a religious and legal structure that has played an important role in the social and economic life of the Islamic world from the time of Medina, begun by the Prophet Muhammad, to the present day. The main goal of forming a culture of charity was to eliminate vices in society, promote the development of the social situation, and ensure the preservation of economic equality. For this, buildings such as mosques, madrasahs, libraries, a caravanserai were built, water canals and ditches, bridges were built and put into public use. Sometimes privately owned lands are also distributed among the population or given out entirely to the use of the state. Waqfs also had an impact on the development of the country in terms of language, culture, history and religion. A large number of waqfs created on the basis of charity among the Turkic peoples, including those in the Kazakh steppes, indicates that the understanding and culture of waqfs has been formed among the people at a high level. Looking at the scope of their services, one can see that they include people from different categories of the population, such as the poor and orphans, students and travelers, farmers and artisans. The article deals with the religious and social significance of waqf in the Kazakh steppe.

Key words: waqf, islam, charitable activities, incessant almsgiving, system of waqfs.

Ш. Адилбаева*, К. Кабдолда, А. Адилбаев

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

*e-mail: shamshat.nmu@mail.ru

Религиозное и общественное значение вакуффов на казахской земле

Культура вакуффов, возникшая в мусульманских странах на основе щедрости и взаимопомощи, представляет собой религиозно-правовую структуру, игравшую важную роль в социальной и экономической жизни исламского мира со времен Медины, начатой Пророком Мухаммедом, до сегодняшнего дня. Основной целью формирования культуры благотворительности было устра-

нение пороков в обществе, содействие развитию социальной ситуации, обеспечение сохранения экономического равенства. Для этого были построены такие здания, как мечети, медресе, библиотеки, караван-сарай, построены и сданы в общественное пользование водоканалы и рвы, мосты. Иногда земли, находящиеся в частной собственности, также распределяются среди населения или полностью отдаются в пользование государству. Также вакуфы оказали свое влияние на развитие страны с точки зрения языка, культуры, истории и религии. Большое количество вакуфов, созданных на основе благотворительности у тюркских народов, в том числе в казахских степях, свидетельствует о том, что понимание и культура вакуфов сформировались в народе на высоком уровне. Рассматривая сферу их услуг, можно увидеть, что в них входят люди из разных категорий населения, такие как бедняки и сироты, студенты и путешественники, земледельцы и ремесленники. В статье рассматривается религиозное и социальное значение вакфа в казахской степи.

Ключевые слова: вакуф, ислам, благотворительная деятельность, непрекращающаяся милость, система вакуфов.

Кіріспе

Зерттеу нысаны ретінде алып отырған уақып мәселесі – ислам мәдениетінің діни-әлеуметтік мәселелерді шешуде ғасырлар бойы маңызын жоғалтпай келе жатқан ерекше институты. Уақып тақырыбын зерттеуші ғалымдардың кейбірі оның ислам дініне дейін де болғандығын алға тартса, кейбір ғалымдар уақыпқа ұқсас құрылымдардың болғанымен ислам мәдениетіне тән уақыптардың олардан бөлек екенін айтқан. Себебі ислами уақыптардың өзіндік ерекшеліктері бар. Мысалы, исламға дейінгі қайырымдылық құрылымдар заңдық тұрғыдан «қасиетті жекеменшік» ретінде танылғанымен, толықтай дерлік орталық биліктің басқаруына қарады. Ал, мұсылмандық уақыптың негізгі меншік құқығы толығымен уақып құрушының иелігінде болған.

Сонымен қатар мұсылман қоғамындағы уақып құжаттарын зерттеумен айналысқан ғалымдар мұсылман елдерінде исламдық уақыптармен қатар, мұсылман еместер құрған уақыптардың да болғанын жазады. Оларды ислами уақыптармен салыстыра отырып зерттеген ғалымдардың тұжырымы бойынша бұл мұсылман қоғамында өмір сүрген өзге дін өкілдерінің ислам мәдениетіне икемделгенін көрсетеді (Gill, 1976: 162).

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Қазіргі таңда уақып қазыналы мұсылман қоғамында мемлекеттік байлыққа айналу да. Исламдағы уақып түсінігі – белгілі бір мемлекеттің не үкіметтің емес қоғамдық топтарды қамтамасыз ету үшін бағытталған, секторларды дамытуда маңызды болып санала-

тын негізгі күштердің бірі. Мемлекеттен тыс сектордың белсенді жұмыс жасауы әлеуметтік-экономикалық дамуға әсер етеді. Осыған орай бұл тақырыпты теориялық тұрғыдан терең зерттеп, оны тәжірибеде қолдану – біздің қоғам үшін маңызды мәселелердің бірі.

Мақаланың мақсаты – қазақ даласындағы уақыптардың дін-әлеуметтік маңыздылығын ашып көрсету, ал міндетіне келсек, уақып жүйесінің ислам өркениетіндегі орнын көрсете отырып, еліміздегі түйіткілді діни мәселелерді шешудегі тиімділігін айқындау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеу барысында қазақ жеріндегі Ресей империясы тұсындағы және одан кейінгі уақыттардағы мұсылмандар арасындағы діни-әлеуметтік бағыттағы уақыптарға талдау жасалынады. Қазақ жеріндегі уақып мәселесіне қатысты жазылған отандық және шетелдік еңбектердің теориялық тұжырымдамалары зерделенеді. Тақырыпты зерттеуде гуманитарлық ғылымда кеңінен қолданып жүрген, герменевтикалық, талдау, баяндау, түйіндеу, классификация, экстрополяция зерттеу әдістері қолданылады. Жәдидшілдік пен қадымшылдық мәселесіне философиялық зерттеу әдістері арқылы объективті зерттеу жүргізілді.

Негізгі бөлім

Зерттеу нысаны ретінде алап отырған уақып мәселесі – ислам мәдениетінің діни-әлеуметтік мәселелерді шешуде ғасырлар бойы маңызын жоғалтпай келе жатқан ерекше институт. Уақып тақырыбын зерттеуші ғалымдардың кейбірі оның ислам діні тарағанға дейін де бола келгендігін алға тартса, кейбір ғалымдар уақыпқа ұқсас

құрылымдардың болғандығын, алайда ислам мәдениетіне тән уақыптардың олардан бөлек, өзіндік ерекшеліктерінің бар екендігін былайша алға тартады: «Ежелгі қоғамдарда (Парсы, Мысыр, Иудея, Византия, Рим) уақып институттарына жақын құрылымдар болған, алайда зерттеуге тереңірек үңілсек, бұл уақыптардың римдік-византиялық негізі болғанымен, олардың өзіндік ерекшеліктері бар екенін байқауға болады» (Гордлевский, 1960: 147). Өйткені, бұл уақыптар заң жүзінде «қасиетті жекеменшік» деп танылғанымен, қолданыста олар толығымен дерлік орталық биліктің бақылауында болды. Ал, мұсылмандық уақыптың ерекшелігіне зер салсақ, оның негізгі меншік құқының уақып құрушының иелігінде екендігін көреміз (Шлыков, 2011:13).

Айта кетерлік тағы бір жәйт, мұсылман қоғамындағы уақып құжаттарын зерттеумен айналысқан ғалымдар мұсылман елдерінде исламдық уақыптармен қатар, мұсылман емес-тер құрған уақыптардың да пайда болғанын жазады. Оларды ислами уақыптармен салыстыра отырып зерттеген ғалымдардың тұжырымы бойынша мұсылман қоғамында өмір сүрген зиммилердің (өзге дін өкілдерінің) ислам мәдениетіне икемделгенін көрсетеді (Gill, 1976: 162).

Ислам шариғатында уақып – белгілі бір мүлікті қайырымдылық мақсатта пайдалану үшін ұзақ уақыт сақтау дегенді білдіреді. Сондықтан бұл тоқтаусыз қайырымдылық саналады. Сахаба Жәбир ибн Абдулла: «Пайғамбар жанындағы сахабалары шамасы жете тұра уақып етуден бас тартпаған», – деген (әл-Муғни, 1977:63).

Ғасырлар бойы ислам мәдениетінде қоғамның материалдық және рухани қажеттіліктерін қамтамасыз етуде маңызды рөл атқарған уақыптар қоры Пайғамбар дәуірінен бастау алады. Пайғамбардың өнегелі өміріне үңілер болсақ, қоғамның қажеттілігіне арналған уақып түрлерін көптеп кездестіруге болады. Мысалы, мұсылмандар үшін қасиетті деп саналатын Мәдина қаласындағы Пайғамбар мешітінен Ухуд шайқасында сахаба Мұхәйрик Алла Елшісіне қалдырған бақтары, Осман ибн Аффанның мұсылмандардың игілігі үшін уақып етіп берген Рума құдығы, Омар ибн әл-Хаттаб Хайбардағы жерін уақып ретінде тастап, оның жемісін қайырымдылыққа жұмсауы т.б.

Ислам шариғатында уақыптар мақсатына қарай үш түрге бөлінеді:

1. Таза діни уақып

2. Қайырымдылық уақыбы

3. Арнайы немесе болашақ ұрпаққа арналған уақып

Таза діни уақып – қандайда бір қазынаны ғибадат мақсаттарына (тар мағынадағы) арнайы бөлу. Бұл уақып түріне ең алдымен құлшылық орындары, һәм ислами ғибадатханалар кіреді. Уақыптың осы түрі өзге халықтарда да кездескен. Мысалы, мешіттер, шіркеулер, ғибадатханалар. Ислам мемлекеті тарихындағы тұңғыш діни уақыпқа Пайғамбардың Мәдинадағы мешіті жатады.

Қайырымдылық уақыбы – жиналған мал-мүлікті түрлі қоғамдық қайырымдылыққа (аурухана, мәдени іс-шаралар, білім, қауіпсіздік) жұмсауды мақсат етеді. Аталған уақып түрі ислам діни келгенге дейін де кей қоғамдарда көрініс тапқандығы байқалады. Десек те, исламның келуімен мұсылмандар бұндай қайырымдылық түрлерін жан-жақсы дамытып, үлкен үлес қосып, уақып түрлері мен көлемінің көбеюіне ықпал етті. Қайырымдылық жасауда мұсылмандар өзінен алдыңғы өркениеттерді де, қазіргі таңдағы батыс өркениетінен де алда. Мақала барысында мысал келтірген Осман ибн Аффанның мұсылмандардың игілігі мақсатында берілген құдығы да уақыптың осы қайырымдылық түріне, яғни қоғамдық қажеттілікті өтеуіне жатады. Омар ибн әл-Хаттабтың уақыбы да қайырымдылық сипатта еді. Оның уақыбы өте әйгілі. Мұсылман құқықшылары оны шариғаттағы уақыптың негіздемесі ретінде қарастырған. Ол уақыптың ерекшелігі жерден шыққан жемістердің кедейлер мен міскіндерді, жолаушыларды тамақтандыруға жұмсалыуында.

Арнайы немесе болашақ ұрпаққа арналған уақып – жер немесе жылжымайтын мүлік секілді ұзақ мерзімге жарамды дүниелерді қайырымдылыққа арнау. Бұл уақып түрінің бастауы исламның алғашқа уақытынан бастау алып, сахабалардың бірінші болып жүзеге асыруымен әлі де жалғасын табуда. Пайғамбар өмірден өткен соң мұсылмандардың екінші халифасы болған Омар ибн әл-Хаттаб Хайбардағы жерін уақып еткенін білгеннен бастап басқа сахабалар да өз мал-дүниелерінен, бау-бақшаларын уақып ете бастады. Кейбір сахабалар уақып бөлуді алдымен өз ұрпақтарына, кейін қайырымдылыққа арнады. Сахабалар бұл уақып түріне жер, жылжымайтын мүлік, құрма бақтары секілді өз иеліктерін уақып етіп, одан түсетін пайданы уақып етілушінің отбасына бөліп беруді өсиет еткен. Ал, аталған мүліктің өзі

ешкімге бөлінбейді, жылдан-жылға өз пайдасын беріп тұрады. Шариғатымыз туыстық қарым-қатынасқа аса мән берген. Қайырымдылықтың ең алдымен ағайын-туысы мен ұрпағына жасалуын да насихаттаған. Пайғамбардың хадистерінен мұсылманның жақындарына, ата-анасына, бауырлары мен отбасына жасаған жақсылығы ең абзал садақадан болып саналатынын ұғынамыз. Уақыптың осы түрі батыс елдерінде, әсіресе АҚШ-та соңғы кезеңдерде ғана көрініс таба бастады.

Жоғарыда аттары аталған уақыптың үш түрі уақып қаражатының екі түрін қамтиды:

1. Уақыптың өзі үшін ғана жұмсалатын қаражат, мысалы: мешіт, оның ішіндегі төсеніштер мен кілемдер, медресе, оның жылжымайтын мүлкі мен жиһаздары, қайырымдылыққа арналған баспаналар.

2. Сауда-саттық, өнеркәсіп, ауыл шаруашылығы сияқты экономика салаларына салынып, түсетін пайдасы мен табысы уақып мақсаттарына жұмсалатын қаражат.

Қайырымдылық шаралары көп қырлы. Қоғам дамыған сайын оның түрлері де арта түсуде. Уақыптың жоғарыда келтірілген анықтамасындағы «көп мәрте қайырымдылық жолында» деген сөз уақып жасайтын адамның өзі де уақыпты қолдануы мүмкін екенін шектемейді. Уақып ретінде үй немесе аурухана, медресе т.б. адал жолда қолданылатын ғимараттарды уақыпқа арнау арқылы сол жерден түскен қаражатты уақыпқа жұмсап, басқа мұқтаж жандарға және сол жердегі қызметкерлерге не сол жерді пайдаланушыларға да қайырымдылық жасай алады. Өкінішке орай, күнімізде кей мұсылман мемлекеттерінде уақып қорына арналған мүліктер мен қазынадан үкіметтің де жеке мәселелеріне жұмсалып, оны байлық көзіне айналдырғанын байқауға болады. Осы орайда мақаламызда уақыптың бастауы мен негізгі мақсатын, жүзеге асу жолдарын ашып көрсетуге тырыстық.

Қазақ жеріндегі уақыптар тарихына шолу

Қазақ даласына ислам дінінің келуімен қазақ жеріне мешіт, медреселер салына бастады. Қазақ еліндегі уақыптың бірден-бір көрінісі еліміздің рухани астанасы болған Түркістан жеріндегі Әмір Темірдің өзі құрмет тұтқан Қожа Ахмет Яссауиға арнап салғызған кесене-мешіті. Бұл ғимарат, әрі ғибадатхана 1397-1405 жылдар аралығында жалпы халыққа арналып салынған. Аталмыш кесеніне біз Әмір Темірдің уақып

ретінде қалдырғанын білеміз. Себебі, тарихи деректерге назар аударсақ Әмір Темірдің кесене-мешітті уақып етіп салып, «уақыпнама» қалдырғанына куә боламыз. Бұл уақыпнама хақында М.Е. Массон «Қожа Ахмет Яссауи кесенесі» атауымен жазылған еңбегінде: «Болған жағдайлар мен оқиғалар қалай жеткізілсе де, бір нәрсе анық, өзгеріссіз. Ол – Әмір Темірдің кесенені Қ.А. Яссауидің құрметіне салса да, оның әрі қарай да өмірше ноболып, халыққа пайдалы болуын қамтамасыз етіп кеткені...» (Массон, 1930: 32).

Қазіргі күні бізге жеткен «уақыпнамада» Яссы қаласының жанынан мал жаятын суармалы жерлер мен арықтардың бөлінгендігі және осы арқылы келетін барлық пайданың міндетті түрде қатаң жолмен Әмірдің бұйрығымен бекітілген орындарға бөлініп берілуі анық баяндалған. Ол жерде бірінші мүтәуәли қызметіне, мирасқа өту құқымен Қожа Ахмет Яссауидің ұрпағы Шейх Мир Али Қожа, бойында осыған сай келетін сипаттарына байланысты тағайындалып, уақып мүлкін басқару құқы берілген. Оның еңбекақысы ретінде уақыптың жиналған қордың 10/1-і тағайындалды. Әмір үшін дұға тілеу және басқа имам-хатибтың қызметтерін атқару құқы, мирасқа өту құқымен, сол кездегі белгілі тұлға Али Дәуришке бекітілген. Сондай-ақ кесене қызметіне қос қари, сумен қамтамасыз етуші адам, кесененің тазалығына жауапты адам және уақып бақшасына арнайы күтуші тағайындалған. Кесене қызметкерлеріне, әлеуметтік жағдайы төмен міскіндер мен жолаушыларға, мүмкіндігі шектеулі мүгедек жандарға, жетім-жесірлерге арналып аптасына дүйсенбі және жұма күндері бұршақтан жасалған нан мен 2 1/2 батман бидай мен 2 батман ет қосылып «халим» тағамы дайындалды. Азық-түлік қоры мен қажетті отынның жыл бойына жұмсалатын мөлшері бекітілді. Кесене қызметкерлері мен кесене шығындарынан артылған қор қаржысы кесененің жөндеу жұмыстары мен дамытуға жұмсалған.

Уақыпнаманың соңында уақып иесі аталған қайырымдылық қорының сақталуы мақсатымен, ондағы бұйрықтар ешқандай жағдайда бұзылмауын міндеттеп: «Ал, кімде-кім осы уақыпнамадағы жазылған міндеттемелер мен бұйрықтарды аяқ асты етсе, Алланың, періштелердің, адамдардың қарғысын алып, Алланың азабына жолықсын!» деп жазған (Массон, 1930: 60).

Бізге дейін қазақ даласында уақыптардың болғандығына басты дәлел болатын негізгі та-

рихи құжаттардың бірі – «Насаб-нама». «Насаб-нама» қазақ даласындағы ислам дінін таратушы – қожалардың шежіресі ғана емес, уақып құжаттарының да негізі саналады. Ол ұрпақтан-ұрпаққа берілу арқылы сан ғасырлар бойы сақталып келген. Кезіндегі халқымызды діні мен ділінен алыстатуға бағытталған орыс патшасының отарлау саясаты мен кеңестік атеистік идеология тарихымызды жою арқылы бізге өз идеологиясын сіңіргісі келді. «Насаб-нама» нұсқаларының барлық адамға таныс болмауының себептерінің бірі – оның маңыздылығында, яғни уақып етіп бөлінген жерлердің анық бекітілген заңды құжат болуында. Бұл құжаттар қолжазба күйінде, құнды құжат ретінде сақтаулы. Өртүрлі жағдайлардың әсерінен бұл құжаттар көпшіліктің назарына берілмеуде. Негізінен, әрбір саяси өзгерістерден кейін, «Насаб-нама» иелері уақыптық жер-суларын қорғау үшін лауазымды адамдардың мөрлері арқылы құжаттарын қайтадан бекіттіріп отырған.

XIX ғасырда жер иеліктерін реттеумен айналысқан орыс өкіметі де бұл мәселелермен айналысуға, шын қожалар мен жалған қожалардың ара жігін ажыратып отыруға міндетті болғаны «Насаб-намаларға» соғылған орыс өкіметі жергілікті әкімшілігі мөрлерінен байқалады (Расудова, 1978: 82).

Исхақ-бабтан он бір ата кешкен бұл «Насаб-нама» Маулана Сафи ад-дин Орұң Қойлақыға қалады. Насаб-нама түпнұсқасы араб тілінде болды. Оны түрік тіліне өзі аударды. Исхақ баб хижраттан жүз жыл өткенде Шам елінен Түркістан жеріне келген еді. Ол Қарғалықта үш қабат қорған, Азина мешітін салды. Қарғалық елінде он мың үйлі халық болды. Исхақ баб өзінің артына көптеген жер мен суларды уақып етіп қалдырады. Ол жер-сулар Қаратаудың екі беті, Тараздан бастап, қазіргі Жаңақорған ауданы тұсына дейін созылып жатқан аймақтарды қамтиды.

Қазіргі Шымкент, Сайрам маңында да көптеген жер-сулар осы Исхақ-баб әулетінен өзге тек Абд-ал-Жалил әулетінен тарайтын Тұрбаттағы Ибраһим Ата ұрпақтары қолында уақыптық жер бар екендігін А. Диваев жазады (Диваев, 1901:5).

Алайда, «Насаб-наменің» бізде бар нұсқаларының ешбірінде бұндай мәлімет табылмайды. Маулана Сафи ад-дин Орұң-Қойлақының тоғызыншы ұрпағы болып мсаналатын Хусейн қожа кезінде Исхақ бабтан қалған уақыпты

жерлерді кеңейтуге мүмкіндік табады. Бөкей хан заманында Түркістан маңындағы су көздерін ашып, халықты ашаршылықтан алып қалғаны үшін, Түркістан айналасының халқы Дарбаза арығынан бір су, Ортақ арығынан бір су, Қарачуқ халқы екі су нияз қылды. Ташанақ халқы бір су, Иқан халқы кіші Дарбаза арығынан екі су, Шаға халқы Шаға арығынан екі су нияз қылады. Хусейн қожа ол суларды ұлдары Ыдырыс шейх пен Нух шейхқа қалдырады (Жандарбек, 2002: 16).

Иә, бұл «Насаб-намалар» қазақ жеріндегі уақыпқа берілген жерлер әлі көп зерттеулерді талып ететін маңызды тақырыптардың бірі. Бұл «Насаб-намалар» қожалар шежіресімен қатар, қазақ даласындағы уақыптық жерлерді иелену құжаттары да болып табылады. Дінімізде осы уақыпқа деп арналған жерлердің барлығы уақып мүлкіне, яғни қайырымдылыққа қоғамның пайдасына арналған жерлер болып есептеледі. Уақыпқа берілген мүліктерге салық салу туралы халқымыз ислам дінінің негізінде ерекше ұстанымдарды ұстанған. Олай дейтініміз, халқымызда «тірісінің билігі төреде, өлісінің билігі қожада» деген қағидаға арналған сөздің бізге жетуі.

Қазақ жеріндегі феодалдық жер қатынастары жүйесінде «уақып», «мұсылман дінін ұстанғандардың жеке меншігі» деген атаумен ерекше орын алды. Бұл дінді ұстанатындардың ірі өкілдері – «қожалар» ең жоғары ақсүйектерге жататын. Олардың басты әлеуметтік өзін-өзі қамтамасыз етуі көпшілік жерлерді иеленуінде болды. Уақыптары бар қожалар салықтан босатылды. «Қожалар көшпелі қазақ қоғамында ислам даналығын жаюшы және діни-ғұрыптық дәстүрлерді орындаушылардан болды, бұл Өз Тәуліктің «Жеті жарғысында» және қазақ қоғамындағы дәстүрлі әдет-ғұрып құқығының одан кейінгі нормаларында ерекше атап өтілген. Осы секілді олардың дін мен дәстүрге жасаған еңбектері үшін олардың ережелерінде де артықшылықтары айтылып, халқымызда ғасырлар бойы сақталған жүйені ұстанды. Осы орайда қожалардың әлеуметтік болмысы мына төмендегідей негіздерде орын алды:

1. Қожалардың экономикалық және құқықтық сипаты, олардың ерекше құқықтық мәртебесін айқындап, басқа этностардан ерекшелеп, қожалар қазақ қоғамының басқа қарапайым адамдарымен және Орта Азия халықтарымен тең болмады.

2. Жерге меншік құқығына ие болған қожалар салық төлеуден босатылып, ол мұраға қалдырылды.

3. Діндар деп танылған қожалар мен сейіттер азаматтық, әскери және діни тақырыптардағы кеңес мүшелері танылып, талқылауларға қатысты.

4. Құқықтық шарифат негізінде сот ісіне араласты.

Аталған заңдық құқықтар мен артықшылықтар, XVIII-XIX ғғ. бас кезеңінде, яғни Кеңес өкіметіне дейінгі кезеңдердің, олардың әлеуметтік ерекшеліктерін сипаттады» (Ибадуллаева, 2001: 46). Дегенмен уақыптың заңнамалық жағы дұрыс реттелмегендіктен, жемқорлық жасау фактілері де кездесіп отырған. Осы мәселені М. Дулатұлы "Қазақ" газетінің 1913 жылғы санында шыққан "Хазірет Сұлтан" атты мақаласында тілге тиек еткен (Ибадуллаева, 2007: 76).

Жекеменшік жер түрінің уақып етіп берілуіне өзіндік ерекшеліктері болды. Біріншіден, бұл жеке жерлерге толық меншік иесі болып, тек дін өкілдері ғана мойындалса; екіншіден, діни өкілдердің иелігіндегі жерлер хан қазынасына төленетін салықтан босатылды. Сондықтан, қосымша өнім иелерінің өз еркіне қалдырылды. Үшіншіден, дін өкілдерінен бұл жерлерлер күшпен алынып, үкімет басшыларына берілу мүмкіндігі болмады (Еренов, 1963: 27).

Қасиетті Мекке – Мәдина қаласындағы тәкие уақыптар

Тақырыпқа кіріспес бұрын, XIX-XX ғасыр басындағы жағдайларға шамалы ғана тоқтала кеткен жөн. Уақып тарихына шолу жасау барысында мына мәселені қозғамай кете алмаймыз. Мәселен, Ресейдің отарлау саясаты қазақ жерінде біріншіден басып алған жерлерге гарнизондар мен бекіністер (Орынбор, Жайық, Батыс-Сібір, кейін Жетісу) салса, екіншіден саяси-әкімшілік реформаларды жүзеге асыру арқылы, саудаттықты кеңейтті, үшіншіден рухани жағынан отарлау үшін «дінге жанашыр» сипат танытып, еңбек ақысын төлеп, көбінесе татарлардан сайланған «указной молдаларды» жіберді. Солайша «Патша ағзамға бағыну – уәжіп» идеясын жүргізуді және Орта Азия хандықтары мұсылмандарының бірігуінен сескеніп, оның алдын алуды мақсат етті (Құл-Мұхаммед, 1998: 27).

1910 жылы Қазандағы «Өрнек» баспасынан шыққан Құрбанғали Халидтің «Тауарих-и хамса-ий шарқи» («Шығыстың бес елінің тарихы») кітабында: «Әртүрлі қарама-қайшылықтар бойынша айғақтар пайда бола берген соң, 1858 жылы Орынбор мүфтиі үкіметтің үлкен мәжілістерінде сөз сөйлеп, елдің ішкі

тәртібін реттеу мақсатында «Указной молда» тағайындалып, патша үкіметі тарапынан бұйрық шығарылды. Ол молдалардың істерін тексеріп тұру үшін округ ахуны, облыс ахуны және мухтасибтар (есепшілер) тағайындалды. Бірақ бұл тағайындалғандардың көпшілігінің Указной молдадан артық білімі жоқ болды. Бұған бірден-бір себеп, тағайындалға жауапты мамандардың мал-мүлік жолында адалдық таныта алмауы, кей мәселелерге біліммен, даналық, парасаттылықпен қарап, жан-жақты қарамауы еді. Осыған орай указной молдаларға қатысты түрлі наразылықтар басталып, ел ішінде алауыздықтар да көрініс тапқан (Төтенаев, Жолдасов, Құрбанғали 1992:142). Әрине, «указной молдалардың» ішінде қазақ халқының діни санасының күшеюіне адал қызмет еткендердің де болғандығын айта кету қажет.

Ақ патшаның жымысқы саясатын жүзеге асырудың құралы саналған указной молдалардың жүргізген діни саясаттарына Орта Азия, Түркия, араб елдеріндегі оқу орындарында білім алып, халықтың қолдауына ие болған дін ғалымдары, молдалар қарсы күрес жүргізді. Міне осы кезеңде жекелеген адамдар уақып жолымен мешіт салдырып, медресе ашып, молдалар ұстады. Мысалы, Науан Хазірет Көкшетауда медресе ашып, дін ғылымдарымен қатар медреседе жалпы қоғамдық дәрістер оқуға ден қойған, ал Құнанбай қажы Қарқаралыда мешіт салып, туған жерінде «Ескі там» деп аталатын мектеп пен медресе ашқан, ауылына Әуез, Уәбитхан, Кішкене молла сынды шарифат мамандарын әкеліп, балалардан оқытты. Өз кезегінде мұндай ауқымды істердің қаражатсыз шешілмейтіндігі мәлім. Сондықтан, қазақ елінің жанашырлары материалдық мүмкіндіктерді қолдана отырып уақып етіп мешіт, медресе, мектеп ашу арқылы, ең бастысы діни әрі рухани отарлау саясатына тосқауыл қоя алды. Яғни, уақып – қазақ халқының діни-әлеуметтік жағынан сүйене алатын тірегі болды деп айта аламыз.

Дегенмен, олар тактикалық тұрғыдан кадеттермен ымыраға келеді. Бұл жағдай мұрағатта олардың әртүрлі кеңестеріне қатысқан патша гвардиясының мәліметтері түрінде жазылған. Алашорда көсемдерінің бірі М. Дулатұлының шарифат пен діни ұстаным туралы өзіндік пікірі бар. Осы орайда ол былай деп жазды: «Қазақ халқына бір дін» деген бөлімде мешіт жамағат есебінен ұсталады, ал жұмыс земство есебінен жүргізіледі». Оның үстіне, байлар мешіт-медресе ашқысы келсе, оған тыйым салуға

болмайды. Солай болса да олар кадеттермен тактикалық тұрғыдан уақытша ымыраласады. Бұл жағдай олардың оңаша кеңестеріне қатысқан патша охранкасы жансыздары берген мәлімет түрінде архивте тіркеулі», – деп тарихшыларымыз жазады. Алашорда көсемдерінің бірі М. Дулатұлы шарифат, діни ұстанымы туралы пікір Ә. Бөкейханмен үндес болды. Ол осы жөнінде былай жазады: «Қазақ халқына діни бір уағыз» атты бөлімінде әр болыста жамағат қаржысына ұсталатын бір мешіт, земство қаражатымен жұмыс жасайтын бір медресе болсын», – деген. Мұның сыртында, байлар мешіт-медресе ашамыз деп жатса, тыйым салынбасын», – дейді (Қамзабекұлы, 2002: 46). Тіпті өткен жылдардағы Алашорда тарландары да осы қаңырап бос жатқан жерлер мәселесіне байланысты саяси дау-дамайларға араласты: «1905 жылы Ресей мұсылмандары арасында «Ислам иттифағы» деген діни-саяси қозғалыс құрылғанда, олар елдегі саяси партиялардан конституциялық демократтармен (кадеттер) біріккен. Кадет бағдарламасының бір ғана аспектісі мұсылман жетекшілеріне сәйкес келмейді – жерді жеке меншікке беру идеясы. Бұл жағдайда уақып жер қоры болмайды. Соған қарамастан олар кадеттермен тактикалық тұрғыдан уақытша келіседі. Бұл жағдай мұрағатта олардың жеке кеңестеріне қатысқан жансыз патша гвардиясының мәліметтері түрінде жазылған», деп жазады тарихшыларымыз. Алашорда көсемдерінің бірі М. Дулатұлының шарифаты туралы пікірі, А-ның діни ұстанымы Бөкейханмен үндес болды. Ол туралы былай деп жазады: «Қазақ халқына діни уағыз, әр ауылда жамағат есебінен бір мешіт, Земство есебінен бір медресе жұмыс істесін» деген бөлімде. «Сонымен қатар, байлар мешіт-медресе ашқысы келсе, бұған тыйым салынбауы керек» дейді

С. Салқынұлы «Досжан Хазірет» атты кітабында ел аузында жүрген бір әңгімеде Досжан Хазіреттің ұлы Аққұбаштың 1905 жылы ішкі жақта әлде жазушылардың, әлде мұғалімдердің III съезіне қатысқан болуы мүмкін екендігін алға тартады. Неге десеңіз сол кездері Нижний Новгородта Ресей мұсылмандарының I, II және III сиезі өткен. Сондықтан съезді ұйымдастырушылар Аққұбаштың нағашы жұрты – татар қайраткерлері еді. Сондай-ақ сол кездері өткен құрылтайларға қатысқан қазақтардың қатары қазіргі тарихтану айта беретін Шаһмардан Қосшығұловпен шектеліп қалмаған. Мәгаржа съездерінде Бақытжан

Қаратаев, Уәлидхан Танашев секілді бір топ зиялымыздың болғаны кейін табылған жандармерия архиві арқылы анықталып отыр.

«III Мәгаржа съезі өзге мәселелерді қараумен қатар Ресей мұсылмандарының рухани сұранысын өтеудің жобасын талдап, жоғарыға ұсынды. Ол бойынша ендігі жерде мүфти бес жыл мерзімге сайлануы керек; Діни басқарма Махкама-и Исламия деп аталуы тиіс; ішінде мешіт-медресе салу, уақыф мүлік иелену, имам, мударрис, мұғалім тағайындау, неке, мирас мәселелері бар бүкіл тұрмыс жағдайы мүфтилік қарамағына көшуі керек» (Салқынұлы, 2006: 72). Бұл мәліметтер кейінгі алаш қайраткерлері секілді қазақ зиялылары әу бастан Ресейге бодан емес қазақтың дербес Мүфтиятының, соған қарасты уақып мүлкі болуын мақсат тұтқанын көрсетеді.

Уақыптың түрлері заман талабына сай өзгеріп отырған, мысалы Ислам дінін таратудың алғашқы кезеңдері дін жаюға арналса, орта ғасырларда білім-ғылым талап етуге арналды. Мемлекеттің әлеуметтік саласы қиындық көрсе, денсаулыққа, мұқтаждарға қамқорлық жасауды мақсат тұтты. Сол сияқты XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында қазақ зиялылары Ресей отаршылығына қарсы тұрудың бірден-бір жолы халықтың ұлттық, саяси сауаттылығын арттыру деп білді және осылайша уақыптың оқу-ағарту саласын дамытты деп сенімді түрде айта аламыз.

Меценат қазақ байларының қолдауымен ұлттың үнжариясы болған «Қазақ», «Алаш», «Сарыарқа» газеттері, «Айқап», «Абай» журналдары жарық көрді. Меценат байлар қатарында семейлік Қаражан Үкібаев, шыңғыстаулық Медеу Оразбаев, Ике Әділов, Қарқаралы өңірінен Хасен Ақаев, ағайынды Бекметевтер, Ыбырай Ақпаев, жетісулық Маман байдың балалары, торғайлық Мұстафа Оразаев, қобдалық Иса Көпжасаров, Сырым батырдың шөбересі Салық Омаров, Маңғыстау өңіріне аты шыққан бай Тобанияз Әлниязовтарды ерекше атап өтуіміз керек.

Қазақ байларының алаш мұраты жолындағы ерен еңбегі – XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында қазақ жастарының Ресей империясының және әлемнің жоғары оқу орындарында білім алуына жәрдемдесу еді. Мәселен, Жаһанша (Жанша) Досмұхамедов Сырым батырдың шөбересі салық Омаровтың көмегімен Санкт-Петербург университетінің заң факультетін бітірген.

«Қазақ» газетін шығаруға рұқсат 1913 жылдың қаңтарында алынып, ең алғашқы нөмірі 1913 жылы 2 ақпанда Орынборда «Керімов, Хұсайыновтар баспаханасында» басылып шықты. 1913 жылдың 5 қаңтарында Орынбор губернаторының Жоғарғы Баспасөз басқармасына берген бұйрығында Торғай облысының қазақтары Мұстафа Оразаев пен Ахмет Байтұрсыновқа Орынбор қаласында қазақ тілінде аптасына бір рет «Қазақ» газетін 14 түрлі бағдарламамен шығарып тұруға рұқсат еткендігі келтірілген (Субханбердина, 1993: 122).

Зайсандағы мұғалім Хафиз Сарсекеев деген кісі «Қазақ» газетіне былай деп жазады: «Мұнда «Мектеп Қазақие», «Мектеп Ғизатие» деп аталған екі мектеп бар. Бірінші мектептің «Мектеп Қазақие» деген атынан-ақ қазақтар салдырған екені белгілі. Мұның салынып, усул жәдид ретінше қазақ балаларының оқи бастағанына төрт-бес жыл болды. Жас балалардың аз уақытта бірсыпыра ғылым үйренгендіктеріне халық аса разы, көңілді.

Зайсандағы ғейратты, қайырымды қазақ байлары мектеп салдырып тұрған қазақтарды қуантқандарымен ғана қоймай, бүтін Зайсан уезіне қараған қазақтардың аз да болса оқудың керек екендігіне қанық болуына себеп болды» (Смағұлова, Әнес, Замзаева, 2009а: 251). Осы мәліметтермен қатар, уақып қызметіне қатысы бар қазақ байларының ЖОО оқу орындарында оқып жатқан қазақ жастарына шәкіртақы тағайындау, мектеп-медресе ашып, демеушілік жасау фактілерін әлі де болса зерттеу қажет.

Тарихқа үңілетін болсақ, «Қасиетті қос қалада» (Мекке-Мәдина) қажыларымыз уақып етіп салған тәкиелерінің көптеп кездескенін көреміз. Солардың ең алғашқысы ретінде Құнанбай қажының қажылардың басын қоса отырып, Меккедегі уақып етіп салғызған тәкиесін айтуға болады. 1874 жылы Меккеге барған Құнанбай парызын өтеумен қатар, «Тәкия» қонақ үйін салдыртқанына қатысты нақты дерек 1883 жылы Қазан қаласынан басылып шыққан «Маңызды мәселелер кітабында» келтіріледі. «Досжан Хазірет» атты еңбекте мынадай деректерді көреміз: «Дошекең (Досжан Хазірет Қашақұлы (1815-1890)) екінші хаж сапары осы Ғұбайдолла сапарына ұрымтал, белгілі Құнанбай Өскенбайұлының тәуап сапарымен бірге, яғни 1874 жыл. Бұған Шәкәрім қажының «Түрік, қазақ-қырғыз һәм хандар шежіресі» дейтін еңбегіндегі Құнанбай қажы жайындағы мына жолдар дәлел: «1874 жылы

хажға барғанында қазақ хажылары түсетұғын Меккеде бір тәкия яки үй сатып алып құдайы қылып еді. Осы күнде «Кіші тәкия» деп атайды. Кіші жүзден Сұлтан деген бек ғалым жігіт ие болып тұр. Басында хажы марқұмның қойған күтушісі Қанатбай сопы еді. Ол кісі өлген соң кемпір қатыны бір жиен қызын асырап тұрған кезде осы Сұлтан кез болып, кемпір оған жиен қызын беріп, тәкияге Сұлтан ие қылыпты. Мен пақыр 1905 жылдан бастап 1906 жылға қарай қажыға барғанда тәкияні көрдім. Менен бұрын қажылар кіріп қалған екен. Оларды ренжітпей пәтер алып түстім. Бірақ Сұлтан айтты: Бұл тәкия осы күні Кіші жүз Досжан қажының атына жазулы екен. Не себеп екенін білмедім дейді. Соны 31 жыл болған ескі дәптерден қаратып білмекші болып дәлелге барып, ертең Шәрифке барғалы тұрғанымда Алланың тағдыры, қатты науқастандым. Жазылар-жазылмаста кіші делдалымыз Ибраһим Мәлуани деген кәфилә жүріп барады деп түнде хабар қылып, жүріп кеттім. Қажы марқұм тәкияны мен бастап салсам да, Кіші жүз қажылары көп ақша берді деп еді. Сол себептен бе яки құдайы қылғанда Досжан қажы атына қалдырған ба, біле алмадым» (Салқынұлы, 2006: 46). Сонымен қатар Досжан хазірет 1870-жылдары қажылыққа барып, Мекке-Мәдинадан уақыф (қонақүй, жер) салдырған қазақ қажыларына жолығып, осы істі заңдастыруға белсене араласқан (Салқынұлы, 2006: 49).

Құнанбай қажының Меккеде салған тәкиясынан басқа Мекке мен Мәдинада қазақтардың тәкия-уақыптары болғандығын 1914 жылы «Қазақ» газетінде «Мәдина хаты» деген атпен жарық көрген мақаладағы мәліметтерден көре аламыз. Онда Мәдина шаһарында қазақ атына алынған, ескі-жаңа аралас алты тәкиенің болғандығы, алайда одан өзге де тәкиелердің болуы ғажап еместігі айтылады. Мәдинадағы алты тәкиенің біреуін ғана уақытша болса да қазақ қажылары пайдаланған. Ол – кіші жүзден Жаббас Мырқы мырзаның алған тәкиесі. Мырқы мырзаның Ахметсапа деген баласын оқытқан бір түрікпен молдасы болады екен. Екі тәкиені Орта жүз қажылары салдырған, оны қашан әрі кім салғаны белгісіз. Мақалада келтірілген млімтке сүйенсек, ол тәкиені Жолдас Қожа деген біреу өз атына жаздырып, уақыфлықтан біржола шығарған екен. Бұл үй Жолдас Қожаның балаларына мирас болып қалып, оны үлкен баласы Ғалуа деген қисық мұрын сарт билеп тұрған. Ол қазақтың момын қажыларына: «Әкемнің орны-

на ишан болдым» деп сендіріп қойған. Жылда Сібірден һәм Қытай қол астынан келген Орта жүз қажылары ишанымызға «пірімізге барамыз, тәкиемізге түсеміз» деп аңсап келіп, әлгі сарттың қармағына ілініп, дұғасын аламыз деп алды жүз сомнан ақша беріп кететін. Қажылардан дәл жүрерінде садақасынан бөлек кісі басынан күніне 5 құрұш (40 тиын) жанбас ақы алып қалып отырған.

Бір тәкиені Қытайға шектес Қоқан, Наманған жағындағы қыпшақ қажылары Миделбай деген кісі бастық болып, 15 мың сомға алған екен. Ол 15 бөлмелі төрт қабат үй. Бұл үй де Мәдинада тұратын Осман деген сарттың атына жаздырылғандықтан қазақтар пайдалан алмаған екен.

Бір тәкиені Сырдария облысында Әулие-ата уезіндегі Ұлы жүз Дулат ағайындар 40 болыс ел болып 17 мың сом береміз деп, Мәдинада тұратын Хамза деген сартқа үй алуға һәм өзін әулие қылып, пір тұтынуға уәде байлаған екен. 1911 жылы қазақ болыс дулаттан қажыға жүзге жақын кісі келіп, бастығы Жұматай ақсақал, Өте болыс, Аққожа деген бір қожа ортасынан жинаған һәм елдерінен ала келген, барлығы 5-6 мың сом ақшаны Хамзаға тапсырыпты. Хамза өзінің үйін қажыларға: «Мынау сендерге арнап алған үйім» деп көрсетіпті. Хамзаның сұрауынша қажылар үйге төсейтін он кілем алып берген. 17 мың сомның қалғанын елдерінен жинап беруге уәде беріскен. Сол кезде кейбір кісілер: «Сарттың алдауына түспеңіздер, түбінде мұнан қазақ баласына бір тиын пайда болмайды, онан да хукіметке мағлұмдап, қазақ атына уақыфқа жаздырталық» – десе де, ақсақалдар құлақтарына ілмей: «Қазақ – мазағыңның керегі жоқ, ишанымызға уәде бердік, енді бұза алмаймыз» – деп, оларды қуып шыққан екен.

Тағы бұл алтауынан басқа Сейд Хамза, Сейд Исмағұл деген семсар ғұрыптар Ақмола, Семей жағындағы қазақтарға бір тәкие салуды жоспарлаған. Оған да халық жақсы ықылас танытқан екен (Смағұлова, Әнес, Замзаева, 2009б: 32).

Қасиетті жерлерде тәкие аз болмағанын байқаймыз. Бірақ салушы адамдар құжаттарын дұрыстап, қазақ атына уақып етпеген соң оларды табу қиындық туғызуда. Сонымен бірге қазақ атына Мәдинада бір медресе салу мәселесі көтерілгендігі жөніндегі тың деректі осы газетте «Орынсыз шығын» атты атаумен шыққан мақаладан көреміз. Онда Мәдина қаласында оқып жатқан 10-15 қазақ шәкірттерінің қасиетті

мекенде қазақтар атынан бір зор медресе салуды ниет етіп, барған қажылардан жылда ақша жинағандығы, елден келген қажылардың халықтан жылу жинауға кіріскендіктер айтылды. Алайда жеткілікті көлемде қаражат жинау ол кезде қиындық тудырған. Ол жайлы былай делінген: «Мединеде медресе ашу мүмкін еместігін айтамыз. Бірінші – Мединеде медресе ашу үшін елден ақша жинау мүмкін емес. Екінші – азынаулақ басшы қажылардың өз күштері келмейді. Үшінші – егер жылда Арабстанға баратын қазақ қажылары бір ынтымақпен жұмыла жәрдем етісетін болса, бәлкі ондай ақшаны елден жинамай – ақ толтырар еді. Жылда 10 облыс қазақтан екі мың шамалы қажы барса, бұлар құдай жолына деп алып шыққан ақшаларынан кісі басы он сомнан берсе, бір жылда 20 мың, төрт жылда 80 мың сом жиылып қалған болар еді. Мұның да мүмкін еместігін көріп отырмыз. Шәкірттердің төрт жылдан бергі жинаған ақшасы мың жарым – екі мыңнан артпаса, олар қалай медресе ашпақшы!». Мақала авторы медресе салуға ол кезде үкіметтің де рұқсат бермейтіндігін, жиналған қаражаттардың қолды боп кеткен бірқатар жайттардың орын алғандығын тілге былайша тиек еткен: «Ардақты қажыларымыз бен хазіреттеріміздің ойлағандары ұлтына қызмет, іздегендері сауап болса, ат қинатпай-ақ, «мен мұңдалап» тұр емес пе. Бізге де, өздеріне де белгілі, осы қажылардың өз ауылдарында бұл күнге шейін бір тәртіпті бастауыш мектеп жоқ. Соны көре тұра дүниенің бір шетінен медресе ашпақшы, оның үшін елден мал жинамақшы. Бұ да орынсыз шығын емес пе?!

Сол кезегі келгенде осы секілді жұртты орынсыз шығынға ұшыратқан өткен істерді де еске түсірмей кетуге болмайды.

Ана жылы Думаға депутат сайлауға жиналғанда Торғай облысының сайлаушылары қазақша газета шығаруға деп бірнеше мың сом ақша жинаған, бұл ақша кімнің қолында кеткені осы күнге шейін белгісіз.

Ақмола облысының әуелгі екіі Думаға сайланған депутаты Шаһмардан молда Көкшетауда дар-әл-фунун (зор медресе) ашамын деп жұрттан жинаған малы не орынға жұмсалғаны да белгісіз.

Түркістандағы Хазірет Сұлтанның зияратын түзетеміз деп жұрттан жиналған неше мың сомнан да дерек жоқ.

«Айқап» журналының «Мәшһүр жиһангезі», аты һәм суреті «Айқапта» басып жүрген Мұхаммедсәлім Кәшімов өткен жаз Қоянды

жәрмеңкесінде «Айқапқа» жәрдем деп (подписчик ақшасын басқа) 3-4 жүз сом, күзді күні Зайсан уезінен 3-4 жүз сом жиып әкетіп еді, сол ақшаның орнына тиген-тимегенін білмейміз, «Айқап» алғандығын білдірмеді деп, бізге хат жазып сұраушылар бар. Кәшімовтың бұл ақшаны не қылғанын біз де білмейміз, оның жауабын «Айқап» өзі берер.

Осы секілді жұртты бекер қылушыларға тию саларлық, елді орынсыз шығындардан қорғарлық, шын пайдалы іске демдерлік мезгіл жеткен жоқ па!

«Осындай ел басына іс көп келер,

Білмеспіз: кімге қалай, кім дөп келер.

Сұмдығы сұраушының азаймаса,

Не жөн бар қайырсыз деп жұртқа өкпелер!» деген секілді, мұнан кейін де жұрт көмегімен істелетін істер көп, сондай орынды жерлерге жұмса дегенде, баяғыдай алдайын деп жүр демес пе? Қазақта бұрынғыдай енді есепсіз мал жоқ, орынсызға ұрындыра беруден тоқталатын мезгіл жетті. Мұны ел де, елге пайда келтіремін деушілер де естерінен шығармаса тиіс!» (Смағұлова, Әнес, Замзаева, 2009б). Мекке және Мәдина қалаларында болған тәкиелер, медресе салу жөніндегі тың деректер көпнәрсеге көзімізді ашады. Сондықтан, осы екі мақаладағы деректерді кеңірек берудегі мақсат – бәлкі әлі де болса ұрпақтары, құжаттары табылып қала ма деген үміт.

Уақып тақырыбы қозғалғанда, кеңес үкіметі атынан 1928-36 жылдары Төтенше және өкілетті өкіл (дипломатиялық атақ) деген лауазыммен Кеңес Одағының қазіргі Сауд Арабиясында ең алғашқы елші болып жұмыс істеген Нәзір Төрәқұлов жайлы сөз қозғамаса болмайды. Неге десеңіз екі мемлекет арасындағы келісімдерде осы уақып мәселесі көтерілгеніне куә боламыз. Нәзір Төрәқұловтың қызметі барысында мына екі мәселе – уақып пен қажылар мәселелесі Кеңес Одағы жөніндегі сауда шектеулерін алып тастау жолындағы күресінің барлық жылдарындағы басты кедергі болып қала берді. Ол бұл проблемаларды КСРО үшін ең аз материалдық және саяси шығындармен шешу мүмкіндігін Мәскеумен үнемі ақылдасып, өз ойын ылғида ортаға салып отырды. Мәселен «уақып мүлкі» проблемасы туралы елші мына тактиканы ұстануды ұсынды: «Әуелгі позиция ретінде мәселені біржақты шешуге рұқсат ететін біздің редакцияны өткізуге тырысайық; егер бұл ұсыныс өтпесе, бұл мәселені шартта мүлде қозғамауды ұсыну қажет болады; үшінші редакция ретінде уақып туралы

талап қоюдан екі жақ бірдей бас тартсын деген ұсыныс жасау керек. Қалай болғанда да, шартта Одақ территориясындағы уақып мүлкіне құқықты бекіту біз үшін принципінде жол беруге болмайтын нәрсе» (Мансұров, 2007: 50).

Әлбетте, Кеңес өкіметі кезінде атеизммен уланған идеологияға қарама-қайшы принцип болғандықтан бұл екі мәселе күрмеуі қиын тақырып еді. Сондықтан, «елдестірмек елшіден» жолын ұстанған Нәзір ағамыз кедергі мәселелерді айланып өтуге тырысты. Сол кездің сыртқы істер министр Фуад Хамзамен, өзге де жоғары лауазымды кісілермен сұхбат барысында Нәзір мұндай келіссөздер кезінде Хиджазда кеңестіктік сауда жасау құқығы мен пайдасы есесіне сауд басшылығы кеңес үкіметі бере алатын саяси және материалдық «эквиваленттер» туралы мәселе қоя алатындығына көз жеткізді. Мәселе КСРО-дан қажылыққа келетіндер мен «мутаавифтерді» (тауап етушілер) онда жіберу болатын. Елшінің мұның бәрі ойдан шығарылған сылтау және кеңес жағы үшін осынау негізгі мәселе шешілгенге дейін келіссөзді бастап, «біздің қарсыластарымыздың өздері үшін қолайлы желеумен» оны үзіп тастау қатеріне ұшыратудың қажеті жоқ деген байлам жасауы үшін барлық негіз бар.

Келіссөздің үзіліп қалуы халыққа КСРО-да қажылыққа тыйым салынуымен түсіндіріліп, кеңес үкіметінің өзгемен етене болғысы келмейтін саясатының нәтижесі деп тәпсірленер еді. Сондықтан Н. Төрәқұлов корольге мынадай мәлімдеме жасау орынды деп санады: «кезінде кеңес – хиджаз қатынасын хаттауды ұсынған кеңес үкіметі корольдың шарт туралы ұсынысын қанағатпен қарсы алды. Ол Саудтың бұл қадамын оның КСРО-ға сенімі мен достығының белгісі деп бағалайды, бірақ осы мәселе жөніндегі келіссөзді екі жақтың үкіметі өз мүддесіне неғұрлым қолайлы деп шешетін уақытқа дейін қалдыра тұруды жөн санайды және корольден келіссөздің мерзімі туралы мәселе бойынша пікірін айтуын өтінді».

Уақып туралы мәселе аса күрделі және материалдарды алдын-ала мұқият зерттеуді талап етеді. Мұның Геджастағы кеңес саудасына қойылған тиымды алып тастауға тікелей қатысы жоқ. Бұл мәселені талқылаудан жалтармаймыз, бірақ бұл мәселені сауда шарты туралы келіссөзіміздің тақырыбын құрайтын мәселелер қатарына жатқызу керек» (Мансұров, 2007: 96).

Өкінішке орай, Сауд елінде қаншама жыл қызмет етіп, сол елдің патшасын төңірегіне,

халқына сыйлы болған елшісін Кеңес өкіметі шақырып алып, 1937 жылы пантюркист, халық жауы деп атып тастағаны жанға батады. Сондықтан Кеңес өкіметімен байланысын елу жылдан артық уақытқа доғарды.

Осы орайда аз-кем шегініс жасап, Кеңес өкіметі кезеңінің 20-30-шы жылдары Қазақстанды күшпен коллективтендіру тоталитарлық режимнің қыспағымен қарқынды түрде жүргізілген саясатына қысқаша ғана тоқтала кеткен жөн. Осы кезеңде әсіресе ауыл шаруашылығын коллективтік негізде қайта құру саясаты уақыптық меншіктерге де өз салқынын тигізді. Жерін, малын тартып алу, мешіттерін жабу халықтың наразылығын туғызды. Сол себепті жер-жерлерде, атап айтсақ Созақ, Жетісу, Семей жерінде көтерілістер бас көтерді (Қозыбаев, Алдажұманов, Әбілқожин, 1992: 12).

Дінмен күрес барысында мемлекет құдайшылдардың діни ғимараттарын да айналып өткен жоқ. 30-жж. басында-ақ мемлекеттік органдар діндарларды діни ғимараттарынан айырды. Құдайсыздандыру саясаты қарқынды жүргізілген кенестік дәуірде билік өз ұстанымдарын заңды етіп көрсету үшін мынадай уәждерді алға тартты: «дұға қылатын ғимарат ескіре бастады, жөндеуден өткізуді қажет етеді, ұзақ уақыт бойы «иесіз» бос жатып, мақсатына қарай пайдаланылмайды; мешіт жанында ресми түрде тіркелген дінге сенетіндер қауымы жоқ, мешіт заңсыз түрде әрекет етеді, ал бұған «діни ұйымдар туралы» заңмен тиым салынған; құдайшылдар дұға қылатын ғимараттан және діни салттарды орындаудан өз еріктерімен бас тартып отыр». Осылайша кезінде уақып меншігі саналған мешіттер жабылып, олардың ғимараттары мектеп, кеңсе, мәдени мекемелердің қызметіне берілді.

Мешіттердің бір бөлігі қойма, т.с.с ретінде шаруашылық мақсатқа пайданатын жағдайларда кездесті. Мысалы, аймақта орын алған бұл жағдайға қатысты Қазақстан Орталық комитетінің хатшысы Л. Мирзоян 1937 жылғы 14 маусымдағы қаулысында бұрынғы шіркеулер мен мешіттердің ғимараттарын мәдени-ағарту мекемелері, әсіресе, клуб, кітапхана, кино, мектептерге берілуін қадағалау қажеттігі баса айтты (Мақсат, 2007: 126).

Зерттеу нәтижелері мен талқылау

Ислам өркениетінің қалыптасуы мен дамуында бастауын Пайғамбардың кезеңінен алатын уақып құрылымының алар орны ерек-

ше. Қайырымдылық шараларына бағытталған уақып жүйесі ислам діні келгенге дейін де кездескенімен, мұсылмандар оның ауқымы мен қызмет салаларын барынша кеңейтіп, жаңа арнада дамытты.

Мұсылман мәдениетіне тән уақып институты қазақдаласына ислам дінінің таралуы нәтижесінде қолданысқа ене бастаған. Соның нәтижесінде үлкен мешіт, медреселер құрылып, халықтың діни сауатын дамыту жолында маңызды рөл ойнады. Кеңестік кезеңде тоқырауға ұшыраған көп салалы уақып қызметін дамыту ұмтылысы елімізде де қайта жаңғыра бастады. Бұған қазіргі Қазақстан мұсылман діни басқармасы тарапынан қолға алынып жатқан жаңа бастамалар мысал бола алады. Қазіргі таңда елімізде көптеген діни мәселелерді шешуде уақып жүйесін кең насихаттап, бір арнаға бағыттау – ұзақ мерзімде жемісін беретін келелі бағыт.

Қорытынды

Ислам мәдениетінің негізгі құрамдас бөлігі саналатын уақып жүйесі – Пайғамбардың кезеңінен бастап қазіргі заманда да мұсылман елдерінің көпшілігінде діни-әлеуметтік мәселелерді шешуде өзектілігін сақтап келе жатқан маңызды құрылым. Қазіргі таңда әлеуеті жоғары осынау жүйе барлық елдерде дерлік кең қолданысқа ие.

Елімізде Кеңес өкіметі тұсында үзілген уақып жүйесінің қайта жаңғыруы құптарлық іс. Құнанбай қажының ізін жалғап, жиырмасыншы ғасырдың аяғында Түркияға қоныс аударған қандастарымыз шет елдерде уақып ашу жолын жалғастырғаны белгілі. Осы орайда марқұм Халифа Алтай: «1986 жылы 17 желтоқсанда қазақтар ресми түрде Түркияда «Қазақ түріктері уақыпын» құрды. Бұл қор түрік қазақтары мен жергілікті халыққа діни, әлеуметтік, мәдени және экономикалық көмек көрсетуге бағытталды. Құрылтайшылар болып 19 адам сайланды. Уақыпты жүзеге асыру үшін 6 миллион 534 мың түрік лирасы жиналды», деп жазады (Halife Altay, 1986: 3).

Сонымен қатар, Ыстамбұлда 1992 жылы Түркия қазақтары ашқан «Қожа Ахмет Ясауи білім және зиялылық қоры» да жұмыс жасайды. Қордың негізгі мақсаты – Түркия Республикасындағы қазақтарға оқу, білім, мәдени және әлеуметтік жағынан көмек көрсету, негізгі руханиятын көтеру. Бұл қор сонау сексенінші жылдардан бастау алып, оны

ұйымдастырушылардың басында марқұм Рамазан Қарлыдағ тұрған. Ол туралы Хасан Оралтай «Елім-айла ғиыт» атты еңбегіде: «Марқұм Рамазан Қарлыдағ сол кезеңдегі жігерлі қазақ жастарының бірі болатын. Бұл талантты жас қазақ 1976 жылдың басында қазақ ауылын «Қазақ кент» деп атаймыз деп талпынып, өз ауылында «Түркістан қазақ отауы» атты қазақ жастарының клубын ұйымдастырып, әлдебір келеңсіздіктерге байланысты «Гүнешлі» атауын алған (Оралтай, 2005: 124).

Қор ашылған кезде, қорға Абдулхак Иман және Құрманяз Йолжы есімді екі ақсақал өз жерлерін: «тек медресе болсын» деген шартпен бөліп берген. Сол жерге жеті қабатты қор орталығы және медресе ғимараты тұрғызылады. Қордың ұйымдастыруымен ширек ғасыр арасында осы оқу орнында Қазақстан, Монғолия, Қытай, Ресей мемлекеттерінен мыңға жуық шәкірт дәріс алып, діни сауатын ашқан. Осы медреседен тәлім алған бірқатар жастарымыз қазіргі таңда дін саласында жемісті қызмет етуде. Қордың Қазақстандағы филиалы ҚМДБ-мен меморандум жасасып, қазіргі күнде де Қарғалыдағы қыздар медресесі мен Үшқоңырдағы ұлдар медресесіне

демеушілік етуде. Жоғарыдағы «Қазақ түріктері уақыбы» көбінесе мәдени-әлеуметтік шараларға атсалысса, «Қожа Ахмет Яссауы білім жіне парасат қоры» мәдени, әлеуметтік және рухани саладағы бағытта жұмыс жасайды.

Еліміз тәуелсіздік алғаннан кейін елдегі мұсылмандардың Діни басқармасы құрылып, жер-жерлерде мешіт-медреселер ашылды. ТМД аймағында бірегей жоғары діни оқу орны – «Нұр-Мұбарак» Египет ислам мәдениеті университеті де Мысыр Уақып Министрлігі қаражатына салынған болатын. Шариятта осының бәрі уақып мүліктері болып табылады. Уақыптың қызметі тарихи жолға қойылған елдерде оның үш түрі қалыптасқан. Атап айтсақ, таза діни (мешіт-медресе), қайырымдылыққа арналған (барлық қайырымдылық түрлеріне арналған қорлар), ұрпаққа арналған (ұрпаққа дивиденді тең бөлінетін қор). Уақып тақырыбы – елімізде діни сананы қайта жаңғыртуда өте өзекті мәселенің бірі. Сондықтан тарихта өз маңыздылығын дәлелдеген уақып мәселесін қайта жандандырып, кең қолданысқа енгізу еліміздегі көптеген діни-әлеуметтік мәселелерді шешуде маңызға ие.

Әдебиеттер

- Halife Altay (1986) Kazak türkleri vakfi. – Стамбул. – 192.
 әл-Муғни, Ибн Құдама (1977) Әл-Мұғни. – 12 том. әл-Рияд: Дарул Аламул кутуб.– 175.
 Гордлевский В.А. (1968) Избранные сочинения: В 4 т. – М.: Наука. – 549.
 Диваев А. (1901) Предание о Хазіреті Ата // Туркестанские ведомости. – 11.03.1901. – 6-7.
 Еренов А. (1963) Возникновение и развитие социалистических земельных правоотношений в Каз ССР. – Алма-Ата: Наука. – 56.
 Жандарбек З. (2002) «Насаб-наме» нұсқалары және түркі тарихы. – Алматы: Дайк-Пресс. – 22.
 Ибадуллаева З.Ө. (2001) Қазақ халқының құрамындағы қожалар (тарихи-этнографиялық зерттеу). – Алматы: Қазақ университеті баспасы. Д 2003/37 И 13. – 51.
 Қамзабекұлы Д. (2002) Алаш және әдебиет. – Астана: Отырар кітапханасы. – 99.
 Қозыбаев М.Қ., Алдажұманов Қ.С., Әбілқожин Ж.Б. (1992) «Қазақстандағы күшпен коллективтендіру: қорлық пен зорлық». – Алматы: Тарихшының кітапханасы. – 17-18.
 Құл-Мұхаммед, Мұхтар (1998) Алаш қайраткерлері саяси-құқықтық көзқарастарының эволюциясы. – Алматы: Атамұра. – 78.
 Мақсат Д. (2007) Сталиншілдіктің Қазақстанда орнығуы (1925-1956). – Астана. – 528.
 Мансұров Т.А. (2007) Нәзір Төреқұлов. – Алматы: ЖШС «Қазақстан» баспа үйі. – 114.
 Массон М.Е. (2000) Қожа Ахмет кесенесі. – Шымкент: Жібек жолы. – 63.
 Оралтай Х. (2005) Елім-айлап өткен өмір. – Алматы: Білім. – 218.
 Расудова Р. Я. (1978) Термин ходжа в топономии Средней Азии. Онамастика Ср. Азии. – Москва: Наука. – 128.
 Салқынұлы Сәбит (2006) Досжан Хазірет. – Алматы: Дәйт-Принтхаус. – 89.
 Смағұлова С.О., Әнес Ф.Қ., Замзаева Т.А. (2009а) Мәдина хаты/ Қазақ газеті (1914). – Алматы: Арыс. – 480.
 Смағұлова С.О., Әнес Ф.Қ., Замзаева Т.А. (2009б) Орынсыз шығын// Қазақ газеті (1913). – Алматы: Арыс. – 480.
 Сүбханбердина Ү. (1993) «Қазақ», «Алаш», «Сарыарқа». – Алматы: Ғылым. – 200.
 Төтенәев Б., Жолдасов А., Құрбанғали Х. (1992) «Тауарих хамса» (Бес тарих). – Алматы: Қазақстан. – 304.
 Шлыков П.В. (2011) Вакфы в Турции: трансформация традиционного института, Москва: Марджани. – 27.

References

- Divaeв A. (1901) Predanie o Hazirete Ata // Turkestanskіe vedomosti [The Legend of Hazrat Ata // Turkestan Statements]. – 11.03.1901. – 6-7. (in Russian)
- Erenov A. (1963) Vozniknovenіe i razvitiе socialisticheskіh zemel'nyh pravootnoshenij v Kaz SSR [The emergence and development of socialist land relations in the Kazakh SSR]. – Alma-Ata: Nauka. – 56. (in Russian)
- Gill M. (1976) Documents of the Jewish pious foundations the Cairo Geniza. Leiden. – 250.
- Gordlevskii V.A. (1968) Izbrannye sochinenija: V 4 t. [Selected Compositions: 4 vol.]. – M.: Nauka. – 549. (in Russian)
- Halife Altay (1986) Kazak türkleri vakfi [Kazakh Turks Founds]. – Istanbul. – 192. (in Turkish)
- Ibadullaeva Z.Ө. (2001) Қазақ халқының құрамындағы қозғалар (tarihi-jetnografijalyқ zertteu) [Khojas among the Kazakh people (historical-ethnographic study)]. – Almaty: Kazakh University Press. Д 2003/37 И 13. – 51. (in Kazakh)
- Ibn Qudama (1977) Al-Mughni [Al-Mughni, 12 vol. Darul "Alamul Qutb"]. – al-Riyad: Darul "Alamul Qutb". – 12 том. – 175. (in Arabic)
- Kozybaev M.K., Aldajumanov K.S., Abilkozhin Zh.B. (1992) Qazaqstandaғы kushpen kooletivtendiru: qorlyq pen zorlyq [Collectivization by Force in Kazakhstan: Humiliation and Violence]. – Алматы: Тарихшының кітапханасы. – 17-18. (in Kazakh)
- Maksat D. (2007) The rise of Stalinism in Kazakhstan (1925-1956) [Stalinshildiktiң Қазақстанда орнуғуы. 1925-1956]. – Астана. – 528. (in Kazakh)
- Mansurov T.A. (2007) Nazir Torequlov [Nazir Torequlov]. – Алматы: ЖШС «Қазақстан» баспа үйі. – 114.
- Masson M.E. (2000) Qozha Ahmet kesenesi [The mausoleum of Khozha Ahmet]. – Shymkent: Zhibek zholy. – 63. (in Kazakh)
- Oraltai H. (2005) Elim-ajlap ötken өмір [Past Life with Elim-ai]. – Almaty: Bilim. – 218. (in Kazakh)
- Qamzabekuly D. (2002) Alash jane adebiет [Alash and the Literature]. – Astana: Otyrar kitaphanasy. – 99. (in Kazakh)
- Qul-Muhammed, M. (1998) Alash qajratkerleri sajasi-quqyqtyq kozqarastarynyn jevoljucijasy [Evolution of political and legal views of Alash figures]. – Almaty: Atamura. – 78. (in Kazakh)
- Rasudova R. Ya. (1978) Termin hodzha v toponomii Srednej Azii. Onamastika Srednej Azii [The term Khodja in the toponymy of Central Asia. Onomastics of Central Asia]. – Москва: Наука. – 128. (in Russian)
- Salqynuly S. (2006) Doszhan Haziret [Hazrat Doszhan]. – Almaty: Doit Print House. – 89. (in Kazakh)
- Shlykov P.V. (2011) Vakfy v Turcii: transformaciya tradicionnogo instituta [Foundations in Turkey: transformation to a traditional institution]. – Moscow: Mardzhani. – 27. (in Russian)
- Smagulova S.O., Anes G. K., Zamzaeva T.A. (2009) Madina haty/Qazaq gazetі (1914) [The Letter of Madina/The Kazakh Gazeti]. – Almaty: Arys. – 480. (in Kazakh)
- Smagulova S.O., Anes G. K., Zamzaeva T.A. (2009) Orynsyz shygyn/Qazaq gazetі (1913) [Undue Expense/ The Kazakh Gazeti]. – Almaty: Arys. – 480. (in Kazakh)
- Subhanberdina U. (1993) «Qazaq», «Alash», «Saryarqa» [Kazakh, Alash, Saryarqa]. – Almaty: Gylym. – 200. (in Kazakh)
- Tonentaev B., Zholdasov A., Qurbangali Kh. (1992) «Tauarih hamsa» (Bes tarih) [The Five History]. – Almaty: Qazaqstan. – 304. (in Kazakh)
- Zhandarnek Z. (2002) «Nasab-name» nұsқalary zhөne tүrki tarihy [Versions of "Nasab-name" and Turkish history]. – Алматы: Дайк-Пресс. – 22. (in Kazakh)

Н. Балпанов¹ , Н. Тутинова^{2*} , Р. Кемербай³ , А. Әбдіраманова⁴ 

¹Абылай хан атындағы Қазақ халықаралық қатынастар және әлем тілдері университеті, Қазақстан, Алматы қ.

²Қазтұтынуодағы Қарағанды университеті, Қазақстан, Қарағанды қ.

³Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қазақстан, Астана қ.

⁴Қорқыт ата атындағы Қызылорда университеті, Қазақстан, Қызылорда қ.

*e-mail: nurtut29@gmail.com

ҚАЗАҚСТАНДА ДІНИ ТӨЗІМДІЛІК МӘДЕНИЕТІН ҚАЛЫПТАСТЫРУ ТӘЖІРИБЕСІ

Қазіргі жағдайларда діни толеранттылық мәдениеті мен қоғамның әлеуметтік-саяси тұрақтылығын сақтау мәселесін зерттеу ерекше өзекті теориялық және практикалық міндет болып табылады. Авторлар бұл мақалада конфессияаралық диалогты сақтау түріндегі исламның, сонымен қатар православие мен католицизмнің рөлін айқындау, этносаралық және конфессияаралық өзара қарым-қатынасты сақтау тәжірибесін бағалау негізінде діни толеранттылық мәдениетін қалыптастыру мүмкіндігін анықтау мақсатында Қазақстандағы кейбір діни ұйымдардың қызметін талдайды. Мақала авторлары қазақстандық қоғамдағы ислам, православие және католицизм қызметін талдау негізінде діни толеранттылықты сақтаудың қалыптасқан тәжірибесін ашады. Сонымен қатар авторлар көпэтникалық қоғамдағы толеранттылық тек әлеуметте бар этномәдени, діни, конфессиялық айырмашылықтарды мойындауды ғана емес, сонымен бірге «алуан түрліліктегі бірлікті» ұғынуды да білдіреді. Сол уақытта қоғамда бар этномәдени айырмашылықтарға өзіндік мәні бар және және институционалдық мән берілмейді. Сондай-ақ, авторлар Қазақстан Республикасында бұл «алуан түрліліктегі бірлік» ортақ азаматтық бірегейлікпен қамтамасыз етілетінін атап өтті. Мақала авторлары қазақстандық қоғамдағы ислам, православие және католицизм қызметін талдау негізінде діни толеранттылықты сақтаудың қалыптасқан тәжірибесін ашады.

Түйін сөздер: толеранттылық, діни толеранттылық, көпэтникалық қоғам, ұлтаралық диалог, конфессияаралық диалог, этносаясат, Ханафи мәзһабы.

N. Balpanov¹, N. Tutinova^{2*}, R. Kemberbay³, A. Abdiramanova⁴

¹Abylai Khan Kazakh University of International Relations and World Languages, Kazakhstan, Almaty

²Karaganda University of Kazpotrebsoyuz, Kazakhstan, Karaganda

³L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan, Astana

⁴Korkyt Ata Kyzylorda University, Kazakhstan, Kyzylorda

*e-mail: nurtut29@gmail.com

Experience of forming a culture of religious tolerance in Kazakhstan

In modern conditions, a particularly relevant theoretical and practical task is to study the problem of a culture of religious tolerance and the preservation of the socio-political stability of society. In this article, the authors analyze the activities of some religious organizations in Kazakhstan in the context of identifying the possibility of forming a culture of religious tolerance, based on determining the role of Islam, including Orthodoxy and Catholicism in the format of maintaining interfaith dialogue, assessing the experience of maintaining interethnic and interfaith relations in general. The authors of the article reveal the established experience of maintaining religious tolerance based on the analysis of the activity of Islam, Orthodoxy and Catholicism in Kazakhstani society. The authors also note that tolerance in a multi-ethnic society implies not only the recognition of existing ethno-cultural, religious, confessional differences within society, but also the awareness of "unity in diversity". Then the existing ethno-cultural differences will not be given self-sufficient and institutional significance. The authors also note that in the Republic of Kazakhstan this "unity in diversity" is provided by a common civic identity. The authors of the article reveal the established experience of maintaining religious tolerance based on the analysis of the activity of Islam, Orthodoxy and Catholicism in Kazakhstani society.

Key words: tolerance, religious tolerance, multiethnic society, interethnic dialogue, interconfessional dialogue, ethnopolitics, Hanafi madhhab.

Н. Балпанов¹, Н. Тутинова^{2*}, Р. Кемербай³, А. Абдираманова⁴

¹Казахский университет международных отношений и мировых языков имени Абылай хана, Казахстан, г. Алматы

²Карагандинский университет Казпотребсоюза, Казахстан, г. Караганда

³Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Казахстан, г. Астана

⁴Кызылординский университет имени Коркыт Ата, Казахстан, г. Кызылорда
*e-mail: nurtut29@gmail.com

Опыт формирования культуры религиозной толерантности в Казахстане

В современных условиях особенно актуальной теоретико-практической задачей является исследование проблемы культуры религиозной толерантности и сохранения социо-политической стабильности общества. В данной статье авторы анализируют деятельность некоторых религиозных организаций в Казахстане в контексте выявления возможности формирования культуры религиозной толерантности, на основе определения роли ислама, в том числе православия и католицизма в формате сохранения межконфессионального диалога, оценки опыта сохранения межэтнического и межконфессионального взаимоотношения в целом. Авторы статьи раскрывают сложившийся опыт сохранения религиозной толерантности на основе анализа деятельности ислама, православия и католицизма в казахстанском обществе. Авторы также отмечают, что толерантность в полиэтническом обществе подразумевает не только признание существующих этнокультурных, религиозных, профессиональных различий внутри социума, но и осознание «единства в многообразии». Тогда имеющимся этнокультурным различиям не будет придаваться самодовлеющее и институциональное значение. Авторы также отмечают, что в Республике Казахстан это «единство в многообразии» обеспечивается общей гражданской идентичностью. Авторы статьи раскрывают сложившийся опыт сохранения религиозной толерантности на основе анализа деятельности ислама, православия и католицизма в казахстанском обществе.

Ключевые слова: толерантность, религиозная толерантность, полиэтническое общество, межэтнический диалог, межконфессиональный диалог, этнополитика, Ханафитский мазхаб.

Кіріспе

Діни толеранттылық мәдениеті мәселесін, қоғамның әлеуметтік-саяси тұрақтылығын сақтаудың жинақталған тәжірибесін зерттеудің өзектілігі қазіргі жағдайда ерекше маңызды теориялық-тәжірибелік міндет болып табылады. Қазіргі жағдайда күнкөріс мәдениеті – бұл құрмет пен төзімділік мәдениеті. Бұл мәдениет қалыптасу үдерісінде, ол әр түрлі ауқымдағы соғыстармен, қақтығыстармен және дағдарыстармен толтырылған азапты мыңжылдықтар бойында ақырындап құрылуда. Қазіргі жағдайда әлемде болып жатқан күрделі әлеуметтік-саяси үдерістер әр түрлі халықтардың бейбіт қатар өмір сүруі, адамдардың адамгершілік және демократиялық қайта құру бойынша жұмыс істеу мүмкіндігі үшін әртүрлі халықтарды, нәсілдерді, әлеуметтік топтарды, мүдделерді біріктіруге қабілетті жалғыз негіз толеранттылық болуы мүмкін екенін көрсетеді (Золотухин, 2006).

Заманауи ахуалда күнкөріс мәдениеті – бұл құрмет пен төзімділік мәдениеті. Бұл мәдениет қалыптасу үдерісінде, ол әр түрлі ауқымдағы соғыстармен, қақтығыстармен және дағдарыстармен толтырылған азапты мыңжыл-

дықтар бойында ақырындап құрылуда. Заманауи қоғамда қарама-қайшы үрдістер бар. Бір жағынан баламалы идеологиялық бағдарламаларға деген толерантты қарым-қатынас өзекті болса, екінші жағынан әр түрлі қоғамдастықтар арасындағы өзара әлеуметтік, саяси және мәдени төзімсіздік белгілері байқалады. Мұндай төзімсіздіктің негізі ретінде діни (конфессиялық) айырмашылықтар жиі декларацияланады. Қазіргі уақытта бұл айырмашылықтардың қоғамға деструктивті немесе конструктивті әсерін зерттеу өте қажет болып табылады.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Толеранттылық феноменінің әртүрлі аспектілері шетелдік зерттеушілермен: К. Леви-Стросс, К. Эверс, Б. Уильямс, Г. Олпорт, К. Лоренц, Дж. Келли, М. Уолцер, Б.Э. Ризрдон, L. J. Skitk, C.W. Bauman, E. Mullen, P. Nicholson, Y.Ch. Zark, және Лебедева И.М., Стефаненко Т.Г., Татарко А.Н., Мчедлова М.П. және т.б. сияқты орыс ғалымдарының жұмыстарында зерттелген.

Қазақстанда этносаралық және конфессия-аралық қатынастарда тұрақтылықты сақтау және

толеранттылықты дамыту ерекше маңызды болып табылады (Кадыржанов, 2013). Қазақстандық ғалымдардың жұмысында Қазақстан халқының бірлігіндегі тұрақтылықты және бейбітшілікті сақтаудағы дін мен сенімнің рөлі мәселесіне көп көңіл бөлінеді. Алтаев Ж., Аюпов Н., Бурбаев Т., Балгимбаев А., Габитов Т., Есим Г., Молдабеков Ж., Нуржанов Б., Мирзабекова А., Кенжебаев С., Сабит М. сияқты қазақстандық ғалымдар бейбітшілік мәдениетінің тұжырымдамасын дайындауға үлкен назар аударды. Булова Е., Нысанбаев А., Кадыржанов Р., Колчигин С. жұмыстары қазақстандық қоғамдағы толеранттылық мәселесіне арналған. Исмагамбетова З., Карабаева А., Аубакирова С. жұмыстары мәдениетаралық байланыс мағынасындағы толеранттылық мәселесіне, толеранттылықтың әлеуметтік-философиялық аспектілері туралы сауалға арналған. Алайда діни толеранттылық мәселесі жеткіліксіз зерттелген болып табылады.

Діни толеранттылықтың ерекше моральдық-рухани құндылық ретінде қалыптасуы тарихи дамудың ұзақ жолынан өтті. Император Константинның христиан шіркеуін заңдастырған және Рим империясы аумағында христиандарды қудалауға тиым салатын заңды актінің бірінші әлеуметтік-тарихи кезең деп есептеген жөн.

Миллиондаған адамдар адамдардың діни бостандыққа, олардың діни қажеттіліктерін кедергісіз қанағаттандыруға құқығы – негізгі іргелі құқық, онсыз өркениеттің, мемлекеттіліктің, азаматтық қоғамның, мәдениеттің қалыпты дамуы мүмкін емес деген сенімге келген кезде, XVIII – XX ғасырларда келесі кезең құрылады. БҰҰ Бас Ассамблеясы қабылдаған «Адам құқығының жалпыға бірдей декларациясы» (1984) – бұған дәлел. Бұл құжат діни бостандық қағидасын тұжырымдайды: «Әр адамның ой, ар-ождан және дін бостандығына құқығы бар; бұл құқық өз дінін немесе сенімін өзгерту еркіндігі және өз дінін немесе сенімін жеке-дара, сонымен қатар басқалармен ұстану, сондай-ақ ілімде, ғибадатта және діни және салттық рәсімдерді орындауда басқалармен, қоғамдық немесе жеке тәртіппен бірлесе отырып орындауды қамтиды» (Адам құқықтарының жалпыға бірдей декларациясы, 1948).

Осы мақаланың мақсаты діни толеранттылық мәдениетін қалыптастыру мүмкіндігін анықтау мәнмәтінінде Қазақстандағы кейбір діни ұйымдардың қызметін сипаттау болып табылады, негізгі міндеттері конфессияаралық диалогты сақтау түріндегі ислам, православие және

католицизмнің рөлін айқындау, этносаралық және конфессияаралық өзара қарым-қатынасты сақтау тәжірибесін бағалау болып табылады.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеу теориялық, тарихи және салыстырмалы талдау жолымен жүргізілді. Дінді философиялық әлеуметтік-мәдени құбылыс ретінде түсіндірудің әдіснамалық негіздері дін саласында теориялық тұрғыдан пысықталды. Бұл әдіс мәдени, әлеуметтік және діни құндылықтардың, соның ішінде толеранттылық құндылықтарының жұмысын бағалау мен сипаттауды анықтауға және қолдануға мүмкіндік берді.

Негізгі бөлім

Қазақстандық қоғамды жаңғыртудың қарқынды үдерісі XX-XXI ғасырлар тоғысында өзіндік «діни қайта өрлеу дәуіріне» алып келді. Сонымен қатар бұл рухани жаңғыру үдерісі бұрынғы Қазақстан кездестірмеген белгілі бір мәселелерді де анықтады. Елде көпконфессиялық кеңістік құрылды, оның құрамына Қазақстан үшін дәстүрлі ислам мен христиандықтың барлық діни бірлестіктері, сондай-ақ дәстүрлі емес діни қозғалыстардың жаңа ұйымдары кірді. Қазақстанға діни экстремизмнің енуіне ықпал ететін, деструктивті және тоталитарлық бағыттағы жалған діни ұйымдар пайда болды. Сондықтан қоғамның әлеуметтік-саяси және экономикалық тұрақтылығын сақтаудың барабар мәдени-әлеуметтік үлгісін іздеу маңызды әлеуметтік бағдарламалардың бірі.

Заманауи Қазақстан – өзінің мәдени дәстүрлері мен діни нанымдары бар жүзден астам этникалық топтардың өкілдері тұратын егеменді зайырлы мемлекет. Олардың ішінде Шығыс Еуропаның өкілдері: чехтар, поляктар, румындар, Балтық жағалауы, Батыс Украинаның өкілдері бар. Олармен бірге Қазақстан аумағында қырғыздар, башқұрттар, буряттар, алтай халқының өкілдері, дұңғандар, ирандықтар, орыстар, татарлар, тәжіктер, түріктер, кәрістер, күрттер, шешендер, өзбектер, ұйғырлар өмір сүреді (Абдакимов, 2009: 32; Исмагамбетова, Карабаева, 2015: 158). Қазақстандық қоғамда ынтымақтастықты қалыптастыру үшін, олардың мәдени-этникалық бірегейлігін сақтау үшін байырғы ғана емес, басқа ұлт өкілдерінің де дәстүрлері мен діндерін жаңғырту үшін жағдай

жасау әлеуметтік-мәдени тәжірибелердің бірі болып табылады (Абдакимов, 2009: 32; Исмагамбетова, Карабаева, 2015: 158).

Қоғамда толеранттылықты қалыптастырудың маңызды тәжірибесі қазақстандық қоғамда әртүрлі халықтардың өкілдерін ынтымақтастыру болып табылады. Өзара қарым-қатынастардағы ынтымақтастық, сондай-ақ көпұлтты, көпэтникалық қазақстандық қоғамда әртүрлі діни конфессиялар өкілдерінің мемлекетпен дұрыс қарым-қатынастарын қалыптастыру өте маңызды әлеуметтік бағдар болып табылады. Осы мақсатта мемлекет әр өңірде этносаралық және конфессияаралық диалог пен келісімді қолдау саясатын жүргізуде.

Дін өзінің тарихи дамуы барысында мәдениеттің ажырамас бөлігі ретінде басқа діни ілімдерге төзімділіктің оң тәжірибесін жинақтай алды. Сондықтан діни ілімдердің толерантты қарым-қатынас тәжірибесінің осы оң бөлігін сақтау, оларды әртүрлі конфессиялар арасындағы әлеуметтік-мәдени тұрақтылықты, бейбітшілік пен келісімді сақтау және нығайту ісіндегі негізгі қағида ретінде анықтау – исламның, православиенің, католицизмнің қоғамдағы діни қызметінде маңызды болуы керек. Конфессияаралық келісімді қамтамасыз ету ісінде діни ұйымдар мен ұлттық-мәдени орталықтарға нақты қолдау көрсетуі тиіс (Ташбулатова, 2013; Құран, 1990).

Қазақстан Республикасындағы қоғам тарихи және дәстүрлі тұрғыдан негізінен екі дәстүрлі дінге бағытталған: суниттік ислам (Ханафи мәзһабы) және православиелік христиандық. Біздің еліміздегі діндарлардың көпшілігі, яғни 95%-ы осы діндердің өкілдері. Қазақстандық қоғамда Ханафит мәзһабы қазақ халқының мәдени-тарихи негіздеріне тарихи бейімделген (Балпанов, 2018:168). Ханафи мәзһабы – исламның ең толерантты тармағы, оның ілімдерінің негізі Құран мен Сүннетте ұсынылған толеранттылық идеяларынан бастау алады. Құранда келген сүрелер басқа діндегілер және құдайға сенбейтін адамдарға деген толерантты көзқарасты куәландырады, жақсылыққа шақырады: «Жақсылық пен жамандық тең емес. Жамандықты ең көркем түрде жолға сал. (Жамандыққа қарсы жақсылық қыл) Сол уақытта сені мен екеуің араңда дұшпандық болған біреу, өте жақын достай болып кетеді» (сүре 41:34). Діни бостандық – ислам жариялаған негізгі адам құқықтарының бірі: «Дінге мәжбүрлеу жоқ» (сүре 2: 265). Егер адамның дүниетанымы мен

сенімдері мәжбүрлі түрде қалыптасқан болса, адам өмірдің толықтығын сезіне алмайды (Құран, 1990).

Қазақ халқы бейбітшілік пен тату көршіліктің жоғары, рухани, адамгершілік құндылықтарын жариялайтын ислам идеяларын қабылдады. Ханафит дәстүрі Құран идеяларын басқа діндер өкілдеріне төзімділік тұрғысынан түсіндіреді: «(Мұхаммед Ғ.С.) егер мүшріктерден біреу сенен пана тілесе, онда оған Алланың сөзін тыңдағанға дейін пана бер. Сонан соң оны бейбіт орнына жеткіз. Бұл олардың түк білмейтін ел екендігінен» («Тәубе» сүресі, 6 аят) (Құран, 1990).

Қазақстандағы дәстүрлі ислам діни төзімділік қағидатына негізделген Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының (ҚМД) қызметімен ұсынылған. ҚМДБ дербес ұйым ретінде Қазақстан тәуелсіздігін жариялағанға дейін, 1990 жылы қалыптасты. 1941 жылдан бастап республиканың Ислам жамағаты Орта Азия мен Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының құрамына кірді. Мүфтияттың басты міндеті – діни төзімділікті сақтау және мұсылмандарға тәрбие мен білім беру. ҚМДБ Астанадағы Әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшыларының съездерін ұйымдастыруға және өткізуге белсенді қатысады. Мүфтият үлкен ағартушылық және тәрбие қызметін жүргізеді, газеттер мен журналдар шығарады, ғаламторда Рухани басқарудың www.muftiyat.kz деген веб-сайты жұмыс істейді. 2015 жылдың ақпан айында Қазақстан имамдарының 1-ші форумы өтті. Форум қорытындысы бойынша «Қазақстан мұсылмандар платформасы», «Қазақстан мұсылмандар діни басқармасы қызметшісінің этикасы» атты маңызды құжаттар, сондай-ақ «Имамның тұлғалық бейнесі» және «Мұсылманның тұлғалық бейнесі» атты өсиеттері бірауыздан басшылыққа алынды.

Мүфтият сондай-ақ тұрақты негізде дін-аралық диалог мәселелері бойынша ғылыми конференциялар, форумдар мен семинарлар ұйымдастырады. ҚМДБ форумдарының негізгі мақсаты – еліміздің мұсылмандарын жан-жақты ағарту, парасаттылыққа тәрбиелеу, мемлекеттің зайырлы негіздерін құрметтеу, мұсылман жамағатының бытыраңқылығына жол бермеу, басқа дін өкілдерімен бейбіт қатар өмір сүру, елдегі этносаралық және конфессияаралық тұрақтылықты сақтауға барынша үлес қосу.

Мүфтияттың қолдауымен тарихи-мәдени ескерткіштер мен мешіттер қалпына келтірілді

және жаңғыртылды; жаңа діни ғимараттар, медреселер салынды. Қазіргі уақытта елде 2507 мұсылман мешіті жұмыс істейді. Қазақстандық қоғамда тұрақтылық пен толеранттылықты нығайту үшін мұсылман дінінің өкілдері «Қайырымдылық жәрмеңкесі» ұранымен қайырымдылық акцияларын жүргізеді.

Ханафи мәзһабы – басқа діни конфессиялармен бейбіт қарым-қатынасты сақтау факторларының бірі болып табылады. Оның негізгі қызметі мұсылман діндарлары арасында салттық тәжірибені сақтауға, арнайы діни білімі бар молдалармен діни мәселелерде ағартушылық әңгімелер жүргізуге және халықты ағартуға, өздерін басқа діни бағыттарға жатқызатын кейбір діндарлар арасында діни толеранттылық жолдарын іздеуге бағытталған.

ҚМДБ-ға діни-этникалық бірегейлікті сақтау, қазақтардың дәстүрлі исламының қағидаттары мен нормаларын сақтау, басқа діни конфессиялардың өкілдеріне қатысты діни толеранттылық идеясын тәрбиелеу сияқты маңызды міндет жүктелген.

Діни толеранттылықты сақтау ісіндегі маңызды міндет ислам ілімінің радикалдануына қарсы тұру, діни экстремизм және терроризмді ойша қабылдамау, халықтың діндар бөлігі арасында ынтымақтастық, әлеуметтік-саяси тұрақтылық және қазақтардың мәдени бірегейлігін сақтау қағидаттары саласында рухани жұмысы болып табылады.

Маңызды әлеуметтік тәжірибе – православиелі христиан шіркеуінің діни толеранттылықты қалыптастыру ісіндегі қызметі. Қазақстан аумағындағы христиандықтың ұзақ тарихы бар. Христиандық дүниетанымдағы толеранттылықтың негізі ерте христиандық кешірім сұраушылардың ілімі болып табылады. Негізгі идея үш негізгі формада болатын Логос (Құдай сөзі) тұжырымдамасында ұсынылған: іске асырылған, айтылған, тұқымдық. Тұқымдық логос – бұл адамның ақыл-ойы, ал іске асырылған Логос (Құдайдың сөзі) – Мәсіх, христиан ғұрпы және шынайы дін ілімі. Мәсіх махаббат туралы өсиеттер береді және махаббатта кемелдікке шақырады. «Христиан өзінің рухани жетілуіне қарай «мен» және «мен» емес арасындағы тікелей қарама-қайшылықтан босатылуы керек, өзінің ішкі бірлігінің сезімін немесе түсінігін алуы керек» (Федоров, 2003: 37-40).

Христиандық ілімінде бірліктің мәні діндарлардың өзара сүйіспеншілігінде көрінеді – «Сен Мені сүйген махаббат оларда болады,

Мен де оларда боламын» (Йоанн. 17, 26). Митрополит Антоний: «Бұл махаббат өмірдің толық байланысына және оны құрбан етуге дайындыққа дейін барады және біздің Мәсіхпен бірлігімізді анықтайтын өсиет бар», – деп жазады (Архиепископ, 2009: 14-18). «Рақымды махаббатты толықтай сезіну – бұл адамды табиғи күйден қайта туылғанға дейін ерекшелендіретін, Мәсіхтің шәкірттерін әлемнен ажырататын белгі, ... өйткені жұмбақ қасиетті бірлік діндарларға өзара махаббат пен Мәсіхке деген махаббатта ашылады» (Архиепископ, 2009: 14-18). Христиандық толеранттылық идеясының негізгі қағидалары екі діни ұйымның қызметінде ұсынылған – Православиелік христиандық және Католик шіркеуі.

Қазақстандағы Православие діндарлар саны жағынан исламнан кейінгі екінші діни бағыт болып табылады. Қазақстанның Православие Шіркеуі (ҚПШ) 295 діни ғимаратқа ие. 2012 жылы «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңның талаптарына сәйкес республикада діни бірлестіктерді қайта тіркеу жүзеге асырылды. Қазір Қазақстанда православиелік шіркеуінің 329 діни бірлестігі, оның ішінде республикалық діни бірлестік – Митрополиттік округ, сондай-ақ 9 епархия жұмыс істейді. Православие қауымдастықтарының ең көп саны Алматы, Ақмола, Шығыс Қазақстан, Солтүстік Қазақстан, Қостанай, Қарағанды облыстарында тіркелген. Сондай-ақ, Қазақстанда православиелік монастырьлары жұмыс істейді. Барлық дерлік шіркеулер мен ғибадат үйлерінде православиелік негіздерін зерттеу үшін шіркеу приход мектептері ашылды, жексенбілік мектептер жұмыс істейді, онда балалар да, ересектер де оқиды.

1995 жылы мемлекет XX ғасырдың басында салынған Алматы Вознесенский кафедралық соборын православиелік шіркеуіне берді. Бұл собор ерекше сәулет ескерткіші болып саналады. Православиелік қауымдастықтарға басқа қалалардағы храмдар қайтарылды. Қазіргі уақытта ескі ғибадат ғимараттарын қалпына келтіру және жаңа шіркеулер мен ғибадат үйлерін салу бойынша көптеген жұмыстар жүргізілуде. Қазақстан Мәскеудегі Құтқарушы Мәсіхтің ғибадатханасын қалпына келтіруге өз үлесін қосты. Біздің еліміздің өтеусіз сыйы Қордай кен орнынан алынған, ғибадатхананың қабырғаларын безендіруге арналған мәрмәрді бағыттау болды. Соңғы жылдары Алматыда Құтқарушы Мәсіхтің ғибадатханасы, Павлодардағы Благовещенский соборы, Екібастұздағы

Серафимо-Иверский соборы, Талдықорғандағы Иоанно-дін ілімі соборы, Қостанайдағы Константин-Еленинский храмы, Сәтбаевтағы Әулие Никольский храмы және бүкіл Қазақстан бойынша көптеген басқа храмдар салынды. 2009 жылы Астанада кафедралды Қасиетті-Успен соборы салынды. Сонымен қатар бірнеше монастырьлар да ашылды. 2005 жылдың маусым айында Астана қаласында Константин-Еленин кафедралды соборының ашылуы мен жарықтандыруының 150 жылдығына арналған салтанатты іс-шаралар өткізілді.

2010 жылдың қаңтарында Қазақстанға Мәскеу және Бүкіл Ресей Патриархы Кирилл келді. Орыс Православие шіркеуінің басшысы Алматы мен Астанада болып, қоғам өкілдерімен кездесіп, ғибадатханаларда шіркеу қызметтерін өткізді. Сапардың басты оқиғасы Қазақстан астанасындағы Қасиетті-Успен кафедралды соборының жарықтандырылуы болды. Қазақстанда ресми танылған мерекелік күндердің қатарына 7 қаңтардағы православиелік Рождество мерекесі кірді.

Соңғы жылдары біздің елімізде православие құрылымдық реформасы жүзеге асырылуда. 2003 жылдың мамыр айында орыс Православие Шіркеуінің Қасиетті синоды Қазақстан Республикасында құрамына Астана, Орал және Шымкент епархиялары кіретін Митрополиттік округ құру туралы шешім қабылдады. Митрополиттік округ – бұл епархияларды біріктірудің ерекше нысаны, ол тек қазақстанда ғана РПШ шеңберінде қызмет істейді. Округ Қазақстан Республикасының аумағындағы епархиялардың діни-ағартушылық, баспа, әлеуметтік және басқа да қоғамдық-маңызды қызметін үйлестіру мақсатында құрылды. 2003-2010 жылдары округті митрополит Мефодий (Немцов) басқарды. 2010 жылы Астана және Қазақстан митрополиті Александр (Могилев) округ басшысы болып тағайындалды.

Православие шіркеуі діндер мен өркениеттер диалогының тұрақты қатысушысы. Православие өкілдері түрлі деңгейдегі форумдар, конференциялар, дөңгелек үстелдер барысында белсенді сөз сөйлейді. Астанадағы Әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшыларының барлық бес съезінде Орыс православие шіркеуін жоғары деңгейлі делегациялар ұсынды. 2012 жылғы IV съездің жұмысына қатысу үшін қазақстан астанасына Мәскеу және Бүкіл Ресей Патриархы Кирилл келді. Тәуелсіз Қазақстан тарихының басынан бастап Орыс православие шіркеуі, атап

айтқанда, оның ҚР-дағы Митрополиттік округі конфессияаралық бейбітшілік пен қоғамдағы тұрақтылықты нығайту саясатын жүргізуде мемлекеттің сенімді серіктесі болып қала береді.

Православие шіркеуі мемлекеттік ұлттық мереке – Наурыз мерекесіне, мемлекеттік мереке – Қазақстан халқының бірлігі күніне орай, христиандардың қолдауы мен қатысуы тұрғысынан үлкен әлеуметтік жұмыс жүргізеді, балалар арасында бейнелеу өнері бойынша сабақтар – баспана, көркемөнер көрмелері мен қайырымдылық акциялары өткізіледі (Архиепископ, 2009: 14-18).

Рим-Католик шіркеуі (РКШ) діндарлар арасында толеранттылықты сақтауға оң үлес қосады. 1991 жылы Рим папасы Иоанн Павел II Қазақстан мен Орта Азия үшін Апостолдық әкімшілік құрды. 1997 жылы Орта Азия республикаларының приходтары Қазақстанның Апостолдық әкімшілігіне бағынудан шығарылып, «sui iuris», яғни өзін-өзі басқару мәртебесіне ие болды. 1999 жылы Қазақстанның Апостолдық әкімшілігі Қарағанды епархиясына және үш жаңа апостолдық әкімшілікке бөлінді: Астана, Атырау және Алматы. Сонымен бірге, мұндай құрылымдар (әкімшіліктер) Қасиетті Тақтың тәжірибесінде ерекше болып табылады және оларды епархиялар мен архиепархияларға жаппай алмастыруы керек еді. Сондықтан, 2003 жылдың мамыр айында Рим Папасы Астанадағы Апостолдық әкімшілікті Астанадағы Әулие Мария Архиепархиясы» деп аталатын Архиепархия деңгейіне көтерді, оны архиепископ (митрополит) Томаш Пэта басқарған. Архиепархия Астана, Ақмола, Қостанай, Солтүстік Қазақстан және Павлодар облыстарының приходтарын біріктіреді. Рим Папасының Жарлығымен 2003 жылдың мамыр айында бірінші митрополит архиепископ Томаш Пэт бастаған митрополит құрылды және Қазақстанның Епископтық конференциясының жарғысы бекітілді. 1994 жылғы 3 қазанда Ватикан мен Қазақстан арасында дипломатиялық келісім жасалды және Алматы қаласына Ватикан елшісі, Апостолдық Нунций келді. 1998 жылы «Қазақстан Республикасы мен Қасиетті Тақ арасындағы өзара қарым-қатынас туралы келісім» конкордатына қол қойылды (ҚР Католик шіркеуінің тарихы, 2021).

Католик шіркеулерінің толеранттылығын дамыту үшін басқа діндер мен христиан конфессияларының өкілдерімен кездесулер ұйымдастырылады. Діни қауым мүшелері Құдайды

басқаша танитын адамдардың түсініктерін тыңдап, зерттейді. Әрбір рухани жетекші өз қызметін жүргізетін түрлі діндердің көшбасшыларымен достықты жеке деңгейде нығайтуға тырысады. Қайырымдылықты христиандық тұрғысынан түсіну тек басқа конфессиялардың католиктеріне немесе христиандарына бағытталған емес. Католиктік қайырымдылық ұйымдар (мысалы, «Каритас»), әр келуші, әр діндар барлығына дерлік көмектеседі. Адамның қажеттіліктері қаншалықты кең болса, қайырымдылықтың да түрлері соншалықты көп. Дәстүр бойынша католик Шіркеуінде қайырымдылық жеті «дене» мейірімділік істеріне байланысты: ашты тамақтандыру, шөлдеген адамға сусын беру, жалаңашты киіндіру, үйсіз адамды паналату, науқасты зиярат ету, тұтқындағы адамды зиярат ету, өлгендерді жерлеу. Мейірімділіктің жеті «рухани» ісінде: білмегенге үйрету, күмәнданушыға жол көрсету, күнәһарға өсиет айту, ренжіткен адамды кешіру, зұлымдыққа зұлымдықпен жауап қайтармау, азап шегушіні жұбату, тірі және қайтыс болғандар үшін дұға ету (Балпанов, 2018: 168).

Осылайша, қазақстандық қоғамда үш ірі діни ұйымның (ҚМДБ, православие шіркеуі, Рим-Католик шіркеуі) өкілдері халық арасында діни толеранттылықты сақтау және қолдау тұрғысынан үлкен жұмыс жүргізуде. Діни төзімділік – бұл бір діни қауымдастықтың ізбасарларының басқа діни қауымдастықтың ізбасарларына деген діни төзімділігі мен діни сыйластығы. Әрбір діни және конфессиялық қауымдастық өз сенімін ұстанады және басқа діни қауымдастықтардың құқықтарын құрметтейді.

Зерттеу нәтижелері мен талқылау

Қазақстандық қоғамдағы үш діни конфессия қызметінің тәжірибесі көрсетіп отырғандай, қоғамдық қауіпсіздік пен ішкі тұрақтылықты қамтамасыз ету қоғам бірлігінің негізі болып табылады, қоғамда әлеуметтік және мәдени тұрақтылықты сақтау діни толеранттылық мәдениетін қалыптастыру болып табылады. Діни ұйымдардың қызметіне жүргізілген талдау көрсеткендей, діни толеранттылықты қалыптастыру (лат. *tolerantia* – шыдау, төзу) басқа идеяларға, көзқарастарға, көңіл-күйге, сенімге, іс-әрекетке, дәстүрге толеранттылық танытуға, басқа конфессиялар мен этникалық мәдениет өкілдеріне қатысты жұмсақтық танытуға негіз-

делуі керек. Исламның, православиенің, католицизмнің, діни бірлестіктердің маңызды міндеті – халықтың діндар бөлігі арасында кез-келген көріністегі интолеранттылыққа жол бермеу, ксенофобияға, діни интолеранттылыққа жол бермеу, әр түрлі этностардың діни сенімдеріне, ұлттық дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарға құрметпен қарауды қалыптастыру, діни ілімдердің, фундаментализм идеяларының радикалдануына жол бермеу, діни экстремизм мен терроризмнің кез-келген түріне қарсы тұру.

Толеранттылық, өзара түсіністік, басқа халықтардың діндерін құрметтеу мемлекеттіліктің тұрақты дамуының, елімізде қоғамдық тұрақтылықты қамтамасыз етудің өте маңызды біріктіруші факторы және шарты болды (Золотухин, 1999).

Діни толеранттылықты қалыптастырудың маңызды мәдени-тарихи тәжірибесі қазақ халқының дәстүрлі мәдениеті болып табылады. Қазақ халқының төзімділігі, басқа діндер мен мәдениеттердің өкілдеріне құрмет көрсетуі – қазақтарға тән қасиет. Қазақ тіліндегі «толеранттылық» ұғымы терең мағынаға ие: қайырымдылық, қамқорлық, құрмет, мәртебе, адамгершілік, әділеттілік, мейірімділік, төзімділік, сезімталдық, бітімгершілік, дипломатиялық, мәмілешілдік, зейінділік, жомарттық, адалдық, жолдастық, қонақжайлылық, келісе білу, достық, барлық жағынан үйлесімділік, бейбітшілік пен келісімге жол (Akbergen, Karabayeva, Ismagambetova, 2016: 215-227).

Толеранттылық көршінің күнделікті өмірде көршісіне деген әдеттегі өзара төзімділігінің көрінісінен басталады. Кең мағынада, бұл – мәдениетаралық, конфессияаралық, ұлтаралық, этносаралық және тіларалық төзімділік. Толеранттылық – әртүрлі халықтардың мәдениеті мен дінінің ерекшеліктеріне қатысты адамға қажетті қасиет. Бүкіл әлемде толеранттылық зорлық-зомбылық пен үстемдіктен бас тарту, дін мен адамзат мәдениетінің алуан түрлілігін тану, тең құқықты құрметтеу ретінде қарастырылады. Толеранттылық адамның құқықтары мен бостандықтарын құрметтеуді қамтиды, плюрализммен бірге демократияның негізгі қағидаларының бірі болып саналады. Толеранттылық – саяси мәдениет пен жалпы қоғам деңгейінің көрсеткіші. Осылайша, діни толеранттылық қоғамдағы ішкі тұрақтылық пен бірлікті қамтамасыз етуге бағытталған. Діни толеранттылықты қалыптастыру қазіргі әлемде өзекті міндет болып табылады.

Қорытынды

Қазақ халқының басқа діндерге деген құрметі, төзімділік пен өзара түсіністік мемлекеттіліктің орнықты дамуының және елдегі қоғамдық тұрақтылықты қамтамасыз етудің шоғырландырушы факторы, басты шарты болды. Азаматтық бейбітшілік пен ұлтаралық келісім – біздің басты құндылығымыз. Біздің көпұлтты еліміздегі бейбітшілік пен келісім, мәдениеттер мен діндердің диалогы әлемдік эталон ретінде әділ танылды. Қазақстан халқы Ассамблеясы мәдениеттер диалогының еуразиялық үлгісіне айналды. Қазақстан жаһандық конфессияаралық диалог орталығына айналды.

Осылайша, негізгі әлемдік діндер – христиандық, ислам – толеранттылық мәселесі бойынша ортақ құндылықтарға ие. Айырмашылықтарға келетін болсақ, олар діндер диалогының алғышарттары болып табылады. Бұл адамдарды басқалар үшін жауапкершілік сезімін тәрбиелеуге ынталандыруда маңызды рөл атқаруы мүмкін. Әрбір дін толеранттылық, түсінуді дамыту, жағымсыз эмоциялар мен ойларды тежейтін рухани қасиеттерді тәрбиелеу туралы айтады. Әр түрлі мәдениеттер арасындағы диалог – толеранттылықты, соның ішінде діни және этникалық тәрбиенің ең жақсы жолы.

Діни төзімділік – конфессияаралық келісімді қамтамасыз ету шарттарының бірі. Сонымен қатар діни өзара құрмет бүгінде Қазақстанның бейбітшілігін, тұрақтылығы мен

экономикалық прогресін қамтамасыз етудің шешуші факторына айналуға. Қазақстандықтар үшін толеранттылық қағидаты қоғамның саяси мәдениетінің нормасы, этносаралық және конфессияаралық қатынастардағы мемлекет саясатының негізгі қағидаттарының бірі (Aubakirova, Ismagambetova, Karabayeva, Mirsabekova, Rysbekova, 2016: 1-6).

Әлеуметтік, саяси топтың көзқарастарының тұрақтылығын сақтау үшін «ішкі келіспеушілік» басылуы керек, ал осы топқа қатысты сыртқы құрылымдармен көзқарастардың айырмашылығы қалыпты және тіпті құпталуы мүмкін. Тұйық жүйе осылай аман қалуға тырысады. Алайда, қазіргі кезеңде ашық плюралистік жүйе өміршең. Д. Трумэн «егер қоғам революциядан, деграцидан, құлдыраудан аулақ болып, тұрақтылықты сақтай алса, онда бұл тек бірнеше тиістіліктің арқасында» деп атап өтті (Truman, 1951).

Көпэтникалық қоғамдағы толеранттылық тек әлеуметте бар этномәдени, діни, конфессиялық айырмашылықтарды мойындауды ғана емес, сонымен бірге «алуан түрліліктегі бірлікті» ұғынуды да білдіреді. Сол уақытта қоғамда бар этномәдени айырмашылықтарға өзіндік мәні бар және және институционалдық мән берілмейді. Қазақстан Республикасында бұл «алуан түрліліктегі бірлік» ортақ азаматтық бірегейлікпен қамтамасыз етіледі. Қазақстанның ұлттық бірлігі доктринасында (Қазақстанның ұлттық бірлігі доктринасы, 2010) көрсетілген жалпыұлттық идеяда дәл осы құбылыс орын алады.

Әдебиеттер

Абдакимов, А. (2009) Идентификация религиозной ситуации в современном Казахстане // Проблемы религиозной идентификации в контексте национальной безопасности: материалы международной научной конференции, посвященной 75-летию КазНУ им. аль-Фараби. - Алматы: Қазақ университеті. – 32.

Архиепископ (Храповицкий) Антоний (2009) Нравственная идея догмата Церкви. – М.: - 14-18.

Балпанов, Н. (2018) «Этноконфессиональные отношения: опыт формирования культуры толерантности». Диссертация на соискание степени доктора философии (PhD). –КазНУ им. аль-Фараби, Алматы, 2018. – 168.

Всеобщая декларация прав человека (принята Генеральной Ассамблеей ООН 10.12.1948)// https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml

Доктрина национального единства Казахстана от 29 апреля 2010 г. https://www.inform.kz/ru/doktrina-nacional-nogo-edinstva-kazahstana_a2263364

Золотухин, В.М. (1999) «Две концепции толерантности». – Камерово: Кузбасс.техн.университет. – 63.

Золотухин, В.М. (2006) Толерантность как проблема философской антропологии: автореферат дис.доктор.филос.наук: Екатеринбург.

Исмагамбетова, З.Н., Карабаева, А.Г. (2015) Толерантность как социокультурный феномен. – Алматы: КазНУ: Қазақ университеті. – 158.

История католической церкви в РК (2021). <https://e-history.kz/ru/news/show/33283>

Кадыржанов, Р. (2013) Межэтническая стабильность и национальная консолидация в Казахстане // Национальная консолидация Казахстана. Сборник материалов круглого стола. – Алматы: ИФПР КН МОН РК.

Коран (1990) Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. – М.: АНС-Принт Ассоциации «Новый стиль». – 512.

Ташбулатова, М. (2013) Основания и принципы межрелигиозного диалога // Влияние религий на современный мир. Материалы международной научно-практической конференции. – Алматы: ИФПР КН МОН РК. – 406.

Федоров, В. (2003) Межконфессиональный диалог и проблемы толерантности - СПб: Санкт-Петербургское философское общество. – 37-40.

References

Abdakimov, A. (2009) Identifikatsiya religioznoy situatsii v sovremennom Kazakhstane [Identification of the religious situation in modern Kazakhstan]. Problemy religioznoy identifikatsii v kontekste natsional'noy bezopasnosti: materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 75-letiyu KazNU im. al'-Farabi. - Алматы: Kazak, universiteti. - 32. (in Russian)

Arkhiepiskop (Khrapovitskiy) Antoniy (2009) Nravstvennaya ideya dogmata Tserkvi [The moral idea of the dogma of the Church]. – М.: - 14-18. (in Russian)

Balpanov, N. (2018) «Etnokonfessional'nyye otnosheniya: opyt formirovaniya kul'tury tolerantnosti» [Ethno-confessional relations: the experience of forming a culture of tolerance]. Dissertatsiya na soiskaniye stepeni doktora filosofii (PhD), Al-Farabi KazNU, Almaty, 2018. – 168. (in Russian)

Doktrina natsional'nogo yedinstva Kazakhstana [Doctrine of national unity of Kazakhstan] ot 29 aprelya 2010 g. https://www.inform.kz/ru/doktrina-nacional-nogo-edinstva-kazahstana_a2263364 (in Russian)

Fedorov, V. (2003) Mezkhkonfessional'nyy dialog i problemy tolerantnosti [Interfaith Dialogue and Problems of Tolerance]. - SPb.: Sankt-Peterburgskoye filosofskoye obshchestvo. - 37-40. (in Russian)

Ismagambetova, Z.N., Karabayeva, A.G. (2015) Tolerantnost' kak sotsiokul'turnyy fenomen [Tolerance as a sociocultural phenomenon]. – Almaty: KazNU. – 158. (in Russian)

Istoriya katolicheskoy tserkvi v Kazakhstane (2021) [History of the Catholic Church in Kazakhstan]. <https://e-history.kz/ru/news/show/33283> (in Russian)

Kadyrzhanov, R. (2013) Mezhetnicheskaya stabil'nost' i natsional'naya konsolidatsiya v Kazakhstane [Interethnic stability and national consolidation in Kazakhstan]. Natsional'naya konsolidatsiya Kazakhstana. Sbornik materialov kruglogo stola. – Almaty: IFPR KN MON RK.. (in Russian)

Koran [Koran]. (1990) Per. s arab. akad. I.YU. Krachkovskogo.- М.: ANS-Print Assotsiatsii «Novyy stil'». – 512. (in Russian)

Tashbulatova, M. (2013) Osnovaniya i printsipy mezhreligioznogo dialoga [Foundations and principles of interreligious dialogue]. Vliyaniye religiy na sovremennyy mir. Materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii. – Almaty.: IFPR KN MON RK. – 406. (in Russian)

Truman, D.B. (1951) The Governmental Process: Political Interests and Public Opinion. – N.Y. – 544.

Vseobshchaya deklaratsiya prav cheloveka (prinyata General'noy Assambleyey OON 10.12.1948) [Universal Declaration of Human Rights (adopted by the UN General Assembly on December 10, 1948)] // https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (in Russian)

Zolotukhin, V.M. (1999) «Dve kontseptsii tolerantnosti» [Two Concepts of Tolerance]. - Kamorovo: Kuzbass.tekhn.universitet. – 63. (in Russian)

Н. Стамбакиев , **Р. Мухитдинов*** 

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

*e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com

ИСЛАМДЫҚ ҚАРЖЫ ӨНІМДЕРІНІҢ ДІНИ НЕГІЗДЕРІ: МУДАРАБА, МУШАРАКА ЖӘНЕ МУРАБАХА

XX ғасырда отаршылдықтан тәуелсіздігін жаңа алған мұсылман елдерінің көпшілігінде діни тағылымдарды қайта жандандыру тенденциясы көрініс тапты. Исламның өмірдің түрлі салаларын қамтыған әмбебап дін екендігі туралы жиі айтылып, ислам тағылымдарын қоғамның әлеуметтік-экономикалық саласында қолдану бастамалары көтерілді. Осындай ұлттық, діни бірегейлікті жандандыруға бағытталған ұмтылыстардың аясында қоғамдық талқыға алынған басты мәселелердің бірі елдегі өсімқорлықпен жұмыс істейтін батыстық үлгідегі банктердің қызметі болды. Мұсылман жұртшылығының өсіммен жұмыс істейтін дәстүрлі банктерге наразылығы шариғат талаптарына сәйкес балама қаржы жүйесін құру қажеттілігін тудырды. Бұл мақалада исламдық қаржы жүйесіне қатысты алғашқы теориялардың пайда болуына әсер еткен тарихи факторлар зерделеніп, теориялардың мән мазмұнына талдау жасалды. Атап айтқанда, өсімқорлықтың тыйым салыну себебі мен балама қаржы инструменті ретінде ұсынылған үлестік қатысу және борыштық қаржы өнімдеріне қатысты түрлі тұжырымдар мен пікірлерге салыстырмалы талдау жүргізілді. Қаржылық делдалдық функциясын атқаратын ислам банктеріндегі үлестік қатысу мен борыштық қаржы өнімдерінің қолданылу ерекшеліктері талқыланды. Пайыздық несие мен бөліп төлеу саудасының ара-жігі ажыратылып, олардың шариғи үкімдерінің әрқелкі болуының себебі айқындалды. Ислам қаржы жүйесі уақыттың экономикалық құнын жоққа шығармайтындығы негізделіп, өсімқорлықтың харам болуының себебі қарыз беруші тараптың борышкердің жеке меншігін ешқандай материалдық қарымсыз иеленумен байланысты екендігі тұжырымдалды.

Түйін сөздер: исламдық қаржы, теория, өсімқорлық, исламдық қаржы өнімдер, мудароба, мурабаха, мушарака.

N. Stambakiyev, R. Mukhitdinov*

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

*e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com

Religious basis of Islamic financial products: mudaraba, musharaka and murabaha

In the 20th century, after the most Muslim countries got their independence there was a trend towards the revival of religious values. It was often said that Islam is a universal religion covering various aspects of life, initiatives were put forward to apply Islamic teachings in the socio-economic sphere of society. One of the main issues discussed in society was the activity of conventional banks. The rejection of interest-based loans among Muslims that is offered in conventional banks necessitated the idea of creating an alternative financial system in accordance with the principles of Shariah. This article sheds light on the historical preconditions for the emergence of the first theories of the Islamic financial system and analyzes the semantic content of the theories. In particular, a comparative analysis was conducted to compare theories about sharing and debt creating contracts and the objectives of the prohibition of usury was studied. The efficiency of sharing and debt creating Islamic products in performing the financial intermediary function was discussed. One of the main research questions asked was: What are the factors that caused different rulings on interest-based loan and differed sale? It was concluded that Islamic finance does not reject the economic value of time and that the reason of the prohibition of usury is because it is unjustified increment taken from borrower's property.

Key words: Islamic finance, theory, usury, Islamic financial products, mudaraba, musharaka, murabaha.

Н. Стамбакиев, Р. Мухитдинов*

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

*e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com

Религиозные основы исламских финансовых продуктов: мудараба, мушарака и мурабаха

В XX веке в большинстве мусульманских стран, вновь обретших независимость от колониализма, отразилась тенденция к возрождению религиозных знаний. Часто говорилось о том, что ислам является универсальной религией, охватывающей различные сферы жизни, выдвигались инициативы по применению исламских учений в социально-экономической сфере общества. Одним из главных вопросов, обсуждаемых в обществе на фоне стремлений к возрождению национальной, религиозной идентичности, стала деятельность банков западного типа. Недовольство мусульманской общественности традиционными банками, работающими с ростовщичеством, вызвало необходимость в создании альтернативной финансовой системы в соответствии с требованиями шариата. В данной статье изучены исторические предпосылки возникновения первых теорий исламской финансовой системы и проведен анализ смыслового содержания теорий. В частности, был проведен сравнительный анализ выводов и мнений касательно долговых финансовых продуктов и долевого участия и причин запрета ростовщичества. Обсуждены особенности долговых финансовых продуктов и долевого участия исламских банков, выполняющих функции финансового посредника. Определены причины разделения и разных шариатских хукмов (положений) касательно процентных займов и торговли в рассрочку. Заключение, что исламская финансовая система не отрицает экономической ценности времени, и что причиной запрета ростовщичества является тот факт, что заемщик владеет личным имуществом должника без каких-либо материальных обязательств на основании.

Ключевые слова: исламское финансирование, теория, ростовщичество, исламские финансовые продукты, мудараба, мурабаха, мушарака.

Кіріспе

Қазіргі кезде исламтану ғылымының ең өзекті салаларының бірі – исламдық қаржы жүйесі. Әу баста фикһ ғылымының бір тармағы саналған муғамалат мәліяның аясында қарастырылған исламдық қаржы жүйесі, ислам экономикасы қазір жеке ғылым саласы ретінде қалыптасты. Мұсылман елдерімен қатар өзге де елдерде исламдық қаржы жүйесі қолданысқа ене бастады.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсат-міндеттері

Ислам банктерін құру идеясының туындауына мұсылман елдерінің отарлықтан босап өздерінің діни бірегейліктерін қайта жаңғырту тенденциясы түрткі болса, өткен ғасырдың екінші жартысында араб елдерінің мұнай арқылы мол байлыққа кенелу үрдісі идеяның жүзеге асуына айтарлықтай үлкен септігін тигізді. 1970 жылдардан бастап мұнайдан түскен мол кіріс бірқатар Таяу Шығыс елдерінің халқын байлыққа кенелтіп, қолдағы артық қаражатты қайда инвестицияға құюға болады деген сұрақты күн тәртібіне шығарды. Мұсылман жұртшылығының инвестицияның шариғат талаптарына сәйкес бо-

луына деген жаппай сұраныс өз кезегінде ислам банкі төңірегіндегі теориялар мен идеялардың іске асуын қамтамасыз етті (Vogel, Hayes, 1998: 4,19). Алайда басталғанына 50 жылдан астам уақыт өткеніне қарамастан исламдық қаржы өнімдеріне қатысты шариғи негіздемелер әлі күнге дейін талқыға алынып келеді. Сала ғалымдары исламдық қаржы ұйымдарында ұсынылатын өнімдер турасында түрлі пікірлер білдіруде. Осы орайда исламдық қаржы өнімдеріне қатысты шариғи негіздемелерді салыстырмалы талдау тақырыптың таңдалуына негіз болды.

Ұсынылып отырған жұмыстың мақсаты – ислам банктерінің қолдасындағы мудараба, мушарака және мурабаха қаржы өнімдерінің шариғи негіздемелерін зерттеп, салыстырмалы талдау жүргізу. Бұл мақсатқа жету үшін **келесі міндеттерді** қойдық: ислам банктерін құрудағы экономист және фақиһ ғалымдардың ұсыныстары мен көзқарастарына талдау жасау, оларды салыстыру; мудараба, мушарака және мурабаха исламдық қаржы өнімдерінің ерекшеліктерін айқындау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мақалада ислам банктерінде ұсынылатын мудараба, мушарака және мурабаха қаржы

өнімдерінің шариғи негіздемелерін нақтылау үшін сипаттау әдісі қолданылды. Аталған исламдық қаржы өнімдерінің ерекшеліктерін айқындау мақсатында компаративистикалық талдау әдісі негізге алынды. Мақала екінші реттік деректерге сүйеніліп отырып жазылды. Зерттеу мәселесіне сала ғалымдарының көзқарастарын талдау барысында логика, тұтастық пен жүйелілік принциптері басшылыққа алынды.

Зерттеу нәтижелері мен талқылау

А. Ислахи ислам экономикасының теориялық негізінің қалыптасуына үлес қосқан ғалымдар мен зерттеушілерді келесідей төрт кезеңге бөліп топтастырып қарастырады:

1) Кіріспе кезең жиырмамыншы ғасырдың бірінші ширегі ислам экономикасы саласындағы жазбаларға негіз болған бастапқы дайындық кезеңі болып табылады. Бұл кезең батыстық экономика жазбаларының араб, урду тілдеріне аударылып, мұсылман қоғамында әлеуметтік-экономикалық салалар қайта зерделене бастаған кезең.

2) Бірінші кезең 1926 - 1950 жылдар. Бұл кезең ислам экономикасы саласының алғаш рет ғылыми айналымға еніп, батыстық үлгідегі экономика жүйесіне қатысты жазылымдарға сыни талдау жұмыстарының жүргізіле бастауымен ерекшеленеді. Бұл кезеңнің өкілдері ислам экономикасы бойынша алғашқы қалам тербетушілер ретінде танылады. Олардың араларында экономистерден гөрі шариғат ғалымдарының саны басым болды.

3) Екінші кезең 1951-1975 жылдар. Бұл кезең салаға кәсіби экономистердің көбірек қосылуымен ерекшеленеді. Аталмыш кезеңнің өкілдері «ислам экономикасының пионерлері» деп сипатталады. Мамандарының қатарының көбеюі саланың дамуына үлкен серпіліс берді. Бұл кезең теориялық зерттеулермен қатар алғашқы исламдық қаржы институттарының бой көтеруімен ерекшеленді.

4) Үшінші кезең 1975-2000 жылдар. Бұл кезеңдегі зерттеушілердің көпшілігі өздерінен алдыңғы «сала пионерлерінен» дәріс алып жетілгендер. Аталмыш уақыт аралығында ислам экономикасына арналған ғылыми журналдар ашылып, сала бойынша зерттеу жұмыстарының саны арта түсті. Ислам экономикасына қатысты түрлі конференциялар мен кездесулер ұйымдастырылды, арнайы зерттеу орталықтары құрылды, жоғарғы оқу орындарында жеке кафе-

дралар ашылып ислам экономикасы пән ретінде оқытыла бастады.

5) Төртінші кезеңге 2000 жылдан бастап бүгінгі күнге дейінгі зерттеушілер кіреді. Оларды жаңа дәуір немесе жас зерттеушілер деп атауға болады. Абдул Азим Ислахи өз мақаласында аталған кезеңдерге кіретін ғалымдар мен зерттеушілердің тізімін нақты келтіреді (Islahi, 2009: 165,170).

Ислам экономикасы туралы жазылған теориялық еңбектерді зерделей келе олардың көпшілігінің өсімқорлықтың діни үкімі мен оның экономикаға берер зиянын талдауға бағытталғандығын байқаймыз. Өсімқорлықтың харам болу себебіне қатысты түрлі түсіндірмелер ұсынылып, бұл мәселеде ғылыми ортада әркім пікірлер қалыптасты. Талқылаулар мен пікірталастар, әсіресе мына екі мәселенің төңірегінде өрбиді: 1) бөліп төлеу саудасынан түсетін табыс пен қарыздағы пайыздық өсімнің діни үкімдерінің әркім болуына негіз болған фактор неде? 2) Нақты мөлшері алдын-ала белгілі табыстың барлығы бірдей харам үкіміне ілігеді ме? Осы аталған сұрақтарға берілген жауаптардың әркім болуы исламдық қаржы саласында түрлі теориялардың қалыптасуына түрткі болды (Kahf, Khan, 1992: 21,22).

Исламдық қаржы жүйесінің негізінде жатқан принциптер мен теорияларды тереңінен түсінбеу исламдық қаржы жүйесі туралы түрлі қате түсініктердің қалыптасуына себеп. Исламдық қаржы жүйесіне қатысты қате немесе шала түсініктер басқа орталарды айтпағанда тіпті мұсылман қоғамында да жиі кездеседі. Мысалы, қарыздың үстінен өсім алуға болмайтындығы баршаға мәлім болғанымен өсімнің харам болу себебін түсіндіретін тұжырымдар мен болжамдар әртүрлі. Біреулер өсімнің харам болуына негіз болған элемент (ғиллә) қарыз мерзімін, яғни уақытты саудаға салу мәселесінде жатыр деп қарастырады. Осының негізінде уақытты құнға бағалауға болмайды, уақыт құнға әсер етпеу керек деген тұжырымды алға тартқан (Vogel, Hayes, 1998: 2). Мұндай тұжырым өсімқорлықтың тыйым салыну себебін терең түсінбеуден туындайды. Шын мәнінде, бұл тұжырымға салатын болсақ жалғыз өсімқорлық емес, тіпті бөліп төлеуге сатылған тауардың бағасына қосымша құн қосудың өзі тыйымға ілігіп кетеді. Ал қандай да бір тауардың бөліп төлеуге сатылғандағы (البيع الأجل) құнын қолма-қол алғаннан қымбатырақ етіп сату рұқсат етілген мәселе. Бөліп төлеу саудасында уақыт

– тауар құнының өсуіне тікелей әсер ететін фактор. Бұл өсімқорлықтың тыйым салынуындағы себеп уақыт емес өзге факторларға байланысты екендігіне дәлел. Шынында, қарыздың үстінен өсім алу мен тауарды бөліп төлеу негізінде сатқанда бағасын қымбаттату арасында ұқсастық бар деген күдік ерте заманнан көпшілікті толғандырып келе жатқан мәселе. Мұндай күдік ең алғаш Мұхаммед пайғамбар заманында Мәдина қаласында өмір сүрген иудейлерде туындаған. Дегенмен олардың күдіктеріне арнайы жауап ретінде Құранда мынандай аят түскен: *«Бұл олардың: «Сауда-саттық тура өсім сияқты», – деп айтқандығынан. Әйтсе де Алла сауда-саттықты адал, ал өсімді харам қылды»* (Бақара, 275). Бір қарағанда екеуі ұқсас көрінгенмен араларында үлкен айырмашылық бар. Бөліп төлеу саудасындағы тауардың бағасының артуына себеп болған негізгі фактор уақыттың өзі емес, уақыт арқылы өлшенетін тауарды пайдалану құқығында жатыр. Яғни сатып алушы тауардың құнын толық өтемей жатып оны өз игілігіне пайдаланады, демек ондағы тауар бағасының артуы затты пайдаланудың өтемі ретінде қарастырылады (Kahf, 2011: 124-126).

Негізінде, өсімнің харам болуының себебі қарыз беруші тараптың борышкердің жеке меншігіне ешқандай материалдық ақысыз қол сұғуында жатыр. Қарыз мәмілесі өздігінен жаңа экономикалық игілік (added value) тудырмайтындықтан, қарыз иесінің артық мөлшер алуы пропорционалды түрде борышкердің жеке меншігін кемітеді. Сондықтан шарифатта қарызға берілген меншіктің дәл сондай баламасы тең мөлшерде қайтарылуы талап етілген. Ал сауданың мәні мен құрылымы бұдан өзгеше. Саудаға түсетін заттар әр түрден болғандықтан, әрбір тарап өзінің қолында жоқ бір жаңа экономикалық игілікке қол жеткізеді. Экономикалық терминмен айтқанда саудада «gain from exchange – айырбас негізінде туындайтын экономикалық игілік» туындап, тараптардың әрқайсысы өзі ұсынған экономикалық игілігінің толық қарымын алады. Сондықтан саудада айырбасқа түскен әр түрлі заттардың мөлшерлері тең болуы талап етілмейді, заттардың құндық айырмасы тараптардың келісімі бойынша белгіленуіне рұқсат етіледі (Al-Suwailem, 2009: 318,319).

Ислам құқығын (фикһ) зерделеп қарайтын болсақ, онда уақыттың есесіне қосымша құн қосуға шектеу қойылмаған (Fahim Khan, 1991). Қайта керісінше ислам құқығында

«إِنَّ لِلزَّمَنِ نَصِيبًا مِنَ الثَّمَنِ – уақыттың бағаға әсер есетіндей өзіндік құны бар» деген қағида бар. Осының негізінде шарифатта тауарды қолма-қол сатқанда бір баға, белгілі бір мерзімге бөліп төлеуге сатқанда басқа баға тағайындауға рұқсат етіледі (Kahf, 2011: 28,32). Демек өсімнің тыйым салуының себебі қарыз мерзімін құнға балауда емес, жоғарыда айтылғандай оның еш қарымтасыз (بغير عوض) талап етілуінде. Бұдан исламдық қаржы жүйесіне қатысты ұсынылған теориялардың әрқелкі болуы өсімқорлықтың тыйым салынуының ғилласына (себебіне) қатысты түрлі түсіндірмелермен байланысты деген ой қорытуға болады.

М. Қахфтың айтуынша, алғашқы кездерде сала мамандарының арасында ислам экономикасының жүйесін құру үшін алдымен қаржы секторын ислам талаптарына сәйкестендіру керек деген ұстаным үстемдік етті. Нәтижесінде экономистер мен фикһ ғалымдарының теориялық жазбаларының дені ислам банктерінің құрылымы мен қызметтеріне бағыттталып экономиканың басқа аспектілері ескерусіз қалды. Мемлекеттің экономикалық саясатты жүргізу моделдері, қайырымдылық секторы мен халықтың әлеуметтік-экономикалық жағдайын көтеру сияқты өзге аспектілер тек кейінгі жылдары ғана зерттеле бастады (Kahf, 2004). Шынында өткен ғасырдың елуінші-алпысыншы жылдарындағы теориялық еңбектерді зерделеу барысында ондағы бар екпіннің ислам банктерін құруға түскендігі айқын байқалады. Экономиканың басқа секторларының ескерілмегендігі ХХ ғасырдағы жазбаларда ислам банктерінің дәстүрлі экономикалық жүйелердің (сол уақытта қолданыста болған капиталистік немесе социалистік экономикалық жүйелер) құрамында құрылу жағдайының есепке алынбағандығынан көруге болады (Kahf, 2001). М. әл-Жархи де шектеулі деңгейде қолданыс тауып отырған зекет және уақып институттарын айтпағанда ислам экономикасының практикада жүзеге асырылып жатқан жалғыз саласы исламдық қаржы секторы деген пікір білдіреді (Al-Jarhi, 2013). Негізінде, ислам қаржы жүйесінің толыққанды дамуы ислам экономикасының өзге де секторларының кешенді түрде жетілуіне тікелей тәуелді.

Исламдық қаржы жүйесі жалпылама алғанда шарифат үкімдеріне негізделгендігіне қарамастан, оның жұмыс істеу механизмдеріне қатысты түрлі теориялар мен пікірлер бар. Өткен ғасырдың жетпісінші жылдарына дейін исламдық қаржы саласында көбіне «Profit Loss

Sharing – пайданы бөлісуші шығынды да бірге көтерісуі тиіс» теориясы басымдыққа ие болып келді. Есесіне клиенттерінің кәсібі сәтті-сәтсіз аяқталғанына қарамастан берген қарызын үстіндегі өсімімен бірге өндіріп алатын дәстүрлі банк жүйесі әділетсіз деген сынға ұшырады. Исламдық қаржы саласындағы алғашқы теоретиктерде, өсімге қарыз беру моделін алмастырушы жалғыз балама – «мудароба» және «мушарака» үлестік қатысу қаржы келісімдері деген түсінік үстемдік етті. Мудароба мен мушарака келісімшарттары банк пен клиенттердің арасында борыштық қатынастың орнына серіктестік байланыс орнататын ең тиімді әрі әділ қаржы өнімдері ретінде танылды. Себебі серіктестік байланыс нарықтағы түрлі тәуекелдерді тек қана қаржы алған кәсіпкердің мойнына жүктеп қоймай, орын алған шығынды салымшылар мен қаржы институттарының бірге көтерісуін қамтамасыз ету ерекшелігіне ие. Жиырмасыншы ғасырдағы Мухаммад Узайр, Абу Әғлә Маудуди, Ахмад Нажжар және Мухаммад Хамидулла сынды зерттеушілер экономикадағы жұмыссыздық, инфляция, кедейшіліктің кең таралуы, әлеуметтік теңсіздік пен экономикалық игіліктердің белгілі бір таптың арасында айналып жүруі секілді проблемалардың басты себебі өсімқорлықта деп түсіндірді. Сәйкесінше қаржы жүйесінен өсімді алып тастап орнына серіктестік қаржы инструменттерін енгізу аталмыш проблемалардың басты шешімі ретінде қарастырылды (Siddiqi, 2006). Ол кезеңде барлық екіпін серіктестік концепциясына түскендіктен бүгінгі ислам банктеріндегі мурабаха, ижара секілді саудаға негізделген қаржы өнімдері зерттеушілердің назарынан тыс қалды (Ismail, 2002).

«Profit Loss Sharing – пайданы бөлісуші шығынды да бірге көтерісуі тиіс» теориясын ұсынушылар мудароба және мушарака секілді үлестік қаржы өнімдерін ислам банктерінің активтік және пассивтік қаржы операцияларында бірдей қолданудың маңыздылығын алға тартты. Аталмыш тұжырымды жақтаушылардың пікіріне сәйкес банк активтік және пассивтік операцияларын борыштық міндеттемелерге (бұл көзқарасты жақтаушылар «борыштық міндеттеме» деп дәстүрлі банктердегі пайызға ссуда беру өнімімен қатар, ислам банктеріндегі мурабаха сынды борыштық міндеттеме тудыратын қаржы өнімдерін мақсат тұтады) емес, пайда мен шығынды істің нақты нәтижесіне байлайтын серіктестік қатынастарға негіздеген

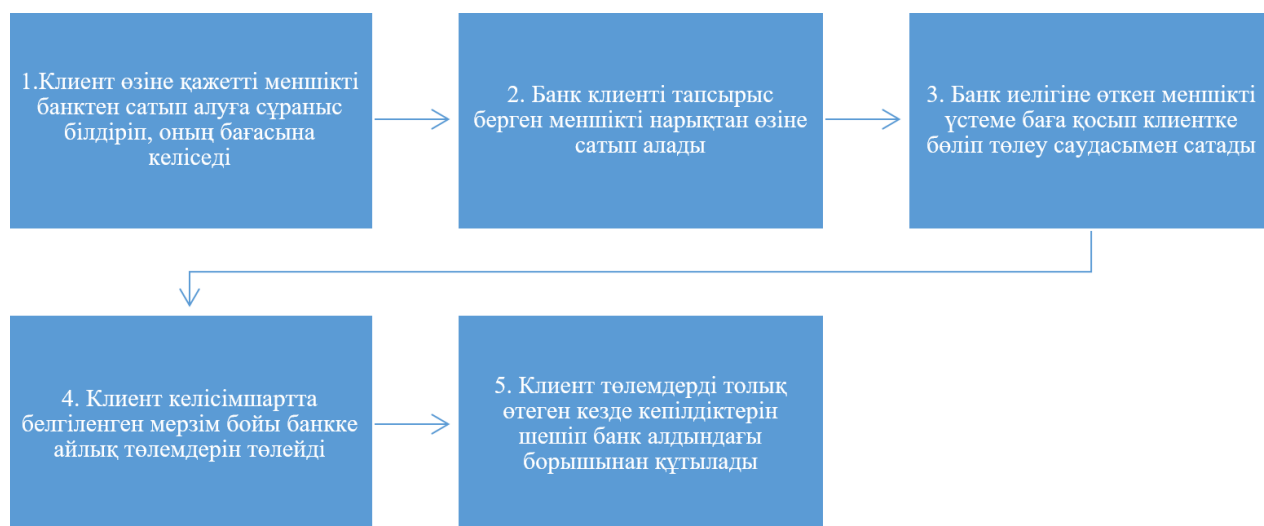
кезде ғана толық ислами сипатқа ие болады (Dawaba, 2007: 22). Ресурстардың мудароба арқылы жұмылдырылып мудароба арқылы жұмсалу моделі «two-tiered – қосарланған мудароба мәмілесі» деп аталады. Дегенмен аталмыш теория банк секторында әлі күнге дейін тиісті деңгейде қолданыс таппады. Іс жүзінде мудароба мәмілесі ислам банктерінің пассивтік операцияларында қолданылумен шектелді. Яғни мудароба мәмілесі депозиттік шоттар ашу барысында салымшылардың қаражаттарын жинақтау үшін қолданылатын негізгі қаржы өнімі ретінде мойындалғанымен банктің активтік, яғни клиенттерді қаржыландыру операциялары жағында қолайсыз деп танылуда. Мушарака және мудароба мәмілелерінің банктің активтік операцияларында қолданылуға икемсіздігі оларға тән «moral hazard – қиянатшылық қатері (немесе ақылақтық тәуекел)» тәуекелімен байланысты. «Moral hazard» – банктен қаржы алған кәсіпкерлердің арам пиғылда болу, жауапкершілікті толық сезінбеу, сенімді ақтамау, бизнес нәтижелерін жасыру, өтірік алдау секілді моральдық-этикалық нормаларды бұзу қауіпі. Шариғат бойынша, мудароба келісімшарты арқылы қаржы алған тарап (мудариб) тек қана мына екі жағдайда ғана бастапқы капиталды орын алған шығында өтеп беруге міндеттеледі: 1) мударибтің келісімшарт талаптарын бұзғандығы дәлелденсе; 2) мударибтің жұмысқа немқұрайлы қарап салғырттық танытқандығы дәлелденсе. Ортақ жобаның сәтсіздікке ұшырауына аталған жағдайлардан тыс факторлар себеп болған кезде мудариб инвестордың бастапқы капиталын өтеп беруге кепілдік бермейді. Бұл ерекшелік мудароба арқылы қаржы алған жауапкершілігі төмен кәсіпкерлердің тікелей өз қателіктерінен орын алған шығынды өтеуден қашып, сәтсіздікті сыртқы факторларға жабу ықтималын тудырады (Mervyn, 2015: 155,157). Осы тұрғыдан алғанда ислам банкингіне қатысты алғашқы теориялар қалыптасқан кезде бастапқы капиталды қорғау мәселесі назардан тыс қалғандығы байқалады (Siddiqi, 2006: 6).

Сонымен қатар «Moral Hazard» тәуекелі тек инвестордың капиталын қатерге тігумен шектелмей, табысты бөлісу жағында да сенімсіздік тудырады. Себебі мудароба келісімшарты арқылы түскен табыс нақты белгілінген сома күйінде емес 40/60 немесе 70/30 деген секілді өзара келісілген пропорциялық қатынаста белгіленуі тиіс. Инвесторға төленетін табыс мөлшерінің нақты сомамен белгіленбеуі мударибтің нақты

табыс мөлшерін жасыруу секілді қиянатшыл әрекеттеге бару ықтималын тудырады.

Аталмыш жағдаяттар өз кезегінде үлестік қаржы өнімдерінен өзге де балама қаржы өнімдерін іздестіруге деген сұраныс тудырды. Нәтижесінде жетпісінші жылдардың аяғы мен сексенінші жылдардың басында зерттеушілердің назары банктің активтік операциясы жағында сауда мәмілелерін қолдану мүмкіндігіне қарай ауа бастады (Mervyn, 2015:156,157)(Iqbal, Molyneux, 2005: 126). Бұған Ислам Даму Банкінің алғаш рет мұрабаха сауда келісімін қаржыландыру операциясы ретінде қолдану тәжірибесі түрткі болды. Атап айтқанда 1976 жылы Ислам Даму Банкі мұрабаха сауда келісімі арқылы Алжирден өңделмеген мұнай сатып алып оны Бангладешке бөліп төлеу негізінде сатты. Бұл бастама профессор Сами Хамудтың Ислам Даму Банкіне келіп мұрабаха сауда келісімін қаржы өнімі ретінде қолдануды ұсынғаннан кейін орын алды. Аталмыш қаржы операциясы Ислам Даму Банкінің құрылғалы бері жасаған алғашы қаржы операцияларынан болды (Kahf, 2011: 205). Мұрабаха сауда келісімінің қаржыландыру құралы ретінде қолданысқа енуі ислам банктеріне жаңа серпіліс берді. Ислам банктерінің қолданыс айналымына енген «мұрабаханың» фикһ кітаптарында аталған классикалық мұрабаха сауда түрінен өзіндік айырмашылықтары бар. Фикһтағы классикалық

мұрабаха – сатушының тауардың бастапқы құны мен үстіне қосқан үстеме бағасының мөлшерін ашып айтуын білдіреді. Ал ислам банк жүйесіндегі мұрабахада – клиент банкке белгілі бір тауарға тапсырыс беріп кейін оны банктен алдын ала келісілген бағаға сатып алуға уәде береді. Клиенттің тапсырысы бойынша банк аталған тауарды бірінші өзіне сатып алып, кейін оның үстіне қосымша құн қосып клиентке бөліп төлеуге (теориялық тұрғыда алғанда клиент банктен тауарды қолма-қол төлем арқылы алуы да мүмкін. Бірақ ислам банктерінде бұл транзакция әдетте бөліп-төлеу арқылы жүзеге асады. Себебі клиенттің банкке жүгінудегі себеп тауар құнын бірден төлеу мүмкіндігінің болмауы) келісіп сатады. Аталған екі форманы салыстырғанда классикалық мұрабаха екінші түрге қарағанда әлдеқайда қарапайым. Екінші түрінде мұрабахаға тән заттың бастапқы құнын айтып сату элементінен бөлек, тауарды алдын ала келісім негізінде сатып алып оны клиентке қайта сату, бөліп төлеу секілді қосымша элементтерді қамтиды. Сондықтан оның негізгі толық атауы «بيع المرابحة للأمر بالشراء», яғни «сатып алуға сұраныс білдірген клиенттің тапсырысы бойынша жүзеге асатын мұрабаха саудасы». Ислам банктерінің қолданысындағы түрленген мұрабаханың механизмі № 1 графикте (авторлар әзірлеген) келтірілген құрылымға ие:



№ 1 график – Ислам банктерінің қолданысындағы түрленген мұрабаханың механизмі

Әдетте исламдық қаржы саласында мұрабаха термині аталғанда классикалық түрі

емес аталмыш қаржылық мұрабаха түсініледі. Мұрабаханың классикалық және исламдық

қаржы жүйесіндегі түрленген формасына жалғыз ортақ сипат – тауардың бастапқы құны мен үстеме бағаның сатып алушы тарапқа белгілі болуы (Тақи Usmani, 1998).

Сала мамандары мен ғалымдар арасында үлестік қатысу мен борыштық қаржы өнімдерінің бір-бірінен артықшылықтары тұрғысындағы пікірталас әлі күнге дейін жалғасып келеді. Ғалымдардың бірі үлестік қатысу қаржы өнімдерін артық санаса, екінші бөлігі борыштық қаржы өнімдеріне басымдық береді.

М. Чапра (Chapra, 1985: 68,72), А.Ахмад (Ahmad, 1993: 19), Т.Усмани (Usmani, 1998), А. Али және Т. Хуссайн (Ali, Hussain, 2016: 119,127) ислам банктері қаржылық делдалдық қызмет сауда-борыштық қатынастан гөрі үлестік қатысу қаржы өнімдерін қолданған кезде экономика тұрақты әрі қарқынды дамиды деген тұжырымды алға тартады. Мұндай тұжырымды жақтаушылардың айтуынша ислам банктері үлестік қаржы өнімдерін іске асыруды қолға алған кезде ғана дәстүрлі банктерден өзгешеленді (Siddiqi, 2006: 6).

Үлестік қатысу өнімдерінің артықшылығын айтушылардың бірі Ә.Дәууаба ислам банктерін алғашқы теориялық негіздерден ауытқып кетті деп сынап, ислам банктері мурабахадан гөрі мушарака және мудароба қаржы өнімдерін көп қолдануы керек деген пікір білдіреді. Дәлел ретінде ислам банктерінің моделін құрған алғашқы теоретиктер мушарака және мудароба мәмілелерін ислам банктерін дәстүрлі банк жүйесінен ерекшелетін негізгі қаржы өнімі ретінде ұсынғандығын алға тартады (Dawaba, 2007:22,23).

Ә. Дәууабаның көзқарасын зерделейтін болсақ оның пайымдауынша ислам банкі қаржы ресурстары арқылы түрлі бизнес жобаларын инвестициялап, капиталын нарықтағы қатерлерге тігуі қажет. Мұндай көзқарас көбіне өсімқорлықтың тыйым салынуының себебі ссудалық пайыздың алдын ала кепілдендірілген табыс болғандығында деген түсініктен туындайды. Өсімнің тыйым салынуының себебін осылай түсінгендер нарықтағы тәуекелдерге тәуелсіз алдын ала белгілі болған немесе кепілдендірілген табыстардың барлығына сыншы келеді.

М. Қахф өсімқорлықтың харам болуының себебі ондағы пайыздың алдын ала белгілі болуымен қатысы жоқ екендігін айтады. Пайыздық мөлшерлемені алдын ала нақты бекітпестен оның мөлшерін нарықтағы өзгерістерге тәуелді етіп қою өсімнің шариғи үкімін жеңілдетпейтіндігі

соның айғағы (Kahf, 2014: 46). Сондай-ақ ислам шариғатында алдын ала белгіленген табыстың бәрі харам деген қағида жоқ. Исламдық қаржы жүйесі сауда, жал және серіктестік секілді үш негізгі қаржы принциптеріне негізделген. Ондағы сауда және жал принциптеріне негізделген қаржы өнімдерінің барлығы табиғатында табыстың алдын ала белгілі болуын талап етеді. Сауда және жал мәмілелеріне қатысты аталмыш талап Құран және сүннетте бекітілген. Сондықтан ислам банктерінің қаржы операцияларынан түсетін табыс түрлерінің барлығын нарықтағы өзгерістерге сәйкес құбылмалы ету шариғат талабы емес. Шариғат бойынша табысты алдын ала белгілеуге шектеу қоятын принцип тек қана мушарака және мудароба сынды серіктестік қаржы өнімдеріне тән (Kahf, 2014: 29).

Исламдық қаржы саласындағы үлестік қатысу қаржы өнімдерінің артықшылықтары туралы теориялар қанша айтылғанмен іс жүзінде нарықта борыштық қаржы өнімдері үстемдік етеді. IFSB халықаралық ұйымы ұсынған ақпаратқа сәйкес 2018 жылдың екінші тоқсанындағы көрсеткіш бойынша мудароба қаржы өнімінің ислам банктерінің активтік операциялар жағындағы қолданылу үлесі 0,5 % құраса, мушараканың үлесі бар болғаны 3,3 % ғана жеткен. Есесіне мурабаха қаржы өнімінің қолданылу жиілігі 36,0 % құраған (Adeyemi, Archer, 2019: 4). Бұл көрсеткіш ислам банктерінің транзакцияларын толығымен үлестік қатысу қаржы өнімдеріне негіздеу туралы теория ислам банктерінің шынайы өмірдегі тәжірибесінен аса көрініс таппағандығын айқындайды.

Н. Сыддиқи бұл жағдайды алғашқы теоретиктер үлестік қаржы мәмілелеріне тән тәуекел аспектілері мен сауда-жал келісімшарттарының қаржы өнімдері ретінде қолданылу әлеуетін ескеруде қалыс қалған, теорияның аталмыш кемшілік тұстары нақты практикаға келгенде айқындалған деп түсіндіреді (Siddiqi, 2006: 6).

Алайда Ә. Дәууаба мұны теориядан емес практикада көреді. Ә. Дәууабаның айтуынша, үлестік қатысу өнімдерінің қолданыссыз қалуының себебі теорияның тиімсіздігінде емес, керісінше практиктердің теорияны тиісті дәрежеде басшылыққа алмауында. Оның ойынша, теориялық негіздер толық қалыптасып үлгермей жатып практиктердің ерте іске кірісіп кетуі ислам банктерінің бастапқы мақсат-міндетінен ауытқып кетуіне себеп болды (Dawaba, 2007: 13,15).

Әсілі, бұл мәселе ислам банктері таза қаржы делдалдық (қаржы делдалдығы – коммерциялық банктерге тән уақытша бос ақшалай қаражаттары бар адамдардың салымдарын жинақтап, керісінше қаржылай дефицит көріп жүрген тараптарға орналастыру қызметі) институттар болуы керек пе әлде нарыққа тікелей қатысушы инвестициялық ұйымдар ретінде қызмет атқару керек пе? деген ислам банктерінің функционалдық міндетін анықтауға байланысты қарама қайшы пікірлерден туындайды. Ислам экономистерінің көпшілігі ислам банктерін қаржы делдалдық институттар деп есептеуге басымдық бергеніне қарамастан кейбір зерттеушілер оларға делдалдықтан тыс қызметтерді жүктеуде. М. Қахфтың айтуынша, банк институтының табиғаты түрлі бәсекелестік жағдайлар мен тұрақсыз өзгерістерге тәуелді нарыққа тікелей араласуға бейімделмегендіктен ислам банктерінің қаржылық делдалдық функциясына шектелгендігі дұрыс (Kahf, 2004: 5,6).

Қаржы делдалдығы қызметін ұсыну исламда құпталған істер қатарына жатады. Сондай-ақ қаржы делдалдығы қызметі дәл бүгінгідей болмаса да орта ғасырларда түрлі форматтарда көрініс тауып, ислам ғұламаларының тарапынан мақұлданған. Мысал ретінде классикалық фикһ кітаптарында кездесетін «*القضائر بئختار*» – мудариб нудариб» мәселесін атап өтуге болады (Iqbal, Molyneux, 2005: 18)

Ал мудароба және мушарака секілді үлестік қаржы өнімдерінің қолданыс аясына келсек, әрине аталмыш мәмілелердің экономикадағы рөлін ешкім жоққа шығармайды. Үлестік қаржы қатынастары бұрынғы заманнан қазіргі күнге дейін түрлі институттар аясында әркелкі формаларда өз қолданысын тауып келеді. Исламдық қаржы саласында мушарака және мудароба мәмілелері банктің бастапқы капиталын қалыптастыруда және нарықтағы артық ақшалай қаражаттарды жұмылдыруда, яғни депозиттік шоттарда кең қолданылатындығы белгілі. Дегенмен аталмыш қаржы өнімдерін коммерциялық ислам банктерінің активтік операциялары (қорларды үлестіру) жағында қолданудың шынында жоғарыда атап өткендей қолайсыз жақтары бар. Үлестік қаржы өнімдері арқылы бизнесті қаржыландыру тек қаржылық делдалдық қызметін атқаруға дағдыланған коммерциялық банктердің функционалды ерекшеліктеріне сәйкес келмейді. Сондықтан үлестік қаржы мәмілелерінің исламдық қаржыдағы қолданылу үлесін арттыру үшін ком-

мерциялық банктерден бөлек исламдық инвестициялық және венчурлік қорлар секілді бизнестік жобалардың қаржыландыруға арнайы маманданған институттарды ашуға ешқандай кедергі жоқ (Iqbal, Molyneux, 2005: 125). Себебі бос ақшалай қаражаттарын венчурлік қорларға салатын инвесторлар басынан жоғары нарықтық қатерлерге дайындалып, үлкен тәуекелдерге бел буады. Сәйкесінше бизнес жоба сәтті аяқталған жағдайда банктік депозитке қарағанда әлдеқайда жоғары табысқа қол жеткізеді. Осы тұрғыдан қарағанда ислам банктерінің банктік табиғатына сәйкес келмейтін қызмет түрлерін соған арнайы маманданған өзге қаржы институттарға үлестіру өмірлік нақты жағдаяттарға негізделген шешім болып табылады. Сонда нарықтық тәуекелдерге дайын емес инвесторлар бос қаражаттарын ислам банктерінің депозиттеріне салса, көбірек табысқа үміт етуші тәуекелшіл инвесторлар үшін исламдық венчурлік қорларға жүгіну таңдауы болады.

Екінші жағынан қарағанда, мурабаха секілді борыштық қаржы өнімдерінің ислам банктерінің негізгі қаржы өніміне айналуы олардың мінсіздігін білдірмейді. Ислам банктерінің тек қана мурабаха қаржы өнімімен шектелуінің жағымсыз жақтары да жоқ емес. Олардың бірі – мурабахадан туындаған міндеттемелердің өтімсіздігі (неликвидность). Шарифат нормаларына сәйкес борыштық қатынас тудырушы қаржы өнімдерінен қалыптасқан активтерді секьюритилендіруге тыйым салынған. Басқаша айтқанда борыштық қаржы өнімдері аты айттып тұрғандай банкпен клиенттер арасында борыштық қатынас туғызады. Сәйкесінше ислам банктері клиенттерінің борыштық міндеттемелерін екінші нарыққа сатуға ұсына алмайды, себебі шарифатта қарызды сатуға тыйым салынады. Мұны исламдық қаржы индустриясында екінші нарықтың дамуына кедергі келтіруші негізгі себеп ретінде қарастыруға болады. Ал үлестік қатысу қаржы өнімдері арқылы туындаған серіктестік қатынастарды секьюритилендіруге шарифат тұрғысынан шектеу жоқ. Яғни мушарака немесе мудароба арқылы қалыптасқан банктік активтер екінші нарыққа ұсынуға бейімділігі жағынан жоғары өтімділікке ие (Iqbal, Molyneux, 2005: 125).

Қорытынды

Қорыта айтқанда дәстүрлі банктердегі қаржы операциялары пайыздық несиеге негізделуі

мұсылман қоғамының наразылығына тап болды. Пайыздық несие беру шарифат нормаларына қайшы болғандықтан, фикһ ғұламалары мен мұсылман экономистер балама қаржы жүйесін қарастырып, түрлі теориялар ұсына бастады. Исламдық қаржы жүйесіне қатысты теориялардың әркелкі болуы бірінші кезекте өсімқорлықтың тыйымына қатысты түсіндірмелердің әртүрлігімен байланысты деген қорытындыға келуге болады.

Сондай-ақ ғалымдардың өсімге балама исламдық қаржы өнімдері туралы теорияларының әркелкі болуы жоғарыда талқыланып өткендей түрлі пікірталастар тудырды. Жалпылама алғанда зерттеушілердің бір бөлігі борышқа негізделген қаржы өнімдеріне басымдық берсе, енді бір бөлігі үлестік қатысу қаржы өнімдерін артық санауда. Дегенмен қарастырылған мәселені саралай келе объективті баға беретін

болсақ, ислам банктеріне ұсынылған аталмыш қаржы өнімдердің әрқайсысының өзіндік ерекшеліктері бар деген ой қорытуға болады.

Мақалада жүргізілген салыстырмалы талдаудан борыштық қаржы өнімдеріне тән артықшылық үлестік қатысу өнімдерінде жоқтығын, керісінше үлестік қатысу өнімдеріне тән артықшылықтың борыштық қаржы өнімдерінен табылмауын байқаймыз. Бұдан аталмыш екі топқа кіретін қаржы өнімдерін бір-біріне қайшы қоюға немесе бірін екіншісінен абсолютті түрде артық деп санауға болмайтындығын түсінеміз. Бірінің тиімді атқарған функциясын екіншісі толық атқара алмау себепті бір-бірін толықтырушы өнімдер ретінде қарастырған жөн. Олардың әрқайсысын өз табиғатына сәйкес тиімді бағытта қолданудың тетіктерін қайта қарастырып одан әрі жетілдіру исламдық қаржы жүйесін дамуына жаңа серпіліс берер еді.

Әдебиеттер

- Adeyemi A., Archer S. (2019) Risk sharing in Islamic banks. IFSB working paper series. Technical and Research Department. – Kuala Lumpur. – 44
- Ahmad A. (1993) Contemporary Practices of Islamic Financing Techniques. IRTI Research Paper No. 20. Jeddah: IRTI (Islamic Development Bank). – 43.
- Ali M.A. and Hussain T. (2016) Equity Based Finance: A Product Development Perspective. Journal of Global Business and Social Entrepreneurship, vol. 1, no.1. – 119-127.
- Al-Jarhi M. (2013) Gaps in the Theory and Practice of Islamic Economics. Jidda, Saudi Arabia. Journal of King Abdulaziz university: Islamic Economics, vol. 26, no. 1. – 43-254.
- Al-Suwailem S. (2009) Qadaia fil-iqtisad wat-tamuil. International Islamic Bureau for Economics & Finance. Daru Kunuz wa Shibiliya. – 520.
- Dawaba, A. (2007) Dirasaat fit-tamuil al-islami [Studies in Islamic Finance]. – Cairo: Daru as-Salam. – 257.
- Chapra M.U. (1985) Towards a Just Monetary System, London: The Islamic Foundation. – 299.
- Fahim Khan M. (1991) Time value of money and discounting in Islamic perspective. Review of Islamic Economics, vol. 1, no. 2. – 35-45.
- Iqbal M. and Molyneux P. (2005) Thirty Years of Islamic Banking: History, Performance and Prospects. Antony Rowe Ltd, Chippenham and Eastbourne. Great Britain. – 209.
- Islahi A. (2009) Four generation of Islamic economists. Journal of King Abdul Aziz university Islamic Economics. Vol.23 No. 1. – 165-170.
- Ismail A. (2002) The deferred contracts of Exchange: Al Qur'an in Contrast with Islamic Economics, Theory of Banking and Finance. Malaysia: Institute of Islamic Understanding. – 78.
- Kahf M. (2004) Islamic Economics, what went wrong? http://monzer.kahf.com/papers/english/ISLAMIC_ECONOMICS_what_went_wrong_SEPT_03_IRTI.pdf
- Kahf M. (2011) Asassiyatu tamuul islami [Fundamentals of Islamic Finance]. Kuala Lumpur, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance. – 391.
- Kahf M. (2014) Notes on Islamic Economics: Islamic Finance and Banking. Great Britain. – 478.
- Kahf M., Khan T. (1992) Principles of Islamic financing: A survey. IRTI. – 47.
- Mervyn K. L. (2015) Models of Islamic Banking: The Role of Debt and Equity Contracts. KJAU: Islamic Economics., vol. 28. No. 1. – 151-164.
- Monzer K. (2001) Hiuwar haula al-uwasata al-maaliya wa al-masaarif al-islamiya [Dialogue on financial intermediation and Islamic expenses]. Journal of King Abdul Aziz university Islamic Economics, vol. 13. – 91-99.
- Siddiqi N. (2006) Islamic Banking and Finance in Theory and Practice: a survey of state of the art. Islamic Economic Studies, vol. 13, No.2. – 1-46.
- Taqi Usmani M. (1998) An introduction to Islamic Finance. Karachi: Idaratu Maarif https://muftitaqiusmani.com/books/english/pdf/An_Introduction%20to_Islamic_Finance.pdf
- Vogel, F., and Hayes S. (1998) Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return. Kluwer Law International. The Hague. The Netherlands. – 348.

ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМДАРЫ

FOREIGN PUBLICATIONS

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Ali Rafet ÖZKAN 

Ankara University, Turkey, Ankara

E-mail: ozkanarafet@gmail.com

**RITES FOR THE HOLY VISITS AND FEAST –
RITUALS IN ANATOLIEN GYPSIES**

Visiting places and festal practices have taken place in all societies for very long years. These are the practices directly related to the “holy time and place” concept indispensable to mythology likewise. However, this matter bears qualities beyond myths. Gypsies in Turkey have largely joined into settled life. There are still those partially or wholly living as nomads. Gypsies pursuing settled life vastly pay visits to tombs, graves and other visiting places in their area for visitation purposes as they have adopted the Sunni Islam belief. They also have locations only they visit. In Yusufeli, Artvin, “Hafız Poşa Tomb” is visited by the local gypsies in all feasts without fail. “Cüro Baba Tomb” in Kasımpaşa, Istanbul “Father Evliya Ethem Tomb” in Sulukule, “Toklu Dede” in Çınardibi, “Cıbalı Hazretleri” in Küçükmustafapaşa and “Kandilli Hodja” in Tokmaktepe are the vivid examples of some visiting places gypsies in Istanbul show interest today as well as in the past. I would like to present this study based on my own research and experience between the years 1996–2000.

Key words: feast, visitation, gypsy, holy place, holy time.

Әли Рафет Өзкан

Анкара университеті, Түркия, Анкара қ.

e-mail: ozkanarafet@gmail.com

**Киелі жерлерге бару және мерекеге арналған ғұрыптар –
анадолы сығандарының рәсімдері**

Қоғамдық орындарға бару мен мерекелік рәсімдер көптеген жылдар бойы адамзат тарихындағы барлық қоғамдарда орын алып отырды. Бұл бір жағынан мифологияға да қатысты деп саналатын «қасиетті уақыт пен жер» ұғымымен тікелей байланысты тәжірибелік амалдар. Түркияны мекен еткен сығандар негізінен отырықшы өмір салтына көшкен. Дегенмен де көшпелі өмір салтын ішінара немесе толығымен ұстанатындар қатары әлі де кездеседі. Отырықшы өмір салтын ұстанатын сығандар зиярат, қабірстандарға және осы аймақтағы басқа да жерлерге зиярат ету мақсатында жиі барып тұрады. Бұл олардың исламның сүнниттік бағытын ұстанатындығымен де байланысты. Олардың тек сығандар ғана барып тұратын жерлері де бар. Артвиннің Юсуфели қаласында жергілікті сығандар өздерінің мерекелері кезінде міндетті түрде “Хафиз Пашаның қабіріне” барады. Қасымпашадағы «Қуро Баба мазары», Ыстамбұлдағы «Әкем Әтхемнің мазары», Сұлукулдағында, Чинардибидегі «Токлу Деде», Күчүкмұстафашадағы «Чибали хазіреттері» және Токмактепедегі «Кандили қожа» зиярат етілетін жерлердің нақты үлгілері. Стамбұлдағы сығандардың бұл жерлерге деген қызығушылығы бұрынғыдай бүгінгі күнде де сақталған. Мақалада 1996–2000 жылдар аралығындағы өз зерттеулер мен тәжірибелеріме негізделген нәтижелер ұсынылды.

Түйін сөздер: мерекелер, зиярат, сығандар, киелі жер, киелі уақыт.

Али Рафет Озкан

Университет Анкара, Турция, г. Анкара

e-mail: ozkanarafet@gmail.com

Посещение святых мест и обряды празднования – ритуалы анатолийских цыган

Посещение мест и праздничные обычаи имели место во всех обществах в течение очень долгих лет. Это практики, непосредственно связанные с концепцией «святого времени и места», также связаны и с мифологией, но зачастую, выходят за рамки мифов. Цыгане в Турции в значительной степени перешли к оседлому образу жизни, но есть еще те, которые частично или полностью придерживаются кочевнического образа жизни. Цыгане, ведущие оседлый образ жизни, часто посещают гробницы, могилы и другие места для посещений в своем районе, поскольку они приняли ислам суннитского толка. У них также есть места, которые посещают только цыгане. В Юсуфели, Артвине, «Могила Хафиза Поша» местные цыгане обязательно посещают во время

своих праздников. «Гробница Куро Бабы» в Касымпаше, в Стамбуле «Могила отца Эвлия Этхема», в Сулукуле, «Токлу Деде» в Чинардиби, «Чибали Хазретлери» в Кючюкмустафапаша и «Кандилли Ходжа» в Токмактепе являются яркими примерами некоторых мест посещения цыган в Стамбуле, интерес к этим местам сохранился сегодня, как и в прошлом. В статье представлены результаты, основанные на моих собственных исследованиях и опыте в период с 1996 по 2000 год.

Ключевые слова: праздники, посещение, цыгане, святое место, святое время.

Introduction

Each sacred site has social, cultural, political and religious aspects. In this context, people from different walks of life may have various definitions and explanations about sacred objects according to their social position and profession.

The phenomena such as cultic- visitation and pilgrimage are somewhat central to all religions and cultural systems. By visiting the graves of the places, places or people they deem sacred, people desire to participate in that holiness, to integrate with the holy one, and to get rid of all kinds of sins on this occasion. Hajj (or pilgrimage) and other religious visiting to the sacred places also serve on this purpose. Hopes for the future are kept alive by making vows and offering sacrifices in the places visited or in the graves of individuals. In all Turkish countries, the graves of martyrs and saints are cultic places in pilgrimages. This holy visit also serves to establish unity and solidarity. In other words, pilgrimage or grave-yards visits can also function an urgent role in the establishment of cultic-unity and co-religious solidarity, apart from purifying individuals from their sins, gaining the consent of Allah and giving spiritual happiness. “Wherever there is a saint's grave, it is Turkish land. Where there is no Saint (lit. awliya), there is no Turk either” (Güngör 1990: 150). As the late sociologist Erol Güngör pointed out that in fact religious places such as tombs, shrines as well as the other sacred cultic holy places are the most important symbols that make an ordinary soil a homeland.

Gypsies living in Turkey also visit the graves of both saints and people they value, who have a significant impact on the preservation of their own identities. Whereas those visits show that they protect the beliefs of the society they live in and the saints they value, they also try to protect their cultural identity by pilgrimages-visits to the graves of those they value, whom they consider as their patrons as well as their protecting souls for the ethnic identities. To summarize up, the phenomenon of visiting and pilgrimage of Gypsies in Turkey has three main and vital dimensions such as religious, cultural and social.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

Due to the fact that Turkish gypsies live a closed life as well as their lack of information about their culture and traditions has led us to such a research. The fact that the subject-matter has an original content and a unique scientific character is another motivation for writing this article.

The main purpose of this study is to reveal that the Gypsies community in Turkey, with whom we have lived together for more than a thousand years, is an integral part of our country and that they are no different from other local citizens and that they are a part of us and our cultural richness. One of the aims of this study is to find out that these people, with whom we have lived together for centuries, are a vital part of Turkish rich societal unit they live in without being excluded due to their ghetto-like life-styles. Despite the difference in culture and life. Another goal of ours is to make it clear that gypsies, like all other people living in Anatolia, respect Anatolian religious saints (lit. awliya) as well as perform regularly visiting those graves. Because, human being him/herself is precious creature. Regardless of nationality or ethnicity, being human is an asset in itself. They also show that they are in harmony with the country they live in by performing those visiting's and pilgrimage phenomenon. Of course, the diverse ethnical peoples living in a country are considered as its wealth, but the existence of common points is another separate and distinctive wealthness.

Scientific research methodology

This research is a field-study. On the occasion of this research, gypsy regions living widely in Turkey were visited and an empirical field research was carried out by experience of symbiosis and convivenza among them. In this study, observation, participatory observation and interview methods were applied due to the nature of the subject-matter. The comparative historical method was applied to the main themes such as visitings and cross -cults of the

gypsies living throughout the world. The Phenomenological hermeneutical approach is used also in order to get the core- meanings of the so-called cultic phenomena

Main part

Visiting Places and Pilgrimage

Many gypsies settled in Anatolia visit the tombs, graves and visiting places popular in their areas because they largely take part in the Sunni Muslim groups. However, there are some precious places in some lands only visited and cherished by the gypsies themselves. In Yusufeli, Artvin, "Hafız Poşa Tomb" is visited by the local gypsies certainly in every feast. "Cüro Baba Türbesi" in Kasımpaşa in Istanbul, "Father Evliya Ethem" in Sulukule, "Toklu Dede" in Çınardibi, "Cibali Hazretleri" in Küçük-mustafapaşa, "Kandilli Hodja" in Tokmaktepe are some of the places they pay attention today as well as in the past (Kaygılı, 1939: 269). The tomb of the person known as "Belly Dancing Grandpa" in Meydancık, Bursa or as "Gypsy Grandpa" is another place visited by gypsies (Malkoç, 1997: 80). Sometimes they attach fabric to the trees around the tomb to make a wish. The tomb of "Broken-neck Grandpa" in Canakkale is also a cherished location of the gypsies. The tomb of a popular person in Akhisar, "Grandpa of Karaköy" is another example for these places.

Apart from these local points, there is Hacibektaş, which is the significant visitation place for the gypsies of Bektashi belief. They go to Hacibektaş in Kırşehir every year on the 15th, 16th and 17th of August, offer such sacrifices as goat or sheep and take vows there. The sacrifice is consumed there by way of cooking and eating. If the sacrifice is made for a vow, then the meat is given away to needy people without being eaten by the people sacrificing. These locations are more popular for the gypsies from cities like Kayseri, Adana, Osmaniye, Denizli, Bursa-İnegöl and Sakarya (Özkan, 2000:118).

Gypsies are known to have some visiting locations in every country. Such groups as Sinti, Roma, Gitano et cetera have some preferred visitation places in almost every city in Europe. The most well-known of these is "Saintes-Maries-de-la-Mer" of the South France. Each year, thousands of gypsy pilgrims arrive in this place to worship Nun "Dark Sarah" and to carry her statue with religious parade by the sea on the 24th and 26th of May Arnold 1965: 168; Vossen, 1983:229). They visit "Saintes-Maries-de-la-Mer" for pilgrimage twice a year in Octo-

ber and March. Yet, the most significant visit is on the 24th and 26th of March (Gronomeyer-Rakelmen 1988: 149; Block 1962: VI 1909). As it happens in the case of Hacibektaş, many local and foreign tourists attend the ritual as audience on the 24th and 26th of March. Also because European gypsies are mostly Christians, they pay respect to the holy people of the Christianity and Protestantism and visit their tombs as well (Vossen, 1983. 230).

Gypsy Feasts and Celebrations

Similar to the gypsies worldwide having their own way of celebration, Turkish gypsies also have local feasts and festivals.

Although it is believed that the Turkish gypsies converted into Islam have left "Dark Sarah" celebrations, "Kakava Feast", which is celebrated by lots of gypsies in the locality of Şeytandere, Kırklareli on the 5th of May is quite the same with St. George's Day of Christianity and the practices in this feast show great resemblance to the ones of the "Dark Sarah". The feast they call "Kakava" begins on the 5th of May, yet they unite this celebration with the local Spring Festival (Hıdırellez) of the 6th of May. Thus, they perform both "Kakava" and "Hıdırellez" celebrations on the 5th and 6th of May every year (Özkan, 2000: 119).

"Kakava" means "Stewpot Feast" in the gypsy language. I think the exact meaning of this word is also "Stewpot Feast" (Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik lugat, 1981: 1027). Because these celebrations are the practices stemming from the beliefs of dark-skinned citizens rather than the need for fun and entertainment (Sakaoğlu 1995: 291).

"Kakava Feast" is known to have been celebrated within the borders of the Ottoman Empire since 15th century. Roman citizens in Kırklareli go to the forest area in the suburbs of the city and hang the branches of the trees they have collected on the doors and windows of their houses on the 5th of May. This practice is done to keep the evil spirits and witches away from people, animals and crops in their area. At the same day, crop spikes gathered from the fields are placed in the house for fertility. On the evening of the 5th of May before sunset, they also have a tradition of burning a mat out of their houses. Everyone must leap over the burning mat three times. When I asked the gypsies the reason of this practice in an interview, they told me it was done to kill the fleas. Besides, they have another practice called "41 weed". In this practice, the pots which contain the water of a creek named "Şeytandere" are filled with 41 stones and 41 weeds on the 5th of May (sakaoğlu, 1995: 291). Then, people have

a bath with this water for health purposes on the 6th of May. All gypsies living in this locality race to "Şeytandere" on the 6th of May because the real feast takes place on that day.

Anatolian gypsies are banned from eating lamb meat before the 6th of May. According to their belief, whoever eats lamb meat before this holy day is considered to be eating the flesh of their own children who are dead. Lamb or goat should be sacrificed before sunrise. After the eldest of the family prays to God for having protected them through the winter, the lamb is positioned towards the sun. After the lamb is given some water for past sins, the sacrifice is carried out. It is as well believed that those who have sacrificed lamb or goat at "Kakava Feast" shall be rewarded with sorcery power. The same practice is seen on St. George's Day of the European gypsies, when they sacrifice lamb or goat on that day just like Turkish gypsies do (Tomasevic-Djuric 1989: 24). Besides, Hindus are observed to get up before sunrise for praying and facing the east while worshipping. I would like to point out the similarity (Tümer- Küçük 1997: 104).

"Kakava Feast" was celebrated in the village "Asilbeyli" in the past. Later, the celebration point is taken to the locality of Şeytandere, which is 4 km away from Kırklareli. "Kakava Feast taking place in "Şeytandere" is then turned into a cultural festival embracing the art performances by the verdict of the Kırklareli Parliament of Municipality. "Kakava Feast" is now celebrated for three days as "Karagöz Culture, Art and Kakava Feast" from the 22nd to the 24th of May. When the weather is not good, the dates might be drawn back.

During this three-day festival, such practices as wallpaper and kite competitions for children, beauty contest for young girls and also cart-decorating and shoe shine box-ornamenting competitions gives a different dimension to the celebrations.

Though the feast is provided with another identity through cultural and art performances to get the interest of the local people for entertainment as well, Roman citizens have their own way of enjoying the "Kakava Feast". They arrive at Şeytandere with their families as the feast suggests. They put tables in the creek, drink and have a good time. In this respect, "Kakava" presents two different images. On the one hand, you can realise the funny screams, natural sounds and kebab smell of the goat meat from the creek where the gypsies are enjoying. On the other hand, there is formal entertainment designed for all people (Özkan, 2000: 120).

When I talked to the Roman citizens, they expressed that they were not content with the degener-

ation of the feasts originating from their own traditions and morals.

In the "Kakava Feast", big fire is set up for the celebration of "Hidirellez, the Spring Festival" and people leap over the fire. People with carts ornament them with all colours. Leaping over the fire is performed for killing the fleas as the Romans said. The cleansing quality of fire is also emphasised in the old Turkish belief (Sarıkçioğlu, 1983: 92).

Roman "Kakava Feast" was celebrated in Edirne before it was taken to Kırklareli. Romans from Edirne went to Tunca River and facing the sun, they scrubbed their backs with willow branches and had a bath in the river (Onur, 1995: 275).

Another gypsy feast is the one celebrated for Goddess "Bibi" in March. The feast performed for paying respect to Bibi is the continuation of an ancient tree cult. The feast takes place around a tree bearing fruits, especially pear tree. The tree around which the feast is celebrated is named "Bibi" after the feast. The tree is decorated with flowers and red ropes before the feast. On the day of the feast, the gypsies gather around the tree to have the feast dish. Fish, rice, bean and similar food as well as drinks with alcohol are put in the ground. Then, the celebrations start after they pray and chant to Bibi to provide them with health and happiness. The feast organiser who changes every year serves food and drink to men, women and children. Those having their food and drink pray for the well-being of the organiser and the organiser responds them with the same prayer. Later, the people go to their houses and keep celebrating till the evening (Özkan, 2000: 125).

This feast which is to respect Goddess "Bibi" and to relive the ancient tree cult is witnessed to be forsaken by settled gypsies (Gonda 1960: XI. 49). However, this is a practice of the nomad gypsies despite rarely and it continues as "Humbara Feast". Nomad gypsies celebrating it on the 14th of March believe "Humbara Feast" to be their day of liberation (Yayan, 1983: 17-18). I think this liberation is also a way of realising the wrath of Goddess "Bibi" because all gypsies in the world perform this feast to remember the wrath of Bibi.

Conclusion and discussion

Today, the rites of visiting holy places or sanctified sites are described as religious tourism. In this context, the types of religious tourism can be divided into the following groups: Pilgrimage tourism, Esoteric tourism and Sacral tourism. Journeys taken by various religious persons to visit holy places are

called Pilgrim tourism. Esoteric tourism includes individual journeys to increase the traditional religious beliefs in a person who wishes to understand the talismanic powers of so-called sacred sites. As for the sacral tourism, it is when people having talismanic endeavours visit a certain sacred site in attempt to contact the metaphysical world. Sacral ("sacrum" in Latin, meaning sacred or strength) means ascribing a special meaning to an object, thus turning it into a mystical entity and increasing its irrational significance. Therefore, the words such as "holy", "sacred" and "strength" are called sacral terms as a whole in the Religionswissenschaft. (Özkan, Kamolava, Baitenova, Kantarbaeva, 2019: 204).

The World Tourism Organization UNWTO, has stated that religious tourism is the most prestigious branch of touristic journeys in the 21st century due to the increase in visits to the holy lands and sacred sites. Nowadays, due to the increasing competition amongst countries, regions and cities, each region is able to promote its values better than ever for the contemporary age we live in, making this competitive atmosphere necessarily significant. (Özkan, at al. 2019; 204).

Consecration of the holy places have been existing since many ancient times. As people's enthusiasm and desirous wishes changed over time, diversified views about holy shrines emerged in society. The deep interest in temples has also increased due to the influence of methods and ideas in the areas of the study of religion since the 19th century.

Mircea Eliade's definition of sacred site makes this subject more understandable. For him "each kratophany (manifestation of power) and hierophany (manifestation of the sacred) transforms the space where it emerges: The site, which was not sacred until that day, becomes sacred" (Eliade, 2003, 355). In fact, according to Eliade, the notion of sacred site is based on the religious idea of renewing the arche-typical hierophany, which blesses a place by drawing a line around it to isolate it from the profane place surrounded around it (Eliade, 2003, 356).

Holy time and places have been of great importance in the history of mankind. Accordingly, Romans living in Turkey have kept visiting holy places determined by their customs and preserving their festal traditions up to date.

In the case of Saintes-Maries-de-la-Mer" in South France, the European gypsies take the statue of "Dark Sarah" from the church and carry it till the sea and then get into the water by their bellies, which resembles to Hindu rituals. Hindus also take their cult figures to a walk on the feasts and special days and drag them to the river by cars and wash them in ceremony. Further, Hindus' getting into Ganj River and then, the European gypsies' taking the "Dark Sarah" statue into the sea and finally, the Roman citizens' in Turkey entering the Şeytandere creek on Kakava have indeed great similarity in practice. Turkish Romans accommodating in Thrace aim to get rid of evil spirits by taking a holy bath in the creek of Şeytandere.

References

- Arnold, Hermann (1965) *Die Zigeuner. Herkunft und Leben der Staemme im deutschen Sprachgebiet mit einem Nachwort von Professor Rudolf Gunzert, Freiburg im Breisgau.* – 322.
- Block, M. (1962) "Zigeuner", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Herausgegeben von Kurt Galling, Tübingen, 1962, VI / 1908-1909.*
- Eliade, Mircea. (2003) "Dinler Tarihine Giriş". İstanbul: Kabalcı Yayınevi. – 455.
- Gonda, Jan (1960) *Die Religionen Indiens. I. Veda und alterer Hinduismus. In der Reihe: Die Religionen der Menschheit Bd. 11, Stuttgart.* – 369.
- Gronemeyer, Reimer - Rakelmann, Georgia A. (1988). *Die Zigeuner. Reisende in Europa, Köln.* – 233.
- Güngör, Erol (1990) *Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İstanbul: Ötüken Neşriyat.* – 272.
- Kaygılı, Osman Cemal (1939) *Çingeneler (Roman), İstanbul: Etiman Kitapevi.* – 256.
- Malkoç, Mustafa (1997) *Bursada Din Anlayışı ve Din Eğitimi (Kızıyabup, Alacahırka ve Demirkapı Mahalleleri Örneği), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa.*
- Onur, Oral (1995) "Çingeneler", *Tarih ve Toplum, Aylık Ansiklopedik Sözlük, cilt 23, sayı 137, İstanbul Mayıs.* – 272-277.
- Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat (1981) *Hazırlayanlar: Abdullah Yegin-Abdulkadir Badıllı-Hekimoğlu İsmail-İlhami Çalım, İstanbul: Turdav.* – 2399.
- Özkan, Ali Rafet (2000) *Türkiye Çingeneleri, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.* – XI/143.
- Sakaoğlu, Necdet (1995) "Kırklareli'nde Gelenek Bolluğu Kakava Bayramı", *Tarih ve Toplum. Aylık Ansiklopedik Dergi, cilt 23, sayı 137. pp. 290-293.*
- Sarıkoçlu, Ekrem (1983) *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İstanbul: Bayrak Yayıncılık.* – 499.
- Tomasevic', Nebojsa Bato - Djuric', Rajko (1989) *Roma. eine Reise in die verborgene Welt der Zigeuner, Aus dem Englischen von Uta Haas, Köln: VGS.* – 288.

- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman (1997) *Dinler Tarihi*, 3. Baskı, Ankara: Ocak Yayınları. – 499.
- Vossen, Rüdiger (1983) *Zigeuner: Roma, Sinti. Gitanos, Gypsies Zwischen Verfolgung und Romantisierung Katalog zur Ausstellung des Hamburgischen Museums für Völkerkunde, Frankfurt.* – 351.
- Yayan, Abdurrahman (1983) *Orta Anadolu'da Çingenelerin Dinî ve İctimaî Hayatları*, Yayınlanmamış Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum.

References

- Arnold, Hermann (1965) *Die Zigeuner. Herkunft und Leben der Staemme im deutschen Sprachgebiet mit einem Nachwort von Professor Rudolf Gunzert, Freiburg im Breisgau.* – 322. (in German)
- Block, M. (1962) "Zigeuner", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Herausgegeben von Kurt Galling, Tübingen, 1962, VI / 1908-1909.* (in German)
- Eliade, Mircea. (2003) "Dinler Tarihine Giriş". İstanbul: Kabalcı Yayınevi. – 455. (in Turkish)
- Gonda, Jan (1960) *Die Religionen Indiens. I. Veda und aelterer Hinduismus. In der Reihe: Die Religionen der Menschheit Bd. 11, Stuttgart.* – 369. (in German)
- Gronemeyer, Reimer - Rakelmann, Georgia A. (1988). *Die Zigeuner. Reisende in Europa, Köln.* – 233. (in German)
- Güngör, Erol (1990) *Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İstanbul: Ötüken Neşriyat.* – 272. (in German)
- Kaygılı, Osman Cemal (1939) *Çingeneler (Roman), İstanbul: Etiman Kitapevi.* – 256. (in Turkish)
- Malkoç, Mustafa (1997) *Bursada Din Anlayışı ve Din Eğitimi (Kızıyabup, Alacahırka ve Demirkapı Mahalleleri Örneği), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa.* (in Turkish)
- Onur, Oral (1995) "Çingeneler", *Tarih ve Toplum, Aylık Ansiklopedik Sözlük, cilt 23, sayı 137, İstanbul Mayıs.* – 272-277. (in Turkish)
- Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat (1981) *Hazırlayanlar: Abdullah Yegin-Abdulkadir Badıllı-Hekimoğlu İsmail-İlhami Çalım, İstanbul: Turdav.* – 2399. (in Turkish)
- Özkan, Ali Rafet (2000) *Türkiye Çingeneleri, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.* – XI/143. (in Turkish)
- Özkan, Ali Rafet - Kamalova, Feride Bolatkyzy - Baitenova, Nagima Zhaulybaikyzy - Kantarbaeva, Zhanna Yrinbasarovna (2019) *The Effect of Sacred Sites in Kazakhstan on Society Their Place in the Conservation of National Identity, Journal for the Study of Religions and Ideologies, vol. 18, issue 54 (Winter 2019): 203-217.*
- Sakaoğlu, Necdet (1995) "Kırklareli'nde Gelenek Bolluğu Kakava Bayramı", *Tarih ve Toplum. Aylık Ansiklopedik Dergi, cilt 23, sayı 137. pp. 290-293.* (in Turkish)
- Sarıkçıoğlu, Ekrem (1983) *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İstanbul: Bayrak Yayıncılık.* – 499. (in Turkish)
- Tomasevic', Nebojsa Bato - Djuric', Rajko (1989) *Roma. eine Reise in die verborgene Welt der Zigeuner, Aus dem Englischen von Uta Haas, Köln: VGS.* – 288. (in German)
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman (1997) *Dinler Tarihi*, 3. Baskı, Ankara: Ocak Yayınları. – 499. (in Turkish)
- Vossen, Rüdiger (1983) *Zigeuner: Roma, Sinti. Gitanos, Gypsies Zwischen Verfolgung und Romantisierung Katalog zur Ausstellung des Hamburgischen Museums für Völkerkunde, Frankfurt.* – 351. (in German)
- Yayan, Abdurrahman (1983) *Orta Anadolu'da Çingenelerin Dinî ve İctimaî Hayatları*, Yayınlanmamış Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum. (in Turkish)

Rachida Chih 

French National Center for Scientific Research, France, Paris

e-mail: rchihfaulks@gmail.com

FROM BAKU TO CAIRO: HOW THE AZERBAIJAN-BORN KHALWATIYYA BECAME A GREAT EGYPTIAN SUFI ORDER

The tariqa Khalwatiyya founded by al-Sayyid Yahyâ al-Bâkûvî who has played an important role in the religious history of Egypt from its introduction into this country at the end of the XV century until today. The current shaykh of al-Azhar, Ahmad al-Tayyib, belongs to great Khalwatî shaykhs family of Upper Egypt demonstrates the lasting and deep-rooted influence of this tariqa in Egypt, especially among its Azharî establishment. The Khalwatiyya was introduced into Egypt in two stages, not only two and a half centuries apart, but also in ways that were very different. The first Khalwatîs to arrive in Egypt preceded and followed the Ottoman conquest of the country (1517); they were three disciples of Omar al-Rûshânî (d. 1486), one of Yahyâ al-Bakuvî's khalîfa who settled in Tabriz, either sent by their master to Egypt to spread the tariqa Khalwatiyya or to escape the Safavid invasion. The Khalwatiyya was then linked to the Turkish establishment of Cairo: this would not change until the arrival in the mid XVIII century of a Khalwatî Shaykh from Syria, Mustâfâ al-Bakrî (m. 1749). The initiation by al-Bakrî of an Egyptian scholar, Muhammad al-Hifnî (d. 1767), who would later become shaykh of al-Azhar University, set in motion a spectacular spread of the order among Egyptians throughout the country, with a stronghold along the Nile Valley. This expansion, that would continue far into the XIX century, was so unprecedented that historians of Sufism described it as a revival or renewal of the Khalwatiyya in the Arab world at a time when the order was starting to decline in the Balkans and Anatolia. It is in the context of the creation of a vast empire by the Ottomans that the Khalwatiyya, born in Azerbaijan, became a great Sufi order of the Islamic world and of Egypt in particular.

Key words: Khalwatiyya, Sayyid Yahyâ al-Bâkûvî, Mustâfâ al-Bakrî, Sufi, Islamic World.

Рачида Чих

Франция Ұлттық ғылыми зерттеулер орталығы, Франция, Париж қ.

e-mail: rchihfaulks@gmail.com

Бакуден Каирге дейін: Әзірбайжанның тумасы Халуатияның Египеттің ұлы сопылық тарикатқа айналуы

Тарика Халватия, Әл-Сайид Яхья әл-Бакуви негізін қалаған, ол XV ғасырдың аяғында осы елде пайда болғаннан бастап бүгінгі күнге дейін Египеттің діни тарихында маңызды рөл атқарды. Жоғарғы Египеттің Ұлы Халуати шейхтер отбасынан шыққан, қазіргі әл-Әзһар шейхы Ахмад әл-Тайиб, бұл Тарикаттың Египетте, әсіресе оның өзхаристік бағытына ұзақ және терең әсерін көрсетеді. Халуатия Мысырға тек екі жарым ғасыр уақыт айырмашылығына ие екі сатыда ғана емес, бір-бірінен мүлдем өзгеше екі жолмен енді. Мысырға келген алғашқы халуатилер бұл елдегі Османлы жаулап алуынан бұрын және кейін де келген (1517 ж.); олар Омар әл-Рушанидің үш шәкірті болды (1486 ж.), Табризге қоныстанған Яхья әл-Бакуви халифаларының бірі немесе мұғалімі Халуатия тарикатын тарату үшін Египетке жіберген немесе Сефевидтердің шабуылынан қашқан. Халуатия сол кезде Каирдің түркі бағытымен байланысты болды: бұл XVIII ғасырдың ортасында Сириялық халуати шейхы Мұстафа әл-Бакри (м. 1749) келгенге дейін өзгермейді. Мысырлық ғұлама Әл-Бакридің бастамасымен, кейіннен әл-Әзһар университетінің шейхы болған Мұхаммед әл-Хифни (1767 ж. қ.б.) бұл тәртіптің бүкіл ел аумағында Ніл аңғарының бойымен бекіністермен мысырлықтар арасында тиімді таралуына жол ашты. XIX ғасырға дейін жалғасқан мұндай экспансия бұрын-соңды болмағаны соншалық, сопылық тарихшылар оны Балқан мен Анадолыда тәртіп құлдырай бастаған кезде араб әлеміндегі халуатияның қайта жандануы немесе жанаруы деп сипаттады. Османлылардың орасан зор империясы құрылуы тұсында Әзірбайжаңда дүниеге келген Халуатия Ислам әлемі мен Египеттің ұлы сопылық тарикатқа айналды. Қолжазбада автор Яхья әл-Бакуви негізін қалаған Халуатия тарихына байланысты екі келеді сұраққа жауап беруге тырысады: белгілі бір тарихи контексте Халуатия керісінше құлдырап, тіпті жойылып бара жатқан басқа сопылық ағымдардың есебінен жиі өркендеп, кеңейе алғанын не түсіндіреді? XVIII ғасырдан бастап Египеттегі бұл тарикаттың жандануын қалай түсіндіреміз?

Түйін сөздер: Халуатия, Сайид Яхья әл-Бакуви, Мұстафа әл-Бакри, сопы, Ислам әлемі.

Рачида Чих

Французский национальный центр научных исследований, Франция, г. Париж
e-mail: rchihfaulks@gmail.com**От Баку до Каира: становление Халватия, основанного в Азербайджане, великим суфийским тарикатом Египта**

Тарикат Халватия, основанный ас-Сайидом Яхья аль-Бакуви, сыгравшим важную роль в религиозной истории Египта с момента его появления в этой стране в конце XV века и до наших дней. Нынешний шейх аль-Азхара, Ахмад ат-Тайиб, принадлежит к великой семье шейхов Халвати Верхнего Египта, демонстрирует прочное и глубоко укоренившееся влияние этого тариката в Египте, особенно среди его истецлишмента Азхари. Халватия была введена в Египет в два этапа, не только с разницей в два с половиной века, но и очень разными путями. Первые халваты, прибывшие в Египет, предшествовали османскому завоеванию страны и последовали за ним (1517); они были тремя учениками Омара аль-Рушани (д. 1486), один из халифов Яхьи аль-Бакуви, поселившихся в Тебризе, либо посланный своим хозяином в Египет для распространения тарика Халватия, либо спасающийся от вторжения Сефевидов. Халватийя тогда была связана с турецким основателем в Каире, и это не менялось до прибытия в середине XVIII века халватийского шейха из Сирии Мустафы аль-Бакри (м. 1749). По инициативе египетского ученого Аль-Бакри, впоследствии ставший шейхом университета Аль-Азхар Мухаммед аль-Хифни (1767 г. до н. э.), проложил путь к эффективному распространению этого тариката среди египтян укреплениями вдоль долины Нила на всей территории страны. Эта экспансия, которая продолжалась далеко в XIX веке, была настолько беспрецедентной, что историки суфизма описали ее как возрождение Халватии в арабском мире в то время, когда тарикат начал приходить в упадок на Балканах и в Анатолии. Именно в контексте создания османами огромной империи Халватийя, родившаяся в Азербайджане, стала великим суфийским тарикатом исламского мира и Египта в частности.

Ключевые слова: Халватия, Сайид Яхья аль-Бакуви, Мустафа аль-Бакри, суфии, исламский мир.

Introduction

The *tarīqa* Khalwatiyya founded by al-Sayyid Yahyâ al-Bâkûvî is one of the great Sufi Orders of Egypt; it has played an important role in the religious history of this country from its introduction at the end of the XV century until today. The fact that the current Shaykh of the al-Azhar Mosque, Ahmad al-Tayyib, belongs to a family of great *khalwatî* shaykhs of Upper Egypt demonstrates the lasting and deep-rooted influence of this *tarīqa* in Egypt, especially among its *azharî* establishment.

The Khalwatiyya was introduced into Egypt in two stages: these not only took place two and a half centuries apart, but also were also very different in scale and influence. The first *khalwatî*s arrived in Egypt in the last years of the Mamluk Rule (1250-1517) and just before the Ottoman conquest of the country in 1517; they were three disciples of ‘Umar al-Rûshânî (d. 1486), one of Yahyâ al-Bakuvî’s *skhalîfa* who had settled in Tabrîz. The Khalwatiyya was therefore linked to the Turkish establishment of Cairo. This would not change until the arrival in Egypt in the mid 18th century of a *khalwatî* shaykh from Syria, Mustâfâ al-Bakrî (m. 1749). The initiation into the Khalwatiyya by al-Bakrî of an Egyptian scholar, Muhammad al-Hifnî (d. 1767), who would

later become Shaykh of al-Azhar mosque, set in motion a spectacular expansion of the order among Egyptians throughout the country, with a stronghold along the Nile Valley. This expansion, that would continue long into the XIX century, was so unprecedented that historians of Sufism described it as a *revival* or *renewal* of the Khalwatiyya in the Arab world at a time when the order was starting to decline in the Balkans and Anatolia.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

It is in the context of the creation of a vast empire by the Ottomans that the Khalwatiyya, born in Azerbaijan, became a great Sufi order of the Islamic world and of Egypt in particular. My article will attempt to answer two important questions linked to the history of the Khalwatiyya in Egypt: what explains the limited impact of the *tarīqa* on Egyptian society in its first stage of expansion? How do we explain the renewal of this order in Egypt from the eighteenth century onwards?

Scientific research methodology

The research methodology is based the scientific methodology such as comparative analysis, obser-

vation, theoretical and historical methods were considered for the access of the paper purpose.

Main part

1. *The first wave: the conquest*

The Khalwatiyya was introduced into Egypt at the end of the XV century by three disciples of a Turkish *khalīfa* of Yahyâ al-Bâkûvî called ‘Umar al-Rushânî (d. 1486). He had settled in Tabrîz under the patronage of Uzun Hasan, the ruler of the AqQoyunlu dynasty (1378-1508). These three disciples were: Muhammad al-Demirdâsh (d. 1523-1524), born in Shirwân, Azerbaïdjan, Ibrâhîm Gulshenî (or Kulshânî, d. 1534) a Turk from Diyâr Bakir in Anatolia, and Shâhîn al-Khalwatî (d. 1547-48) (Trimingham, 1971).

Muhammad Demirdâsh and Shâhîn al-Khalwatî were Mamluks of Sultan QâytBây, who ruled Egypt between 1468-1496. They went to Tabrîz to be initiated by ‘Umar al-Rûshanî; this provides evidence of the far-reaching influence of this Sufi master. As for Ibrâhîm al-Gulshânî, he was living in Tabrîz near Shaykh Rûshânî, but the conquest of the city by Shâhîsmâ’îl in 1501 forced him into exile, like many other Sunni scholars and Sufis (Curry, 2005). For reasons of geographical proximity, many of the refugees from Iran and Azerbaijan who fled to the Middle East settled in Syria, but Gulshânî continued as far as Egypt and found a home there for himself and his family in Birkatak-Hâjj outside Cairo, with the help of his brother in the Path, al-Demirdâsh. Then Sultan Qânsûh al-Ghurî (1501-1516), the last great Mamluk sultan of Egypt, who had succeeded QaytBây, granted him living quarters at the Mu’ayyadiyya mosque near BâbZuwayla. After the Ottoman conquest of Egypt in 1517, Gulshânî built *azâwiya* in the same quarter (Abouseif, 1988). Ibrâhîm al-Gulshânî, described in his hagiography (*Manâqib*) as a *malamî* and a poet influenced by Rûmî (as was his master ‘Umar al-Rûshânî, author of three Persian *Mathnawis*) (Bosworth, 2013), became popular among the soldiers of the Ottoman army (On Gulshânî, 2017).

Shâhîn al-Khalwatî lived in seclusion for decades in the Muqattam, a limestone plateau that borders the city of Cairo to the east and is considered in Islamic tradition to be a sacred mountain (Abû al-‘Amâyim, M, 2006). The Egyptian Sufi, ‘Abd al-Wahhâb al-Sha’rânî (d. 1565), a contemporary of Shâhîn al-Khalwatî, wrote that Ottoman emirs and viziers used to visit him there (Winter, 1982). As for Demirdâsh, he established his *zâwiya* in the north-

ern suburb of the city, in Khandaq al-Mawâlî (today ‘Abbâsiyya), where his teaching was influenced by the thinking of the Andalusian Sufi Ibn ‘Arabî (d. 1240), known as the greatest Master (Shaykh al-akbar). He even encouraged his disciples to study Ibn ‘Arabî’s writings. His master al-Rûshanî was also an apologist for the Shaykh al-akbar (Chodkiewicz, 2004). Sufis from Central Asia, Iran and Anatolia were more open to the thinking of Ibn ‘Arabî, while in Syria and Egypt during the entire medieval period and until the arrival of the Ottomans, a strong opposition to the Andalusian master was the rule among scholars (Knysh, 1998; Chodkiewicz, 2005).

So one can see that although these three Sufis had the same master, they were very different spiritual individuals and consequently their impact on Egyptian society was also very dissimilar, apart from the fact that it was generally limited to the Turkish and Persian milieux of Cairo. There are several possible explanations for this: one is the cultural and language barriers that existed between Turks and Arabs even though most learned Turkish and Persian Sufis could also write in Arabic. For example, Muhammad Demirdâsh is the author of two treatises in Arabic that develop the ideas of Ibn ‘Arabî on the Reality of Muhammad (*haqîqamuhammadiyya*) and the Unicity of being (*wahdat al-wujud*) (His *Risâla al-tawhîd* would be the subject of a commentary by Ahmad al-Dardîr, an Egyptian *khalwatî* of the eighteenth century to whom I shall return in the second part of this article. Another reason was the difference between Turks and Arabs when it came to religious and mystical culture. Turko-Persian sufism was open to diverse and complex influences, and its practices were not always well understood by Egyptian Sufis. When the Egyptian Sufi ‘Abd al-Wahhâb al-Sha’rânî, in his *Lata’if al-Minan*, attacked what he called the *ahl al-khalwa*, “People of seclusion”, he definitely meant the Khalwatî; he clearly disapproved of their individualistic and ascetic mysticism, that emphasized solitary retreat for periods of up to forty days of prayer and meditation, with the austere discipline demanded by fasting and silence. Sha’rânî warned his reader against the dangerous effects of too much fasting and of long periods of silence and seclusion from society.

The *zâwiya* of Demirdâsh and Gulshânî are still standing, and their *waqfiyya* (endowment deeds) have also survived. In the nineteenth century, Alî pasha Mubarak describes in his major work, *Al-Khitat al-Tawfiqiyya al-Jadida* (Tawfiq’s New Plans, referring to Egypt’s ruler at the time), which provides a detailed, street-by-street description of Egypt’s

major cities and villages, the *zâwiya* Demirdashiyya and mentions fifty cells in which Sufis isolate themselves for a period of three days during the month of Sha'bân (Bannerth, 1964-66).

One final but not negligible reason for the limited influence of the Khalwatiyya among Egyptian Sufis is that when they arrived in Egypt the *khalwatīs* found there a religious landscape in which the Egyptian orders such as the Ahmadiyya of Ahmad al-Badawî (d. 1276), the Burhâmiyya of Ibrâhîm al-Disûqî (d. 1296) and the Rifâ'iyya, which came from Iraq, wove a dense network of *zâwiya*s that covered all of the Delta region, thanks especially to the attribution to them by the Mamluks, and then by the Ottomans, of agricultural lands that were not liable for land-taxes (the *rizzaqihbâsiyya*) (Mayeur-Jaouen, Michel, 2005). The Qâdiriyya had also been present in Egypt since medieval times.

It is against these well-established and much older Sufi orders prevailing in Egypt that in the eighteenth century the second wave of the Khalwatiyya would make headway and bring a real and lasting change that is described by historians as a religious and spiritual renewal (Martin, 1986). This renewal is a consequence of the integration of Egypt into the Ottoman Empire and of the contacts and cultural exchanges made in the heart of this vast empire, in its Arab provinces, between Sufis of Arab and Turco-Persian cultures.

2. *The second wave: the renewal*

The context of the renewal

The second wave of expansion of the Khalwatiyya in Egypt takes place in a very different historical context: Egypt is no longer in the period of turmoil brought upon by the collapse of the Mamluks and the conquest of the Ottomans. Two centuries have passed and the country is part of an empire that in its apogee stretched along the eastern Mediterranean from the Balkans to North Africa. Within this relatively united empire, commercial routes developed and were intensively exploited. The *Pax Ottomani-ca* guaranteed the security of the roads to Mecca and Madina: The Holy Cities remained crossroads for intellectual exchange, as they had been since the time of the Mamluks. Many other great Arab cities experienced rapid expansion during the Ottoman period, notably Cairo, Damascus and Aleppo, which, having become provincial cities in a vast empire, were now ideally placed on the highways of international commerce (Raymond, 1984). The fact that these three cities were required sojourns on the route of the pilgrimage also had cultural and religious consequences. The influence of Cairo spread through the

Maghreb, sub-saharan Africa, Syria and the Hijaz, while Damascus and Aleppo were oriented towards the turkophone regions of eastern Anatolia and Iraq, and as far as the frontier with Iran (Raymond, 1991). Thus Damascus became home to Iranian refugees during the seventeenth century, when the Ottoman Porte was at war with the Iran of the Safavids.

In these Arab provinces, the Ottomans carried on the policy of the Mamluks in building or supporting religious institutions by increasing the number of pious foundations (*waqf*) (Faroqhi, 2014; Veinstein, 2010). Thanks to this support, an institution such the al-Azhar mosque not only continued to attract scholars from across the Muslim world but was also able to provide teaching to an increasing number of Egyptian students coming from the countryside. At the end of the eighteenth century al-Azhar had 3000 students of which two thirds were Egyptian and one third foreigners (the first statistics appeared in the last quarter of the XIX century; for the year 1875, Heyworth-Dunne gives the figure of 11,095 students, of whom 1214 were foreign. There were 20,000 in 1907 and 87,000 at the beginning of the 1980s) (Raymond, 1999). Men travelled, as did their writings in the two great languages of Sufism, Arabic and Persian; Ottoman Turkish was also used. Arabic treatises were translated into Persian or even into Ottoman, and vice versa. It is in this context of easing exchanges and widening of horizons for Sufis that the second wave of the Khalwatiyya spread in Egypt through one man: Mustafâ al-Bakrî (El-Rouayheb, 2006).

Mustafâ al-Bakrî (1688-1749)

Mustafâ al-Bakrî was born in Damascus and initiated into the Khalwatiyya in his native city by a *khalwatî* master originally from Aleppo, 'Abd al-Latîf al-Halabî (d. 1709). Aleppo, the great city of northern Syria, lay at a crossroads between the major routes to Asia and was a meeting point for many Sufis from Anatolia, Azerbaijan, Iran and Central Asia. Thus Aleppo was a stepping-stone to the Arab world for spiritual traditions from the Persian and Turkish worlds. Al-Halabî was a disciple of Mustafâ al-Adirnawî, a *khalifa* of 'Alî QaraBâsh (m. 1685), whose teaching stemmed from the Turkish Khalwatiyya Sha'baniyya, which has been studied by J. Curry (Curry, 2010). Contrary to the Egyptians who were reluctant to leave their home country, the Syrian scholars were used to travelling abroad, mostly within the frontiers of the Empire. Mustafâ al-Bakrî is a good representative of that culture of travel: he went to Istanbul, al-Quds (today's Jerusalem), Mosul, Baghdad, Basrah, Mecca and Madina. He went

to Cairo for the first time in 1720-1721 where he initiated many disciples among the scholars of the city and where, according to the historian al-Jabartî, he designated Muhammad al-Hifnî, a scholar of al-Azhar mosque, his *khalîfa* in Egypt before returning to Jerusalem, Al-Bakrî died during his second trip to Cairo in 1749.

In 1757, eight years after the death of Al-Bakrî, Muhammad al-Hifnî was designated shaykh of what had under the Ottomans become the highest religious institution of Egypt, the mosque of al-Azhar. The position of Shaykh of al-Azhar was created by the Ottomans, probably around the end of the sixteenth century (Crecelius, 1969). In his position as professor and Shaykh of al-Azhar, al-Hifnî was able to initiate many of his students into the Khalwatiyya, and from then the Khalwatiyya became identified with al-Azhar: after al-Hifnî, nine shaykhs of al-Azhar belonged to the Khalwatiyya. Belonging to the Khalwatiyya for a student coming from the countryside was a way to be socially integrated into a sophisticated, educated and urbanised milieu of *azharî* scholars. The Khalwatiyya was also soon to become the Sufi order of the common people thanks to the missionary work of the students of al-Hifnî who were sent by their shaykh to different parts of the country to spread the Order, or who returned to their hometowns after having completed their studies and there occupied religious positions while at the same time gathering new followers into the Khalwatiyya.

According to al-Jabartî, al-Hifnî undertook missionary ventures and proselytism after being advised to do so by his master al-Bakrî: "From then on, he accepted the professions of many, conducted *dhikr* sessions by day and night, revitalised the sufi path after it had declined... His guiding influence reached throughout the country: in many villages of Egypt he had a deputy, a lieutenant and disciples invoking the name of God... People came to him from everywhere. At first, it was his practice to accept them only after seeking God's guidance, consultation, writing down of their names, and so forth. However, when the number of people coming to him and seeking admission became great, he informed his shaykh, Sayyid (al-Bakrî) al-Siddîqî of the matter and was given the following advice: "Do not prevent anyone, even a Christian, from receiving instruction from you, without any preconditions" (Philipp, 1994).

Mustafâ al-Bakrî's writings are in the Akbarian tradition of the Khalwatiyya; he does not bring anything new to that tradition, but the novelty of his

work lies in the fact that he spread this tradition through the Arab world and in the Arabic language through his numerous writings (F. de Jong, 1987). Most of these writings are Sufi handbooks on *suluk* and *adab* (the Sufi path, its culture and manners) intended to instruct an ever-increasing number of followers. These books would be copied or imitated by his disciples and by most *khalwatî* Sufis of the nineteenth century. He also composed prayers and invocations (*awrâd* and *ahzâb*) for the ritual of the *tarîqa* that were gathered in a collection that is still in use among the Khalwatis of Egypt (*Majmûaw-râdsayyidi Mustafâ al-Bakrî*). Mustafâ al-Bakrî made of the reading of Yahya al-Shirwânî's *wird al-Sattâr* the pivot of the *Khalwatî* ritual: This *wird* consists mostly of the recitation of the 'beautiful Names of God', beginning with: 'Yâ Sattâr, yâ Sattâr, yâ 'Azîz, yâ Ghaffâr (O Protector, O Protector, O Powerful One, O most Clement One)'. It should be read aloud by a single person while the audience is listening; this is held to be more beneficial than reciting in common. It equals silent *dhikr*, the *dhikr* of the heart. The external union on these occasions is believed to lead to internal union, which equals *mujâhada*, which should lead to *mushâhada*. In other words, al-Bakrî emphasises participation in the community (F. de Jong, 2013). 'Umar al-Shubrâwî, an important *Khalwatî* shaykh of the nineteenth century, wrote a commentary of the *wird al-Sattâr* intitled *Miftâh al-asrâr 'alâ wird al-Sattâr* (the key to the secrets of the *wird al-Sattâr*); it was printed in the margins of his book *Irshâd al-muridîn fîma'rifât kalâm al-'ârîfîn*, which is a commentary of the prayer written by Mustafâ al-Bakrî, *wird al-Sahar* (Umar al-Shubrâwî, h1304).

Conclusion

The Syro-Egyptian wave of the Khalwatiyya was going to sweep across large parts of the Arab-speaking world due to the position of al-Azhar in the eighteenth and nineteenth century as an international center of religious learning. Cairo was a regional intellectual hub for scholars coming from Africa; each year the caravan to Mecca departing from Cairo gathered thirty to forty thousand pilgrims from the Maghreb and sub-saharan Africa, among them many scholars who would spend time studying at the al-Azhar mosque (Raymond, 1985). B. Radtke, who wrote an appraisal of Sufi literature in Arabic of the nineteenth century, wrote that the most influential writings in Arabic on Sufism during that period were by Sufis affiliated to the Khalwati-

yya (Radtke, 1996). Thus the impact of al-Bakrî's preaching in Cairo went beyond the frontiers of Egypt and spread to the Hijâz, Northern and Western Africa as well as Sudan. One of al-Bakrî's disciple in Cairo was the medinese Muhammad 'Abd al-Karîm al-Sammân (d. 1775); he founded his own order, the Sammâniyya, which spread to the Sudan and to Ethiopia, and from Mecca to Southeast Asia. Al-Sammân was also the shaykh of the North African Ahmad al-Tijânî (d. 1815) the order founded by whom, al-Tijâniyya, played a major role in the

history of North and West Africa. It was on his return from the pilgrimage to Mecca that the Algerian Muhammad b. 'Abd al-Rahmân (d. 1793-1794) spent some time as a student at al-Azhar, where he was initiated into the Khalwatiyya by al-Hifnî: The Rahmaniyya would become the most important and influential Sufi Order in Algeria in the nineteenth century. This shows that Yahyâ al-Bakuvî's teaching had an impact that maybe himself would never have imagined, it shows how far and how long the Khalwatiyya travelled after he died.

References

- Abouseif, D. (1988) 'The Takiyyat Ibrahim al-Khulshani in Cairo', Muqarnas V. – 43
- Abû al-'Amâyim, M. (2006) 'Mintaqa masjid Shâhîn al-Khalwatî, mintaqatasawwufqadîma', R. McGregor and A. Sabra, Le développement du oufisme à l'époquemamelouke. – Cairo, Ifao. – 1-31.
- Bannerth, E. (1964-66) 'La KhalwatiyyaenÉgypte', MIDEO, 8 (1964-1966). – 4.
- Bosworth, C.E. (2013) 'Rûshânî', Encyclopaedia of Islam, second edition, Brill, 2013.
- Chodkiewicz, M. (2004) 'Shaykh Muhammad Demirdâsh ; un soufi akbarien du XVIIe siècle', Horizons maghrébins 51 (2004). – 19-28.
- Chodkiewicz, M. (2005) 'La réception de la doctrine d'Ibn'Arabî dans le monde ottoman', Ocak, A. Y. (ed.), Sufism and Sufis in Ottoman Society, Ankara, TürkTarihKurumu (Turkish Historical Society), pp. 97-120.
- Crecelius, D. (1969) 'The Emergence of the Shaykh al-Azhar as the Pre-Eminent Religious Leader in Egypt', Colloque international sur l'histoire du Caire. – Cairo: Ministry of Culture.
- Curry, J. J. (2005) 'Home is Where the Shaykh Is: The Concept of Exile in the Hagiography of Ibrahim-iGülsheni', Al-Masaq, 17/1, March 2005.
- Curry, J. J. (2010) The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: the Rise of the Halveti Order, 1350-1650. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- El-Rouayheb, K. (2006) 'Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the XVII Century', JAMES 38, 2 (2006). – 263-281.
- El-Rouayheb, K. (2015) Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb. – Cambridge, Cambridge University Press. – 399.
- F. de Jong (1987) presents him as a mere propagator of the Khalwatiyya in the Arab world, 'Mustafa Kamal al-Din al Bakri (1688–1749): Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition?' in Levtzion, N., Voll, J. O. (eds.) (1987) Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam, Syracuse. – N.Y.: Syracuse University Press. – 117-132.
- F. de Jong (2013) 'Khalwatiyya', Encyclopaedia of Islam, second edition, Brill Online.
- Faroqhi, S. (2014) Pilgrims and Sultans, the hajj under the Ottomans. – London: Tauris. – 256.
- Heyworth-Dunne, J. (1968) An Introduction to the History of Education in Modern Egypt. – London: Franck Cass; Raymond, A., The Great Arab Cities, chap. 1.
- Knysh, A. (1998) Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image. – New York: State University of New York Press.
- Martin, B. G. (1972) 'A Short History of the Khalwatiyya Order of Dervishes', Keddie, N. (ed.), Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500. – Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Martin, B. G. (1986) 'A Short History of the KhalwatiyyaOrder', p. 300; Fletcher, J., 'Les voies (turuq) soufies en Chine', in Popovic, A. and Veinstein, G., (eds.), Les ordres mystiques dans l'Islam, cheminements et situation actuelle. – Paris: Ehes, 1986, p. 18.
- Mayeur-Jaouen C. and Michel, N. (2005) « Cheikhs, zâwiya-s et confréries du Delta central: un paysage religieux autour du XVIe siècle », in M. Affi, R. Chih et alii (eds), Sociétés rurales ottomanes/ottoman Rural Societies. – Cairo : Ifao. – 139-162.
- On Gulshânî (2017) see Emre, S., Ibrahim-iGulshani and the Khalwati-Gulshani Order. Power Brokers in Ottoman Egypt, Leiden, Brill, 2017.
- Philipp, T., Perlmann, M., Schwald, G. (eds.) (1994) 'Abd al-Rahmân al-Jabartî's History of Egypt, vol I. – Stuttgart: F. Steiner Verlag. – 301.
- Radtke (1996) 'Sufism in the Eighteenth Century: An Attempt at a Provisional Appraisal', Die Welt des Islams 36/3.
- Raymond, A. (1984) The Great Arab Cities in the XVI-XVIII Centuries: An Introduction. – New York and London: New York University Press. – 176.
- Raymond, A. (1985) Grandes villes arabes à l'époque ottomane. – Paris. p. 47.
- Raymond, A. (1991) 'Alep à l'époque ottomane (XVIe-XIXe siècles)', REMMM, 62, p. 94.
- Raymond, A. (1999) Artisans et commerçants, vol. 2. – Cairo: IFAO-IFEAD. – 419.

Trimingham, J.S. (1971) *The Sufi orders in Islam*. – Oxford: Oxford University press. – 74-78.

Umar al-Shubrâwî (h.1304) *Irshâd al-muridîn fîma'rifatkalâm al-'ârifîn*, Cairo, matba'a Al-Islâm, 1304h.

Veinstein, G. (2010) 'Les lieux saints du Hijâz sous les Ottomans', in A. I. Al-Ghabban, B. André-Salvini, F. Demange, C. Juvénat and M. Cotty (dir.), *Routes d'Arabie. Archéologie et histoire du royaume d'Arabie saoudite*. – Paris : Louvre éditions. – 523-533.

Winter, M. (1982) *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*. – New Brunswick and London, Transaction Publishers. – 105.

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ – CONTENT

<i>Т. Темирбаев, А. Темирбаева, А. Рыскиева, Ә. Құранбек</i> Қазақстанның цифрлық кеңістігін дерадикализациялау: «тәңіршіл» интернет топтары.....	3
<i>Д. Кокеева, С. Исмагулова</i> Қабир мұрасындағы діни-философиялық синкретизм.....	14
<i>К. Bishmanov, N. Orynbekov</i> Enhancing religious literacy to counter extremism and terrorism in Kazakhstan's religious context.....	23
<i>А. Doskozhanova, A. Tuleubekov</i> Human nature in the light of Al-Farabi's theologico-metaphysical system.....	34
<i>А. Shanbayeva, Zh. Kantarbayeva, K. Bagasharov</i> Women's learning aspirations and literacy issues in Islam.....	43
<i>Ш. Адилбаева, Қ. Қабдолда, А. Адилбаев</i> Қазақ жеріндегі уақыптардың діни-әлеуметтік маңыздылығы.....	52
<i>Н. Балпанов, Н. Тутинова, Р. Кемербай, А. Әбдіраманова</i> Қазақстанда діни төзімділік мәдениетін қалыптастыру тәжірибесі.....	65
<i>Н. Стамбакиев, Р. Мухитдинов</i> Исламдық қаржы өнімдерінің діни негіздері: мудараба, мушарака және мурабаха.....	74

Шетел басылымдары – Foreign publications – Зарубежные публикации

<i>Ali Rafet Özkan</i> Rites for the holy visits and feast – rituals in anatolien gypsies.....	84
<i>Rachida Chih</i> From Baku to Cairo: how the Azerbaijan-born Khalwatiyya became a great Egyptian Sufi order.....	90